

etnologija na **slovenskem**

INGRID SLAVEC GRADIŠNIK



ZALŽBA
ZRC

Ingrid Slavec Gradišnik

ETNOLOGIJA NA SLOVENSKEM

MED ČERMI NARODOPISJA IN ANTROPOLOGIJE

LJUBLJANA 2000

**Ingrid Slavec Gradišnik ETNOLOGIJA NA SLOVENSKEM:
MED ČERMI NARODOPISJA IN ANTROPOLOGIJE**

Urednik Vojislav Likar
Oblikovanje Milojka Žalik Huzjan
Prelom Brane Vidmar

Založila Založba ZRC (ZRC SAZU)
Za založnika Oto Luthar

Tisk Littera Picta, Ljubljana

Izid knjige sta podprla Ministrstvo za znanost in tehnologijo Republike Slovenije
in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani.

Digitalna različica (pdf) je pod pogoji licence CC BY-NC-ND 4.0 prosto dostopna:
<https://doi.org/10.3986/9616358200>.

CIP – kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

001.8:39(479.4)
39(479.4)(04)

SLAVEC Gradišnik, Ingrid
Etnologija na Slovenskem : med čermi narodopisja in
antropologije / Ingrid Slavec Gradišnik. - Ljubljana :
Založba ZRC, ZRC SAZU, 2000

ISBN 961-6358-20-0
I. Gradišnik, Ingrid Slavec glej Slavec Gradišnik, Ingrid
109402112

Popotnica knjigi

Knjiga »*Etnologija na Slovenskem: med čermi narodopisja in antropologije*« je neznatno prirejena disertacija o njeni teoretsko-metodološki problematiki. Prst se je zadnje pike k razpravi dotaknil julija 1998. Marca 1999 se je s predstavitvijo in zagovorom na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete končala njena druga zgodba, sklenjena z besedami iz Braudelovega *Časa sveta*:

Vzorni sklepi, ki vnovič in neomajno razkrijejo bistvo knjige, kakor da bi za njo zaprli vrata, se po mojem slabo prilegajo zgodovinski, ki ni nikoli dokončana in ni nikoli enkrat za vselej napisana. In naprej: Ob koncu tako dolgega potovanja bi sam vrata in okna rajši odprl in hišo prezračil in cel stopil ven.

Besede dajo ob pasteh začasnosti izvirnika lepo slutiti težave tretje zgodbe – priprave za natis: morebiti vendarle zaokrožiti vzornejše sklepe, se odmakniti, celo izstopiti. Slednje bi z razdalje skoraj dveh let pravzaprav zahtevalo novo besedilo. Zato je pričujoče delo pač razumeti kot plod že tako dolgega, večletnega ukvarjanja z obravnavano problematiko, ki se ne želi preleviti v neskončno ali nikoli dokončano zgodbo. Mestoma je torej kak drobec opuščen in mestoma kakšen dodan. Če bi se v zastavljenem slogu dopolnjevalo z gradivom zadnjih dveh let, bi dobilo vsako poglavje ob najnovejših disciplinarnih premislekih in dognanjih morebiti nekoliko drugačen epilog, zagotovo pa bi ostalo nespremenjeno pri zapisanih sklepnih odstavkih.

Prvi zahvali mojim najbližjim in vsem mojim učiteljem naj se pridruži globoka hvaležnost mentorju in profesorju Slavku Kremenšku. Srčen in vedno odprt za pogovor se ni nikoli trudil, da bi mi zarisoval poti in stranpoti dolgega potovanja. Hvala kolegicam in kolegom za iskricke iz nezapisanih pogovorov, prijateljici Greti Hirschbäck-Merhar, ki ve, za kaj, in enako Janezu Bogataju, varuhinjam dragocenega gradiva Heleni Ložar-Podlogar, Sinji Zemljič-Golob, Alenki Simikič in – še posebej – Mihaeli Hudelji. Znanstveni inštitut Filozofske fakultete je radodarno podpiral raziskovanje in tudi omogočil natis. In končno – zahvala še Založbi ZRC SAZU, ki je delo z odprtostjo uvrstila med svoje izdaje, in njenim dušam, uredniku dr. Vojislavu Likarju, oblikovalki Milojki Žalik Huzjan in izvedbenemu mojstru Branetu Vidmarju, ki so skrbeli za njeno podobo in bili potrpežljivi.

Za konec pa še enkrat: hvala očetu za sončno starševstvo, mojima Bogdanu in Gašperju – za potrpljenje, razumevanje, spodbude in ljubezen.

Epiloga tretje zgodbe ne bo nikoli prebrala moja mama, ki me je do zadnjega utripa razumela – tudi brez besed, mi zaupala in nikoli zares obupala. Neizrekljivo hvaležna sem ji. Naj se množica besed iztisne v njen spomin.

Ingrid Slavec Gradišnik

V Ljubljani, septembra 2000

*Mojstri vedo, da v razporeditvi utvar
ni absoluta, kajti utvare so dar
in človek je njihov otročji čuvar.*

Milan Dekleva

KAZALO

1.	ZA UVOD	11
1.1.	Ob temi in naslovu	11
1.2.	O vprašanih in poti	16
1.3.	Ovinek k vprašanju znanosti	26
1.3.1.	Interes za zgodovino znanosti, epistemologijo, teorijo in metodologijo ...	26
1.3.2.	Razvrstitve znanstvenih disciplin	30
1.3.3.	Pomen zgodovine znanosti	35
1.3.4.	Poduki	40
2.	TEORETSKO-METODOLOŠKA PROBLEMATIKA V ETNOLOGIJI	45
2.1.	Pogled nazaj	45
2.2.	O izviri in razvoju etnologije na Slovenskem	52
3.	TERMINOLOŠKI PROLOG	71
3.1.	Uvodno pojasnilo	71
3.2.	Etnografija in etnologija	74
3.2.1.	Etnografija (narodopisje) kot veda o svojem ljudstvu	78
3.2.2.	Etnologija	83
3.2.3.	Evropska sinteza etnografije in etnologije	89
3.3.	Folkloristika	97
3.4.	Antropologija in antropologije	105
3.4.1.	Splošno	105
3.4.2.	Antropologija na Slovenskem	115
4.	IZROČILO NARODOPISJA	123
4.1.	Med nazori in znanostjo	123
4.2.	O predmetu in pristopih	142
4.2.1.	Predmet narodopisja	142
4.2.2.	O metodah in metodologiji	163
4.3.	Spoznavno obzorje	207
5.	SLOVO OD LJUDSKEGA ŽIVLJENJA?	217
5.1.	Zbiralska leta	217
5.2.	O metodi in predmetu	239
5.2.1.	Drobci	239
5.2.2.	O bistvu etnografije in njeni metodi	255
5.2.3.	Slovenska ljudska kultura in njena struktura	266

6.	NOVA METODOLOŠKA OBZORJA	279
6.1.	»Etnologija – zgodovinska znanost«	282
6.2.	Etnologija brez ljudske kulture?	291
6.2.1.	Še o ljudski kulturi	301
6.2.2.	Način življenja	332
6.2.2.1.	Pogled na tuje	337
6.2.2.2.	Podnapisi k načinu življenja, kulturnim sestavinam in kulturi	353
6.3.	'Etnologija sedanjosti' in 'historična etnologija'	362
7.	MED 'TEORIJO' IN 'PRAKSO'	379
7.1.	Splošna disciplinarna vprašanja	387
7.1.1.	Zgodovina etnološke misli	388
7.1.2.	Srečevanja z drugačnostjo	398
7.1.3.	Kam s folkloristiko?	403
7.1.4.	Etnologija in druge vede	430
7.1.4.1.	Čas in družbenost	431
7.1.4.2.	Prostor	443
7.2.	Raziskovalne poti in dosežki	455
7.2.1.	Etnološka topografija	456
7.2.2.	Temeljna dela	467
7.2.2.1.	Snovni svet in ljudje	475
7.2.2.2.	Ljudje v družbi in prostoru	484
7.2.2.3.	V spomin zamrznjeno in iz spomina odmrznjeno: pripis k etnološkim predstavitvam	501
8.	ZA EPILOG: O 'ANTROPOLOGIZACIJI' ETNOLOGIJE	509
	LITERATURA	526
	IMENSKO KAZALO	609
	ETHNOLOGY IN SLOVENIA: BETWEEN THE REEFS OF 'NARODOPISJE' AND ANTHROPOLOGY (Summary)	618

I ZA UVOD

1.1. OB TEMI IN NASLOVU

Tema razprave o stoletju etnologije med narodopisjem in antropologijo sodi v splošno etnološko disciplinarno problematiko – obravnava poti njenih teoretsko-metodoloških refleksij, hkrati pa skozi predstavlja posebno poglavje zgodovine etnologije na Slovenskem v zadnjem stoletju. Prvotno je bila namenjena vprašanju teoretsko-metodološke izoblikovanosti etnologije v zadnjih petih desetletjih, v času njene polne ustanovljenosti oz. profesionaliziranosti. Ker pa se gradivo oz. besedila iz tega časa nenehno spogledujejo s prejšnjimi strokovnimi nazori, je bila pozornost razširjena na starejše nazorske podlage in raziskovalne poti. V izostrenejših, 'znanstvenih' zasnutkih jim moremo slediti približno od konca 19. in preloma v 20. stoletje. Označke etnološka misel, etnološka prizadevanja ali raziskovanje ljudskega življenja, ljudske kulture in nadomeščanje 'etnologov' z 'raziskovalci', 'zbiralci', 'narodopisci', 'nosilci etnološke misli' nedvomno izražajo zadrego o znanstvenem statusu etnologije v prvi polovici 20. stoletja in zlasti pred prelomom stoletij.¹

Zgodovina vsake znanstvene vede je vsekakor pomemben del vse narodove družbene in kulturne zgodovine, vendar so tu postavljeni nameni skromnejši: ne gre za izčrpano analizo mesta etnologije in njenih spoznanj v širšem družbenem in duhovnem kontekstu. Tako naravnana bi zahtevala drugačno zasnovo, zlasti pa izrazito meddisciplinarno primerjavo, za katero bo tu podano le kako izhodišče. Obravnava se je omejila na tiste disciplinarne elemente, ki so plod njenih samopremislekov in kritičnih raziskav, s katerimi je mogoče osvetliti in problematizirati izvir, izoblikovanje, spreminjanje raziskovalnih vzorcev, ki so seveda vpeti v širše znanstveno, miselno ali splošno zgodovinsko ozadje.

Disciplinarna zgodovina je pomemben segment zgodovine znanosti nasploh, njena posebna povednost pa je določnejša za vedo samo v narodnem in mednarodnem primerjalnem okviru. V primeru etnološke in antropoloških ved kljub rojstvu v podobnem, razsvetljenskem duhovnem in družbenozgodovinskem obzorju izročilo etnologije na Slovenskem odseva posebnosti disciplinarne konstitucije v tukajšnjem narodnem kontekstu.

Razcvet disciplinarne zgodovine je danes splošno odsev interesa po spoznavanju konstitucije znanosti kot celote in specifičnih disciplinarnih identitet. Slednje so

¹ S tega vidika je uporabljeno izrazje v razpravah o zgodovini slovenske etnologije pred prelomom stoletja izčrpano predstavil J. Fikfak (1986: 8–15). Diskusija ob izidu zbornika *Pogledi na etnologijo* je pokazala celo na pridržke ob izrazih 'etnološka misel' in 'nosilci etnološke misli', češ da npr. v 1. pol. 19. stoletja pač še ni mogoče govoriti o etnologiji. Ob tem pa diskutanti niso predložili niti ustreznjega izraza niti jasno razkrili, kam postavljajo njene začetke (Gl. *GSED* 19(1979)3; tudi Fikfak 1999).

pogosto utemeljene v njihovih koreninah in razvoju: ne gre le zato, da bi pritegnili mnenju, da kako disciplino najbolj spoznamo, če spoznamo njeno zgodovino, temveč zato, ker v njej vsaka generacija pogosto išče konceptualne pobude, ko z venomer novimi pogledi, ki jih praviloma prispeva vsak rod raziskovalcev, na novo presoja smisel svojega dela. In pove tudi to – kar utegne preseči ožje strokovne interese – kako so pred nami videli svet, sprejemali drug(ačn)e ljudi, dojemali in cenili sebe.

Pri antropologiji in etnologiji nasploh ter pri etnologiji na Slovenskem posebej je ta interes razmeroma obseden: razprave o izviru in preoblikovanju ter kritika temeljnih etnoloških konceptov, metod, metodološko-teoretskih podmen, tudi znanstvenih nazorov, v zadnjih desetletjih pomembno sooblikujejo njeno identiteto. Tako ni nenavadno, da so pogostejše ali v konstitutivnem obdobju novih teoretsko-metodoloških nastavkov oz. v prelomnih, kriznih časih, ko so postanejo starejše podmene nezadovoljive in raziskovalci iščejo novih poti ter pri tem kritično reflektirajo pomanjkljivosti, stranpoti, in zmote starejših nazorov.

Razvojne korenine in pobude v evropski etnologiji so, vsaj kar zadeva njeno zelo splošno naravnost (dokumentiranje vsakdanjih življenjskih navad etničnih skupin, kulturnega izročila in njegovo reševanje, kanoniziranje kulturnih razločkov med nami in drugimi itn.), spoznavno zaznamovale njeno raziskovalsko prakso. Za sodobno etnologijo bi težko rekli, da je to njen poglavitni cilj. Širjenje etnološkega obzorja in spoznavnih ambicij bistveno zaznamuje njen razvoj v zadnjem stoletju.

Pričujoča obravnava si je sprva, zamišljena kot kritički pregled povojne slovenske etnologije, postavila začetek ob izid *Narodopisja Slovencev* (1. del, 1944) – cezura bi se morda zdela poljubna, če bi ne šlo za prvo celovito narodopisno sintezo, povzetek dotedanjega izročila etnološkega raziskovanja na Slovenskem, in obenem za delo, ki je tako v vsebinskem kakor deloma tudi metodološkem oziru opazno vplivalo tudi še na poznejše raziskovanje, ko je utrdilo podobo predmeta in prijemov. Presenetljivi moči strokovnega izročila je bilo treba poiskati korenine.

Družbene in miselne razmere po letu 1945 so zaznamovali konec vojne in nove družbene in življenjske razmere. Slovenskega narodopisja vojna ni povsem ohromila, saj je bilo tedaj priobčenih kar precej pomembnih strokovnih besedil, povrhu pa je izhajala revija *Etnolog*. Okoliščine so bile najmanj naklonjene terenskemu delu kot poglavitnemu raziskovalnemu načinu. Kljub mnenju, da ji slovenska povojna kulturna politika ni bila naklonjena, se je etnologija že v prvih povojnih letih pedagoško in raziskovalno obnovila in tudi okrepila. Institucionalne podlage dajejo etnologiji akademsko samostojnost, ki zahteva nenehno preskušanje znanstvenih izhodišč, če je pač ena od značilnosti znanstvenega statusa tudi institucionalizirano raziskovanje.²

² Kaj je terjal povojni čas od etnologov, kar ustrezno ponazarja naslednji navedek: »obnovitev med vojsko pretrganih predavanj iz etnologije na ljubljanski univerzi, da bi mogli priti do prepotrebnih novih kadrov; nadaljevanje ali bolje prenovitev osrednjega slovenskega strokovnega glasila; preureditev razstavnih zbirk in razširitev predmetnega fonda Etnografskega muzeja v Ljubljani, tako da ne bi bil več samo kranjska deželna ustanova, temveč ena izmed osrednjih slovenskih znanstvenih in kulturnih ustanov, če je le mogoče v lastni stavbi; preureditev in ustanovitev etnografskih oddelkov v kompleksnih muzejih v provinci; pospešeno organizacijo zbiralnega dela na podeželju, da bi nas ne prehitel razvoj, ki bistveno spreminja podobo slovenske vasi in da bi ujeli – dokler je še čas za to – čim več dokumentarnega gradiva o nekdanji gmotni, družbeni in duhovni kulturi slovenskega ljudstva; skrb za nekatera pri nas po mačehovsko ali

Katere in kakšne so (stare in nove) podlage znanstvene identitete etnološke vede, je izhodiščni in najsplošneje opisan interes te obravnave. Vsebinsko in spoznavno obzorje, navsezadnje tudi časovni okvir, hipotetično zarisuje zveza *med narodopisjem in antropologijo*. Pokazala naj bi dvojje: konceptualno obzorje sodobne etnologije na Slovenskem in njene razvojne značilnosti. Te so bile doslej, premerjene s širšo nazorsko naravnostjo, spremljane v duhu dveh miselnih tokov: romantičnega (narodopisnega) in racionalističnega oz. razsvetljskega³ (tudi antropološkega). Oznaki sta določene povezani z iskanjem in postavljanjem strokovnih izvirov etnologije na Slovenskem; razumljeni sta kot izrazito historični, a ju je mogoče rabiti tudi v ahistoričnem oz. tipološkem pomenu.⁴

Večkrat je bilo opozorjeno, da seveda ne gre za njuni popolnoma čisti obliki, saj soustvarjata zgodovino etnologije na Slovenskem z nenehnim prepletanjem. Za določnejši razvid konceptualnih in metodoloških izhodišč utegneta biti izraza nekoliko ohlapna (kakor poznejša 'realizem' in 'nova romantika'), določnejša pa sta kot nazorska modela in sta se kot takšna uveljavila za splošnejšo označitev znanstvenih tokov tudi v tuji etnološki in antropološki literaturi.⁵ Prenagljena pa bi bila posplošitev, da je kar povprek celotno narodopisno izročilo romantiško in da so vsi (družbenokulturni) antropološki nastavki a priori razsvetljski.

Poleg tega, da nam *narodopisje in antropologija* (z izpeljankami) zarisujeta najprej spoznavno obzorje, sta tudi disciplinarni imeni, pri čemer je njuna minula in sodobna strokovna raba večpomenska, tudi nenatančna, oplojena z domačim in tujim strokovnim zgodovinskim izročilom. Poleg *etnografije* je bila na Slovenskem do povojnih let splošno uveljavljena oznaka za etnološko tematiko in problematiko – in tudi za vedo samo – *narodopisje*. *Etnologija* se je kot disciplinarno ime uveljavljala od druge

nenično gojena poglavja duhovne kulture, kot so ustno slovstvo, posebej prozno, običaji in igre.« (Matičev 1958a: 8)

³ Zvezo 'razsvetljenska antropologija' je uporabil npr. sociolog B. Rotar, ko je glede Linhartar zapisal, da »je na Kranjskem predstavil neko določeno formo humanistične vednosti, in sicer tisto formo, ki ji pravimo razsvetljenska historiografija ali antropologija.« (Rotar 1986: 51) Podobno mnenje zagovarja zgodovinar P. Vodopivec, ko govori o razsvetljenski misli, »ki še ni poznala stroge delitve v posamične humanistične in historične stroke.« Tedanja prizadevanja »so težila k celostnejšemu pogledu na svet in človeško preteklost.« Korenine strok niso tako bistveno pomembne »kakor prav razsvetljenska težnja po celostnem obravnavanju družbe in civilizacije, težnja, ki se je morala v 19. stoletju, v času modernega oblikovanja humanističnih in družboslovnih strok in njihove diferenciacije, umakniti v ozadje.« (Vodopivec 1986: 8) Tudi v zgodovini oz. predzgodovini antropoloških teorij se razpravlja o »razsvetljenski antropologiji«: njene glavne metodološke prvine so terensko raziskovanje, sinhronija in komparativna metoda (gl. Harris 1969; Godina V. 1995, 1998).

⁴ Tako npr. Kos J. 1986, 1996 in Vodopivec 1996. O njuni relativni vrednosti, tudi (ne)primernosti, v zvezi s podobami narodopisja oz. njegovimi žanri v drugi polovici 19. stoletja, razpravlja Fikfak (1999: 16–19); v njiju vidi predvsem nastavka za dve disciplini, folkloristiko in etnologijo.

⁵ Pri Nemcih npr. Bausinger 1971; Weber-Kellermann 1969, 1985; Wiegelmann 1977a. Predvsem za razsvetljenstvo je mogoče reči, da je ključna doba ne le za nastanek narodnih etnologij v Evropi, temveč tudi za oblikovanje nekaterih splošnih in družbenokulturnih antropoloških vzorcev ('razsvetljenska antropologija'). 'Romantiškost' ali 'romantizem' v zvezi z antropološko eksotiko (terena, raziskovalčevega doživljanja ipd.) konvencionalno uporabljajo tudi Američani (gl. npr. Stocking 1989).

polovice petdesetih let (prej se je, tako kakor ponekod drugod v Evropi, razumela kot primerjalno raziskovanje 'primitivnih kultur') in se utrdila v naslednjih desetletjih. Oznako *etnologija* uporabljam splošno – za celotno problematiko iz strokovnega izročila in sodobnih izsledkov, kakor se je v splošni rabi uveljavilo na Slovenskem in tudi drugod po Evropi.⁶ V zadnjem desetletju se je ob etnološkem boku uveljavila kot disciplinarna oznaka tudi *antropologija* (s prilastkom *kulturna* – pri edini etnološki visokošolski izobraževalni ustanovi, drugod tudi *socijalna*). Večpomenskost navedenih poimenovanj s terminološkega in vsebinskega vidika osvetljuje, kako se je oblikovalo in razvijalo disciplinarno izročilo etnologije na Slovenskem.

Obravnavava razmerij med narodopisnimi, etnološkimi in antropološkimi podlagami ne more zaobiti statusa *folkloristike* z njenim specifičnim spoznavnim predmetom in raziskovalnim območjem. Nekoliko posplošeno je bila zaradi teoretske nedognanosti v predvojnih desetletjih pri nas poistena z narodopisjem, za zdaj pa se večinoma razume kot del etnologije z nekaterimi posebnimi metodično-metodološkimi izpeljavami, ponujane pa so bile in so še tudi drugačne disciplinarne povezave.⁷ Razvojni pregled folkloristike – ali vsaj njenega slovstvenega dela, ki lahko po marsičem, seveda pa ne po vsem, rabi za model – in njenih posebnih konceptualnih izhodišč v razmerju z etnologijo in drugimi vedami se nam podrobneje izrisuje v zadnjih desetletjih.⁸

⁶ Pri tem mislim na evropska prizadevanja od 50. oz. 60. let, ko je ob raznovrstnosti narodnih strokovnih izročil v Evropi prišlo v ospredje zблиževanje disciplinarnih interesov, poudarjanje evropskega primerjalnega okvira in tudi imensko poenotenje (gl. Novak 1956a). Podobno velja za novejši čas, ko izraz etnologija pogosto nadomeščajo z imenjem, vezanim na antropološke oznake. (Prim. Povržanović 1992: 61, 71) V nakazanem pomenu uporablja disciplinarno oznako etnologija v zgodovinsko terminološki razpravi tudi A. Baš, ko pravi: »Če je v zadnjih dveh desetletjih uveljavljeno za slovensko etnologijo povečini eno ime, pa v prejšnjih obdobjih njene zgodovine ni bilo čisto tako. Različno imenje naše vede (**pričujoči spis jo imenuje etnologija**) ni vredno omembe le zavoljo znanja o samem njenem imenju, temveč tudi zato, ker so s tem imenjem povezani tudi pogledi na predmet etnologije.« (Baš A. 1984a: 153; poud. ISG; gl. tudi Kremenšek 1989a) Enako velja v pogovorni praksi etnologov. Za oznako discipline jo rabi tudi J. Fikfak, vendar se ob tem utemeljeno vpraša: »Ali je mogoče govoriti o etnologiji kot vedi že sredi 19. stoletja? Glede na to, da je ločevanje med znanstvenim in predznanstvenim, med strokovno oblikovanim in zgolj zamišljenim verjetno prej stvar odločitve kot razlage, se je bilo treba ozreti na dosedanje slovensko tradicijo, zapisano v spisih o problemih zgodovine slovenske etnologije.« (Fikfak 1986: 8) Njegovo podrobnejše ukvarjanje z zgodovino vede v drugi polovici 19. stoletja pa daje prednost oznaki *narodopisje* (Fikfak 1999). Pri obravnavi posamičnih problemov citatno uporabljam imena, kakor so jih pač uporabljali takrat. Zveza 'etnologija na Slovenskem' zaobseže tukajšnja etnološka prizadevanja, ne glede na regionalno, prostorsko-časovno postavitev 'predmeta' oz. problematike – to so dela, ki jih etnologi na Slovenskem pišejo o Slovencih in drugih etničnih skupinah, o narodnih, primerjalnih, tudi splošnih vprašanjih kulture in človekovega bivanja (regionalna, primerjalna, splošna problematika). Navsezadnje sem lahko prišteljemo še prispevke tujih raziskovalcev, ki sta jim kultura in način življenja Slovencev izhodišče ali posebna referenca, obenem pa so lahko tudi pomemben primerjalni korektiv pogledom slovenskih etnologov (npr. obsežneje Minnich 1993, 1998).

⁷ Pri teh se zdi, da so se notranje strokovne težave dolgo zabrisovale z vprašanji ustanovljenosti folkloristične problematike, zlasti v univerzitetnih okvirih. S prenovo konceptov in prijemov, posebej v zadnjem desetletju, se slovenska folkloristika (ali vsaj njen del) strokovno profilira kot izrazito meddisciplinarno stičišče, ki mu je etnologija še naprej lahko prijazen dom.

⁸ Gl. zlasti razprave M. Stanonik 1988a, 1989a, 1989b, 1990, 1992a; prim. s Terseglav 1983, 1990,

Skladnost in razločke med spoznavnimi in raziskovalnimi izhodišči in težišči narodopisja, folkloristike, etnologije in antropologij odsevajo metodološki poudarki v razvojni podobi zadnjega stoletja. Današnja razmerja med njimi so nasledek internih in širnejših znanstvenih konceptualizacij, izostrenih skoz disciplinarne zgodovine. Njihova problematika leži v različnih pojmovanjih in opredelitvah disciplin, iz preteklosti in današnjih. Tudi ta imajo svoj spomin in spominske luknje.⁹

Delo ne more prikriti, da je nastajalo v živahnem, tudi polemičnem ozračju razprav o razmerjih, razmejevanjih, istenjih tukajšnje etnologije in (kulturne) antropologije. Dejstvo, da so zagovorniki vpeljevanja kulturne antropologije ob bok tukajšnji etnologiji slednji očitali ali pa pri njej pogrešali tehtnejših epistemoloških in metodoloških premislekov ali preprosto tega, čemur smo vajeni reči 'teorija', 'metodologija', je pravzaprav le še podkrepilo izvirni interes za vprašanje, ali in o kakšni teoriji in/ali metodologiji v etnologiji na Slovenskem (sploh) lahko govorimo.

Teoretsko-metodološka refleksija se je v evropskih narodnih etnologijah eksplcitneje oblikovala in ostrila zlasti v desetletjih po drugi svetovni vojni, med plodovitimi stiki in seznanjanjem z raznimi – zlasti s družbeno- in kulturnoantropološkimi – smermi ali šolami, pa tudi s sorodnimi družboslovnimi in z zgodovinskimi vedami, a zaradi pestrih narodnih strokovnih izročil tudi precej raznotero. Da so bili novi konceptualni in metodološki premisleki in premiki predvsem nasledek živahnejših medstrokovnih stikov, je bilo v povojnih desetletjih opazno prepričanje, saj naj bi historično-filološko naravnane narodne etnologije oz. narodopisje v Evropi prispevale le malo teoretskih konceptov (Hultkrantz 1967). Najbrž pa je bolj od njihovega števila pomembno dejstvo, da so postala splošno priznana in uporabljana narodopisna izhodišča in metodološke poti preprosto neuporabne. Strokovne zadrege so bile globoko 'notranje'; raziskovalci so lahko s takšno miselno in raziskovalno opravilo gledali zaton sveta okrog sebe, niso pa kar takoj videli drugačnih poti, ki bi peljala k bolj zaokroženim spoznanjem o ljudeh in njihovi kulturi. Iskanje novih prijemov pa je bilo, splošno rečeno, res meddisciplinarno primerjalno.

Skladno s tem za tukajšnjo obravnavo ni nepomembna 'receptija antropologije' v etnologiji na Slovenskem, še posebej poudarjena v zadnjem desetletju. Vprašanje, kakšne so in kakšne bodo spoznavne posledice prvega (od šestdesetih skozi sedemdeseta leta) in drugega 'vala antropologizacije' v zadnjem desetletju, je povezano z novimi vsebinami, koncepti, očišči in interpretacijami. Ob tem pa tega procesa tudi ni moč misliti brez upoštevanja siceršnjega, razmeroma mladega zanimanja za antropološka spoznanja in prijeme v družboslovju in humanistiki na Slovenskem, ki pa spet ni slovenska posebnost.

Poleg tega je – ali je vsaj bilo – za etnologijo v Evropi značilno tudi tisto, čemur je nemški etnolog H. Bausinger (1969) v letih, ki so prinesla prelom s predvojnimi strokovnim izročilom, rekel 'sovražnost do teorije'. Narodopisje, ki se je utemeljilo kot 'reševalec' tradicije, je zaradi pomanjkanja ali raje brezbriznosti do metodološke ref-

1991; Fikfak 1999. Za področje etnomuzikologije gl. Kumer 1978a, 1988, 1996; za teorijo ljudske likovne umetnosti Makarovič G. 1964, 1972, 1978, 1981, 1991b; Sedej 1978a, 1985.

⁹ Gl. imenitni esej M. Douglas 'Pozabljeno znanje' (1995), ki govori o odkrivanju že odkritega.

leksije (brezbrižnosti, ker je preprosto ni potrebovalo, saj je bilo prezaposleno z zbiranjem, s 'terenom') bolj ali manj zavestno gojilo pozitivizem, s katerim je utemeljevalo svoj znanstveni status. Drugačna prijem in znanstveni pogled se nista zdela potrebna, prej nasprotno: ovirala bi bila neodložljive zbiralske naloge, ki so navzlic nemara drugačnim načelnim ambicijam, programskim razpravam in izjavam v raziskovalni praksi bile očitni cilj narodopisja. S podobnim razmerjem med 'teorijo in prakso' imamo opraviti tudi v etnologiji na Slovenskem.

Zato morda ne bo odveč še opozorilo na prepad med tem, kar pri obravnavi disciplinarnih izročil pogosto najbolj poudarjamo (to je pač 'tisto najboljše': visoko zastavljeni cilji, teoretski programi), in tistim, kar raziskovalci v resnici delajo. Švedski etnolog Orvar Löfgren ga je predstavil kot razmerje med 'nedeljsko retoriko', ki sodi v predgovore učbenikov in v nastopna predavanja, ter vsakdanjimi raziskovalnimi rutinami, ki dostikrat učinkoviteje od akademskih zamisli oblikujejo podobo discipline, zlasti navzven (Löfgren 1990: 3). Tukajšnja pozornost gre obema.

Posebno vprašanje je tudi, kako so etnologi na Slovenskem razumeli izraza 'teorija' in 'metodologija' in kako ju razumejo danes. Vprašanje je mogoče priostriiti celo do (esejističnega) mnenja, da slovenska etnologija »(kot vse kaže) nima niti svojega (četudi 'posvojenega') teoretičnega korpusa niti (morda) povsem razjasnjenih metodoloških postavk.« (Muršič 1994a: 12) Odgovor nam je iskati v etnoloških razpravah samih; njihova vsebina opozarja na disciplinarno specifiko: v kontekstu teoretsko-metodoloških razprav je bilo zelo dolgo postavljeno v ospredje vprašanje predmeta. Konceptualizacija in razumevanje predmeta pa sta seveda usmerjali raziskovanje k natančno določenim temam in vsebinam, ki so jih – po presoji raziskovalcev – spremljali ustrezni metodični postopki.

1.2. O VPRAŠANJIH IN POTI

Razprave o zgodovini etnološke misli na Slovenskem, ki se nanašajo na čas pred drugo svetovno vojno, so bile napisane z različnimi nameni in poudarki, od biografskih in bibliografskih, vsebinskih in družbeno-zgodovinskih, do konceptualno-metodoloških, metodičnih, vsebinsko-analitičnih (F. Kotnik, V. Novak, S. Kremenšek, A. Baš, N. Kuret, J. Bogataj, M. Stanonik, J. Fikfak, M. Kropelj idr.). Njihova večsmerna pozornost je podlaga za oris podobe etnološke vede v vsebinskem (konceptualnem) in metodološkem oziru. Viri za ta čas seveda še niso ne izčrpani ne interpretirani, povrhu pa vsak rod raziskovalcev drugače razbira že razgrnjena spoznanja: preteklost bere s svojimi očmi, si jo piše na novo, jo s tem spreminja ter si tako osmišlja svoje spoznavne poti.

Za zadnje petdesetletje ne manjka parcialnih kritičnih pregledov (takšnih pač zato, ker obravnavajo izhodišča med preučevanjem raznih etnoloških problemov ali kulturnih fenomenov). Pred dobrim poldrugim desetletjem sta bili priobčeni krajši strnjeni razpravi z orisom teženj v povojni slovenski folkloristiki in etnologiji (Terseglav 1983; Slavec 1983, 1988a, b), marsikaj o dojetanju stoletnega slovenskega etno-

loškega loka je ostalo zapisano in izrečeno na zadnjem večjem kongresu slovenskih etnologov (Muršič, Ramšak, ur. 1995). Vpetost v splošno in primerjalno etnološko problematiko je upoštevana v splošnih predstavitvah etnološke problematike (npr. Novak 1956a; Kremenšek 1962, 1966, 1968a, b, 1973a, 1976a) ter pri obravnavah temeljnih etnoloških konceptov (npr. Kremenšek 1983, 1985, 1987, 1987a, 1990). Vprašanja predmeta in metodologije so se ostrila v razpravah o razmerju etnologije z drugimi vedami,¹⁰ o etnološki muzeologiji in konservatorstvu (Hazler 1997, 1999), tudi o 'uporabni' etnologiji, in nazadnje o razmerju med etnologijo in antropologijo oz. posamičnimi antropološkimi disciplinami.

Raziskovalci zgodovine znanosti in znanstvenih disciplin v različnih odtenkih, pač glede na to, kako razumejo potek znanosti, presojajo minula znanstvena spoznanja, bodisi predvsem v razvojnem ali pretežno v prevratnem smislu – kot kumulativno napredovanje po stopnjah, ali z epistemološkimi rezi in prelomi, ki ločijo predznanstveno (ideološko) od znanstvenega, ali skoz korenite menjave paradigem. V vsakem primeru velja, da morajo nove miselne zgradbe, koncepti in interpretacije povzeti in na novo osvetliti že doseženo vednost, predvsem pa seveda ponuditi nove poti za spoznavanje in razreševanje novih problemov. Navsezadnje ta zahteva vselej odseva v sami raziskovalski praksi oz. v pluralizmu prijemov, vzorcev, konceptov in teoretskih zasnov, saj le redko celotno disciplinarno dejavnost vodi en sam raziskovalni vzorec.

Tudi s tega stališča ni odveč premislek o pomenu predvojnega narodopisnega izročila – o njegovih idejnih, vsebinskih, metodoloških ozirih – za sodobno etnologijo. Ocenjen je bil različno, pač skoz vidik, ki ga je poudaril ta ali oni raziskovalec. Na splošno se zdi, da je narodopisno naravnost in raziskovanje pravzaprav določal sam fenomen njegovega empiričnega, ne pa spoznavnega predmeta. Ta je po eni strani blizu vsakdanji človekovi izkušnji, doživljanju in spominu, je del njegovega sveta in seveda podvržen zdravorazumskemu dožemanju in interpretacijam. V okoliščinah, kadar navdušenje nad izročilom dobiva posebne nazorske spodbude, pa se lahko spremeni v posebno vrednoto (npr. izražanje duha in identitete naroda). Narodopisje oziroma etnologija v Evropi sta po številnih mnenjih nastala kot 'reševalni projekt' spričo zginjajoče kulturne dediščine, vendar ne *vse* kulturne dediščine. Tako naravnano narodopisje se je gibal v muzejstvu, zbirateljstvu, domačijskem varstvu, domoznanstvu, ki je delu etnološke problematike zelo blizu, pa ljubiteljstvu, ukvarjanju z relikti, prežitki, folklorizmi. S tem je tudi na poseben način odsevalo svojo povezanost s širšimi družbenimi razmerami. Kakršno koli že je bilo, je danes del naše strokovne misli, le da v njem vidimo druge in drugačne pomene in sopomene, kakor so jih videli njegovi ustvarjalci.

V letih med obema vojnama sta bili ogrodje etnologije na Slovenskem dve ustanovi, ki sta pravzaprav nastali po zamislih dveh ljudi: etnografski muzej in folkloristični inštitut, oba z velikopoteznimi načrti, a skoraj brez pravih strokovnjakov.¹¹

¹⁰ Razprave z arhitekti, slavisti, zgodovinarji, geografi (gl. *GSED* 19 (1979) 4; *GSED* 20 (1980) 2; *Razmerju* 1986; *O razmerju* 1986).

¹¹ Iz Etnografskega inštituta, ustanovljenega leta 1921, je na pobudo dr. Nika Županiča dve leti zatem nastal Kraljevi etnografski muzej; Inštitut za raziskovanje slovenske glasbene folklore oz.

Da ustanovni vidik nikakor ni zanemarljiv za načrtno, poglobljeno znanstveno delo,¹² nam z ene strani potrjujejo narodopisni dosežki spred dobrega stoletja – ko je bila etnološka problematika vsaj deloma insitucionalizirana v filoloških, slavističnih, okvirih – z druge strani pa razvejitev etnološkega raziskovanja po vojni, ki ga je omogočilo sicer skromno podpirano delo v etnoloških ustanovah – na univerzi, kjer so se šolali etnologi, pri akademiji in v muzejstvu. V skoraj pol stoletja so si osrednje etnološke raziskovalne ustanove – z resda daljšim izročilom – in njihovi raziskovalci, pa tudi etnologi v muzejskih in spomeniškovarstvenih oz. konservatorskih ustanovah, pridobili spoznavno strokovno identiteto, morda celo to, čemur rečemo ‘disciplinarna kultura’,¹³ ki jim na eni strani po svoje usmerja premisleke in raziskave, na drugi pa razmerja (spore, sodelovanja itn.) s sorodnimi disciplinami.

Vsaj za prvo povojno desetletje prevladuje ocena, da se je raziskovanje v osrednjih raziskovalnih in muzejskih ustanovah že razvijalo načrtnjeje, sistematičneje in z natančneje opredeljenimi nalogami in cilji – takšna sta bila npr. delovna načrta Etnografskega muzeja in Komisije/Inštituta za slovensko narodopisje. Manj inovacij je bilo opaziti v vsebinsko-metodološkem oziru. Za prelomno je navadno označena razprava Vilka Novaka iz leta 1956 o predmetu in metodi etnologije (Novak 1956a): prinesla je odpiranje k sočasnim strokovnim spoznanjem v evropskem okviru in spodbudila premisleke, ki so tudi predmet te obravnave.

V naslednjih dveh desetletjih so bili vpeljani novi koncepti in poudarki (način življenja, vsakdanje življenje, etnologija sodobnosti, mest itn.), ki so izzivali in terjali od etnološke vede nove metodološke premisleke, pa tudi novo uravnavo njenih odnosov do drugih ved s sorodno problematiko.

Pričujoča obravnava se ukvarja z etnološkimi spisi skoz merila, izjave, sodbe, razlage ali komentarje, s katerimi so v omenjenem času utemeljevali in predstavljali etnološko vedo na Slovenskem raziskovalci sami.¹⁴

Kritično branje in analiza etnoloških priobčitev iz omenjenega časa temeljita na dejstvu, da je disciplinarna problematika v tisti svoji razsežnosti, ki je dosegljiva kolikor toliko utemeljeni interpretaciji, zapisana z besedo.¹⁵ Branje in umevanje sta neo-

Folklorni institut pri Glasbeni matici pa po zaslugi Franceta Marolta leta 1934. Pri univerzitetnem etnološkem oddelku, takrat imenovanem Stolica za etnologijo in etnografijo, je imel Niko Županič prvo predavanje 22. novembra 1940. Ob ustanovitvi ljubljanske univerze leta 1919, za katero so sicer veljale uredbe o beograjski univerzi (tam so imeli etnološki oddelek že leta 1906), je bila etnologija sicer predvidena, a je med 33 stolicami ni bilo (Kremenšek 1981a; Novak 1969a).

¹² Podobno npr. velja tudi za povojni razcvet slovenske sociologije in psihologije (gl. Jogan 1995; Musek 1995).

¹³ »Kultura discipline, ki povezuje njene člane, predstavlja specifično disciplinarne tradicije, etike in pravil vedenja, lingvistične in simbolične oblike komuniciranja, način prenašanja znanja, kar se kaže v posebnih načinih vedenja in vrednotenja disciplinarnih skupnosti.« (Kump 1994: 31)

¹⁴ Zatorej je pač gola nujnost, da besedilo spremljajo navedki, ki kar se da naravnost predstavljajo vsebino in obliko razprav, tudi njihovo akademsko raven. Tako utegne biti razumljiv tudi kak očitek spričo izbire in obsega navedb ali »trganj iz konteksta«, saj si natihoma najbrž vsakdo želi, da bi mu bile pod drobnogled postavljene samo neokrnjene in celostno podane misli.

¹⁵ Tudi druge načine za predstavitev raziskovalnih izsledkov, pri etnologiji muzejske ali konservatorske postavitve – enako je v jeziku filma in glasbe – skoraj praviloma spremlja razlaga.

gibno interpretativna: pogled je usmerjen v omejeno problematiko in besedila so odbrana. Obravnava tudi ni enopotezna – določata jo dve ravni ali dva pogleda, manj in bolj pristranski ali manj in bolj prizadet: z distance do starejših besedil in z bližinsko presojo, pač spričo zdajšnjega osebnega razumevanja problematike, vpletenosti vanjo, poznanstva z njenimi ustvarjalci. In, navsezadnje, o vsem, česar se dotika, so pisali že drugi. Tudi prejšnje interpretacije so presejane skoz lastno ozadno vednost, morebiti pristransko, zagotovo pa nedorečeno.

Etnologijo razumem široko: kot interpretativno, primerjalno, historično in antropološko, humanistično disciplino, z njenimi narodnimi posebnostmi, kakor jih je z dokumentiranjem realij kulture v preteklosti izraziteje oz. programsko poudarjalo narodopisno izročilo, in z ambicijami po spopolnjevanju spoznanj o univerzalijah človeškega bitja in žitja, o relativizmu kultur, o vsakdanjem življenju ljudi tu in zdaj, tam in včasih, ki so, zelo splošno rečeno, bližje antropološkemu spoznavnemu izročilu. Njena delna in splošnejša spoznanja so legitimni produkt predvsem izkustvene spoznavne poti; je torej izrazito empirična veda s posploševalnimi hotenji.

Zaradi spoznavnih širjav, h katerim je naravnano etnološko oko, se je zdelo potrebno, smiselno in včasih tudi – za okvir obravnave – ilustrativno posvetiti pozornost razmerju do sorodnih ved, pač v tistem obsegu, kakor so ga zaznali raziskovalci sami. Tudi mestoma neogibne primerjave z etnološkimi koncepcijami v širšem evropskem okviru ne morejo imeti za cilj izčrpane primerjave; zanjo si kvečjemu želim najti kako bolj ali manj ustrezno izhodišče.

Odbira besedil se ravna po izhodiščnih vprašanjih, ki niso namenjena interpretirani realnosti, temveč konceptualizaciji 'etnološke realnosti' ali vprašanjema, kaj je tisto, s čimer se ukvarjajo etnologi, torej 'predmet', in na kakšen način. Ne 'kaj' ne 'kako' ne udieta dejstvu, da vse konceptualizacije kljub načeloma celostnim ambicijam neogibno zajamejo samo izseke dejanskosti in tako slikajo različne podobe večidel istega sveta, kar še v večji meri velja za njihove interpretacije. Tako se ni mogoče izmakniti vprašanju, kako etnološka raziskovalna hotenja odsevajo in spremljajo (kulturno, življenjsko) resničnost in kakšne podobe – sveta, ljudi, njihove kulture – ponujajo v svojem spoznavnem dosegu.

Za obravnavo so načelno pomembna vsa priobčena etnološka besedila in druge oblike etnoloških predstavitev (muzejske, konservatorske, vizualne itn.), ki prej ali slej dobijo tudi upovedeno (in/ali zapisano) razlago ali komentar. Spričo žanrske raznovrstnosti besedil ni vedno razvidna tudi njihova teoretsko-metodološka drža. Sam raziskovalni proces in poročila o njem kažejo, da za obojimi stoji konceptualna zasnova, ki pa ni nujno ali neposredno razgrnjena, očitna. Tudi 'povsem opisnih' besedil ne moremo brati zunaj širših in splošnejših podmen, če verjamemo, da je vsak opis (deskripcija) interpretativen.¹⁶

Pastem, ki jih nastavlja odbiranje besedil, bi se bilo mogoče ogniti s kvantitativno

¹⁶ Za primerjavo je zanimiv ustrezen pogled v arheologiji, kjer je raziskovalni postopek vsaj v nekaterih izsekih (zbiranje, razvrščanje, opisovanje) zelo soroden etnološkemu, posebej po naravi virov – predmetov (gl. npr. Gardin 1987). Sicer pa se danes o interpretativnosti ne govori in piše le v zvezi s spoznavanjem človeka, temveč v vseh znanstvenih postopkih. Na vrednotenje v zbiralskih in klasifikacijskih opravilih etnologov in potrebno teoretizacijo teh postopkov je med prvimi eksplicitno opozoril Šmitek (1976a).

analizo (prim. Fikfak 1986: 48). Nekaj je razlogov, zaradi katerih tu ni bil pripravljen takšen, morda 'objektivnejši' izbor.

Najprej ni mogoče zadostiti zahtevi po sistematičnosti, doslednosti in izčrpnosti, saj za marsikatero leto nimamo popolne etnološke bibliografije. Poleg tega so posamični časovni izseki neprimerljivi po številu piscev in raziskovalcev, pa tudi po priobčevalnih možnostih (tako praktično ni mogoče primerljati 1. in 2. polovice stoletja, predvojnih in povojnih desetletij).

Naslednja težava je pregledno in izčrpno razvrstiti besedila z implicitno 'teorijo'; samo od primera do primera lahko previdno domnevamo, kakšen bi bil odgovor na vprašanje o statusu teorije: ali raziskovalci menijo, da zadostuje, če gradivo predstavijo, razvrstijo, razčlenijo, ali je morda dovolj že to, da je njihov pogled pač strokovno samoumeven – skratka takšen, da ga ni treba posebej predstaviti in utemeljiti – ali pa so prepričani, da se bo 'teorija' že rodila iz prakse, da zanjo preprosto ni časa, da bo morda zanjo 'poskrbel' kdo drug ali pa morebiti sploh ni pomembna; naj bo dodano še to, da vseh raziskovalskih topik ni spremljala enako močna, kaj šele enovita ali vseobsegujoča refleksija, pogosto pa so jo celo nadomeščala nazorska izhodišča.

Po drugi strani pa je tu obravnavano časovno obdobje dovolj dolgo razdobje, da je skozenj mogoče pokazati na usmeritve in spreminjajoče se poglede na vprašanja, ki jih obnavljamo na podlagi razmeroma zadovoljivega poznanja splošnih teženj v razvoju etnološke vede na Slovenskem – torej tudi v dozdajšnjih obravnavah, ki govorijo o izoblikovanosti teoretsko-metodološke problematike, tako na podlagi 'nedelj-sko retoričnih' kakor tistih, ki jo empirično preskušajo in jo s tem tako ali drugače utemeljujejo¹⁷ – koliko se jim to posreči, je že druga stvar; navsezadnje pa: sprašujem se o splošnih tendencah – o kontinuiteti ter spremembah disciplinarne identitete, njenih notranjih zadregah, o notranjih razlogih njenih sprememb, in tudi nezbrisljivih zunanjih spodbudah;

Videti je, da je (bil) v ospredju vsakdanjika raziskovalcev tako ali drugače motiviran muzejsko-konzervatorski vidik¹⁸ z razmeroma jasnim poslanstvom. To po svoje potrjujejo ustanovno zaledje, tudi pogosti medklici povojnih etnologov, muzejskih kustosov in konservatorjev o breznih, ki da zevajo med 'teorijo' in 'prakso'. Praksa je dejavno sooblikovala splošni disciplinarni status etnologije, ki (je) na Slovenskem očitno nenehno lovi (la) ravnovesje med izhodišči za čim širši etnološki koncept in primernimi, uporabnimi rešitvami za obstoječo ustanovno prakso in javno delovanje. Slednje lepo dokumentirajo številne razprave na posvetih, kongresih, okroglih

¹⁷ Podobno je utemeljena npr. podoba zgodovine Oddelka za slovensko etnografijo (od 1991 Oddelka za etnologijo) krakovske univerze. A. Zambrzycka-Kunachowicz meni, da je interpretacija 'oddelčne zgodovine' mogoča predvsem na podlagi programskih člankov raziskovalcev in postavitev raziskovalnih ciljev, povezanih z različnimi empiričnimi raziskavami: brez teh virov bi bila rekonstrukcija teoretskega navdiha na podlagi drugih priobčitev hudo težavna in bi lahko zgrešila cilj (Zambrzycka-Kunachowicz 1992: 9–10).

¹⁸ Tu kot zbiranje, dokumentiranje in načrtovanje predstavitev, »da ne bi šlo v pozabo.« Velja za snovna in nesnovna pričevanja o ljudski kulturi. Dovolj neposredna zgleda sta povojna raziskovalna načrta osrednjih etnoloških ustanov, Komisije/Inštituta za slovensko narodopisje in Slovenskega etnografskega muzeja. Navsezadnje je še danes večina poklicnih etnologov zaposlenih v muzejih in zavodih za varstvo naravne in kulturne dediščine, torej v muzejski in konservatorski praksi.

mizah ipd. Obrisi splošnih teženj v obravnavanem času, kakor jih poznamo iz dozdajšnjih razprav, so zadovoljivo izhodišče za premislek o predloženi problematiki.

Da so v prvi vrsti odbire najprej eksplicitno metodološka besedila, je povezano z vprašanji te obravnave. Ta so kdaj pa kdaj nekoliko priostrenejša in tudi kritiško odmevnejša, po drugi strani pa zlahka zastrejo pogled na celotno prizorišče: ker ga usmerjajo k izbranim vidikom, zabrisujejo vzporedne poti, ki se lahko samo zdijo stranske, a jih potem le odkrije kaka nova perspektiva.¹⁹ To zlasti velja za zadnja desetletja, ko jih je v primerjavi s predvojnimi časom precej več – za prvo polovico stoletja se pač moramo zadovoljiti z drobcji, ki ne potešijo pričakovanj po razvidnosti. Tako se je bilo treba pri izrisovanju tega, kar imenujem narodopisno izročilo, opreti na teoretsko manj ali povsem neambiciozna besedila. Prizadevam pa si, da bi iz njih, 'med vrsticami', razbrala tisto, kar se v zadnjih desetletjih izrisuje eksplicitneje in razvidneje. Tudi po tem je pogled 'dvojen', ker 'teoretičnost' vidi v besedilih, ki se eksplicitno samorazumejo kot takšna, kot produkt utrjene znanstvene prakse, in tistih, kjer jo je treba šele rekonstruirati.²⁰

Iz bibliografskih pregledov²¹ lahko za začetek analitično izločimo besedila, ki jih je mogoče uvrstiti v razdelke *teorija in metodologija, metode, zgodovina raziskovanja* ipd.: besedila, ki že z naslovom opozorijo nase, številni zborniki znanstvenih in strokovnih srečanj, kritike in polemike. V drugi vrsti so tista, ki bolj ali manj razvidno podajajo pomembne premisleke za obravnavano problematiko (številne monografije in razprave o posamičnih etnoloških fenomenih).

Zaradi sovisnosti teorije in empirije se pri oceni znanstvene izoblikovanosti ne moremo ogniti besedilom, za katera se na prvi pogled zdi, da je njihov namen 'zgolj' predstavitev, posredovanje izsledkov brez poglobljene (ali vsaj kakršne koli) eksplicacije raziskovalčevih izhodišč. Zanje se ve, da ne morejo docela prikriti svoje konceptualne naravnosti, četudi jo zamolčijo. Že razmeroma površen pregled pokaže, katera nazorska in strokovna, 'programska', izhodišča in raziskovalski vzorci so prevladali in se uveljavili na posebnih raziskovalnih področjih. Neogibna odbira si prizadeva biti reprezentativna v tematskem in metodološkem oziru.²²

¹⁹ Dober zgled za to so prispevki k zgodovini slovenske etnologije 'od Kotnika do Kremenška'. Kotnikovo strokovno zanimanje (umevanje narodopisja) preprosto ni moglo 'odkriti' razvojnih prvin, ki so pomembne za sodobni etnološki interes, ki je svoje korenine poiskal v t. i. razsvetljenski etnološki misli.

²⁰ T.j. »rekonstruirati tisto teorijo, znotraj katere posameznik vidi in postavlja konkretna življenjska vprašanja ter si odgovarja nanja. Tako v zgodovinskem spisu ni vedno nujno in smiselno ugotavljati čistosti posameznih postavk nakazane teorije; treba je ugotoviti, kako so si ljudje zagotovili konsistentnost premisleka, na čem so ga osnovali, o čem so razmišljali in v čem so ravnali drugače, kakor si razlagamo mi.« (Fikfak 1999: 15)

²¹ Vir za bibliografski pregled so priobčene slovenske etnološke bibliografije, biografski in bibliografski prispevki in avtoričina bibliografska dopolnila. O slovenskih etnoloških bibliografskih prispevkih gl. Židov 1996b, Račič-Simončič 1997.

²² V letnih etnoloških bibliografijah, tudi bibliografijah periodičnih publikacij, lahko vsaj po posamičnih razdelkih in naslovih preskušamo podmene o spreminjajočih se razmerjih med obravnavanimi temami, uveljavljanje novih problematik ipd. Podrobnejša analitična obravnava bo pač morala počakati na kako drugo priložnost. Ilustrativni navedki so izbrani bolj ali manj posrečeno, mogoče bi jih bilo zamenjati s podobnimi: njihov edini namen je ponazoriti prevladujoče nazore.

In na koncu: spomini, avtorefleksije, priložnostne izjave in pogovori z raziskovalci ponujajo pisanje drugačne zgodovine, tako da tu in tam osvetlijo, popravijo in dopolnijo podobo, ki se nam slika na podlagi njihovega znanstvenega pisanja. To bi lahko bila, če bi se zanjo dobilo več gradiva, nekakšna zgodovina 'od znotraj', ki bi za poglobitni člen raziskovanja postavila samega raziskovalca. Navsezadnje disciplino ustvarjajo in soustvarjajo posamezniki, disciplina so njeni praktikanti in njihova dela. Pozornost na ta vidik v nekem smislu govori tudi o koncu pozitivizma, v katerem (avto)refleksija raziskovalca preprosto še ni (bila) mogoča, saj avtor (raziskovalec, pisec) nastopa kot vrhovna instanca, kot objektivni, nedotakljivi vsevednež. Takšna besedila dostikrat razkrijejo raziskovalčev osebni in poklicni habitus²³ – pa tudi razmere v raziskovalski skupnosti²⁴ – nadrobno in veliko neposredneje kakor raziskovalčevi strokovni spisi, povrh pa orišejo širši družbeni kontekst njegovega dela. Tudi krepijo (ali morda zavračajo) podmene, po katerih teža zgodovinske realnosti utesnjuje znanstveni diskurz. Besedil o osebnih naklonjenostih in vsakdanjih raziskovalskih rutinah, ki pritrjujejo mnenju, da je znanstveno raziskovanje v določenem smislu dosti manj racionalno ali manj zavezano strogi znanstveni metodi, kakor si morda mislimo ali bi si kdo želel, je zaenkrat neprimerno manj, na splošno pa v zadnjih letih narašča zanimanje zanje v humanistiki in družboslovju, tudi v antropologiji²⁵ in etnologiji.²⁶

Etnologija na Slovenskem ni nastajala izključno na domačem izročilu, kdaj pa kdaj je celo zelo poudarjeno lovila korak s sorodnimi disciplinami doma in na tujem: zlasti pri pomembnih razpravah opozarjamo na širši okvir in pomembnejša referenčna dela, ki usmerjajo k premisleku o povezanosti etnologije na Slovenskem z drugimi in

²³ W. Brückner mdr. trdi, da ne moremo govoriti o raziskovalni ustanovi, ne da bi govorili o njenih sodelavcih. Zato naj bi bili za zgodovino znanosti nujni življenjepisi, avtobiografije sodelavcev, iz katerih bi se dalo zvedeti, kako je kdo postal etnolog in zakaj je postal ravno to (Brückner 1983).

²⁴ V skupinah ali skupnostih raziskovalcev v disciplini lahko iščemo »razločljive, v sebi sistematično povezane splete zaznavnih, miselnih, vrednostnih in ravnanskih vzorcev«, tako da bi disciplinarne skupnosti bilo mogoče obravnavati kot posebne (pod)kulture, v katerih se izražajo in uveljavljajo posebna razmerja do sveta (Lindner 1986: 264–265).

²⁵ Le nekaj zgledov: osrednja ameriška antropološka revija *Current Anthropology* v zadnjem desetletju priobčuje pogovore z možmi slovitega imena (npr. E. Wolf, R. Firth, C. Lévi-Strauss, E. Gellner, C. Geertz, R. Fox idr.). Tudi druge pomembne revije se polnijo s pogovori, spominskimi predavanji ipd.; stockholmski *Ethnos* je leta 1992 vpeljal rubriko 'Ključni informatorji v antropologiji', ki je prostor za osebno podoživljanje razvoja discipline. Sem sodi tudi dolg, že skoraj nepregleden niz izpovednega ali avtorefleksivnega pisanja raziskovalcev, ki je hkrati del antropološke postmodernistične paradigme, nato objave dnevnikov, zapiskov in pisem raziskovalcev, zbornikov o terenskem raziskovanju itn.

²⁶ Razdelek 'Pogovori/Dialogi' je pred desetletjem odprl zbornik *Traditiones* z mislimi tedanjega urednika M. Matičetovega: »Pri vseh neznankah, ki sino 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 katere koli človeške dejavnosti pač nenadomestljiv vir.« (*Tr* 14 (1985): 179) Rubrika, žal, ni zares zaživela. Zanj si prizadevajo uredniki *Glasniku SED*, kjer je bil v zadnjih letih priobčen niz pogovorov s starejšimi in tudi mlajšimi raziskovalci.

drugačnimi (disciplinarnimi in nacionalnimi) znanstvenimi izročili in praksami.²⁷ Katere in kakšne so (bile) te vezi, bo pokazano pri obravnavi posamičnih problem-skih spleto.

Ne glede na postavki, da je znanost mednarodna, etnološka veda pa je po izviru in definiciji primerjalna, pri etnologiji v evropskih deželah ne moremo zaobiti vprašanja o posebnostih 'nacionalne' ali, bolje, 'narodne' določitve, ne glede na to, kateri metodološki vzorci so zanjo spoznavni v kakem času. Zaznamovanost z ideologijami nacionalnega (je) nedvomno vpliva(la) na spoznavne interese in njihovo obzorje,²⁸ podobno kakor je v kontekstu zgodovine kulturne in socialne antropologije obravnavana (in kritizirana) povezanost s kolonializmom in imperializmom.

To je seveda širše, tudi za etnologue in antropologe izjemno pomembno vprašanje, ki ga utegne problematizirati prav poudarjanje antropološke dimenzije nasproti romantičnemu narodopisnemu izročilu ali celo 'nostalgičnemu folklorizmu'.²⁹ Namenoma črno/belo podana misel seveda zahteva posebno argumentacijo. Ali je identiteto etnološke vede na Slovenskem res mogoče površno poistiti z nekaterimi prvina mi njenega izročila ali s peščico sodobnih laičnih dojemanj, ki izročilo minulih življenjskih praks in folkloro jemljejo v pomenu, ki je blizu pragmatičnim (ideološkim, političnim, turističnim in podobnim) rabam? Ali pa je primernejše zavzeto in pošteno spregovoriti o drugačnih naporih, ki s strokovno argumentacijo zavračajo tovrstna dojemanja?

V obravnavi je snov skladno z razvojnim interesom razporejena po poglavjih v približnem kronološkem redu: ureditev tako kaže tudi na miselno pot notranjih premen v etnološki vedi na Slovenskem,³⁰ ki so končno pripeljale tudi do v zadnjih letih poudarjenega razmerja in razmejevanja med etnološkimi in antropološkimi koncepcijami. Zaenkrat bi bilo prenačljeno ponuditi nedvoumni odgovor na vprašanje, ali je to razmerje izhodišče, v katerem bi mogli iskati in najti rešitve za konceptualne in metodološke praznine in šibkosti v vedi, ki jo označujemo s sintagmo *nacionalna etnologija*, kar pač etnologija na Slovenskem nedvomno je in mora v pretežnem segmentu tudi ostati.

²⁷ Marsikaj o tem nakaže pregled knjižnih ocen tujih del v etnološki periodiki, kakor se nam ponuja iz priobčenih bibliografij.

²⁸ Poudarek na nacionalnem konceptu je bil dolga leta značilen za večino etnološkega spoznavanja tudi po drugih evropskih deželah, zato govorimo o 'nacionalnih/narodnih etnologijah' kljub širšemu civilizacijskemu ali antropološkemu razsvetljenskemu izročilu. Podobno velja za naše zgodovinarje, ki je, po sodbi zgodovinarjev, bolj razvijalo Linhartov nacionalni in manj civilizacijski koncept, skladnejši tako s prevladujočimi koncepti v zgodovinskih in filoloških vedah 19. stoletja (in s še poznejšimi) kakor tudi z življenjskimi razmerami slovenskega naroda (Vodopivec 1986: 14). Podobni so Kosovi poudarki v obravnavi tipoloških značilnosti slovenskega razsvetljenstva in njegovi recepciji v literaturi (Kos J. 1979, 1986).

²⁹ Zvezo je kot nasprotje 'odtujenemu pogledu' uporabil Z. Šmitek ob predstavitvi *Etnologa* 3 (1993), v katerem prevladujejo prispevki z zunajevropsko tematiko (*Oči kritike*, TV Slovenija, 9.2.1994).

³⁰ Pri tem je mogoče kot 'notranje' razumeti tudi specifične odgovore ali odzive etnologov na 'zunanje', družbene, zgodovinske spremembe. In se opreti na mnenje, da med njimi ni preproste, nedvoumne ali predvidljive povezave, kakor je npr. opozoril R. Močnik pri opazovanju razmerja »med življenjem univerze in velikimi zgodovinskimi pretresi«. (Močnik 1994: 19)

Obrisi antropološke konceptualizacije s strani etnologov³¹ se vsaj še sredi devetdesetih let zdijo razmeroma razpršeni, vsaj v primeri z etnološkimi, kakor so bile v preteklih desetletjih predstavljene v 'programskih' besedilih in raziskovalskih načrtih. Zaenkrat tudi še ni mogoče nedvoumno reči, ali gre v dosedanjem etnološkem raziskovanju za korenitejši prelom ali za nekakšno mehko različico antropologizacije, kakršno je etnologija na Slovenskem v neki meri doživljala vsaj že od šestdesetih in opazneje od sedemdesetih let, le da takrat ni bilo opaziti potrebe, da bi se načelno in imensko sklicevala na takšno ali drugačno antropologijo. Z drugimi besedami, na kakšnih podmenah pravzaprav temeljijo spremembe in kakšna je njihova narava? Ponujajo novo ali prevratno paradigmo, da se majejo temelji znanih in priznanih vzorcev dojemanja in posredovanja resničnosti (iz katere etnologija konceptualizira svojo problematiko), ali rajši preudarno razvojne, bolj podprte s strokovnim izročilom? Ali naj jih, v lakatovskem smislu, sprejmemo kot tekmiški raziskovalni program ali, preprosteje, kot pomemben tok v pluralizmu nazorov, prijemov in interpretacij?

Morebiti nam pri tako postavljenem vprašanju utegnejo biti v pomoč odgovori, ki nam jih ponujajo sodobne teorije znanosti ali, najsplošneje, 'znanost o znanosti'. Med etnologi vsaj v preteklosti ni bilo prav posebej priljubljeno ukvarjanje s takšnimi vprašanji, kot so, npr., kaj sploh znanost je, na čem temelji ustvarjalnost znanstvenikov ipd. In navsezadnje, kam v to družbo lahko postavimo etnologue in etnologijo. Kakor vsaka disciplina je vpeta v celotno problematiko zgodovine znanosti, ni neodvisna od njenih širnejših teoretizacij, znanstvene metodologije ipd. V zelo posplošenem izseku iz splošne znanstvene problematike je moč najti kak koristen poduk za ukvarjanje s posamičnimi disciplinami, če naj dojamemo njihove posebnosti. Zapoštlavljeni, celo zanemarjeni okvir premislekov v tukajšnji etnologiji sicer pove kar precej o njenem teoretskem obzorju, disciplinarni identiteti pa bolj škoduje kakor koristi. Nekaj izhodišč o tem sledi v naslednjem razdelku.

V drugem poglavju so splošno označeni odnos etnologov do teoretsko-metodološke problematike in pogledi na izvire in razvoj etnologije, kakor jih kažejo njeni predvojni spisi; pojasnjuje, zakaj je bilo etnološko zanimanje takšno, kakršno je bilo. Več pojavnih raziskav disciplinarnega izročila, razumljivo da z drugačnih zornih kotov, potrjuje produktivnost takšnih preiskav.

Tretje poglavje je nekakšna terminografska vpeljava k precizaciji razsežnosti, ki zadevajo imena ved: z razgrnitvijo preteklih in zdajšnjih poimenovanj etnoloških in antropoloških disciplin lahko osvetlimo tudi novejše razprave o njih ter opozorimo na skrbnejšo in natančnejšo rabo strokovnega izrazja, brez vsiljevanja kakega nedvoumnega odgovora na vprašanji, ali je ustrezno označiti kaj novega s starim izrazom in kaj starega z novim – ali naj bi bili novi izrazi rezervirani le za nove fenomene in stari samo za stare? Sprejetje konvencionalnih rab je vsekakor tudi droben korak k sporazumevalni praksi, rešeni pristranosti in tekmovalnosti.³²

³¹ Izjema je Muršič 1994, 1994a, 1996; prim. Slavec Gradišnik 1995; Šmitek 1999a. Tu se ne oziram na antropologijo in antropološke specializacije, kakor jih razvijajo na Slovenskem v drugih ustanovah (o tem nekaj v 3. pogl.).

³² Potrjuje ga npr. v zadnjih desetletjih tu uveljavljeno disciplinarno ime ('etnologija'), o moči specifičnih (negativnih), tudi lokalnih, konotacij pa v istem času govori izrinjanje 'etnografije' iz strokovnega sporazumevanja.

Značilnosti predvojnega narodopisnega izročila, orisane v četrtem poglavju, pojasnjujejo predvsem notranje strokovne razloge, ki so v povojnih desetletjih pripeljali do zavračanja izpraznjenih in neuporabnih konceptov, nič manj pa tudi spodbud, ki so omogočile, da so se ohranile nekatere njegove prvine.

Peto poglavje povzema načelna izhodišča in prakso v prvih dveh povojnih desetletjih, razloge za kritiko narodopisnega modela. Postopni prelom z izročilom odseva v metodološko osveženi etnološki problematiki in želji, da bi jo vpeli v sodobno mednarodno primerjalno perspektivo.

V šestem poglavju so predstavljeni novi pogledi na 'predmet' etnologije, t.j. novi metodološki in konceptualni vidiki, zaokroženi v kritiki koncepta 'ljudska kultura' in vpeljavi koncepta 'način življenja', ki so se spoprijemali s tem, kar imenujem narodopisno izročilo. Sprožili so živahnejše razprave, pa tudi nova vprašanja v samem raziskovanju in v razmerju z drugimi disciplinami.

Te so predstavljene so v poglavju o razmerju med 'teorijo' in 'prakso': tu gre na eni strani za učinkovanje novega razumevanja etnološke problematike na poprej razmeroma jasno zarisane meje z drugimi disciplinami, pa tudi na poprejšnjo tesnost s folkloristiko. Pri tem ni opazna le tekmovalnost med dvema raziskovalnima modeloma, shematično rečeno, narodopisnim in antropologiziranim etnološkim, med folkloristiko in etnologijo, temveč tudi vprašanje, kako nov konceptualni okvir (raziskovanje načina življenja, ki označuje prenos poudarka s predmetov na ljudi, kompleksno raziskovanje sodobnosti in preteklosti itn.) uresničiti v vsakdanji raziskovalski, muzejski in konservatorski praksi.

Sklepno poglavje povzema argumente, ki so nam ob dozdajšnjih spoznanjih ponujeni kot dodatne prvine slovenske 'antropologizacije' z etnološkega vidika: pri tem sta zlasti opazni shematizirani razmerji nacionalno (posamično, partikularno; tudi narodopisno) – univerzalno ('antropološko') in individualno – kolektivno. V dozdajšnjih razpravah je bila manj poudarjena konceptualizacija 'kulture', ki ji je mdr. dano povez(ov)ati omenjeni razmerji. Druga vprašanja in težave se zdijo razrešljive v kontekstu tistega dela metodoloških premislekov, ki se nanašajo na vprašanja raziskovalne metodike (izbira raziskovalne problematike, spopolnjevanje hevristike, metodičnih prijemov), na pojasnjevalne oz. interpretacijske postopke in naposled še na oblike predstavitev. Za zdaj kaže, da bi bile v tem antropološke izkušnje in poduki najplodovitejši, četudi jih ne gre omejiti le nanje, temveč jih kaže misliti v najširšem kontekstu družboslovja in humanistike. Kajpada s spoštljivostjo do izročila, z upoštevanjem specifičnosti tukajšnje etnologije v njenih regionalnih omejitvah (kot 'nacionalne vede') in z nenehno razprtimi in radovednimi očmi po ogledovanju bližnjih in daljnih skušenj, življenjskih in akademskih.

Dvomim o prepričanju, da bi kaka nacionalna veda nujno morala biti vrtičkarska in zaplotniška samo zato, ker je njeno raziskovalno področje po definiciji in 'delitvi dela' prostorsko in časovno omejeno na določeno območje, in dajo tega lahko odredi antropologija. Odpiranje širšim antropološkim obzorjem ima lahko le spoznavne interese in pomen. Odgovore bo prinesel disciplinarni razvoj v prihodnosti, le z drobci jih zarisujeta tudi zdajšnja razvejenost slovenske etnološke vede in njeno samorazumevanje. Zanju bi ob izteku stoletja težko rekli, da se zlivata v enovit tok, kar po svoje govori o pomoderni izkušnji, ki so ji tuji enotni vzori in vzorci.

1.3. OVINEK K VPRAŠANJEM ZNANOSTI

1.3.1. INTERES ZA ZGODOVINO ZNANOSTI, EPISTEMOLOGIJO, TEORIJO IN METODOLOGIJO

Interes za vprašanja znanosti, njihovo zgodovino, metodologijo, teorijo, epistemologijo je dandanes izjemno razvejen, saj so znanost nasploh in znanstvene discipline posebej nenehno predmet najrazličnejših teoretskih razmišljanj, analiz in interpretacij. V prijemih k problematiki znanosti se kažejo različna pojmovanja tega posebnega področja človekove dejavnosti in ustvarjalnosti, kakor tudi različni spoznavni interesi, ki so odvisni od filozofskih, idejnih, etičnih in tudi političnih pogledov in nazorov. Najpomembnejše spoznanje refleksij o znanosti je, da danes ni mogoče govoriti ne o Znanosti – v ednini in z veliko začetnico – ne o njeni avtonomnosti in nevtalnosti (Likar 1988: 195).

Sodobno razumevanje vprašanj znanosti je pokopalo zmoto, da je znanost zkladnica nepristranske vednosti, objektivnih resnic in spoznanj, ki celo zagotavlja človeštvu nenehen napredek in mu je odrešilna moč. Izhodiščno je spoznanje, da so znanosti človekove konstrukcije, historično in kulturno določene ustanove, torej posebne družbene prakse, ki ponujajo posebne oblike znanj in vednosti. Njihova vpetost v celoto družbenih razmerij odseva tako v njihovem razvoju, kakor v notranji organizaciji znanosti kot celote in njeni uporabi. Kar preprosto pomeni, da ne morejo biti povsem avtonomne, objektivne in nepristranske. S Foucaultovimi besedami »se znanost nikoli ne more enostavno razmejiti od korpusa, znotraj katerega se konstituira... ne more odpraviti heterogenosti, svoje notranje zveze s sklopom drugih praks in diskurzov – z ustanovami in njihovim redom, s pravnim diskurzom, s politiko, literaturo, mnenjem.« (Dolar 1991: XV)

Poleg tega je znanost »v nasprotju z reputacijo, ki jo ustvarjajo nekateri 'racionalisti', dejavnost, ki je v zelo veliki meri prežeta z imaginacijo, tako da se lahko vprašamo, ali lahko znanstveno imaginarno z vso svojo opravo spekulacij, analogij, simbolov in fantazem sploh še kaj zavida carstvu umetnosti.« (Likar 1988: 196) Prav od tod izvirajo tudi za etnologijo aktualna vprašanja, pogosto opisana z dilemama znanost – umetnost,³³ tudi znanost – humanistika. Teh nasprotij docela ne razreši nobena izmed poznanih bipolarnih razvrstitev znanstvenih disciplin, razen formalnih kategorizacij; npr. tiste, ki ločuje t. i. teorijsko in metodološko visoko strukturirane znanosti od teorijsko in metodološko nizko strukturiranih znanosti.³⁴

³³ Delitev akademskih področij na znanstvena in umetniška je predložil C. P. Snow v delu *Two Cultures and Scientific Revolution*, 1964 (Kump 1994: 81). Problem zadeva pravzaprav vse humanistične vede. Pri zgodovini oz. zgodovinoopisu nakazano problematiko izčrpno predstavlja Luthar (1993).

³⁴ Prve so podskupina znanosti, empiričnih znanosti ali delov empiričnih znanosti, ki poznajo metodično opazovanje in eksperiment in imajo trdno zgrajene teorije; najznačilnejše so v tem pogledu naravoslovne znanosti in npr. deli sociologije, ekonomije, psihologije. Pri eksaktnih znanostih je mogoče najti pojmovne in metodološke strukture, ki jih je dobro raziskala analitična teorija. Za druge pa Ule meni: »Ta naziv ni povsem ustrezen, ker poznajo te znanosti teorij-

Da znanosti niso nekaj neproblematičnega, kaže sveženj vprašanj, s katerimi se ukvarja vrsta znanstvenih disciplin in metadisciplin, od filozofije prek epistemologije, logike, teorije in metodologije znanosti in posamičnih disciplin, do zgodovine, sociologije, psihologije znanosti ipd., ali pa, v splošnih okvirih, kar 'znanost o znanosti' s scientološkimi, scientografskimi in scientometričnimi vprašanji in spoznanji (Hribar 1991: 40–1).

Prvo ali izhodiščno vprašanje, ki si ga postavljajo filozofija znanosti in druge metadiscipline, je, kaj je *differentia specifica* znanosti oz. znanj, ki jih producira, v primerjavi z drugimi človekovimi zmožnostmi in dejavnostmi, npr. z religijo, umetnostjo. Ali – kaj vse sodi v znanost in kaj ne, katere vrste vednosti in prepričanja so znanstvena in katera ne; kaj so temelji posamičnih znanosti ali znanosti nasploh; kaj omogoča znanstveno spoznanje; kateri so tisti posebni postopki, ki z njimi znanosti pojasnjujejo fenomene. Ta splet vprašanj se delno nanaša na naravo znanstvenih spoznanj (epistemološka vprašanja), deloma na razvrstitev znanosti in na njihovo metodologijo (Ule 1992: 7). Po mnenju francoskih epistemologov³⁵ pa na ta vprašanja ni mogoče zadovoljivo odgovoriti, če niso zastavljena historično. S tem je povezan poseben pomen, ki ga ima preučevanje zgodovine znanosti sploh in posamičnih disciplin posebej. Naslednje pomembno področje premišljanja o znanosti, ki se v nekaterih sodobnejših razvrstitvah kaže kot ločevalni kriterij med disciplinami (čista in uporabna znanstvena področja, gl. Kump 1994: 78–87), se nanaša na aplikacijo znanosti, na njene uporabo in zlorabe.

Če je o znanosti torej mogoče govoriti z različnih vidikov, pa ni nedvoumnih meril za opredelitev znanosti kot celote. Znanost kot 'celota posebne vrste z minimalnim jedrom' je po Wittgensteinu 'družinski pojem'; njeni značilni primeri in strukturne podobnosti jo ločijo od umetnosti, religije, tehnike in drugih 'družinskih' fenomenov in pojmov (Ule 1992: 12). Zato je običajno lažje govoriti o raznih

ske strukture in empirične metode, primerne svoji stroki in strukturi podatkov. Vendar pa ne poznajo tako natančnih opazovalnih in eksperimentalnih metod, da bi jim dajale vedno ponovljive in napovedljive rezultate ali podatke. Zato pri teh znanostih med empiričnimi in teorijskimi izjavami ni enolične in povsem preverljive zveze, na kratko rečeno, zateči se morajo k teoretski spekulaciji.« (Ule 1992: 13–14)

³⁵ 'Epistemologija' ima na anglosaškem jezikovnem področju nekoliko širši obseg kakor med francoskimi epistemologi. V prvem primeru gre za splošno filozofsko-logično raziskovanje »pogojev in učinkov znanstvenega spoznanja na druga spoznavna področja«, tako da je epistemologija znanosti »filozofija znanstvene spoznavne dejavnosti« ali spoznavna teorija (angl. *theory of knowledge*, nem. *Wissenschaftslehre*), medtem ko je izhodiščno vprašanje francoskih epistemologov, »s kakšnimi metodami prihajamo v različnih znanostih do spoznanj in zlasti, kdaj in kako prihaja do pomembnih 'prelomov' v znanosti.« Torej epistemologija znanosti nikakor ni 'teorija znanosti', saj ta »zajema poleg spoznavnih tudi druge probleme, npr. vlogo eksperimenta v raziskovanju, križanje socialnih in zgodovinskih kontekstov znanstvenega z notranjimi znanstvenimi razlogi in motivi razvoja znanstvenih spoznanj, etiko znanosti ipd.« Status epistemologije je v oscilacijskem procesu med poljem filozofije in epistemičnim poljem znanosti (Ule 1992: 8; Likar 1984: 20, 23). Nasploh v praksi različnih filozofskih in znanstvenoteoretskih šol najdemo številne odtenke opredelitev epistemologije, spoznavne teorije in teorije znanosti. Tako se po mnenju teoretikov teorija znanosti pretežno nanaša na formalne (logiške in matematične) naravoslovne filozofske podlage, epistemologija pa bolj na vsebinske spoznavno-teoretske vidike.

znanstvenih disciplinah³⁶ ali vedah, ki pa se spet hitro ujame v past zahtevnega teoretskega vprašanja o razvrstitvenih merilih.

Za razumevanje znanosti je posebej pomembna njena razmejitev od vsakdanje vednosti in izkustva, ki temelji na razlikah v sistematičnosti in organizaciji obeh področij, čeprav številne znanosti in njihova spoznanja koreninijo prav v vsakdanji vednosti.³⁷ Tako jih po svoje lahko razumemo tudi kot »kar dobro organizirano in sistematizirano vsakdanje izkustvo.« (Ule 1992: 17) Poglavitni razloček je gotovo v tem, da od znanosti zahtevamo, da utemeljeno razlaga fenomene in dogodke, posledice in vzroke; njen osnovni cilj bi bil »sistematična in metodična pojasnitev pojavov, dogodkov ali ugotovljenih splošnih povezav med pojavi.«³⁸ (N. d.: 38) Če vsakdanje dojemanje sveta odločilno zaznamujejo zdravorazumske sodbe, prepričanja, stališča, predsodki, samoumevnosti, verovanja ipd., naj bi bili odlika znanstvenega spoznavanja izoblikovana teoretska izhodišča in strogi metodološki postopki. Poleg tega so dosežki in spoznanja znanosti navadno tudi sad institucionaliziranega raziskovalskega sistema.

V razpravah o znanosti ima dolgotrajen in tehten pomen razmerje znanosti s filozofijo.³⁹ Znanost in posamične znanstvene veje izvirajo iz filozofskega spekulativnega obzorja. To, kar danes imenujemo filozofija, je bilo že v antiki tesno povezano tako z vsakdanjim izkustvom kakor tudi z znanstvenim spoznanjem. Še zlasti pomembni sta bili intelektualna domiselnost in duhovna predirnost filozofa in znanstveni-

³⁶ Razlage pojma *disciplina* so v strokovni literaturi zelo raznovrstne, vendar jih je mogoče približno razdeliti na tiste, ki poudarjajo kognitivne razsežnosti (koncepte, teorije, metode), zatem na tiste, ki so jim pomembnejše socialne razsežnosti, pa še na tiste, ki upoštevajo oboje (Hribar 1990; Kump 1994). V tem duhu opiše *disciplino* npr. tudi Felix Guattari, ko meni, da disciplina »zajema... v svojem dragocenem semantičnem ozadju tako specializirano notranje hierarhizirano družbeno skupino, poklic, izobrazbo kot urejen skupek specifičnih vednosti oz. znanj z lastnimi oblikami njihove zgodovinske in družbene transmisije.« (Po Likar 1988: 199) Podoben obseg ima tudi Becherjeva opredelitev (*Academic Tribes and Territories*, 1989): discipline označi »kot organizacijski način profesionalnega življenja posebnih skupin akademikov, ki so intimno povezani z intelektualnimi nalogami, s katerimi se ukvarjajo. V pojem discipline je vključil posamezno področje vednosti in z njim povezano skupino akademikov. Kognitivno sestavino je imenoval 'predmet', družbeno sestavino pa 'disciplinarna skupnost'.« (Kump 1994: 77)

³⁷ »Znanje zaobjema skrbno in teorijsko organizirane spoznavne rezultate v znanosti (in filozofiji), vsakdanje izkustvo pa vse druge spoznavne rezultate človeka (npr. v vsakdanjem svetu, v predteoretskem mišljenju, pa tudi v zunajznanstvenih in zunajtehničnih tradicijah in praksah).« (Ule 1992: 17) Izraz vsakdanje izkustvo je ustrežnejši, ker je težavno razlikovati med vedenjem, verovanjem, načini razmišljanja in predstavami.

³⁸ Poleg sistematičnosti in metodičnosti obstaja še nekaj pomembnih razločkov med znanstveno in vsakdanjo vednostjo. Ko Ule povzema E. Nagla (*Struktura znanosti* 1961, 1974), jih podaja takole: vsakdanje izkustvo se v nasprotju z znanostmi ne zaveda svojih meja (od tod izvirajo neupravičena posploševanja in predsodki); vsakdanje izkustvo se zdi navidez trdno in trajno, medtem ko se znanje nenehno spreminja; znanost je občutljivejša za protislovja, natančnejša v formulacijah trditvev in hipotez, razlag in napovedi; nadalje je za vsakdanje izkustvo značilna antropomorfnost nasproti abstrakciji od antropomorfizma v znanosti in končno poseben jezik znanosti (in formalizacija teorij) nasproti večpomenskosti in neformalnosti vsakdanjega jezika (N. d.: 18–23).

³⁹ Najpomembnejši razloček med filozofskimi (metafizičnimi) in znanstvenimi izjavami je v tem, da se metafizične izjave, ki so največkrat vrh vsake filozofije, »načeloma ne dajo empirično ali logično preveriti ali zavrniti, moramo jih pač sprejeti kot takšne, znanstvene trditve pa se načeloma dajo logično ali empirično preveriti ali zavrniti in so podvržene kritiki.« (N. d.: 30)

ka. Tudi izvorni antični pomen samega izraza 'episteme' hkrati kaže na vednost, spozna(va)nje in znanost. Razvoj empiričnih znanosti je pretrgal stike tako z vsakdanjo vednostjo oz. védenjem kakor tudi s filozofijo, vendar ne povsem. Kakor si je del filozofije iskal posebno področje vednosti, ki bi bilo dostopno samo njemu, ne pa tudi znanosti (odpovedal se je celo razumsko posredovanemu znanju v prid veri, volji, intuiciji), so z druge strani filozofi v želji, da bi osvetlili vso človeško dejavnost in bivanje, poskušali 'racionalno rekonstruirati' tudi znanost, njeno dejavnost in njene dosežke. Tradicionalna filozofija in filozofija znanosti sta se s spoznavno-teoretskega izhodišča ukvarjali s splošnimi problemi spozna(va)nja (razmerje subjekt – objekt, zagotovitev objektivnosti in resničnosti spoznanja), z vprašanji metode in z načeli znanstvenega sklepanja. Razcvet znanstvenih disciplin je povzročil, da klasični (idealistični) filozofi iz 19. stoletja niso bili več zmožni pojasniti znanstvene slike sveta. Filozofska logika totaliziranja in posploševanja namreč ni upoštevala specializacije znanosti – posebnosti in nadržbnosti spoznavnih postopkov različnih znanstvenih disciplin. Prav tako pa tradicionalna filozofija »tudi ni [bila] sposobna dojeti narave znanstvenih konceptov, ker [je] operira[la] s filozofskimi pojmi (na primer materije, prostora, časa itd.), kot da ne bi znanost o njih nič novega rekla, ali kot da je to, kar znanost o njih pravi, ne zanima.« (Likar 1982: 2)

Razmerje med znanostjo in delom filozofije je zasukal razvoj logike od 19. stoletja,⁴⁰ na splošno pa imamo v 20. stoletju opraviti z različnimi pogledi na razmerja med njima: filozofija si npr. še vedno povsem legitimno jemlje znanost za svoj 'predmet', po drugi strani pa se marsikatera znanstvena disciplina teoretsko utrjuje s pomočjo filozofskih tez.

Za sodobno znanost in za preskušanje njenih spoznanj naj načeloma ne bi bilo pomembno vsakdanje izkustvo ljudi, marveč natančno opazovalno in eksperimentalno delo znanstvenikov, kar v bistvu pomeni, da znanost celo zgublja zvezo z antropocentričnimi zamislimi o svetu,⁴¹ filozofiji »pa – nasprotno – gre vedno za to, da 'teorijo sveta' poveže s položajem človek v svetu, da osmisli naše življenje, da odgovarja na temeljna vprašanja ipd.« (Ule 1992: 31) In če ponuja možnosti za refleksijo vsega človeškega, je tudi prostor za refleksijo znanstvene dejavnosti, pri čemer filozofija »ni množica miselnih sistemov, ki bi bili že kar pripravljeni in bi kar 'čakali', da se znanosti 'vrnejo k njim', tudi ni kaka nadznanstvena modrost, temveč je nova kvaliteta mišljenja, je višja oblika teoretične dejavnosti, ki jo ... legitimno vzbuja sama znanost, ko začne samoizpraševanje, ko izstopi iz naivne in slepe vere v 'znanstveni pogon' in v 'znanstveno podobo sveta.'« (Ule 1986: 17)⁴²

⁴⁰ Matematična in stavčna logika sta bili sprva uporabljeni pri razlagi in utemeljevanju matematike, nato tudi v filozofiji, predvsem z logično analizo jezika filozofskih trditev in znanstvenih teorij (N. d.: 27–9). Sicer pa so začetki 'znanosti o znanosti' ali metaznanosti postavljeni v 18. stoletje, ko sta nastali angl. *philosophy of science* in nem. *Wissenschaftstheorie* (Hribar 1991: 15).

⁴¹ Po mnenju T. Hribarja pa smo v zadnjih desetletjih vendarle priča radikalni kritiki moderne znanosti, njenih trdnih znanstvenih metod in oblikovanju novih znanstvenih paradigem (holističnih, ekološko-sistemskih), tako da je že mogoče govoriti o 'postmoderni' znanosti, natančneje, o znanosti v postmoderini dobi. Podrobneje o tem N. d.: 124–180.

⁴² Tudi do filozofske oprave znanosti kritični Althusser opozarja, da »filozofija ne razrešuje znanstvenih problemov namesto in na mestu znanosti,« temveč njeno vlogo vidi v »zarisovanju razmejitvene črte med ideološkim ideologij ... in znanstvenim znanosti.« (Althusser 1985: 21, 24)

Tudi vere in ideologije ustvarjajo poseben tip 'vednosti', nekatere so razvile svoje lastno filozofsko izročilo, sicer pa večinoma ne prenašajo znanstveno vodljivih metod za preskušanje trditev in teorij, ker v bistvu temeljijo na dogmah. Njihovi miselni sestavi »so vrednostno in večinoma tudi emocionalno podprti... se praviloma držijo praktičnih interesov posameznikov in raznih družbenih skupin«, so zmes vrednostnih sodb in apriornih vrednot, manjka jim racionalna podlaga za povezavo z znanostmi (N. d.: 35). V znanosti pa dogme nimajo kaj iskati, saj so njena spremenljiva, začasna spoznanja stalna tarča preskušanja in spolnjenja.

Znanstvenikov se seveda dotikajo tudi neznanstveni miselni sistemi (npr. religija, politične ideologije, estetski nazori itn.), ki se jim vrivajo v znanstveno mišljenje. Takšnih vrednostnih sodb in vrednot pač ni mogoče apriorno zavračati; gre le za to, da nimajo vloge »dejstvenih sodb ali dejstev ali premis v znanstvenih razlagah« (Prav tam.), da jih torej ne moremo uporabiti v postopkih znanstvene argumentacije. Poleg tega ima znanost še svoje notranje vrednote, povezane z znanstveno racionalnostjo in etiko (npr. objektivnost, kritičnost).⁴³ Povedano z Althusserjem, znanstveniki imajo poleg svetovnega nazora še svojo 'spontano filozofijo' oz. »ideje, ki jih imajo (zavestno ali ne) v svoji glavi in ki zadevajo njihovo znanstveno prakso in znanost.«⁴⁴

1.3.2. RAZVRSTITVE ZNANSTVENIH DISCIPLIN

Sodobne težave s klasifikacijo znanosti izvirajo iz dejstva, da obstaja množica znanstvenih disciplin, specializacij in ustreznih interdisciplinarnih presekov in postopkov. »Če izhajamo iz preseka disciplin, so možnosti tako rekoč neomejene. Vsaka znanost si namreč z določenega vidika lahko spremeni v svoj predmet katero koli stvar, obenem pa se vsaka stvar lahko spremeni v predmet katere koli znanosti, se pravi vseh znanosti skupaj. Gre le za spremembo perspektive.« (Hribar 1991: 6)

Pri nas je znanost v akademskem življenju izročilno razdeljena na naravoslovje in družboslovje, podrobneje – na tehniške, naravoslovno-matematične, medicinske, družbene in humanistične vede. Delitev je izpeljava ločitve naravoslovnih ved (*Naturwissenschaften*) od duhoslovnih (*Geisteswissenschaften*), kakor se je uveljavila na nemškem

⁴³ Kršitev internih vrednot je običajno več v družbenih in humanističnih vedah, »ker so pač bližje raznim družbenim interesom in njihovim ideološkim preslikavam v zavesti ljudi.« (Ule 1992: 37)

⁴⁴ Vsebina spontane filozofije znanstvenikov Althusser oriše s protislovjem dveh elementov. Prvi je notranjega, 'znotrajznanstvenega' izvira (»Ta element predstavlja v svoji najbolj 'razpršeni' obliki 'prepričanja' ali 'verovanja', ki izvirajo iz neposrednega in vsakdanjega – 'spontanega' – izkustva znanstvene prakse same.«), opisljivega v obliki treh tez: »1. verovanje v realno, zunanjo in materialno eksistenco **predmeta** znanstvenega spoznavanja; 2. verovanje v eksistenco in objektivnost **znanstvenih spoznanj**, ki posredujejo spoznanje tega predmeta; 3. verovanje v pravilnost in učinkovitost postopkov znanstvenega nja ali **znanstvene metode**, ki je zmožna proizvesti znanstvena spoznanja.« Drugi element je zunanjega, 'zunajznanstvenega' izvira in se prav tako nanaša na znanstveno prakso, pomeni pa »refleksijo filozofskih tez o znanstveni praksi«, ki znanost podvržejo nekritičnemu služenju ciljev, ki izvirajo iz praktičnih ideologij (Althusser 1985: 92–3). Tako SFZ korenini v žgočem spopadu med znanostjo in ideologijami.

jezikovnem področju:⁴⁵ podlaga ji je bila dualistična razdelitev vsega bivajočega ali celostne dejanskosti na duha (resničnost, utemeljena v človeku) in naravo (svet teles z njihovimi fizičnimi razmerji). Za razmejitev je bila v času njene postavitve bistveno pomembna metoda: pri naravoslovnih vedah razlaganje, spoznavanje (*Erkennen*), pri duhoslovnih razumevanje (*Verstehen*).⁴⁶ Razlagalni postopki omogočajo postavitve zakonov, zato so te vede poimenovali *nomotetične*, dojevanje v *ideografskih vedah* pa je ostalo pridržano za enkratne, neponovljive dogodke in fenomene, kakršne obravnavajo zgodovina in druge vede o kulturi. Nomotetične discipline naj bi zato bile bolj teoretske (čeprav seveda tudi drži, da niso prav vsa načela ved o kulturi ideografska, tako kakor niso vse naravoslovne vede nomotetične).⁴⁷

Tudi delitev na 'teoretsko' in 'praktično' je metodološko sporna, celo nezdržna; resda ima v evropskih znanostih dolgotrajno izročilo,⁴⁸ ki je na eni strani določalo razprave o znanosti in filozofiji, znanosti in umetnosti, znanosti in tehnikah (spretnostih), na drugi pa razmerja med znanstvenimi disciplinami in njihovimi spoznavnimi postopki, včasih tudi razmerja med disciplinami in strokami (kot aplikacijami znanstvenih spoznanj). Danes ima omejen analitični pomen v metodoloških razpravah, drugače pa je njuno razmerje vsebovano v praktični uporabi znanstvenih spoznanj.

Ponuja se še razločevanje med teoretskimi in znanstvenimi disciplinami, ki spominja na par humanistika – naravoslovje, na anglosaškem območju humanistika – znanost. Za naravoslovje oz. znanost so značilne pojmovna eksaktnost, natančna metodologija in visoka stopnja formalizacije oz. matematizacije teorije, za humanistiko pa bolj ali manj nejasni pojmi, nenatančna in nepopolna metodologija, razmeroma nizka stopnja formalizacije. Kljub temu se humanistiki ne odreka teoretskega statusa zaradi »aksiomatiziranih izjav, ki pa vendarle niso znanstvene«, ker govorijo o svetu, ki ga ni moč ujeti v znanstvene modele v strogem pomenu, je pa mogoče o njem teoretizirati.⁴⁹

⁴⁵ Duhovni oče delitve je filozof Wilhelm Dilthey (1833–1911). Med naravoslovne vede sodijo fizika, astronomija, geografija, geologija, kemija, zoologija, botanika, medicina, tehnične vede; med duhovne psihologija, sociologija, zgodovina (tudi literarna, umetnostna), jezikoslovje, pravo, politologija, etika (Hribar 1991: 7).

⁴⁶ Razprave o razmerju med razumevanjem in razlaganjem v kontekstu filozofije in zgodovinskih ved povzema Luthar (1993: 50–4), ob tem pa tudi Diltheyevo utemeljitev hermenevtike kot znanstvenega prijema k fenomenom preteklosti (N. d.: 47).

⁴⁷ Bistveni razloček je torej metodološki: spoznanja v naravoslovju temeljijo na induktivno-deduktivnih postopkih, poskusih, postavljanju podmen, preskušanju, falzifikaciji, napovedovanju itn. Našteti koraki preprosto ni mogoče s takšno strogostjo uporabljati pri vedah o človeku in kulturi. Dober zgled za ta precep je npr. na naravoslovni paradigmi utemeljena eksperimentalna psihologija, ki se v samem raziskovalskem postopku spopada z metodo (primerljivost pri meritvah, preskušanju in napovedovanju rezultatov itn.) in etiko raziskovanja, kar neogibno krha trdnost in nomološko vrednost njenih spoznanj. (Gl. Miheljak 1995)

⁴⁸ Aristotel je v *Nikomahovi etiki* razločil petero načinov videnja in zato tudi védenja: um (*nous, intellectus*), modrost (*sophia, sapientia*), vednost (*episteme, scientia*), presodnost (*phronesis, prudentia*) in veččnost (*techné, ars*). Iz njih je izpeljal teoretični, praktični in poetični habitus (*episteme theoretike, episteme praktike, episteme poetike*). (Hribar 1991: 14)

⁴⁹ Felix Guattari navedeno trditev argumentira z zgledom psihologije oz. spoznavnimi modeli o psihičnem, ki so eksaktni, eksperimentalni, posnemajo naravoslovne paradigme, ukvarjajo pa se s svetom doživetij. Vendar je prav ta svet tudi prasket, »iz katerega je prestop v sfero znanstveno-

Pri definiranju znanosti je na splošno mogoče reči – še po antičnem izročilu – da gre za posredno spoznavanje (nasproti neposrednemu vpogledu v absolutno, ki ga omogočata um in modrost) in hkrati za posredovanje spoznanja,⁵⁰ ki je bilo v srednjem veku podajano na način doktrine in discipline.⁵¹ Novi vek je prinesel razvoj naravoslovja in takrat je Francis Bacon znanosti razvrstil po moči duha na zgodovinske (opirajo se na spomin) in naravoslovne (opirajo se na razum), umetnosti pa vodi domišljija. Razsvetljenska univerza je nastala na podlagi delitve nalog, s fakultetami.⁵² Razvoj znanosti je v 19. stoletju prinesel pozitivistično razvrstitev, ki je razločila discipline po predmetih in stopnji splošnosti.⁵³

Ko govorimo o znanostih in znanstvenih disciplinah, njihovi definiciji in razvrstitvah, je vsekakor treba poznati razvoj znanosti in koncepcije znanstvenosti tako v klasični kakor v modernih in postmodernih koncepcijah. Znanost v postmoderni dobi spremlja smrt čistega Opazovalca oz. modernega znanstvenika, specialističnega teoretika, objektivnega opazovalca, »ki išče razlago za posamezne dogodke, na celoto pa se ne ozira.« O kartezijanskem »pogled[u] duha, ki od zunaj gleda na telo in ga neprizadeto opazuje oziroma preučuje,« so podvomili že fiziki 19. stoletja. Odgovor se je izostril šele s postavkami kvantne mehanike (zlasti s Heisenbergovim načelom nedoločnosti), po katerih ni več mogoče izključiti medsebojnega vpliva med subjektom in objektom oz. opazovalcem in opazovancem. Poslej obveljajo drugačna merila racionalnosti in objektivnosti oz. znanstvenosti, ki jih vpeljuje t. i. 'figura samoreference', t.j. »vključitev opazovalca in instrumentov opazovanja med same predmete opazovanja, [to pa je med drugim] specifična lastnost univerzalnih teorij, ki je v staroevropski tradiciji ni bilo videti.« Ob tem epistemološkem argumentu kaže omeniti še etični vidik – pojmovanje, da je človek del narave, se pravi, gre za holistično

sti sploh sploh šele mogoč. Ta svet pa je svet ireduktibilne subjektivnosti, je arhihegološko urejen svet, ki ga ni mogoče ujeti v okvire (znanstvene) modelizacije, kajti zanj veljajo procesi singularizacije in avtoorganizacije... v katerih se subjekt konstituira kot neka entiteta, ki ni zvedljiva na serijo in ki je ni mogoče zajeti v analitični vzorec.« Zato pri procesih v območju psihičnega ni mogoč znanstveni prijem, »marveč pristop, ki zahteva formiranje z askezo in angažmajem, to pa pomeni privzeti določen smisel odgovornosti in etičnosti, odgovornosti, ki... (je) politična, mikropolitična, socialna.« (Po Likar 1988: 200)

⁵⁰ V sholastiki se je ta značilnost kazala v razločevanju znanosti kot vednosti, iz katere izhaja znanost kot doktrina (nauk), ki jo posreduje učitelj, in znanosti kot discipline (v prvotnem pomenu discipliniranja) ali uka, namenjenega učencu. Od tod izvira tudi pomen današnjih znanstvenih disciplin kot posebej oblikovane in posredovane (pedagoško pripravane) vednosti (Hribar 1991: 17).

⁵¹ Ob tem so bili v srednjem veku in renesansi izrazi *filozofija*, *scientia*, *doktrina*, *disciplina*, *ars* in *facultas* sinonimi, ki so označevali isto stvar, samo da z različnih vidikov: *filozofija* je kazala na nastanek znanosti in prve vzroke, *scientia* je označevala pričujočnost vednosti v duši, *doktrina* učiteljsko podajanje te vednosti, *disciplina* učenčevo sprejemanje te vednosti in *facultas* razpolaganje z znanostjo kot vednostjo (N. d.: 18).

⁵² Po Kantu – teološke, pravne, medicinske in filozofske fakultete. Slednja je imela oddelek *historičnega spoznanja* (zgodovina, zemljepis, lingvistika, humanistika z vsemi empiričnimi spoznanji) in oddelek *čistega umskega spoznavanja* (čista filozofija, matematika, metafizika narave in nravi), torej je zaobsegla vse, kar bi danes imenovali *teorijo* in *filozofijo*, *metateorije* oz. *metodologije* in posamične *empirične znanosti* (N. d.: 32).

⁵³ Tako je npr. Auguste Comte po predmetu ločil organsko in socialno fiziko, po stopnji splošnosti pa matematiko, astronomijo, fiziko, kemijo, biologijo (sem je sodila tudi psihologija) in sociologijo, ki je zaobsegla vse t. i. duhovne znanosti.

paradigmo, ki označuje tudi znanstveni nazor. Oboje terja nenehno samospraševanje znanosti o lastnih predpostavkah.⁵⁴ Vsekakor je 'znanstvenost' omejena s tem, kar označuje pojem 'objektivna resnica.'⁵⁵

'Nova' epistemologija razvrstitve znanstvenih disciplin še dodatno zapleta. Nasploh velja, da klasifikacije znanosti ni mogoče izenačiti s klasifikacijo znanj, kakor religiologija ne more zaobseči religije in religija ne vere, ali kakor estetika ne umetnosti in umetnost ne ustvarjanja (Hribar 1991: 41–2). Tudi strukturna in razvojna razvejenost znanosti terjata, »da njene bistvene značilnosti lahko izrazi le kompleksna klasifikacija, v kateri se miselno dopolnjujejo različna merila (npr. delitev po predmetu, po metodi, po spoznavni intenci, po stopnji konkretnosti in abstraktnosti itn.).« (Kirn 1978: 24) Zato je vsako postavljanje razmejitvenih črt običajno zgolj pripomoček za poudarek vsebinskemu, metodološkemu ali kateremu drugemu vidiku razločevanja. Tako tudi ni mogoče najti globalne enotnosti znotraj družboslovja ali humanistike nasproti naravoslovju, saj npr. v empirični sociologiji najdemo metodološke podobnosti z biološkim raziskovanjem (v 19. stoletju je, npr., oboje nadzorovala evolucijska teorija, stoletje pozneje pa sistemska teorija ali kibernetika). Problematika je še zapletenejša, če upoštevamo številne vede, ki so nastale na podlagi interdisciplinarnih povezav. Zato kompleksne razvrstitve vpeljujejo še več razločevalnih razsežnosti (npr. trda / mehka področja, čista, bazična/uporabna, aktivna/reflektivna), ki z vzajemnim prepletanjem omogočajo večplastne interpretacije.

Teorija ali filozofija disciplin shematično predlaga četvero razločevalnih meril: *po predmetu, metodah, spoznavnih interesih in teorijah* (in po njihovi historični oz. sistemski sovisnosti), pri tem pa nobeno ne zadostuje samo zase (po L. Krügerju Hribar 1991: 110–2).

»Zgolj z objektom ne moremo definirati nobene discipline. Vselej gre obenem tudi za izbiro interesnega vidika. Pogosto se postavlja vprašanje, ali neke discipline za svoj obstoj sploh potrebujejo strogo določen predmet. Psihologija ostaja disciplina ne glede na to, ali obstaja psiha kot posebna entiteta ('stvar', 'predmet').« (Hribar 1991: 110)

Podoben premislek velja za humanistične vede, ki jih razen izjem lahko, po Althusserju, razumemo tudi kot znanosti brez predmeta v polnem pomenu besede.⁵⁶ Pomembnejše pa je, da je njihovo problemsko polje ('človeške zadeve')⁵⁷ takšno, da se preprosto ne da meriti z naravoslovnimi zgledi. Ti namreč terjajo:

⁵⁴ T.j. Hribarjev povzetek postavk Stephena Toulmina iz dela *The Return to Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature*, 1985. Na takšnem razumevanju znanstvenega raziskovanja temelji tudi t. i. 'postmoderna antropologija' in z njo 'nova etnografija', katere izjemno opazna in pomembna epistemološka značilnost je prav samorefleksija raziskovalca oz. teoretizacija razmerja raziskovalec – raziskovano.

⁵⁵ »Objektivna resnica naj bi bila resnica, ki obstaja neodvisno od človekove volje, resnica objekta [je] torej nekaj, kar je neodvisno od človeka kot subjekta.« (Hribar 1991: 97)

⁵⁶ Althusser (1967) 1985: 34–5. Hribar pa opozarja na razloček med neobstojem in pomanjkanjem izkustvenega predmeta, ki ga je Althusser po njegovem spregledal.

⁵⁷ »[P]odročja človeških zadev, je rekel že Aristotel, ne obvladujejo večna načela in nujnost; na tem področju so stvari lahko 'takšne ali drugačne': na tem področju zato ni mogoča prava ved-

- homogenost: »Polje, na katerem se dogajajo 'človeške zadeve', ni tako, da bi bilo mogoče določiti merilo za njegovo 'homogenost' ali da bi bilo mogoče vsaj v njem nedvoumno določiti kakšen kraj, od koder bi bilo videti homogeno...« Tako je že Vico ločeval kritično (novoveško, kartezijansko, 'znanstveno') metodo od topične (stare, 'humanistične'): »Ta metoda prenaša humano modrost, šola fantazijo in spomin in nas uči, da na neko stvarno stanje gledamo z zelo različnih strani, da torej odkrijemo množico gledišč.«
- neprotislovnost (človeške zadeve so sporne)
- usklajenost z dokazi: »'Dejstva' so torej relativna glede na interpretacijske sheme, te pa niso nujno razvidne.« (Močnik 1990: 227–30)

Tudi metodično-metodološke postavke in izpeljave ne omogočajo stroge razmejitve disciplin. Metodični prijem ni ekskluzivna last ene discipline, metoda pa je nerazločljivo povezana s predmetom, kar je tako nespregledljivo, kadar gre za človeški svet: raziskovalec »svoj predmet nepopravljivo prizadeva... raziskovalni poseg (je) že tudi poseg v sam predmet raziskovanja – *predmet se spremeni že s tem, da postane predmet raziskovanja*.« (N. d.: 220) Vrednosti ali pomena teh ved ne moremo meriti po njihovi visoki teoretski in metodološki strukturiranosti, »saj se te vede (zgodovina, politične vede, znanosti o kulturi in umetnosti, filozofija itn.) ukvarjajo z bolj zapletenimi in tudi za ljudi pomembnejšimi problemi, kot so tisti, ki jih lahko obvladajo z empirično zanesljivimi metodami in teorijami... Ni rečeno, da v sebi ne razvijajo nek drug ideal znanosti kot omenjene 'empirično zanesljive' znanosti. To je pomemben korektiv 'empiristične omejenosti', ki jo lahko srečamo v teorijsko in metodološko visoko strukturiranih vedah.« (Ule 1992: 16)

Glede splošnih znanstvenih metod si na primer resda lahko pomagamo z razločki med aksiomatičnim dokazovanjem v matematiki, pojasnjevalnimi metodami v naravoslovju in razumevanjem oz. drugimi interpretacijskimi postopki v humanistiki, ki pa vsi po vrsti hudo približno nakazujejo spoznavne intence širših znanstvenih območij.

Spoznavni interesi so raznovrstni – hotenja po razlagi, po pojasnjevanju in razumevanju; po iskanju splošnih zakonitostih v naravnem in človeškem svetu, po poznanju zgodovinskih specifičnosti in individualnosti, po iskanju praktičnih rešitev in razumevanju tehničnih praks in človeških zadev: »... interesi in discipline [se] tako rekoč poljubno prepletajo, zato ne moremo govoriti o preciznem definitoričnem normiranju znanosti, ampak le o spremenljivih zgodovinskih preferencah.«⁵⁸ Skladno s tem se spreminjajo tudi razmerja med disciplinami (subdisciplinarne, interdisciplinarne, superdisciplinarne sestave), ki niso enkrat za vselej določena (Hribar 1991: 112).

V ospredju razvrstitev vendarle ostajajo epistemološke značilnosti: kolikor toliko razločljivi ali značilni predmetno-metodični spleti, spoznavni interesi, slogi preučev-

nost, *epistémē*, mogoča je samo pametnost, *frónesis*. Posledice te stare razdelitve so velikanske...« (Močnik 1990: 217–8)

⁵⁸ Jürgen Habermas je na svoj način povezal kognitivno in socialno sestavino s postavko, da je spoznavanje zmerom 'zainteresirano' in da v njem prevladujejo tri vrste interesov: 1. nadzor (značilen za usmerjeno mišljenje tehnično naravnane naravoslovja); 2. komunikacija (značilna za humanistične oz. zgodovinske in hermenevitične discipline); in 3. t. i. emancipacijski interes (lasten kritično usmerjenemu družboslovju).

vanja in teorije. Teoretske zgradbe povzemajo problematiko spoznavnega, (s)konstruiranega 'predmeta' na različne načine, tako da ponujajo način za razumevanje empirične raznovrstnosti.

Kognitivne razsežnosti disciplin ali 'struktura discipline' so torej »metode, paradigme, posebna logika disciplinarnih teorij, kriteriji kariere, raziskovalni programi, študijski programi in posebne konvencije poučevanja ter immanentne tradicije vsebin disciplinarnih predmetov, ki se prenašajo iz generacije v generacijo.« (Kump 1994: 83) Vsak element v disciplinarni strukturi bi moral biti deležen posebne pozornosti, da bi se mogla zarisati njena znanstvena identiteta.

1.3.3. POMEN ZGODOVINE ZNANOSTI

Vsakršen premislek o katerem koli vidiku vprašanj znanosti prej ali slej trči ob zgodovinsko izročilo. Pri tem ne gre za ohranjanje starih ali zastarelih spoznanj ali za zgolj notranje znanstvene razloge, temveč tudi za bogatitev splošno kulturnega ali civilizacijskega obzorja, če znanost razumemo kot posebno družbenokulturno prakso. Vsak spregled preteklih spoznanj pomeni siromašenje znanstvene kulture, saj »pridobivanje znanja vedno spremlja neka izguba« in zgodovinska rast vednosti ni absolutno kumulativna.⁵⁹ To pomeni, da ni neogibno, da danes vemo več kakor pred stoletjem, zagotovo pa vemo 'drugače' (Likar 1988: 198).

Po razpravi Isabelle Stengers 'Zgodovina znanosti in kako jo uporabljati' je mogoče povzeti naslednje prvine njenega pomena. Najprej je pomembna za znanstvenika oz. znanstveno skupnost, da skoz zgodovino discipline utemelji svoj interes in najde svoj položaj, kar je povezano tudi s pedagoško funkcijo. Z vidika same znanosti je skoz zgodovino mogoče utemeljevati napredek in iskati gradivo za svojo disciplino. Širši pomen ima s splošno kulturnega vidika: znanost je del kulture oz. specifična kulturna dejavnost človeka.

Stengersovi se zdi smiselno v zgodovini znanosti »bolj kot dognane znanstvene resnice in spoznanja iskati in poudarjati izvornost in inovativnost« ter »znanost dojemati bolj kot področje vprašanj, problemov, težav in ovir kakor pa kot do kraja racionalno, v sebi sklenjeno oz. zaprto polje doseženih znanstvenih vednosti in rezultatov.« (N. d.: 201)

Ključni vprašnji v tem okviru sta, kaj sploh je predmet zgodovine znanosti in kakšni so pogledi na njen razvoj. Prvo vprašanje je formulirano takole:

- Kje so meje zgodovine znanosti?
- Ali sodi v zgodovino znanosti tudi zgodovina znanstvenih ustanov, znanstvenih instrumentov?

⁵⁹ Po Bachelardu se kumulativnost na splošno v znanosti nanaša na razmerje med sedanostjo in preteklostjo in posreduje misel na ohranitev prejšnjih dosežkov (Bachelard 1982: 36). Hribar meni, da je pojem kumulativnosti uporaben v vsebinskem pomenu predvsem, ko govorimo določnem raziskovalnem vzorcu (paradigmi) ali raziskovalnem programu; njen metodološki pomen pa obsega specifično akumulacijo metod in tehnik, ki »se ne samo nalagajo druga na drugo, ampak učinkujejo tudi vzvratno, na dosedanje tehnike in metode.« (Hribar 1991: 82)

- Ali so materialni predmeti zgodovine znanosti samo znanstvena poročila in priobčeni izsledki ali tudi drugi individualni (literarni) dosežki znanstvenikov?
- Ali je zgodovina znanosti zgolj zgodovina racionalnosti ali tudi zgodovina vsega tistega, kar je zunaj racionalnosti, pred njo, ob njej, za njo?
- Je to zgodovina stalnega napredka ali morda tudi 'krivih poti', 'zablod', 'zmot', 'zastojev' in 'ovir'?
- Je prava zgodovina znanosti interna zgodovina znanstvene resnice ali morda tista, ki razvoj znanosti in njihove dosežke gleda skozi optiko zunanjih socialnih in ekonomskih razmerij, v katerih se razvija znanost? (Po Likar 1988: 200–1)

Odgovor na splet vprašanj po mnenju Stengersove pojasnjuje tudi vprašanje, kaj je znanost. Nanj odgovori zgodovinar znanosti z odločitvijo, kaj bo predmet njegovega premisleka: »Odločitev zato, ker odgovor na vprašanje, kaj je znanost, ni dan že vnaprej, marveč je ravno stil zgodovine znanosti, stil argumentiranja, ki ga zgodovinar zahteva za to, da pojasni in opiše znanstveno, sam na sebi neki zastavek odgovora na vprašanje 'Kaj je znanost?'« (Prav tam.)

Zgodovinarjevo delo vedno usmerja poseben interes, določeno stališče. Zato imamo toliko različnih prijemov k obravnavani tematiki in toliko različnih, tudi nasprotujočih si odgovorov in razlag istih dogodkov, dosežkov, spoznanj. A vsi 'zainteresirani' prijemi so legitimni, njihov produkt pa je interesna in zato tudi interesantna zgodovina.⁶⁰ Interesnost je nujno tudi omejena, nikoli ne zmore izčrpati vseh vidikov, ki se ponujajo obravnavi.

Zgodovina znanosti je običajno pisana kot zgodovina napredka, kajti napredek je njena interna vrednota in gibalno. Tako je Bachelard lahko zapisal, da »[z]godovina znanosti ne more biti čisto taka zgodovina, kot so druge. Zaradi samega dejstva, da znanost evoluirala v smislu očitnega napredka, je zgodovina znanosti nujno določevanje sukcesivnih vrednot napredka znanstvene misli. Nikoli ni bila zares napisana zgodovina, obširna zgodovina dekadence znanstvenega mišljenja. Nasprotno pa so obilno razgrinjali zgodovino dekadence kakega ljudstva, naroda, države, civilizacije.« (Bachelard 1982: 35) To pomeni, da gre pri zgodovini znanosti za boljše razumevanje in razširjeno izkustvo, ne more pa v absolutnem smislu pomeniti tega, da ne bi upoštevali vseh zmot,⁶¹ izgub, sporov, različnih možnosti izbire. Prav pojasnjevanje tega je eden njenih ciljev.

Zgodovinar znanosti – za razloček od zgodovinarja, ki bi naj ne sodil – neogibno presoja: »Zgodovina znanosti je najmanj nek splet implicitnih presoj o vrednosti znanstvenih misli in odkritij. Zgodovinar znanosti, ki jasno eksplicira vrednost vsake

⁶⁰ »Zgodovina, ki jo vodi neki interes, ki jo usmerja neko pereče, vodilno vprašanje, torej ne ostaja pri natančnosti rekonstrukcije, marveč poskuša videti izvirnost kakega znanstvenika ali šole v odnosu do drugih znanstvenikov. Tako daje zainteresirana zgodovina znanosti, ki je interesantna v instruktivnem smislu besede v primerjavi z običajno eruditivno zgodovino, ki natančno zasleduje kronologijo dejstev in s tem ponuja snov za zgodovinarje znanosti, snov za mišljenje.« (Prav tam.)

⁶¹ »V zgodovini znanosti vidimo, kako se stalno dogaja dvojni proces: proces čisto enostavne eliminacije zmot (ki popolnoma izginejo) in proces ponovnega vpisovanja prejšnjih spoznanj in teoretskih elementov v kontekst novih doseženih spoznanj in novih teorij. Skratka: dvojna 'dialektika' popolne eliminacije 'zmot' in integracije starih, še vedno veljavnih, vendar transformiranih rezultatov v teoretski shemi novih znanj.« (Althusser (1967) 1985: 79)

nove misli, nam pomaga razumeti zgodovino znanosti. Skratka, zgodovina znanosti je v bistvu presojena zgodovina (*histoire jugée*)... ne more biti preprosto registrirana zgodovina.« (N. d.: 37) Ob tem je skoraj odveč dodati, da zgodovina, četudi samo 'registrirana', nemalo pove o tem, kako je kak zgodovinar znanosti razumel znanost.

Bachelard je opozoril še na nekaj: »Zgodovinar znanosti mora, da lahko dobro presoja preteklost, poznati sedanjost; kolikor je mogoče dobro mora poznati znanost, katere zgodovino namerava pisati. In v tem ima, naj to hočemo ali ne, zgodovina znanosti močno zvezo z aktualnostjo znanosti.« Samo z dobro razgledanostjo po sodobni znanosti je mogoče nadrobno poudarjati številne odtenke zgodovinskosti, zatorej sta »zavest o modernosti in zavest o zgodovinskosti... tu strogo sorazmerni.« In: »Včasih nenadna svetloba poveliča vrednost preteklosti. Nedvomno pa je poznavanje preteklosti tisto, ki razsvetljuje pot znanosti. Toda lahko bi rekli, da je v določenih okoliščinah sedanjost tista, ki razsvetljuje preteklost.« (Prav tam.)

Odvisnost od aktualnih znanstvenih vrednot je neuničljiva, saj se spreminjajo iz dobe v dobo, iz desetletja v desetletje, in res raziskovalci nenehno pišejo zgodovino na novo. Tako zainteresirana zgodovina znanosti je vedno zanimiva, ker odkriva stvari in vidike, ki se v preučevanem času morda niso zdeli pomembni, a so, drugače videni, takšni danes. »Ravno obveza, da za moderno znanost osvetljujemo njeno zgodovinskost, dela iz zgodovine znanosti vedno mlado doktrino, eno najbolj živih in najbolj vzgojnih znanstvenih doktrin.« (N. d.: 38)

Razvoj znanosti v strogem smislu ni premočrten, v pomenu linearnosti, t.j. njene naravnosti k dokončni, racionalno dokazljivi in dokazani resnici, kakor so verjeli še pozitivisti. Nekateri opisujejo njegov tek bolj razvojnostno, drugi bolj prevratno, čeprav ni mogoče začrtati povsem ostre ločnice, kakor lahko lepo vidimo pri enem od klasikov »znanosti o razvoju znanosti«⁶² Thomasu Kuhnu oz. v njegovem razumevanju razvoja znanosti z menjavami znanstvenih paradigem.

Kuhn je sintagmo 'znanstvena paradigma' tematiziral in teoretično izdelal v *Strukturi znanstvenih revolucij* (izv. 1962, slov. prev. 1998). Sprva jo je definiral kot konceptualno in metodološko jedro (ideje, tehnike, prepričanja in vrednote), skupno vsem članom kake znanstvene skupnosti v svojem času. Njen najširši pomen zajema: 1. vzorčne in temeljne teorije nekega znanstvenega področja; 2. izbrane primere uporabe teorije; 3. temeljne vzorce razlage obravnavanih pojavov in temeljne raziskovalne metode.⁶³ Termin danes v splošnem znanstvenem besednjaku presega pomen teorije v klasičnem smislu, oddaljil pa se je tudi od pomena, ki ga je določil sam Kuhn (uporabljal ga je izključno v zvezi z empiričnimi vedami; izločil je tudi formalni matematiko in logiko in vse nenaravoslovne vede, ki po njegovih merilih niso dosegle 'paradigmatskosti' v pravem pomenu). Izraz je torej prešel v splošno znanstveno in tudi siceršnjo rabo, tako da se o paradigmah govori v razpravah o vseh znanostih

⁶² Tako problematiko integracije filozofije in zgodovine znanosti kot holistične znanstvene discipline označi Ule (1998: 204).

⁶³ Pozneje je za navedene prvine Kuhn vpeljal izraz *disciplinarna matrika*, katere najpomembnejši deli so simbolne posplošitve (teorijski zakoni), modeli in primerki. Za slednje »konkretne problemske rešitve, ki jih znanstvena skupnost sprejme kot vzorčne«, je Kuhn pridržal poimenovanje *paradigma* (Ule 1998: 189–190).

(prim. Zambrzycka-Kunachowicz 1992),⁶⁴ in se uporablja kot »velika kulturna metafora« (Ule 1998: 208).

Razvoj znanosti po Kuhnu ni organičen, enosmeren, temveč se dogaja z nekakšnimi preskoki; preskoki zato, ker nova paradigma pomeni povsem nov pogled na svet, ki razloži vsa dotlej poznana dejstva in spoznanja, predvsem pa seveda nova, imeti pa mora tudi moč, da napove nova, nepričakovana dejstva. Uveljavi se lahko le z zmago, s premočjo nad starimi in konkurenčnimi paradigmi.⁶⁵ Potreba po novi paradigmi se pokaže, ko z dotlej uveljavljenimi teorijami in metodološkimi prijemi ni več mogoče pojasniti vprašanj, ki se zastavljajo raziskovalcem, ko ne zmore več uspešno pojasnjevati izbranega fenomenskega področja. V časih znanstvene krize lahko nastopi več tekmiških paradigem, uspešnejša je tista, ki je po opisanih zahtevah najplodovitejša. Po Kuhnovem mnenju ni nujno, da nov vzor(ec) sprejme vsa skupnost, saj starejši znanstveniki običajno branijo svoje poglede, nasledek pa je enako običajno spoprijemanje novega s starim, starega z novim. Napetost med tradicijo in inovacijo je vrisana v podobo znanosti kot inherentna poteza in ne kot antagonizem, ki bi se mu bilo mogoče ogniti.

Za razvoj znanosti je najpomembnejši čas, v katerem je – po predparadigmatiskem obdobju⁶⁶ – nastala prva znanstvena paradigma v svojem ožjem (in strožjem) pomenu. Pomemben je tudi čas t. i. 'izredne znanosti' ali čas znanstvene revolucije, ko med seboj tekmujejo stari in novi ali več vzorcev. S prevlado ali zmago določene paradigme preide znanstvena disciplina ali veda v t. i. 'normalno znanost', v katerem je pomembna funkcija paradigme, da ponuja prostor produktivnega znanstvenega raziskovanja in sporazumevanja. Kuhnova teorija razvoja znanosti pri uveljavitvi določene paradigme ne upošteva le znotrajznanstvenih, racionalnih gibal, temveč tudi zunanje okoliščine (npr. tehnološke potrebe, splošne družbene in duhovne razmere, osebnost znanstvenikov itn.).⁶⁷

Skoz pojem paradigme je torej razvoj znanosti nekako cikličten, vendar s korenitimi preskoki, prelomi, saj je paradigma v širšem pomenu 'celosten pogled na realnost' – ker pogled na svet popolnoma spremeni. Druge teorije znanosti oz. njihove racionalne rekonstrukcije zagovarjajo medsebojno sožitje in prevedljivost teorij (npr. Karl Popper), ne prisegajo na reze med njimi, bolj so naklonjene pojmovanju razvo-

⁶⁴ V tem širšem pomenu – vzorca, vzora, spleta prijemov, metodoloških postavk – se nam bo pojem kdaj zapisal tudi v tej obravnavi, zavedajoč se in upoštevajoč Uletovo ugotovitev: »Zdi se, da je sam pojem postal 'paradigmatski' ali, še bolje, zamena za marsikdaj manjkajočo znanstveno paradigmo v raznih vedah.« (Ule 1992: 149)

⁶⁵ Podobno je stališče Karla Popperja (*Logika raziskovanja*, 1935): »Teorija... je boljša od predhodne, če uspeva razložiti vse, kar je razložila predhodna teorija, če popravi napake stare teorije in če uspe napovedati kaj več od stare teorije.« (Ule 1992: 155) Enake zahteve najdemo v teoriji raziskovalnih programov Imreja Lakatosa (1984).

⁶⁶ »Dokler se v neki vedi venomer pripravajo o filozofskih in drugih 'principih', toliko časa ta znanost še nima prave paradigme, le celo vrsto kandidatov zanjo.« (Ule 1992: 148)

⁶⁷ V teoriji razvoja znanosti torej v zvezi s paradigmo upošteva pojmovno-logične (teorije, modeli) in zunajlogične razloge (socio-psihološke sestavine, npr. znanstvena skupnost, proces učenja paradigme ob vzorčnih primerih, temeljna dela 'paradigmatskih' avtorjev). Znanstvene paradigme so celote še v pogledu nerazdružljivosti teorijskih in neteorijskih (opazovalnih, empirijskih) sestavin. (Gl. Kuhn 1998)

ja v smislu kontinuiranih prehodov ali 'principa vztrajnosti'. Neizključujočnost oz. hkratno sožitje različnih teoretskih in raziskovalskih vzorcev zagovarjata npr. teorija znanstvenih raziskovalnih programov Imreja Lakatosa (1984) in spoznavno teoretskega relativizma in pluralizma v radikalni obliki epistemološkega anarhizma Paula Feyerabenda.⁶⁸ V slednjih primerih lahko govorimo o razvojnostnem dojetanju zgodovine znanosti, pri Lakatosu s strožje racionalnega (znotrajznanstvenega), pri Feyerabendu pa z izrazito pluralističnega spoznavnega stališča.

Med sodobnimi teorijami o razvoju znanosti pritrjuje razvojnostnemu pogledu tudi Stephen Toulmin, ki se izrazito upira redukciji na logične modele in obravnava zgodovino znanosti kot postopno spodkopavanje in menjavo starih nazorov z novimi. Gibala sprememb so notranja (notranji znanstveni razlogi, npr. protislovja teorij) in zunanja (družbeni pritiski, nove zgodovinske okoliščine). Govorijo o povezanosti znanosti z družbo in zgodovino, ki jo tako poudarjajo tudi francoski epistemologi, kadar obravnavajo razmerja med znanstvenimi vedami in ideološkimi praksami. Po Toulminu prevlado kake paradigme pojasnjujejo predstave o vrednosti in normah ustrezne vede, te pa se skozi čas spreminjajo. Prav tako se spreminjajo osnovni pojmi teorij, predmeti raziskovanja, metode in merila 'znanstvenosti'. S tega vidika je težko govoriti o kumulativnosti kot nenehnem kopičenju novih spoznanj, hkrati pa tudi ni dopustna kritika prejšnjih znanstvenikov s stališča sodobnih znanstvenih nazorov.

Podobna izhodišča vsaj v grobem veljajo, tudi če opazujemo razvoj znanosti skozi epistemološko analizo.⁶⁹ Pomemben razvojni mejnik je t. i. epistemološki prelom, ki označuje radikalni prelom s predznanstvenim običajnim izkustvom in spoznanjem (po Bachelardu) ali z ideologijami (po Althusserju). Zaznamuje ga konstitucija znanstvenega predmeta (spoznavnega nasproti empiričnemu), ki ga bistveno določa znanstvenikova optika. Razumevanje razvoja znanosti temelji na pozornosti do razmerja med spoznavajočim subjektom in predmetom spoznavanja, v katerem se oblikujejo znanstveni koncepti.⁷⁰ Tako zgodovina znanosti ni nobena biografija posamičnih

⁶⁸ Za Feyerabenda (*Against Method*, 1975; slov. prev. 1999) je značilno, da zavrača vse poskuse logične rekonstrukcije znanosti kot vrhunske racionalne dejavnosti in zagovarja pluralizem teorij, bistven za čim širše znanje. Različni pogledi, raziskovalne smeri, postopki bogatijo vsebino vednosti (sem sodi npr. tudi astrološko in mitološko znanje) in so vsi po svoje legitimni. V nasprotju z načelom prevedljivosti teorij Feyerabend meni, da je razmerje med teorijami nesorazmenost (inkomezurabilnost): dveh različnih teorij sploh ni mogoče skupno interpretirati, ker njuni termini in stavki nimajo skupnega smisla, čeprav se lahko nanašajo na iste fenomene.

⁶⁹ Po Bachelardu mora biti epistemologija znanosti: 1. odprta in nesistematična (upirati se mora težnji po posploševanju pojmov na enotno filozofsko podlago); 2. pluralna oz. diferencirana (upoštevati mora epistemološke regije – se pravi, razna področja znanosti – in ustrezne regionalne racionalizme) in 3. historična (tako da rekonstruira racionalni spomin znanstvene dejavnosti, pojasni znanstveni razvoj v njegovih realnih, historičnih pogojih, in se s tem veže na novo koncipirano zgodovino znanosti). (Po Likar 1982: 9–10)

⁷⁰ Francoski epistemologi v zvezi z znanstveno problematiko dosledno uporabljajo izraz *koncept* za razloček od *pojmov*, ki jih razumejo kot enote ideološkega diskurza, in *kategorij* kot enot filozofskega diskurza. *Koncept* ni »rezultat procesa abstrahiranja in posploševanja, v katerem bi akcidentalne oznake opuščali, bistvene pa ohranjali, saj ni izvleček tistega, kar je dano, marveč je instrument, s katerim se konstituira realni objekt... Opredeljen je diferencialno, v razmerju do drugih konceptov...« (Kodelja 1988: 66)

ved, temveč zgodovina nastajanja konceptov. Znanost sama pa je produkcija konceptov (Rotar 1986: 52).

Problematiko prelomov v znanosti in poskuse združevanj nasprotnih postavk med kontinuiranimi in diskontinuiranimi podobami razvoja znanosti si je prizadeval razrešiti tudi Piaget v okvirih svoje razvojne epistemologije. Najprej je pojasnil spoznavno-teoretsko alternativo med racionalizmom in empirizmom (t.j. vprašanje, ali izvira spoznanje iz razuma ali iz čutnega izkustva) in menil, da »[s]poznanje ... ni niti vrojeno niti izkustveno, ne izhaja niti iz subjekta niti iz objekta, temveč iz interakcije med njima: da bi subjekt lahko prišel do spoznanja objektov, mora nanje delovati, jih transformirati...« (Bahovec 1984: 160) Nato je interpretiral kontinuiteto razvoja s paralelo med psihogenezo (razvojem spoznanja pri otroku) in zgodovino znanosti oz. s procesom uravnoteženja kot temeljnim konceptom za razlago razvoja. Predložil je podmeno o zaporednih razvojnih stopnjah, ki niso vnaprej določene, marveč nastajajo v konstrukciji spoznanja: vsaka razvojna stopnja je pomembna za svojo naslednico, ker so predhodne, nižje stopnje zaobsežene v poznejših.

Za razlago ravnotežja je bistven Piagetov pojmovni par asimilacija – akomodacija: »Asimilacija je proces vključevanja novih, zunanjih elementov... v že obsoječe kognitivne sheme in strukture, akomodacija pa pomeni spremembo same sheme ali strukture. Asimilacija torej omogoča kontinuiranost, akomodacija pa je potrebna za spremembo, diskontinuiteto, za nastajanje novega in drugačnega.« (N. d.: 161) Ne glede na kritiko, ki ji je bila podvržena, je Piagetova genetična epistemologija pomembna, ker opozarja na dve vrsti sprememb, ki sta lahko toposa za presojanje in interpretacijo zgodovine znanosti.

1.3.4. PODUKI

Čeprav so bili navedeni pogledi na znanost večinoma razviti pri preučevanju razvoja naravoslovnih in eksaktnih znanosti, ponujajo plodovita izhodišča tako za notranjo, racionalno rekonstrukcijo disciplinarne zgodovine, ki je pozorna predvsem na razmerje med teoretično in empirično ravni⁷¹ kakor tudi opozorila, da znanstvena dejavnost ni povsem racionalna, da v njej soživijo akademske in človeške konvencije, vrednote in odločitve, pravila in norme znanstvene skupnosti, skratka, da imamo opraviti tudi z zunajznanstveno opravilo in prtljago.

S tem še zdaleč ni izrisana in izčrpana obsežna in zahtevna problematika; poudarjena so le tista spoznanja in gledišča, ki morejo biti koristna za obravnavo zgodovinskih in metodoloških vprašanj etnološke vede na Slovenskem. V tem kontekstu se iz predstavljenega ponujajo zlasti naslednja spoznanja.

Za splošno razpravo glede razvrstitvene umestitve etnologije med druge vede je najpomembnejša ugotovitev o problematičnosti in relativnosti klasifikacij znanstvenih disciplin in razmejevalnih meril med njimi. Slednje so večinoma nasledki razvoj-

⁷¹ Zgled, kako je mogoče npr. z Lakatosevo teorijo raziskovalnih programov presoditi etnološko raziskovanje, ponuja predstavitev preučevanja materialne kulture na Norveškem, razgrnjena v Reme 1994.

nih poti in imajo vseskoz tudi svojo pragmatično vrednost: delujejo kot organizacijsko načelo, kot 'delitev dela', razdelitev sama pa še ne pove nič natančnejšega o njihovi spoznavni naravnosti in vrednosti. Spodbuja pa v premislek vprašanje, kakšne posledice imata zagovarjanje in obramba že začrtanih meja, kakšna so razmerja med vedami, saj vemo, da niso nujno odprta in plodovita za konceptualne in metodološke pobude, da pa tudi, kakor nakazuje problematika interdisciplinarnosti, rada zakrivajo teoretsko, konceptualno in metodološko neizdelanost.⁷²

Današnja razmerja med disciplinami niso le produkt epistemoloških razlik, so odsev družbene moči posamičnih ved, njihovega specifičnega 'lokalnega' razvoja, človeških vrlin in šibkosti raziskovalcev. Tudi zato ni mogoče govoriti o etnologiji ali kateri koli drugi vedi kar na splošno. Le v specifičnem zgodovinskem, družbenem in intelektualnem kontekstu je mogoče razložiti različne disciplinarne vzorce, razmerja med njimi, navsezadnje tudi med evropskimi (narodnimi) etnologijami in antropologijo nasploh ter njenimi poddisciplinami (kulturna, socialna) posebej. In, seveda, upoštevati naše zdajšnje razumevanje osnovnih disciplinarnih vprašanj: »Ne glede na to, ali se pisec odloči, da bo pisal zgodovino vede, njenih idej, razvoja metodologije ipd. ali samo osvetlil nekatere zadrege časa ... vedno se odloča in izbere tudi horizont opisa ... A ne le to: s tem ko izbira 'pomembne' predstavnike svoje vede, hkrati izbira in zagovarja tudi smer in horizont, ki ju zastopa ... Ko iščemo zgodovinske vzporednice dilemam našega časa ... nahajamo in hkrati potrjujemo določeno predstavo o etnologiji in njenem razvoju, pa tudi razmejujemo njeno polje in predmet raziskave nasproti drugim vedam.« (Fikfak 1999: 9) Tako se pač ni mogoče ogniti Bachelardovemu opozorilu o zgodovinskosti v sodobnosti in sodobnosti v zgodovinskem ali sodobnosti zgodovinskega, ki bistveno konstituirata disciplinarno zgodovino in identiteto.

Vse več je takšnih opozoril prebrati tudi pri zgodovinarjih etnologije in antropoloških ved, ko iščejo izhodišča in merila za premeritve disciplinarnih poti. Pisci se pri interpretacijah disciplinarne zgodovine, idealnotipično vzeto, razvrščajo po dveh merilih: po svoji prezentistični oz. historistični perspektivi in po poudarjanju diskontinuitet oz. kontinuitete v razvoju ved, pri čemer oboje služi bodisi kritiki ali legitimiranju sodobne znanstvene teorije in raziskovanja. Novejše raziskave izraziteje poudarjajo t. i. intelektualno zgodovino oz. zgodovino konceptov (zamisli, metode itn.), zgodovino ustanov in kariere posameznikov, njihov šol in naslednikov, pogosto s podrobno eksegezo biografskega in avtobiografskega gradiva. Pri tem so pozornejše in spoštljivejše do t. i. lokalnih izročil, skoz optiko sodobnih raziskovalskih problemov in topik pa disciplinam odkrivajo tudi 'nove očete'. (Gl. Barnard in Spencer, ur. 1996: 277–279)

Zdi se, da zgodovina posamičnih ved in njihovih širših povezav daje poučne odgovore, s čimer pa pomen disciplinarne zgodovine ni izčrpan. Skoz čas nastajajo, se oblikujejo, utrjujejo in spopolnjujejo tudi merila 'znanstvenosti'; v nekem smislu so enako izpostavljena splošnemu razvoju znanosti kakor svojim notranjim premikom, in vsaka disciplina jih določa zase. 'Znanstvenost' je tako rekoč konvencionalna, je dogovor v skupnosti njenih praktikantov. Metadiscipline ved, ki se ukvarjajo s človeš-

⁷² Vprašanje nazorno in prepričljivo obravnava Althusser (1967) 1985. Gl. tudi Hribar 1991.

kim fenomenom, se ne morejo opirati na eksperimentalna in logično-analitična presojevalna merila znanstvenosti,⁷³ ki so, pogojno, prikladnejša npr. za teorijo in prakso naravoslovja (četudi se družboslovne vede kar pogosto trudijo ustreči tako postavljenim standardom predvsem s privzemanjem t. i. trdih metodičnih prijemov ali s kvantitativnimi obravnavami).

Tako tudi jasen odgovor o 'znanstvenem' statusu antropoloških / etnoloških disciplin ni kar na dlani, vedno je odvisen od spoznavnih ciljev in poti, od vsakičnega izhodišča, t.j. kako kdo vidi disciplino, kakšni so presojevalni poudarki

Kljub dvomom o 'znanstvenosti', 'teoretičnosti' ipd. je pomembno, da človek kljub zmuzljivosti in neulovljivosti ni nehal biti prednostni predmet znanstvenih obravnav, jim pa s svojo spremenljivo naravo povzroča kopico težav. Kajti: »Kolikor bolj se bližamo človeku (individuumu ali skupnosti, družbi), toliko večje pojmovne, teorijske in metodološke težave imamo.« (Ule 1992: 31) Te so zvečine nasledek posebnosti raziskovalskega položaja, v katerem je človek opazovalec in raziskovalec ter opazovanec in raziskovanec obenem.

Narava 'predmeta', virov, spoznavnih poti in metodičnih prijemov v vedah o človeku in kulturi je takšna, da je specifičnost njihovega dosega težavno opisati s kanoniziranimi oblikami znanstvenih razlag (razlaga, pojasnitev)⁷⁴ in je bliže temu, kar pomeni v humanistiki 'razumevanje'. Čeprav se po drugi strani zdi, da je tudi nekdanja začrtana ločnica med razlago, ki pritiče 'znanosti', in razumevanjem, ki naj bi bilo lastno humanistiki in družboslovju, v teoriji znanosti če ne presežena, pa vsaj zabrisana. (Gl. Ule 1996: 107s.)

Razlage zgodovinskih dogodkov, človeških dejanj imajo najpogosteje 'ne-sklepno' obliko, čeprav se trudijo doseči sistematičnost ali metodičnost. Od tod tudi teoretski razloček, vpeljan z obliko vzročnih razlag, ki jim pravimo 'razumevanja' (Ule 1992: 41). Pojem je širši od razlage, »saj pri razumevanju ne gre nujno za odgovore na vprašanja 'Kako?', 'Zakaj?', 'Čemu?', pa tudi ne za odnose med premisami in sklepom, temveč za to, da najdemo smisel oz. pomen tega, kar skušamo razumeti (npr. razumevanje besed, tekstov, jezikov itn.).« (N. d.: 47) Ponudijo odgovor(e) na vprašanje, zakaj je nekaj lahko (bilo) takšno, kakršno je (bilo). Takšne oblike razlag pogosto temeljijo na življenju, praktičnem pojmovanju oz. na 'subjektivnejših' postopkih, ki so razen v drugih interpretativnih disciplinah močno poudarjeni tudi v antropoloških in etnoloških raziskavah.⁷⁵ So vedno interpretacije že interpretiranega.

⁷³ Tine Hribar opozarja: »Ni nikakršne vnaprejšnje racionalnosti; 'racionalno' v znanosti je tudi samo družbena konstrukcija. Samo znanost sama lahko kot sistem odloči, katere oblike ravnanja lahko obveljajo kot racionalne.« (Hribar 1991: 188) To je toliko bolj razumljivo, odkar so znanstveniki opustili misel in cilj, da izrekajo 'resnice' tega sveta.

⁷⁴ *Razlagaj* je širši izraz, »ki vsebuje vse oblike znanstvenega odgovarjanja na vprašanja 'zakaj?', 'kako?', 'čemu?' ipd. Vsebuje torej tako iskanje vzrokov kot razlogov pojavov, pa tudi sistematizirane opise z navedbo morebitnih zakonov.« Prava razlaga torej odgovori, zakaj mora kaj biti takšno, kakršno je. *Pojasnitev* v ožjem smislu so »miselne in jezikovne oblike, ki vsebujejo sklepanje, oz. so od sklepanja bistveno odvisne. Vse oblike znanstvene razlage seveda niso takšne.« (Ule 1992: 40)

⁷⁵ Socialnoantropološki portret Slovencev R. G. Minnich, na primer, je bil pospremljen z naslednjimi opažanji o antropološkem raziskovanju: gre za »heterološki napor antropologa, ki nas sili resno jemati svojo sposobnost in večino življenja v neko obliko življenja, v katero prodira kot v tuje, lastnemu izkustvu neznano početje« in za »poskus, napraviti iz observiranega in doživetega

Z analitičnega vidika je nadalje pripravna delitev na popolne in nepopolne razlage,⁷⁶ pa še na predrazlage ali hevristične razlage, ki »so bolj predlogi razlag in pojasnitev, bolj njihovi zasnutki kot prave razlage, ali pa so le 'osvetlitve' problema z določenega vidika.« (N. d.: 63) Med predrazlagami so v zgodovinskih vedah pogoste skice razlag, včasih tudi analoške razlage.

Po navedenih merilih bi v etnologiji zaman iskali popolno znanstveno razlago in pojasnitev *sensu strictu*. Preučevana problematika je najprej tiste vrste, da se izmika dokazljivosti in falzifikaciji (zakonom). Njena, a ne le njena, druga značilnost pa je, da med raziskavo nikoli ne odkrijemo 'celotnega pojava', marveč le določen(e) vidik(e) pojavne raznovrstnosti, na katere smo usmerili interpretativno pozornost.

Naštete omejitve za raziskovalce seveda ne pomenijo, da bi se smeli odreči sistematičnosti in metodičnosti pri uporabljenih zbiralskih in razlagalnih (interpretativnih) postopkih – niti pri tistih ne, ki se zdijo docela rutinski in opisni.⁷⁷ Konsistentna zasnova ('predmet', koncepti), vključno z eksplikacijo raziskovalčevih vrednostnih in metodoloških nazorov, preverljivi raziskovalski prijemi (metode zbiranja, metodologija razlag) in izsledki (raznovrstni načini interpretacije) dajejo spoznavno podobo disciplini, četudi zaradi specifičnosti (predvsem človeškega dejavnika in narave družbenozgodovinskih fenomenov in procesov) ne ponuja teorije v pomenu izrekanja zakonov; kopiči lahko le vzročne razlage in kritične osvetlitve obravnavanih problemov tako, da jih naredi 'razumljive' in bogati vednost in misel o človeku. Le v tem ohlapnejšem smislu lahko v etnologiji govorimo o 'teoriji' ali znanstveni paradigmi.

Za spoznavni doseg je najpomembnejši prelom, ki je doletel znanost kot celoto. Sprhnelo je verjetje v 'velike teorije' ali miselne sisteme, ki bi mogli univerzalno pojasniti človeško bivanje, kar pomeni, da sta v ospredju konceptualni in metodološki relativizem in pluralizem. (Tudi s tega stališča ni mogoče govoriti o 'eni' etnologiji, 'eni' družbenokulturni antropologiji.) Nihče več pa tudi ne verjame v 'objektivno' raziskovanje: ni 'nevtralnega' predmeta raziskave, ni 'objektivnega' raziskovalca, ni absolutne resnice o raziskanem, niti v območju t. i. eksaktnih ved. V zgodovinskih, družbenih, humanističnih vedah je zaradi narave njihovega 'predmeta' še toliko bolj poudarjena raziskovalska interpretativnost. Ne določa samo sodobnega raziskovanja, temveč nastopi tudi kot presojevalka nekdanjih spoznanj.

neko univerzalno človeško izkustvo v smislu razkrivanja njegovega pomena kljub majhnosti in neznatnosti srenje, v kateri se vse dogaja okoli kakega skoncentriranega vsakdana.« Spoznavanje najprej temelji na (za)čudenju, potem na pripravljenosti vživljanja in naposled na poskusu analize (Južnič 1993: ix).

⁷⁶ Med popolne razlage sodijo deduktivna (znanstvena pojasnitev) v formi logičnega sklepa, deduktivno-zakonska (nomotetična), deduktivno-statistična in pogojno še induktivno-statistična razlaga. Nepopolnim razlagam manjkajo premise za idealno dedukcijo ali indukcijo, ker zakonov ali statističnih pravilnosti včasih sploh ni mogoče najti – ali pa jih sploh ni. Zato »se moramo zadovoljiti z navajanjem splošnih teženj, tendenc v dogodkih (tako je velikokrat v zgodovinskih vedah).« (Ule 1992: 55) Med nepopolnimi razlagami so najpogostejše funkcionalno-teleološke, dispozicijske in genetske (N. d.: 48–62).

⁷⁷ »Opis, kategorizacija dejstev [je] prvi in velikokrat zelo težaven korak v znanosti (spomnimo se le na probleme pravilne kategorizacije živali in rastlin pred Darwinom in po njem). Brez ustreznega, pogosto z vso teorijo podprtega opisa pojavov, tudi ni nobene razlage.« (N. d.: 45) To popolnoma velja tudi za opis v etnologiji – za etnografijo, kakor jo danes razumemo v antropološkem in etnološkem raziskovanju. Gl. Slavec 1988b; podrobneje v 3. pogl.

Identitetne prvine posamičnih ved imajo svoje korenine in so spremenljive; spreminja se 'predmet', spreminjajo se prevladujoči raziskovalski prijemi itn. (Prim. Pagon 1988) Poleg tega so pri etnologiji specifična njena nacionalna izročila, ki so zavezana spoznavnim interesom raznih ved, zdaj družboslovnih, zdaj spet zgodovinskih⁷⁸ ali filoloških (pri antropologiji tudi naravoslovnih).

V družbi znanstvenih disciplin so se v Evropi od razsvetljenstva oblikovale vede, ki so spremljale nastajanje narodnih držav in so imele skoz celo 19. in še v 20. stoletju pomembno narodnostno funkcijo. Mednje ob zgodovinopisju, domači filologiji in še kateri nedvomno sodi tudi etnologija.

Problematika t. i. nacionalnih ali narodnih ved je zaznamovana s posebno vlogo v narodnem občestvu; skrčiti jo na potrjevanje narodne biti bi pomenilo, da o teh vedah govorimo zgolj s stališča praktične (politične) ideologije. Narodni prilastek bi moral v okviru razpravljanj o vednosti, ki jo prinašajo znanstvene discipline, pomeniti zgolj zavezanost prostorsko-časovni zamejenosti in določenosti raziskovalskega področja: »Nacionalna identiteta ni nekaj, kar izvira iz rodu in grude, iz prvinske 'samobitnosti' naroda, ampak je rezultat specifičnega zgodovinskega in družbenega razvoja. Tako so sestavni del identitete vseh razvitih modernih družbenih skupnosti tudi znanosti, ki raziskujejo njihovo naravno in kulturno dediščino.«⁷⁹

Prostorsko-časovna določenost raziskovalne problematike preprosto pomeni, da preteklost (jezik, kulturo itn.) in sedanost Slovenije raziskujejo predvsem tukajšnji znanstveniki, saj bi to težko delal kdo drug; za druge raziskovalce imajo izsledki predvsem primerjalno vrednost. Tudi je razumljivo, da imajo take raziskave največjo spoznavno težo in odmev prav v domačem okolju. Njihovo znanstveno vrednost je mogoče presojati primerjalno – po tem, koliko raziskovalski standardi 'nacionalnih' ved ustrezajo mednarodni znanstveni ravni.

Tehtno opozorilo, ki bi moralo biti merilo raziskovanj tudi v vedah o narodu, se nanaša na dejstvo, »da znanstveni predmet ni nekaj, kar je že dano, ampak je šele rezultat ustrezne znanstvene obdelave raziskovalnega gradiva. Ljudska šega je kot predmet znanosti nekaj povsem drugega od ljudske šege, kakor jo doživlja domorodec. Znanstveno raziskovanje svoj predmet popolnoma predela, ga klasificira, izmeri ipd. in v končni fazi mora biti opredelitev predmeta univerzalna, ne glede na vsa njegovo časovno-prostorsko specifičnost.«⁸⁰ (Prav tam.)

⁷⁸ Pri prilastkih 'družboslovni' in 'zgodovinski' je seveda treba upoštevati shematičnost takšne rabe, saj ni mogoče govoriti ločeno o zgodovinskih razsežnostih (brez družboslovnih) in narobe.

⁷⁹ Rado Riha za okroglo mizo 'Humanistiko je treba varovati in razvijati' (Okrogla miza o humanistiki. *Delo. Sobotna priloga*, 3. julija 1993, str. 29). Sodelovali so B. Rotar, R. Riha, D. Dolinar, M. Guštin, C. Baškovič.

⁸⁰ »Ni torej že neposredno predmet raziskovanja tisto, kar humanističnim vedam daje posebnost. Prej je to razvejen in znanstveno izredno zahteven sklop postopkov in procesov, ki so potrebni, da se gradivo obdeli in pripravi tako, da sploh lahko postane predmet znanosti ... zbirke podatkov, arhivsko delo, dokumentacija virov, topografsko in leksikalno delo itn. Ta 'priprava' gradiva, z drugimi besedami znanstvena in strokovna infrastruktura, je tisto, kar jim daje njihovo posebnost, tisto, kar je v humanističnih vedah, če že hočemo, specifično 'nacionalnega', saj gre za segment raziskovalnega dela, ki ga morajo opraviti predvsem znanstveniki, ki živijo na področju svojega znanstvenega predmeta.« (Riha, Prav tam.)

2 TEORETSKO-METODOLOŠKA PROBLEMATIKA V ETNOLOGIJI

2. 1. POGLED NAZAJ

Poseben odnos (slovenskih) etnologov do teorije in nekoliko manj do metodologije (v pomenu skupka metod) se v predvojnem času in tudi še nekaj časa po vojni kaže skoraj simptomatično – z nerabo samega izraza namreč.¹ Ali se je empirično usmerjenim raziskovalcem² zdel prezahteven, da bi si z njim opremljali pisanje? Če teorijo v najširšem pomenu razumemo kot splošno izhodišče – okvir ali koherentno skupino splošnih postavk, na podlagi katerih raziskujemo, predstavljamo, naredimo razumljivo določeno pojavno področje – potem človek upravičeno podvomi, da bi raziskovalci ne imeli tovrstnih stališč do vede in predmeta, s katerima se ukvarjajo. Ali pač?

Najbrž gre prej za značilnost tistega sloga znanstvene dejavnosti in spoznavnih postopkov, ki ga lahko shematično imenujemo empiristični – za razliko od racionalističnega, konceptualnega, teoretično zasnovanega raziskovanja. Enostavneje rečeno: prvo je zavezano predvsem čutno-konkretnemu dožemanju in zato empiričnemu gradivu, in daje prednost indukciji, drugo se drži problemske konceptualizacije. Za nameček pa prevladujoči empirično-pozitivistični naravnosti zadošča zelo splošna kanonska opredelitev znanosti – po predmetu, metodi in (spoznavnih) ciljih. Za prednost, ki jo je uživala empirija, seveda obstajajo razlogi.³ Vendar ta 'privilegij' nikakor ni posebnost etnologije na Slovenskem. Nemški etnolog Mathias Zender je

¹ Slovenska etnografska bibliografija 1945–1950 (sestavil V. Novak) resda ni tako razčlenjena oz. razvejena kakor poznejše, vendar sploh nima razdelka 'teorija'; zadevne spise bi deloma lahko iskali med 'Spisi splošnega značaja' (Novak 1951b). Enako velja za SEB 1951 z dodatki za 1945–1950 (Jagodic 1954).

² Na to opozarja Stanonikova v predstavitvi strokovnega nazora M. Matičetovega. Iz spoštljivosti se tudi sama izogiba rabi izraza 'teorija', »ker je znano, da ji M. Matičetov ni bil naklonjen.« (Stanonik 1989c: 11)

³ Enega, o katerem se zdi, da je bil odločilen, lahko najdemo v Kuretovem odgovoru na vprašanje, zakaj je bilo pogledovanje čez plotove teorije skromno: »Mislim, da moja generacija ni bila posebno usmerjena v teorijo. Ko smo zahajali na teren, nas je zasuila 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.« (Fikfak, Kuret 1985: 184) Podobno Matičetov: »V taki situaciji seveda nismo mogli gledati križem rok, kako nam pred očmi ginejo dokumentarno dragoceni pojavi, zato smo se instinktivno vrgli na zbiranje, v prepričanju, da to delo zasluži absolutno prednost. ... V zbirateljskem delovnem zaletu, ki nam ga je narekovala potreba, ni bilo ne dosti časa ne pravega razpoloženja za teoretična razglabljanja.« Vendar: »Ob urejanju, študiju in preudarjanju o izrabi bolj ali manj skrbno nabranega gradiva pa so se začeli vse bolj živo oglašati klici po razčiščenju raznih temeljnih pojmov v zvezi s samo stroko.« (Matičetov 1966: 629)

leta 1960 celo menil, da posredovanje teorij in pravil sploh ni ali pa je kvečjemu silno dvomljiv cilj narodopisja (*Volkskunde*). Slednje naj preučuje historične posamičnosti in njihove posebne okoliščine, druga vprašanja pa naj prepusti disciplinam, ki iščejo in določajo zakonitosti, kakor jih npr. sociologija. (Po Wiegelmann 1991: 9) Ozadje tega, ne ravno osamljenega prepričanja (Wiegelmann med drugimi omenja tudi avstrijskega narodopisca L. Schmidta, ki je menil, da so kulturnoantropološki koncepti in koncepti Erixonove švedske šole docela nebogljeni, kar zadeva pojasnjevanje kulturnoloških razmer v srednjeevropskem prostoru), po Wiegelmanovem mnenju najdemo v Windelbandovem in Rickertovem razločevanju med nomotetičnimi in ideografskimi znanostmi. Med slednje so uvrščali vse duhovne vede, pri teh pa je od 19. stoletja prevladoval – ne samo na Nemškem – historizem, ki se je osredotočal na razlage enkratnih pojavov in dogodkov. Kraljevalo je prepričanje, da v historičnem obzorju niso mogoče posplošitve in da historizem zato tudi ni kos naslednjim stopnjam – izpeljavi pravil in teorij. Z današnjih izhodišč je za teoretsko zasnovo pomembno vprašanje, ali v kulturi so procesi, ki jih je mogoče podvreči pravilom (zakonitostim). Wiegelmann je prepričan, da so,⁴ in poudarja, da se v vsakem kulturnem fenomenu in dogajanju tesno prepletata posebno in splošno, historično – enkratno in procesno (1991: 10–1). Tako med teoretske naloge (evropske) etnologije postavi:

- skrb za razvrščanje in pojme (definicije opisnih pojmov);
- izpeljave t. i. sinoptičnih generalizacij, t.j. pregledno strnjenih posplošitev o kulturah družbenih skupin, obdobjih in področjih (regijah);
- postavljanje pravil in teorij, t.j. izjave o splošnih potezah kulturnih procesov, npr. pravila za potek inovacij in difuzije.⁵

Nekoliko drugačno pot k etnološkim teoretskim zastavkom je že prej iskal nemški etnolog H. Bausinger (1971). Če je ena od pomembnih novostih povojnega narodopisja njegova sociologizacija in je etnologija razbremenjena historicističnega pozitivizma, potem namesto *dejstev* obravnava *probleme*. Vsa kanonska področja (sestavine snovne, družbene in duhovne kulture), s katerimi je navadno opisano etnološko raziskovalno področje, povezuje niz vprašanj, ki so produkt postopnega znanstvenega izoblikovanja in jih povzemajo t. i. temeljni pojmi (kontinuiteta, tradicija, ljudskost, skupnost, 'rod', šege in nravi; status folklornega). Ti strogo vzeto resda ne konstituirajo sistematične teorije, vendar ustvarjajo teoretsko pletivo, skoz katero je moč presojati preteklo in sodobno etnološko raziskovanje. Kakor so problematični naštetih temeljni pojmi, so težave tudi s predmeti, ki jih označujejo (Bausinger za zgled poda 'ljudsko umetnost' in tu naniza številne dvome, katerih seznam bi bil lahko še daljši), problematičnost pa izvira iz dejstva, da so ujeti v *vrednote*, zrasle skoz njihovo zgodovino. Ker je Bausinger videl najslabšo možnost v tem, da bi se še kar naprej navduševali nad temi domnevnimi *dejstvi*, kakor da bi bila samoumevne in vnaprej dane sestavine realnosti (najprej so vrednostno definirane in šele takšne pritegnjene v narodopisje), se je z

⁴ »... če kulturni procesi pri zunanjih razmerah iste vrste v različnih časih in na različnih (geografskih) področjih potekajo enako ali vsaj kažejo enako naravnost.« (Wiegelmann 1991: 10)

⁵ Predmet sinoptičnih generalizacij so izsledki o kulturnih razločevalnih procesih v omejenih historičnih obdobjih, pri pravilih in teorijah pa splošne značilnosti procesov (v evropskih ljudskih kulturah, t.j. kulturi nižjih družbenih plasti). (Wiegelmann 1991: 7)

njimi kritično spopadel. V tem je videl pot k nazorsko prečiščenemu položaju *dejstev* v kulturni zgradbi, k možnostim, da se sprašujemo o njihovi funkciji, in nasploh k znanstveni obravnavi sodobne kulture, t.j. *usakdanje* kulture *mnoгих*. Zanj pridejo v poštev družboslovni koncepti (npr. funkcija, spreminjanje, razširjanje, komunikacija, standardi) in ustrezne teoretske reference. Bausinger torej teoretskost 'empirične vede o kulturi' vidi predvsem kot vprašanje konceptualizacije raziskovanja.

Prevlado empirističnega raziskovalskega modela in skromnega deleža teoretskih spisov (med razvojem in v povojnih razmerah) ugotavljajo tudi poljski etnologi (Frankowska 1973; Piątkowski 1985). Frankowska pojasnjuje to z več razlogi. V ospredju sta dolgo ostala srednji in starejši rod raziskovalcev, ki sta obnavljala pozitivistično in razvojniško izročilo predvojne poljske etnografije in se hkrati izčrpavala z didaktičnim delom. Drug pomembni razlog so bile povojne ideološko-politične razmere, ki so poljskim znanstvenikom vsiljevale ideologizirano sovjetsko etnografijo – model znanosti, ki pomaga graditi socializem – ter so jim dolga leta trgale in oteževale stike z mednarodnimi znanstvenimi tokovi. Delež teoretskih prispevkov med letoma 1945 in 1975 se je gibal med 1 in 4,5% vseh bibliografsko dokumentiranih enot, višati pa se je na splošno začel v sedemdesetih letih, ko so razprave postajale v teoretsko metodološkem oziru vedno pogostejše in raznovrstnejše.

S podobnimi razmerami so imeli opraviti tudi v drugih vzhodnoevropskih državah – v nekdanji ČSSR in NDR, na Madžarskem, v Romuniji in Bolgariji⁶ – od koder v letih po padcu socializma poročajo, da je bila znanost 'orodje razrednega boja' in 'politične vzgoje', dovoljene, 'prave' so bile le raziskovalske poti v obzorju dialektičnega in historičnega materializma. Učinka in posledic ideologizacije znanosti v smislu nekakšnega ortodoksnega marksizma-leninizma se ne da posploševati, saj so bile razmere v raznih državah vendarle različne; takšno je bilo tudi strokovno izročilo, takšni tudi etnološki dosežki. Sicer pa so imeli 'težave s teorijo' tudi drugod, recimo v bivši Zahodni Nemčiji, kjer ni bilo tega in, po mnenju nekaterih, tudi ne tako hudega ideološkega vpliva.

Razloge za 'sovražnost' ali nenaklonjenost (nemških) etnologov do teorije je Bausinger ob iztekusedemdesetih let iskal predvsem v množici in raznovrstnosti etnološkega gradiva, ki ga ni (bilo) mogoče obravnavati s poenotenimi in vseobsegajočimi pogledi in prijemi. Poleg tega je bilo vsaj v izročilu evropske etnologije raziskovanje vedno zaznamovano s predmetno bližino in metodami drugih disciplin.

Pri nas je na to ustrezno opozoril Vilko Novak v razpravi 'O bistvu etnografije in njeni metodi': »Prav zaradi mnogih območij ljudskega življenja, ki jih naša znanost obravnava, je težko podati splošno sprejemljivo in veljavno njeno definicijo o njenem bistvu, nalogah, pomenu in metodi.« (Novak 1956a: 10)

Teoretično problematiko je Novak označil kot vprašanje predmeta, metodologije in metod ter ciljev. Nasploh so take razprave, pa tudi splošne opredelitve posamičnih disciplin (še v pozneje kritiziranem pozitivističnem duhu), sicer sledile kanonu *predmet, metode, cilji*,⁷ ki pa je sprva vendarle pomagal ostriti konceptualne poglede.

⁶ Gl. za ČSSR Jeřabek 1992, za Romunijo Stephani 1992, za Bolgarijo Draganov 1992 in Tschernokoshewa 1991, za NDR Mohrmann 1991 in Strobach 1991.

⁷ Npr. Goričarjeva *Sociologija* iz leta 1959, Grafenauerjeva *Struktura in tehnika zgodovinske vede* (1960),

In to ne glede na svojo problematičnost, zlasti pri uporabi v družboslovju in humanistiki.⁸

Opredelevanje predmeta – npr. ljudske kulture ali ljudskosti – je pred razcvetom disciplinarnih razprav v petdesetih letih večinoma temeljila na klasičnih bipolarnih ali dvoplastnih tipologijah.⁹ Tu so različne kulturne podobe in nasprotujoča si družbena razmerja shematično opisana in razvrščena v idealne tipe, ki jim je posledično mogoče pripisati tudi različne mišljenjske vzorce (prvobitni um, mentaliteta, predlogično mišljenje, ljudsko mišljenje). Po Bausingerju je druga pomembna značilnost, ki je 'nenaklonjena' teoriji, v tem, da je predmet vede pravzaprav empirični predmet: to so kulturni izdelki v predmetnem svetu: orodje, stavbe, noša, pesmi itn. 'Izdelke' kulture kot takšne je bilo treba zbirati in zbrati v čim večjem obsegu. Šele ko bi imeli pred seboj 'vse' gradivo, bi bile mogoče primerjave oz. členitve, tipologije njihovih oblik in vsebin, ugotovitve o njihovem izviru, spreminjanju. To so bili poglaviti cilji kulturnozgodovinskih in zgodovinsko-geografskih primerjalnih prijemov oz. metodologij, trdno uveljavljeni v predvojnem raziskovanju. Tako pridobljena spoznanja pa bi naj govorila o značilnostih predmeta discipline, posredno tudi o širših družbenih skupinah (regionalnih, nacionalnih). Če verjamemo raziskovalcem, jih je prva stopnja raziskovanja (zbiranje) tako zaposlila, da jim je pogosto zmanjkalo časa in moči že za naslednjo, kaj šele za paralelne, posebne ali nemara nove utemeljitve v teoretskem ali metodološkem okviru, ki bi si našle poseben prostor v strokovnih spisih. Ali pa so se jim morda zdele samoumevne in neproblematične.

Sicer pa metodološke zadrege v skladu s takimi opredelitvami, ki so se uveljavile že v 19. stoletju (npr. narodno blago kot odsev narodne duše), niti niso bile hude. Pozitivistična naravnost,¹⁰ ki je zagotavljala etnološkemu raziskovanju znanstvenost po načelu, da je znanstveno tisto, kar je empirično preverljivo in metodično obdelano, je imela bogato empirično podlago. Konkretni, empirično dosegljivi 'predmeti' kulture so bili poglavitna skrb raziskovalcev. Po nazorskem izročilu evropske etnologije so dokumentirali narodovo preteklost ravno taki predmeti; ker pa so jih naglo prekrivali novi, sodobni kulturni pojavi, je bilo najpomembneje ohraniti jih spominu. To je bila še ena pomembna utemeljitev: bistveno je zbiranje gradiva. Pri tem seveda ni šlo samo za strogo znanstvene zbiralske ambicije, temveč tudi za posebno vrednotenje nabranega. Nevtralnost, postulat pozitivizma, je bila zgolj navi-

v slovenski etnologiji navedena Novakova razprava iz 1956. Predmetni kanon je izhodišče npr. tudi Baševemu razmejevanju etnologije od drugih disciplin. Gl. Baš A. 1968a, 1978a. Na relevantnost predmetne opredelitve v povezavi z metodo oz. raziskovalnimi načini, s tehnikami in tudi z viri opozarja tudi Bogataj (1985: 1), vendar z ustreznimi pridržki. Enotnost kanona je v slovenski etnologiji narušil Kremenšek v začetku 60. let.

⁸ Prim. Pagon 1988; Močnik 1990. Kljub temu, vsaj med etnologi, ostaja v splošnejši diskurzivni in pedagoški rabi.

⁹ Npr. kulturno, civilizirano vs. prvobitno, naravno; visoka vs. nizka, ljudska kultura; skupnost (občestvo) vs. družba (Tönniesova *Gemeinschaft* : *Gesellschaft*); urbano vs. ljudsko; tradicionalno vs. sodobno.

¹⁰ Tu lahko izraz pozitivizem uporabljamo v znanstveno-metodološkem smislu, ki pa ga je težko povsem ločiti od svetovno nazorskega (ideološkega) pomena. Opisuje spoznavno-teoretsko in metodološko usmeritev znanosti, ki se opira na filozofski pozitivizem in prenaša njegove teze na svojo posebna predmetna področja (Dolinar 1978: 10).

dezna. Ker se je etnološka dejavnost trdno vezala z narodnim konstituiranjem in prerodom tako v 19. kakor še v 20. stoletju, je to pomenilo zbirati pričevanja, ki so skozi herderjansko romantične in zatem novoromantične vrednote najizraziteje odsevala narodnega duha in duševnost,¹¹ pa morda še tista, ki so z mitskimi spekulacijami govorila o daljni preteklosti naroda. Ljudsko je bilo predvsem izvir in temelj narodnemu. Tako so nazorske in estetske vrednote prevladale in pogosto zamenjale 'teorijo'.

Da se je ta vzorec v precejšnjem obsegu ohranjal in obnavljal še v povojnih letih, so pripomogle tudi splošne okoliščine, nenaklonjene tistemu, kar so raziskovalci imenovali ljudska kultura ali ljudsko življenje. Kadar so strokovno utemeljevali, kako neogibno je zbiranje, so pri gradivu iz preteklosti – ki je zginjalo, razpadalo, zgubljalo svoje nekdanje vitalne funkcije – poudarjali splošno zgodovinski in kulturni, tudi narodni pomen. Dokumentacija je bila strokovno motivirana tudi s poudarkom na študiju sprememb kulturnih sestavin, vendar se v ozadju zelo pogosto čuti posebno vrednotenje gradiva preteklosti, nekakšna nostalgična zagledanost – ki je morda celo lahkoverno zaupala moči znanstvenega folklorizma – v reaktualizacijo prežitkov. Skratka, meja med strokovnim in življenjskim nazorom raziskovalcev se zdi precej zabrisana, kar pa, kakor smo poučeni, v vedah o človeku ni nič nenavadnega, nič apriorno dvomljivega. Vprašanje je samo, koliko nazorski zabrisanost in nerazločljivost ter tudi razvidnost prispevajo k širjenju ali oženju disciplinarnih spoznanj, kakšne so argumentacijske vezi med raziskovalčevim nazorom in njegovim raziskovanjem.

Spoznavni predmet je bil torej najpogosteje ali vsaj v raziskovalni praksi posredno izenačen z realnim, empiričnim predmetom: realije (od poljedelskega orodja do pesmi in uganke) so sestavljale kulturno podobo, se pravi, (ljudsko) kulturo kot skupek, seštevke kulturnih sestavin (najnazornejši zgled za to so uveljavljene etnološke sistematike, še danes pomembne vsaj kot metodični in pedagoški pripomoček). Tako razumljen raziskovalni predmet in pozitivistična metodologija sta v desetletjih po drugi svetovni postala snov prvih konceptualno metodoloških razprav.

Razmere v evropskih nacionalnih etnologijah na splošno peljejo k sklepu, da so izviri etnološkega zanimanja povezani z reševanjem gradiva, sam začetek etnologije pa jo definira kot 'zbirajočo' znanost, 'narodno reševalno akcijo' (Löfgren 1990: 4). Sadovi zbiranja so si našli prostor predvsem v muzejih, tudi v posebnih arhivih. Take ustanove so večinoma ustvarjale zbirke, razvrščale in urejale so gradivo po priznanih razdelkih ter ga v manjši meri preučevale, opirajoč se zlasti na zgodovinska, zemljepisna (področni izvir in pripadnost) ter estetska merila. Tudi to pojasnjuje, zakaj je bila etnologija v otroštvu tako zaposlena z gradivom, zakaj je med odraščanjem – po ustanovitvenih stopnjah – posebej razvijala metodično skrbnost, glede katere se je že ob koncu 19. stoletju zgledovala predvsem pri historični in filološki vedi. V zvezi z

¹¹ Privilegiran položaj je imela v tem kontekstu narodna literatura v najširšem pomenu (slovstvo). Pri nas to lepo ponazarja stališče Ivana Prijatelja: »Tako kot slovstvo in književnost (ki sta 'narodno umovanje'), je tudi literatura bistveno vezana na kategorijo naroda. Termin literatura namreč označuje **ves historični razvoj narodne duševnosti**, ki teži k temu, da se izrazi z dovršeno obliko v jeziku... literatura je poslednji izraz duševnosti kakega naroda na najvišji stopnji njegovega razvoja.« (Nav. po Dolinar 1978: 94; poud. ISG; gl. tudi Stanonik 1993a)

gradivom je nemara pomembno omeniti načelo izbiranja, ki je ljudsko kulturo istilo s kmečko, podeželsko kulturo preteklosti.

Spričo te zagledanosti v preteklost se je disciplinarne oznake skoraj neogibno držal prilastek 'zgodovinski'. Zgodovinska perspektiva, zgodovinskost predmeta sta veljala (in veljata – poleg socialne, regionalne in še katere druge oznake) za pomembno spoznavno razsežnost, za identitetno prvino etnološke vede. Samoumevnost zgodovinskosti (v pomenu konceptov zgodovine in zgodovinskih metodologij) je v bistvu temeljila na pojmovanju zgodovine kot razvojnega toka ali kar preprosto preteklosti, preteklih dogodkov, vsebin, oblik. Takšno umevanje je nujno bredlo v težave, moralo se je podrežati konceptualnim in metodološkim premislekom,¹² v etnologiji pa se to večinoma sploh ni zgodilo, dokler se raziskovalci niso začeli posvečati tudi sodobnim kulturnim fenomenom. Vodilni pojem zgodovinskosti je ostajala tradicija, kontinuiteta, ki je skupaj z občestvom določala, kaj je in kaj ni ljudska kultura. Še v povojnih letih je dober zgled za opredelitev predmeta s tradicijo in občestvom, ki je sicer v nekaj ozirih preoblikovala predvojne teoretske okvire, nedvomno tista, ki jo je leta 1946 predložil švicarski etnolog Richard Weiss (gl. 5. pogl.).

Zdi se, da so imeli etnologi posebne težave, ki jih je povzročal značaj 'predmeta', saj ni bil samo predmet njihovega raziskovanja, temveč tudi drugih disciplin. Dokler so veljale dvoplastne členitve kulture, v izročilu evropske etnologije izražene predvsem z ločitvijo na 'ljudsko' in 'visoko' kulturo ali civilizacijo, razmerja z drugimi vedami niso bila kočljiva: fenomeni, s katerimi se niso ukvarjale (literarna, umetnostna, glasbena) zgodovina, zgodovinopisje, sociologija, so bili pridržani etnološkemu ali, natančneje rečeno – etnografskemu raziskovanju. V tem smislu so ponekod imeli etnografijo za pomožno, faktografsko, opisno disciplino, katere predmet so reliktni kulturni pojavi (Piątkowski 1985: 38). Ko so se etnologi poslovili od pojmov ljudskost, ljudska kultura, ali pa so ju redefinirali, so postale meddisciplinarne meje dosti bolj zabrisane in z vidika disciplinarne identitete tudi spornejše. Odgovori na te težave so bili različni: od neprikritega spogledovanja s sorodnimi vedami in dovtetnosti za očitke po zgubljanju strokovne identitete do postavljanja novih meja ter iskanja njihovih zgodovinskih utemeljitev.

Po načelu o skladnosti predmeta in metode je veljala enaka ugotovitev za opredelitev 'tipičnih' etnoloških metod, ki se ujemajo z zgodovinskimi, sociološkimi, psihološkimi, filološkimi, geografskimi in še s kakšno,¹³ kakor se etnološka problemati-

¹² Po Lindqvistovem mnenju je bila, vsaj kar zadeva evropsko etnologijo, ta pozornost glede na njen pomen presenetljivo skromna. Tudi t. i. ahistorične usmeritve imajo svoj poseben odnos do zgodovine, čeprav impliciten. Razumevanje preteklosti je namreč ob pojmovanju človeka in družbe v vsaki teoriji kulture pomemben element njenih filozofskih temeljev in spremlja vsako raziskovalno naravnost. Za evropsko etnologijo (z zgledi del švedskih etnologov) ločuje tri načine razumevanja zgodovine: 1. zgodovina kot preteklost, 2. zgodovina kot spreminjanje in 3. zgodovina kot izkušnja (Lindqvist 1992).

¹³ Natančneje rečeno, 'etnološke metode' kot raznovrstni spleti teh metodičnih veščin, načinov, tehnik, odvisno od problema preučevanja. Dobra zgleda za to sta 'integralna metoda' Kazimierza Dobrowolskega, ki jo je leta 1938 označil kot povezanost historičnih, socioloških, antropogeografskih, biopsiholoških in funkcionalnih vidikov, in to, kar je npr. Vilko Novak leta 1956 imenoval *enotna metoda* (gl. 5. pogl.).

ka na poseben način dopolnjuje, včasih celo podvaja ali pa stika s problematiko navedenih ved – ne le problematiko, temveč tudi s spoznavnimi ambicijami.¹⁴

Razprave o predmetu, ki so vsaj prvi dve povojni desetletji ostale v žarišču, ko so se določala nova spoznavna in raziskovalska izhodišča, so bile torej najtesneje povezane z drugačnimi spoznavnimi cilji ter so zato neogibno spodbudile več zanimanja za vprašanja, *kako* raziskovati in *kako* posredovati spoznanja. Odgovori na drugo vprašanje se v mednarodnih antropoloških in etnoloških krogih od odemdesetih let izraziteje zarisujejo npr. v premislekih *o novih načinih raziskovanja in pisanja*, povezanimi z epistemologijo t. i. nove ali postmodernistične etnografije in antropologije, pa tudi o drugih predstavitvenih načinih (avdiovizualnih, muzejskih, večpredstavnostnih).

Odmikanje od predmetnega, metodološkega in ideološkega izročila je kritiki predmetnega kanona, se pravi, njegovih temeljnih družbenih in zgodovinskih določil (ljudstvo, ljudska kultura, tradicija, kontinuiteta, kulturne spremembe), dodalo še 'spor o imenu' – disput o samem nazivu discipline. Te razprave je v petdesetih letih spodbudilo zlasti mednarodno povezovanje, nikakor pa jih ni razrešilo. Pokazalo se je, da ni mogoče priti do načelnega dogovora: da je ime discipline dosti več od nalepke. To navsezadnje potrjuje tudi val preimenovanj v zadnjem desetletju.

Omenjene disputacije so imele po raznih evropskih deželah različne poudarke, pač z ozirom na predvojno izročilo in glede na spremenjen širši družbeni in intelektualni kontekst. Vendar jim je skupno, da so se med privilegiranim ubadanjem s svojim predmetom bolj ali manj krčevito trgale od predvojnega izročila, odvisno od njegove ustanovljenosti, teoretsko-metodološke domišljenosti in pojasnilne vrednosti spreminjajočih se življenjskih in kulturnih razmer. Nezadovoljstvo z njim je povzročilo, da je bil znaten delež povojnih razprav namenjen kritičnemu pregledu strokovnega izročila, ne samo v vsebinskem, marveč tudi v ideološkem ali nazorskem oziru.¹⁵

Iz nekoliko drugačnih razlogov in nagibov, vendar prav tako v obdobju disciplinarne krize, je v antropološkem obzorju opazneje v šestdesetih letih vzcvetela tudi epistemološka in zgodovinska kritika (družbenokulturnega) antropološkega raziskovanja. Kakor se je evropskim narodnim etnologijam razkrojil njen privilegirani predmet (ljudska kultura) in z njim izročilni disciplinarni kanon, tako so se antropologom zabrisovali jasni obrisi neevropskih prvobitnih ljudstev, ki so do takrat navdihovali in spodbujali njihovo imaginacijo in raziskovanje. Končno se je skozi procese

¹⁴ To danes številni etnologi večinoma sprejemajo kot 'normalno' in 'samoumevno'. Tako tudi nemški etnolog Helge Gerndt povzema dejstvo, da so si številne znanstvene discipline v dopolnjujočih se razmerjih 'dajanja in jemanja' in so si glede na to včasih pomožne vede. V zvezi s 'Volkskunde' ležijo stičišča in preseki z drugimi vedami zdaj močnejše v območju predmeta (npr. z literarno, umetnostno, glasbeno zgodovino), zdaj spet bolj v načinu opazovanja (z zemljepisom, zgodovino, s sociologijo, psihologijo) ali v raziskovalskih ciljih (z etnologijo, kulturno antropologijo). (Gerndt 1997: 27)

¹⁵ Tako na Nemškem kritika narodopisja v času nacionalsocializma; v Italiji Crocejevih, v primerjavi z Gramscijevimi, idealističnih nazorov; pri nas zlasti kritika romantiških in novoromantiških pogledov; pri Hrvatih družbeno konservativne kulturnozgodovinske etnologije; v vzhodnoevropskih socialističnih državah tu bolj (npr. na Češkoslovaškem), tam manj (npr. na Poljskem) poudarjena kritika nemarksističnih znanstvenih nazorov.

korenitih družbenokulturnih sprememb uresničilo dolgo napovedovano 'izginjenje primitivnega', s katerim so nekateri celo napovedovali konec antropologije. Kritično zgodovinski posegi so v tem kontekstu z nazorskega, političnega in metodološkega vidika problematizirali zlasti evropocentrično pojmovanje razmerja med raziskovalci in raziskovanci, med 'nami' in 'drugimi', eden od nasledkov pa je tudi vrnitev antropologov na domači teren in razcvet t. i. domače antropologije (*anthropology at home*).¹⁶

2.2. O IZVIRIH IN RAZVOJU ETNOLOGIJE NA SLOVENSKEM

Da problematika, ki jo postavljamo v teoretsko-metodološki okvir, na Slovenskem vendarle ne zadeva samo povojnih let, potrjujejo podrobnejše raziskave zgodovine slovenske etnologije, opravljene v zadnjih desetletjih. Ugotovitev, da je bila v predvojnih letih zanemarjena, po svoje potrjuje tudi pozna letnica izida prve zgodovine slovenske etnologije (Kotnik 1944). Obrobno pa ni bilo le zanimanje za zgodovino vede, temveč teoretično obravnavanje v celoti, »kar je krivo, da je med nami toliko napačnih pogledov na etnografijo in da je naše delo zlasti v preteklosti tako zaostalo.« (Novak 1956a: 7) O tem dovolj nazorno govori podatek, da je v bibliografiji 17. letnikov *Etnologa* (1926–1944) pod razdelkom 'Teorija, metodika' navedena le ena razprava, prav tako pod razdelkom 'Zgodovina raziskovanja' (Plestenjak-Jemec 1970).

Vprašanje izvirov in razvoja etnologije ni bilo prvo področje, kateremu bi slovenski etnologi po vojni posvetili pozornost. Kakor drugod so raziskovalci poudarjali predvsem nove naloge in načine raziskovanja, ki jih je nalagal čas, in tu pa tam pokritizirali minulo strokovno delo.¹⁷ Ko je M. Matičetov predstavil slovenskim etnologom osrednjo sovjetsko etnološko publikacijo *Sovjetska etnografija 1947*, je mimogrede priobčil opozorilo, ki sploh ni bilo odveč. Med številnimi stalnimi rubrikami¹⁸ ga je tako prevzel razdelek 'Iz zgodovine etnografije in antropologije', da je zapisal: »Tako zgodovinsko rubriko bi bilo vsekakor dobro uvesti tudi pri nas. V vsaki panogi je namreč za uspešno tekoče delo nujno potrebno poznavanje naporov in pridobitev predhodnikov. Slovencem razen Kotnikovega 'Pregleda slovenskega narodopisja', ki je zao-

¹⁶ Za 'angleški primer' gl. Brumen 2000a in tam navedena literatura.

¹⁷ Npr. B. Orel : »Z razvojem slovenske etnografije in folklore v preteklosti nikakor ne moremo biti zadovoljni. Marsikje je ta veda pri nas tako zastala, da danes lahko pokažemo na celo vrsto poglavij in vprašanj iz našega ljudskega življenja, ki jih nismo niti načeli, nikor šele obdelali.« (Orel 1948a: 6)

¹⁸ V strokovni pohvali *Sovjetske etnografije* najbrž ne smemo videti sicer pogostne, baje obvezne retorike iz vdanosti režimu. Matičetov jo je primerjal z drugimi – zahodnimi – evropskimi revijami in se je navdušil nad načrtnostjo in temeljitostjo razprav, pa tudi nad predmetno širino sovjetske etnografije. To je mogoče sklepati iz tega, da je navedel njene tematske razdelke: 1) Vprašanja splošne etnografije in antropologije. 2) Vprašanja etnogeneze. 3) Gradivo in razprave iz etnografije in antropologije ZSSR. 4) Gradivo in razprave iz etnografije in antropologije inozemskih dežel. 5) Iz zgodovine etnografije in antropologije. 6) Beležke, poročila, referati. 7) Kronika. 8) Kritika in bibliografija. V vsakem je odkril kaj takega, da bi moglo biti spodbuda za delo etnografov v Sloveniji.

ral ledino, ne moremo pokazati nič. Prav naš revialni tisk pa bi na tem polju lahko opravil hvaležno nalogo s podrobnimi pretresi posameznih dob, gibanj, osebnosti ipd.«¹⁹ (Matičev 1948b: 124)

Naslednja leta so se nizale biografske predstavitve (velikokrat spričo priložnostnih motivov: za obletnice, kot nekrologi), ki kažejo, kako je kdo v vsebinskem pogledu razumel predmet svojega preučevanja in kako se ga je loteval²⁰ – skratka, kako se je oblikovala in razvijala etnološka dejavnost. Napak bi bilo, če bi zanimanje za zgodovino etnologije na Slovenskem videli kot postransko, priložnostno, in bi tako nemara prezrli Novakove misli: »Za zgodovino stroke sem že kot slavist imel živo zanimanje, ker se mi je dozdevalo samoumevno, da je potrebno čim bolj poznati življenje in delo tistih, ki so nam stroko ustvarili in ker nam spisi o njih... razkrivajo tudi vprašanja, ki so jih v svoji znanosti načenjali, obravnavali ali puščali odprta.« (Novak 1986: 3) Med vojno so nastajali njegovi izpiski o vsem, »kar zadeva raziskovanje slovenske ljudske kulture. Kot priča uvod v te zapiske, nisem nameraval nič manj, kot z dopolnjenim gradivom v boljših razmerah napisati – zgodovino slovenske etnologije.«²¹

Iz podobnih potreb je med vojno izšel Kotnikov 'Pregled slovenskega narodopisja', ki je za tisti čas toliko izjemnejši, saj je znano, da ga je sestavil v slabih treh mesecih. Uvodoma se je opravičil za »predrznost«, ker se spušča v »zgodovinski pregled slovenskega narodopisja, ko posamezne dobe še niso kritično preiskane. Toda če hočemo vedeti, kaj smo ustvarili in kaj imamo, je že prišel čas, da vsaj površno pregledamo naše narodopisne zaklade, ki so shranjeni v knjigah, časopisih in časnikih ter se ozremo po gibalih, ki so razgibala to stroko.« (Kotnik: 1944: 21)

Novakove načrte in njegove poznejše razprave je treba nekoliko bolj poudariti zlasti zato, ker so bili na eni strani motivirani sistematično, kot pomemben del teoretsko-metodološkega okvira, pa tudi, ker je že s prispevkom o Jožefu Košiču vsaj implicitno spremenil prevladujočo podobo o fiziognomiji etnološke misli v dobi romantike,²² ki so jo poznejše podrobnejše raziskave – njegove in drugih etnologov – le še utrdile.

¹⁹ In že v naslednjem letniku *Slovenskega etnografa* je bil priobčen prvi tak prispevek, o Jožefu Košiču (Novak 1949). Uredništvo *Slovenskega etnografa* je tudi v naslednjih letih skrbelo za tovrstne spise. Bibliografija za prvih 22 letnikov (1948–1969) navaja pod razdelki I. A. Bibliografija, I. B. 5a Raziskovalci, biografije, obletnice in I. B. 5b nekrologi skupaj 38 prispevkov (od vsega 385 enot in 340 knjižnih ocen in poročil), sicer zelo raznovrstnih, od izčrpnih razprav do priložnostnih zapisov (Plestenjak-Jemec 1972). Med njimi so pomembni prispevki o M. Murku, K. Šterklju, J. Košiču, I. Koštialu, J. Glonarju, F. Kotniku, I. Grafenauerju, tudi N. Županiču, B. Škerljju, A. Siču, F. Maroltu in F. Bašu.

²⁰ Zdi se, da nekakšno normo o izčrpnosti takšnih prispevkov k zgodovini slovenske etnologije določajo zlasti spisi Vilka Novaka, kjer je posameznikovo prizadevanje umeščeno v širši kontekst dobe, pojasnjeno s strokovnimi in zunaj strokovnimi pobudami, z vpeljanimi novostmi, ki zadevajo predmet in metodo dela, s predstavitvijo del po posamičnih tematskih ali problemskih območjih, pogosto opremljeno z izčrпно bibliografijo in drugimi viri. Zadnji takšen Novakov spis je prineslo slovo Nika Kureta (Novak 1995).

²¹ Do sinteze Novakovih številnih prispevkov, priobčenih v *Slovenskem etnografu*, *Traditiones*, *Razpravah SAZU* in tudi v tujem strokovnem tisku je prišlo leta 1986 v knjigi *Raziskovalci slovenskega življenja*.

²² Novak je zlasti pokazal na Košičev 'širok etnografski interes', ki je presegel zgolj zanimanje za fenomene, ki žarčijo 'narodov duh' – prvine, ki jih uvrščamo v duhovno kulturo – in na dejstvo, da je Košič (poleg Jarnika na Koroškem) »pri svojem delu izhajal iz tistodobnega življenja slo-

Zavzetejši študij zgodovine slovenske etnologije v povojnih letih ima glede načelnih premislekov o disciplini poseben pomen. Ne glede na temeljno naravnost,²³ ki lahko daje prednost kronološko-razvojnemu, avtorskemu oz. biografskemu, tematskemu (npr. pregledi raziskovanja etnoloških področij ali problemov), problem-sko-konceptualnemu²⁴ ali primerjalnemu vidiku,²⁵ vsak prispevek odseva svoje lastno razumevanje in presojanje discipline, govori o njeni pretekli in zdajšnji identiteti. Tako se pogled na preteklost vede nenehno spreminja, saj vsak pojmovni in metodološki premik vpliva tudi na prebiranje njene zgodovine. Izročilo etnološke misli se je zaradi drugih prijemov za umevanje etnološke problematike – zlasti od sedemdesetih let – precej spremenilo: tu gre predvsem za 'odkritje' razsvetljenskih začetkov in vzorcev etnološkega premišljanja, vendar tudi za nove poglede ter interpretacijo virov in gradiva.²⁶

V nadaljevanju se posvečam premislekom o izviru in razvoju etnologije pred vojno, saj so tesno povezana z načelnimi stališči do etnologije in etnološkega raziskovanja (metodologija narodopisnega strokovnega izročila je obravnavana v 4. pogl.). Običajno so bila zapisana priložnostno, včasih kot izhodišče za kako predstavitev, utemeljitev, kdaj drugič spet kot predmet kritike.

Večina tistih, ki so še pred Kotnikom bolj mimogrede napisali kaj o nastajanju narodopisja, je postavljala razmah tovrstne dejavnosti v čas romantičnega preroda 'majhnih' narodov in jo za navrh – predvsem zbiranje – kar istila z vedo samo. Kotnik pa je jasno videl, da je njeno ustanavljanje v formalnem oziru potekalo pri koncu 19. stoletja, v slavističnem filološkem okviru, dotedanje ukvarjanje z gradivom ljudske kulture pa je označil za večinoma ljubiteljsko ali spodbujano s splošnejšim kulturološkim, historiografskim, domoznanskim ali povsem pragmatičnim nacionalnim zanimanjem za ljudsko kulturo Slovencev.

Če se v okviru disciplinarne problematike vprašamo po njenih izviri, ne more biti odveč odgovor na vprašanje, kaj si je kdo postavil za merilo disciplinarnih zasnov, zrelosti ali izoblikovanosti discipline. Vse take opredelitve so povezane s tem ali onim namenom, ki vodi raziskovalca skoz vedino zgodovino in njeno izročilo. Šlo naj bi predvsem za dva nagiba: »Spoznati določene smeri, gibanja v nekem času, ali

venskega ljudstva, katerega je prikazoval.« (Novak 1949: 100) Tudi ne gre le za to, da bi bil prikazal kulturne sestavine, temveč je posvetil pozornost življenjskim razmeram: stanovanju, prehrani, primernemu vedenju, praznovanju, zdravljenju itn. To pa je tisto, kar pripada razsvetljenskemu modelu ali izročilu.

²³ V bistvu gre za to, kar je pri pripravi geselnika za *Slovar/Leksikon etnologije Slovencev* J. Fikfak imenoval biografska zgodovina, zgodovina institucij in zgodovina konceptov (Fikfak, Tpk. za *SES/LES*. Arhiv ISG).

²⁴ Npr. o temeljnih konceptih (ljudska kultura, folklor...), o družbenih in zgodovinskih podlagah, o razvoju metodike.

²⁵ Za zgled lahko vzamemo srečanja delovne skupnosti narodopiscev *Alpes Orientales*, *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije*, *Etnološka stičišča* med poljskimi in slovenskimi etnologi, nazadnje mednarodno poletno etnološko šolo v Piranu (gl. *MESS*).

²⁶ Po poprejšnjih opozorilih je bilo tako mogoče drugače spregovoriti o vrsti piscev iz preteklosti: npr. poiskati starševstvo etnologije pri Linhartu (Novak 1973a; Kremenšek 1978a, 1979a, 1982a) in odkriti Janeza Trdino kot etnologa (Novak 1969c; UO GSED1980).

za težnjo, s preteklo situacijo ilustrirati današnje razmere.« (Fikfak 1986: 4) Oboje je tako ali drugače povezano z identiteto vede, bodisi da jo iščemo ali jo poskušamo potrditi.

Z začetki so zmerom težave; enako priznana je trditev, da so za vede o človeku pomembni vsi premisleki, povezani s prvimi pričevanji človekovega obstoja in ustvarjanja, še zlasti tisti zapisani. Če torej vsebino etnološkega premišljanja označimo za dialog med življenjem samim in izjavami o njem, je etnologija stara toliko, kolikor je staro dokumentirano opazovanje človeka kot posameznika in kot družbenega bitja. Tako nekateri raziskovalci iščejo vire in interpretacije njegovih antropogenetičnih in etničnih razsežnosti že v Bibliji, praviloma pa v antiki. Da bi se bili že v tistih časih izoblikovali kaki izostreni disciplinarni interesi, pač ni mogoče reči, drži pa, da se je gradivo, pomembno za sodobno antropološko in etnološko vednost, do razsvetljens-tva zbiralo v dveh temeljnih spoznavnih obzorjih – filozofsko-teološkem in historično-geografskem; na eni strani torej v bolj spekulativnem, na drugi v bolj empiričnem, pogosto docela pragmatičnem območju. Predznansveno obdobje torej ni pomembno le zaradi gradiva oz. virov, ki utegnejo biti izhodišče za sodobne interpretacije življenja v preteklosti, temveč tudi zaradi tega, ker danes v teh virih razbiramo predvsem 'učene' sodbe o takratnem življenju, ki so posreden vir za etnološko interpretacijo.

V zgodovinah narodnih etnologij se pregledi običajno začnejo v času, ko so bili zapisani prvi pomembni podatki o ljudstvu, njegovih značilnostih, navadah in podobnem. Začetke pretežno označujejo viri, kakor to velja tudi za splošno antropološko-etnološko misel; v njih še ni videti kakega usmerjenega ali konceptualnega interesa, tako da se zdi, da pogosto in neposredno izražajo bolj radovednost, očaranost in čudenje nad tujim in drugačnim in manj strokovno zanimanje zase in za druge: »Raziskovanje nobene evropske ljudske kulture se ni začelo na podlagi izoblikovanih načel, namenov in metod, marveč se je razvijalo počasi z zapisovanjem 'zanimivosti, nenavadnosti'...« (Novak 1986: 367) Pristavimo le, da vsi ti viri vendarle odsevajo temeljno etnološko in antropološko naravnost: spraševanje o posebnostih sebe in drugih, samorazmejevanje in samorazumevanje, ki bi se le okorno izrisevalo in ostrilo brez primerjav z bližnjimi sosedi in oddaljenejšimi tujci.

Opisovanje in zbiranje raznovrstnega, za disciplino zdaj pomembnega gradiva, so v raznih dobah vodile raznovrstne pobude. Tehtno vprašanje se glasi: »Kaj bi morala biti vsebina zgodovine stroke? Kaj je za zgodovino neke, v tem primeru etnološke vede relevantno? So to le pomembni avtorji in njih besedila ali pa celotna dejavnost, ki ji lahko pripišemo etnološki značaj in v tem primeru seveda tudi zbiranje.« Ponujeni odgovor²⁷ poudarja dve merili:

- razvoj metod in teoretičnih vidikov, dokumentacije in analize;
- zbiranje, saj že »sam izbor gradiva posreduje ne le vednost o zapisanem in zbranim gradivu, ampak tudi o zbiralcu, o njegovih vrednostnih predstavah in o recepciji ljudskega izročila. Iz teh predstav je mogoče povratno sklepati tudi na duha časa, na splošna prizadevanja, ki spodbujajo ljubitelje k zbirateljski in publicistični dejavnosti.« (Fikfak 1986: 19)

²⁷ Fikfak na tem mestu povzema Wiegelmannovo stališče (1977a: 12).

Kakor je bilo izčrpno prikazano z navajanjem izrazov (Fikfak 1986: 8–15), ki so jih raziskovalci razvoja slovenske etnologije uporabljali za označitev piscev, njihove dejavnosti in njihovih besedil v 19. stoletju, prvo merilo lahko označi znanstveno in drugo predznanstveno stopnjo. Težko pa bi se povsem strinjali z mislijo, »da je ločevanje med znanstvenim in predznanstvenim, med strokovno oblikovanim in zgolj zamišljenim verjetno prej stvar odločitve kot razlage...« (N. d.: 8) Tu namreč omahujejo tudi spoznanja Fikfakove obravnave. Na splošno je sredi 19. stoletja že živila zavest »o posebnem (etnološkem) vidiku. Vprašanje, ali štejemo spise tistega časa že v etnologijo ali pa iščemo v njih le izraze zgodovinskega, geografskega ali filološkega zanimanja, je težko enoumno razrešiti.« Pomembna je ugotovitev, da je bilo »refleksij – tematizacij tega posebnega (etnološkega, folklorističnega) vidika... zelo malo.« (N. d.: 15) Odločilni kriterij je bil predmet obravnave, to pa je še premalo, da bi mogli govoriti o znanosti. Za strokovna izhodišča so bili takrat najpomembnejši zgodovinski, jezikoslovni in statistično-geografski vidiki,²⁸ kakor jih danes lahko preberemo v žanrsko raznovrstnih besedilih 'laičnega' in deloma znanstvenofilološko utrjenega narodopisja tistega časa (Gl. Fikfak 1999).

Tudi v razpravi o imenju za etnologijo (Baš A. 1984a) najdemo potrdilo, da se je etnološko obzorje sredi 19. stoletja šele oblikovalo, ne glede na obsežne in sistematično zastavljene načrte Stanka Vraza (Baš A. 1982a, 1982b) in Emila Korytka (Novak 1972a, 1986), na njuna zapisa imena vede v slovenščini oz. nemščini in na prispevke še nekaterih 'nosilcev etnološke misli'. Poslej so bili na Slovenskem poznani izrazi *etnografija*, *Volkskunde*, *narodopis* in *narodopisje*, zapisani v Janežičevih slovarjih: nemško-slovenskem (1850) in slovensko-nemškem (1851), in njihove izpeljanke (Baš A. 1984a: 155; Novak 1986: 176–7). Kar zadeva imena, Fikfak (1999: 23) ustrezno opozarja, da je vendarle najustreznejše pretekle aktivnosti poimenovati s takratnim imenjem.²⁹ Pa še nekaj: za raven tedanje etnološke dejavnosti je odločilen skromno razvit komunikacijski prostor,³⁰ ki nikakor ni mogel spodbujati takrat še pedagoško in tudi drugače neustanovljenega raziskovanja (Fikfak 1986: 174–5).

Ustanovni in komunikacijski okvir sta postala spoznavnejša že čez nekaj desetle-

²⁸ Pri zgodovinskem vidiku sta opazna dva interesa: obči (»gre za nadaljevanje tradicije pisanja zgodovine in etnologije skupaj (podobno kakor pri Kremplu, še prej pri Linhartu), kjer so etnološko oblikovani podatki sestavni del zgodovine – zgodbopisa«) in regionalni (pretežno sinhrono ali pa bolj diahrono naravnani); jezikoslovni vidik uporablja etnološke in jezikoslovne podatke za domneve o prvotnem izviru Slovencev, o njihovi priselitvi; statistični in zemljepisni vidik sta motivirana z nacionalnim prebujanjem (dokazovanje navzočnosti Slovencev, opis narodnostnega sestava) in z razsvetljskim izročilom spoznavanja in upravljanja družbe (Fikfak 1986: 169–70).

²⁹ »Časovna distanca, ki jo taka poimenovanja vzpostavijo, nas prisili, da ne postavimo prehitro enačaja med današnjimi in nekdanjimi prizadevanji, da ne iščemo takoj in ne dokazujemo kontinuitete in da upoštevamo eno osnovnih načel kvalitativne analize, da je namreč pomen odvisen od sobesedila ... Pomembno je tudi dejstvo, da so pojmi v 19. stoletju v primerjavi s terminologijo, uporabljeno v 20. stoletju, veliko manj diferencirani in specifični, saj pokrivajo veliko več vsebin in raznorodnih pogledov; so manj reflektirani in bolj sinkretični kakor danes.« (Fikfak 1999: 23)

³⁰ Pisici niso imeli ustrežne (temeljne) izobrazbe, časopisje je bilo premalo specializirano, pa tudi zahteve bralcev še niso bile izoblikovane.

tij, ko so etnološke teme – ali vsaj njihov del – obravnavali v nacionalni filologiji, slavistiki. Še pri Kreku (1871) je bilo 'ustno slovstvo' kot del etnološkega gradiva zanimivo v širših slavističnih okvirih in koristno za »slovensko kulturno zgodovino, katera nam je ravno tako potrebna, kakor kritična obširna splošna zgodovina našega naroda« (Glonar 1923 (1980): 11), Štrekelj pa je bil prvi, ki ga je prisodil v obravnavo novi vedi – »folklore«. Z istim izrazom je označil tudi gradivo, za zbiralca in raziskovalca pa je uporabil besedo folklorist (Štrekelj 1887: 628–9). V predgovoru k izdaji *Slovenskih narodnih pesmi* je še poudaril znanstveni prijem: »... jaz sem hotel in hočem podati samo kritičen prispevek k psihologiji slovenskega naroda... prispevek k slovenskemu folkloru, t.j. k znanosti o slovenskem narodu, kakor se nam ta kaže v svojih pesmih. Moja knjiga hoče torej biti predvsem znanstvena.« V tej zvezi je zanimiv njegov sklep, da »so pri nas kakor drugod časi romantične navdušenosti za narodno poezijo že davno minuli.« (Štrekelj 1898: VII)

Ušteli bi se torej, če bi avtorjevo nagnjenje k dušeslovju pripisali romanticizmu. Gre za precej širšo znanstveno usmerjenost, ki so jo sprejele nacionalne filologije in je imela za cilj spoznati narodno dušo.³¹

Ob tej priložnosti je Štrekelj pri folklori kot predmetu resnično poudaril samo pesmi, vendar je že dobro desetletje predtem v *Prošnji za narodno blago* – tudi v zvezi z izvirnim angleškim pomenom in rabo izraza *folklore*: »vésti o narodu« – pokazal na njen širši obseg. Poleg narodne pesmi, pravljice, pripovedke, uganke, vraže, pregovora, reka in zagovora je omenil še šege in običaje, narodno pravo, narodne igre, narodno medicino in kmetova vremenska pravila, celo kletvine in anekdote (Štrekelj 1887: 629). Če si natančneje pogledamo vire o Štreklju, zlasti predavanja in korespondenco (Kropej 1988, 1990), bomo videli, da je s strokovnim zanimanjem in z načrti presegel okvir slovstvene folkloristike.

Njegovo pojmovanje obsega folklore oz. narodnega blaga je razpeto med vsebinsko ožji pomen ('ustno ali tradicijsno slovstvo') in – po Kropjevi – širši obseg, ki predmet folkloristike enači s predmetom etnografije. Vendar navedba, ki naj bi potrдила to izenačenje, prej dokazuje, da je pojem folklor, kolikor je pač bil premišljen in izdelan, bolj ustrezal širšemu duhovnemu vidiku narodove kulture: »Folklore ali narodopisje (etnografija, v razliko od etnologije: narodoznanstva) se ozira bolj na mišljenje in verovanje, na šege in pripovedi... kakor pa na unanje stvari; na te gleda le ona toliko, v kolikor so prvemu v podstavo in služijo v njega razumevanje. Ni se torej toliko ozirati na prirodo... kakor na to, kaj narod misli ali pripoveduje ali vé o prirodi, o živalih, o rastlinah, o rudah; ni gledati na takozvano *racionalno* vršbo kake-

³¹ »Čeprav so narodovo duševnost posebej in vedno poudarjali romantiki, ne bi bilo Štreklju prav pripisovati romantičnega gledanja, saj ima odkrivanje psihološke podobe oz. značaja ljudstva, t. i. karakterologija, kontinuiteto že od razsvetljenstva dalje. V času pozitivizma je v okviru filologije kot znanosti o duhovnem življenju naroda dobila še večji poudarek. Odkrivanje narodnega značaja je tedaj postalo strogo racionalno, stremelo je po znanstveni natančnosti in objektivnosti.« (Kropej 1990: 262; prim. Stanonik 1993a) 'Psihologija ljudstev' (*Völkerpsychologie*) pa se je v 2. pol. 19. stol. utrdila kot medkulturno primerjalna usmeritev, blizu tako domačemu narodopisju kakor etnologiji. Kako se je prvotno široka medkulturno primerjalna naravnost prenesla na narodno, ponazarja preimenovanje leta 1859 ustanovljenega časopisa *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (ur. Moritz Lazarus in Heymann Steinthal) v *Zeitschrift für Volkskunde* (ur. Karl Weinhold) leta 1891.

ga opravila, ampak na to, kako se sploh vrši, s kakim orodjem in pa zlasti, s kakimi šegami. « V skladu s tem izhodiščem je Štrekelj v folkloristiki (pri njem narodopisje oz. etnografija) ločil zanimanje za 'unanji' (fizične posebnosti, obleka, stanovanje, jedi in pijače, gospodarstvo in poslovanje) in 'notranji' značaj naroda: razmerja do družinskega, družabnega in narodnega, o domači in javni moral(nost)i, versko nazarjanje, o navadah, običajih, plesih, zabavah, igratih; o 'ustvarjajoči dušni sili', o estetskem čutu; razmerja do znanosti, posebnosti narečja in besedišča.³²

V predavanjih o slovanski etnografiji leta 1887 je Štrekelj zapisal troje imen, *etnografija* (*narodopisje*), *etnologija* (*narodoznanstvo*) in *antropologija*, ter jih je poskusil tudi nekoliko pojasniti. Omenil je, da je umevanje pojma etnografija različno, in da je v rabi tudi beseda etnologija, ki pomeni isto. »**Etnografijo oz. etnologijo** definira v predavanjih kot znanost o človeku kot članu ljudske skupnosti (*Wissenschaft vom Menschen als Volksindividuum*). Človeka torej obravnava kot posameznika, ki pripada družbi, osnovani na šegah in izročilu, povezuje pa jo skupni jezik.« (Kropej 1990: 266–7) **Antropologiji** je pripisal že izdelan sestav, za razloček od etnografije ali etnologije, ki sta si še iskali trdna izhodišča; njuno temeljno dilemo kot znanosti o narodu je popisal v dveh usmeritvah: pojem naroda je opredeljiv bodisi bolj po fizičnih lastnostih ali pa – po njegovem ustrežnejše – z duhovnim delovanjem. Dvajset let pozneje je ločeval – resda v oklepajih – etnografijo od etnologije, najbrž v skladu z rabo na nemškem jezikovnem in strokovnem območju, morebiti pa mu, kakor domneva Kropejeva, »etnologija pomeni vendar v znanstvenem smislu za eno stopnjo več kot etnografija.« (N. d.: 266)

Uveljavitev etnografije (v pomenu *Volkskunde* oz. narodopisja) je bila v tedanjih širokih filoloških okvirih kot temelju duhovnih ved povsem razumljiva, kakor je bilo takrat raziskovanje neevropskih ljudstev (*Völkerkunde*) deloma vezano na primerjalno jezikoslovje in veroslovje, deloma pa na geografski in psihološki (psihologija ljudstev), se pravi, tako rekoč naravoslovni okvir. Tako rekoč, ker je razsvetljensko rojstvo vede o sebi, o svojem in o drugih narodih zaznamoval razkroj koncepta naravne zgodovine: enega in istega historično-geografskega obzorja, v katerem se je šele začela zarisovati meja med naravo in kulturo.³³

Da so slovenski narodopisci tedaj že ločili obe disciplini, potrjuje zlasti pisanje Matije Murka, ki je za razloček od Štreklja – ta je s stališča znanstvenika bolj polemiziral z romantično gorečnostjo in ji postavil nasproti znanstveno zbiranje in raziskovanje narodnega blaga – nekoliko izčrpnje posegel v izvire, razvoj in teoretska izhodišča 'narodopisa', pa ne le narodopisja v pomenu študija lastne kulture, temveč tudi kot študija tujih, neevropskih ljudstev oz. 'divjakov'.³⁴ Oboje je postavil na ko-

³² Tako v konceptu pisma, v katerem je Štrekelj mariborskemu učitelju G. Majcnu leta 1906 ali 1907 svetoval vsebino in način narodopisnega popisovanja pri Odboru Zgodovinskega društva za slovenski Štajer. Podrobneje gl. Kropej 1990: 266.

³³ Gl. razprave o izviri *Volkskunde* in *Völkerkunde*: Bausinger 1971; Möller 1964; Könenkamp 1988; Lutz 1973, 1983 (1985). Enako velja za splošno antropološko razsvetljensko koncepcijo, ki je problematiko družbenokulturnega območja načeloma ločila od vprašanj sveta narave, a jo je ohranila podrejeno 'naravnemu zakonu' kot temeljnemu gibalju (gl. npr. Harris 1969; Godina V. 1995).

³⁴ Da izraz etnografija, ki jo je Murko prevedel v narodopis, tudi v 19. stol. ni pomenil samo opisa

nec 18. stoletja, ob rousseaujevsko krilatico 'Nazaj k naravi!'³⁵ Rojstvo narodopisja je povezal z odmiranjem značilnosti, samobitnosti narodov, in s civilizatoričnim enačenjem kulture zaradi čezmernega »člaščenja omike in razuma«. Od tod zanimanje »za svoje nižje brate in posebno za razne 'divjake'«, ki sta ga evropskim narodom utemeljila Herder in Goethe. Nauk nemške romantike je spodbudil prerod zlasti »majhnih« narodov, ki so črpali »vse svoje moči iz 'prostega naroda' ali 'ljudstva'« in iz tistega, kar so ustvarili »s svojim 'narodnim duhom'.« Toda Murku zbiranje in gradivo še nista pomenila znanosti, saj je pristavil: »Znanstveno obdelano in za občni narodopis porabljeno to gradivo pač ni tako, kakor bi zaslužilo.« (Murko 1896: 75)

V začetku poročila o narodopisni razstavi v Pragi je omenil 'občni narodopis', torej nekakšno splošno, občo etnologijo (zanimanje za kulturo svojega naroda je imel za mlajše), in interes za kulture čezmorskih ljudstev, dobro dokumentiran v evropskih narodopisnih muzejih. Celostno etnološko tematiko, torej splošno in regionalno, je imenoval narodopisno. V nadaljevanju je bežno nakazal njuno povezanost, ko je ob predstavitvi razvojnostnega pojmovanja kulturnega razvoja, rahlo začinjenege z difuzionizmom,³⁶ govoril o 'novejšem narodopisu', ki mu je bil »pod velikim napredkom naravoznanstva« (t.j. evolucionistične paradigme). Za narodopis je prišlo v rabo tudi novo ime »folklore' (= volkslehre, v nemščini volkskunde), tako da se danes na vseh jezikih govori o folkloristiki.« (N. d.: 77) In ta folkloristika, za katero je sam brez uspeha predložil izraz »ljudopis ali ljudoznanstvo«, je dobila pri njem tako širok obseg, da ga je mogoče primerjati s poznejšo, 'klasično', etnološko sistematično.³⁷ In če smo natančni, nakazal je tudi antropološko problematiko: »Sedaj nas zanima ves človek in ves narod, ne samo duševne poteze, ampak tudi telesne...« (N. d.: 76) Kolikšen je bil obseg Murkove razširitve ne zgolj načelnega, temveč tudi dejanskega raziskovalskega interesa v vsebinskem pogledu, je znano. Isto velja za njegove metodične napotke in izvedbo (gl. Kremenšek 1980a: 39–40, 1983, 1983a; Bogataj 1985: 104–120).

svojega ljudstva, temveč katerega koli, kažejo založniški načrti Mohorjeve družbe za izdajo zemljepisno/narodoslovnih del. Tako sta izšli Josipa Stareta *Kilajci in Japunci* (Celovec, 1893) ter *Australija in nje otoki* Ivana Vrhovca (Celovec, 1899). (Šmitek 1986: 221–2)

³⁵ V zgodovini etnologije Rousseaujeva pozicija ni označena samo kot predromantična ali romantična, temveč tudi kot razsvetljenska: 'mit dobrega divjaka' z dolgim izročilom od Montaigna prek Montesquieuja in francoskih enciklopedistov do Rousseauja je v funkciji polemičnega orodja za kritiko svoje lastne družbe. Podobno velja za druge oblike odmika, bega od domačega k tujemu – v eksotiko – ki so navadno pogostejše v času velikih gospodarskih, družbenih in duhovnih kriz. To je razvidno tudi iz spoznanj o zanimanju Slovencev za tuje kulture. Gl. Šmitek 1986: 319–20.

³⁶ »Ne veruje se več v popolnoma samobitno kulturo kateregakoli naroda, v popolno izvornost in osebnost njegovega mišljenja in čutenja... Mi danes vemo, kako so plodi človeškega uma ravno tako kakor razni tovari romali od naroda do naroda in povsod zapustili svoje sledove, in ravno tako jasno je dokazana resnica, da je človeški duh povsod enak in da si v podobnih razmerah povsod stvara jednake predstave.« (Murko 1896: 76)

³⁷ Murkova 'etnološka sistematika' (Murko seveda ne uporablja tega izraza, tudi Kotnik še govori o 'panogah narodopisja') je obsegala vsa tri območja kulture z njenimi številnimi sestavinami: noša, gospodarstvo, stavbarstvo, notranja oprema, prehrana in orodje; narodne šege in navade; pesmi, pripovedke, pravljice, pregovori, besede, govor, vraže in prazne vere, petje, godčevstvo in ples; veselje in žalost, zdravljenje in (za tiste čase običajno) branje (N. d.: 132sl.).

Po Štreklju in Murku so bila opozorila na novo znanstveno vedo vse pogostejša. In tako je Josip Wester (1905–6) sredi prvega desetletja novega stoletja pravzaprav povzel tisto, kar najdemo že v Murkovem poročilu in 'Naukih za Slovence'. Res pa je nekoliko krepkeje poudaril, da so v predromantičnem in romantičnem času, kamor je postavil izvir zanimanja za narodno blago, to blago »predvsem razumeli le [kot] idealno stran te stroke, namreč narodne pesmi, pravljice, pripovedke, bajke, vraže itd... Saj je prav nabiranje narodnih pesmi najbolj odgovarjalo romantičnemu mišljenju in netilo narodni ponos.« (N. d.: 24) Omenjenim slovstvenofolklornim zvrstem je pravil »narodno blago v ožjem pomenu« oz. 'idealna stran' (danes bi rekli duhovna kultura), meneč, da imamo to »sedaj skoraj docela zbrano«, za razliko od 'materialne strani narodnega življenja', ki je kljub Murkovemu načrtu in vabilu ostala zanemarjena. Tistih nekaj popisov 'narodoznanskega gradiva' ne zadostuje: »Treba je torej, da se prične za našo folkloro delati sestavno.«³⁸

Samo znanstveno stroko, ki se ukvarja (po Murku) z 'ljudopisnim' poljem, je imenoval 'folkora' (pri tem ni sledil Murku, saj je on govoril o folkloristiki) in jo je definiral kot »vedo naroda in o narodu«, torej z izvirno rabo besede v angleščini, za domače ime pa je predložil 'narodoznanstvo'. V tujini in pri nas znane in rabljene izraze³⁹ je poskusil posloveniti takole: »človekoslovje = Anthropologie; narodopis = Ethnographie; narodoslovje = Ethnologie, Völkerwissenschaft; narodoznanstvo = Folklore, Volkskunde.« (N. d.: 23) Natančnejša pojasnila je obljubil za drugo priložnost.

V vsebinskem pogledu se je na Westra po svoji lastni navedbi oprl France Stele (1906 (1985)), ko je vedo, »ki se... (z) narodnim blagom pečá«, imenoval »folkloristika, narodoznanstvo«. Kot umetnostni zgodovinar se je posvečal predvsem ljudski likovni umetnosti, naklonjen pa je bil vsemu ljudskemu izročilu. S tega stališča je v predavanju o narodopisnem zbirateljskem delu obsežno predstavil vsebinski in metodični vidik.

Uvodoma je med 'narodno blago' uvrstil »vsa tista narodova dela, ki je on v njih izrazil svoj nprav, z eno besedo *sebe* zidava in okraski, lega poslopij, katere in kakšne kraje posebno odlikuje, kake snovi jemlje za slike na končnicah, pesmi, pravljice, pripovedke, bajke, zabavljice, rékla (frazе), pregovori, poučne povesti, noša, šege in običaji.« (N. d.: 128) V nadaljevanju je še izčrpnje svetoval, kaj vse je potrebno in koristno zbirati,⁴⁰ ter je opozoril na Westrovo navodilo, ki ga »je podal po dr. Kaindlu v 'Slovanu' IV. 1... kakó naj folklorist sistematično nabira...«⁴¹

³⁸ V zvezi s predmeti je tako ob zapisovanju in opisovanju opozoril na zbiranje, ureditev zbirk in muzejske razstave (Wester 1905–6: 25).

³⁹ »**Folklor**a: že beseda sama je tuja, angleška, pravzaprav Folk-Lore, ki jo je prvi rabil Anglež = W. J. Thoms l. 1846. Nemci so si prikrojili za ta izraz **Volkskunde**, mi Slovenci še nimamo določene ga izraza, vsaj v najnovšem Bartlovmem slovarju beseda Volkskunde še ni sprejeta. Jaz bi nasvetoval izraz '**narodoznanstvo**', ki naj bi se natanko ločila od pojmov '**narodopis**, **narodoslovje**, **človekoslovje**'. Pleteršnik rabi prve tri pojme vse hkrati v pomenu nemške **Ethnographie**. Mogoče bo drugje prilika, da natančno opredelim te pojme...« (Wester 1905–6: 23; poud. ISG)

⁴⁰ »Kaj naj se vse nabira... Torej: nar. pesmi, pravljice, pripovedke, bajke, ki se nanašajo na sv. pismo, posmrtno življenje, nadnaravna bitja, naravne prikazni; legende, zabavljice; kako oponašajo npr. zvonjenje v sosednji fari ali kakšne živali ali predmete izbirajo sosednjim vaščanom, da se norčujejo iz njih; rékla; besede, ki jih rabijo za razna orodja, dele voza in hiše, peči, in druge

Z Westrovim zgledom ponazorjeno terminološko in pojmovno zmedo je na podlagi tedaj dosegljive, zlasti nemške strokovne literature, pomagal odpravljati Stanko Vurnik. Tudi on je kakor Wester uporabil termin »narodoznanstvo«,⁴² vendar v širšem in določnejšem obsegu. Predavanje, namenjeno učiteljem, da bi prispevali k razvoju »ene izmed etnografskih panog« (= ljudskoumetnostno delo), je precej več kakor zgolj povabilo k zbiranju, »ker je to edino Vurnikovo teoretično besedilo o naši stroki, o njenem značaju in namenu.« (Novak 1984b: 129) Kakor drugi raziskovalci in pisci, je Vurnik sicer načelna stališča do etnografije zapisal bolj obrobno, zlasti pa so se pri njem nanašala na raziskovanje posebnih področij ljudske kulture (npr. stavbarstva, noše, glasbe).

Vurnik je vpeljal predavanje s pojasnilom, da narod raziskujejo razne znanstvene panoge z različnih vidikov in z različnimi interesi. Navedel je antropološko, rasno, antropogeografsko, politično, zgodovinsko, psihološko, jezikovno in kulturno perspektivo; za osrednji »panogi narodoznanstva« je imel **antropologijo** in **etnologijo**. »Prva (anthropos in logos) se peča z raziskovanjem psihofizičnega habitusa človeka in ima dognati, katere rasne mešanice so stopljene v narodu. Etnologija (ethnos in logos) ali primerjajoče narodoznanstvo, znanost o narodu pravzaprav, pa obravnava narod kot skupino ljudi z isto kulturno posestjo, v kateri igra odločilno vlogo jezik. Dočim obravnava antropolog narod bolj kot naravoslovnega pripadnika rase, ga etnolog studira s stališča kulturne in socialne znanosti. Pomožna panoga etnologije je **etnografija** (ethnos, graphein), deskriptivno narodopisje zbira podatke za posamezne narode, katere etnolog uporablja v široko zasnovani primerjalni znanosti, katere predmet so vsi narodi sveta, izumrli in živeči.« (Vurnik s.a. (1984): 130–1; poud. ISG)

Vurnik je tu nedvoumno pokazal na že znano razliko med etnografijo in etnologijo, in sicer na dveh ravneh: 1. opozoril je na opisnost prve in primerjalnost druge vede; in 2. izrazil je pomena Volkskunde (»zbira podatke za posamezne narode«) in Völkerkunde (»predmet so vsi narodi sveta«).

karacteristične besede in priimke, ki jih dajejo soljudem; povesti, ki jih pripovedujejo o zadnjih vojskah, o narodnih junakih; kletvice; prazne vere; zagovori; ornamenta pri hišah; način stavljenja; končnice pri panjih; znamenja, slike na hišah in drugo, ki so jih napravili samouki iz naroda; obleke; šege, navade in običaji.« (Stele 1906 (1985): 129–30)

⁴¹ F. R. Kaindl, pisec priročnika *Die Volkskunde* (Leipzig - Wien, 1903), je narodopisje razumel kot »vejo *Völkerwissenschaft*« (etnologije) oz. narodoslovja (Lutz 1970: 29). Po njem je navedel naslednje razdelke: »1. otrok: spočetje, rojstvo, otročnica, krst itd. (vse navade pri tem, pravljice in pripovedke, ki se na to nanašajo, kako govoré otrokom o rojstvu njihovega novega brata itd.), 2. fant in dekle: ples, pesmi, igre, ljubavne navade; vojaško življenje; 3. snubitev, poroka, svatovščina; 4. mož in žena: zakonsko življenje, rodbina; 5. smrt in pogreb; 6. hiša in dvor: lega, poslopja, oprava itd.; 7. vas, selo: nastanek, imena, razlaga imen; 8. pravni nazori: o vladi, cesarju, uradnikih, odvetnikih; kriva prisega; običaji pri prisegi, kupčiji, pričevanju itd.; 9. gospodarstvo, domači obrti, orodja; 10. ljudska vera; obredi; 11. ljudsko zdravilo; leki, zagovori, uroki; 12. hrana, obleka, domače življenje; 13. razlaga imen, besed; pregovori itd.« (Stele 1906 (1985): 130)

⁴² V. Novak (1984b) je pripravil za priobčitev in komentiral Vurnikovo predavanje o ljudski umetnosti. Kje in kdaj ga je Vurnik imel, ni znano. Pojasnil je, da je bilo 'narodoznanstvo' v rabi na Hrvaškem, vendar v ožjem pomenu kot narodopisje (N. d.: 129).

V skladu s tedanjim pojmovanjem je bilo Vurnikovo razločevanje zgolj analitično, saj je etnografu in etnologu naložil enako obravnavo naroda: »1. studirati in fiksirati njegov socialni ustroj, 2. njegovo gospodarsko organizacijo, 3. njegovo predmetno/kulturno last – ergologijo, 4. njegovo pravno ureditev in 5. njegovo duševno kulturnost.«⁴³ (N. d.: 131) S skrbnejšim branjem v teh omembah sociološkega stališča, gospodarskega vidika, ergologije in 'duševnokulturne panoge' etnologije spoznamo povezovanje kulturnih oblik in vsebin v območja družbene, gmotne in duhovne kulture, čeprav Vurnik sam ni uporabil teh izrazov.⁴⁴

Za Vurnikovo obravnavo narodoznanstva v celoti ter razmerja med etnologijo in antropologijo kot njegovima poglavitnima 'panogama' je značilno, da je antropologijo razumel kot naravoslovno vedo (= fizično, rasno antropologijo), kakor je bilo to običajno že v Evropi 19. stoletja.

Vurnik je tako kakor pisci pred njim izvir etnološkega zanimanja videl v času romantike, ko se je že dal opaziti začetek odmiranja »naše ljudske, kmečke, malo napačno nazvane narodne kulture,« in »šele takrat se je takozvani kulturni meščan začel zanimati zanjo. Šele ko so začeli kmetje podirati svoje slikovite stare lesene hiše, ko je kmetica odvrгла avbo, moški oblekel dolge hlače... ko je evropska civilizacija kakor slana pokrila ta lepi, starodavni, na prastari tradiciji hranjeni svet, so ga šele začeli raziskovati in začelo se je intenzivno popisovanje in risanje ljudskih noš, hiš, orodja, ornamentike, šeg in navad, pesmi, plesov, iger in etnografija je živahno oživela.« Podobno kakor Murko je Vurnik pristavil, kako je »etnologija Evrope danes primeroma malo raziskana«, saj so Evropejci »doslej romali raziskovati bolj Afriko, Avstralijo, Ameriko, pri tem pa so skoro povsem zanemarili svojo lastno domovino...« (Prav tam.)

Do romantikov je bil Vurnik kritičen, ob tem pa je bil verjetno prvi, ki je opazil in omenil tisti proces, ki ga danes raziskujejo evropski etnologi in mu pravijo 'nacionalizacija ljudske kulture'. Opozoril je tudi, kako je pri tem sodelovala tedaj še rudi-mentarna etnologija⁴⁵ in ocenil prebujeni interes »inteligence za dotlej toliko zaničevano kmečko ljudsko umetnost in folkloro.« S primernim delom o njej »moramo dušo in srce svojega naroda ohraniti vsaj za muzej ali knjigo, zakaj danes se že staplja jo duše v splošnoevropsko, civilizirano dušo, v katero tonejo vse narodne kulture pod isto uniformo.« (N. d.: 132) To je bil tudi še v prvih desetletjih 20. stoletja vodilni motiv znanstvene dejavnosti.

⁴³ Pojasnil je tudi sociološko stališče, ki da ga kaže upoštevati pri študiju zakona in družine, oblik sorodstva, starostne, poklicne, razredne in družbene kaste, države in uprave. Pri gospodarskem vidiku je naštel nastanek in razvoj, zgradbo gospodarske organizacije, način življenja, preživljanja, produkcijo itn. Ergologijo je pojasnil kot obravnavo načina stanovanja, orodja in orožja. 'Duševnokulturni panogi etnologije' pa je pridržal v raziskovanje narodovo »znanstveno, religiozno in estetsko, t.j. umetnostno last.«

⁴⁴ M. Stanonik (1991b: 175–6) meni, da se »delitev predmeta etnologije na troje plasti, ki jim danes pravimo materialna, socialna in duhovna kultura« verjetno v slovenski strokovni literaturi prvič prikaže zapisana v Glonarjevi oceni Saintyvesovega priročnika (Glonar 1938a: 122). Pomenbnejše je, da je bila ta členitev poznana, saj jo je dobro desetletje pred tem nakazal F. Kotnik (Novak 1986: 265).

⁴⁵ »baš romantiki... (so) v svoji navdušenosti podmaknili (nošam) oni nacionalni pomen, ki ga te navadne noše ponekod uživajo še danes...« (Vurnik 1927: 41) Vemo, da je Vurnik zavračal pojem 'narodne noše' v prid njenim regionalnim različicam.

Da bi se splošna strokovna raven narodopisne vede vzdignila, si je po Murku še zlasti prizadeval – tako vsaj trdi V. Novak – France Kotnik, »najbolj razgledan etnograf, ki je v širši javnosti namenjenih revijah edini spremljal poleg domače tudi tujo strokovno literaturo in ob njej opozarjal na naše potrebe.« (Novak 1986: 264)

Na voljo je ta Kotnikov zapis: »Sedaj se je zanimanje (za narodopisje) zopet vzbudilo, a pograšamo sistema. Nujno je potrebna bibliografija slovenskega narodopisja. In naša narodna dolžnost je, da se poprimemo dela s pravega znanstvenega stališča.« Leto pozneje je v prosvetnem glasilu *Naš dom* kot uvod v priobčanje etnografskih spisov izšel njegov krajši spis 'Narodopisje', v katerem je opozoril na že znano utemeljitev raziskovanja: občestvena narodna kultura tone pod mednarodno mestno kulturo. Napovedal je obsežen etnografski program in razdelil raziskovanje na »stvarni narodopis, narodno nraoslovje, duševno narodopisje.« (Kotnik 1925: 191, nav. po Novak 1986: 265)

Takšno razporeditev, le da je zanjo uporabil druge izraze, je ponovil tudi v knjižni zbirki spisov *Slovenske starosvetnosti* (Kotnik 1943: 5–15), ko je v uvodu najprej pojasnil 'običaje – občestveno kulturo'⁴⁶ (s tremi pomembnimi sestavinami: dejanje, izročilo, občestvo), zatem je namenil bolj skopo pozornost 'snovni ali materialni kulturi', nato pa se je zares obširno posvetil 'duševni kulturi'. Vanjo je uvrstil različne zvrsti ljudskega pesništva, ljudski jezik, ljudsko umetnost (z ornamentom kot glavno značilnostjo), ljudske igre in knjige ter ljudsko medicino. Tudi je nakazal primerjalni značaj vede⁴⁷ – za razlago kakega običaja so poleg domačih virov pomembne istovrstne sestavine pri oddaljenem narodu, »pri katerem pa so ohranjeni še elementi običaja, ki so pri nas že izginiti.« (N. d.: 6)

Njegovo pojmovanje obsega narodopisja kot študija 'starosvetnosti' najdoločneje ponazarja 'Pregled slovenskega narodopisja' (Kotnik 1944a), priobčen takoj za Ložarjevim uvodom v 1. delu *Narodopisja Slovencev* leta 1944. Označen je bil za »neke vrste uvod v etnografijo. Podaja nam zgodovino naših narodopisnih zakladov... in se ozira tudi po 'gibalih, ki so razgibala to stroko'.« (Bohinec 1944: 120) Besedilo je prvi izčrpnejši oris razvoja slovenskega narodopisja oz. zanimanja za ljudsko kulturo, kakor je dokumentirano v pisnih virih. Kotnik je ločnico med predznanstveno in znanstveno stopnjo postavil v raziskovanje Kreka, Štreklja in Murka, torej na tisto stopnjo, ko je bila etnološka problematika sestavni, a vendarle poseben del filološke problematike. Romantično zanimanje za ljudstvo, utemeljeno na Herderjevi združitvi interesa »za eksotične narode s študijem domoznanstva v angleškem duhu«, se je

⁴⁶ R. Ložar je v oceni Kotnikovih *Slovenskih starosvetnosti* opozoril: »Običaji niso istovetni z občestveno kulturo, temveč so ena izmed njenih podlag. Pri nas se o občestveni kulturi zelo mnogo govori, ne da bi se kdo potrudil obdelati ta sociološki pojem in lik, pokazati področja, na katerih nastajajo občestvene vrednote itd., nakazati vrste občestva in stopnje občestvenosti, nastanek, razvoj in izumiranje občestva itd. Skrajni čas je, da se kdo tega loti.« (Ložar 1944g: 127) Vsaj dela te problematike se je dotaknil pri uvodu v *Narodopisje Slovencev* I. (Ložar 1944a).

⁴⁷ Kotnik ni nikjer neposredno pisal o razmerju med etnografijo in etnologijo, vendar je slednjo verjetno imel za primerjalno vedo. To nakazujeta dve trditvi; najprej o *Etnologu*: »Že ime pove, da mu je (Županič) odmeril širše obzorje. Glasilo naj ne bi bilo omejeno le na provincialno narodopisje.« (Kotnik 1944a: 42) In potem še omemba Vurnikovega načrta, da bi se v obširni razpravi o antični glasbi »dotaknil tudi glasbene etnologije balkanskih dežel.« (N. d.: 44)

pri Slovanih in Slovencih razvilo »na osnovi lastnega dela za domoznanstvo, starožitnosti in jezikoslovje.« Prevladala pa sta poudarek na estetskosti in narodnih pesmih kot odsevih narodnega duha (Kotnik 1944a: 26–7), in to je Kotnik poleg 'prenarejanja' očital romantikom. Šele Majarjeva navodila za zapisovanje je označil kot »moderne nauke za zapisovanje pesmi in drugega narodnega blaga.« (N. d.: 29)

Priobčanje gradiva v takrat izhajajočih časnikih je bilo po njegovem »večinoma zgolj reproduktivno,« saj je bilo omejeno »na zapiske, opise in obnove.« Pogrešal je razprave, »ki bi samostojno ustvarjale.« (Prav tam.) Izrazil je dvom je o spoznavni vrednosti grimmovske mitološke teorije: če so v njenem duhu obravnavani zapisi »mlajšega datuma... je težko iskati v njih ostanke stare mitologije in prastare kulture;« za to je plodovitejša etimologija (N. d.: 30).

V pregledu je dodelil častni prostor Murku, predvsem zaradi njegovega obsežnega načrta, ki ga je razgrnil slovenskemu narodopisju v 'Naukih za Slovence'. Kotnik je zgoščeno, a izčrpno povzel Murkov načrt⁴⁸ ter ga ocenil za prelomnico v zgodovini slovenskega narodopisja: »Kot realist je zavrgel romantično teorijo, ob kateri so se sicer prebujali slovanski narodi, in stopil na realna tla, po katerih naj bi v bodoče hodilo slovensko narodopisje. Murko je s tem spisom ocenil narodopisje kot moderno znanost.« (N. d.: 35–6)

Iz sobesedila je mogoče sklepati, da je Kotnik uporabil oznako 'realist' bolj za Murkovo sistematično razvejitev narodopisne dejavnosti (od zbiranja prek raziskovanja do predstavitev), ki je zaobsegla tudi snovno kulturo, kakor pa za samo metodologijo, saj so mu bile njene zgodovinske, filološke in primerjalne razsežnosti kot slavistu dobro poznane in v takratni znanosti samoumevne. 'Realistična' sta mu bila: 1. Murkov širši strokovni nazor, nasproten 'romantični teoriji', ki je iskala duha naroda zgolj v nekaterih sestavinah duhovne kulture in spregledovala materialno kulturo; in 2. Murkov metodični prijem (načini in tehnike raziskovanja in dokumentiranja). V tej zvezi je omenil še njegov nasvet, naj se začetniki seznanijo z Radičevim spisom 'Osnova za sabiranje i proučavanje gradje o narodnom životu'.⁴⁹ Novejše presoje metodoloških razsežnosti Murkovega dela so popravile oceno o domnevni prelomnosti njegovega nastopa, se pravi, postavile so Murkovo delo v kontekst, ki ga je zaznamoval pozitivizem, njegovo prelomnost pa potrdile s pridržkom: Murko se je odmikal od romantiškega, ne pa celotnega etnološkega predznanstvenega izročila (gl. Kremenšek 1975, 1978a, 1980a, 1983, 1983a in Bogataj 1985). Da pa je bil interes za materialno kulturo pravzaprav skozi celo 19. stoletje bolj v ozadju, je mogoče pojasniti s pomenom, ki sta ga imela duhovni in materialni svet v kontekstu razprav o 'duhu ljudstva'.⁵⁰

⁴⁸ Kotnik je pri Murku poudaril zbiranje vseh vrst gradiva, tudi iz snovne kulture: izdajo ustreznih popisov gradiva; hrambo gradiva pri Slovenski Matici; ustanovitev Učenega društva; ureditev znanstvene slovanske knjižnice; izdajanje učeno-kritičnega časopisa; ustanovitev narodopisnega slovenskega muzeja, prirejanje razstav (N. d.: 35).

⁴⁹ Antun Radić: Osnova za sabiranje i proučavanje grade o narodnom životu. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*; 2(1897): 1–88.

⁵⁰ Prvenstvo folklorne naj bi izviral iz naslednjih dejstev: 1. pri folklori (v pomenu duhovne kulture) gre za 'poetiško' območje delovanja 'duha ljudstva', ki so ga zbiralci videli tudi v predelani in prirejenem izročilu; 2. folklor je za razloček od materialne kulture 'pitoreskna'; materialna kultura pridobi to značilnost šele skozi proces zbiranja in negovanja (to, nad čemer so danes očarani obiskovalci zbirk ljudske umetnosti, je bilo še v 19. stol. zgolj uporabno in puščob-

Kotnikova ocena je razumljiva, saj je bil pri pregledovanju razvoja slovenskega narodopisja najpozornejši na predmetni, vsebinski vidik, z njim je potrjeval narodopisje kot posebno vedo. S tega gledišča je tudi dragocen, saj je prinesel prvo izčrpnjšo bibliografijo virov in literature⁵¹ za vsa razdobja od prvih zapisov o življenju na slovenskem podeželju, navedenih pa je tudi precej del, ki segajo v območje primerjalne slovanske filologije in narodopisja.

Tudi pri predstavitvi narodopisja v petdesetletju med izidoma Murkovega načrta in *Narodopisja Slovencev* je bil Kotnik zlasti pozoren na širitev narodopisne tematike, pa tudi na uveljavitev narodopisja v javnem in strokovnem življenju. Tako je s skoraj enako pozornostjo spet izčrpnopopisal vse pomembnejše zbiralce in priobčitve narodopisnega gradiva, ki je leta 1904 dobilo prostor tudi v prvi strokovni periodični publikaciji, *Časopisu za zgodovino in narodopisje*.⁵² Med nanizanimi prispevki je najvidneje poudaril spise Franja Baša o materialni kulturi in njegove narodopisne bibliografije,⁵³ sicer pa je obžaloval, da v ČZN ni bilo več narodopisnih spisov.

Kot drugo žarišče kolikor toliko zbranega dela je Kotnik omenil delo narodopiscev v Ljubljani. V osrednjem slovenskem muzeju so se Walter Schmid, Josip Mantuani in Josip Mal posvetili zbiranju, spopolnjevanju, urejanju in preučevanju ljudske likovne ustvarjalnosti, tako da »narodopisje ni bilo pastorka v muzeju.« (N. d.: 42)

Leta 1921 je bil pri Narodnem muzeju ustanovljen Etnografski institut, od leta 1923 Kraljevi etnografski muzej. Kotnik pri obravnavi slovenskega narodopisja ni mogel nameniti obširnejše predstavitve delu njegovega direktorja Nika Županiča,⁵⁴ ugotovil pa je, da je tudi v muzejskem glasilu *Etnolog*, prvič izšlem leta 1926, »ostal zvest svoji priljubljeni stroki antropologiji.« *Etnologa* se je samo dotaknil: »Že ime pove, da mu je odmeril širše obzorje. Glasilo naj bi ne bilo omejeno le na provincialno narodopisje.« (Prav tam.)

V predvojnih letih so bili nosilci etnološkega raziskovanja – poleg ljubiteljskih narodopiscev⁵⁵ – strokovnjaki za druge vede: ob slavistih (I. Grafenauer, J. Glonar) geografi (A. Melik, F. Baš – tudi zgodovinar) in umetnostni zgodovinarji (S. Vurnik,

no) in 3. materialna kultura je bila ob vsej svoji zemeljskosti najbolj v zraku, saj se je nenehno in najkoreniteje spreminjala in bila po takratnih nazorih najmanj 'ljudska' ali pa sploh ne. (Bausinger 1971: 51–2)

⁵¹ Na neogibnost bibliografije je v Pregledu opozoril uvodoma, nato ob Murku, F. Bašu in v op. 41. Omenja Murkovi bibliografiji za leti 1894 in 1895 (Murko 1895a, 1897), Šlebingerjevo za leta 1898–1904 (Šlebinger 1904) in Baševe za leta med 1929 in 1932 (Baš F. 1930c, 1931a, 1932a, 1934a). Kotnik poroča tudi, da nadaljevanje bibliografskega narodopisnega dela prevzema Akademija znanosti in umetnosti. V njeni bibliografski komisiji je sodeloval tudi Kotnik. (Gl. Šlebinger 1943)

⁵² Po Kotnikovem mnenju je narodopisje tudi v naslovu časopisa Zgodovinskega društva v Mariboru dobilo prostor po Murkovem vplivu, saj je bilo prvotno zanj predvideno ime 'Zgodovinski list' (Kotnik 1944a: 36).

⁵³ Gl. op. 51.

⁵⁴ Omenil je njegove obravnave Žumberčanov in Belokranjcev ter razprave, povezane z našim narodopisjem: Županič 1934a, 1936a, 1936b.

⁵⁵ Sem lahko po Kotnikovem seznamu uvrstimo Janka Barleta, Ivana Šašlja, Janka Lokarja, Martina Malneriča, vse zbiralce in zapisovalce belokranjskega gradiva, nato zbiralca ornamentov Alberta Siča, župnika Antona Mrkuna, pisca 'narodopisja župnije' *Homec* in narodopisca Dobrepoljske doline (N. d.: 42–43, 47).

R. Ložar – tudi arheolog). Kotnik je pohvalno sprejemal njihove prispevke, saj je v takem delu videl tematsko širitev narodopisnih raziskav. Tovrstno obravnavanje narodopisnega gradiva je imel za plodovito tudi v metodično-metodološkem oziru.

V tem smislu je ocenil tudi umetnostnozgodovinsko metodo Izidorja Cankarja, ki jo je Stanko Vurnik »prenesel tudi na narodopisno gradivo, na ljudsko umetnost. Poglobil se je v novo stroko in v razpravah v *Etnologu* nakazal polno novih vidikov za obdelavo in presojo našega etnografskega gradiva. Zanimal ga je tudi glasbeni folklor. « Novost je pozornost na »formo in stil,« ki je lepo obravnavala »prva za domačo etnografijo pomembna raziskovanja o naši ljudski plastiki, o slovenski peči, o panjskih končnicah, predvsem pa o kmečki hiši Slovencev. « Posebno vrednost je pripisal Vurnikovi razdelitvi »slovenskega ozemlja v posamezne etnografske predele« in pionirstvu v glasbenem narodopisju (N. d.: 44).

Ivana Grafenauerja je postavil »med najboljše raziskovalce slovenske slovesnosti, posebno naše narodne pesmi«, priznal mu je poznavilstvo izvrstnega filologa, strokovno razgledanega po slovanskem in germanskem svetu, ter uporabil njegovo delo za to, da je kritiziral prejšnje strokovne poglede z omejeno vrednostjo: »pri nas udomačeno teorijo o naravnomitologičnem postanku skoraj vseh narodnih pripovednih izročil« kakor tudi »vselejvno Tylorjevo animistično in Wundtovo biološko-psihološko teorijo o poligenetičnem izvoru vseh starih narodnih izročil. « Očitno je dajal prednost primerjalnim analizam, ki jih je Grafenauer še obogatil, ker je: »...mimo motivno-primerjalnih zgodovinskih in kulturno-historičnih kriterijev pritegnil v razpravo tudi časovno določene srednjeveške in še starejše zapise narodnih izročil in umetne pesmi z njihovimi motivnimi nizi. Pri najstarejših narodnih izročilih je upošteval tudi izsledke kulturno-historične etnologije.« (N. d.: 45)

Ob povezanosti narodopisja z zemljepisom je omenil Melikove študije: o kozolcu (1931), o kolonizaciji Ljubljanskega barja (1927) – slednjo je imenoval »antropogeografska študija« (N. d.: 46). Nenavadno pa je, da ni opazil tovrstnega prijema pri F. Bašu. Še posebej je opozoril na *Slovenijo* (1935–1936), najobsežnejši Melikov prispevek etnografiji, spet kot na obravnavo snovne kulture (gospodarsko stanje, kmečka naselja, kmečka domačija).⁵⁶

Proti koncu svojega pregleda je Kotnik namenil pozornost še Niku Kuretu, takrat predvsem kot popularizatorju narodopisja, in Vilku Novaku, češ, »ni samo zbiratelj, ampak tudi znanstveni delavec,« (N. d.: 46) pa Antonu Mrkunu kot narodopiscu Dobropoljske doline. Franceta Marolta je predstavil kot vodjo (leta 1934 ustanovljenega) Instituta za raziskovanje slovenske glasbene folklore pri Glasbeni Matici v Ljubljani – njegova naloga naj bi bila ureditev in izdaja slovenskih narodnih pesmi z napevi – in kot pisca prvih dveh zvezkov Slovenskih narodoslovnih študij (Marolt 1935 in 1936). V Maroltovem povezovanju glasbe in razlage običajev je Kotnik videl napredek za slovensko etnografijo. Nazadnje je omenil še Borisa Orla, ki se je s prispevki v *Etnologu* že »odkril kot razgledan in šolan raziskovalec naših običajev.« (N. d.: 47)

Precej kritično je povzel podobo slovenskega narodopisja: »Načrtno znanstveno

⁵⁶ »Tako je Melikova 'Slovenija' za nekatera poglavja materialne kulture postala temeljno delo našega narodopisja.« (N. d.: 46)

narodopisno delo je v širokem okviru stare slavistike gojil že Miklošič,⁵⁷ nadaljeval Gregor Krek, in od takrat ni prenehalo, čeprav dolgo nismo imeli svojega strokovnega glasila. Kar smo v etnografiji znanstveno ustvarili, smo delali ob drugih strokah, ob slavistiki, zgodovini, umetnostni zgodovini in geografiji. Narodopisje samo še danes ne zaposluje v celoti nobenega našega človeka.« (N. d.: 48)

Zadnji misli ni mogoče povsem pritrditi, saj je narodopisje tistega časa domovalo kar v treh ustanovah: v Etnografskem muzeju in Folklornem inštitutu, od leta 1940 pa tudi pri univerzitetnem oddelku, ki ga je Kotnik nekoliko presenetljivo prezrl. Vendar domnevamo, da ni imel ustreznega obsežnejšega gradiva, ki bi mu omogočilo presoditi oddelkov prispevek k slovenskemu narodopisju.

V zimskem semestru 1940/41 je začela delovati 'stolica za etnologijo in etnografijo' – z Županičevimi predavanji 'Začetki Slovanov in slovanskih narodov' in s seminarskimi vajami. Predavanja so bila sicer napovedana tudi za naslednja tri vojna leta, »vendar je vprašanje, ali so tudi potekala in kakšna je bila njihova vsebina.« (Krnell-Umek 1981a: 6) Samo ugibamo lahko, ali ni bil Kotnikov molk o univerzitetnem oddelku morda posledica dejstva, »da se je Niko Županič najbolj posvečal naši najstarejši zgodovini in etnogenezi, sistematično pa 'slovenske ljudske kulture' ni raziskoval.«⁵⁸ (Bogataj 1981b: 11)

Pozna ustanovitev etnologije na ljubljanski univerzi je bila deležna kritične analize (Novak 1969a; Kremenšek 1981a). Sodba o posledicah te zamude je še danes zelo enotna. V. Novak je v »brezbrižnost odgovornih činiteljev pred vojno« vpletel prav Kotnika, ki bi bil na primernejšem službenem mestu »mogel razviti svoje sposobnosti vse drugače. In ko bi mogel delovati npr. na dvajset let nezasedeni etnološki stolici naše univerze, bi to njegovo delo prineslo tudi pedagoške sadove.« (Novak 1986: 262) Sklep je podkrepil s trditvijo, da je bilo »celotno njegovo delovanje tako homogeno etnografsko kot pri nobenem našem gojitelju te vede,« saj je »gojil etnografijo v zelo širokem obsegu, z raziskavanjem materialne, socialne in duševne kulture.« (N. d.: 260) Glede na tedanje razmere v narodopisju se z Novakovo oceno lahko strinjamo; podpira jo tudi Kotnikovo zanimanje za zgodovino vede in njeno bibliografijo.

Pri omembah predvojnega pisanja smo postavili v ospredje slovensko *narodopisje*, vendar bi podoba o etnološki vedi, kakor jo danes dojemamo, ne bila zaokrožena, če bi prezrli razpravo teologa in profesorja primerjalnega veroslovja Lamberta Ehrlicha o razvoju etnologije in njenih metod, priobčeno v *Etnologu* (Ehrlich 1929). Tisti-krat njegova razprava resda ni opazno vplivala na nazore slovenskih narodopiscev, čeprav so nekateri, med njimi I. Grafenauer in R. Ložar, upoštevali načela dunajske

⁵⁷ Opozoril je, da bi bilo treba »tudi natančneje pojasniti Kopitarjeve in Miklošičeve zasluge za razvoj našega narodopisja.« (N. d.: 48) To potrjuje Kotnikovo pojmovanje narodopisnih izvirov in njegove tesne vezi s slavistiko.

⁵⁸ Študenti naj bi do leta 1943 poslušali predavanja o etnogenezi slovanskih narodov, o njihovih starožitnostih, narodu, rasi. Le posredno pa bi bila upoštevana »vprašanja narodne etnologije.« (Bogataj 1981b: 11) Po Županičevem odhodu iz Ljubljane leta 1943 so bila predavanja pretrgana. Delo na oddelku se je obnovilo v zimskem semestru 1946/47.

kulturnozgodovinske etnologije; potrdila pa je že znano ločevanje dveh disciplin – narodopisja in etnologije.

Etnologijo je Ehrlich predstavil za vedo, ki preučuje kulturo oz. kulturno zgodovino prvobitnih, nepismenih narodov. S tem je ponovil tudi slovenskim narodopiscem znano razlikovanje med vedama, ki so ju nemško govoreči imenovali *Volkskunde* in *Völkerkunde*, čeprav sam ni uporabil teh izrazov in se s prvo vedo sploh ni ukvarjal. Etnologija mu je pomenila drugo, in glede na opis njenega predmeta jo je imel – če sežemo po izrazu iz našega časa – za izrazito interdisciplinarno. Predmetno področje je namreč razdelil na dvoje ter za vsak razdelek posebej označil vede, ki se poglobljajo vanj: z materialno kulturo se ukvarjata predvsem ergologija in narodna ekonomija,⁵⁹ z duhovno pa naslednje discipline: sociologija (za preučevanje »družabnih oblik in socialnih institucij / zakon, družina, stanovske organizacije, rod, država.../«), ob njej tudi »pravoslovje«, nadalje lingvistika – jezikoslovje, veroslovje in mitologija (*éthnologie religieuse*) ter estetika, ki se ukvarja z umetnostjo (plastika, slikarstvo, stavbna umetnost, godbe, godala, pesnitve). (N. d.: 114)

Za etnologiji 'sorodni vedi' je Ehrlich navedel antropologijo, ki »proučava fizično stran človeka, morfologijo telesa« (torej fizična antropologija), in antropogeografijo, ki »proučava vpliv narave, podnebja, flore, faune itd. na razvoj človeške kulture.« (N. d.:115)

Ko je podajal rabo različnih izrazov,⁶⁰ je omenil tudi etnografijo in pojasnil: »Mi bomo imenovali etnografijo deskriptivni del etnologije, ki zgolj opisuje kulturne prilike raznih narodov, dočim etnologija primerja, vzporeja razne kulture in hoče dognati njihov vznik in razvoj.« (Prav tam.)

V razvojnem oziru je postavil etnologijo v drugo polovico 19. stoletja. (»Prej je bila združena z geografijo, naravoslovjem in z antropologijo.«), ko si je na podlagi arheoloških odkritij prazgodovinskih virov in Darwinovega razvojnega nauka⁶¹ utemeljila samostojnost s prvo teorijo – z etnološkim evolucionizmom.

Omenil je plodovit razvoj etnologije v Angliji (že bolj v smislu družbenokulturne antropologije) in v Nemčiji (z izročilom muzejske *Völkerkunde*, ki je dajala prednost ergološkimi raziskavam).

Samostojnost etnologije je Ehrlich branil z njeno metodo. Etnologija se je z 'evolucijsko-psihološko metodo' utemeljila kot »naravoslovje človeške duše,« (N. d.: 117) vendar je bila ta naravnost kritizirana s preusmeritvijo k duhovnim vedam. Te upoštevajo tako človekovo ustvarjalnost, svobodno voljo in vse tisto, kar nam »metodično opiše... zgodovina,« se pravi, »različni genij narodov«, se pravi, razločke med

⁵⁹ Prva preučuje »tehniko, obrt, industrijo primitivnega človeka (orodje, orožje, nakitje, bivališča, obleke...)«, druga pa »razne oblike gospodarstva (lov, živinoreja, poljedelstvo).« (Ehrlich 1929: 114)

⁶⁰ Francozi pravijo etnologiji etnografija; Angleži rečejo antropologiji 'physical anthropology', etnologiji pa 'cultural anthropology' (N. d.: 115).

⁶¹ Med razlogi za razvoj etnologije je omenil bogate muzejske zbirke materiala z vseh koncev sveta in zanimanje za njihovo preučitev (Bastian), nato potrebo po »realnem spoznanju človeške psihe in zgodovine« na podlagi študija »vidnih in otipljivih kultur primitivnih narodov« in končno uveljavitev klasične evolucionistične teze: »Kultura sedanjih primitivnih narodov nam predstavlja prvotne faze človeške kulture sploh, skozi katere so prehajali tudi narodi višjih kultur: tako bi gledali na lastne oči prvotne faze naše lastne kulturne zgodovine.« (N. d.: 115–6)

njimi in njihovimi kulturami, »versko-etični moment« in »migracije kulturnih elementov.« (N. d.: 118) V nadaljevanju je nato dal vso prednost primerjalni »kulturno-historični metodi« (za njena začetnika je imel F. Ratzla in L. Frobeniusa), kakor so jo zasnovali utemeljitelji in nadaljevali zastopniki t. i. kulturnozgodovinske etnologije v različici dunajske šole kulturnih krogov (W. Schmidt, W. Koppers, F. Gräbner).⁶²

Podoba razvoja etnološke vede skozi oči in komentarje piscev v predvojnih letih v bistvenih potezah izraža cilje in opredelitve, uveljavljene v širšem evropskem okviru. Njena poglobitna značilnost je ločevanje med obravnavanjem ljudske kulture svojega naroda in raziskovanjem kultur prvobitnih narodov. Pri tem so Murko, Vurnik in Kotnik sicer mimogrede opozorili na medsebojno povezanost. Vendar si je na Slovenskem pridobilo in obdržalo prednost zanimanje za domačo snov. Izviri narodopisja v romantičnem interesu za duhovno življenje svojega naroda in ustanovljenost v okvirih nacionalnih filologij so bili neposredno povezani z narodno-političnimi pobudami etnološke dejavnosti. Čeprav je bilo ukvarjanje s tujimi ljudstvi najbrž motivirano drugače (Kremenšek 1994b: 9), ne smemo pozabiti na spoznanje, da podobne, ki jih rišemo o drugih, veliko povedo o nas samih, četudi nam sploh ni do tega. Ne bo pa najbrž odveč tudi opozorilo, da imajo medkulturne primerjave dvojno funkcijo – ne le relativizacijo, temveč tudi potrjevanje in utrjevanje lastne etnične ali katere druge identitete.

V primerjavi z narodopisjem se je etnološko preučevanje tujih ljudstev v evropskem okviru kljub bližnjim skupnim izvirov predvsem v 19. in prvi polovici 20. stoletja razvijalo nekoliko drugače: njegove medstrokovne povezave ob regionalni ločitvi in razmeroma izraziti muzejski naravnosti niso bile omejene zgolj na filološke vede. V tem kontekstu pa je za slovenske razmere zanimiva ugotovitev, da je bil interes za neevropske kulture izjemno živahen v drugi polovici 19. stoletja med zgodovinarji, da pa je splahnel »prav ob začetkih slovenskega 'kritičnega zgodovinarstva', ki je arhivske vire cenilo bolj od 'terenskih' poročil informatorjev.« (Šmitek 1986b: 71) Z etnološkega stališča seveda ne gre za to, da bi bila pozornost do neevropskih ljudstev in kultur skromna ali da je sploh ne bi bilo,⁶³ nasprotno – kaže, da je celo starejša od zanimanja za domačo kulturo (Šmitek 1986: 289). Vendar se to zanimanje za razliko od nekaterih drugih evropskih dežel – Nemčije, Avstrije, tudi Francije – ni ustanovilo⁶⁴ v takem obsegu, da bi ga mogli primerjati s slovenskim narodopisjem.

⁶² Takole je na naslednjih straneh (N. d.: 125–45) popisal 'kulturne tipe': I. Prakultura, II. Primarne kulture (totemistična kultura, maternopravna (dvoskupinska) kultura, nomadski kulturni krog), III. Sekundarni kulturni krogi (totemistično-matriarhalna kultura, mešanica nomadske kulture s totemsko ali matriarhalno). Pri vsakem kulturnem tipu ali kompleksu je označil gospodarstvo, socialno kulturo (razmere) in verske ideje. V preglednici na koncu (N. d.: 146–9) je značilnosti povzel po razdelkih materialna kultura, sociologija, iniciacije, umetnost, verske ideje in zemljepisno območje.

⁶³ Do 2. svetovne vojne obširno tematizirana in analizirana v Šmitek 1983a oz. 1986, tudi v 1988 in 1995, podrobneje pa v nizu drugih njegovih razprav. Tako imamo morda le navidez bolj razpršeno zanimanje Slovencev za tuje kulture danes temeljito preiskano.

⁶⁴ Po 1. svetovni vojni je bilo iz širše zunajevropske problematike primerjalno veroslovje predmet na teoloških fakultetah v Ljubljani in Mariboru in z azijskimi religijami so se ukvarjali nekateri slovenski filozofi. Pomembnejši deli araukanista Ivana Benigarja (*El problema del hombre americana*

Tudi zato se je povojna etnologija v Sloveniji dolgo opirala na tisto, čemur ustreza izraz narodopisno izročilo.

na. Bahia Blanca, 1928) in Lamberta Ehrlicha (Origin of Australian Beliefs. Mödling, 1922) pa sta izšli v tujini in v tujih jezikih. Dela Alme Karlinove so bila spisana v nemščini, je pa svoja spoznanja popularizirala tako v tujini kakor doma (Šmitek 1986: 226–36). Predmete neevropskih kultur so na Slovenskem načrtno zbirali od srede 19. stol. Posebej je bil neevropskim kulturam namenjen Slovenski misijonski muzej, ustanovljen v Ljubljani leta 1926 (N. d.: 236–42).

3 TERMINOLOŠKI PROLOG

3.1. UVODNO POJASNILO

Razdelek je namenjen obravnavi tistega izrazja v slovenski etnologiji, ki se nanaša na imena etnoloških in antropoloških ved. Za izhodišče so nam opozorila, da pri strokovnih oznakah vladajo zmeda, ohlapnosti, nedoslednost in neprehtanost. Pri tem je še zlasti pomembno, da se težave z izrazi ne kažejo samo kot del znanstvenega aparata – med raziskovalnim procesom, pisanjem, govorom – temveč prizadevajo tudi natančnost imen ved (disciplin) na etnološkem in antropološkem obzorju. Zdi se, da drugod nimajo takih težav; sociologija je pač sociologija; zgodovina je zgodovina, zgodovino-pisje, historiografija; tudi psihologija je lahko zadovoljna, z občasnim dušeslovjem vred. Gre torej večinoma za domače izraze nasproti tujim, medtem ko je tu stvar nekoliko zapletenejša: tako je npr. narodopisje resda prevod etnografije, vendar ima slednja več pomenov, tako v disciplinarnem izročilu kakor v sodobni rabi.

Raziskave pomenov se običajno gibljejo po dveh poteh: oprejo se lahko na realistično stališče, uberejo etimološko pot in se skričijo na interpretacije na tej ravni, ali pa na nominalistično izhodišče, ki napotuje h konvencionalnim pomenom, kakor so se izoblikovali v raznoterih strokovnih izročilih. Prav tu so zadrege največje.¹ Ostrejši pogled na njihovo semantično polje pokaže, da je razmeroma široko (gl. Hultkrantz 1969); same rabe pa so v okviru narodnega ali strokovnega izročila znane, priznane in zato tudi samoumevne.

Starejši pomeni pač niso pomembni le v ožjem pogledu – za študij disciplinarne zgodovine, temveč zaradi dojemanja vprašanj, o katerih so pisali že pred nami. Pri tem so lahko rabili iste besede kakor mi (z drugimi pomenskimi odtenki), ali pa so vprašanja, s katerimi se še danes ukvarjamo, opisovali s povsem drugačnimi izrazi. Najbrž ni napačna domneva, da so številni zapleti in nesporazumi posledica šibke poučenosti ali pa vztrajanja pri prirojenih rabah.

V prejšnjem razdelku smo nanizali imena etnološke dejavnosti, ki so se pri nas udomačila pred vojno: narodopisje in etnografija sta pomenila posebno zanimanje

¹ Na terminološke in konceptualne nejasnosti in nesporazume je 'od zunaj' opozoril zgodovinar P. Vodopivec, ko je v premisleku o razmerju med zgodovino in etnologijo opozoril na zadrege z imeni in opredelitvami: »Za zgodovinarja, ki se želi spoprijeti s problemom razmerja med zgodovino in etnologijo v širšem, na primer evropskem okviru, je namreč že poimenovanje etnologije in opredelitev njenega delovnega območja svojevrsten problem. Razložki, ki jih je v tem pogledu pri različnih evropskih narodih sredi petdesetih let ugotavljal Vilko Novak in segajo od etnografije prek narodoznanstva do socialne in kulturne antropologije, niso danes nič bolj sami po sebi razumljivi... in vsaj slabše obveščeni in poučeni bralec se sprašuje, v kakšni meri se za različnimi imeni ne skrivajo tudi različni koncepti, različne metodologije in različna razumevanja opredelitve etnologije.« (Vodopivec 1986: 6)

za problematiko ljudske kulture enega (najpogosteje svojega) naroda; etnologija (narodoslovje, narodoznanstvo) vedo za preučevanje tujih ljudstev – tudi že na višji, primerjalni in povezovalni stopnji; antropologija fizično antropologijo.

Pomen izrazov je pod naslovom 'Narodopisje, njegovo bistvo, naloge in pomen' utrdil, pa tudi obsežneje od predhodnikov razložil Rajko Ložar v uvodnem prispevku k zborniku *Narodopisje Slovencev* (1944a). Za izhodišče je zapisal: »Etnografija in etnologija, narodopisje in narodoslovje, se v predstavi preprostega človeka, pa tudi izobraženega bralca, da, celo strokovnjaka, pogosto mešata in njuna razmejitev za marsikoga ni popolnoma določna.« (N. d.: 7)

Uvodoma je opozoril, kako izraz narodopisje kaže na svoj predmet – narod; to je torej veda, ki »o p i s u j e n a r o d«, njena tuja sopomenka je etnografija. Narodopisje obravnava narod in stvaritve njegove kulture (starožitnosti), bistvo vede pa se zrcali v razumevanju pojma narod. Temu je Ložar glede na značaj razprave odmeril poseben poudarek. (Več v 4. pogl.)

Narodoslovja oz. etnologije se je dotaknil v razdelku Narodopisje kot znanost, ko je pri vprašanih narodopisne interpretacije opozoril, da se je za »smiselno tolmačenje« pogosto »treba zateči k primerjanju gradiva sosednjih teritorijev in kultur. Zaradi tega so nekateri imenovali ta del tudi primerjalno narodopisje.« (N. d.: 15)

Med splošnimi vprašanji narodopisja je Ložar obravnaval razmerje med etnografijo in etnologijo v zvezi s samostojnostjo etnografije. Navedel je mnenje, »da etnografija sploh ni samostojna veda, temveč samo opisni del znanosti, v kateri tudi etnologija predstavlja samo njen analitični del.« (N. d.: 17–8) Ložar je to trditev sicer 'teoretično' podprl, češ, »že izraz sam pove, da gre za opisovanje in popisovanje, kar teoretično ni istovetno s tistim, kar si predstavljamo pod funkcijo analize in sinteze.« (N. d.: 18) Res pa je tudi, da je že prej, ko je obravnaval metodo narodopisnega raziskovanja pri popisovanju, interpretaciji in sintezi, posredno podelil etnografiji oz. narodopisju več ko zgolj opisni značaj.² To je podkrepil še z znano rabo etnografije in z njenim samostojnim strokovnim izročilom ter povzel: »Narodopisje je veda, ki popisuje, analizira in gradi sintezo o ljudski kulturi določenega teritorija, zgolj z njej lastnimi, metodičnimi in teoretičnimi sredstvi.«

Navedena opredelitev govori v prid pojmovanju narodopisja kot vede o enem ljudstvu, sploh ne nujno svojem: »Vendar pa ne obstaja samo pri primitivnih ljudstvih visokih narodov; etnografija je sleherno obravnavanje primitivnih divjih ljudstev, ki se še vrši v mejah pristojnih metodičnih in teoretičnih načel.« (N. d.: 17) To pomeni, da je obravnaval etnografijo in narodopisje kot sopomenki izrazito s spoznavoslovnega stališča: gre za značilno sintezo posamičnih dejstev, »ne pa sintez[o], ki bi dajala vsem tem oblikam že končni smisel in nam prikazovala bistvo in osnovne

² Za popisovanje pravi, da »se že poslužuje nekaterih sistematičnih principov in v bistvu vsebuje dognanja, t.j. končne izsledke raziskovalca.« (N. d.:14) »Glavna naloga... [interpretacije]... je, da spravimo posamezna dejstva v logične in genetične zveze ter razložimo, oziroma doženemo njih pravi pomen. Pri interpretaciji mora raziskovalec upoštevati vse glavne probleme svoje in tudi sosednjih strok.« Sinteza se nanaša na »zaključno sliko, v kateri mora pred nami zaživeti ljudstvo s svojo kulturo, bodisi na področju posamezne naselbine, bodisi pokrajine ali pa celega naroda.« (N. d.: 18)

zakone človeške kulture, njihov razvoj po zemeljski površini ter njihovo zamotano usodo. Vse te naloge so pridržane **etnološki** (poud. ISG) sintezi, ki edina lahko pojasni nastanek in razvoj omenjenih elementov in med drugim tudi osnovnih zakonov duhovnega in duševnega življenja ljudstva ter njegovih socialnih oblik.«

V tem pogledu je etnologija (narodoslovje) etnografiji resnično nadrejena, vendar je Ložar nakazal njuno povezanost nekoliko drugače, kakor je bilo običajno: »Etnografska metoda [je] namreč možna šele na podlagi etnološke metode in problematike. Etnografija ni nikakršna pomožna veda etnologije, temveč je njen otrok, in sicer v metodično-teoretičnem smislu kakor tudi zgodovinskem.« Pristavil je, »da si pod pojmom etnografije največkrat zamišljamo raziskovanje ljudskih kultur v okviru modernih civiliziranih narodov.«

O etnologiji in njeni povezanosti z etnografijo je bil še nekoliko izčrpnjši, ko je dosledno gornji opredelitvi pogrjal uvrščanje etnologije med pomožne vede narodopisja. Da je etnologija »osnovna veda etnografije,« je pojasnil z razvojem moderne etnologije, ki »obravnava predmete, ki so mnogo pristnejši nego primitivne kulture sredi civiliziranih narodov«. Poleg tega pa je »pri obravnavanju prvotnih ljudstev... izdelala teoretično znanstvene pojme, probleme, kategorije in nam tako pokazala bistvenosti, ki morajo biti obvezne tudi za etnografsko raziskovanje ljudstev v okviru modernih civiliziranih narodov.« (Prav tam.)

Dokončno se je izrazil o njunem razmerju, ko je narodopisju postavil narodoslovni cilj. »Mimo spoznanj o kulturi svojega ljudstva in o etnični pripadnosti – saj to je ravno smisel, da se veda imenuje etnografija in etnologija – mora narodopisje prispevati gradivo, iz katerega črpa narodoslovec dokaze za nastanek kulture sploh, za njeno pot preko zemlje, za vso njeno prepletenost s posameznimi ljudskimi in narodnimi organizmi, socialnimi in slojnimi edinicami... spoznava udeležnost posameznih ozemelj v kulturnih krogih... kje leži njihov izvor...« (N. d.: 19)

‘Lokalne etnografije’ oz. narodopisje (z današnjim izrazom – morda nekam drzno rečeno – ‘nacionalne etnologije’) in narodoslovje je Ložar videl tesno povezane z ambicioznimi spoznavnimi cilji: čeprav je doseg etnografij običajno omejen na preučevano ozemlje, je izjemno pomemben za narodoslovna spoznanja v univerzalnejšem obsegu, kjer mora narodopisje nenehno preskušati svoja izhodišča.³ V tem epistemološkem odtenku (brez upoštevanja opredelitve ključnih konceptov in metodologije) je bila Ložarjeva argumentacija korektna – spoštovala je izročilo, sočasno rabo in do takrat doseženo znanstveno raven.

Tako se lahko zdijo nekoliko presenetljive zadrege, ki so jih slovenski etnografi čutili po vojni. Vendar ni šlo samo za ime, temveč za tisto, kar je pri koncu naslednjega citata poudaril M. Matičetov: »Del javnosti kaže nekako nerazumevanje do etnografskega dela. Toda vso krivdo vendar ne moremo in ne smemo zvrčati na druge. Tudi etnografi oz. konkretno slovenski etnografi, smo krivi. Kako bi mogli npr. dol-

³ Ložar je to ponazoril že pred tem spisom, ko je razpravljaj o razmerju med prazgodovino in etnografijo (1942a: 71): njuno sodelovanje je bilo namreč mogoče šele tedaj, ko je narodopisje opustilo tezo o poniknjeni (ljudski) kulturi in sprejelo sodobno etnološko, se pravi, kulturnohistorično triplastno sestavo kulture.

žiti kogar koli nepoučenosti, če si sami nismo na jasnem niti glede poimenovanja lastne stroke ali njenih vej. Naša dolžnost bi bila, da javnost o tem primerno poučimo. V resnici pa še vedno nimamo med izrazoma 'narodni' in 'ljudski' ter ju pogosto zamenjavamo in istovetimo. Nedosledni smo celo pri uradnih naslovih ustanov, pri naslovih knjig i.p... Ali ne bi bilo morda umestno porazgovoriti se javno tudi o takih 'malenkostih', kakor je ime etnografske vede? Ne zaradi imena samega, pač pa zato, ker bomo v zvezi z imenom nujno prišli do razpravljanja o jedru zelo perečega vprašanja: vloga etnografije pri nas včeraj, danes, jutri.« (1948c: 5) V tem lahko danes slutimo takratni željo in potrebo po celoviti koncepciji vede, ki naj bi jo izražalo tudi sporazumno sprejeto ime.

3.2. ETNOGRAFIJA IN ETNOLOGIJA

Iz predvojnega izročila je razvidno, da so pomen etnografije (in narodopisja) razumeli predvsem na dva, v bistvu sicer povezana načina, ki ju je na ljubo boljšemu razumevanju mogoče opisati z dvema pomenoma: 1. etnografija (narodopisje) je veda o (lastnem) ljudstvu; in 2. etnografija je opisna dejavnost in tako veda, ki je podrejena etnologiji, ali – kakor je bilo pogosto tudi drugod v Evropi – kar 'opisna etnologija'. Prvi pomen je, zgodovinsko, produkt konceptualno-metodoloških izostritev in lokalnih poimenovanj t. i. narodnih etnologij (ali, ustrežneje, narodopisja) od prve polovice 19. stoletja naprej (gl. naslednje podpoglavje), drugi pa izvirno (razsvetljensko) nima nikakršnih regionalnih (domače – tuje) konotacij.

Nekoliko drugačen pomen, ki pa ohranja semantično vez z omenjenima, ponujajo novejša razprava v etnoloških in antropoloških disciplinah: na eni strani imajo za podlago že v od petdesetih let poenotenem disciplinarnem preimenovanju v etnologijo (nadomestitev etnografije v prvem pomenu in razširitev njenih spoznavnih ciljev), na drugi pa v tradicionalnem in sodobnem pomenu, ki ga ima etnografija v socialni in kulturni antropologiji. V tem smislu je etnografija razumljena kot temeljni in nikakor podrejeni del (kulturne, socialne, politične...) antropologije, etnologije, folkloristike.

Prvi dve rabi sta izhodišče za predstavitev etnografije, etnologije in njunega razmerja po treh vzajemno povezanih merilih:

1. predmet raziskav;
2. sistematizacija znanosti; in
3. tip pojasnitve (prim. Staszczak, ur. 1987: 89–91).

Prvemu merilu je v evropskem okviru ustrezalo razlikovanje med etnografijo, (praviloma historično) vedo o enem – svojem ali tujem – ljudstvu in njegovi kulturi, ter etnologijo, (primerjalno) vedo o tujih, 'primitivnih', 'eksotičnih', 'naravnih' ljudstvih. Oziroma: etnografija se ukvarja z 'nižjimi', 'spodnjimi' plastmi višjih, civiliziranih družb (zlasti v evropskem okviru), etnologija pa s 'preprostimi' ljudstvi na nižjih stopnjah kulturnega razvoja. S tega vidika sta bili obe tudi dovolj natančno razmejeni od drugih disciplin. Razdelitev je bila produkt specifičnega disciplinarnega razvo-

ja v 1. polovici 19. stoletja, predvsem na nemškem govornem območju, poznana v razločitvi *Volkskunde* / *Völkerkunde*, poprej najdemo namreč etnografijo tudi kot vzporednico *Völkerkunde* (npr. pri Schölzerju, gl. Šmitek 1995a: 155–6).

V kontekstu sistematizacije znanosti je upoštevan etimološki pomen, pri etnografiji (*-graphie*) '(o)pisati'; pri etnologiji pa (*-logos*) 'vedenje, vednost, nauk'. Po tem razločku je etnografija uvrščena med ideografske, opisne discipline, etnologija pa med nomotetične – posploševalne, primerjalne, teoretične. Tako se etnografija ukvarja s kulturnim svetom in ustvarjalnostjo raznih ljudstev in podaja ustrezne (npr. monografske) opise, etnologija pa na podlagi množice takih opisov posplošuje. Z ozirom na splošne metode je etnografija induktivna in analitična, etnologija pa deduktivna in sintetična disciplina. Mero posamično/splošno so upoštevali tudi v klasični, še boasovski strukturi antropologije.⁴

Tretje merilo je povezano s prejšnjima: etnografske posplošitve so običajno globinske – npr. funkcionalne, historične – vendar na mikroravni, etnološke pa so v prvi vrsti primerjalne in imajo bolj splošnostno (univerzalno) vrednost.

Odveč je poudarek, da so bila vsa tri merila deležna kritike. Predmetno razločevanje, ki je bilo v bistvu regionalno, je mogoče interpretirati in razumeti zgodovinsko: z raziskavo izvirov, pobud in razvoja pozornosti do domačega in tujega, ki v nacionalnih in strokovnih krogih ni bila enakovredna. Razločitev pa navsezadnje ni bila izključno področna, saj se v njej zrcalijo tudi posebni nazorski in metodološki poudarki. Razprave med evropskimi raziskovalci so bile od petdesetih let naravnane tako, da bi odpravile razločke med raziskovanjem svojih ter tujih ljudstev in kultur. Poglavitni argument se je glasil, da ima spoznavanje enega in drugega v bistvu iste cilje, med raziskovalnimi metodami in pristopi pa tudi skoraj ni razlik. Kot dodatni razlog so bile upoštewane tudi splošne razmere, v katerih sta bila tako 'primitivnost', prvobitnost kakor 'ljudskost' kultur vedno bolj problematična koncepta ob vse intenzivnejšem komunikacijskem, gospodarskem in tudi kulturnem povezovanju sveta. Drugo in tretje merilo ne zdržita epistemološke kritike. Brez opisov se ne da posploševati, med njimi tudi ni nobenega, ki bi bil popolnoma ateoretski; razlage ne morejo biti poglobljene, če ne upoštevajo širšega (primerjalnega) konteksta; utemeljene in dognane primerjave pa lahko izvirajo samo od poprejšnjih globinskih preučitev. Navsezadnje tudi pretekla raziskovalska praksa nekabinetnih 'etnologov' kaže, da so bili seveda najprej 'etnografi', so si pa nekateri nedvomno postavljali širše spoznavne cilje (npr. teorija razvoja kulture).

Četudi se kdo tem razločevanjem odreče, je 'etnografija' v sodobni antropološki in etnološki literaturi še vedno uporabna, potrebna, v rabi ter eno od središč metodoloških in epistemoloških razprav. Deloma je to posledica utrjenih rab, delno pa gre za prenovljeno zanimanje za etnografijo, pa ne le z družbenoantropološkega in

⁴ Antropologijo kot sintetično disciplino je Boas razumel kot povezan splet fizične, lingvistične in kulturne antropologije. V okviru slednje je etnografija pomenila podoben opis kulture etnične skupine na podlagi izsledkov terenskega dela, etnološka raven pa se je nanašala na geografsko-historične primerjave in etnično zgodovino (zlasti indijanskih plemen na ameriškem kontinentu). Nekoliko pozneje je Kroeber določil za raziskovalno področje etnologije »kulturo, zgodovino in geografijo.« (Seymour-Smith 1986)

etnološkega vidika, temveč tudi drugih ved o družbi, ki jo imajo za tip kvalitativnega ali 'mehkega' empiričnega raziskovanja. V novi pozornosti so za antropološke discipline in etnologijo pomembni premisleki o njenem historičnem in epistemološkem statusu, ki postavljajo v ospredje samopremisleke raziskovalcev o raziskovalnem procesu⁵ in ki terensko delo in pisanje razumejo kot izjemno kompleksno prakso (gl. npr. Marcus, Clifford 1985; Marcus 1998; Wolcott 1999). S tem presegajo tudi navedene dihotomne opredelitve, ki so v marsičem posledica shematizacije razmerja med etnografijo in etnologijo.

Za to razumevanju je bistveno, da etnografija ni definirana kot posebna disciplina, temveč kot temeljni, po spoznavnem dometu za večino celo najpomembnejši in najznačilnejši del antropološkega, etnološkega, folklorističnega raziskovanja. Brez etnografije ni ne antropologije (kulturne, socialne in drugih) ne etnologije. Etnografija producira in reproducira družbenokulturne antropološke in etnološke teorije.

S stališča raziskovalne metodologije definicija etnografije obsega dva vidika:

1. etnografsko raziskovanje in
2. produkt tega raziskovanja (npr. monografija).

V prvem pomenu je (navadno) uvodna stopnja raziskovanja antropologov in etnologov, ki v svoj pomenski obseg zaobseže delo na terenu, tam uporabljene metode in tehnike, razvrstitve opisov in analizo raznih kulturnih fenomenov. Blizu je Lévi-Strausovi definiciji⁶ etnografije in etnologije, pogosto navajani v razpravah o tem vprašanju, ki je resda podobna merilu klasifikacije znanosti, za katero pa je Lévi-Strauss poudaril, da je »sumarna in provizorična«.⁷

Izvir akademskega etnografskega kanona v antropologiji je postavljen v ustanovitve terenskega dela, na ameriški celini v Boasovem raziskovanju, na Angleškem pri Malinowskem. Če se je v zgodovini etnologije in antropologije opazila 'delitev dela' med zbiralci (popotniki, misijonarji, trgovci, kolonialnimi nameščenci itn.), ki so bili nekakšni etnografi svojega časa, in kabinetnimi 'teoretiki', se je to vsaj s kritiko evolucionizma bolj ali manj nehalo. Ustanovljeni kulturna in socialna antropologija, pa tudi etnologija – *Völkerkunde* na evropski celini, imajo svojega praktika in teoretika (etnografa in antropologa, etnologa) poslej združenega v eni osebi (Nadel (1951) 1969: 25–6). Gnoseološko vzeto se meje med deskriptivnim in interpretativnim de-

⁵ Terensko delo – pomembni, tako rekoč temeljni del antropologovega raziskovanja – je bilo pravzaprav kar dolgo tabuizirana spretnost. To se vidi po tem, da se je še pred tremi desetletji razpravljalo o njej samo neformalno, čeprav je bilo že od nekdaj tako, da si je tisti, kdor jo je obvladal, pridobil vstopnico v akademsko skupnost antropologov. Pri tem ni mogoče spregledati dnevnika B. Malinowskega *A Diary in the Strict Sense of the term* (1967) ter podobne, pozneje vse popularnejše izpovedne in analitične literature, ki je demistificirala metodo neposredne udeležbe: demistificirala tako, da je pokazala na njene samoumvenosti in epistemološke šibkosti.

⁶ Prvič zapisani v razpravi 'Histoire et Ethnologie' (*Revue de Métaphysique et de Morale* 54 (1949) 3–4: 363–91), in ponatisnjeni v zborniku *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958; hrv. prev. 1977).

⁷ »Vsebinsko etnografije sestavljajo opazovanje in analiza človeških skupin v njihovih posebnostih (pogosto so izbrane iz teoretskih in praktičnih razlogov, včasih pa nikakor niso vezane na značaj raziskovanja, le da so kar najbolj drugačne od naše) in naravnost h kolikor toliko resnični obnovi njihovega življenja; medtem ko etnologija primerjalno (s cilji, ki jih je treba še opredeliti) uporablja dokumente, ki jih predstavijo etnografi.« (Lévi-Strauss (1949, 1958 (1977): 12)

lom še bolj zabrišejo: opazovanje je vedno opazovanje v že danem, čeprav v minuli praksi pogosto nejasnem teoretskem okviru; opazovanja in opisi korigirajo in spreminjajo poznane teorije, te pa, prenovljene, spet vplivajo na nova raziskovanja. Nobena znanost se ne začne kar tako, z zbiranjem dejstev: iz disciplinarnega interesa izvirajo vprašanja in problemi, ki določajo merila in obseg zbiranja gradiva, opazovanja ter končno opisa. Prav opis (etnografija, monografija) že z razporeditvijo, ureditvijo daje pomen zbranemu gradivu in izsledkom opazovanja.⁸

Poglavitna značilnost konvencionalne etnografije je torej osredotočenost na posebno kulturo ali družbo, tudi poseben problem, pri čemer je raziskovalec neposreden opazovalec in udeleženec terenske raziskave. Predmet etnografskega raziskovanja so običajno po različnih merilih (etničnih, jezikovnih, verskih, socialnih...) izbrane skupnosti, skupine; v preteklosti zlasti prvobitne, odmirajoče kulture, v zadnjih desetletjih tudi segmenti kompleksnih družb. Spričo pozornosti na mikroraven – in v preteklosti predvsem zaradi funkcionalističnega ali strukturalističnega pristopa – so takšnim raziskavam očitali, da prenačljeno posplošujejo modele majhnih skupnosti (saj so običajno spregledale stike s širšim okoljem, vpetost vanj ter spreminjanje življenjskih in kulturnih vzorcev), še zlasti pa, da zanemarjajo zgodovino. In ko smo že pri tem, stereotipi o majhnih skupnostih so večinoma nastali zato, ker je bila pozornost namenjena povezanosti in občestvenosti življenja preučevane družbe, njeni homeostatični kulturni podobi, ne pa tudi notranjim nasprotjem in sporom. Dodatno pa jih je krepila slabo podkrepljena podmena o izoliranosti, značilna tako za prvobitna ljudstva neevropskega sveta kakor tudi za od velikih središč domnevno odmaknjeno evropsko podeželje. V zadnjih desetletjih se to spreminja, tudi kot posledek sodelovanja z ekonomskimi zgodovinarji, demografi in sociologi, predvsem pa zaradi drugačnih konceptualizacij kulture in družbenokulturnih procesov.

Za sodobne etnografije se zdi, da skladno s spoznavnimi vprašanji, ki si jih postavljajo etnologi, folkloristi, družbenokulturni antropologi idr. raziskovalci, regionalno (območno, krajevno) izhodišče ni več tako v ospredju: pomembnejša je snov oz. problematika, ki 'poišče' ustrezen teren ali pa da se problem raziskovalcem izlušči na izbranem terenu. Skratka, pogostejša je raziskovalna in metodološka koncepcija, kakršno je Clifford Geertz strnil v naslednjem: »Antropologi ne raziskujejo vasi (plemen, mest, sosesk...); raziskujejo v vaseh. Raziskujemo lahko različne stvari v različnih krajih, in nekatere... najboljše preiskujemo na omejenih prizoriščih.« (1973: 22) In dodajmo: primerjalno na več prizoriščih.

Pri novejši etnografiji in njenih besedilih poleg tega opazimo, da se ob empirič-

⁸ V strokovni literaturi se je izoblikoval etnografski kanon ali žanr: od etnografije (kot besedila) bralec pričakuje, da bo spoznal okoliščine in razmere terenskega dela, način življenja in implicitno oceno o neposredni udeleženi raziskovalca, holistično podobo obravnavane družbe ali skupnosti in prevod kulturnih in jezikovnih razločkov (široka kontekstualna razlaga domačinskih izrazov in konceptov, Marcus 1980: 509). Tipična zgradba etnografije se je od njene klasične podobe iz začetka 20. stoletja, ko je zarisovala celostno podobo kulture bolj ali manj z nizanjem 'obveznih' kulturnih elementov, značilnih za 'sistematične' in poudarke posamičnih raziskovalnih smeri, skozi desetletja korenito spremenila; preučevano resničnost vse bolj lovi skozi izbrana tematska oz. problemska izhodišča, topike in očišča (Prim. npr. Löfgren 1990; Gerholm 1993).

nih zahtevah poglobljeno posveča praktičnim in teoretskim vprašanjem. V tem okviru problemsko naravnane študije preskušajo in dopolnjujejo znane antropološke podmene, druge pa se spoprijemajo s samim statusom etnografije; to so samorefleksivne, epistemološke študije etnografov, ki postavljajo pod drobnogled splošne spoznavne predpostavke, možnosti etnografskega raziskovanja, pisanje izsledkov.⁹ Zato lahko etnografijo upravičeno razumemo in obravnavamo kot teoriji zavezano metodično raziskovanje in rezultat.

Takšna koncepcija etnografije ni neposredno odvisna od siceršnjih načelnih opredelitev disciplin (kulturne, socialne in drugih antropologij; etnologije), tudi ne njihovih metodoloških programov, sama pa jim do neke mere omejuje spoznavno obzorje, dokler jo imajo raziskovalci za temeljni raziskovalni postopek in vir analitičnih ali sintetičnih predstavitev. Ob tem ne bo odveč omeniti, da etnografski podatki danes niso niti antropologiji (tej ali oni) niti etnologiji edini vir, s katerim bi si podpirali interpretacije in pozneje posplošitve, saj je npr. v kulturni antropologiji vsaj od Boasa naprej jasno, da tehtna vednost o družbenih skupinah in njihovi kulturi lahko temelji samo na poznanju njihove zgodovine. Toda narava etnografske obravnave je takšna, da zgodovina (v pomenu preteklosti) običajno leži zunaj njenega dosega (Fabian 1983: 64). Sicer pa je etnografija po mnenju številnih raziskovalcev prav tista izrazita oblika dela, ki daje disciplini poseben pečat in identiteto, čeprav jo prakticirajo tudi drugi družboslovci, npr. sociologi, socialni psihologi idr. Če človeško ravnanje, vedenje, vrednotenje, razmerja med ljudmi in soustvarjanje življenjskega sveta razumemo kot fenomenska območja, ki niso merljiva in se ne dajo pojasniti strogo vzročno, potem ima etnografija spričo svojih kvalitativnih razsežnosti nasproti kvantifikacijskim metodam poseben pomen.¹⁰ Je pa zato toliko bolj obremenjena z raziskovalčevim pojmovanjem, ki vsebuje pomembne spoznavne implikacije. In prav zaradi tega ji namenjajo vedno večjo pozornost.

3.2.1. ETNOGRAFIJA (NARODOPISJE) KOT VEDA O SVOJEM LJUDSTVU

V predvojnih slovenskih prispevkih so pisci z imenoma narodopisje in etnografija nedvoumno označevali ukvarjanje s tisto domačo problematiko, ki jo v poglavitem obsegata koncepta ljudska kultura in folklor v širšem pomenu. Tu pa tam so tudi, kakor smo omenili, bolj ali manj poudarjeno, nakazali njeno zvezo z etnologijo.

⁹ Literatura o tem je izjemno obsežna, skoraj že nepregledna. Nekaj osnovnega o (o)pisnem vidiku v domačem strokovnem tisku že v prejšnjem desetletju zarišejo npr. Kaniowska 1988, Slavec 1988b, Zadnikar 1990.

¹⁰ Razložek sta M. Hammersley in P. Atkinson za razpravo o etnografiji preoblikovala v razmerje med 'naturalizmom' in 'pozitivizmom' (logika fizike, univerzalne zakonitosti, nevtralnno opazovanje). Za naturalistično razumevanje je bistveno, da so družbeni fenomeni drugačni od fizičnih. Slednje je mogoče raziskovati eksperimentalno, medtem ko za prve naturalisti predlagajo preučevanje v 'naravnem' kontekstu (to pomeni čim manj raziskovalčevih posegov). Etnografija je v tem pogledu blizu rutinam, s katerimi si ljudje osmišljajo svet vsakdanjega življenja. Sodoben etnografski naturalistični pristop sloni na celi pahljači filozofskih in družboslovnih predpostavk, vendar je najbližji simboličnemu interakcionizmu, fenomenologiji in hermenevtiki (Hammersley, Atkinson 1995: 3–10).

Ta raba se je tudi drugod po Evropi nanašala na pojmovanje etnografije kot vede o svojem ljudstvu in njegovi kulturi. V nekaterih narodnih okoljih je kakor pri nas dobila domače vzporednice: na nemškem jezikovnem območju *Volkskunde*, na Češkem *národopis*, na Poljskem *ludoznawstwo*, v Franciji in Italiji *folklore*,¹¹ tudi *arts et traditions populaires* oz. *studio delle tradizioni popolari*, na Danskem *folkelivsforkning*, na Norveškem *folkelivsgransking*, na Švedskem *folklivsforkning*¹² itn. Vendar etnografija ni bila ne izvirno ne vedno popolna sopomenka navedenim izrazom. Tako vsaj kaže njena historična semantika. Izjema je poimenovanje v bivši Sovjetski zvezi, kjer regionalnih usmeritev niso terminologizirali in so preprosto celotno etnološko problematiko zaobsegli z imenom etnografija.¹³

Na Nemškem so izraz etnografija (*Ethnographie*), tam prvič zapisan ob koncu 18. stoletja, vpeljali ob razkroju prej enovitega geografsko-zgodovinskega obzorja, torej ob znanstveni diferenciaciji geografije in zgodovine in na začetku državoznanske statistike. Prvi naj bi izraz in izpeljanke zapisal nemški zgodovinar Schölzer 1771. V zvezi z etnografijo je poudarjal zlasti etnografsko metodo, ki je bila poleg kronografske, tehnografske in geografske ena od štirih metod v historiografiji; z njimi bi urejali historična dejstva v smislenu povezanost. Drugi nemški zgodovinar, Gatterer, zaslužen za utemeljevanje samostojne geografske vede, je ob samostojnih zgodovini in geografiji predvidel tudi samostojno *etnografijo* ali *Völkerkunde*, ki bi se ukvarjala z ljudmi, njihovim življenjem, pripadnostjo ljudstvu. (Podrobneje Lutz 1983 (1985); prim. Šmitek 1995a)

V splošnem razsvetljenskem duhu je pomenila opis dežel in ljudi – bliže pomenu vede, ki so jo kmalu potem poimenovali *Völkerkunde*. Nekoliko mlajši izraz *Volkskunde* (državoznansko statističnega izvira: veda o svojem ljudstvu) je povsem spodrnil etnografijo; prej je pač pomenil zgolj vedo o enem ljudstvu. Potem ga je romantika obarvala precej narodnjaško, dokončno pa se je uveljavil z Riehlovim spisom 'Die Volkskunde als Wissenschaft' 1858 (gl. Hirschberg 1988: 129; Könnenkamp 1988; Lutz 1983 (1985); pri nas o tem Šmitek 1995a). V prvi polovici 19. stoletja je bil med Nemci domač tudi izraz *Volkstumskunde* (veda o ljudskem), ki naj bi bil še stoletje pozneje oznaka za širši, nadnarodni, nadedetnični okvir (Hultkrantz 1960: 248), čeprav je bil v praksi izrazito narodno usmerjen. Herderjevski in grimmovski nazori o študiju kulturnega izročila so že v začetku 19. stoletja krhali zavest o strokovni povezanosti *Volkskunde* in *Völkerkunde*,¹⁴ ki ju poslej v Nemčiji (od srede 19. stoletja) ponazarjajo npr. znanstveni poti in znanstvena nazora W. H. Riehla in A. Bastiana.

V češkem primeru *národopis* – vsaj pri Šafaříku (*Slovanský národopis* 1842, 1849) –

¹¹ Pri tej folkloristiki gre za najširši koncept, ki obsega vso tradicionalno ljudsko kulturo.

¹² Pomeni dobesedno 'raziskovanje ljudskega življenja'. V začetku stoletja je bilo 'ljudsko življenje' ohlapno opredeljeno. Pomenilo je to, kar so v običajnem jeziku navade in vsakdanje dejavnosti na podeželju. Šele pri S. Erixonu je 'ljudsko življenje' postalo terminus technicus za posebno območje, skoz katero etnolog opazuje in analizira kulturo (Rohan-Csermak 1969: 15).

¹³ Posebno problematiko so nakazovali z raznimi dodatki (splošna; narodov ZSSR; tujih dežel). Enako so, deloma pod vplivom sovjetskega poimenovanja etnografijo ob domačih ustrezninah rabili desetletja po 2. svetovni vojni tudi v vzhodnoevropskih državah.

¹⁴ Po mnenju G. Lutz, izvedenca za zgodovino nemške etnologije, to sploh ni presenetljivo, »saj so poklicani na obeh straneh prihajali iz popolnoma drugačnega okolja. Prvi so bili literati, filologi, zgodovinarji in so bili v službi nacionalnega državoznanstva; drugi so bili svetovni po-

ni bil etnografski v današnjem pomenu, deloma je še ustrezal razsvetljenski etnografiji, deloma pa njeni romantični nazorski podlagi,¹⁵ ki je dokončno utrdila pomen vede o ljudski kulturi. Sam naziv bi v češčini lahko nakazoval dva pomena – študij naroda in študij ljudstva, vendar je bil podobno kakor drugod v bistvu dolgo sopomen 'kmetopisja', preden je prišel v pogostejšo rabo manj narodnjaško in romantično obarvani izraz etnografija, in nedavno še etnologija. Slednja naj bi tudi v bivši Sovjetski zvezi in po drugih nekoč socialističnih deželah nadomestila po vojni uveljavljeno etnografijo, ker nekatere raziskovalce moti z neprijetnim, manjvrednim prizvokom opisništva (Jeřabek 1992).

Etnografija ni pomenila folkloristike (vede o izročilni domači kulturi) niti v Franciji niti v Italiji. Francozi so jo skoraj do petdesetih let imeli za sopomenko etnologije, ki se posveča prvobitnim neevropskim ljudstvom; včasih je zajela celo elemente študija ras (prim. Hultkrantz 1960; Bonte, Izard 1991) Podobno je tudi v Italiji vsaj do konca 2. svetovne vojne pomenila opisno raziskovanje predvsem daljnih kultur (»spoznavanje ljudstev v njihovem sistemu življenja in značaju«), spoznavanje in določitev etničnih dejstev – za razloček od etnologije, ki je iskala vzroke teh dejstev (Corso 1943: 14).

Podani zgledi kažejo, da so se za domačo problematiko – večinoma v času pred 2. svetovno vojno – uveljavili našeti domači izrazi, in da je bila etnografija bolj podlaga za prevod. Ko se je za disciplino uveljavilo domače ime, je razen v že omenjeni izjemi, Sovjetski zvezi, ostal v rabi drugi pomen etnografije: opisna veda, brez regionalnih določil.¹⁶

Pri nas je bilo pred vojno največkrat zapisano *narodopisje*, ki mu je širok vsebinski obseg v okviru poznane etnološke sistematike (materialna, družbena in duhovna kultura) začrtal Murko in potrdil Ložar.

Zato je nekoliko nenavadno omahovanje ob imenu *narodopisje* takoj po vojni. Zlasti tisti raziskovalci, ki so se zbrali v Etnografskem muzeju in na oddelku univerze, so se poistili z etnografijo in tudi z imenom obeh ustanov. V eni od opomb k prevodu razprave o sovjetski folkloristiki piše: »Glede terminologije pripominjam, da se je zaradi precejšnje zmede v naši strokovni in nestrokovni literaturi uredništvo 'Slov. etnografa' že med pripravo I. letnika odločilo opustiti presplošni izraz 'narodopisje', ki naj ga dosledno nadomestita 'etnografija' in deloma 'folklor'. Na *etnografijo* naletimo v slovenskem besedilu že pred 110 leti v knjigi, ki je revolucionarna tudi po tem, ker je prva uvedla gajico (Vraz, Nar. pisni ilirske, str. xxiv). *Folklor*a (pri masc. obliki 'folklor' vztraja po Glonarju samo še Fr. Marolt) se pojavi sicer mnogo kasneje

potniki, antropologi, geografi in so bili povezani z misijonarstvom ali kolonializmom.« (Lutz 1983 (1985): 43)

¹⁵ Njegovo delo je bilo »geografsko, zgodovinsko in filološko in je imelo namen prikazati meje, jezikovne značilnosti in literaturo slovanskih narodov. Pri tem je upošteval etnična imena in postavil osnove kompleksni zgodovinsko-etnografski metodi, ki jo uporablja še danes raziskavnanje slovanske etnogenezе.« (Novak 1956d: 299)

¹⁶ Tako podobo dajejo slovarski opisi (gl. Hultkrantz 1960; Hirschberg 1988; Panoff 1982). To še toliko bolj velja v kontekstu socialne in kulturne antropologije, tudi evropske *Völkerkunde*.



pri nas – v Ljubljanskem zvonu so jo n. pr. rabili v osemdesetih letih Štrekelj in drugi – vendar se mi zdi nenadomestljiva.«¹⁷ (Matičetov 1949b: 93)

V čem naj bi bila ta 'presplošnost' narodopisja, ni povsem jasno. Z etnografijo pa je moralo biti tako, da se je nekemu zdelo malce 'preozka', ko pa je *Slovenski etnograf*

¹⁷ Glede nenadomestljivosti izraza *folklor* je Matičetov napotil bralca k 6. opombi citiranega prevoda, kjer je pojasnjen njen širši pomen v zahodnoevropski znanosti – celotno duhovno življenje ljudstva, domača obrt itn. – in v sovjetski folkloristiki, kjer folklor pomeni ustno ustvarjalnost ljudstva.

v podnaslovu prvih dveh letnikov potreboval še dodatek: folkloro. Z druge strani je zanimivo, da so etnografi vztrajali, naj bi še naprej izhajal *Etnolog*.¹⁸ V rabi je ostalo tudi *narodopisje*, saj v naslovih večine prispevkov, predvidenih za prvo povojno številko *Etnologa*, beremo: 'narodopisci', 'narodopisno' in 'narodopisje'. Tudi so kanili izdati Slovensko narodopisno gradivo. (Smerdel 1991b: 14–5) Poleg tega je bila leta 1947 ustanovljena *Komisija za slovensko narodopisje*, ki je leta 1951 dobila status akademijskega *Inštituta za slovensko narodopisje*.¹⁹

Prizadevanja, da bi se imena discipline in njenih ustanov poenotila, se niso urešila niti v poznejših desetletjih, še do danes ne. Naj dodamo, da so razprave o imenu discipline nekateri imeli za brezplodne in celo škodljive.²⁰ Prvotno ime univerzitetnega oddelka (takrat im. 'seminar') »za etnologijo in etnografijo« se je od leta 1957 skrčilo na »etnologijo«. *Narodopisje* v nazivu Inštituta je ostalo, enako v imenu *Časopisa za zgodovino in narodopisje* (od 1904), podobno se je ohranil *etnografski* v imenu osrednjega muzeja, ki pa je leta 1991 *Slovenskemu etnografu* vrnil prvotno in, po mnenju uredništva, sodobni usmeritvi primernejše ime – *Etnolog* (Smerdel 1991b). Etnografi, narodopisci, folkloristi, etnologi – kar je pač kdo hotel biti – so od leta 1957 strokovno delovali v Slovenskem *etnografskem* društvu, leta 1975 preimenovanem v Slovensko *etnološko* društvo. Navedenim imenom ustanov se je leta 1991 pridružila še *kulturna antropologija* v nazivu univerzitetnega oddelka.

V razpravah o razmerju med etnologijo in kulturno antropologijo so se obnovili problemi izrazja, ki izvirajo iz specifičnega razumevanja etnografije kot soznačnice narodopisja, torej vede o *svojem* ljudstvu (Kremenšek 1994a, 1994b; Baskar 1994). Če upoštevamo etimološki pomen etnografije in dejstvo, da je bila pravzaprav le podstava za poimenovanje narodnih ved (vključno z našim narodopisjem), lahko pritegnemo njeni sodobni in konvencionalni rabi v epistemološkem pomenu, pri

¹⁸ Milko Matičetov je nekajkrat obrazložil tedanje peripetije z *Etnologom*, ki so bile povsem očitno povezane z nestrokovnimi razlogi. Prvič leta 1962: »Kaj nam 'Etnolog' pomeni, bo na kratko najlepše povedano, če izdam, da smo takrat, ko se je rojeval 'Slovenski etnograf I.', pravzaprav ves čas govorili o njem kot o 'Etnologu XVIII.'« (1962b: 7) In pozneje, (tudi v Matičetov 1966: 633) še malo izčrpnjeje: »Leta 1946 sva npr. z B. Orlom zbrala kompletno gradivo za prvo povojno številko *Etnologa*.« Gradivo je poniknilo, ko pa se je našlo, »na ministrstvu za prosveto niso dovolili, da izide kot *Etnolog*... če bi šlo gladko in po naše, bi že leta 1946 izšel *Etnolog* 18, popolnoma enak, z istimi prispevki, kot je leta 1948 izšel Slovenski etnograf I. Revijo *Etnolog* so vzeli na piko, ker ni spoštovala kulturnega molka med vojsko in se je zato morala preimenovali.« (Matičetov, Stanonik 1990: 12) Matičetov je tudi v tem pogovoru zatrdil, da *Slovenski etnograf* ni dobil imena od *Sovjetske etnografije* (gl. tudi Smerdel 1991b; Novak 1992b: 301).

¹⁹ Z razdalje dobrih štiridesetih let, po vseh razpravah in menjavah imena, je Matičetov ocenil ime *narodopisje* nekoliko drugače: »Več kot lepa gesta pa je bila to, da so pri Akademiji potrdili Ivanu Grafenauerju predlog za ustanovitev najprej komisije in nato Inštituta za slovensko **narodopisje**. S tem imenom je namreč operiral že Murko in je vsaj nekaj, kar je naši stroki ostalo še iz prejšnjega stoletja. Če imajo Nemci svojo Volkskunde, zakaj ne bi mi Slovenci imeli svojega narodopisja.« (Matičetov, Stanonik 1990: 12)

²⁰ Matičetov je npr. sredi 60. let to ponazoril z mnenjem sovjetskega etnologa Tokareva (*Etnografija narodov SSSR*. Moskva, 1958: 7): »Spori o obsegu in predmetu etnografske vede so bili tudi med sovjetskimi znanstveniki, in ti spori so prinesli več škode kot koristi, ker so dolgo časa odtegovali zanimanje etnografov od pozitivnega raziskovalnega dela k abstraktnemu razpravljanju in k igranju z definicijami.« (Matičetov 1966: 634)

čemer seveda ne gre preprosto, ampak teoriji zavezano zbiranje podatkov na terenu (prim. Muršič 1994a, Slavec Gradišnik 1995; Šmitek 1995a). Kakšna vprašanja si je postavljala in kakšna spoznanja je prispevala in prinaša tako razumljena etnografija – na to je mogoče odgovoriti izključno v širšem konceptualno–metodološkem okviru, v katerega je vpeta v trikotniku primerjava (teorija) – etnografija – kontekstualizacija (gl. Barnard, Spencer, ur. 1996: 193–198).

3.2.2. ETNOLOGIJA

Predvojni pomenski obseg discipline etnologija na Slovenskem je poznan, sicer pa je bil izraz bolj redko v rabi. Vsekakor je najopaznejše ime revije *Etnolog*, glasnika Kraljevega etnografskega muzeja. Duhovni oče imena je bil njegov urednik, upravnik muzeja dr. Niko Županič, drug spiritus agens pa muzejski kustos dr. Stanko Vurnik.

V. Novak je ime muzejskega glasila pojasnil z dvema razlogoma. Županič je namreč prišel iz Beograda – tam so imeli univerzitetno katedro za etnologijo od 1906. leta. Poleg tega je razlikoval med etnografijo in etnologijo in »mu je vendarle 'etnologija' pomenila (kot mnogim drugim) nekaj širšega, znanstvenoraziskovalni del stroke, ki naj bi mu 'etnografija' kot opisni del le zbirala gradivo. In Županiču je pomenila tudi raziskovanje nastanka ljudstev, narodov, saj se je s tem ukvarjal.« (Novak 1993b: 299–300) Tudi pri prizadevanju, da bi veda dobila svoj prostor na univerzi, nastopata obe.²¹ Koncept etnologije je bil za Županiča nedvomno širši od 'provincialnega narodopisja'. In tudi muzeju je priporočil širše naloge: »da pospešuje narodopisje, antropologijo in zgodovino ljudske umetnosti.« (Županič 1934c) Ali z Vurnikovimi²² besedami: muzej »mora postati matica etnografskega, antropološkega in umetnostnofolklornega dela« (Vurnik 1926: 143). Raba izrazov etnologija in njenih izpeljank pa je bila, če uporabimo oznako urednice novega *Etnologa*, tako redka, da bi jo morali »iskati z lučjo.« (Smerdel 1991b: 11)

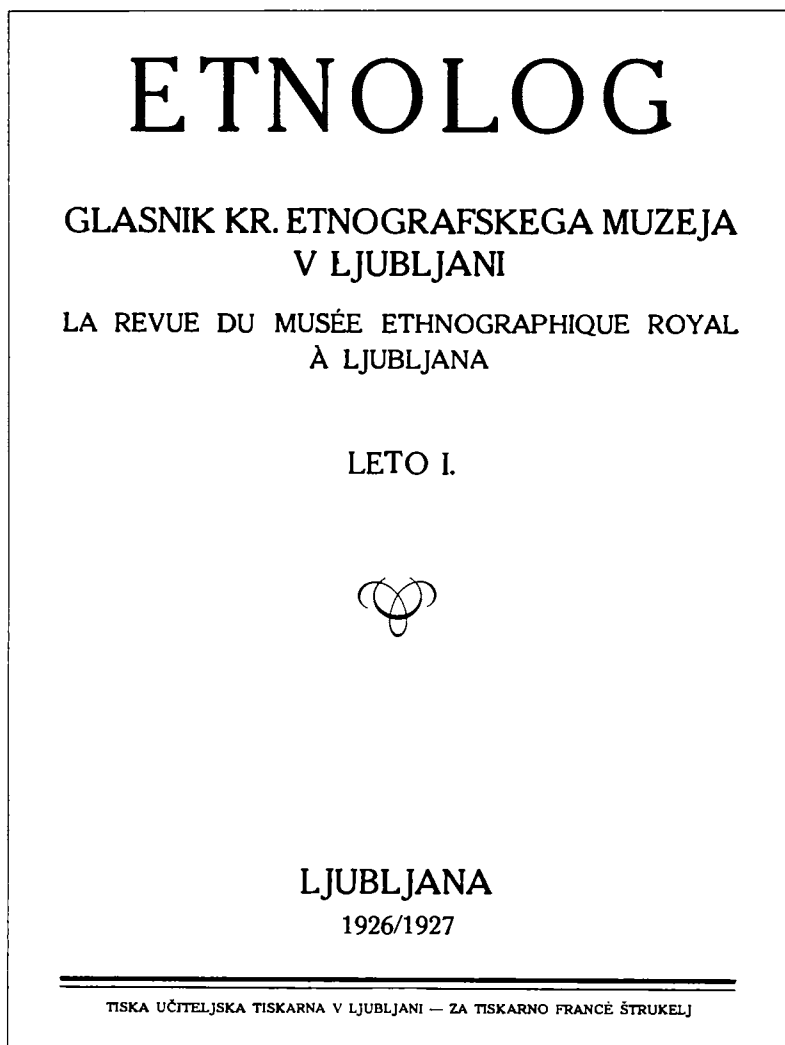


Niko Županič (1876-1961) (Dokumentacija
Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo
FF v Ljubljani)

²¹ Zveza 'etnologija in etnografija' je bila uradno zapisana v fakultetnem Izpitnem redu vsaj do leta 1928 (Novak 1992b: 300). Uradno ime stolice, ki je oživila leta 1940, pa se je končevalo: »... za etnologijo in etnografijo«, v nekaj uradnih spisih beremo tudi »etnologija z etnografijo«.

²² Poročila o delu muzeja v prvih štirih letnikih *Etnologa* so izšla nepodpisana, vendar so po Novakovem prepričanju Vurnikova (Novak 1986: 308; Smerdel 1991b: 11).

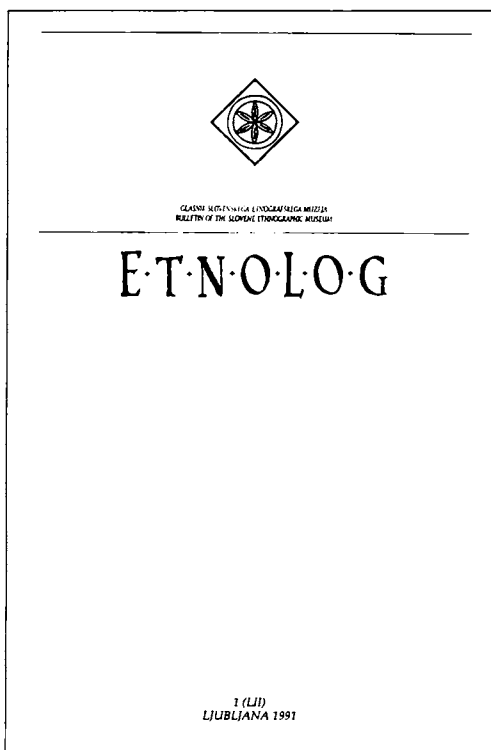
V *Etnologu* priobčenih prispevkov, ki bi vsaj pogojno ali posredno sodili v takratno etnologijo, ni niti 40 (od skupaj 216), najdemo pa jih lahko v razdelkih 'etnogeneza', 'etimologija', 'antropologija', 'arheologija', 'toponomastika'. Največ (13) je etimoloških in (12) antropoloških.²³ Pregled po regionalnem izviro obravnavanih kulturnih sestavin pokaže, da se na jugoslovanski prostor nanaša 15 razprav (od 106). Tiste s širšim področnim in/ali primerjalnim obsegom – slovanskim, evropskim – pa ne obravnavajo kulturnih fenomenov v ožjem smislu, temveč segajo k etnogenetičnim, etimološkim in antropološkim vprašanjem. Tako je večina res pripadla doma-



²³ Razdelkom pripada 26 knjižnih ocen (od skupno 163), spet največ etimoloških (10) in antropoloških (17). V ta širši okvir bi lahko uvrstili še splošni razpravi o totemizmu in pravljici. Gl. Plestenjak-Jemec 1970.

čim temam, ampak to še ne pove prav dosti o tehtnosti in strokovni ravni obravnav.²⁴ Z izjemo zadnjih štirih letnikov, v katerih je opaznejša slovenska narodopisna problematika, je bil *Etnolog* nekakšen mixtum compositum, ki uvodoma poudarjenim okvirom nikakor ni dal zaokrožene in poglobljene podobe. To je najbrž deloma izraz urednikove konceptualne neizostrenosti, deloma pa strokovnih razmer.

Z izjemo omenjene Ehrlichove razprave *Etnolog* ni temeljiteje seznanjal strokovne javnosti niti s splošno etnološko niti z neevropsko tematiko. Etnografski muzej je po ustanovitvi prevzel od Narodnega muzeja razmeroma bogato zbirko predmetov neevropskih kultur,²⁵ ki so bile že v 19. stoletju pomemben sklad Kranjskega dežel-



²⁴ Pomembno je razmerje med priobčenim gradivom: deskriptivnimi predstavitvami posamičnih kulturnih prvin na eni strani in temeljitejšimi, izčrpnimi razpravami na drugi. Slednje najdemo predvsem v prvih štirih (med Vurnikovo navzočnostjo) in zadnjih štirih letnikih, ko je uredništvo (pri 14. letniku) prevzel R. Ložar in so v *Etnologu* izhajali spisi I. Grafenauerja, R. Ložarja, M. Matičetova, V. Novaka, B. Orla in S. Vilfana.

²⁵ Ob tridesetletnici muzeja je bilo priobčeno prvo izčrpnjše poročilo o teh zbirkah, ki so šteje čez 630 predmetov. Do konca 2. sv. vojne se je fond povečal za 161 predmetov. Številke so približne in so celo v dveh Orlovih poročilih (1948b, 1954b) različne (pomanjkljiva je bila že inventarizacija Kranjskega deželnega muzeja; predmeti, ki so ostali v Narodnem muzeju; dvakrat inventarizirani predmeti). Orel je predložil novo inventarizacijo s podrobnimi opisi in si prizadeval, da bi jih razstavljali kljub neznosnim prostorskim razmeram v EM. Opozoril je tudi na vzgojno vlogo: »Tu mislimo na slušatelje etnografsko-etnološke stolice naše univerze in na njihove potrebe po nazornem etnografskem pouku.« (Orel 1954b: 146)

nega muzeja,²⁶ vendar tam ni bilo človeka, ki bi jim bil posvečal posebne obravnave; o tem so pričali maloštevilni predmeti v hodniški vitrini. »Predmeti z raznih kontinentov so bili razstavljeni vse bolj glede na njihovo privlačno eksotičnost, kakor z določenega etnografskega vidika.« (Orel 1954b: 145)

Predvojna etnologija na Slovenskem je torej po strokovni razvejenosti in razvitosti povsem neprimerljiva s statusom te discipline po nekaterih drugih evropskih deželah, kjer so njeno ločitev od etnografije oz. narodopisja – to prav dobro kažeta nemški *Volkskunde* in *Völkerkunde* – že v prejšnjem stoletju vpeljali v muzeje, inštitute, strokovne zveze in na univerze.

V Evropi so etnologijo kot vedo poimenovali v osemdesetih letih 18. stoletja, in sicer skoraj sočasno v dveh kontekstih. Prvi je bil že omenjeni razsežni razsvetljenski okvir, drugi prav tako razsvetljenski, vendar nekoliko bolj pragmatično usmerjen državoznanski interes na območju srednje Evrope, tako na Nemškem kakor na vzhodni strani.

Za prvega je bilo značilno univerzalistično razumevanje človeka. Ob splošni 'novi znanosti', ki bi spoznavala človeka v celoti²⁷ – danes bi ji rekli kar antropologija – je Švicar Alexander Chavannes²⁸ leta 1787 posebej imenoval *etnologijo*. Namenil ji je vprašanja o človeku kot prebivalcu zemeljske oble in pripadniku različnih skupnosti, v katerih posameznik deluje usklajeno s skupnimi interesi. Preiskala naj bi tudi nastanek družb, njihovo ureditev, raznovrstnost v različnih okoliščinah in njihov razvoj po civilizacijskih (kulturnih) stopnjah (Belaj 1989: 10).

Chavannesov koncept je bil širok, značilno razsvetljenski, in vsaj v zasnutkih primerljiv s širino poznejše ameriške antropologije, saj je njegova nova znanost obsegala tudi zanimanje za človeka kot telesno bitje. V tej širini so si v prvi polovici 19. stoletja prizadevali za njen razvoj v novoustanovljenih strokovnih družbah.²⁹ V Berli-

²⁶ Leta 1888, ko so odprli novo stavbo Kranjskega deželne muzeja, je bila slovenska etnografska zbirka v primerjavi z neevropsko razmeroma skromna, saj je obsegala le 50 predmetov (Kuhar 1983a: I).

²⁷ Dober zgled za to je *Družba opazovalcev človeka (Société des observateurs de l'homme)*, prvo antropološko društvo na svetu. Z geslom »Spoznaj sam sebe!« se je posvetila primerjalnemu študiju človeka s treh vidikov – fizičnega, kulturnega in intelektualnega, torej v kontekstu 'naravne zgodovine človeka'. Njena argumentacija za preučevanje divjakov ni temeljila na mnenju, da bi bili kaj posebnega, izjemnega: so preprosto del človeštva, predstavniki enega od mogočih načinov bivanja; vsestranska spoznanja o njih pa odpirajo etnološko in antropološko obzorje. Delovala je med letoma 1799 in 1805, ustanovljena pa je bila za **znanstveno** preučevanje človeka, t.j. s strogo metodo opazovanja. Strogost in premissljenost pri ukvarjanju s tujimi ljudstvi in njihovo kulturo lepo ponazarjajo naslednja metodično-metodološka izhodišča: »Za takšno preučevanje je treba komunicirati z ljudmi, ki jih želimo poglobljeno spoznati; spoprijeti se moramo z njihovimi razmerami, da bi zvedeli, kaj nanje vpliva in kakšne posledice imajo; treba je živeti v njihovi deželi, se naučiti jezika, se udeleževati njihovih navad; in to popotnikom običajno manjka; ko je temu zadoščeno, moramo prebroditi težave, vsebovane v samem preučevanju; in te so številne: ne gre le za to, da se spoprimeemo z njihovimi predsodki, premagati moramo predvsem tiste, ki jih nosimo s seboj: srce je pristransko, navade so močne, dejstva so pasti in iluzije preproste.« (Tullio-Altan 1975: 37–8; prim. Stocking 1982: 15–21)

²⁸ V *Essais sur l'éducation intellectuelle avec le projet d'une science nouvelle*. Johann Ernst Fabri je istega leta uporabil njeno ime v Nemčiji (Lutz 1983 (1985): 45).

²⁹ V tem širokem smislu se je uveljavila 1839, ko je v Franciji živeči Anglež W. F. M. Edwards ustano-

nu je leta 1869 začel izhajati časopis *Zeitschrift für Ethnologie und ihre Hilfswissenschaften als Lehre vom Menschen und seinen Beziehungen zur Natur und zur Gesellschaft*. Tudi Klemmovo *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit* (1843–1852) in zlasti Waitzovo *Anthropologie der Naturvölker* (1852–1859) si lahko razlagamo v tem smislu.

Štiri leta pred Chavannesom je etnologijo (v latinščini) uporabil Adam Fran Kollár (v *Historiae iurisque publici regni Hungariae amoenitates*, Dunaj 1783) kot dejavnost, ki naj bi s preučevanjem jezika, navad in ustanov posamičnih ljudstev odkrila njihov izvir, prvotne naselbine (Belaj 1989: 9). Njen poglavitni namen je bil spoznati etnično zgodovino posamičnih skupnosti in pomagati pri »razreševanju problemov, ki jih je sodobnikom, zlasti avstrijskemu dvoru, zastavljala etnična pestrost prebivalstva v Podonavju.« (Šmitek, Jezernik 1992: 261)

Po mnenju hrvaškega etnologa V. Belaja so v Chavannesovi in Kollárjevi opredelitvi korenine prvega, temeljnega nesporazuma v etnološki teoriji: etnologija je imela dve definiciji svojega predmeta, prevladala pa naj bi bila definicija, ki ne ustreza imenu vede. Chavannes je bolj poudarjal spoznavanje zakonitosti splošnega razvoja človeštva: razvojne stopnje ljudstev na lestvici univerzalne zgodovine. Belaj meni, da je v tej perspektivi ljudstvo zgolj predstavnik civilizacijske oz. kulturne stopnje, medtem ko njegove etnične značilnosti postanejo nepomembne. V nasprotju s tem so ravno slednje in etnična preteklost jedro Kollárjevega zanimanja oz. 'panonske' etnologije (Belaj 1989: 11). Belaj je pri popisu sodobnih teoretskih težav poudaril razliko med kulturo in etnosom, med bolj 'antropološko' etnologijo in kulturnozgodovinsko vedo o etničnih skupinah.³⁰

Pri tej interpretaciji je pač treba pripomniti, da za težave niso krivi koncepti ali njihove opredelitve, kakor jih razumemo danes. Razvoj ved o kulturi, človeku in ljudstvih je bil pač v posameznih obdobjih in državah različen, tudi v Evropi. Kollárjeva definicija s poudarkom na etničnih značilnostih je izvirala iz pobud, ki so ustrezale tedanjim širšim potrebam in tudi še poznejšemu prerodu »majhnih« ali potrjevanju in poudarjanju identitete večjih narodov, medtem ko Chavannesovo znanost o človeku danes razumemo kot del razsvetljenske antropologije, katere pomemben del je bilo pojasnjevanje univerzalnega razvoja družbenokulturnega sveta (gl. npr. Harris 1969; Godina V. 1995). Koliko danes sledimo izvornim ali prvotnim izhodiščem posamičnih disciplin, pa je seveda stvar konceptualnih odločitev in spoznavnih ambicij.

Sčasoma so iz t. i. antropološke etnologije izločili študij ras, ki se je osamosvojil v fizični antropologiji (Hultkrantz 1960). V prvi polovici 19. stoletja je namreč *etnologija* pomenila tudi znanost o razdelitvi človeških ras – zlasti v Franciji – predvsem pa celoto ved, ki raziskujejo prvobitne družbe in prazgodovinskega človeka (Panoff 1982: 93). Sprva na splošno še niso poudarjali razlike med študijem evropskih in neevropskih ljudstev. Tako je tudi izraz etnologija na Nemškem še do polovice 19. stoletja

vil *Société ethnologique de Paris*. Nekoliko pozneje je v Ameriki nastalo *Ethnological Society of New York* (1942), v Angliji pa *Ethnological Society of London* (1843). V Berlinu so leta 1869 ustanovili *Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, berlinski *Völkerkundemuseum* pa je začel delovati leta 1886.

³⁰ Za drug daljnosežni nesporazum ima Belaj razlikovanje med *Volkskunde* in *Völkerkunde* (1989: 11).

okvirno povezoval *Volkskunde* in *Völkerkunde*. Potem se je strokovna vez pretrgala, etnologijo so večinoma poistili z raziskovanjem neevropskih, naravnih, prvobitnih ljudstev, s temi pa nemški nacionalno usmerjeni narodopisci niso želeli imeti ničesar skupnega (Lutz 1970: 29–30; 1983(1985): 45).

Pretrg ni povzročil samo regionalne delitve dela. Narodopisje se je docela posvetilo enkratnosti kulture svojega ljudstva in se bolj povežalo z germanistiko in drugimi zgodovinskimi vedami, raziskovanje 'naravnih' ljudstev pa je imelo v naravoslovnem duhu evolucionizma drugačne, tudi širše spoznavne cilje – iskanje zakonitosti človeškega in kulturnega razvoja. Interpretacije in spoznavne ambicije so se povezale s psihologijo, primerjalnim jezikoslovjem, geografijo itn. Ne gre pa tudi prezreti, da si pogosto, vsaj nazorsko, koncepta 'ljudskosti' in 'primitivnosti' nista bila tako daleč vsak sebi, zčila sta se v koncept eksotičnosti – domače in tuje.³¹

Tudi pri Angležih uveljavljena raba se je nanašala na splošnostne cilje, npr. na vprašanja o izviri kulture, na rekonstrukcijo preteklosti, na zakonitosti difuzije in kulturnih stikov. Etnologijo so razumeli predvsem kot historično vedo, za razloček od napredujoče socialne antropologije, ki jo je že njen prvi profesor, J. Frazer, leta 1908 v nastopnem predavanju označil za vejo sociologije, ki se ukvarja s prvobitnimi družbami. To razumevanje je še utrdil A. R. Radcliffe-Brown. Metodološko je ločil zgodovino in znanost oz. ideografske in nomotetične discipline: k prvim je postavil historične vede (in s tem tudi takratno difuzionistično etnologijo³²), k drugim teoretske vede, mednje splošno (primerjalno) sociologijo in kot njeno posebno disciplino socialno antropologijo kot primerjalno sociologijo prvobitnih družb.³³ Vso prednost je za preučevanje primitivnih družb dal slednji, ker je »[s]prejemljivost zgodovinske razlage... odvisna od popolnosti in zanesljivosti zgodovinskih poročil. V primitivnih družbah, ki jih preučuje socialna antropologija, zgodovinskih poročil ni... Antropologi, ki svoje preučevanje uvrščajo med zgodovinska preučevanja, se zatekajo k domnevam in domišljiji, izumljajo 'psevdozgodovinske' ali 'psevdozvročne' razlage.« (Radcliffe-Brown (1952) 1994: 7–10)

V ameriški rabi je bila etnologija v 19. stoletju prav tako razumljena kot historična veda, ki naj bi pojasnila izvir in razvoj ohranjenih kultur. Soroden pomen je ohranila tudi v antropološkem disciplinarnem sestavu, kot posebna veja široko razumljene kulturne antropologije (torej tiste, ki zaobseže npr. tudi arheologijo, lingvistično antropologijo), ki znanstveno preučuje izvir in delovanje človeštva in njegovih kultur, podobnosti in razlike med njimi.³⁴ Na splošno pa v 20. stoletju pomeni primerjalni študij kultur – vedo o človeku kot kulturnem bitju (Columbia Encyclopedia

³¹ Razlika je le ta, da so si raziskovalci neevropskih etničnih skupin prizadevali preučiti in opisati celotno kulturno podobo in je 'eksotičnost' veljala za celotno kulturo, v evropskih okvirih pa le za izbrane prvine, in še to pri le pri delu celotnega prebivalstva, t.j. kmečkem ljudstvu.

³² Razločkom med difuzionistično etnologijo in socialno antropologijo je leta 1923 posvetil članek 'The Methods of Ethnology and Social Anthropology'.

³³ Socialna antropologija temelji na etnografiji kot posebni obliki ideografskega raziskovanja, »kateratega namen je podati zadovoljivo poročilo o takih ljudstvih in njihovem družbenem življenju. Etnografija se loči od zgodovine po tem, da etnograf svojo vednost oz. velik del te vednosti črpa iz neposrednega opazovanja ljudi ali iz stika z ljudmi, o katerih piše, ne pa – tako kot zgodovinar – iz pisnih poročil.« (Radcliffe-Brown (1952) 1994: 8–9)

³⁴ Prim. z op. 120.

1991; Hultkrantz 1960: 113). Ker je v tem pomenu njen ključni koncept *kultura*, je pogosto kar sopomenka kulturni antropologiji. Pri tem je upoštevan njen širši pomen, ki obsega tako zgodovino kulture kakor kulturno analizo.³⁵ Njena sestavina so regionalne etnologije, med njimi tudi evropska.

3.2.3. EVROPSKA SINTEZA ETNOGRAFIJE IN ETNOLOGIJE

Švedski etnolog Sigurd Erixon, oče evropske regionalne *etnologije*, si je že v letih pred drugo svetovno vojno prizadeval povezati raznorodna etnografska izročila z etnološkimi spoznanji, ki so po večini nastala ob raziskavah neevropskih ljudstev in kultur. Za preučevanja kulture svojega ljudstva je ocenil, da niso imela tako razločne podobne kakor npr. etnologija W. Schmidta, L. Frobeniusa, M. Maussa ali F. Boasa. Prevladovala je povezanost s koncepti in metodologijo filoloških ved, zgodovine, umetnostne zgodovine in geografije; v ospredju zanimanja so bile predvsem posebne kulturne poteze kakega ljudstva. Erixonova pobuda³⁶ je temeljila na pomembnih teoretskih in metodoloških argumentih. Etnologija se ukvarja s kulturo kot univerzalnim atributom človeških družb. Značilnosti posamičnih kultur ne smemo preučevati ločeno, kajti o splošni podobi in funkcijah kulture je mogoče razpravljati samo, če lahko primerjamo sestavne dele kultur, tudi zgodovinsko ali zemljepisno zelo daljnih. Enovitost etnologije ustreza teoretskemu prepričanju, da so evropske etnične kulture z neevropskimi etničnimi kulturami del skupne celote, in dejstvu, da morajo biti etnološke metode splošno veljavne in uporabne. Delitev na regionalne etnologije Evrope in neevropska raziskovanja je lahko samo pragmatična, tehnična delitev dela.

Erixon se je spoprijel z uveljavljenim akademskim razumevanjem etnologije kot raziskovanjem prvobitnih ljudstev. Nalepke prvobitna, primitivna, eksotična, naravna ljudstva zunaj evropske celine so bile pod močnim vplivom teze o predlogičnem mišljenju³⁷ in razvitosti družbe: pleme v nasprotju z ljudstvom, narodom. Po tem

³⁵ Hultkrantzova opredelitev: »Cilj etnologije lahko najbolje označimo z naslednjim: gre za primerjalno raziskovanje kulture (pogosto speljano na regionalni podlagi) s sociološko in zgodovinsko naravnostjo in nekaterimi psihološkimi vidiki.« (1960: 114) Sopomenskost etnologije in kulturne antropologije mdr. kaže tudi centralna katalogizacija v Kongresni knjižnici, ki kulturnoantropološke priročnike in drugo literaturi uvršča pod razdelek *Ethnology*.

³⁶ Erixon je imel v 20. letih predhodnika v Nemčiji. To je bil amerikanist Fritz Krause, ki pa je po mnenju nekaterih raziskovalcev imel manj možnosti za uveljavitev enotne koncepcije etnologije, ker je nastopil kot amerikanist, Erixon pa kot evropeanist (Rohan-Csermak 1969: 13–4). Tudi med nemškimi narodopisci v začetku 20. stoletja je bilo nekaj takšnih, ki so narodopisje razumeli v širšem etnološkem okviru: R. F. Kaindl, E. Hahn, pozneje tudi W.-E. Peuckert (Lutz 1970: 29–30).

³⁷ Lévy-Bruhlovo tezo so na splošno sprejeli na hitro in površno. Pomotoma ali nalašč so spregledali, da duhovne koncepcije vseh ljudstev ustrezajo obsegu in ravni poznanja ter obvladovanja narave, pa so v tem kontekstu prav toliko logične kakor katere koli druge. V vsaki kulturi je namreč neka posebna, notranja logika, ki smiselno povezuje življenje ljudi. To bi bili morali etnologi vedeti vsaj od Boasa in Maussa naprej. Različni prilastki so lahko samo opisno orodje, ne pa razlog za postavljanje mej med človeškimi skupinami in njihovimi kulturami.

umevanju evropska ljudstva niso primitivna in so bila zato predmet preučevanja posebne discipline. Erixon na podlagi razumevanja kulture kot bistva človeštva ni mogel sprejeti razločka med 'visoko' (civilizirano) in 'primitivno' kulturo, kot izkušen terenski raziskovalec pa tudi ni mogel videti razlik pri raziskovalskih postopkih.

V zvezi z razmerami v Evropi je opozoril na različna imena vede, ki niso v prid zblževanju, temveč še bolj v daljavo odmikajo koncept enotne vede. Enotno ime etnologija in tudi njen koncept je predložil že v letih 1937 in 1938,³⁸ po vojni pa so takšne razprave našle prostor na mednarodnih strokovnih srečanjih,³⁹ o katerih so poročali tudi pri nas.

Novak je v poročilu o stockholmskem kongresu evropske in zahodne etnologije, ki mu je predsedoval Erixon, med obravnavanimi predmetnimi skupinami apostrofirjal tisto, v kateri so razpravljali o razmejitvah med etnologijo, etnografijo in folkloro. Erixon je v predavanju 'Regionalna etnologija ali folklor' ⁴⁰ označil etnografijo (regionalno etnologijo) »kot vejo obče etnologije, aplicirano na civilizirana ljudstva, na njih razporejenost in kompleksne kulturne pogoje... kot študij človeka, realiziran s primerjalnim in zgodovinskim raziskavanjem kulture na regionalni in sociološki osnovi ter upoštevajoč nekatere biološke in psihološke aspekte.« (Novak 1952a: 272) Opozoril je tudi na etnološko terminologijo, »ki je že v Evropi tako različna, in enotnosti po splošnem mnenju ne bomo dosegli, ker je tradicija pri raznih narodih zelo močna.« Rešitev so videli v napovedani izdaji mednarodnega terminološkega slovarja v sedmih jezikih, ki se je pozneje uresničila z nekoliko drugačnim konceptom v besednjaku splošnih etnoloških konceptov.⁴¹ Omenil je Hultkrantzovo opredelitev etnologije kot vede o kulturi, ki zblžuje evropsko etnologijo z ameriško kulturno antropologijo. Udeleženci so se seznanili tudi z najnovejšimi metodičnimi načeli ameriških etnologov, ki ob zgodovinski poudarjajo še sociološko in funkcionalno poglobitev etnološkega študija. Novak je sklenil poročilo s trditvijo, da vse »bolj izginja tudi razlikovanje med etnologijo in etnografijo in cilj je 'splošna evropska etnologija'.« (N. d.: 273)

Na arnhemskem kongresu leta 1955 so prav tako razpravljali o etnološkem izrazju in imenju. Hrvaški etnolog B. Bratanić se je oprl na skandinavsko zamisel o evropski etnologiji in »je v svojem predavanju predlagal, da bi bil sprejet naziv 'etnologija' tudi za evropsko regionalno etnologijo (t.j. etnografijo) v mednarodni in če mogoče tudi v nacionalni jezikovni rabi. V diskusiji so Nemci, Avstrijci in Holandci zavzeli do

³⁸ Razprava 'Regional European Ethnology', poznana zlasti po predstavitvi njegove funkcionalne analize. *Folk-Liv* 1 (1937): 89–108 in *Folk-Liv* 2 (1938): 263–94.

³⁹ Mednarodni kongres evropske in zahodne etnologije (*International Congress of European and Western Ethnology*) v Stockholmu 1951; 4. mednarodni kongres antropoloških in etnoloških znanosti (*Ive Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*) na Dunaju 1952; Mednarodni kongres regionalne etnologije (*Congrès International d' Ethnologie Régionale*) v Arnhemu 1955.

⁴⁰ 'Ethnologie régionale ou folklore', priobčena v prvi številki *Laosa* (1951), ki je izšel ob kongresu v Erixonovem uredništvu ter ponudil prostor za mednarodno izmenjavo mnenj. *Laos* je izhajal do leta 1955, bil je tako rekoč predhodnik revije *Ethnologia Europaea*, ki je začela izhajati 1967.

⁴¹ Hultkrantz 1960. Geselske iztočnice v angleščini izdanega terminološkega priročnika so v zglavju prevedene v francoske, španske, nemške in švedske ustreznice. Prvi pobudnik izdaje je bil Arnold van Genneep.

Brataničevega predloga kritično, mogli bi dejati, odklonilno stališče,⁴² medtem ko so ga drugi bolj ali manj pozitivno presojali.« (Orel 1956b: 278) Erixonov predlog so torej sprejeli udeleženci od tam, kjer niso imeli dveh konceptualno in imensko ločenih tokov etnološkega raziskovanja in jim samo ime etnologija ni pomenilo ukvarjanja z neevropskimi, prvobitnimi ljudstvi in kulturami.

Erixonova pobuda je v strokovnem življenju na Slovenskem odmevala v Novakovem docentskem nastopnem predavanju 'O bistvu etnografije in njeni metodi' (1956a), ki je želelo »opozoriti na nekatera vprašanja v zvezi z značajem naše vede in pričeti nadrobno diskusijo o njih... ne da bi nameravali dati tem mislim dokončno obliko. Opozoriti hočejo na tisto razgibano problematiko, ki že dolgo zaposluje svet zunaj nas, pa o njej tako malo vemo, še manj pa se z njo okoriščamo pri svojem delu.«⁴³ (N. d.: 7) Novak je najprej zapisal nekaj o razvoju dveh disciplin, »ki obe raziskujeta razvoj ljudske kulture in so ju zato istovetili ali zamenjevali tako glede naziva kot značaja, pa tudi bolj ali manj ločili teoretično in praktično.« Od romantike sta poznani *etnologija* »kot znanost o primitivnih ljudstvih in razvoju kulture« in »veda o domačem ljudstvu pod raznimi nazivi, ki bi jih mogli nadomestiti z mednarodnim izrazom *etnografija*.«⁴⁴ (N. d.: 7–8) Skupaj sta širili »obzorje narodov vseh kontinentov; s posredovanjem medsebojnega spoznavanja njih specifičnih tvorb, izrazov mišljenja in čustvovanja na eni, sorodnih značilnosti v njih kulturah na drugi strani pa (sta pospeševali) zблиževanje med narodi ter bistveno poglobljaj(i) poznanje njih preteklosti in sedanjosti.« (N. d.: 7)

Omenil je njuno prizadevanje za osamosvojitve od sorodnih ved – s popolnimi delovnimi metodami, jasnimi cilji, z dolo-



Vilko Novak (1909) v tridesetih letih
/dokumentacija Oddelka za etnologijo in
kulturno antropologijo FF v Ljubljani/

⁴² Poglavitni razlog za nemško nasprotovanje etnologiji je omenjen v prejšnjem razdelku. Jedro spornega koreferata (Bratanič 1955) in njegove koncepcije so bile leta 1957 priobčene v *Slovenskem etnografu* (Bratanič 1957).

⁴³ Tu se oziram samo na uvodni del Novakove razprave (str. 7–9), kjer je obravnaval vprašanje imena discipline. Seveda ni šlo samo za ime, kakor je razvidno iz nadaljevanja besedila, temveč za enotnejšo koncepcijo etnologije, ki bi omogočala medkulturne primerjave in spoznavanje kulturnih procesov v Evropi.

⁴⁴ Novak je obe označil z njunim širšim pomenom: *etnologija* je »z ugotavljanjem zakonitosti družbenega in kulturnega razvoja dobila velik pomen za vse družbene znanosti«, *etnografija* pa ima »znanke za razvoj njihove (evropskih ljudstev) narodne zavesti in politične borbenosti, kar je bilo važno za zatirane ali zamudniške narode.« (N. d.: 7)

čitvijo obsega. V tem oziru pa sta izjemno notranje raznovrstni, postavljata si različne cilje in meje in imata celo različna imena: predstavil je poimenovanja pri narodih, ki ločujejo etnološko in etnografsko vedo,⁴⁵ in pri sovjetskih znanstvenikih, ki »gledajo na obe vedi kot enoto in jo imenujejo etnografija (tudi narodovedenie), medtem ko oznako etnologija zametujejo kot buržoazno.« (N. d.: 8) Buržoazno zato, ker na zahodu ločujejo prvobitna in nezgodovinska ljudstva zunaj Evrope od kulturnih evropskih, ameriških in azijskih ljudstev. (Prilastek buržoazno, t.j. meščansko, je označeval vse »zahodno«, torej tudi tamkajšnje strokovne etnološke smeri.)

Jugoslovansko strokovno prakso glede imena vede je Novak označil za »kompromisno«. Ime *etnologija* za vso znanost se je uveljavilo predvsem na univerzni ravni – v imenih stolic in njihovih učnih programih, »dosledno le v srbski in delno v hrvaški strokovni terminologiji, medtem ko Slovenci govorimo le o slovenski in ostali evropski etnografiji.« (Prav tam.) Muzeji, raziskovalni inštituti in publikacije imajo večinoma prilastek *etnografski*. Pri nas prevladujoči imeni *etnografija* in *narodopisje* sta posledica vpliva nemščine in češčine, o etnologiji pa se nasploh ve bolj malo.

Pri nemško govorečih narodih izvira vztrajanje pri domačem imenu *Volkskunde* iz jasne ločitve vede o enem narodu od tiste o več narodih: *Völkerkunde*. Drugi del zloženke (*-kunde*) ustreza *-logiji*. Tako torej ne more biti dvoma o njenem znanstvenem statusu: ne gre samo za opisno vedo (*-grafija*). Disciplini imata močno strokovno izročilo v muzejskih, raziskovalnih in univerzitetnih oddelkih.

Po nedvomno prvi izčrpani predstavitvi tega vprašanja v slovenski etnologiji je Novak podprl pobudo z mednarodnih strokovnih srečanj, naj bi se imena in pojmovanja discipline poenotila. En razlog za to je videl v dejstvu, da se *etnologija* in *etnografija* »nista nikoli 'dokončno razšli',« ločenemu razvoju nakljub, drugega pa zaradi neogibnega »poglobljenega poznavanja snovi in potrebe sodelovanja«. Skupno, poenoteno in mednarodno najsprejemljivejše ime *etnologija* »dopušča v raznih jezikih udomačeno rabo tudi ostalih imen.« Najpomembnejše je, da vsa skupaj razumemo kot enotno znanost, »katere naloga je, preučevati človeka kot kulturno bitje ter vsebino in obliko njegove kulture.« (N. d.: 9) Predvidel je, da bodo praktični razlogi in tradicija narekovali, ali naj bo raziskovanje svoje in tujih kultur formalno ločeno.

Novak se je oziral na strokovno izročilo na Slovenskem, ki je bilo etnografsko, narodopisno, in na tedanje razmere, v katerih se mu je specializacija za raziskovanje neevropskih kultur zdela brez pravih možnosti. Zato je v univerzitetnih okvirih zagovarjal njuno skupno obravnavo, »ker moramo poudariti, da je poznavanje etnološke teorije in sistematike s poznavanjem primitivnih kultur neobhodno dopolnilo pri kompleksnem študiju evropske ali regionalne etnologije.« (Prav tam.)

Njegove argumente je podprl Bratanič v razpravi, priobčeni naslednje leto (Bratanič 1957). Že leto prej pa je o etnologiji in etnografiji podobno pisal tudi B. Rusi.č.⁴⁶ Njegova odločitev za *etnologijo* je temeljila na načelu razločevanja med opisnim in znanstvenim. Predstavil je možnosti, da sta etnografija in etnologija a) dve posebni

⁴⁵ Veda o prvobitnih ljudstvih in razvoju kulture: v angl. (*cultural, social*) *anthropology*, pri Francozih in drugih Romanih *ethnologie, ethnographie*, pri Nemcih *Völkerkunde* ali *Ethnologie*. Znanost o evropskih ljudstvih: v angl., fr. in it. *folklore*, v nem. *Volkskunde*, skand. *folksforskning*, pri Slovanih (do 1945) *narodopis(je)*, *ludopis*, *ludoznanstvo*, *narodoznanstvo*, *etnografija* (N. d.: 8).

⁴⁶ Etnografija, ili etnologija? *Zbornik Matice Srpske. Članci i razprave*, Sv. 8. P.o., Beograd, 1955.

znanosti; b) dva dela ene znanosti; in c) različni imeni za eno in isto znanost. Rusiću je etnografija pomenila zgolj opisovanje ljudstev, nekakšno začetno ali predznansveno stopnjo etnologije. Etnologiji je pripisal status znanosti: torej je ni mogoče istiti z etnografijo, treba jo je popolnoma opustiti (Po Kremenšek 1994a: 7).

Novakova razprava je odmevala v krajšem informativnem zapisu 'Etnografija – etnologija – folklor – folkloristika'.⁴⁷ *Etnografija* (narodopisje) ima za predmet ljudsko življenje ali ljudsko kulturo, podrobneje razčlenjeno na predmete in oblike snovnega, družbenega življenja, pa tudi na fenomene duhovnega, »v kolikor se v njih ohranja izročilo.« V zvezi z *etnologijo* (narodoslovjem) je zapisano: »Toda razlika ni pojasnjena, če bi sklepali, da prva 'opisuje' ljudstvo, druga pa 'raziskuje, razlaga' njegovo kulturo...« In povrh je bilo še razloženo, kako izraz razumejo razni narodi. »Zaradi take neenotnosti so vedno močnejša prizadevanja, da bi naj izraz etnologija pomenil vsakršno raziskovanje ljudske kulture.«

Poimenovalno neenotnost v petdesetih letih mdr. nazorno potrjuje tudi Vilfanova neodločna raba etnologije, etnografije, narodopisja in folklore. Z gledišča pravnega strokovnjaka mu je bil »vsak izmed teh nazivov uporaben, nobeden pa ni nujno absolutno in edino pravilen. Stvar dogovora je, kateri izmed nazivov se izbere.« Pomembnejša pa je pripomba: »Toda zavedati se je treba, da gre v vsakem primeru le za eno gradacijo od občega in primerjalnega (za širše ali ožje skupine narodov) preko nacionalnega do lokalnega preučevanja pojavov ene in iste vrste v zvezi z aktivnostjo ljudstva v določeni panogi, kakor ima na primer tudi pravna zgodovina paralelno gradacije od primerjalne navzdol do lokalne.« (Vilfan 1959: 278–9) Tudi Vilfan je predvidel razrešitev težav z imenom zlasti v izdelanem teoretičnem konceptu 'vede o ljudskih tradicijah'.

V zadnjih letih, ko so se slovenski etnologi znova spraševali o statusu etnografije in implikacijah Novakove uveljavitve etnologije, sta dve mnenji zastopali podmeno, da je tudi Novak videl v *etnografiji* opisnost in neznanstvenost, pa se je zato odločil za *etnologijo*.⁴⁸

⁴⁷ V rubriki 'Odgovarjamo', namenjeni vprašanjem bralcev, si je uredništvo samo zastavilo vprašanje o pomenu navedenih pojmov in sklenilo: »Jasni pojmi so osnova uspešnega dela« (b.n.a. *Glasnik ISN1* (1956)2: 12; zapis je bibliograf F. Kuzmič uvrstil v Bibliografijo Vilko Novaka (Kuzmič 2000).

⁴⁸ »Ko je bil na Univerzi še Županič, se je stolica uradno imenovala 'za etnologijo in etnografijo'. Ob vprašanju nasledstva, ko je šlo za Novakovo kandidaturo, je padla beseda, da Novak lahko pride, ampak samo za etnografijo, za etnologijo pa ne, kakor da bi bila 'etnografija' nekaj nižjega, problematičnega, 'etnologija' pa nekaj višjega, delikatnejšega. Novaku je to seveda prišlo na uho in odtelej je bil zmerom nekako gorak 'etnografiji': ko je že trdno sedel na katedri, ki jo je kljub (neznanstvenemu) nasprotovanju dobil, je kmalu dosegel njeno preimenovanje v etnologijo in opustitev drugega dela binoma.« (Matičetov, Stanonik 1990: 11) Matičetovemu mnenju je po svoje pritrtil S. Kremenšek z ugotovitvijo, »da je bil odnos nosilcev določenega dela drugih strok na univerzi in verjetno tudi zunaj nje do etnografov in etnografije resnično podcenjevalen. Nadaljnji razvoj etnografije jih v nasprotju z razvojem etnologije ni zanimal.« (Kremenšek 1994a: 5) Po Kremenškovi izkušnji so takratni ideologi družboslovja etnologijo razumeli tako, kakor je bilo običajno še pred drugo svetovno vojno; in veda o primitivnih ljudstvih je bila vsaj s stališča historičnega materializma primerjalno 'zanimiva' in sprejemljiva.

Novak bi lahko razpravo naslovil tudi 'O bistvu *etnologije* in njeni metodi', ko bi bil resnično »nekako gorak 'etnografiji'«. Uvodoma je namreč omenil pomanjkanje teoretičnega obravnavanja in zanj tudi ponudil nekakšno izhodišče: najprej v zvezi z imenom, v nadaljevanju pa s konceptom *etnografije*. Da je v tem kontekstu govoril o etnografiji in ne o etnologiji, je najbrž predvsem odsev rabe, ki se je udomačila v povojnih letih. Etnografiji kot nečemu manjvrednemu bi pač ne bil pripisal usmeritve, ki je ustrezala tedanjim evropskim težnjam. Novaku je šlo za prenovo, za posodobitev discipline – to se vidi tudi v njegovih razlagah in kritiki starejših strokovnih nazorov (pozornost na posamične kulturne sestavine; kmetopisje; opisnost; prednostno raziskovanje preteklosti, reševanje njenih ostankov; etnografija kot viroslovna disciplina).

Etnografija v pomenu narodopisja ni več ustrezala domačim strokovnim potrebam, še posebej ne izobrazbi novih strokovnjakov, ki naj bi dobili širok razgled po etnološkem obnebjju. Po drugi strani pa v povojnih letih v slovenski etnografiji ali narodopisju ni mogoče najti nobenega predloga, niti poskusa ne, naj bi jo razumeli v širokem sovjetskem pomenu; tudi vsi poznejši metodološki posegi se ne nanašajo na etnografijo, ampak etnologijo.⁴⁹

Najopaznejši nasledek te pobude je bil, da so na univerzitetnem oddelku od tedaj govorili samo o *etnologiji*, tako kakor na drugih jugoslovanskih univerzah: »Za enotnost v uporabi naziva etnologija, etnološki se moramo odločiti prav Slovenci, ker sta pri ostalih narodih v naši državi oba izraza v strokovni praksi skoraj izključno rabljena. Nam pa more dosledna uvedba skupnega naziva za znanost in stroko le koristiti, ker nas bo obvarovala škodljive diskriminacije, s katero se nestrokovnjaki vmešajo v označevanje naše stroke, razlikujoč etnologijo (in etnologue) od etnografije (in etnografov) kot dveh različnih stvari ne glede na stanje v svetu in v naši državi.« (Novak 1958e: 213) Od druge polovice petdesetih let se je izobrazila večina etnologov, ki zdaj delujejo pod tem imenom. Druge strokovne ustanove na Slovenskem so, kakor je znano, ohranile v nazivu etnografijo oz. narodopisje. Tudi v strokovnem pisanju se *etnologija* ni kar takoj uveljavila, pogostejša je postala šele v začetku šestdesetih let.⁵⁰

Novakov predlog in argumente zanj je pretehtano povzel in znova pretresel S. Kremenšek v prvem slovenskem etnološkem učbeniku in priročniku *Obča etnologija*. Poimenovanje vede se, kakor smo že rekli, ni bistveno spremenilo, in Kremenšek je

⁴⁹ Slavko Kremenšek, po sovjetski etnografiji zagotovo najbolje razgledan slovenski etnolog, je za marsikatero teoretsko utemeljitev našel oporo prav pri njej, ni pa sprejel njenega imena.

⁵⁰ V prvih letnikih *Glasnika ISN* oz. *Glasnika SED* najdemo etnologijo zapisano samo v povezavi z univerzitetnim seminarjem in z Nikom Županičem. Tudi prve metodološke prispevke na *Glasnikovih* straneh leta 1959–60 še označuje naslov 'Etnografija – zgodovinska znanost' (Baš 1960a, tudi v 1960b, c; Hrovatin 1960; Kremenšek 1960a, tudi 1960b, 1961). Kremenšek je dosledno rabil ime *etnologija* in njene izpeljanke v prispevku o zgodovinskem značaju predmeta etnologije; tu je mdr. tudi prvič zapisana definicija etnologije brez ljudske kulture (Kremenšek 1961), *etnografijo* (nacionalno) je še naslednje leto nekajkrat zapisal v pomenu nacionalne etnologije (1962). Niko Kuret je v prispevku 'Pota do narodopisnega gradiva' pisal o etnologih in etnološkem gradivu (Kuret 1961c). Po letu 1960 etnologijo pogosto omenijo v zvezi z Etnološkim društvom Jugoslavije (ust. 1957 v Beogradu) in z njegovo slovensko podružnico (ust. 1961).

spet moral ugotoviti: »Različna raba, sedaj etnografija, pa narodopisje in spet etnologija je bolj posledica različne rabe teh pojmov v preteklosti kot pa načelnega, vsebinskega razlikovanja. Vsekakor pa ustvarja različno poimenovanje iste stroke še zlasti v nestrokovnih krogih določeno zmedo. Zato menimo, da je najbolj primerno, da se dosledno držimo le enega imena; internacionalnost, vsebinska adekvatnost in tudi uveljavljenost besede 'etnologija' nas navajajo na to, da se ogrevamo za njeno rabo.« (Kremenšek 1973: 15)

Mnenje, da ni šlo za načelno ali vsebinsko razlikovanje, se nam danes zdi vendarle nekoliko tvegano: etnografi in narodopisci pravzaprav niso imeli globljih razlogov za to, da bi se prekrstili v etnologe, ker se skoraj v nobeni ustanovi – razen na univerzitetnem etnološkem oddelku – niso ukvarjali z etnologijo v popolnem, se pravi, teoretsko-sistematičnem in regionalnem obsegu,⁵¹ kakršnega sta nakazala Novak in pozneje Kremenšek. Za to celostnost se je Kremenšek znova zavzel leta 1980, ko je univerzitetni oddelek za etnologijo praznoval 40-letnico ustanovitve: »Med temeljne naloge... sodi odstranjevanje vsakršnih ostankov razlikovanja med etnologijo in etnografijo, med Völkerkunde in Volkskunde in kar je še takih delitev.« (1981b: 9)

Na jugoslovanskem območju so bile razmere podobne: etnologija in njene izpeljanke so se utrdile na univerzitetnih oddelkih, druge ustanove (muzeji, srbski akademjski inštitut) so ohranile prilastek etnografski. Poleg tega se je etnologija uveljavila pri medrepubliškem sporazumemevanju, na ravni Etnološkega društva Jugoslavije⁵² in poznejših republiških podružnic in društev, tudi v strokovni reviji *Etnološki pregled*⁵³ in od leta 1958 pri delovni skupini za *Etnološki atlas Jugoslavije*.

Drugod po Evropi se je ime etnologija, namesto prejšnje regionalne etnografije, uveljavljalo enako počasi, prevladalo pa je tam, kjer se je držalo v ospredju medna-

⁵¹ Na to najboljše kaže spopolnjevanje študijskih programov na Oddelku za etnologijo FF v Ljubljani: od leta 1955 kurza občne etnologije (razvoj etnologije, etnološke smeri, metode, etnološka sistematika) in etnologije Južnih Slovanov (t. i. narodna etnologija), od leta 1960 etnologija Evrope, od 1964 neevropska etnologija. Leta 1967 je ob katedri za regionalno (narodno in evropsko) etnologijo nastala katedra za občno in neevropsko etnologijo. (Gl. Krnel-Umek 1981a; Kremenšek 1981b; Šmitek 1981a) Katedri sta do neke mere odsevali razmerje med etnologijo kot splošno vedo in raziskovanjem neevropskih etničnih skupin na eni ter regionalnimi etnologijami (prej etnografijami) na drugi strani, dokler niso bila predavanja o ljudstvih sveta ob koncu 70. let uvrščena med druge regionalne etnologije (Kremenšek 1981b: 9).

⁵² Folkloristi so namreč od leta 1955 imeli svojo strokovno zvezo (*Savez udruženja folklorista Jugoslavije*), nastalo iz 1952 leta ustanovljenega *Udruženja muzičkih folklorista Jugoslavije*. *Društvo folkloristov Slovenije* je začelo delovati leta 1956, leto zatem se je preimenovalo v *Slovensko etnografsko društvo*, da bi povežalo vse slovenske etnografe, torej »prav zaradi muzejskih etnografov, ki se med samimi folkloristi niso počutili doma.« (*Slovenski etnografi na razpotju. Poročilo z občnega zbora Slovenskega etnografskega društva. *GSED* 3 (1960–1) 3–4: 19; gl. tudi Matičetov 1958a: 9) Zveza društev folkloristov Jugoslavije je izdajala letno publikacijo *Narodno stvaralaštvo – Folklor* (od 1962) in *Rad kongresa SUFJ* (od 1954).

⁵³ Prvi letnik je izšel leta 1959 pod uredništvom hrvaškega etnologa Milovana Gavazzija. Revija je povezovala vse jugoslovanske etnologe in je priobčala referate z jugoslovanskih etnoloških posvetovanj in kongresov, na katere so pogosto vabili tudi etnologe iz tujine. Izšlo je 26 zvezkov, zadnji leta 1990. Zadnji kongres jugoslovanskih etnologov je bil jeseni 1989 v Zadru, njegov zbornik (*Simboli identiteta*) je izdalo Hrvaško etnološko društvo (Rihtman-Auguštin, ur. 1991).

rodno sporazumevanje.⁵⁴ Leta 1967 je začela izhajati *Ethnologia Europaea* in za njo še druge etnološke revije.⁵⁵ Splošna podoba je, da so bile te publikacije kakor tudi mednarodna strokovna srečanja naravnane k metodološkemu in terminološkemu zblizovanju regionalnih strokovnih izročil, oblikujoče se 'evropske etnologije' in splošne etnologije. Pod slednjo so razumeli tudi dosežke in smeri družbenokulturnih antropoloških disciplin.⁵⁶

Do sprejetja etnologije za uradno ime discipline so bili najbolj zadržani v nemško govorečih deželah. Družbenokritično usmerjeni etnologi, zbrani zlasti v Tübingenu ob Hermannu Bausingerju, so upravičeno podvomili o tem, da bi ljudstvo in ljudskost mogli ustrezati konceptualni opredelitvi etnološkega spoznanja, pa so spodbudili revizijo *Volkskunde*. Skoraj desetletje⁵⁷ trajajoče razprave in kritike obeh pojmov nikakor niso pripeljale k enotnemu imenu, so pa v drugih ozirih prenovile etnologijo v Nemčiji. Nekatere akademske ustanove in univerzitetni oddelki so ime dopolnili z 'evropsko etnologijo' (Münster, Göttingen; enako je bilo tudi v Avstriji⁵⁸), ponekod so ga spremenili v 'evropsko etnologijo in kulturno antropologijo' (Frankfurt), v 'empirično znanost o kulturi' (Tübingen), drugod pa so ohranili ime

⁵⁴ Tako se je Mednarodna komisija za ljudsko umetnost in izročilo (*CIAP – Commission Internationale des Artes et Traditions Populaires*), ustanovljena že pred vojno, leta 1964 reorganizirala in preimenovala v Mednarodno zvezo za etnologijo in folkloristiko (*SIEF – Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore*) in postala leta 1968 članica Mednarodne zveze antropoloških in etnoloških ved (*IUAES – International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*). Leta 1971 je v Parizu priredila prvi mednarodni kongres za evropsko etnologijo (Kuret 1972d). Dansko in švedsko narodopisje (*folkeminforskning* in *folklivsforskning*) sta bila 'preimenovana' v etnologijo v začetku 70. let (Stocklund 1972: 3).

⁵⁵ *Ethnologia Slavica* (Bratislava, 1969), *Ethnologia Scandinavica* (Lund, 1971), *Ethnologia Fennica* (Helsinki, 1971), preimenovana *Ethnologie française* (Pariz, 1971; prej, od 1953, *Arts et traditions populaires*), *Ethnologia Polona* (Varšava, 1975).

⁵⁶ Tako je npr. Bratanič opozarjal na neogibno utrjevanje in razgrnitev teoretskih podlag (namesto neizrečenih filozofskih podmen) in spoznavnih dometov. Navsezadnje bi le to ponudilo odgovor na vprašanje, »ali in kako današnje različne veje etnologije ('kulturna antropologija' itn.) zares sodijo skupaj ali, če izhajajo iz istega temeljnega gradiva – ljudje, ljudstva in njihove kulture – obravnavajo različne vidike resničnosti, in imajo potentakem lastno znanstveno predmetnost ter jih je posledično mogoče imeti za (samostojne) discipline ali znanosti.« Navedel je 'socialno antropologijo', 'etnosociologijo', 'etnopsihologijo', Menil je, da lahko dva različna aspekta istega gradiva ustvarita različni znanstveni predmetnosti, tako kakor npr. fizika in kemija: gradivo so jima naravna telesa, pri čemer prva obravnava zunanje pogoje in razmerja, druga pa notranjo sestavo materije (Bratanič 1969: 80–1).

⁵⁷ Približno v desetletju med izidoma Bausingerjeve *Volkskultur in der technischen Welt* (1961) in zbornikom *Abschied vom Volksleben* (1970). Sklepno dejanje je bilo srečanje skupine za visokošolska in študijska vprašanja pri Nemški zvezi za etnologijo (DGV), ko je falkensteinska resolucija (gl. 'Falkensteiner Resolution'. *Tübinger Korrespondenzblatt* 2, Jan. 1971.) priporočila poenotenje z odločitvijo za eno od imen (kulturna antropologija, kulturologija, evropska etnologija). Takrat je večina dala prednost kulturni antropologiji, v poznejših razpravah pa evropski etnologiji, vendar do soglasja ni prišlo (Weber-Kellermann, Bimmer 1985: 114–5). Pri nas je o tem izčrpno poročal A. Baš (1974b: 176–184).

⁵⁸ Ime evropska etnologija je bilo v Avstriji sprejeto na univerzitetni ravni (b.n.a.: K poimenovanju naše vede na nemškem območju. *GSED* 11 (1970) 4: 39). Dunajski univerzitetni narodopisni inštitut je dobil ime *Institut für Volkskunde und Europäische Ethnologie*.

Volkskunde, npr. s prilastkom 'primerjalno' (München).⁵⁹ Nemški zgled je z dolgotrajnim razpravljanjem o imenu in seveda tudi z raznovrstnim imenjem dober dokaz, da ime nikakor ni samo ime, temveč oznaka spoznavnoteoretskih težišč.⁶⁰ Da novo ime obenem pomeni novo težišče,⁶¹ kaže npr. tudi švedsko preimenovanje ustanov za raziskovanje ljudskega življenja v etnološke ustanove, prav tako v začetku sedemdesetih let (Brück 1982: 120), podobno velja tudi za Francoze.

3.3. FOLKLORISTIKA

Kaže, da je bila definicija folkloristike vsaj do zadnjih desetletij precej neposredneje odvisna od vsebine opredelitve predmeta kakor pri drugih antropoloških in etnoloških disciplinah: tako so bile njene meje določene z vsebino folklore in so se spreminjale skladno z vedno novimi poskusi razumevanja folklornosti. Odgovori na vprašanje, kaj je folklor, so bili po njeni prvi opredelitvi (William Thoms l. 1846) številni in raznovrstni, skoraj nepregledni. To je povzročilo precejšnjo zmedo in v evropskih okvirih še posebej zapletalo razmerje z etnologijo, nekoliko manj s filološkimi disciplinami. Pa tudi v ZDA meje med folkloristiko in kulturno antropologijo niso (bile) vedno povsem jasno zarisane; tam imajo razprave nekoliko krajše in vsaj v odtenkih drugačno metodološko izročilo: njegova nespregljiva značilnost je, da je razbremenjeno evropskih konotacij izraza folk oz. ljudstvo.

Pojem *folklor*a se je uveljavil hitro, v strokovni literaturi zlasti po letu 1880, »ker na kratko označuje specifičnost, večplastnost, spontanost in naravnost ustvarjalnosti manj izobraženih slojev.« (Terseglav 1987: 25) Še v prvih dveh, treh desetletjih 20. stoletja pa je označeval tudi samo vedo, folkloristiko, ponekod celo dlje: tako se je npr. izraz folkloristika za znanstveno vedo v ZDA utrjeval šele od šestdesetih let naprej (Bendix 1995: 22).

Thoms je za folkloro (ljudsko védenje) označil tisto, kar so predtem imenovali starožitnosti ljudstva (*antiquitates vulgares* ali *popular antiquities*) in ljudska književnost (*popular literature*). »Po Thomsu pokriva nova beseda vse pojave, ki sodijo k

⁵⁹ Münchenski *Institut für deutsche und vergleichende Volkskunde* je ohranil v imenu narodopisje kot ekvivalent etnologiji (Gerndt 1986: 12). Torej sploh ne gre za kako neambiciozno narodopisje ali etnografijo brez teoretskih in primerjalnih izhodišč, temveč za sodobno etnologijo Nemčije v širšem evropskem primerjalnem kontekstu. Navsezadnje tudi takrat sodobni Bausingerjev učbenik iz leta 1971 nesramežljivo nosi naslov *Volkskunde*.

⁶⁰ Potrjuje ga tudi nezadovoljstvo z imenom *Völkerkunde*: ohranjalo se je predvsem kot naziv muzejskih ustanov, tudi pogovorov, vse manj pa pri mlajših piscih v znanstvenih publikacijah. Že kmalu po 2. svetovni vojni ga je začela nadomeščati etnologija (*Ethnologie*), desetletji pozneje pa tudi antropologija s prilastkoma družbena ali kulturna v pomenu sistematične in primerjalne, torej splošne etnologije (Johansen 1983).

⁶¹ Pri tem se zdi H. Gerndtu pomembno, da vsa nova iskanja pravzaprav temeljijo na istem strokovnem narodopisnem izročilu, za nameček pa jih povezuje dejstvo, da se vsa ukvarjajo z znanostjo, ki je izkustvena in obravnava vsakdanje življenje in kulturne procese (Gerndt 1986: 12). Težavneje pa je pritrčiti njegovemu mnenju, da smemo različna imena razumeti kot sopomenke.

tradicionalni ljudski kulturi neizobraženih plasti prebivalstva (običaje, obrede, reke, pesmi itd.).« (Terseglav 1987: 24) Najnedvoumnejši določili sta izročilo – tradicija in vezanost na nižje, neizobražene plasti prebivalstva, torej na ljudstvo v evropskem okviru. Temu ustrezata istenje folklore z ostanki stare predurbane kulture (prežitki) in opredelitev folkloristike kot študija prežitkov.⁶²

Hultkrantz je različna pojmovanja folklore strnil v osem skupin⁶³ ter jih povezal v tri temeljne opredelitve:

- folkloru ustreza fenomenom duhovne in deloma družbene kulture;
- folkloru je ljudsko slovstvo; in
- folkloru je vsa ljudska kultura (nasproti visoki).

Na omenjenem kongresu etnologov v Arnhemu leta 1955 so obravnavali tudi vprašanje opredelitve folklore in vede o njej. Med pravkar podanimi definicijami so se odločili za kombinacijo prvih dveh: folkloro so opisali kot »duhovno izročilo ljudstva, zlasti ustno izročilo, kakor tudi znanost, ki obravnava to tradicijo.« (Hultkrantz 1960: 135) Tretjo so izločili, ker se je preveč ujemala s predmetom etnologije.⁶⁴ Pred vojno so priznavali folklori tak obseg zlasti v Franciji in Italiji.⁶⁵ Tam so folkloristiko istili z etnografijo v pomenu narodopisja, *Volkskunde*. Tudi S. Erixon je folkloristiko včasih rabil kot sinonim za regionalno etnologijo, raziskovanje ljudskega življenja. Drugi pomen je bil in je še uveljavljen zlasti v ruski in finski folkloristiki.⁶⁶

⁶² To je opredelitev Andrewa Langa, podobni pa sta ji še dve v *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* (priročnik je izšel leta 1949 in navaja 21 poglavitnih opredelitev folklore): »Folkloru je celota starodavnih ljudskih prepričanj/verovanj, navad in ustanov, ki so do danes preživele med manj izobraženimi deli civilizirane družbe« ter: »Folkloru je živi fosil, ki se upira smrti.« (Po Hultkrantz 1960: 135–6) Ob tem pomenu je še treba dodati, da so angleški evolucionisti (Lang, Tylor idr.) teorijo prežitkov prenesli na folkloro prvobitnih evropskih ljudstev (Staszczak Z., ur. 1987: 125).

⁶³ 1. Folkloru je prežitek; 2. folkloru je tradicionalni del ljudske kulture (tradicionalne stvaritve ljudstev, tako prvobitnih kakor civiliziranih; zanje je bistveno, da se prenašajo iz roda v rod, ne da bi vedeli, kdo je njihov avtor); 3. folkloru je razred, vrsta izročilnih fenomenov, ki jim je skupno to, da bolj kakor drugi kulturni ali družbeni izražajo pomen tradicije (tu so naštetja področja: plesi, pesmi, pripovedi, legende in izročila, verovanja in vraževerja, pregovorni izreki od vsepovsod – po Varagnacu: »kolektivna verjetja brez doktrine, kolektivne prakse brez teorije«); 4. folkloru je izrojena vera; 5. folkloru so ljudske pripovedi; 6. folkloru je ustno prenešeno ljudsko slovstvo; 7. folkloru je ustno prenašana kultura (= ustno izročilo); in 8. folkloru je ljudska kultura (kulturni fenomeni ljudstva v civiliziranih, urbanih kulturah). (Hultkrantz 1960: 135–8)

⁶⁴ Istenje folkloru z vsa tradicionalno ljudsko kulturo je značilno tudi za splošno, poljudno publicistično in pogovorno rabo.

⁶⁵ Tako npr. Arnold van Gennep, Pierre Saintyves (oba antropološko usmerjena), Raffaele Corso. Van Gennepova opredelitev folkloristike je še posebej zanimiva v naslednjem: če je folkloristika metodično preučevanje, torej znanost o navadah in šegah, ji ni treba dodajati prilastka ljudski, ker so navade in šege splošni kolektivni fenomeni, ki jih je mogoče spoznati neodvisno od rase, ravni civilizacije, družbenih razredov ali poklicnih skupin (Cochiara 1985: 266). V Italiji je bil predmet sinonimno imenovan tudi 'letteratura e storia delle tradizioni popolari' ali 'cultura tradizionale' (Clemente 1983).

⁶⁶ Na Finskem ji je dal leta 1926 v delu *Die Folkloristische Arbeitsmethode* takšen obseg Kaarle Krohn, v Sovjetski zvezi pa (tudi v 30. letih) Jurij M. Sokolov. Pomembna sovjetska folklorista V. J. Propp in K. V. Čistov sta pozneje poudarila, da gre za preučevanje ljudskega slovstva, kjer »spremljajo besede zunajtekstni elementi (melodija, gib, mimika).« (Terseglav 1987: 25)

Folkloristika je v Združenih državah Amerike vključena v kulturnoantropološke, pa tudi literarne oddelke, ločijo torej njen širši ali pa ožji (literarni) obseg. Za folklorna še danes označujejo tudi izročilna verovanja, dogodke, legende, pripovedi ljudstva, ki se prenašajo ustno, in včasih tudi primerjalni študij ljudskega znanja in ljudske kulture. Zadnja desetletja so ji dali nadvse širok obseg, saj jo razumejo kot »ustvarjalnost katere koli skupine ljudi, ki imajo kako skupno značilnost – jezik, religijo, poklic itd.« (Terseglav 1987: 26) Njen pomen včasih zajame tudi celoto na splošno sprejetih, vendar posebnih predstav o kaki skupini, ustanovi ali o kakem kraju. Sama veda je bila poimenovana kot folkloristika šele v šestdesetih letih, sledile pa so skoraj dvajsetletne razprave o njeni utemeljenosti in potrebnosti. S konceptualno in metodološko strogostjo si jo prizadevajo razmeroma razločno definirati v razmerju z drugimi antropološkimi in umetnostnimi vedami. Ni pa nepomembno, da razprave ne usmerja evropska ideološka oprava izraza *folk*, ki naj bi določal opisni koncept vede, manjši je tudi poudarek na tradiciji kot določilu folklore; vse bolj v ospredju je raziskovanje sodobnih folklornih fenomenov, ki ga uravnava koncepta *komunikacija* in *pomen* (gl. Bendix 1995).

V evropski etnologiji sta se izoblikovala in uveljavila dva koncepta folklore in folkloristike – etnografski ali etnološki ter filološki, v ožjem smislu literarni, saj izvira iz literarne vede.⁶⁷ Etnološki koncept ima lahko širši ali ožji obseg, pač odvisno od tega, ali je predmet folkloristike enak predmetu etnologije ali zožen na fenomene duhovne kulture, oziroma umetniške ustvarjalnosti.

Tema opredelitvama folkloristike bi lahko dodali še eno, sodobnejšo, 'sistemsko', ki predlaga kompleksno razumevanje folklornih fenomenov kot posebnosti v kontekstu vse kulture. Njihovo preučevanje zahteva posebno metodologijo in ustvarja posebna razmerja z drugimi kulturološkimi disciplinami. V okviru te opredelitve je treba omeniti iskanje univerzalne definicije folklore, ki bi zaobsegla tradicionalne in sodobne folklorne fenomene. Lahko bi ji rekli antropološka koncepcija (gl. Staszczak, ur. 1987).

Tudi razumevanja folkloristike⁶⁸ na Slovenskem, katerih razvoj je izčrpno in z vso občutljivostjo zarisala Marija Stanonik (1988a; 1992a), je mogoče skržiti na etnološki in filološki koncept. Vemo, da je na Slovenskem folkloro kot predmet in kot vedo o njem prvi omenil Karel Štrekelj. Njegove opredelitve folklore⁶⁹, zapisane ob

⁶⁷ Z današnjih izhodišč je za obravnavo slovstvene folklore ustrežnejša oznaka *filološki*, saj ne gre samo za literarnoteoretska, temveč tudi za jezikoslovna izhodišča obravnave – tako v metodološkem kakor v ožje metodičnem oziru.

⁶⁸ Izraz *folkloristika* je bil po dozdajšnjih ugotovitvah prvič natisnjen na platnicah *Doma in sveta* 9 (1896) št. 9. Nepoznani J. D. je pod naslovom 'Folkloristika' zapisal: »Novo, neznano ime, kaj ne? Prišlo je iz Angleškega. Kaj pomenja? Vedo, ki ni samo angleška, ampak last vsakega naroda. Folklore (Volkslehre, Slovenci bi rekli: narodno blago) zaznamuje v poslednjem času vse, kar koli je v zunanjem in notranjem življenju narodov: njegove pravljice, pripovedke, pesmi, njegove nazore o pravu, običaje, njegove dovipe in njegovo modroslovje. Nobena stvar omikancev dandanes tako ne zanima kakor folklore. Vse, s čimer se folkloristika peča, nam je znano od mladih nog...« (Po Stanonik 1992: 33)

⁶⁹ Gl. pogl. 2.2. Tam smo Štreklju prisodili razumevanje folklore v obsegu duhovne kulture (prim. Terseglav 1989a: 130).

različnih priložnostih in v raznih zvezah, dajejo podlago za tri predmetne obsege vede, ki se z njo ukvarja, t.j. folkloristike.⁷⁰ Pri Štreklju je poleg samega obsega folklorre še zlasti pomembno opozorilo Stanonikove na podlagi Glonarjevega uvoda k izdaji Štrekljeve zbirke: »da je v omenjenih okoliščinah (folklor = folkloristika) pomenila predvsem strogo znanost nasproti pobornikom 'estetično in moralno čistih knjig'.« (Stanonik 1988a: 43)

Širša koncepcija, poistena z narodopisjem, je vidna v pisanju Matije Murka, Josipa Westra, Franceta Steleta, Jakoba Kelemine in Joža Glonarja. Ta je pod geslom *folklore* pojasnil pomen folklorre in folkloristike v *Poučnem slovarju*: »Izprva ustno izročilo med narodom, danes nasploh narodopisje v vsem obsegu in znanost o njem.« (Glonar 1938: s.v.)

Omejevanje širokega koncepta folkloristike s celostnega območja ljudske kulture na njen 'duhovni' in celo zgolj slovstveni del je nakazal že Ivan Merhar pri obravnavi Valvasorjevega etnografskega gradiva.⁷¹ Sicer pa se je istenje folkloristike s slovstveno folkloristiko razvilo iz razumevanja predmeta literarne vede, ki je po razpadu slavistike kot filologije razumljivo ohranila samo tisti del prejšnje narodopisne problematike, ki je vsebinsko še sodil v njeno obravnavo (torej besedno ustvarjanje) – tako npr. pri Ivanu Prijatelju, Antonu Ocvirku, Borisu Merharju, Ivanu Grafenauerju – bodisi kot del nacionalne književnosti ali njena predstopnja.

Omenili smo že, da so takoj po vojni večinoma uporabljali izraza etnografija in narodopisje, v rabi pa sta bili še zvezi 'etnografija in folklor' ter 'narodopisje in folklor'.⁷² Ker pa ne v prvem ne v drugem primeru ni bilo pojasnjeno medsebojno razmerje, se Stanonikova sprašuje, upoštevajoč tudi prevod o sovjetski folkloristiki (Matičetov 1949b), ali morda ne gre »za razločevanje med t. i. vzhodno in zahodno šolo pri širini semantičnega polja, ki ga ima leksem folklor.«⁷³ (Stanonik 1988a: 54)

Tisti, ki so pisali bolj o splošnih vprašanih in koncepcijah narodopisja oz. etnografije (Kotnik, Ložar, Novak, A. Baš, Kremenšek; pred vojno Ehrlich o etnologiji),

⁷⁰ Štrekelj je, kakor je bilo takrat še razmeroma običajno, uporabljal obliko *folklor*; v tem se je zgledoval po njem še Glonar. *Folklor* je rabil tudi Marolt.

⁷¹ Mimogrede, t.j. prva 'etnološka' disertacija, *Würdigung der Tätigkeit Valvasors als Ethnographen, ein Beitrag zur Geschichte der südslavischen Volkskunde*, s katero je Ivan Merhar promoviral na Dunaju leta 1901. Izvleček je bil priobčen leta 1910 v *Izvestju gimnazije v Trstu* pod naslovom 'Valvasor als Ethnograph'. Auszug aus dem *Jahresbericht des K. K. Staats-Gymnasiums in Triest*, LX.

⁷² Prva v podnaslovu prvih dveh letnikov *Slovenskega etnografa* (1948, 1949), tudi v razpravi 'O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev' v prvem letniku *Slovenskega etnografa* (Matičetov 1948a). Drugo je uporabil I. Grafenauer med prizadevanjem za ustanovitev *Instituta za narodopisje in folklor* (Kuret 1972a: 10). Stanonikova v neki opombi sprašuje, »zakaj so po II. letniku SE ta podnaslov ukinili, III. letnik ga nima več.« (1988a: 53) Morda na vprašanje o nihanju med izrazi posredno odgovarja Matičetov: »Folklor je bila nekako profanirana ali prostituirana ali kako naj rečem. Vsak, ki je znal tri korake belokranjskega jurjevanja, je bil že folklorist. Folklorist je bil vsak, ki je bil v Maroltovi skupini, in potem so se te skupine razmnožile kot gobe po dežju, pa v vsaki šoli so imeli svoje 'folkloriste'. Tako se je nekam čudno slišalo, da smo stari in resnični folkloristi izenačeni, postavljeni v isti rang s plesavci šolskih in tovarniških skupin. Kmalu nato je prav 'od zgoraj' prišla velika averzija do folklorre.« (Matičetov, Stanonik 1990: 11)

⁷³ Potrdilo, da je Matičetov takrat uporabljal pojem folklor za slovstveno folkloro (in slovstveno folkloristiko), je Stanonikova našla še v drugih njegovih besedilih (Matičetov 1954c in 1956).

folkloristike niso imeli za posebno disciplino; njeno problematiko so v celoti razumeli kot sestavni del narodopisja/etnografije ter so povezovali njene metodične prijeme s filološkimi, umetnostnozgodovinskimi idr. Etnološka koncepcija folklore se je pri nas večinoma ujemala s problematiko duhovne kulture in umetnostne ustvarjalnosti ljudstva. V tem duhu je razmerje med etnologijo in folkloristiko videl Novak in je zato opozoril na njuno nedopustno istenje ali zamenjevanje ter se uprl možnosti, da bi folkloristično problematiko oz. področje duhovne kulture izločili iz celotnega sestava ljudske kulture.⁷⁴

Poleg Novaka je na terminološke nejasnosti še največ opozarjal Matičetov. Sredi šestdesetih let se je spet nekoliko bolj strnjeno posvetil folklori in folkloristiki. »Na meji med dvema ali več disciplinami nikoli ni nevarnosti, da bi bilo kaj osvetljeno preveč. Zmerom je rajši narobe, da ostane nekaj temne površine, nerazsvetljena 'zemlja nikogar'. Tako so tudi v našem primeru folklorna področja, na katera se ne spušča ne študij etnografije (etnologije) ne študij literature, zato ostajajo pač nedotaknjena, v temi. V mislih imam npr. verovanja in še to in ono, kjer bi folkloristika najlažje in najhitreje razgnala vsako senco.« (1966: 628) Navedek bi lahko peljal k sklepu, da gre v njem le za slovstveno folkloro, vendar je Matičetov v nadaljevanju, ko je govoril o metodah, naštel še likovno folkloro, glasbeno folkloro, versko ali mitsko folkloro. Govoril je torej o folklori v ožjem filološkem («vsaj po ruskem pojmovanju») in širšem pomenu besede.

Preprosteje rečeno: za predmet folkloristike je označil tisto, kar je pogosto uhajalo iz okvirov literarne vede, umetnostne zgodovine, muzikologije, in kar je bilo pre slabo osvetljeno v etnografiji (etnologiji). S takšnega izhodišča je tudi nasprotoval mnenju Branislava Rusića (1959), da je folklor del etnologije oz. njena hči, in zagovarjal samostojnost folkloristike kljub njenemu skupnemu imenovalcu: »Poglavitni, če ne edini skupni imenovavec pri etnografskih (etnoloških), folklornih ali drugačnih raziskavah njih ljudske kulture nam je predmet raziskav: razni pojavi iz življenja ljudstva. Pri metodah pa se že lahko razhajamo, kot pač terja specifičnost določene panoge, ne da bi bilo to nenormalno, kaj šele kočljivo... V kombinaciji oziroma pravilnem razmerju enih in drugih (prijemov), ne da bi hoteli tega ali onega razglašati za edino zveličavnega, je modrost folkloristike kot panoge, ki se okoriš-



Milko Matičetov (1919) /foto: A. Gačnik, 1984; dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani/

⁷⁴ »Celo tam, kjer gojijo folkloristiko 'samostojno' (na posebnih katedrah, v posebnih ustanovah itd.) poudarjajo vse bolj, da je folklorno gradivo, **to je duhovna kultura, le sestavni del celotne ljudske kulture, povezan z gmotno in družbeno kulturo**. Zato brez poznavanja zadnjih dveh ni mogoč študij folklore, katere naziv izvira še iz časov, ko se za ostale panoge niso zanimali in so zanimanje zanjo vzdrževali predvsem amaterji, med katerimi so bili tudi gojitelji sorodnih strok (literature, glasbe, likovne umetnosti).« (Novak 1958e: 213; poud. ISG)

ča z dosežki vseh sorodnih panog, vendar v primerni ekvidistanci, želeč ohraniti svojo avtonomijo.« (Matičetov 1966: 631) Poglavitni razlog za utemeljitev avtonomnosti folkloristike mu je bila prej metoda kakor predmet sam ali za vendarle posebnemu predmetu ustrezna metoda.



Valens Vodušek (1919–1989)

tim. matični stroki, npr. literarni vedi oz. literarni zgodovini, muzikologiji, zgodovini plesne umetnosti, umetnostni zgodovini. Z drugimi usti pa naj bi govorile etnološki jezik, ker namreč raziskujejo fenomene, ki so karakteristični za določeno etnično skupino ali za regionalne in drugačne podskupine v njenem okviru, se je smatralo – morda res po krivem, kot menijo nekateri sodobni etnologi –, da spadajo v širši okvir etnologije. Tako vsaj je bilo to zamišljeno v teoriji, recimo v času tim. klasične etnologije... V praksi pa se je izkazalo, da nobene od obeh strani ni dosti zanimalo, kaj te recimo folkloristične stroke pripovedujejo in ugotavljajo.« (Prav tam.) Tako je Vodušek v drugi polovici sedemdesetih let opozarjal na silno nezavidljiv položaj folkloristike.⁷⁵

Kar zadeva institucionalno zaledje,⁷⁶ ni bil položaj folkloristike ne boljši ne slabši

⁷⁵ »A na splošno bi se najbrž lahko reklo, da so folkloristične umetnostne panoge obsedele na tleh med dvema stoloma – tudi med dvema stolicama, če hočete – prezrte z obeh strani. Podobno usodo so namreč doživele še v času tim. 'klasične' etnologije pri nas tudi z etnološke strani, vsaj s strani katederske etnologije. Pa to ne le pri nas, temveč marsikje drugje po Evropi, tudi tam, kjer je folkloristika dosegla že višjo stopnjo razvitosti.« (Vodušek 1979: 295)

⁷⁶ Folkloristične raziskave v opisanem obsegu so potekale od ustanovitve *Komisije/Inštituta za slovensko narodopisje* leta 1947 v akademjskih okvirih in v *Glasbeno-narodopisnem inštitutu* (ustanovi,

kakor desetletje ali dve predtem, zaostriilo pa se je njeno razmerje z etnologijo. Zaostritev ni bila posledica sporov o njenem empiričnem predmetnem obsegu, temveč nasledek metodoloških premislekov, ki so jih spodbudili etnologi, ko so korenito predelali konceptualna izhodišča o etnološkem predmetu. Ta so postala takšna, da so se nekdanji skupni interesi etnologije in folkloristike razšli.

V koncept način življenja (Kremenšek) ali zgodovino načina življenja (Baš) načeloma ni več sodilo preučevanje posamičnih kulturnih fenomenov, njihove zgodovine ipd., saj ta problematika po mnenju prvega (Kremenšek 1968a) in tudi drugega (Baš A. 1965a, 1965b, 1968a) sodi v obravnavo matičnih disciplin – literarne vede oz. zgodovine, umetnostne zgodovine, muzikologije... Tako beremo: »Medtem ko se ukvarjajo druge delne zgodovinske vede z zgodovino posameznih oblik nacionalne kulture, nas etnologija seznanja z odnosom posameznih družbenih skupin do nje... Zgodovinski razvoj književnosti obravnava literarna zgodovina, odnos etnične skupine (z upoštevanjem njenih sestavnih delov) do knjige skozi posamezna zgodovinska obdobja je stvar etnologa.« (Kremenšek 1968a: 283)

Takšno razločno in znanstveno racionalno zarisovanje meja, ki strogo vzeto hkrati ukinja folkloristiko kot del etnologije,⁷⁷ bi seveda prišlo v poštev, ko bi bili zadovoljivo preučeni razvoj in fenomenologija kulturnih sestavin, s katerimi so se ukvarjali folkloristi. Zdi se, kakor da bi etnologi v šetdesetih in sedemdesetih letih sprejemali in dopuščali folkloristiko zaradi nepopolne preučенosti tistih fenomenov ljudske kulture, ki sodijo v ljudsko umetnost »v širokem pomenu te besede«,⁷⁸ in spričo pomembnosti strokovne dediščine.⁷⁹

Z etnološkega zornega kota so torej folkloristiko še naprej razumeli kot tisti izročilni, narodopisni del etnologije, ki se ukvarja s preučevanjem folklornih vsebin in oblik. Njena spoznanja so neogibna za etnološke raziskave načina življenja. Dalo bi se celo reči, da je folkloristika oporna veda etnologije. Razloček med njima je, po

združeni leta 1972) – nikoli pod imenom 'folkloristika'. Ni posebnih namigov, da bi to zelo motilo folkloriste, bolj moteče in žgoče je bilo, kakor je razvidno tudi iz prejšnjega Voduškovega navedka, zlasti pa vztrajnih opozoril Matičetovega (gl. Stanonik 1989c: 50–2), da folkloristika ni imela ustreznega mesta na univerzi, saj je bil najožji del njene problematike obravnavan na slavističnem oddelku (starejše slovensko slovstvo – B. Merhar, J. Koruza, tudi J. Rotar), glasbeni del na oddelku za muzikologijo (etnomuzikologija – Z. Kumer) in duhovna kultura na etnološkem oddelku pri cikličnih predavanjih iz t. i. narodne, pozneje slovenske etnologije. To vprašanje je bilo rešeno v zadnjih letih, ne sicer s samostojno katedro, morda pa z njenim zasnutkom, ko so bila v študijski program Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani vpeljana predavanja iz folkloristike v 2., 3. in 4. letniku.

⁷⁷ »Nadrobneje povedano: za posamezne kulturne veje bi ostajala tedaj ena sama znanstvena disciplina, ne pa kot doslej po navadi dve. Slovstvo bi na primer raziskovali v eni disciplini, ne pa kot doslej v slovstveni zgodovini in v etnografiji oziroma folkloristiki...« (Baš A. 1965b: 176)

⁷⁸ Tako so razmerje z etnologijo takrat doživljali folkloristi (gl. Matičetov 1977c: 52).

⁷⁹ »Tu je mišljeno predvsem preučevanje kulturnih sestavin, ki jim je bil po starejših teoretičnih načelih pripisan ljudski značaj. Čeprav bi zgodovinska obravnava marsikaterega od ljudskokulturnih elementov sodila, kot že rečeno, prej v katero od specializiranih kulturnozgodovinskih disciplin, je določena kontinuiteta v raziskavah vendarle nujna. Korenitejši odmik etnologije od te tematike bi povzročil vrzel, ki bi pomenila nepopravljivo škodo.« (Kremenšek 1973: 123–4)

takratnem Kremenškovem in Baševem mnenju, zarisalo preučevanje posamičnih sestavin ljudske kulture⁸⁰ in vsakdanjega načina življenja.⁸¹

Za razumevanje njunega razmerja pa je najpomembnejše, da je imelo ukvarjanje s kulturnimi sestavinami nazorsko (reševanje izročila) in zlasti metodološko hipotezo (pozitivizem; zanemarjanje teorije), ki je bila od šestdesetih let nenehno predmet etnološke kritike. Zato se strinjamo s Stanonikovo: »S prepletanjem teh dveh definicij folklorne je nastopilo v razmerju med etnologijo in folkloristiko, še posebej slovstveno, pri nas novo obdobje: hudo kritično, a za obe stroki tudi rodovitno.« (Stanonik 1988a: 66)

Tega razmerja, kakor rečeno, niso spleтали spor o imenu in ustanovniške težave, temveč je šlo za konceptualna in metodološka vprašanja. Zdaj uveljavljena opredelitev etnologije kot vede, »ki preučuje ljudsko kulturo in način življenja etničnih skupin na vseh stopnjah njihovega razvoja ter na ravni vsakdanjosti še posebej,« (Kremenšek 1989a: 63) nedvoumno zajema tudi folkloristično problematiko kot »na tradiciji temelječe, spontano, pretežno nešolano, večplastno ustvarjanje in poustvarjanje posameznika ali skupine,« (Terseglav 1989a: 130) ali folkloristiko kot vedo, ki preučuje »processe v ljudski kulturi.« (1989b: 131)

Z načelnima enciklopedičnima opredelitvama pa vprašanje njunega razmerja nikakor ni izčrpano in dorečeno. Prvič zato, ker sta si navedeni opredelitvi folklorne in vede nekoliko vsaka sebi; drugič zato, ker preučevanje procesov v ljudski kulturi ni *differentia specifica* folkloristike, in tretjič, kar je morda najpomembnejše: v navedenih opredelitvah folklorne in folkloristike je premalo poudarjena *estetska, umetnostna* oblikovanost folklornih fenomenov,⁸² ki jo drugače slovenski folkloristi zelo poudarjajo.⁸³ Prav po tem se namreč ločijo od drugih kulturnih fenomenov in terjajo

⁸⁰ S tega gledišča je Kremenšek leta 1977 v vsebinskem pogledu še razširil območje folkloristike: »Predmet folkloristike ostajajo tako še nadalje ljudsko slovstvo, ljudska glasba, ljudska umetnost, ljudsko verovanje, ljudska medicina – in prepričani smo, da prav nič ne grešimo, če sem prštejem poleg šeg še najrazličnejše druge tako imenovane ljudskokulturne pojave od gospodarskih orodij preko stavbarstva in noše do prehrane in kar je še drugih podobnih etnološko zanimivih pojavov. Vse navedene sestavine so namreč lahko tako ali drugače plod ljudskega znanja, ljudske vednosti ali ljudske modrosti, kar folklor v etimološkem smislu pomeni... To, da se je folkloristika ob svojem nastanku v dobi romantike pečala le z duhovno kulturo, nas namreč prav nič ne moti, da ne bi mogli v folkloristiki videti tudi pojavov materialne in socialne kulture. Tematika etnološko-folklorističnih raziskav je pač od romantike sem pomembno narasla.« (Kremenšek 1979c: 290)

⁸¹ Podobno razlago najdemo tudi v enem od slovarskih opisov folkloristike, ki naj bi se od etnologije razlikovala zlasti po uporabljenih metodah: folkloristi posvečajo več pozornosti zbiranju, razvrščanju in primerjalnemu preučevanju kulturnih fenomenov in njihovi interpretaciji. Disciplini pa se ločita tudi po usmerjenosti pogleda: folkloristi se obračajo bolj k preteklosti in iskanju prežitkov, etnologi pa bolj k živim družbam in k njihovem funkciananju (Panoff 1982: 107).

⁸² Gre za koncept folklorne. M. Stanonikova je ponudila tri pojmovanja: 1. folklor je duhovna kultura v klasični etnološki sistematiki; 2. folklor so vse umetnostne panoge na začetku njihovega obstoja in danes večinoma pri nižjih socialnih plasteh; 3. folklor je zgolj slovstvena folklor (Stanonik 1989b: 653).

⁸³ Podrobno je, oprt na estetiko Mukařowskega, vidik estetskosti folklornih, zlasti slovstvenih, pojavov obravnavan v Stanonik 1989a.

tudi posebne, folkloristične prijeme. Oboje pa je lahko tudi argument za to, da bi folkloristika mogla biti samostojna disciplina.⁸⁴

3.4. ANTROPOLOGIJA IN ANTROPOLOGIJE

3.4.1. SPLOŠNO

»Izraz je v rabi za označitev toliko stvari, da je že skoraj zgubil svoj pomen.« Takole je ameriški antropolog Leslie White želel opozoriti ((1949)1973: 31) na pomensko širino izraza antropologija, na razsežnost njenih spoznavnih ciljev in raziskovalskega zanimanja, na raznovrstnost raziskovalskih prijemov in tudi rab samega izraza. Na težavnost definiranja antropologije se nanaša tudi znamenita izjava Della Hymesa, da je antropologija pač vse tisto, kar delajo antropologi.

To je popolnoma razumljivo, saj sintagma 'veda o človeku' obljublja »ambiciozno in v marsičem pretenciozno početje... Še posebej pa o takem početju lahko kritično mislimo, če naj bi šlo za najbolj splošno in vseobsegajoče vedenje o človeku.« (Južnič 1987: 5) Mnogi raziskovalci opozarjajo, da je neustrezno, če s tem izrazom imenujemo kak določen 'predmet' ali disciplino. Ustrezneje ga je razumeti kot polje spoznavanja in vednosti (Keesing 1981: 2), kot najširši interes za spoznavanje človeka ali, kakor je zapisal C. Lévi-Strauss – 'predmet' antropologije je *la condition humaine*.

Takšno celostno človekovo misel o sebi in človeštvu bogatijo številne znanstvene discipline z raziskovanjem različnih vidikov. Vsako spoznanje, ki se dotika človeka, je v bistvu antropološko. Dolgo izročilo ima tudi filozofski pomen antropologije: njegovo širino dobro ponazarja Kantovo pojmovanje antropologije: zanj je to tisto izmed štirih filozofskih področij, ki odgovarja na vprašanje 'Kaj je človek?'

Skoz razvoj znanosti se je za ta vseobsegajoči interes izoblikovalo posebno področje antropologije in antropoloških disciplin s spoznavno podobo, ki se je uveljavila v akademskem svetu. Antropologija je dolgo, od 16. stoletja, odkar poznamo rabo njenega imena iz angleške knjige anonimnega pisca o človeški naravi (šlo je za anatomski in psihološki vidik), pa skoraj do druge polovice 19. stoletja, pomenila spoznavanje telesnega, anatomskega, rasnega in psihičnega vidika, torej naravnih ali bioloških danosti človeka in človeštva. Čeprav so že v razsvetljenstvu, ne še v okviru posebne discipline, a že s celostnim pogledom na človeka, premišljali o prepletenu razmerju med človekom kot bitjem narave in kulturnim, družbenim bitjem, se je tak obseg antropologije šele v 19. stoletju utrdil na disciplinarni ravni – v okviru etnologije oziroma antropologije. Značilen zgled za to je pojmovanje antropologije kot mostu med naravoslovjem in družboslovjem oz. kulturnozgodovinskimi vedami; tako izrazito interdisciplinarno jo je razumel npr. Theodor Waitz.

⁸⁴ V zadnjem desetletju si je konceptualno in metodološko argumentirano zanjo še najbolj prizdevala M. Stanonikova. Njeni premisleki večinoma izvirajo iz ukvarjanja s slovstveno folkloro in slovstveno folkloristiko. Posebna naloga pa bi bila pogledati, ali veljajo tudi za glasbeno, plesno, gledališko in likovno folkloro oz. ljudsko likovno umetnost.

Poudarjanje povezanosti naravnega in kulturnega v človeku je bilo ključno tudi za ustanovitev antropologije ob prehodu iz 19. v 20. stoletje v ZDA,⁸⁵ medtem ko so jo v Evropi tudi poslej še razumeli v naravoslovnem obsegu. V ZDA je Boas s svojim raziskovanjem utemeljil disciplinarno podobo antropologije s tremi večjimi podrazdelki – z njeno fizično, kulturno in lingvistično usmeritvijo.⁸⁶ Zlasti prvi dve sta še zmerom bili tako obsežni, da so v njunih okvirih mogle pristati že razvite in tudi še razvijajoče se specializacije.⁸⁷ Izsledke teh treh velikih področij naj bi povezovala splošna antropologija.

Takšna zgradba antropologije se je na ameriških univerzah z manjšimi prilagoditvami utrdila in ohranila do danes ter se tematsko, regionalno in metodično še bolj razvejila. Izjemna specializacija sproža dvome o dejanskosti njene celovitosti in njeni usodi (gl. npr. komentarja v Ghasarian 1994 in Bennett 1995), vendar zaenkrat antropologija še ohranja izrazito povezovalno funkcijo za različne antropološke specializacije: antropolog mora kljub neogibni specializaciji poznati bistvene izsledke drugih antropoloških disciplin in jih upoštevati pri lastnem raziskovanju. Poleg tega pa antropološka spoznanja v zadnjih desetletjih prepričljivo brišejo meje med naravnim in kulturnim⁸⁸ v človeku, saj so tudi nekakšno prevajanje »najbolj naravnih in še posebej bioloških dejstev v družbeno in kulturno konstituirano, poustvarjeno resničnost.« (Južnič 1987: 10–1) Človeška kulturna ustvarjalnost izvira iz njegove biološke zgodovine in telesnih zmožnosti in prilagodljiva človeška narava omogoča človeku obstanek v različnih okoliščinah. Nič manj pomembni pa niso premisleki o tem, kako razne družbe s kulturo, če si jo dovolimo nekoliko personificirati, krotijo človeško naravo in življenjsko okolje. Interakcijski pogled pomirja oz. presega preprosto uravnoteženje ekstremnih nasprotij – biološkega in kulturnega determinizma.⁸⁹

⁸⁵ Ustanovitelj in prvi profesor prve ameriške katedre za antropologijo, ustanovljene leta 1899 na univerzi Columbia v New Yorku, je bil Franz Boas.

⁸⁶ V novejših razvejivah antropologije je lingvistična antropologija običajno subdisciplina kulturne antropologije. Boasovo antropološko obnebje dobro ponazarja naslov zbornika njegovih prispevkov *Race, Language and Culture* (1940).

⁸⁷ V okviru fizične antropologije: antropometrija, filogenetična (človek v razvojni verigi živih bitij), ontogenetična (biološke spremembe človeku od oploditve do zrelosti) in antropogenetična (razvoj človeka kot posebne vrste) raziskovanja, nadalje raziskovanja človekovih telesnih prilagoditev okolju, genetika prebivalstva, primatologija, paleontologija. V okviru kulturne antropologije arheologija (včasih posebej), etnologija, etnografija, folkloristika, lingvistična antropologija (včasih posebej), pozneje še socialna antropologija s poddisciplinami, kulturna ekologija idr. (Gl. Južnič 1987; Keesing 1981; Nanda 1991; Vivalo 1981; Williams 1990).

⁸⁸ Dober zgled za to so kot posebne discipline ali specializacije npr. medicinska antropologija (ali a. zdravja in obolevnosti), ki povezuje telesno zdravje in obolevost z njunima kulturnima konceptijama in z zdravilskimi praksami, pa raziskovanje ras in spola kot izrazito kulturno stigmatiziranih bioloških dejstev. Ponazorilo za utemeljenost družbeno-kulturnih ustanov v človekovi naravi najdemo v slov. prevodu dosegljivem delu Robina Foxa *Rdeča svetilka incesta* (1988, izv. 1980).

⁸⁹ Roger M. Keesing ugotavlja, da se razprave o razmerju med biološkim in kulturnim v človeku v valovih obnavljajo od razsvetljenstva naprej, v zadnjih desetletjih pa jih je v antropologiji spodbudila predvsem t. i. sociobiologija, ki jo imajo nekateri za posebno disciplino. Ponuja nam posebno interpretacijo tega razmerja, ki poudarja 'naravno' v človeku kot podlago za razvoj kulture kot prilagoditvenega procesa in sestava. Ob ideoloških pasteh, ki jih nastavlja biološki determinizem, so zlasti pomembne njegove epistemološke implikacije: različne šege, navade ali

Keesing meni, da kot razlagalni izhodišči v bistvu ne zmoreta pojasniti, kako sta se razvijali človeško ravnanje in kulturno izročilo, ker spregledata pomembno dejstvo: v evolucijskem brstenju štirih ali še več milijonov let, v katerem so hominidi postali ljudje, se je človekova možganska skorja izjemno razvila, razvila se je jezikovna zmožnost kot oblika izključno človeške zmožnosti, t.j. simboliziranja. Tako so se naši ravnanski programi in zmožnosti razvili v procesu, ki je strogo vzeto že zunaj 'čiste' narave, torej že v procesu oblikovanja človeka kot kulturnega bitja: »naša biološka narava ni *pred* kulturo, je izražena *skoz* kulturo.« (Keesing 1981: 28)

Zaradi opisane širine je mogoče antropologijo uvrstiti v vsa temeljna znanstvena območja:

- naravoslovna (biološka) disciplina je zato, ker se z ustreznimi metodami ukvarja s telesnim razvojem in zgradbo človeka, z biološko naravo ljudi;
- družboslovna disciplina je zato, ker preiskuje vedenje in ravnanje ljudi kot pripadnikov družbenih skupin;
- zgodovinska disciplina je zato, ker si prizadeva za rekonstrukcijo kulturnega razvoja in kulturnih procesov; in
- duhovna veda zato, ker se ukvarja z umetnostjo, folkloro, ustnim izročilom (Vivelo 1981: 37).

Antropološko zanimanje je zanimanje za človeka in človeštvo »skoz vse čase in prostore.« V njegovem temelju sta dve spoznavni razsežnosti: prva je že omenjeno pojmovanje človeškega bitja kot celostnega organizma, ki se prilagaja okolju in živi v njem skoz zapleteno povezanost med naravo in kulturo. To je t. i. *holizem* v vedah o človeku.⁹⁰ Druga razsežnost pa je *primerjalnost*, ki je nasledek antropologovega prizadevanja, da bi razumel in interpretiral tako podobnosti kakor razločke med človeškimi družbami, v preteklosti in sedanosti. Primerjalno izhodišče temelji na podmeni, da nam le študij človeštva v vseh različicah njegovega obstoja omogoča poiskati tisto, kar bi mu utegnilo biti skupno – univerzalno veljavno za vse ljudi – in pojasniti kulturno raznovrstnost.⁹¹

kar način življenja so pojasnjene kot različni odsevi načina, s katerim je programirano ravnanje homo sapiensa; ravnanske tendence, ki lahko ostanejo latentne ali prikrite v določeni kulturi, se dramatično izrazijo v drugi. Različno ravnanje ni protidokaz, temveč dokaz za enotno biopsihološko podlago. Razlagalne podmene kulturnih deterministov pa postavljajo, da množica kulturnih variacij in raznovrstni simbolni svetovi, ki so si jih ustvarili ljudje, povsem izključujejo kakršno koli možnost, da bi človeško ravnanje sledilo nekakšnemu biološkemu programu (Keesing 1981: 27–28).

⁹⁰ *Holizem* na splošno pomeni vsak pristop, ki obravnava celoto kot presežek vsote njenih delov. V znanosti o človeku se najpogosteje uporablja v dveh pomenih: 1. kot pogled na človeka – t.j. že omenjeno pojmovanje, da je človek celota – bitje narave in bitje kulture; 2. kot pogled na kulturo – kultura je povezan sestav, je strukturna, funkcionalna in pomenska celota raznovrstnih pojavnosti. Znanstveniki iz analitičnih razlogov 'umetno' izločajo sestavine iz celote, da bi jih opisali in razložili. Potem ko jih raziščejo, jih poskušajo spet smiselno povezati. Četudi so osredotočili pozornost na en sam fenomen (ali ustanovo), ga morajo vpeti v celotno zgradbo kulture. Temu cilju se najbolj približamo s funkcionalističnim in strukturalističnim pristopom, prav dobro pa ga ponazarja značilna, zdaj že 'klasična' zgradba etnografij.

⁹¹ Slovarske in priročniške definicije antropologije z angleškega jezikovnega območja jo praviloma opisujejo v tem smislu: »Znanstveno preučevanje človekovega izvira in njegovega fizičnega,

Do približno tridesetih let 20. stoletja je bila posebnost antropologije v primeri z drugimi vedami, ki se ukvarjajo s človekom (npr. zgodovino, sociologijo, psihologijo), v tem, da so se antropologi v veliki večini posvečali 'primitivnemu' človeku, 'primitivnim' družbam in kulturam. Zdi se, da to ni bila samo posledica akademske delitve dela, temveč tudi dejstva, da se je antropologija ustanovila na podlagi evolucionistične paradigme, ki je s svojimi vprašanji napeljevala k iskanju gradiva in odgovorov predvsem v takih družbah. Danes je merilo 'primitivno / civilizirano' obležalo na smetišču disciplinarne zgodovine in nima nobene spoznavne teže: antropologi se ukvarjajo tudi z ljudmi na podeželju in v mestih, kakor ni nič nenavadnega, če politologi, ekonomisti in sociologi raziskujejo v družbah nekoč 'nerazvitega', tretjega sveta.

Ne glede na sorodna zanimanja drugih, zlasti družboslovnih ved, je po Keesingovem mnenju antropologija ohranila nekaj posebnosti pri pristopih in pogledih:

- Antropologi niso samo izvedenci za prvobitne plemenske družbe in kulture, temveč so z raziskovanjem v manjših skupnostih razvili niz raziskovalskih slogov in metod, ki temeljijo na terenskem delu, se pravi, na udeležbi raziskovalca v vsakdanjem življenju raziskovane skupine.
- Takšen raziskovalski slog⁹² prinaša posebne podatke in gradivo, v katerem antropologi bolj iščejo pomeni kakor merljive značilnosti. Kakšno je vsakdanje življenje ljudi in kaj jim pomeni, zanima te znanstvenike bolj od formalnih posplošitev. Antropološka naravnost je prej humanistična kakor scientistična.⁹³
- Antropologija odpira raziskovalcem široko obzorje znanja, ki bi naj omogočilo, da postanejo 'izvedenci za človeške zadeve'. (Keesing 1981: 4)

Poleg tega je za antropologijo, posebej za kulturno, po letu 1920 značilno, da se ne trudi samo za dobre etnografije,⁹⁴ temveč išče posplošitve in postavlja teorije o človekovem družbenem ravnanju, razvoju in življenju kultur.

družbenega in kulturnega razvoja in ravnanja. « (*American Heritage Dict.* 1987) Ali: »Preučevanje izvirov, razvoja in raznovrstnosti človeštva in njegovih družb... Antropologija je razvila dva razdelka: fizično antropologijo, ki je osredotočena na človekov razvoj in raznovrstnost (rase), uporablja pa metode fiziologije, antropometrije, genetike in ekologije, in kulturno antropologijo, ki obsega arheologijo, etnologijo, socialno antropologijo in lingvistiko. « (*Columbia Encyclopedia* 1991)

⁹² V jedru te raziskovalne strategije je problem intersubjektivnosti: medsebojno sporazumevanje in razumevanje med raziskovalcem in raziskovancem ter njuno skupno pojmovanje raziskovanih fenomenov.

⁹³ Za *scientistične* veljajo v antropologiji tehnično-formalne rešitve pri metodah zbiranja in obdelave podatkov. Uporabljene in pogoste so zlasti v medkulturnih primerjavah (npr. raziskovanja, ki jih je začel Murdock na podlagi zbirke *HRAF* (*Human Relation Area Files*) in imajo v izhodišču bolj nomotetične cilje. Za *humanistične* veljajo pretežno kvalitativni raziskovalni pristopi; ki držijo se podmene, da človeške zadeve niso merljive, ampak so zanje bistveni pomeni, ki jim jih pripisujejo ljudje. Zato se antropologi v primeri z drugimi družboslovci »dosti več ukvarjajo tudi s problemom interpretacije in prevajanja podatkov.« To jih v teoretskem pogledu zbližuje s semiološkimi, hermenevtičnimi ipd. pristopi v humanistiki (Minnich 1993: 22).

⁹⁴ To je prelom z boasovsko antropologijo. Znano je, da je Boas svaril pred pre nagljenimi posplošitvami (gl. npr. 'The Limitations of the Comparative Method in Anthropology'. *Science* 4, 1896). Prav tako vemo, da je povedal veliko metodično in metodološko tehtnih reči, ni pa ponudil 'velike teorije', medtem ko je njegov etnografski opus po obsegu in detajlnosti tako rekoč neprekosljiv.

Sodobnemu evropskemu konceptu etnologije se je od šestdesetih let izmed antropoloških disciplin po splošnem mnenju kazala najbližja *kulturna antropologija*. Etnografija in etnologija kot njena podrazdelka⁹⁵ imata podobne spoznavne cilje kakor evropska etnologija, zato v Evropi kulturno antropologijo pogosto razumeje kot sinonim sintezi etnografije in etnologije (Hultkrantz 1960; Staszczak, ur. 1987).

Predmetni obseg kulturne antropologije orisujejo raziskovalci zelo različno: to je posledica raznovrstnih razumevanj koncepta kulture⁹⁶ kot osrednjega spoznavnega koncepta, različnih vidikov njene obravnave in širine spoznavnih ciljev. Različne koncepte povezuje prepričanje, da je kultura nekaj, kar človeku ni prirojeno, marveč se je nauči in si jo pridobi kot družbeno bitje.

Kulturni antropologi imajo ne glede na konceptualne razločke skupni cilj: splošno teorijo o kulturi (ali kulturnosti) in z njo razumevanje in interpretacije »človeka in njegovih del.«⁹⁷ Podlaga za teoretične posplošitve so:

1. raziskovanje etničnih in drugih posebnih kultur (ali subkultur);
2. medkulturne primerjave različnih vidikov, problemov in kulturnih fenomenov;
3. raziskovanje zgradbe, delovanja in razvoja kulture človeštva.

Posplošitve pa temeljijo na dveh poglavitnih vrstah analize:

1. na analizi kulturnih podobnosti in razločkov, ki je usmerjena k spoznanju splošnih in posebnih elementov kulture, tako na diahroni kakor na sinhroni ravni; temu načinu ustreza primerjalna metoda;

2. na analizi logične zgradbe kulture kot simbolnega sestava; premisleki veljajo pogledom na svet, vrednotam, normam; to je svojevrstna rekonstrukcija skritih mehanizmov obravnavane kulture; metoda in analiza sta strukturalni, semantični, kognitivni.

Razločitev je zgolj analitična, saj se postopka vzajemno dopolnjujeta, njun skupni spoznavni interes so kultura v univerzalnem pomenu in kulture v konkretnih zgodovinskih in območnih različicah (Staszczak, ur. 1987: 28). Kulturni antropologi se v predmetnem in metodičnem pogledu povezujejo s sociologi (študij funkcioniranja in razvoja družb), s psihologi (preučevanje spoznavnih procesov, razmerja osebnost – kultura), z zgodovinarji (preučevanje procesov kulturnih sprememb), s folkloristi in z religiozologi (raziskave simbolne kulture), z geografi (antropogeografski

⁹⁵ *Etnografija*, prvič kot proces opisa in interpretacije načina življenja, ki ga zaznamujeta raziskovalčeva udeleženosť v preučevani skupnosti in opazovanje; in drugič kot produkt takega raziskovanja (monografije); ter *etnologija* kot primerjalni in historični študij kultur (splošna spoznanja o človeštvu) na podlagi etnografije (Keesing 1981: 511).

⁹⁶ Zamisli o tem, kaj je kultura, obsegajo niz vsebin, procesov in razločkov, ki jih je izjemno težavno predstaviti in opisati. Pojem uporabljajo vsepovsod, od najobičajnejših do izobraženskih in akademskih krogov. Kot znanstveni koncept ima svoje filozofsko, literarno, družboslovno in antropološko izročilo. V znanstvenih pojmovanjih se prepletajo opisne in vrednostne rabe. Ameriška antropologa C. Kluckhohn in A. L. Kroeber sta leta 1952 priobčila pregled okrog 300 antropoloških definicij kulture in jih razvrstila v pet večjih skupin (opisne, zgodovinske, normative, psihološke in genetične). Gl. *Culture: A Critical review of concepts and definitions*. Cambridge, Mass., 1952 (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology; Vol. 47, No. 1). Od takrat se je njihovo število še povečalo.

⁹⁷ Po M. Herskovitsu, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology* (1948).

in demografski problemi), z ekologi, ekonomisti, gospodarskimi zgodovinarji, pravniki itn. Na sečiščih s temi vedami so nastale tudi specializirane antropološke discipline (psihološka antropologija, etnozgodovina, kognitivna antropologija, simbolna antropologija, kulturna ekologija, ekonomska in politična antropologija idr.).⁹⁸

Mnenja o tem, ali je mogoče enačiti ameriško kulturno antropologijo z evropsko etnologijo, so različna. V razpravah o njuni razmaknjenosti ali bližini bi se ne smelo pozabiti, da je manjšanje razlik med njima fenomen šele zadnjih treh, štirih desetletij. Zbliževanje je zlasti posledica odmika evropske etnologije od tradicionalnih raziskav ljudske kulture, ki je bilo praviloma omejeno zgolj na eno, svojo etnično skupnost. Kritika izročilnih predmetnih opredelitev in pripadajočih metodologij je sprožila tudi zahtevo po večji metodološki in teoretski skrbnosti ter občutljivosti. Prav tako pa so kulturni antropologi iz znanstvenih, spoznavnih razlogov in praktičnih okoliščin⁹⁹ odstranili ozek okvir, v katerem bi bili samo izvedenci za 'primitivnost' in 'eksotičnost'.¹⁰⁰

Zbliževanje na tej ravni se tiče samo raziskovalnega področja v regionalnem (etničnem) in socialnem oziru. Če ga presojamo z vidika metodologije in spoznavne širine, pa ne smemo zanemariti dejstva, da je kulturna antropologija del antropologije kot celote, da ima za podlago opisano široko razumevanje človeka, ki ga v evropski etnologiji le redko najdemo in ki je manj poudarjeno tudi v drugi pomembni antropološki disciplini – socialni antropologiji.

Tudi zaradi tega, predvsem pa iz nekaterih drugih epistemoloških razlogov, je podobno problematično tudi popolno enačenje kulturne s *socialno antropologijo*. Sodobni ameriški kulturni antropologi jo včasih obravnavajo kot njen posebni podrazdelek, ki izvira iz Durkheimovega sociološkega izročila in se opira nanj, izoblikoval pa se je v socialnoantropološkem funkcionalizmu Malinowskega in strukturalizmu Radcliffe-Browna. Zelo poenostavljeno rečeno: če je (bil) v kulturni antropologiji pglavilni koncept *kultura*, je to v socialni *družba*. Razloge – sprva bolj naključne in pozneje nazorske – za to, da se je v ZDA uveljavil koncept kulture, v Angliji pa družbe, je zgodovinsko obrazložil Marvin Harris (1980).

Od leta 1870, skoraj do 1930, sta prilastka *kulturna* in *socialna*¹⁰¹ v akademski rabi označevala preprosto to, kar ni bilo fizična antropologija. E. B. Tylor je pod Klem-

⁹⁸ V teh povezavah razrešujejo nekatere pomembne kulturološke probleme: analizirajo povezanost med naravo in kulturo, med kulturo in psihičnim v človeku, med kulturo in človeškim mišljenjem, med zgodovino in kulturo, med družbeno organizacijo in kulturo in med različnimi kulturami (Staszczak, ur. 1987: 31).

⁹⁹ Mislimo na 'zamiranje' prvobitnega sveta, se pravi, prvobitnih družb in kultur, na posledice dekolonizacije, ki je tem skupnostim odprla različne načine vstopanja v svetovne povezovalne procese.

¹⁰⁰ Robert G. Minnich pravi, da se je spremenila podoba kulturnih in socialnih antropologov. Ti v nasprotju z evropskimi etnografi navadno raziskujejo družbe in kulture, ki se močno razlikujejo od njihove, in »preučujejo eksotične družbe, da torej za znanca katalogizirajo ogrožene kulture 'primitivnih' ljudstev, na katera so naleteli Evropejci med osvajanjem in 'civiliziranjem' sveta.« S stališča kulturne drugačnosti in razdalje med raziskovalcem in preučevanim družbenokulturnim sestavom pa je prav tako »mogoče popisane ruralne družbe prištevati v to eksotično kategorijo.« (1993: 17)

¹⁰¹ Na prvi socialnoantropološki katedri v Veliki Britaniji (na liverpoolski univerzi) je predaval Ja-

movim in Waitzovim vplivom sicer naslovlj svojo delo *Primitive Culture*,¹⁰² vendar se je na Angleškem s Spencerjem¹⁰³ uveljavilo in celo prevladalo francosko izrazje (Saint-Simon, Comte).

Pojem kultura v antropološkem (sociokulturnem) pomenu izvira iz nemške rabe v humanistiki s konca 18. stoletja (gl. Markus 1993). Ustanovitelji ameriške (kulturne) antropologije (Boas, Lowie, Kroeber) so bili nemškega rodu, in nekako samoumevno je bilo, da so prevzeli ta pojem, poleg tega pa so na ameriški celini visoko cenili nemško znanost.¹⁰⁴

V primerjavi s sociologijo se je kulturna antropologija v Združenih državah Amerike na akademski ravni uveljavljala počasneje kakor v Veliki Britaniji, kjer sta leta 1907 edini sociološki katedri vodila izrazito antropološko usmerjena sociologa Hobbouse in Westermarck.¹⁰⁵ Malinowskemu so sicer leta 1923 ponudili katedro za kulturno antropologijo, vendar je dal prednost prilastku socialna, saj mu je to pomenilo vedo o primitivni kulturi,¹⁰⁶ Radcliffe-Brown pa je tako ali tako raziskovanje prvobitnih družb nedvoumno postavil v sociološko območje.

Konceptualno razločevanje med kulturnim in socialnim je Harris razložil z ideološkega vidika. Britanski antropologi naj bi bili po zatonu evolucionističnih interpretacij družbe in kulture v prvih dveh desetletjih 20. stoletja prevzeli Durkheimova koncepta kolektivne zavesti in organske solidarnosti, ker naj bi bolj ustrezala britanskemu obvladovanju kolonializiranih družb.¹⁰⁷

Durkheimove opredelitve slovnice družbenega življenja (skupni moralni nazori in pravila) je najzvesteje uporabil Radcliffe-Brown. Za Durkheimom je ponovil, da bistvo raziskovanja družbe niso »dogodki in njihov statistični vzorec,« temveč družbena sestava kot delujoči organizem, posebna ureditev ustanov. Cilj je prepoznati mehanizme, s katerimi družbene ustanove ohranjajo ravnovesje in enost (celovitost)

mes Frazer. Njegovo delo dobro ponazarja takratno razumevanje socialne antropologije: ukvarjal se je s tedaj pravzaprav 'klasičnimi' kulturnoantropološkimi temami – z razvojem in s podobo magije, vere, običajev.

¹⁰²Tylorjeva definicija kulture je posnetek Klemmova.

¹⁰³Herbert Spencer, *The Study of Sociology* (1873) in *Principles of Sociology* (1876).

¹⁰⁴Ovinek od ustaljene rabe je naslov dela Roberta Lowieja *Primitive Society* iz leta 1920. Harris trdi, kako je hotel s tem samo pokazati, da bolj namenja pozornost družbeni strukturi kakor pa tehnologiji (t.j. materialni kulturi) in ideologiji (oziroma duhovni kulturi). (Harris 1980: 394) Sicer pa se je prilastek 'kulturna' v imenu discipline v ZDA, po najzgodnejših Sapirjevih zapisih v začetku drugega desetletja 20. stoletja, zatrdno uveljavil relativno pozno, t.j. v 30. letih 20. stoletja.

¹⁰⁵Učenec prvega je bil Charles Seligman, drugega pa Bronislaw Malinowski.

¹⁰⁶Malinowski je to v pismu direktorju LSE utemeljil tudi z dejstvom, da gre za oddelek na *London School of Economics*, ki naj bi zastopala bolj sociološki interes. Tako bi se ločili tudi od kulturoantropološke katedre na *University College, University of London*. Poleg tega pa je, po mnenju Malinowskega, imela angleška socialna antropologija izročilo že od Tylorja in Frazerja. Prilastek *kulturni* je bil nemška sposojenka, odločilnejše pa je bilo, da je Malinowski zavračal kulturno antropologijo (ali, natančneje, difuzionistično etnologijo) na U. C. University of London, ki jo je takrat posebjal difuzionist Elliot G. Smith pod vplivom nemške *Kulturkreislehre*.

¹⁰⁷Durkheimova podmena o organski solidarnosti prvobitnih družb je konflikte razlagala samo kot občasno družbeno patologijo, sicer pa je vsa družbena dejstva analizirala z vidika njihovega prispevka k ohranjanju uravnoteženih razmerij v družbeni zgradbi. Vplivala je na angleško socialno antropologijo in ameriško sociologijo, zlasti Talcotta Parsonsa (Harris 1980: 395).

družbene zgradbe. Družbene ustanove delujejo na podlagi skupnih, splošno sprejetih norm: ravnanje ljudi, ki ne ustreza skupnim normam in pravilom, ni del družbene strukture, je anomično. V ospredju so torej bolj idealni vzorci ravnanja, odtisnjeni v kolektivni zavesti, ne pa konkretni, opazljivi družbeni fenomeni. Ti so samo oblika ali način njihovega izražanja. Po Harrisovem mnenju je takšno pojmovanje v angleški socialni antropologiji prevladovalo nad redkimi izjemami (Harris 1980: 396–9).

Harris meni, da je v ameriški kulturni antropologiji mogoče najti ustreznico v ideacijskem ali mentalističnem konceptu kulture,¹⁰⁸ ki da je mlajši, saj ga je težavno najti pred letom 1950. To seveda ne drži povsem, saj so Boas, Sapir, Meadova in še kdo razumeli kulturo tudi psihološko, oz. so kljub širokemu razumevanju kulture, ki je vključevalo tudi artefakte, izjemno poudarjali prav mišljenjsko in ravnanjsko raven.¹⁰⁹ Po tem pojmovanju je kultura vsota skupnih predstav, pojmov, pravil in pomenov, ki urejajo življenje ljudi in se hkrati izražajo v njihovih načinih življenja. Ward Goodenough je svojo definicijo kulture kot 'vzorcev za življenje' in 'vzorcev življenja' pozneje skrčil samo na prvi del opredelitve.¹¹⁰ Tako opredeljena kultura se nanaša na to, česar se ljudje praviloma nezavedno naučijo in kar vedo, na to, kar je v njihovih glavah, ne pa na to, kar delajo. Kultura je nekakšna slovnica, analogna jezikovni,¹¹¹ vtisnjena v človekovo zavest. Za empirično opazljive in opisljive elemente, dogodke, razmerja, procese (način življenja) preučevane skupnosti je bila predložena zveza 'sociokulturni sistem' (Keesing 1981: 68–71). V tem smislu, torej kot način življenja v ekosistemu, razumejo kulturo tudi arheologi.

Po Harrisovem prepričanju je s socialno antropologijo mogoče izenačiti samo tisti del ameriške kulturne antropologije, ki zagovarja zožen (t.j. normativni, ideacijski, mentalistični) koncept kulture.

Zelo posplošeno rečeno, kulturni antropologi so bili v primerjavi s socialnimi pozornejši na vse razsežnosti človeškega bivanja, na rekonstrukcijo razvoja in zgradbe kulture, na spoznavanje njenih elementarnih delov (vzorcev, struktur, simbolov, pomenov). Pri tem so praviloma ohranjali širok pojem kulture, ki ni izločal iz preu-

¹⁰⁸Za razloček od kulture kot opisnega koncepta oz. kulture, ki pomeni sociokulturni sestav z vsemi gmotnimi, družbenimi in simbolnimi vidiki, dosegljivimi empiričnemu raziskovanju. Ta opredelitev ima dolgo izročilo od Tylorja prek Boasa in Wisslerja do Kroeberja. Slednji je kulturo opisal kot naučene, iz rodu v rod nošene načine motoričnih odzivov, navad, tehnik, zamisli, vrednot in ravnanj. Širok interes je izhodišče Wisslerjevega 'univerzalnega kulturnega vzorca', po katerem kulturo sestavljajo materialne poteze, družbene aktivnosti in zamisli.

¹⁰⁹Brez takšne konceptualizacije si težko zamislimo razmerja, ki so jih postavljali v študijah kulture in osebnosti (temeljna osebnostna struktura in temperament, kulturni vzorci itn.).

¹¹⁰Goodenough je takšno opredelitev izoblikoval v drugi polovici 50. let. Opozoril je, da antropologi, ko govorijo o kulturi, prepletajo dvojce različnih vrst ali ravni fenomenov: 1. kultura so značilni vzorci življenja v skupnostih, t.j. njihove običajne dejavnosti, njihov predmetni in družbeni svet; in 2. kultura je urejen sestav znanj in prepričanj, na podlagi katerih se oblikujejo izkušnje in dojemanje sveta, in ki usmerjajo dejanja, izbiro med različnimi možnostmi. Prvi pomen se nanaša na območje empiričnih fenomenov, na stvari in dogodke, drugi na območje zamisli.

¹¹¹Razloček izvira iz teorije jezika. Jezikoslovci namreč ločijo dve ravni: slovnico – ali normativno – in njeno uresničitev v govoru. Vse analogije in poznejše izpeljave temeljijo na de Saussurovem razrezu jezika na *langue* in *parole*.

čevanja niti predmetnega sveta, mdr. pomembnega tudi z muzejskega stališča, s katerim je bila v formativnem obdobju tesno povezana, niti dejanskega ravnanja ljudi, kakor tudi povezanost z drugimi antropološkimi disciplinami. Socialni antropologi v prvi polovici tega stoletja pa so bolj poudarjali sestavo družb, razkrivali pravila in zakonitosti delovanja družbenih ustanov in razmerje med človekom in družbo. Na to kažejo tudi socialnoantropološke specializacije, npr. ekonomska, politična, pravna antropologija. Fizičnoantropološko in arheološko problematiko so izločili že zgodaj, nekoliko pozneje pa začasno tudi raziskovanje materialne kulture. V epistemološkem in metodološkem oziru so bili manj protievolucionisti¹¹² in bolj protidifuzionisti, takšne interpretacije so nadomestili s funkcionalizmom in strukturalizmom, predvsem zato, ker so dvomili o možnostih zgodovinskih interpretacij, ki so za družbe brez pisave na zelo spolzkih tleh. To posplošeno velja za t. i. 'klasično' obdobje socialne antropologije, t.j. za njeno strukturalno-funkcionalno usmeritev.¹¹³

Razloček med kulturnimi in socialnimi antropologi, ki je bil posledica zlasti teoretskih utemeljitev, kakršne so v prvih desetletjih 20. stoletja začrtali britanski socialni antropologi,¹¹⁴ se je lepo opazil približno do šestdesetih let. Številni ameriški kulturni antropologi so po letu 1950 kazali rastočo naklonjenost mentalističnemu konceptu kulture, tudi pod vplivom Parsonsove sociologije, jezikoslovja¹¹⁵ in francoskega strukturalizma, ki ga je utelešal C. Lévi-Strauss. Po Harrisovem mnenju je ameriška kulturna antropologija s tem prevzela Durkheimovo izročilo, namesto da bi bila razvijala Tylorjev izvirni in široki koncept kulture.¹¹⁶ Podobno tudi E. Leach (1986),

¹¹²Pozorno branje Radcliffe-Brownega uvoda v *Strukturo in funkcijo v primitivni družbi* (izv. 1952; slov. prev. Radcliffe-Brown 1994) nam npr. razkrije neprikrito Spencerjevo očetovstvo pri obravnavi konceptov družbeni proces in družbena evolucija.

¹¹³Opozorimo naj le, da britanske socialne antropologije v 20. in 30. letih, še manj pa pozneje, ne gre obravnavati *en bloc*: npr. bližina med Malinowskim in Radcliffe-Brownom je precej manjša, kakor se zdi; odnosa do evolucije ne gre istiti z odnosom do zgodovine kot znanosti in že s tega vidika so razločki med tremi velikimi možmi, Malinowskim, Radcliffe-Brownom in Evans-Pritchardom, nespregledljivi; različno je njihovo temeljno razumevanje epistemološkega statusa socialne antropologije, različni so do neke mere njihovi ključni koncepti itn.

¹¹⁴Kako je britanska socialna antropologija s t. i. intenzivnim pristopom oblikovala svoje predmetno področje in metode, je pojasnil B. Baskar v spremni besedi k prevodu dela Jacka Goodyja *Med pisnim in ustnim* (Baskar 1993b).

¹¹⁵Komponentna analiza, ki se opira na fonološki razloček med zvokom in pomenom – ali, strukturalistično rečeno, med označevalcem in označencem – in preoblikovalna slovnica Noama Chomskega sta spodbudili antropologe k preučevanju tistega, 'kar je v glavah ljudi', in podkrepili pogled na kulturo kot niz pravil ali kodov (kulturna kompetenca), ki uravnava ravnanje ljudi (kulturna performanca).

¹¹⁶Ne bo odveč opozoriti, da je Harris vnet nasprotnik mentalističnega dojetja kulture. Sam je zagovornik kulturnega materializma, oprtega na marksistično antropologijo. Njegovo jedro je raziskovanje povezav med ekološkimi in družbeno-kulturnimi sestavi, izsledki pa so večinoma ekološko deterministični. Biopsihične stalnice človeške narave (potrebe po hrani, zaščiti, sočutju itn.) so ustvarile štiri splošnostne sestavine ali ravni človekove organiziranosti: 1. infrastruktura (območje produkcije in reprodukcije); 2. območje domače in politične ekonomije; 3. ravnajsko/vedenjska nadstavba družbenih odnosov in razmerij; 4. mentalna ali emska nadstavba ciljev, vrednot, verovanj itn. Zaporedje ravni je obenem zaporedje vplivov, ti pa so pri Harrisu večidel enosmerni. Poglede na to problematiko je pojasnil v delu *Cultural Materialism* (New York, 1979).

z navezanostjo na Durkheimovo oz. Tylorjevo izročilo, pojasnjuje razliko med socialnimi in kulturnimi antropologi.

Ne glede na to, ali se raziskovalci obakraj Atlantika bodisi zvesto držijo izvirnih izročil svojih disciplin, in da iz razumniške navade poudarjajo kak prilastek ali pa se mu rajši ognejo,¹¹⁷ bi bilo gotovo povsem odveč dokazovati, da o kulturi ni mogoče premišljati zunaj družbe ali brez nje, o družbi pa ne brez kulture. Poskus, da bi premostili nekdanje razlike, se je pokazal tudi v oznaki *sociokulturna antropologija* (gl. npr. Garbarino 1977). Poleg tega pa seveda nikoli niso niti vsi kulturni niti vsi socialni antropologi zagovarjali ali upoštevali konceptualizacije socialnega oz. kulturnega, ki jih nekoliko pristransko kritizira Harris.

Danes se zdi, da je tako teoretska kakor raziskovalska pozornost vendarle enakomerno porazdeljena na širše, opisno pojmovanje kulture, in na ožje, normativno, idealno ali mentalno, še posebej pa je usmerjena k razmerju med njima.¹¹⁸ Problem kulturnega nasproti socialnemu je R. G. Minnich s tega stališča povzel takole: »Prvo je mogoče videti kot 'znanje, ki ga skupnost deli', drugo pa poudarja empirično izvajanje in organizacijo človeškega obnašanja.«¹¹⁹ (Minnich 1993: 27)

Skratka, v zadnjih desetletjih so se meje med disciplinama vedno bolj zabrisovale.¹²⁰ V okviru te obravnave zaradi skoraj nepreglednih vsebinsko-konceptualnih in metodoloških specializacij in usmeritev ni mogoče podati niti kake posploševalne oznake antropoloških disciplin niti podrobnejše analize njenih številnih konceptualno-metodoloških zasnov (podrobneje gl. Borofsky, ur. 1994). Primerno pa je, da ob brstenju raznovrstnih antropologij na Slovenskem pojasnimo, na kaj pravzaprav mislimo, kadar govorimo o antropologiji. Tu jo razumemo kot oznako za najširši, vsestranski interes za človekovo bivanje – kot spoznavno ozadje in krono vseh antropoloških disciplin. Zaenkrat najbrž ni odveč, da se njene usmeritve (subdiscipline, specializacije ipd.), če želijo določene izraziti svoja izhodišča, opremijo z ustreznimi prilastki¹²¹ – razen če je avtorjev pogled podan dovolj jasno, kakor bi to v akademskem diskurzu moralo biti običajno, za medstrokovno sporazumevanje pa najbrž nujno.

¹¹⁷Kakor govori tudi tale trditev: »Iz poimenovanj stroke vse bolj zginjajo pridevniki 'socialna', 'kulturna', 'fizična' antropologija, saj holistična znanost, kakršna je antropologija že po definiciji, ne more ostati vezana samo na enega od možnih zornih kotov raziskav.« (Orehovec, Bahar-Muršič 1993: 312)

¹¹⁸Med ameriškimi kulturnimi antropologi je Linton najbrž prvi razločeval idealno kulturo od resnične: prva pomeni tisto, kar ljudje mislijo in govorijo, da je prav; druga tisto, kar dejansko delajo.

¹¹⁹Navedek potrjuje, da je pozornost socialnega antropologa namenjena »raziskavi socialnega procesa, ne pa kakim podrobnejšim klasifikacijam socialnih sistemov ali 'kultur' v idealne tipe.« (Minnich 1993: 20)

¹²⁰Avtor knjige *A Century of Controversy: Ethnological Issues from 1860 to 1960* Elman R. Service, je v podnaslovu dela uporabil prilastek 'etnološki', ne pa kulturno ali socialnoantropološki. Sodil je, da izbira v takih primerih vselej postane predmet razmeroma ostrih razprav. Kadar gre za zgodovinska in primerjalna vprašanja, je tu etnologija, ki je ob antropoloških arheologiji in lingvistiki poglobljena subdisciplina kulturne antropologije (Service 1985: xi). Podobno široko razumevanje etnologije kot sinonima družbeni in kulturni antropologiji ponuja tudi ena novejših družbenoantropoloških enciklopedij (Barnard, Spencer, ur. 1996: 604).

¹²¹Prilastki precizirajo raznovrstno problematiko (ekonomska, pravna, medicinska antropologija; antropologija žensk, vojne), nadalje regionalno specializacijo (amerikanistika, afrikanistika, 'sre-

3.4.2. ANTROPOLOGIJA NA SLOVENSKEM

Na podlagi do zdaj predstavljene problematike disciplinarnih imen v Sloveniji lahko povzamemo, da je bilo ime antropologija v spisih narodopiscev pridržano nekulturološki problematiki, četudi so bile na Slovenskem pred vojno poznane filozofska, teološka, psihološka in tudi ekonomska antropologija, v katerih so odsevali takrat aktualni mednarodni miselni tokovi, npr. Jaspersov eksistencializem, Husserlova in Schellerjeva fenomenologija, Sprangerjeva strukturalna psihologija in marksizem (gl. Volarič 1995). Kakor drugod po predvojni Evropi, jo je bolj kot fizično antropologijo tudi pri nas razumel vsakdo, ki jo je omenjal v zvezi z vedami, kakršne preučujejo narod ali ljudstvo (Štrekelj, Murko, Wester, Vurnik, Ehrlich). Še določneje pa ta njen pomen potrjuje raziskovalsko zanimanje prvih dveh predvojnih slovenskih antropologov – Boža Škerlja in Nika Županiča.

Oba sta pred vojno in tudi še po njej razvijala fizičnoantropološko raziskovanje. Županič¹²² je temu delu antropološke problematike namenil prostor tudi v reviji *Etnolog*.¹²³ Škerlj se je za fizično antropologijo specializiral v letih 1926–7 v Pragi¹²⁴ in je leta 1933, ko je bil habilitiran za privatnega docenta, uveljavil fizično antropologijo tudi na univerzitetni ravni (Kremenšek 1993a: 268; Knežević Hočevar 1994: 28). Z izjemo Županiča je pred Škerljem v Sloveniji najbrž res šlo »za neprofesionalno ali polprofesionalno obravnavanje antropoloških tem, s katerimi so se ukvarjali raziskovalci in pisci različnih profilov: zoologi, botaniki, zdravniki, teologi in drugi.« (Knežević Hočevar 1994: 28)¹²⁵

Za našo obravnavo antropologije v Sloveniji je pomembno njeno razmerje z etnologijo. Omenili smo že, da so nekateri narodopisci mimogrede pokazali na zvezo med fizično in kulturno problematiko. Ehrlich je označil antropologijo za 'sorodno vedo' etnologije – če slednjo razumemo kot preučevanje prvobitnih kultur oz. kulturne zgodovine prvobitnih ljudstev – ker pač: »Proučava fizično stran človeka, morfolologijo telesa (odtod ime: fizična antropologija) ter skuša

- ugotoviti razmerje človeka do drugih organskih bitij; pri tem ji služi tudi oni del paleontologije, ki se peča s človeškimi okameninami – fosilijami;
- deliti človeštvo na rase in to na podlagi morfoloških razlik (lobanja, oči, lasje, kožna barva itd.).« (Ehrlich 1929: 115)

dozemska' antropologija), tudi izvir (francoska, ameriška antropologija), metodologijo (evolucionistična, historična, funkcionalistična, strukturalistična antropologija) in teoretični fokus (psihološka, simbolna, ekološka antropologija). In tako naprej.

¹²²Na Dunaju je študiral zgodovino, geografijo, prazgodovinsko arheologijo, etnologijo. Za antropologijo se je specializiral v Münchnu, Baslu in Zürichu v letu 1904–05 (Makarovič M. 1962: 263; Dular J. 1972a: 6; Novak 1986: 297).

¹²³Gl. bibliografijo *Etnologa* (Plestenjak-Jemec 1970) in Županičevo bibliografijo (Komel 1972).

¹²⁴»Leta 1927 je na Karlovi univerzi v Pragi doktoriral iz naravoslovnih ved in antropologije kot glavnega ter sociologije in filozofije kot vzporednih predmetov.« Nato se je v antropologiji specializiral še na inštitutih v Pragi in Brnu, nato v 30. letih dodatno še v Nemčiji, na Norveškem, Poljskem. Kot antropolog je bil med letoma 1929 in 1946 zaposlen na Šolski polikliniki v Ljubljani (Knežević Hočevar 1994: 28; gl. tudi Bögel-Dodič 1996).

¹²⁵O Škerljevem delu in pomenu so razpravljali na posvetu Društva antropologov Slovenije ob 90. obletnici njegovega rojstva leta 1994; prispevki obj. v *Antropoloških zvezkih* 4. leta 1996.

Pojasnil je tudi, da ji Angleži pravijo »physical anthropology« – za razloček od etnologije: »cultural anthropology«.¹²⁶

Ko se je Ložar posvetil utrditvi narodopisja, je omenil antropologijo le mimogrede, ko je razpravjal o obsegu njegovega predmeta. Sodil je, da je izločitev antropologije iz območja narodopisja upravičena, »ker je to posebna veda.« Vendar je poudaril, da se noben narodopisec »ne bi smel odreči spoznanju rezultatov, ki jih prinaša antropologija, saj tvori antropološka struktura prebivalstva naravno podlago ljudstva in njegove kulture.« (1944a: 14)¹²⁷ Antropologijo je upošteval tudi pri obravnavi razmerja med etnografijo in prazgodovino (1942a). Ob vprašanih kulturne kontinuitete je opozoril na 'antropološke osnove kontinuitete': to bi bili prazgodovinski elementi v rasnem sestavu Slovencev. O njem pa, je odkril Ložar, nimamo študij. Kot izjemo je navedel razpravo, v kateri je Županič na podlagi prehistoričnega lobanjskega gradiva dokazal vpliv ilirskega in keltskega rasnega elementa na antropološko oblikovanje Slovencev¹²⁸ (Županič 1938a). Ložar je torej kakor drugi narodopisci razumel antropologijo v takrat ustaljenem pomenu, kot fizično antropologijo. Omenil pa je na drugem mestu ameriško pojmovanje oz. »nemara še odmev tiste struje, ki je smatrala etnologijo predvsem za antropologijo, tako fizično kakor psihično filozofsko in kulturno. Tako je razumeti tudi mesto, kjer stoji v knjigi lingvistika, ki zbuja vtis, da tvori skupno z antropologijo nekakšno podlago ostalemu etnološkemu delu.« (1942c: 115–6)

Po vojni je Škerlj še naprej razvijal fizično antropologijo na katedri, ki so jo leta 1946 odprli na prirodoslovno-matematično-filozofski fakulteti.¹²⁹ S to problematiko so se seznanjali tudi slušatelji etnografije in etnologije pri njegovih predavanjih v petdesetih letih, ko jo je Škerlj povezoval s problematiko neevropskih ljudstev in kultur.¹³⁰ Tistikrat je v Škerljevi praksi prevladal koncept antropologije kot celostne vede, ki povezuje fizičnoantropološko in kul-

¹²⁶Ehrlich je bil seznanjen s **kulturno** antropologijo na Oxfordu. Za njeno usmeritev v prvih dveh desetletjih tega stoletja vemo, da je bila difuzionistična in se je zgledovala po nemško-avstrijski šoli kulturnih krogov. (Kakor omenjeno, je bil to eden razlogov, da je Malinowski zahteval katedro za **socialno** antropologijo.) Ehrlich se je v razpravi o razvoju etnologije in njenih metodah oprl prav nanjo. Zato je lahko poistil (Schmidtovo) etnologijo in oksfordsko kulturno antropologijo. Toliko k razpravam Šmitek, Jezernik 1992, Novak 1993 in Šmitek, Jezernik 1993.

¹²⁷Med naravoslovnimi, 'prirodnimi' vedami, je kot pomožni vedi na prvem mestu omenil geografijo in na drugem antropogeografijo: »Pri raziskavanju vpliva narave na človeka je v zadnjem času narodopisec dobil tekmeča, tako zvano a n t r o p o g e o g r a f i j o, ki raziskuje ravno njen vpliv na človeka in njegovo življenje ter obratno.« (1944a: 19)

¹²⁸Tu naj bi šlo za postopno brahikefalizacijo prvotno pretežno dolihokefalnega tipa (Županič 1938a: 301).

¹²⁹Zdaj katedra za antropologijo Oddelka za biologijo Biotehniške fakultete Univerze v Ljubljani.

¹³⁰Ob koncu 40. let je bila v predmetniku tudi 'obča etnologija z osnovami antropologije'. Med kurzi v učnem načrtu po letu 1949 je naveden 'oris fizetnologije'. V učnem načrtu za leto 1962 še najdemo predmet antropologija, ki je obsegal »pregled razvoja primatov do prednikov sapiensa in osnove osteologije.« Takrat so člani slovenske podružnice Etnološkega društva Jugoslavije menili, da »takšen program antropologije za študij etnologije ni primeren in naj bi antropologija pri naslednji spremembi učnega načrta odpadla.« Po Škerljevi smrti je antropologijo predavala etnologom in arheologom dr. Zlata Dolinar-Osole (Krnel-Umek 1981a: 6–7).

turnoantropološko problematiko.¹³¹ Nastavke zanj je mogoče opaziti že v priločniku *Splošna antropologija v osnovnih potezah* (1948), čeprav je bil namenjen zlasti temeljitvi fizične antropologije: »Dasi je človek družbeno in zgodovinsko bitje, je vendar antropologija vsaj deloma naravoslovna veda, ki se ukvarja posebno z biologijo človeka. Kajti človek je nastal naravno, je del žive narave in je tudi vezan na naravne zakone, kolikor jih prav kot sociološko bitje – ne ovlada in celo spreminja, s čimer se ukvarja predvsem kulturna antropologija, ki pa bo v najskromnejši meri predmet knjižice.« (Škerlj 1948: IX) Kako se je njegovo pojmovanje o antropologiji kot celostni vedi utrdilo skoz naslednje desetletje, kaže predgovor k drugi izdaji tega dela.¹³²

Iz Škerljevih pisem z začetka petdesetih let sledi, da si je antropologijo že tedaj zamišljal kot »popolnoma neodvisno študijsko področje: tj. fizična antropologija, etnologija, arheologija in (po Kroeberju) sociokulturna antropologija.« In: »Antropologijo obravnavam zelo široko, predvsem v zvezi z etnologijo in arheologijo ali, kakor pravijo Američani, s sociokulturno antropologijo, ki je sestavni del antropologije, kakor je fizična antropologija.« (Knežević Hočevar 1994: 28–9) Ta stališča je še utrdil med študijskim bivanjem v ZDA, ko se je mdr. seznanil tudi z enim takrat vodilnih ameriških kulturnih antropologov Clydom Kluckhohnom. Od tedaj je o antropologiji premišljal samo še v celostnem, ameriškem obsegu,¹³³ čeprav je s tem izrazom včasih še označeval fizično antropologijo, v skladu z nemškim strokovnim izročilom, medtem ko je izraz etnologija uporabljal za sociokulturno antropologijo.

Vsekakor je Škerlj razumel antropologijo kot vedo o človeku v času in prostoru. V časovni (vertikalni) razsežnosti je mislil na razvoj človeške vrste (njegov izvir, evolucijski lok, torej vprašanja antropogeneze), v prostorski (horizontalni) ravnini paje

¹³¹Podrobnejši študij Škerljevega znanstvenega dela in njegove korespondence kaže, da ta 'preobrat' ni samo posledica njegovega spopolnjevanja v ZDA v začetku 50. let, temveč tudi nasledek »dolgoletnega znanstvenega preučevanja kompleksne problematike fizične antropologije; res pa je, da se je po vrnitvi iz ZDA, obogaten z novimi spoznanji in izkušnjami, programsko lotil problema statusa antropologije kot sinteze vrste poddisciplin.« (Knežević Hočevar 1994: 28)

¹³²»K nekoliko popravljenemu predgovoru k I. izdaji nimam mnogo dodati, dasi je najbrž bistveno to: pisec se je v zadnjih enajstih letih doobra prepričal, da mora biti **antropologija veda o človeku sploh, tj. da obsega človeka kot celoto, ne pa samo njegovo fizično (...) plat. Kajti za razumevanje le-te je prav pri človeku bistveno, da upoštevamo tudi njegovo kulturno in družbeno dejavnost.**« (Škerlj 1959b; poud. ISG)

¹³³Tako je v pismu iz leta 1953 zapisal: »Predmet antropologije je človek kot entiteta; fizična antropologija potemtakem ne bi smela biti izpuščena iz študija antropologije kot družbene vede. Fizična antropologija je kljub pogostim posegom v zdravstveno problematiko, teoretična (poudaril B.Š.) in ne v celoti praktična veda; celo takrat ne, ko govorimo o aplikativni antropologiji. Kot taka ne bi smela biti ločena od ostalih antropoloških ved, niti od celotnega kompleksa ved, ki se ukvarjajo s preučevanjem človeka... Zanemarjanje človeka kot fizičnega (...) bitja lahko privede do enostranskega študija antropologije, kakršen je bil (in še vedno je) v več evropskih programih, kjer je antropologija razumljena kot fizična antropologija brez kakršnihkoli povezav z ostalimi antropološkimi vedami, katerih študij je organiziran celo na različnih fakultetah (šolah). Končno lahko fizična antropologija (po S. Washburnu), s poudarkom na primerjalni človeški anatomiji, biometriji, in genetiki, veliko pripomore k ostalim antropološkim vedam. Nadalje, preučevanje telesne kompozicije in strukture kot tudi zunanjih telesnih oblik v povezavi s preučevanjem človekovega okolja in še posebno prehranjevalnih pogojev in običajev, daje fizični antropologiji pomembnost, ki je ne morejo prezreti niti socialni niti kulturni antropologi, kot tudi psihologi ne.« (Knežević Hočevar 1994: 29)

upošteval predvsem biološke (morfološke), geografske in kulturne dejavnike. Kultura kot specifična značilnost človeškega rodu se pojavi v evolucijskem loku in posledaj človekovega biološkega razvoja ni mogoče več videti zunaj kulturne evolucije (Škerlj 1962: XVII). Skoz kritično razvojniško stališče je obravnaval tudi rasno problematiko (1949), jo postavil v koncept kulturnega relativizma, se veliko ukvarjal z izbranimi vprašanji človeške ontogeneze in biotipologije, razvijal raziskovalske metode, predvsem pa veliko opozarjal na praktično uporabo antropoloških spoznanj.

Leta 1958 je Škerlj seznanil s svojimi stališči jugoslovanske etnologe¹³⁴ in jih zatem priobčil v razpravi *Antropologija i etnologija* (1959a). To je prvi obsežnejši spis, v katerem je predstavljena celostna antropološka problematika, podrobno in z zgledi pa je utemeljeno tudi neogibno sodelovanje med njenimi naravoslovnimi in kulturološkimi disciplinami.¹³⁵ Škerlj si je prizadeval vpeljati takšno sodelovanje na akademski¹³⁶ in univerzitetni ravni, saj je le tako mogel upati na uveljavitev široko pojmovane antropologije; v Ljubljani sta bili etnologija in antropologija ločeni na dveh fakultetah: »Morda bi morali več razmišljati o izobraževanju, o znanstvenem programu antropologov in etnologov. Res je, da antropolog ne more obvladati celotne etnologije, kot tudi etnolog ne celotne antropologije. Zatorej bi bilo pravilno, da bi eni in drugi v študijskem času poslušali izsledke sorodnih ved vsaj o temeljnih problemih in dejstvih... Obe vedi sta tesno povezani z vsakodnevno problematiko, in to ne le teoretično ali *ex catedra*.« (N. d.: 33–4)

V Škerljevem pedagoškem delu, ki so ga bili deležni etnologi, se je to pokazalo v povezovanju antropološke problematike z obravnavo kultur neevropskih ljudstev (Šmittek 1981a: 13). Je pa tudi predmet obeh posthumno priobčenih Škerljevih del: *Ljudstva brez kovin* (1962) in *Misleči dvonožec* (1963), v katerih je ponovil svojo zamisel o antropologiji kot vedi o človeku, obravnavanem z vseh vidikov. Zlasti prvo je bil dolga leta naš edini priročnik za študij neevropske etnologije. Nasploh je bila v etnologiji fizičnoantropološka problematika oz. zlasti njen del – problematika ras – upoštevana pri obravnavah neevropskih etničnih skupin; prav rasna podoba je pogosto označevala ter razločevala kulturne tipe ali kulturna območja, zato ji je (bila) primerna pozornost namenjena v večini priročnikov o kulturi neevropskih ljudstev.¹³⁷

Škerljeva zamisel, da bi povezali študij antropologije (fizične) in etnologije, se ni uresničila. Sam ni imel pravih naslednikov, etnologi so se taki združitvi odrekli že v šestdesetih letih.¹³⁸ Odločitev lahko razumemo kot posledico dejstva, da so bili etnologi v Sloveniji takrat zaposleni z drugačnimi problemi. Prevladal je sodobni koncept narodnih etnologij, katerih podlaga so bila nova teoretska in metodološka izho-

¹³⁴Med prvim posvetovanjem Etnološkega društva Jugoslavije v Osijeku jeseni 1958 (Ževart 1961: 212; Novak 1962c: 265). Eden pobudnikov za ustanovitev EDJ je bil prav B. Škerlj.

¹³⁵Škerlj povezuje vprašanje človekovega razvoja in njegove odvisnosti od naravnih okoliščin z vprašanji o človeku kot producentu snovnih dobrin (podrobneje o prehrani, boleznih...), z družbenimi in kulturnimi dejavniki človekovega razvoja.

¹³⁶Že leta 1951 je premišljal o ustanovitvi antropološkega inštituta na kaki jugoslovanski akademiji ali v Svetu akademij (Knežević Hočevar 1994: 29).

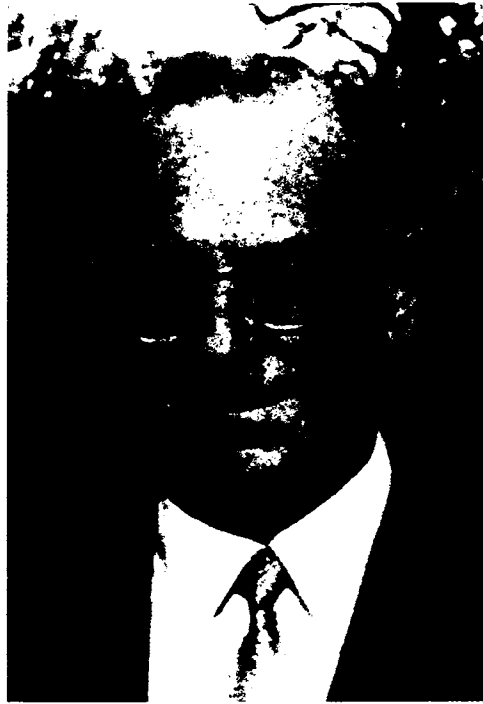
¹³⁷Poudarjena celo v naslovu: Renato Biasutti, *Le razze e i popoli della terra I.–IV.* Torino, 1959.

¹³⁸Gl. op. 130.

dišča, ki so se zgedovala predvsem pri evropskih etnologijah.¹³⁹ Vprašanja, ki so si jih pri nas takrat zastavljali etnologi (opredelitev predmeta, metodološka usmeritev), so iskala odgovore v podobnih, za etnologijo v Sloveniji značilno evropskih razmerah, obogatenih tudi že s socialnoantropološkimi in kulturnoantropološkimi spoznanji,¹⁴⁰ izjemne pa so bile, tudi še pozneje, reference na biološke vidike.¹⁴¹

S fizično subdisciplino oz. biološko antropologijo se še naprej ukvarjajo na Inštitutu / Katedri za antropologijo Biotehniške fakultete. V šestdesetih letih je na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo začel razvijati širše zasnovano različico Stane Južnič. Leta 1969 so tam stekla predavanja iz 'socialne in politične antropologije',¹⁴² ki so vsebovala »tudi serijo problematik in znanj s področja fizične antropologije, preciznejše s področja antropogeneze, genetike, rasne antropologije, sociobiologije ipd.« (Godina V. 1991b: 15) Obravnave vsebine dobro kaže visokošolski učbenik *Socialna in politična antropologija* (Južnič 1977). Kot poseben predmet se je izoblikovala lingvistična antropologija.¹⁴³

Izhodišče tega študija antropoloških disciplin je bilo »predstaviti človeški fenomen v njegovi mnogostranskosti in zapletenosti, vendar v prvi vrsti za potrebe družboslovca,« zato je razumljivo, da so imela prednost tista spoznanja, ki izhajajo iz socialne antropologije. V njenem okviru so v ospredju socializacijski oz. inkulturacijski procesi: »Z njimi v marsičem vežemo celotno problematiko... še posebej v smislu usklajevanja človeka z družbo in kulturo.« Nasploh je posebna pozornost »posvečena 'mostovom', ki jih antropologija polaga med biološkimi vedami in družboslovnimi znanji. Tako so zajete na primer biološkost človeka, rasna diferzifikacija človeške



Božo Škerlj (1905-1961)

¹³⁹Gl. Novak 1956a; Kremenšek 1962. Takšna (evropska, regionalna) etnologija se, že po Erixonovem mnenju, loči od splošne etnologije (*ethnologie générale*) po izločitvi fizične antropologije (Erixon 1951b: 9).

¹⁴⁰Gl. Kremenšek 1962, 1964, 1966, 1973, 1976a, 1990.

¹⁴¹Med evropskimi etnologi je nanje prva opozorila Ina-Maria Greverus (npr. 1971b).

¹⁴²Antropologiji je bilo, po Južničevih besedah, odmerjeno skromno mesto. »Obstajal je le bežen in malce meglen konsens, naj bi kot 'predmet' dopolnjevala študij sociologije, politologije, komunikologije in morda obramboslovja. Tudi zato so ji pridodani epiteti 'socialna in politična'.« (Južnič 1987: 8)

¹⁴³Najprej za podiplomski študij komunikologov, v začetku 80. let pa je postala izbirni predmet na sociološki katedri. Za to problematiko je S. Južnič leta 1972 priobčil skromen učbenik, leta 1983 pa je izšlo delo *Lingvistična antropologija* (Južnič 1983: 12).

vrste, vprašanja človekove telesnosti in še kaka tema, ki sodi v biologijo. So pa obravnavane z družboslovnega stališča. V tem smislu so take teme nujno omejene in hkrati preurejene. «¹⁴⁴ Južničev pogled na antropološko področje je bil priobčen v visokošolskem učbeniku *Antropologija* (1987), ki v bistvenih potezah odseva holistično zanimanje za človeka,¹⁴⁵ podobno naravnost kažeta tudi Južničevi novejši deli *Identiteta* (1993) in *Človekovo telo med naravo in kulturo* (1998).

Vsaj od druge polovice osemdesetih let je tudi v slovenskih družboslovnih in humanističnih vedah opaziti precejšnje zanimanje za široko zasnovano antropologijo in tudi za njeno ustanovitev. V začetku devetdesetih let imamo dvojce takšnih prizadevanj. To sta skoraj sočasna predloga: za oblikovanje medoddelčnega samostojnega 'interdisciplinarnega študijskega programa antropologije'¹⁴⁶ ter za ustanovitev univerzitetnega antropološkega oddelka, na podlagi izročila antropološkega študija na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo (zdaj Fakulteta za družbene vede).¹⁴⁷ Na tej fakulteti delujeta Katedra za antropologijo (za dodiplomski študij) in Center za antropološke raziskave. V sodelovanju Fakultete za družbene vede in Biotehniške fakultete že nekaj let teče medfakultetni magistrski študij antropologije, s poudarjeno holistično zasnovo. Izbrane (družbenokulturne) antropološke vsebine so predmet tudi na Fakulteti za podiplomski humanistični študij (Institutum Studiorum Humanitatis).¹⁴⁸ Katedra za antropologijo, zaenkrat s poudarjenim družbenokulturnim obzorjem, je predvidena z ustanovitvijo Fakultete za humanistične študije Koper za program 'Kulturne študije in antropologija' (Čok, Gomezel Mikolič ur. 2000).

V slovenski nacionalni raziskovalni program je bilo leta 1992 vključeno raziskovalno polje 'antropologija', ki naj bi poskrbelo »za empirično podlago antropološke-

¹⁴⁴Študijski program. Predmet *Socialna in politična antropologija*. FSPN, študijsko leto 1988/89. (Tipkopis)

¹⁴⁵Južnič je najprej pokazal razvejenost antropološkega področja. Nato je samostojna razdelka – pri prvem je v ospredju bolj fizična, pri drugem pa sociološko-kulturološka problematika – naslovil *Biološkost in etničnost človeka* (s podpoglavji *Človeška vrsta*, *Človekovo telo*, *Rase in etničnost*) ter *Prostor in čas* (*Človek in naravno okolje*, *Človek in prostor*, *Človek in čas*).

¹⁴⁶Sodelovanje Oddelka za sociologijo – katedre za sociologijo kulture, Oddelka za etnologijo na Filozofski fakulteti in Oddelka za biologijo – katedre za antropologijo Biotehniške fakultete; po logiki seštevanja: socialna + kulturna + fizična antropologija. Pri tem »gre za premišljeno kombinacijo predmetov, ki se na omenjenih oddelkih že predavajo. Med temi predmeti so kajpada tudi splošni antropološki predmeti, ki imajo funkcijo tako nosilnih kakor povezovalnih predmetov, in ti predmeti jamčijo, da program ni brkljarija.« Našteti so glavni (osnove genetike, uvod v etnologijo in kulturno antropologijo, metodika raziskovanja, socialna antropologija, politična in ekonomska antropologija, evolucija človeka, lingvistična antropologija, antropologija religije, fizična antropologija) in izbirni predmeti (antropologija spola in spolnosti, antropologija glasbe, anatomija človeka, vizualna antropologija, primerjalna mitologija, antropologija vzgoje, psihološka antropologija, paleoantropologija, etnoastronomija, antropologija plesa). (*Interdisciplinarni študijski program antropologije. Predlog*. Tipkopis, 10 str. 1992.) Pobuda na ravni Univerze ni bila nikoli potrjena.

¹⁴⁷Gl. Godina V. 1991a, 1991b.

¹⁴⁸Gl. podatke na spletu: Fakulteta za družbene vede <<http://www.fdv.uni-lj.si>>, za ISH <<http://www.ish.si>>.

ga raziskovanja v Sloveniji in povezalo vse antropološke raziskave o prebivalcih Slovenije.« (*Science in Slovenia* 1993: 114) Navedene so bile naslednje raziskovalske problematike: fizična antropologija; socialna, politična in kulturna antropologija (terensko raziskovanje na slovenskem etničnem ozemlju, primerjalna antropologija, raziskovanje etničnih skupnosti in manjšin); lingvistična antropologija; temeljne raziskave teorije. (Prav tam.)

Istega leta je bilo ustanovljeno Društvo antropologov Slovenije, nastalo iz članov prejšnjega jugoslovanskega antropološkega društva (t.j. bilo predvsem združenje fizičnih antropologov) in leta 1989 ustanovljene Sekcije za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu. Društvo sodeluje pri oblikovanju antropološkega dodiplomskega in podiplomskega študija na Fakulteti za družbene vede), spodbuja raziskovanje, mednarodno povezovanje strokovnjakov in publiciranje.¹⁴⁹

Upoštevač predstavitev vsebinskega pojmovanja in ustanovnega razvoja antropologije v Sloveniji pač ne moremo soglašati s trditvijo, da je antropologija »ena mlajših akademskih disciplin; to zlasti velja za stanje v Sloveniji, kjer je dobila svoje mesto na Filozofski fakulteti šele leta 1991, ko se je po spremembah v študijskem programu dotedanji Oddelek za etnologijo tudi formalno preimenoval v Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.« (Šmitek, Jezernik 1992: 259) Po zapisanih ugovorih k razlagi – ne da bi posegali v njen pojmovnik – antropološke tradicije na Slovenskem (Novak 1993; Kremenšek 1993a) naj terminografsko raven obravnave sklene zadržanost do rokohitskega istenja antropologije s kulturno antropologijo ali s katero koli antropološko (sub)disciplino.¹⁵⁰ Konceptualno zadržanost do nekoliko umetnih seštevkov posamičnih ved v celostno vedo – antropologijo, predmet poželjenja piscev raznovrstnih programov, zaenkrat krepijo utrinki iz drugih svetov (gl. npr. Šter 1996) in epistemološko argumentirana razsodnost (Muršič 1996).

¹⁴⁹Izdaja revijo *Antropološki zvezki* (od 1990, od leta 1995 v angleščini) in zbirko monografij *Antropološka knjiga*.

¹⁵⁰Tudi zato se najbrž univerzitetni oddelek na filozofski fakulteti ne imenuje *Oddelek za etnologijo in antropologijo* (prim. op 121). Ustrezna je tudi strnjena definicija antropologije: »najsplošnejša empirična znanost o človeku (posameznikih, skupinah in skupnostih), katere glavni veji sta biološka in kulturna/socialna antropologija. Raziskuje vse človeške skupnosti v vseh časovnih obdobjih, čeprav še zmeraj daje prednost prvobitnim (neevropskim) ljudstvom.« (Muršič 1995: 247) Videti je, da so za vsebino prilastkov občutljivi tudi oblikovalci nove slovenske socialne antropologije (gl. Saksida 1993: 304–305). Opozorilo velja za tukajšnje razmere in pisno prakso.

4 IZROČILO NARODOPISJA

4.1. MED NAZORI IN ZNANOSTJO

Vsebinski obseg narodopisne problematike v predvojnih letih, kakor se je oblikovala od svoje institucionalizacije, najprej v slavističnih filoloških okvirih, nato še v muzejsstvu in končno na univerzi, smo orisali v zadnjem razdelku drugega poglavja.¹ Načelne predmetne opredelitve sicer že same po sebi povedo nekaj o podobi vede, vendar je s tega vidika mogoče presojati splošno strokovno zanimanje, ne pa tudi posebnih razumevanj gradbenih kamnov discipline, t.j. konceptov, metod, razlag itn., in dosežene znanstvene ravni. Od preloma stoletja velja ocena, da se je narodopisje zlasti s Štrekljevim in Murkovim delom poznanstvenilo, s tem pa se je ne le v načelnem, temveč tudi v raziskovalskem pogledu odmaknilo od romantiško navdihnjene mitoloških spekulacij in skoraj izključno zbiralske in popisovalske stopnje.² Ni odveč ponoviti, da so praviloma vsi, od Štreklja in Murka do Glonarja³ in Kotnika v folklori oz. folkloristiki ali narodopisju razumeli predvsem znanstveni študij. Murko si je ob tem prizadeval tudi za uveljavitev znanstvenih ustanov, v katerih »bi skrbeli, da se pri nas širi tudi stroga znanost v slovenskem jeziku, posebno pa, da znanstveno preiskujemo in opisujemo naše kraje, naše ljudstvo in našo zgodovino.« (Murko 1896: 136)⁴

Povojni ocenjevalci narodopisja v desetletjih pred drugo svetovno vojno so bili pozorni na različne vidike: nekateri so presojali zlasti njegovo vsebinsko izoblikovanost in spoznanja (Kuret 1972b; Novak 1986), drugi bolj metodične inovacije (Bogatjaj 1985; Novak 1986) in naposled še metodološko usmerjenost in spoznavne pobude – ožje strokovne ali znanstvene in nazorske (Kremenšek 1975, 1978a, 1979a, 1979b, 1981a, 1983, 1983b, 1988a). Za našo obravnavo so pomembne ravno slednje, saj se zdi, da je dal slovenskemu narodopisju značilno podobo preplet strokovnih in na-

¹ Gl. še prilogo *Predmetno izročilo narodopisja*, str. 161–163.

² Takole je to ocenil Vilko Novak: »Štrekljev odmik od romantičnega pojmovanja ljudske pesmi in – kot njegovega nadaljevanja – mitološkega vrednotenja njenega pomena k realističnemu gledanju je postal temelj znanstvenega raziskovanja.« (Novak 1986: 243) Že prej podobno tudi Kotnik 1944a; prim. še Hrovatin 1962b; Dolinar 1978: 82; Terseglav 1984a; Kroje 1988, 1990.

³ Glonarju je v predstavitvi *Slovenskih narodnih pesmi* folklor (= folkloristika) »pomenila predvsem strogo znanost nasproti pobornikom 'estetično in moralno čistih knjig'. O tem pričajo zveze kot 'folkloristični zbornik v znanstvene namene' (Štrekelj), 'knjiga je torej pisana za ozki krog znanstvenih folkloristov' (Eugen Lampe), 'folklorist znanstvenik ni ne leposlovec ne pravoslovec' (Aleš Ušeničnik), 'Ko bi Slovenska Matica bila povsem znanstvena akademija, katere dela bi prihajala le v roke znanstvenikov, bi s folklorističnega stališča mogel pridružiti se načelom, po katerih ureja dr. Štrekelj svojo zbirko.'« (Stanonik 1988a: 43)

⁴ Murko je opozoril, da nimamo urejene narodne knjižnice, muzeja, manjka torej »učeno društvo« z znanstvenimi odseki, ki bi skrbelo za zbrano gradivo in strokovna zborovanja. Potrebovali bi tudi »učeno-kritični časopis« in poleg narodnega muzeja še »narodopisni muzej, ki bi predstavljaval ves naš narod, kakršen je sedaj, in po možnosti tudi, kakršen je bil.« (Murko 1896: 136–7)

zorskih pogledov. Pozornost na ta vidik pri obravnavi vedine preteklosti je pravzaprav mlada⁵, kakor to nasploh velja za poglobljenejše in ne zgolj naključno ali priložnostno zanimanje za konceptualna in raziskovalska izhodišča.

Od zunanjih okoliščin splošnejša presoja narodopisja v prvih desetletjih 20. stletja upošteva zlasti šibko poklicno zaledje.⁵ Vsebinski in metodični vidik sta bila ocenjena pozitivno: Murko je namreč opozoril na potrebne raziskave materialne kulture, narodopisno delo so zvečine vodili razgledani slavisti, pridružili so se jim tudi »zastopniki drugih strok, ki so svojo raziskovalno metodo uporabljali pri preučevanju stavbarstva, noše, ljudske umetnosti... Tako se je slovenska narodopisna znanost, kot so jo v desetletjih pred drugo vojsko splošno imenovali (poleg etnografije), kljub pomanjkanju strokovno šolanih ljudi dokaj ugodno razvijala, pač po vidikih in z metodo, ki so jih naši ljubitelji in zastopniki raznih znanosti mogli spoznati v evropskem, najbližjem svetu. Ustvarili so temelje, na katerih smo po osvoboditvi mogli uspešno nadaljevati.« (Novak 1986: 368)

Kako raziskovalci disciplinarne zgodovine različno dojemajo njene dosežke, kaže naslednji, nekoliko manj prizanesljiv pogled: »Kljub Murkovemu programu etnološko delo tudi v obdobju med vojnama ni zaživelo v polni meri. Za etnološko raziskovalno delo ni bilo ustrezno šolanih strokovnjakov in tudi ne delovnih mest. V tem obdobju sta bila sicer ustanovljena Etnografski muzej v Ljubljani (z revijo *Etnolog*) in Folklorni inštitut Glasbene matice v Ljubljani, toda etnologija je imela med obema vojnama le tri, štiri raziskovalce. Značilnost tega obdobja je vdiranje raznih zunanjih pobud v etnologijo, potem ko je ta izpadla iz širokih slavističnih okvirov. Te pobude so močno rahljale že doseženo stopnjo razvoja etnologije. Zlasti močne so bile z jezikovno literarnega področja, vplive je zaslediti tudi s strani geografije, zgodovine in zgodovine umetnosti.« (Bogataj 1985: 122)⁶

Narodopisje je imelo v predvojnih desetletjih kar razvidno vsebinsko podobo, torej razločno začrtan predmet raziskovanja. To je bil preostanek razklanega predmeta kulturoloških disciplin (literarne vede, umetnostne zgodovine) – kulturne sestavine, ki niso sodile v 'visoko' kulturo. Nekako samoumevno je bilo, da so jih preučevali s pristopi ved, ki so se ukvarjale s produkti 'visoke' kulture. In tudi razumljivo, saj ni bilo drugačnih zgledov in tudi ne posebej etnološko izobraženih strokovnjakov.⁷

⁵ To je poudaril tudi Kuret: »Murkov klic ni utonil v gluhi lozi. Toda razvoja ni moč prehiteti. Vsaka stopnja terja svoj čas. Vsako področje hoče svojih delavcev. Murkove besede so brali mladi ljudje, ki pa so mogli razviti svoje sposobnosti šele kasneje. Bilo jih je malo, premalo. Zato je čakal Murkov načrt zmerom novih rodov, čakal je petdeset, čakal petinsedemdeset let, čakal bo še dlje, da bo izpolnjen.« (Kuret 1972b: 23)

⁶ Ob tem Bogataj pripominja: »Prav pri slednji bi si lahko obetali tudi nekaj koristnih pobud, če bi stroka znala prelitati npr. teoretične postavke stilne metodologije Izidorja Cankarja, zlasti še glede pojmovanja stila življenja. Vendar pa etnologija v tem času ni premogla primernih ljudi, ki bi mogli in znali to sprejeti, ali pa jih je prezgodnja smrt odvrnila od tega.« (N. d.: 122)

⁷ Nekateri narodopisci so bili seznanjeni tudi z etnološko vedo na tujem ali pa vsaj z dosežki na svojem raziskovalnem področju. Široko je bilo obzorje slavistov, ki so poznali zlasti primerjalno slovansko literaturo in vire, tudi avstrijsko in nemško narodopisje in etnologijo (Štrekelj, Murko, Kotnik, Glonar, I. Grafenauer). Glonar je leta 1911 prevedel tudi Niederlejev *Slovanski svet*. F. Baš je poznal avstrijsko etnologijo (predavanja Michaela Haberlandta na dunajski univerzi)

Specifiko narodopisnih pojavov so opisali s prilastkoma 'narodni' ali 'ljudski'. Pa še s tako opredelitvijo so bile težave. To se je razločno pokazalo pri Štrekljevem urejanju *Slovenskih narodnih pesmi* (Terseglav 1984a).

Nasploh pri znanstvenih začetkih narodopisja pogrešamo temeljitejših pojasnil o tem, kaj je 'ljudsko' ali 'narodno'.⁸ Štrekelj in Murko sta sicer zavrnila romantiško navdušenje nad narodnim (t.j. ljudskim) blagom in zahtevala njegovo znanstveno obravnavo, v bistvu pa sta vsak po svoje ohranila romantiško razlikovanje med ljudsko in visoko kulturo.⁹ Murko je to nasprotje preoblekel v razmerje med 'narodnimi svojini' ter 'novodobno kulturo' – in večina narodopiscev ga je posnemala. Ne glede na to, kako obsežno so bili predmeti opisani, je šlo pravzaprav za kulturne sestavine, ki so še živele v kmečkem občestvu in so se ohranjale s prenašanjem iz roda v rod. V času, o katerem govorimo, in še prej so jih spodrivali sodobni fenomeni. S strokovnega in nazorskega stališča ni bilo bistveno le razmerje med ljudsko in visoko kulturo, temveč zlasti med starim in novim, starosvetnim in civilizacijskim. Slednje se je v marsičem prekrivalo z nasprotjem med 'ljudskim' in 'neljudskim'. Na to so spet opozarjali skoraj vsi, ki so pisali o narodopisju.

Številna povabila k zbiranju narodnega blaga in zbiralsko vneto je težko pojasniti samo s strokovnimi nagibi, s povsem legitimnim zanimanjem za narodovo preteklost: narodopisci so v fenomenih ljudske kulture videli nekaj posebnega, dragocenega. Vrednotenje je koreninilo v herderjanskem poudarjanju izročila, zlasti duhovnega, kot najpristnejšega odseva narodnega duha, raziskovanje samo pa je imelo že v romantiki širši, politični in kulturni pomen: »Pri tako imenovanih 'nezgodovinskih' narodih, ki so bili brez lastnih vrhnjih družbenih plasti in zato tudi vsaj povečini in dozdevno brez lastne 'visoke' kulture, so bila ljudskokulturna dokazila o narodni samobitnosti še zlasti dobrodošla; tudi tistim buditeljem, ki so videli v narodni ideji le kulturno vprašanje.« (Kremenšek 1978a: 21–22) Ljudsko izročilo je imelo še eno nazorsko raven – bilo je tudi »varuh vere, Cerkve in... obstoječega družbenega reda.« (N. d.: 23) Zato so njegovo pešanje v romantiki in še pozneje nasploh presojali kot pogubno, saj se je s tem zgubljal podlaga za narodno vzgojo.¹⁰ Razmerje do

in srbsko antropogeografijo (Jovan Cvijić). Marolt je bil seznanjen z delom Nemškega arhiva za ljudsko pesem, ki ga je vodil Meier; vé se, da je mdr. bral Frazerja, Mannhardta, Durkheima in Lévy-Bruhla.

⁸ Negotovost najbolje izraža Murkovo vprašanje, »kje so tukaj meje...?« Tudi zato je najbrž Murkova raba izrazov narod in ljudstvo (in njunih izpeljank) nedosledna: ponekod kakor da sta sinonima, drugod npr. ljudstvo kaže na preprostejše, zlasti podeželsko prebivalstvo. Vsekakor pa ne isti 'novodobne' narodne kulture z ljudsko kulturo, kakor so jo razumeli v 19. stol. (Prim. Kremenšek 1975: 133) V zvezi s Štrekljem še komentar: »Vprašanja o ljudskem, ljudskosti, ljudstvu, so bila, kot izgleda, vsa kristalno jasna in nepotrebna razlaga slovenskeinu meščanstvu 19. stoletja. Bilo je bolj pomembno reševati vprašanja, kaj je narodu primerno, kaj je zanj reprezentativno in obvezujoče, kot pa se spraševati o tem, kaj narod sploh je, kaj šele spraševati se o temeljnih vede, ki naj ta narod raziskuje.« (Terseglav 1984a: 122)

⁹ »Skoro na vse, kar šteje danes k narodopisu, je mislil že naš Stanko Vraz, v duhu slovanske romantike so mislili in delovali skoraj vsi naši buditelji.« (Murko 1896: 132)

¹⁰ »Zbiranje 'narodnega blaga' je imelo namen ohraniti spomin na mitično obdobje narodove preteklosti, ob zbranem gradivu in njegovi znanstveni razlagi ta spomin negovati, kajti le-ta utegne biti edini ustrezní kažipot za narodovo prihodnost... Konec koncev pa je večino skrbela usoda

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 niso niti prizadevale. Njihovo spoznanje zato ni zaobseglo mnogotere kulturne raznovrstnosti, ki je na primer povezana z družbeno razplastenostjo podeželja, notranjimi konflikti, s stiki med središči in podeželjem itn.

Okrog preloma 19. in 20. stoletja je romantiški zanos že plahnel, ostala pa je poudarjena narodnovzgojna funkcija narodopisja. Murko je takole pisal o tem: »Zbirajmo in hranimo torej svoje starine, samobitne in prisvojene, kolikor moremo, ker človeka, ki ni barbar, bo vedno zanimalo, kako so živeli njegovi predniki. Od njih se lahko večkrat tudi marsičesa učimo. Še bolj pa je važno, da pozna sedanje narodno življenje in mišljenje vsakdo, ki prihaja z narodom v dotiko, torej posebno duhovniki, učitelji, sodniki in sploh vsak rodoljub.« (1896: 134) Prizadeval si je za splošno narodno omiko, katere del – vendar ne najpomembnejši, kakor je poudaril Kremenšek (1975: 133, 1978a: 34, 1979b: 321, 1983) – so bile tudi 'narodne svojine'.



Matija Murko (1861-1952)

Murko je bil najbrž prvi med narodopisci, ki niso žalovali ob njihovem razkroju: »Ne pretirujmo pa nikakor ljubezni do vsega starega, resnično in navidezno narodnega! Nikomur ne pride na misel, da je treba hraniti narodne vraže in babjo vero, ali takih reči je še mnogo, ki niso v duhu časa ter narodni napredek le ovirajo.« (N. d.: 135) Kot evolucionistu mu ni bilo tuje, da »novodobna kultura niveluje... vse narodne svojine« in zato tudi ni mogoče verjeti »v popolnoma samobitno kulturo kateregakoli naroda, v popolno izvirnost in osebnost njegovega mišljenja in čutenja, ki se izraža v njegovih verovanjih, šegah in navedah, v pesmih, pravljičah in pregovorih.« (N. d.: 76) Ni mu šlo za iskanje izvirno slovenskega;¹¹ poudaril je tako evolucioniistična kakor difuzionistična spozna-

narodnega duha.« (Kremenšek 1978a: 26) O etnološki misli v romantiki podrobneje Kremenšek 1975, 1978a, 1981c, 1983.

¹¹ »Od zbiravcev se ne more zahtevati, naj presojuje svoje gradivo je-li narodno ali ne, in tudi gospodje, ki bodo zbrano gradivo obdelovali, naj se ne spuščajo preveč v taka vprašanja, ako niso strokovnjaki v svojem predmetu in nimajo za primerjanje zadosti pomočkov na razpolaganje. Le na mejah naj se dobro pazi na vse, kar slovenski narod loči od sosedov, in naj se izprašuje, kaj ljudstvo samo smatra za svoje. Iz tega pa še nikakor ne sledi, da je to tudi izvirno narodno. Marsikaj se je pri nas še ohranilo, kar je bilo prej skupno vsem narodom, kakor npr. kresi. Nato pa je treba še pomisliti, da so tudi v preteklih stoletjih k nam prihajale tuje misli in tuje reči.«

nja.¹² Smisel zbiranja je videl v kremitvi narodne samozavesti,¹³ ki da je potrebna predvsem za sedanje in prihodnje enotno, nekonfliktno narodovo življenje.¹⁴ Upravičeni so bili etnični in regionalni razločki, ki jih je upošteval pri svojih raziskavah.

Murkovo 'realistično' opozorilo o pretiranem čaščenju starega, izvirnega vsaj v narodopisni praksi, ki ni bila samo strokovna, temveč tudi ljubiteljska, naslednja desetletja ni bilo posebej odmevno. »Nagibi ljubiteljev so bili bolj ali manj enotni: otepi pozabi vse, kar je pristno narodnega, domačega in zanimivega, starega in lepega.« (Kremenšek 1978a: 38) Narodna zavest se je mogla kremiti le z izbranimi pojavi, s takimi, ki so ustvarjali in utrjevali 'narodni slog'.¹⁵ Najpripravnejši za to so bili izdelki ljudske obrti in umetnosti, s tem je mogoče pojasniti tudi izjemno zanimanje zanje, ki so ga poleg ljubiteljev po svoje podpirali tudi v Etnografskem muzeju. Njegovi kustosi so, razumljivo, kot umetnostni zgodovinarji presojali ljudsko umetnost predvsem z estetskimi merili¹⁶ tudi zato, ker so posebno zmožnost in nadarjenost za oblikovanje izdelkov ljudske kulture gledali kot razsežnost narodovega duha.

(Murko 1896: 134) Na to je Murko opozoril tudi v zvezi z zbiranjem narodnih pesmi: »Pri znanstveni izdaji bi kazalo v posebnih zvezkih združiti pesmi, ki so zapisane iz ust naroda, seveda tudi ponarodele... v drugih tiste, ki so vzete iz starejših pesmaric. S tem bi se olajšalo tudi vprašanje, kako naj se v njih izbirajo več ali manj narodne, ako se taka ločitev sploh da dosledno izvesti. Mi še premalo poznamo naše kulturno življenje v preteklosti in prej ali slej nam bodo dobrodošli vsi proizvodi našega pesništva in glasbe, ki so se kakorkoli ohranili. Koreni našega narodnega pesništva iz 20. stoletja tičijo večkrat globoko v preteklih stoletjih, njegova lepota in visoka razvistost nista od včeraj in tudi ne izvirata samo iz 'naroda'. Ljubljana ni imela zastoj italjanske opere prej nego Pariz...« (Murko (1929b) 1962: 225)

¹² Gl. prejšnjo op. in pogl. 2.2.

¹³ Zato bi tu težko pritrdili mnenju, da »je pri Murku opaziti neko dvojnost: na eni strani pravi: zbirajmo in raziskujmo stare noše, hiše ipd., na drugi strani pa pravi: 'še bolj pa je važno, da pozna sedanje narodno življenje in mišljenje vsakdo, ki prihaja z narodom v dotiko'... Ta dvojnost torej potrjuje na eni strani vrzeli realističnih zamisli in tudi vzporedno pozitivne lastnosti.« (Bogataj 1985: 119)

¹⁴ Narodova enotnost je bila cilj takratnega meščanstva, ki si je zatiskalo oči pred socialnimi in posledično tudi kulturnimi razločki (Kremenšek 1978a: 32). Gre pa pri tem tudi za tisto nazorsko potezo, ki ni značilna le za narodopisje: »Večina slovenskih tekstov, zapisanih v preteklem stoletju, se je... trudila kazati svetu kar se da neproblematičen in nekonflikten obraz.« (Puhar 1983: 24) To omenja tudi Terseglav, ko obravnava okoliščine Štrekljeve priprave *SNP*: »Poudariti velja le to, da je šlo za popolno nerazumevanje Štrekljevega dela, obenem pa na njegovem hrbtu oz. delu za ideološko obračunavanje med strankami, za vsiljevanje neznanstvenega, političnega in ideološkega koncepta varuštva nad narodom in njegovimi vrednotami. Podoba o narodu, kakršno so si predstavljale in varovale meščanske ideologije, je morala odsevati tudi iz del, ki jih je ustvaril narod. Vse, kar bi šlo preko tega, je od 'hudega' in je bilo zato protinarodno. Izdaja zbirke v takem vzdušju je bilo zato več kot pogumno dejanje.« (Terseglav 1984a: 120)

¹⁵ »Tem željam in potrebam je stregel del narodopisnih objav, na svoj poučni pomen v tej smeri se je v svojih poročilih in pozivih slovenski javnosti skliceval tudi Etnografski muzej.« (Kremenšek 1978b: 39)

¹⁶ Tako je npr. Vurnik obravnaval noše: »Noše so mu pomenile predvsem umetnostni izdelek, zato jih je sestavno raziskoval vzporedno s stavbarstvom, ljudsko plastiko, glasbeno umetnostjo in panjskimi končnicami.« (Bogataj 1985:134) Drugače pa Vurnika ne bi mogli uvrstiti med tiste, ki bi strokovno utemeljevali 'narodni slog', prav nasprotno: strokovno podprto se je upiral zamisliti o njem.

Narodni duh je bil pojem, ki je narodopisce v prvih desetletjih 20. stoletja povezoval z romantiškim izročilom ter tudi s splošnim ciljem zgodovinskih in filoloških ved, katerim je pravzaprav šlo za spoznavanje duhovnega življenja naroda. V takšnem ozračju je svoje znanstvene cilje pojasnil že Štrekelj v 'Prošnji za narodno blago': s preučevanjem folklorne naj bi pomagali »spoznavati in preiskovati 'dušeslovje' kakega naroda, ali kakor današnji radi pravijo, 'demopsihologijo' njegovo.« (1887: 629) Sama zbirka *Slovenske narodne pesmi* pa bi naj bila »kritičen prispevek k psihologiji slovenskega naroda.« (1898: VII) O folklorističnem preučevanju slovstva je menil, da je to »nov podvig zgodovinsko literarnega preučevanja v malo poznano stroko poetičnega stvarjenja, kakor tudi narodnega bistva in psihologije.«¹⁷

Odkrivanje značaja, nravi ljudstev ali karakterologija je bila tako v predznanstvenih kakor znanstvenih razmišljanjih o ljudstvih skoraj vodilni motiv spoznavanja, zapisana tudi v filoloških ciljih. Pa tudi po razkroju filologije je narodni značaj ostal pomemben pojem v pozitivističnem literarnozgodovinskem in narodopisnem raziskovanju (gl. Stanonik).



France Stele (1886-1972) (risba M. Gasparija, arhiv H. Ložar-Podlogar)

Zapisi o tem spoznavnem cilju se v narodopisju po Štreklju in Murku kar vrstijo, načelno strokovni motivi v njih pa se prepletajo z romantiško ali novoromantiško zartostjo v preteklost. Tako je Wester videl smisel zbiranja folklornega ali etnološkega gradiva v »proučevanju narodne psihe (duše), narodne misli in umetnosti«, cilj je bil, »da spoznamo dušo svojega naroda.« (Stanonik 1993a: 8)

»Narodno blago je narodova slika, zapustimo jim jo, da si ob nji razbirajo plemenitih misli in resnih ciljev za bodočnost, ko bodo v njihovih imenih slovela naša imena.« (Stele 1906 (1985): 134) Tako se glasi povzetek tu estetizirajočega in romantiškega pogleda Franceta Steleta.¹⁸ Ko je vabil k zbiranju narodopisnega gradiva in je uvodoma opozoril na imenitne panjske končnice, je zapisal: »Pečat svoje duše je (narod) vdihnil tem slikarjem, da je mogla potem pri opazovanju dobiti zaželeni užitek njegova duša. In pesmi in pravljice in zabavljice, vse si je izmislil, da dá duška temu, kar

¹⁷ Štrekelj, *Zgodovina slovenskega slovstva* 1–4. Rkp. knjige. Hrani Institut für Slavistik Karl Franzes-Universität in Graz, kopijo ISN ZRC SAZU. Nav. po Kropelj 1990: 264.

¹⁸ Takrat povsem umljivo stališče umetnostnega zgodovinarja je bilo, da »je ljudska psiha neločljivo povezana z ljudsko estetiko.« Emilijan Cevc, ki je pripravil Steletovo predavanje za tisk, sodi, da rodoljubni romantični vložki niso moteči, nasprotno: »Celoti dajejo časoven nadih in potrjujejo predavateljevo iskreno delovno in strokovno vnemo.« (Cevc E. 1985:123)

je ležalo v duši, in na drugi strani preskrbi svoji duši nekaj, ob čemer se bo lahko zabavala. Svojo filozofijo in mišljenje pa je izrazil v kratkih, jedrnatih rekih in poučnih zgodbah, ki jih mora imeti pripravljene stari oče in mati, da jih vcepi v mlada srca, kjer rodé pozneje najblažje sadove. Zadnji del svoje nravi pa je položil takorekoč ná se; o tem priča noša in narodne navade, šege in običaji.« (N. d.: 128) Bil je prepričan, da ima narodopisno delo zgodovinsko vrednost – reševalno, vzgojno in znanstveno.¹⁹ Dodajmo, da je narodopisne naloge pri Steletu treba razumeti tudi v širšem kontekstu predvojnega varstva kulturnih spomenikov, kulturne krajine in domačijskega varstva.²⁰

Vurnik je kot umetnostni zgodovinar²¹ povezal slogovne značilnosti ljudske ustvarjalnosti z etnopsihološkimi ali – dobesedno – z ‘duhom pokrajin’. V raziskavah stavbarstva, noše in glasbe je kar naprej poudarjal, da nimamo nobenega enotnega ‘narodnega’ tipa, marveč pokrajinske sloge. Razpravo o peči je s podnaslovom kar naravnost označil za ‘Donesek... k etnografski diferenciaciji ornamentalnega stila v slovenski ljudski umetnosti’. In v sklepu povzel: »Tako nas peče v stilističnem oziru točno pouče o duhovni vsebini treh variant slovenske ljudske kulture! Istotako nas uče istih stilističnih razlik kmečke hiše, plastika in slikarstvo, glasba in poezija.« (Vurnik 1928a: 23) Pri raziskavah pokrajinskih slogov je imel izreden občutek za »karakterologijo (pri Vurniku ‘psihične in stilne lastnosti’) prebivalcev Slovenije.«²²

‘Etnografskega bistva’ Vurnik za razloček od nekaterih drugih narodopiscev ni iskal v čem specifično slovenskem, temveč v prepletu in križišču »treh etnografskih in antropoloških psihičnih, ljudskoumetnostnih tokov ... v bistvu Slovenca je, da je deloma... alpske, deloma sredozemske, deloma vzhodnjaške psihičnosti in okusa... to je njegovo etnografsko bistvo.«²³

V ‘ljudskoumetnostnem delu’ za eno »etnografskih panog« je videl »najuspešnejši ključ v poznavanje ljudske duše in njenega slovanskega bistva,« saj ljudska umet-

¹⁹ »Ako pogledamo naše prve pesnike: so hodili v šolo pri narodu; in sedaj, ko narodna pesem in nar. blago sploh izumira, je zadnji čas, da še rešimo, kar je še mogoče rešiti, da damo tudi poznejšim rodovom priliko črpati iz narodovega duhá. Dalje so te zbirke največje važnosti za jeziko- in narodoslovca, ki dobi tu podatkov, ki bi jih sicer ne mogel dobiti nikjer. Vsa narodova duša, deloma njegove materialne razmere in druge okoliščine se tu notri zrcalijo, deloma tudi njegova zgodovina, in ti momenti povedó že veliko. Poezija in znanstvo torej imata tu nakopičenega mnogo, mnogo gradiva.« (N. d.: 133)

²⁰ Stele je bil namreč prvi ‘deželni konservator’ leta 1913 ustanovljenega Deželnega spomeniškega urada za Kranjsko. Kljub temeljni umetnostnozgodovinski izobrazbi je bil njegov interes ‘večdisciplinaren’.

²¹ Bil je učenec Izidorja Cankarja, ki je kot »predstavnik dunajske umetnostno zgodovinske šole... formuliral umetnostno zgodovino v duhu načel te šole kot zgodovino stila in tudi širše kot zgodovino duha.« (Bogataj 1985: 22)

²² Tako »je ‘alpskemu človeku’ postavil nasproti ‘našega vzhodnjaka’ in poudaril izredno živi čut gorjanca, zlasti baročnega časa – za svetlobnosenčno in barvno slikovitost.« Podobno tudi, ko je pisal o panjskih končnicah: »Ta ‘slovenska specialiteta na etnografskem polju’ kaže dragocene zaklade predstavné fantazije slovenskega kmeta, nje živo fantastiko in zdrav, robusten snovni humor, formalno-umetnostno odet v izredno dekorativno čutno obliko'.« (Bogataj 1985: 132, 140) Takšnih karakterizacij z umetnostnozgodovinskim izrazjem je v Vurnikovem pisanju veliko.

²³ V Studiji o stilu slovenske ljudske glasbe, priobčene v *Domu in svetu* 1930; nav. po Novak 1986: 240–1.

Belokranjica.

† Dr. Stanko Vurnik — Ljubljana.



a jugovzhodni meji Slovenije, kjer prehaja srednjeevropski alpski način življenja v oblast vzhoda, živi v Beli Krajini dobro ljudstvo, ki je vse do današnjega dne ohranilo svoje stare slavenske običaje in svojo slikovito, pisano narodno nošo, ki pa vedno bolj izginja, dokler končno ne zapade v pozabljenje. To ljudstvo je po naravi nadarjeno z močnejšim pojmom čuvstva za svoj slovenski patriotizem in stare narodne tradicije.

Naša slika predstavlja eno izmed največjih slovenskih mučenic za narodno stvar, eno od najboljših Belokranjic, Katarino Županič¹ iz Gribelj, in sicer v narodni noši, kakor jo nosijo Poljčice v podzemeljski župniji.

Njen tip je pravi belokranjski; visoka žena podolgovatega obraza in fino rezanega profila, ki je pogosten ob Kolpi med Vinico in Metliko pri Belokranjcih, katerim v žilah teče še dosti krvi starega hrvatskega plemstva, vlastelinstva in svobodnjaštva.² Žena je po belokranjskem običaju gladko počesana »na prečo«. Na glavi nosi svilen jagodasto rdeč »robec«, ki je pod brado zavezan tako, da oba konca visita preko grudi. Izpod robca visi s čipkami obrobljena »jalba« (drugje v Beli Krajini nosijo razne »jugle« ali »poclje«, a v sosednji Hrvatski »poculice«, ki so znak žene in resnosti zakonskega življenja), ki neposredno pokriva glavo. Gornji del telesa, prsni koš in roke, pokrivajo beli platneni »rokavi«; preko spodnjega telesa pa visi na »ramenicah« »robača« iz belega platna s širokimi nabori. Pod »robačo« je preko tenčice povezana spodnja robača, »dolenjka«; na robači pa leži spredaj »zastor«, ki je z belim trakom pripasan po rdeče črnem »pasu«

¹ Mati ministra n. r. dr. Nika Županiča, živeła 1855—1921. (Primerjaj »Slovenski narod«, LIV., št. 164, str. 3, 4, št. 172, str. 6. Ljubljana 1921.)

² V gradu Pobrežje pri Adlešičih so živeli Lenkoviči iz Like; v Gradcu Gusići prav tako Ličani po poreklu; na Svibniku pri Črnomlju in v Gribljah žive še danes Kukarji; na Vranovičah in v Gradcu Beličiči, Županiči, Šimuniči, Pašiči itd., ki so zelo verjetno prišli okr. 1630. iz Draganića pri Karlovcu.

Belokranjica
(naslovnica Vurnikove
karakterološke
razprave, obj. v
Etnologu 8-9, 1935-
36)

nost »najčisteje zrcali narodovo dušo in o tej naši ljudski umetnosti moramo dobiti pošteno znanstveno delo, ki ga še nimamo.« (Vurnik s.a. (1984): 130) In: »Zakaj se pa pečamo z ljudsko umetnostjo?« odvrne: »Ker je lepa, stara, mikavna, ker je naša, ker zasluži, da se z njo peča etnolog in umetnostni znanstvenik ter umetnik in posebno vsak inteligent.« (N. d.: 132) Sam študij ljudske umetnosti pa »tako lepo posveti našo narodno dušo in nje estetsko individualno silo.« (N. d.: 134)

Franjo Baš je med predvojnimi narodopisci zagotovo tisti, pri katerem bi zamašili romantiško obarvano dikcijo, a je bil prav tako občutljiv za »psihološko življenje

v ljudski značaj«, kar je pokazal že v prvem tovrstnem eseju 'Prleki' (Baš F. 1931c). Vendar za karakterizacijo ni uporabil narodopisnih biserov ali izjemnosti; izhodišče mu je bilo zgodovinsko in (antropo)geografsko, zlasti pa terensko. (Po Novak 1984d: 360–1) Tudi ko je pisal o Prekmurcih (1935), je imel ob njihovi celotni kulturni podobi pred očmi značaj ljudi: govoril je »o 'prekmurskem regijonalizmu' in njegovih koreninah, o rahli povezanosti prekmurskega človeka z zemljo, ki ga slabo redi – zato 'iz te racionalne miselnosti... izhaja tudi njegova ekspanzivnost'.« (N. d.: 360)

Baš je bil 'preveč' zavezan terenu in strokovni strogosti, da bi kakor koli idealiziral življenje na slovenskem podeželju. Pred tem ga je 'varovala' tudi osrediščenost na gmotne okoliščine in sestavine življenja. Te so mu bile podlaga tudi, ko si je prizadeval za predstavitev celotnega življenja. Njegovo pozorno oko ni spregledalo medsebojnih kulturnih vplivov med mestom in podeželjem, socialnega platenja vaše družbe. Na tej podlagi je s strokovnega gledišča lahko napisal, »da postopoma izginjajo določene pokrajinske samobitnosti«, da v ljudskem značaju »ne moremo iskati nekega enotnega slovenskega lika, temveč da imamo v njem posamezne in svojevrstne pokrajinske različice.« ((1965) 1984: 310)²⁴ Tudi Sergij Vilfan je v Baševih krajevnih in regionalnih opisih videl usmerjanje v etnografijo, med drugim tudi v zanimanju za »psiho prebivalstva«, ki »je doseglo vrhunec v Baševem (tik pred okupacijo napisanem in dosti pozneje natisnjem) regionalno-karakterološkem delu« (t.j. v spisu 'O karakterologiji prebivalstva v Štajerskem Podravju'. Baš F. (1965) 1984) Tam je uvodoma tudi pojasnil: »Dognati ljudski značaj nekega naroda ali prebivalstva v določeni pokrajini, je cilj, za katerim si prizadeva moderna etnografija, ki ji pomenijo vsa torišča od naselij pa tja do zadnjih otenkov duhovne ljudske kulture sredstvo za ugotovitev ljudskih karakteroloških lastnosti.« (N. d.: 292)

Zunaj prevladujočega narodopisnega nazora (in tudi opredelitev poslanstva narodopisja) so 'Posebnosti v značaju našega kmeta', kakor jih je v *Slovenski vasi na Dolenjskem* (1938) izrisal Vinko Möderndorfer. Dela ni moč uvrstiti v niz tistih, ki bi z bolj ali manj s častitljivimi kulturnimi biseri dokumentirala narodov ali ljudski značaj. Möderndorfer je v lokalno izoblikovani miselnosti in duševnosti našel tiste prvine značajskih in ravnanijskih posebnosti, ki pomembno usmerjajo kmečki življenjski utrip; t.j., predvsem vezanost »na majhen in ozek del sveta«, kjer »enolično poteka življenje kmečkega človeka v krožnem toku dela, letnih časov, delavnikov in praznikov, pogovorov o vremenu in delu, živini in sosedstvu. Vse njegove misli se gibljejo okoli zemlje, stoje v službi zemlje in so osredotočene v volji po vzdrževanju in povečanju posesti. Zavest posesti je tako globoka, da daje pečat vsemu hotenju in ravnanju, morali, verstvu in izročilom kmeta.« (N. d.: 39) Piše o kmetovi marljivosti in varčnosti kot največjih vrlinah, o skrbi in čišlanju zemljinih sadov in živali, o nenehnem pogledovanju v nebo in naravo, o prizadevanju za ohranitev moči in zdravja. Po pomoč se pogosto zateka k 'pradavninskim izročilom', v katerem gosposki pogled vidi zaostalost, vraževerje, nazadnjaštvo. Sorodno F. Bašu je sklenil: »Značaj našega ljudstva je utemeljen v življenjskih razmerah njegove preteklosti kakor tudi sedanjo-

²⁴ Novak je ocenil, da se je Baš s tem približal »zahtevam in naziranju sodobne etnologije in pri nas še ni dobil v etnologiji niti posnemovavca.« (N. d.: 361)

sti. ... Zato tudi značaj slovenskega kmeta ni enoten. Razlikuje se po pokrajinah, po blagostanju in revščini in še po drugih činiteljih. Celó v isti vasi imamo več kmečkih tipov v značaju. Enoten tip slovenskega kmeta je le privid. Naš veleposestnik, 'trdni gruntar', je po večini bahav, celo ohol, oblasten in zato nič kaj prikupen tip slovenskega kmeta, pa če nam ga nekateri nesodobni ljudje še tako vsiljujejo za vzorec pravega slovenskega kmeta, 'stebra našega naroda'... Jedro kmetstva sta srednji in mali posestnik. To je slovenski kmet.« (N. d.: 57)

Dušeslovno bistvo kot prvino narodopisja je poudaril tudi Glonar z mnenjem, da je znanstveno preučevanje »psihološko poglobljeni študij 'narodnega blaga'«, obenem pa »ne uči le novih znanstvenih spoznanj, ampak človeka uči ljubezni do domovine, rojakov... in se peča z objektom, ki je takemu znanstveniku najbližji, namreč rojak v vseh banalnostih in intimnostih njegovega telesnega in duševnega dejanja in nehanja.« (Glonar 1938a: 121)²⁵

»Psihologija je med drugimi nalogami predmet narodopisja«, zapiše Kotnik, ko obravnava 'duševno kulturo', 'duševno življenje' in raziskovanje jezika. (Po Stanonik 1993a: 8) Tudi Ložar ni spregledal psihološkega vidika: »Psihologija je za etnografa pomožna veda zlasti za raziskovanje verstev, ljudskega zdravstva in šeg. Moderna psihologija je že zelo osvetlila subintelektualno življenje posameznega človeka in ljudstva ter pojasnila njegove značilnosti in zakone.« (Ložar 1944a: 18) Še določneje pa je poudaril ta vidik pri »etnološki sintezi... ki edina lahko pojasni nastanek in razvoj... med drugim tudi osnovnih zakonov duhovnega in duševnega življenja ljudstva...« (N. d.: 17) To je tudi razumljivo, saj je bilo »dušno in duhovno mišljenje« ena bistvenih značilnosti ljudske kulture, kakor jo je pojmoval Ložar.

Duhovni slog, »t.j. celotna ubranost, ki nam po oblikovani snovi in vsebini razodeva ubranost, mišljenje in čutenje naroda v posameznih dobah in pokrajinah ali ljudskih plasteh«, je pri Ivanu Grafenauerju ob jezikovnem in poetičnem slogu glavna razsežnost značaja narodne pesmi in pravzaprav posredno tudi glavni predmet narodopisne obravnave, saj je jezikovni in deloma tudi poetični slog raziskoval z ožje filološkimi metodami jezikoslovja in literarne vede, medtem ko si je z etnološko teorijo pomagal pojasnjevati kulturnozgodovinsko ozadje nastanka, razvoja in razkroja narodnega pesništva (Grafenauer I. 1945, 1952a: 21).

Dodatni razlog za pomen zbiranja in raziskovanja ponazarja skrb, da se narodovo bistvo, ki leži v narodnem duhu, v novodobni kulturi zgublja. Narodni ali ljudski duh je bilo mogoče dokumentirati s kulturnimi produkti: teh je bilo vse manj. Pri tem ni šlo zgolj za to, da bi jih zamenjevali izdelki etablirane kulturne ustvarjalnosti – visoke kulture – temveč za obsežnejše in globlje spremembe, ki so spreminjale kulturno podobo slovenskega podeželja in so bile posledica gospodarskih tokov in družbene diferenciacije. Za Murka je bil, kakor rečeno, to normalen razvojni proces,²⁶ številni drugi narodopisci pa so ga obžalovali.

²⁵ Glonarjeva širina se tu ujema s francoskim pojmovanjem folkloristike, npr. pri A. van Gennepu in P. Saintyvesu. Prim. Cocchiara 1984–1985.

²⁶ Ilustriral ga je takole: »Glavno pa je, da naša narodna pesem v dosedanji obliki izumira in mora izumreti. Narod, ki skoro ne pozna več analfabetov, zato pa ima razmeroma bogato razvito knji-

Tudi Štrekelj: »Res je sicer, da vpliv velikih in manjših mest s svojimi napravami in zabavami, in omika, dandanes vse bolj prodirajoča v nižje stanove, – da ta dva faktorja vse, kar se je porodilo iz narodnega duha, od dne do dne bolj porivata v stran. Med narodom se širi vedno bolj neka nesposobnost, da bi v spominu hranil in dostojno čislal, kar je našim starim prijalo. Zbiranje narodne slovesnosti je zato dandanes tem nujnejše, čim težavnejše je. Zbiralec si pridobi zaslug ne-le za slovensko slovstvo, ampak tudi za vedo.« (1887: 631) Namera je bila odkriti in gojiti, »kar je narodov duh rešil in ohranil iz davne preteklosti.« (N. d.: 632) Pri tem ni videl samo znanstvenih ciljev, temveč prispevek k narodovi samobitnosti.²⁷

Zaton vsega ljudskega je Vurnik gledal kot posledico civilizacije: »Našo ljudsko kulturo je moderna civilizacija že tako razjedla, da danes gine in umira in tone v pozabo. Čez petdeset let ne bomo več mogli govoriti o obstoju kake naše ljudske umetnosti.« (s.a. (1984): 130) Omenili smo že, da je Vurnik postavil začetek umiranja ljudske kulture v prvo polovico 19. stoletja, »ko je evropska civilizacija kakor slana pokrila ta lepí, starodavni, na prastari tradiciji hranjeni svet.« (N. d.: 131) In: »Mi pa moramo dušo in srce svojega naroda ohraniti vsaj za muzej ali knjigo, zakaj danes se že stapljajo duše v splošnoevropsko, civilizirano dušo, v katero tonejo vse narodne kulture pod isto uniformo.« (N. d.: 132)

Stele pa se ni strinjal z mnenjem, da narodnega blaga ni: »Seveda ne leži na vrhu, da bi kar roko stegnil, pa bi ga imel, kolikor bi želel; a pojdi, koplji globokeje kot rudar za dragimi kovinami... Šola in z njo umetna pesem sta zapodili narodno pesem in vse, kar je bilo prej narodova posebnost, v skrajne kote, in le bistri spomin starih mamic in dedov hrani še te bisere.« (1906 (1985): 128)

Gaspari je o uničujoči civilizaciji, ki da je prizadela »nepokvarjen in uravnotešen čut za estetsko umetnostno formo«, pisal s čustveno in etično prizadetostjo: »Navidezna čuda in pridobitve moderne civilizacije so zaslužnjila človeško duševnost do strahotne apatije, katera nas vodi v propast, če se ne vrnemo pravočasno na pota etične morale in skromnega naravnega življenja.« V »etnografiji, katera korenini v tradicijah poštene umetnosti in obrti«, je videl »globoke duševne vrednote.« (1939: 5)

Tudi Kotnik je npr. za Sičevo zbiranje in objavlanje zbirk ornamentiranih predmetov menil, da sta pomagala »us-



Maksim Gaspari (1888–1980), avtoportret iz 1905.

ževnost in časnikarstvo ter v vsaki župniji in že tudi po vaseh prosvetna društva in tudi posebna pevska društva, ne potrebuje in ne more tudi dalje živeti od narodnega pesništva, ki se prenaša od ust do ust.« (Murko (1929b) 1962: 223)

²⁷ Kropjeva meni, da je bil Štrekelj »izrazito z ljudstvom povezan intelektualec in je ljudsko ustvarjalnost raziskoval tudi zato, da bi z odkrivanjem slovenske kulture pripomogel k samobitnosti slovenskega naroda.« (Kropje 1990: 261)

tvariti prav v tej dobi ugonabljanja in prodiranja pozitivno vrednoto v našem domačem narodopisju« in za gonilo njegovega dela imel »(z)opetno oživljanje slovenske ljudske umetnostne tvornosti, ki pod pritiskom nivelirajoče moderne šablonske veleobrtni izumira.« (1944a: 43)

Podobno sporočilo najdemo v Kuretovem pisanju o premoči civilizacije nad 'omiko'. Civilizacijo je imel za »zunanji napredek« (nove iznajdbe, tehnični razcvet, gospodarski liberalizem), ki je povsem spremenil življenje narodov, zlasti od srede 19. stoletja, ko so množice zdravih kmečkih ljudi začele odhajati v tovarne. Takrat se je mirni tek življenja sprevrgel v divji dir za zaslužkom. »Vsakdanjost je postala siva, živčna, shirana. Povsod naglica, zagrenjenost, sovraštvo.« (1943: 41) To je bil konec spokojnega življenja narodnega izročila: izkoreninjeni kmetje v mestih so zgubili stik z njim, »novi duh« je vdiral tudi na podeželje. Kuret pa ni zanikal možnosti, da 'stari' in 'novi' čas ne bi bila spravljava.²⁸ Menil je sicer, da je civilizacija²⁹ v premoči, vendar se je pogubnih vplivov mogoče rešiti z vrnitvijo k narodnemu izročilu, k predniškim vrednotam, utemeljenim na krščanski omiki, ki je »odločilno oblikovala narodno izročilo zadnjih stoletij.« Njegovo bistvo je videl v enakomerni, z načeli življenja v veselstvu in na zemlji usklajeni menjavi ritma človekovega življenja: v letnem krogotoku praznikov in nedelj. V njem je narodna duša. »Ta duša je bila slovenska in krščanska. Ta duša v njih živi, zato so običaji naš najlepši zaklad.« (N. d.: 42) Prostor življenja običajev je »patriarhalična skupnost zdravega, več ali manj premožnega, v domači zemlji zakoreninjenega dóma.« To so družina, soseska, vas, fara.³⁰

Narodopisju je Kuret pripisal pomembno narodnovzgojno delo,³¹ za njegovo uspešnost pa bi bili potrebni prava narodna zavest, trdna vernost, močna skupnost – občestvena zavest in razumevanje za narodopisno socialno delo.³² Narodopisje naj bi poneslo ohranjene vrednote in običaje od družine do družine³³ in s tem preseгло narodopisce v romantiki, ki so samo zapisovali: običaje je bilo treba uveljaviti tudi v življenju. Tako je Kotnik Kuretove nazore strnil v oceno: »Poskusil je določiti idejne temelje narodopisnemu delu.« (1944a: 46)

²⁸ Za zgled je postavil Japonce, ki kljub temu, da živijo v visoko industrializirani družbi, negujejo izročilo.

²⁹ Kuret je sicer pristavil, da je zunanji napredek seveda tudi koristen, ne sme pa teptati vrednot izročila, »ako nočemo, da zaide narod v življenjsko nevarnost.« (Kuret 1943: 42)

³⁰ »Dobre družine ustvarjajo dobre soseske, dobre soseske dobre fare, dobre fare pa so poročstvo narodovega obstoja.« (Prav tam.)

³¹ »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.« (Prav tam.) Štirideset let pozneje je bil bolj zadržan: »Svoje dni smo res mislili na 'oživljanje' šeg. Spoznali smo pa, da je to problematična stvar... 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.« (Fikfak, Kuret 1985: 183–4)

³² »V družinah, kjer vlada pomanjkanje, revščina, večna skrb, celo glad, kjer se je zato naselila duševna otopelost in je edino gibalno – priznajmo si – razumljivo razredno sovraštvo, gornjih pogojev pač ne bomo mogli oživotvoriti in tudi s svojim delom ne bomo mogli blizu.« (1943: 42)

³³ »Če bodo naše družine svetišča, ki bo v njih v običajih prednikov vedno živ plamen naše narodne duše, nam tudi tehnika in civilizacija ne bosta nevarnost.« (Prav tam.)

Kulturno narodnostni motiv je vodil raziskovanje in popularizacijo³⁴ glasbene folklore umetniško navdahnjenega Franceta Marolta: ljudsko pesem in glasbeno izročilo sploh je imel za posebno vrednoto. Njeno dragocenost je podajal s priredbami,³⁵ ki so imele funkcijo »iskanja in poudarjanja slovenske pristnosti... hotenja dokazati, da je mali slovenski narod po svoji ljudski kulturi enako pomemben kot veliki sosede.« Hkrati je ob bližajoči se 2. svetovni vojni »odklanjal vse tuje, zlasti nemško. Želja je bila mati misli. Ker je hotel odkriti



France Marolt (1891-1951)

pristine slovenske, 'prvobitne' prvine naše pesmi,« je poveličeval in precenjeval vse slovensko. (Kumer 1991: 16) O tem je Orel sodil, da med slovenskimi narodopisci ni človeka, ki bi tako branil slovensko folkloro in »se tako zavedal narodnopolitičnih nalog svojega poklica.« (Orel 1951e: 389) Vendar, kakor so pokazale poznejše strokovne kritike, na račun strokovno dvomljivega ločevanja med pristnim (prvobitnim, kmečkim, tudi slovenskim) in nepristnim izročilom. Slovensko folkloro je tako zožil na nje domnevno mitološke prvine. Med predvojnimi popularizatorji narodopisja v nestrokovnem tisku je bil tudi Boris Orel (1938b, 1939, 1940a, 1940b, 1940c, 1943).

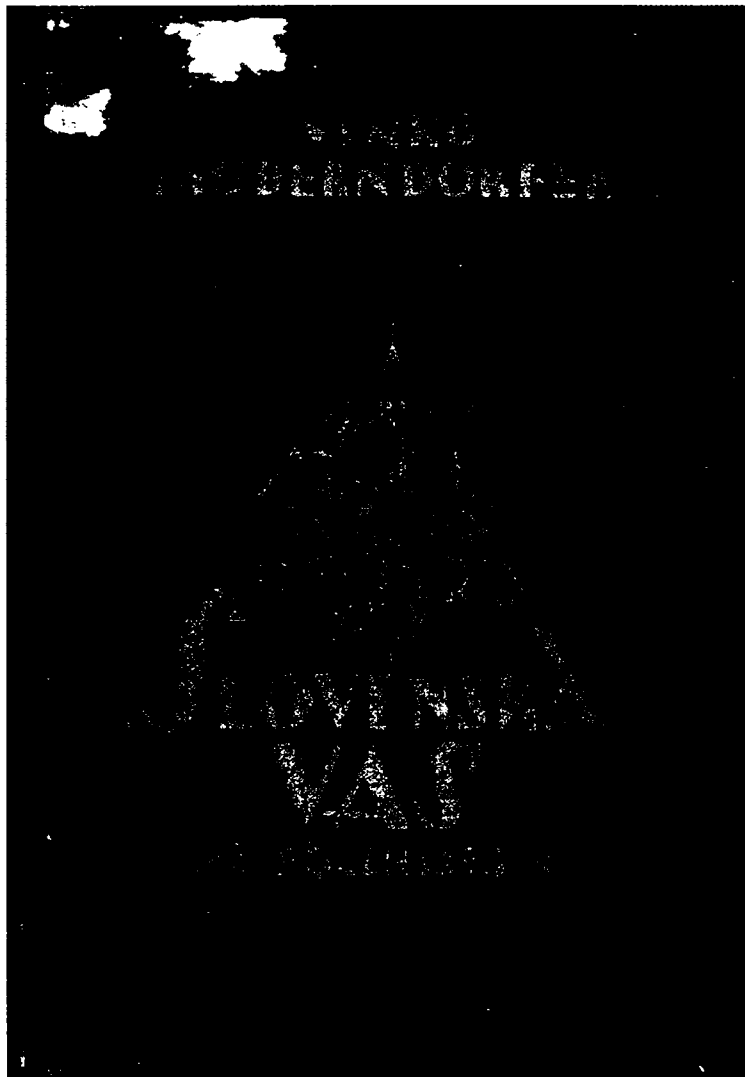
Povzete objave narodopiscev v strokovnem in drugem tisku kažejo prevladujočo nazorsko naravnost, ki jo je Slavko Kremenšek označil za 'novo romantiko' v slovenski etnologiji (Kremenšek 1978a: 40). Argumenti za zbiranje in raziskovanje so primerljivi s tistimi iz 19. stoletja (prim. Kremenšek 1975, 1982b), enako tudi podobna strokovna pozornost, ki je ustrezala takrat popularnim ambicijam na eni strani po 'narodnem slogu', na drugem pa po posebnem vrednotenju in negovanju krajevnih in območnih posebnosti (domačijsko varstvo), o čemer sta pisala npr. Mantuani in Stele. Čeprav so govorili o ljudstvu, ljudskem življenju itn., pregled priobčenih člankov, razprav in knjižnih del potrjuje, da so ostale v središču zanimanja posamične kulturne sestavine.³⁶ Le izjemoma (Vurnik, F. Baš) so jih povezovali, da bi tako bodisi izčrpneje orisali kulturno podobo slovenskih pokrajin ali pa osvetlili kak fenomen.

³⁴ Zmaga Kumrova meni, da je bil Marolt pred vojno letih gotovo bolj znan po kulturnoprosvetnem delu (vodenje Akademskega pevskega zbora med 1927 in 1941, predavanja šolnikom, na radiu, organizacija folklornih prireditev) kakor po raziskovanju in ustanovitvi *Folklornega instituta* (Kumer 1991: 11, 15). Niko Kuret je spregovoril o skoraj magični moči Maroltovih interpretacij ljudske pesmi: »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 še je, svoje sorte ljudje, po Maroltovi zaslugi smo smeli pogledati globlje in dlje v našo bit.« (Fikfak, Kuret 1985: 181)

³⁵ »V Maroltovem času je bila pri šolanih glasbenikih v časteh umetna glasba, ljudski pesmi pa je šele priredba dala toliko veljave, da je smela stopiti na koncertni oder. Marolta je omalovaževanje tega... zelo boleče prizadelo, pa je zato v koncertnih komentarjih tem bolj dokazoval odlike in pomembnost ljudske pesmi.« (Kumer 1991: 15)

³⁶ O tega največ iz duhovne kulture (slovstvena folklor: I. Grafenauer, V. Möderndorfer, I. Šašelj,

Vsekakor manj opazen in tedaj izjemen pristop (s stališča povojne slovenske etnologije pa neogiben) je bilo skladno upoštevanje zgodovinskih in socialnih razsežnosti obravnavanih sestavin in fenomenov. Na to je mimogrede in bolj načelno tu pa tam opozoril Murko.³⁷ V raziskovalski praksi pa moremo takšno obravnavo, primer-



F. Kotnik, J. Kelemina, J. Šašel, Kochek/Šašel, Ramovš/Šašel, Š. Kúhar; likovni izdelki: W. Schmid, S. Vurnik, A. Sič; zdravilstvo: V. Möderndorfer, F. Kotnik; glasbena folklor: S. Vurnik, F. Marolt), pri socialni kulturi večinoma šege (tehtuje v zadnjih letnikih *Etnologa* Orel, Novak) in nekaj o pravnih nazorih (J. Kelemina), pri materialni predvsem stavbarstvo (S.Vurnik, F. Baš), noša bolj kakor likovni izdelek, manj o gospodarstvu in gospodarskem orodju, obrti (F.Baš, A. Melik, tudi F. Kotnik).

³⁷ Ko je npr. v poročilu o 'Veliki zbirki slovenskih narodnih pesmi z melodijami' govoril o izumira-

no znanstveni ravni, najti samo v razpravah Franja Baša (1928a, 1929, 1935, 1937, 1938a), ko je zlasti pri raziskovanju poglavij iz snovne kulture kot muzealec, zgodovinar, geograf in poznavalec Cvijićeve antropogeografije ob zgodovinskem vidiku upošteval tudi geografskega; natančneje rečeno: ta vidik si je vzel za izhodišče obravnav. (Novak 1986: 331)

Med redka dela, napisana z drugačnimi nagibi in prijemi, sodi Möderndorferjeva upodobitev območja Št. Jurij pod Kumom, ki se po takrat utrjenem strokovnem kanonu (nazorskem in metodološkem) pravzaprav izmika uvrstitvi v narodopisje.³⁸ Sam ga je označil za prispevek »k spoznavanju položaja našega kmečkega življa in marsikaterega usodnega dejstva, mimo katerega gredo tudi boljši poznavalci našega podeželja z zavezanimi očmi.« In: »Nisem imel namena, napisati brezbarvno delo. Ne prikrivam svojega svetovnega nazora, ki po njem vidim gonilno moč družbenega življenja v spreminjanju gospodarskih osnov ljudstva. Današnja že kar stalna kriza kapitalističnega gospodarstva, ki je zajela tudi kmetijsko proizvodnjo in kmečkega človeka, nam kar veleva, da se lotimo z vso resnostjo vprašanj, tičočih se slovenske vasi, zakaj položaj našega vaškega ljudstva je takšen, da narašča število Hlapcev Jernejev v množice.« (Möderndorfer 1938: 5) Prediranje kapitalističnih razmerij na podeželje je ocenil za usodno za kmečko življenjsko raven (omenja npr. slabo prehrano, slabe stanovanjske razmere, alkoholizem, zadolževanje, stagnacijo in nazadovanje kmečkega gospodarstva).

Prevladujočo nazorsko podobo predvojnega narodopisja dopolnjuje in nekako zaokroža izid zbornika *Narodopisje Slovencev* (1. del 1944; 2. del 1952). Rajko Ložar, urednik in pisec večine prispevkov v 1. delu (1944a, 1944b, 1944c, 1944d, 1944e), umetnostni zgodovinar in arheolog, je leta 1940 postal ravnatelj Etnografskega muzeja, prevzel je tudi uredništvo *Etnologa*. V prispevkih mlajših narodopiscev v zadnjih štirih letnikih (14, 1942 do 17, 1944) so bile tehtneje obravnavane teme iz slovenske ljudske kulture,³⁹ tako da je podoba *Etnologa* pod Ložarjevimi uredništvom različneje odsevala raziskovalsko zanimanje v slovenskem narodopisju.

Ko je Niko Kuret ocenjeval razvoj slovenskega narodopisja po Murku, je menil: »Raziskovalno delo pa je bilo na pragu druge svetovne vojne vendar že toliko napredovalo,⁴⁰ da je mogel Rajko Ložar l. 1944 tvegati izdajo svojega že omenjenega

nju narodne pesmi, ga je pripisal spremenjenim gospodarskim in kulturnim razmeram, preslojevanju slovenskega prebivalstva (Murko (1929b) 1962: 223).

³⁸ Matičetov ga je označil takole: »Pač pa zavzema čisto posebno mesto med Möderndorferjevimi deli opis dolenske vasi Šentjurij pod Kumom. ... Kot poskus monografske obdelave, po direktnem večletnem opazovanju razmer na samem kraju, z nesuhoparno porabo bogatega statističnega gradiva, stoji to mikavno sociološko-narodopisno delce žal še zmerom precej osamljeno in čaka nadaljevalcev.« (Matičetov 1959b: 222) Ariana Volarič ga ima za ekonomskega antropologa, pozornega na to, kako gospodarske razmere vplivajo na zavest in značaj kmečkega prebivalstva (Volarič 1995: 246).

³⁹ Grafenauer I. 1942a, 1943c, 1944a, 1944b; Kotnik 1943b; Ložar 1944f; Novak 1942a, 1942b, 1944b; Orel 1942a, 1942b, 1942c; Vilfan 1943, 1944b.

⁴⁰ Kuret je pred tem naštel pomembnejše knjižne izdaje in priobčene razprave. Tudi Kremenšek se strinja, da »Kljub životarjenju skromnih zametkov slovenskega etnološkega profesionalizma med obema vojnama pa število člankov, etnoloških objav zbranega gradiva in razprav, celo v

‘Narodopisja Slovencev’, prvega kompleksnega pregleda slovenske ljudske kulture. Nesrečne okoliščine so izdajo, žal, pretrgale na dvoje in je mogel iziti II. del – okrnjen – šele l. 1952. Vendar je bilo ‘Narodopisje Slovencev’ – mimo namere, da v najtežjih časih manifestira samobitnost slovenskega naroda – po 50 letih od Murko-



NARODOPISJE SLOVENCEV

1-2

vega programatičnega spisa dostojen obračun slovenskega narodopisja in svojega pomena še dolgo ni zgubilo.« (Kuret 1972b: 26).

Ložar je tako kakor mnogi pred njim povezal strokovno in nazorsko razsežnost narodopisnega dela. V 'Predgovoru' k *Narodopisju Slovencev* je zapisal, da so poglavitni nameni tega dela:

1. »prikaz celotne naše ljudske kulture, ki v tej obliki ni bil še objavljen«;
2. pokazati bralcu, »kaj je narodopisje in še posebej slovensko narodopisje kot znanost«;
3. »Končno naj to delo širi pogled v vrednote, ki jih ustvarja ljudstvo in ki so neobhodna potrebna podlaga vsakega narodnega življenja.« (Ložar 1944: 5)

Sledilo je povabilo k zbiranju gradiva; domnevamo, da je pri tem mislil na šolnike in dijake, katerim je bilo delo namenjeno. Pojasnil je težave, »ki zadevajo znanstveni značaj dela«: številna področja so bila v njem obdelana prvič, pa so se morali »avtorji često zadovoljiti s tem, da so zgolj nakazali vprašanja in glavne smeri raziskovanja... Mnogo važnih virov ni bilo dostopnih, zlasti pa ne naša dežela kot poglavitni vir...⁽⁴¹⁾ Znanstvena popolnost kot cilj zato v tem delu ni mogla biti uresničena.« Ta cilj naj bi približalo to delo, ki je želelo »še buditi k nabiranju našega narodopisnega gradiva, k sistematičnemu raziskovanju ter k ponovnemu študiju našega starejšega slovstva po vidikih, ki jih zastopa ta pregled.« (Prav tam.)

Kako je *Narodopisje Slovencev* »manifestiralo slovensko narodno samobitnost«, je kritično ocenil S. Kremenšek, prvi in pravzaprav edini, ki se je zgodovini slovenske etnologije od Valvasorja do povojnih desetletij približal skoz razmerja med širšimi zgodovinsko-družbenimi okoliščinami in razvojem etnološke misli, torej njenimi družbenimi in ideološkimi temelji. Njegova izhodiščna podmena je, da je etnologija tako v svoji predznanstveni dobi kakor pozneje dosledno izražala posebno razmerje do preučevane resničnosti, izhajajoč iz interesov stanu, ki so mu pripadali 'nosilci etnološke misli' in pozneje tudi poklicni narodopisci, etnografi, etnologi. Kremenškov sklep pravi, da ti interesi večinoma niso bili družbeno prevratniški,⁴² da je etnološka misel torej potrjevala in ohranjala, celo idealizirala življenjske razmere na slovenskem podeželju, in jim je le izjemoma (npr. v 19. stoletju Trdina) podržala kritično ogledalo. Poglavitni vzrok je našel v dejstvu, da se je narodno vprašanje skoz etnološko misel kazalo predvsem kot kulturno in manj kot družbeno ali politično vprašanje.

Kako naj bi se bile zamisli o zdravi kulturni podlagi, ki je temeljila na vrednotah starosvetnega kmetstva, udejanjale v narodnem življenju, smo ponazorili z navedki narodopiscev iz prvih desetletij 20. stoletja. Kremenšek sodi, da je bil strokovni trud povezan s Katoliško akcijo: »Pri tem seveda ni mišljena nikakršna formalna poveza-

samosvojnih knjižnih izdajah, ni bilo majhno. Zastopniki sorodnih strok in ljubitelji so bili na etnološkem področju še nadalje prizadevni. Geografi, slavisti, umetnostni zgodovinarji in drugi so se etnoloških vprašanj lotevali seveda v največji meri iz pobud svoje stroke.« (Kremenšek 1978a: 38)

⁴¹ Mislil je na terensko delo, ki v vojnih letih ni bilo mogoče.

⁴² Za romantiško dobo npr.: »Zanimanje za tradicionalno ljudsko kulturo je... očitno temeljilo bolj na koristih Cerkve, vere in veljavne družbene ureditve kot na življenjskih koristih kmečkega ljudstva.« (Kremenšek 1975: 131) Po Kremenškovem mnenju velja lojalnost do uveljavljene družbene podlage tudi za Štrekljev in Murkov 'realistični znanstveni prelom' (1978a: 28–34).

va, pač pa sorodnost postavk... Spričo uporabnosti etnološkega gradiva v akcijske namene je razumljivo, da je bila etnološki problematiki posvečena na katoliški strani sorazmerno velika pozornost. Čeprav so bili etnološki spisi povečini na videz in dejansko zunaj neposrednega družbenopolitičnega dogajanja, je etnološka tematika, obravnavana v novoromantičnem smislu, že sama po sebi ustrezala ciljem, ki jih je akcija zasledovala. Če ne drugega, zbuja je nostalgijo po nečem, kar izginja ali je celo minilo. To pa je bila že duhovna priprava za urejanje bodočnosti s pogledi preteklih dob.« (N. d.: 43)

S tega stališča je razumljivo, da izid *Narodopisja Slovencev* med drugo svetovno vojno, ko je »boj za slovensko narodno samobitnost in za narodovo prihodnost... v letih okupacije v glavnem potekal na drugih področjih in z drugačnimi sredstvi«, ni mogel postaviti etnološke misli v sredo »dogajanja niti na področju znanosti. Njena narodno manifestativna vloga je bila v obstoječih razmerah šibka, njen družbeno preobrazni pomen pa je bil ničev.« (N. d.: 46)⁴³

Ložar je v sklepu uvodne razprave 'Narodopisje, njegovo bistvo, naloge in pomen' spregovoril o znanstvenem, t.j. 'narodoslovnem cilju narodopisja', in 'socialno-narodnem cilju narodopisja'. Pri slednjem v nasprotju s prvim, kjer so v središču spoznanja »o kulturi svojega ljudstva in o etnični pripadnosti... stoji pred očmi v prvi vrsti ljudstvo – narod.« (1944a: 19) V ospredje stopi namesto zgodovinske »sociološka metoda. Ta raziskuje vrednote in bistvo s posebnim ozirom na narodni organizem ter ne ostaja zgolj pri znanstvenem ugotavljanju teh dejstev, temveč nam kaže pota in smeri, kako je treba narodne in ljudske organizme usmeriti, osvežiti ter voditi v smislu onih socialnih, etičnih ter bioloških in kulturnih vrednot, ki so se izkazale v preteklosti posameznega ljudstva ali naroda kot temeljne oporne sile njihovega razvoja... končni cilj je socialno in politično življenje vsakega posameznega, organično nastalega naroda.« To pa pomeni, »masi kakor sploh modernemu človeku vrniti organično kulturo starega ljudsko-narodnega sveta.« (N. d.: 20)

Če je takšno gledišče prevladovalo – tako namreč kažejo dozdajšnje zgodovinske razprave – potem je pač razumljivo, da so lahko tudi še po vojni povezovali narodopisje z romantiškim navduševanjem nad narodopisnimi kuriozitetami in z vsem starosvetnim. Enako razumljivo je tudi, da si takšno narodopisje ni moglo utrditi znanstvenega ugleda in s tem povezane širše podpore za razvoj vede. Za slovenske etnografe je to hkrati pomenilo, da bi se morali spoprijeti s strokovnim izročilom ne zgolj v vsebinskem, temveč tudi nazorskem in konceptualnem pogledu.

Morda ne bo odveč opozoriti na še en vidik interpretacije spogledovanja s preteklostjo in njenega idealiziranja. Družboslovju in humanistiki je ta vzorec dobro znan:

⁴³ Gl. tudi Kremenšek 1979b: 324–5. Poleg tega je izid *Narodopisja Slovencev* in drugih strokovnih spisov v vojnih letih kršil kulturni molk. Jezernik opozarja na medvojne publikacije, »ki obravnavajo tisto resničnost, ki jo hoče N(arodopisje) S(lovencev) potlačiti.« (1979c: 61) – Kako na navidez isto resničnost gledamo z različnimi očmi, pa potrjuje stališče založnika I. dela *NS*, Jožeta Žužka. Založba Klas je načrtovala izdaje izvirnih del o slovenski zgodovini, Žužek je bil navdušen nad prispevki v *Etnologu* in si zamislil knjižico s takšno vsebino. Prek svojega znanca Borisa Orla je prišel v stik z Ložarjem. In tako je bilo spočeto *Narodopisje Slovencev*. Za podrobnosti o ozadju in nastajanju *NS* gl. Ložar-Podlogar 1998.

v razdobjih hitrega tehničnega napredka, družbenih kriz, političnih prelomov, razpadanja vrednot ipd. se preteklost ko kaka eksotika ali beg vanjo ponuja za vzorec ravnotežja v življenju posameznika in skupin. Časovna ali prostorska drugačnost lahko deluje kot korektiv okoliščin, ki niso trdne in ne dajejo elementarnega občutka varnosti.

Poleg tega pa je bila v evropskem kontekstu ljudska kultura že v 19. in potem tudi v prvih desetletjih 20. stoletja razumljena kot zdravo, trdno in pravo jedro narodove kulture. Čeprav v že utrjenih in nastajajočih evropskih državah razmerje med ljudsko in narodno kulturo oz. pomen ljudske kulture za legitimiranje narodne nikakor ni bil povsod enak,⁴⁴ lahko nekoliko splošno povzamemo, da je bila v romantiški dobi iz inventarja ljudske kulture predvsem slovstvena folklorizirana izbrana za simbol naroda, njegove kontinuitete in samobitnosti. Konec 19. in 20. stoletje pa sta zgodovinsko častljivost in narodne značilnosti začela predstavljati na nov način, t.j. razstavljati (velike mednarodne razstave, ustanavljanje etnografskih muzejev, muzejev na prostem, uradni spomeniškovarstveni napor in domačijsko varstvo). In vidno predstaviti je bilo primerno in učinkovito drugi pomemben del ljudskega izročila – predvsem po estetskih merilih izbrane snovne sestavine.

Zdi se, da so tudi popularizatorski nagibi odločilno prispevali, da se je raziskovalski interes v t. i. novoromantični etnologiji predmetno razširil. V razstavnem, muzejskem pogledu so tako npr. predstavitev ljudskega stavbarstva in notranjosti bivališč, opreme, estetskih uporabnih predmetov ter ljudske noše lahko povezano upodobile domačnost ljudske kulture, kar je (bil) vedno nekakšen dodatni nagib in sporočilo predstavitev ljudske kulture, opazen na narodnih in mednarodnih razstavah.

Sestavine ljudske kulture so torej imele, še nekoliko bolj poudarjeno pri narodih brez močne ekonomske in politične tradicije, najprej narodnokonstitutivni pomen (t. i. nacionalizacija ljudske kulture), hkrati pa so spremljale civilizacijski proces – bile so kazalnik njegove razvojne poti in, kar je v komunikacijskem in socialnem pogledu morda pomembnejše, v preostankih so bile njegova protiutež. Zanimanje zanje je povezano z njihovim zginjanjem in zgubljanjem, je posledica hitrega industrijskega razvoja, vpeljevanja novih kulturnih oblik in razmeroma hitro spreminjajoče se podobe predmetnega, družbenega in duhovnega sveta. Kakor ugotavljajo raziskovalci narodnih projektov, ki si tako ali drugače prilajajo ljudsko kulturo, gresta modernost in konservativnost z roko v roki; to se utegne zdeti nekoliko paradokсно – gre pa v bistvu za komplementarne poteze: seznanjeni s tehnološkim, civilizacijskim napredkom ljudje potrebujejo dokaze, da v življenju ostaja še nekaj, kar je trdno, varno. Razloček med mestom in podeželjem, med gospodarsko in družbeno modernizacijo (pospešeno družbeno plastenje) na eni strani in imaginarnim domovanjem narodnega bistva na drugi, je postal mogoče in pomemben šele skozi proces

⁴⁴ O tem na podlagi obsežne literature zgoščeno poroča Peter Niedermüller (1994), nekaj ponzoril pa je zbranih pod naslovom *National Culture as Process* v tematski številki *Ethnologia Europaea* 19(1989) 1. Z naše razmere je tu pojasnjevalno pomembna tista koncepcija narodne kulture, ki je povezana z etnično homogenostjo, skupnim oz. istim izviro in narodnim značajem (duhom naroda), kar z drugimi besedami pomeni istenje etnosa in kulture. Iz nadaljevanja bo razvidno, da so slovenski raziskovalci takšen koncept problematizirali le s priznanjem regionalnih kulturnih razločkov.

modernizacije, ki je postavila v ospredje simbolično vrednost podeželske, ljudske (= kmečke) kulture. Izbrane kulturne prvine podeželja so tudi mestnemu človeku potrjevale vsaj del vrednot, vezanih na dom in družino. S specifičnim izborom prvin, podvrženim razstavljalnim namenom, so uprizarjale, kar naj bi bilo narodno 'značilno', trdno in trajno (Stocklund 1994: 44). Razstavljalci in raziskovalci so s tem ustvarjali tisto, kar je švedski etnolog Orvar Löfgren (1989) poimenoval »mednarodna kulturna slovnica narodnega.« Ta obsega seznam splošnih nazorov o tem, katere so narodotvorne kulturne sestavine. S predstavljanjem in raziskovanjem so tako nosilci politične moči in ljubitelji v javnosti kakor raziskovalci v znanosti reproducirali mit ljudskih kultur, ki je povezal dve ravni nasprotij : narodno – tuje in podeželsko (ljudsko) – mestno (civilizirano).

In v tem pogledu opisani nazori, nagibi in raziskovanje slovenskih narodopiscev niso bili prav nič izjemni.

4.2. O PREDMETU IN PRISTOPIH

4.2.1. PREDMET NARODOPISJA

Najpogostejši pojmi, ki so jih narodopisci med Murkom in Ložarjem uporabljali za označitev svojega zanimanja in raziskovanja, so bili narodno blago, narodni duh, narodna, ljudska kultura, folklor, ljudsko življenje. Zdi se, da so bili od romantike naprej nekako samoumevni: po časovni razsežnosti povezani s tradicijo, starosvetnostjo, celo z mitskimi izviri, s stališča celovite kulturne podobe pa nekaj posebnega, drugačnega od 'visoke kulture'. Visoka kultura je bila bolj produkt civilizacije, ljudska kultura pa odsev izvirnega, prvobitnega duha ljudstva. Sociološko vzeto so ljudsko kulturo oz. narodno blago postavljali v podeželsko, pretežno kmečko življenje. Če je to razmerje v prvi polovici 19. stoletja v očeh razumnikov morda še imelo realno podlago, saj je velika večina Slovencev živela na slovenskem podeželju, je že proti koncu istega stoletja postajalo vedno kočljivejše.

Potemtakem je jasno, da sta se morala 'realista' Štrekelj in Murko spopasti z romantiško koncepcijo ljudske kulture. Vsaj pri Štreklju ni dvoma, da sta njegov načrt in izdaja *Slovenskih narodnih pesmi* konceptualno temeljila na razliki med 'narodnim', to je tistim, »kar je našim starim prijalo... kar je narodov duh rešil in ohranil iz davne preteklosti,« (Štrekelj 1887) in umetnim. Štrekljevi dvomi o ljudskem ali narodnem – prilastek *narodni* je rabil kot sopomenko *ljudskemu* – so bili posledica njegovega prvotnega koncepta zbirke, po Glonarju pa še česa hujšega: »Ta zmota je pri njem izhajala iz takratnega, toda napačnega naziranja, da je narodna poezija nekaj starega, samo v sebi zaokroženega, celotnega, kar je tako staro in celotno zaokroženo, da stoji na početku vsake 'umetne' poezije, ki se šele iz 'narodne' razvije. Narodna poezija pa ni nič zaokroženega, ampak nepretrgan tok, ki spremlja narodovo življenje in dobiva iz vedno novih virov vedno nove pritoke.« (Glonar 1923: 45)

Zbrano gradivo, zlasti ponarodele oz. po Štrekljevo 'umetelne' pesmi, se je izmika-

lo konceptu in s tem krušilo trdnost 'produkcijske teorije',⁴⁵ ki je verjela v neposredno ustvarjalnost ljudstva. Štrekljevo skoraj retorično vprašanje, »Kaj lahko sploh prištevamo k narodni pesmi? In kaj je danes res izvorno narodno?«, in »'pomote' v zbirki« kažejo, »da je bil Štrekelj neprestano v dilemi, kaj objaviti kot ljudsko pesem... Čeprav je ostal zvest prvotnemu načrtu, teh dilem ni zamolčal, ni pa še videl izhoda iz njih; ker je gradivo 'prehitevalo' splošno teoretično misel o folkloristiki.« (Terseglav 1984a: 122) To – filološko – pojmovanje je temeljilo na »komparativni poetiki in ne na raziskavi funkcije ljudske pesmi.«⁴⁶ Po Terseglavovem mnenju tudi »ni mogel biti dosleden pri ocenjevanju kriterijev 'ljudskosti', ki jih ni bilo mogoče postaviti brez teoretične osnove, le na podlagi subjektivnega presojanja doselega gradiva.« (Terseglav 1984a: 121–2)⁴⁷

Štrekljevo zvestobo 'produkcijski teoriji' je kritiziral Glonar.⁴⁸ Kljub prevladu-



Karel Štrekelj (1859–1912)

⁴⁵ Njen zagovornik je bil J. Pommer, ki je na Dunaju predsedoval glavnemu odboru za zbiranje ljudskih pesmi v Avstriji. V odboru je Štrekelj zastopal Slovenijo.

⁴⁶ Po mnenju Terseglava formalna poetika dopušča razmejitev ljudske poezije od umetne, s stališča sodobne folkloristike pa je to razmerje nekoliko zapletenejše. Isto je začutil tudi Štrekelj, le da tega v konceptu zbirke ni mogel ustrezno izoblikovati. Morda bi našel pravi odgovor, ko bi bila ob zbirki nastala še študija o ljudski pesmi. Štrekelj je zaradi enovitosti zbirke moral upoštevati izvorno zasnovo, zato se tudi ni oprl na tedaj aktualno Meierjevo pojmovanje ljudske pesmi oz. na t. i. recepcijsko teorijo, pa je še naprej vztrajal pri produkcijski. Glonarjevo pisanje zbuja vtis, kakor da bi Štrekelj ne bil poznal Meierjeve recepcijske teorije, Kropcejeva pa trdi, da jo je moral poznati, ker je poznal Meierja »in si z njim dopisoval.« (Kropce 1990: 263)

⁴⁷ Terseglav podaja zgled: pesmi 'Tam za turškim gričem' v Štrekljevi zbirki sploh ni.

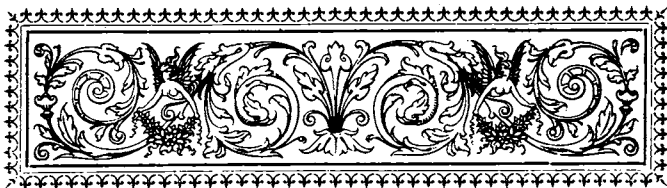
⁴⁸ Glonar je po končani redakciji *Slovenskih narodnih pesmi* v 'Predgovoru' opozoril na »teoretične spise o bistvu narodne poezije« Johna Meierja, torej na t. i. recepcijsko teorijo: »Vsaka pesem je kot izraz umetniškega hotenja posameznikovega umetna; je li njen oče šolan pesnik ali neuk pevec, je za definicijo nje bistva ravno tako brez pomena, kakor dejstvo, da mogoče slučajno ni znan. 'Ponarodelih' pesmi torej ni; razlika med njimi in 'narodnimi' je samo graduelna. Med 'umetno' in 'narodno' pesmijo je mogoča samo sledeča razlika: 'umetna' je ona, kateri narod (v najširšem pomenu besede) rešpektira tvorbo umetnikovo na ta način, da ji pušča vso njeno prvotno, od umetnika ji dano obliko. 'Narodna pesem' pa kot konkreten individuum ni nič drugega, ko ena sama, slučajna oblika, zajeta iz splošnega rezervoarja pesniških izraznih sredstev, ki ga venomer množi in spreminja baš 'umetna' poezija. Umetna poezija stoji pod varstvom avtorskih pravic, narodna poezija ni nič drugega ko večni in neprestani plagijat, kar je nje edina bistvena poteza! Umetna poezija ustvarja vedno nove elemente in oblike poetičnega izražanja, narodna poezija pa naravnost samo ob tem živi, da to tuje blago s suverenostjo, ki je narodu lastna, po svoje kombinira in vedno znova varijira.« (Glonar 1923: 45)

jočemu mnenju (npr. Kotnik 1944a; Hrovatin 1962b; Novak 1986; Dolinar 1978: 82; Terseglav 1984a; Kropelj 1990 idr.), da je Štrekelj pretrgal z romantiškim pojmovanjem ljudske pesmi, je najbrž upravičen pomislek, da gre za nekam površno oceno. Gotovo ne drži za konceptualni vidik: pri tem je šlo le za *odmik* od romantiškega, tudi mitološkega pojmovanja ljudskosti, zagotovo pa ne za *prelom*. Slednjega je mogoče najti, to bomo videli pozneje, bolj na metodično-metodološki ravni. Romantiško pač ni samo estetsko in čustveno ali celo mitološko vrednotenje – temu se je Štrekelj ognil; romantiško je že pojmovanje, da je ljudsko, 'narodno', nekaj posebnega in izjemnega, v sebi enotnega, in pravzaprav poisteno z 'narodnim duhom'. Na epistemološko razsežnost tega problema, seveda v pozitivističnem obzorju, je bistro opozoril že Glonar: »Duha narodne pesmi bomo spoznali šele iz podrobnega študija načina, kako narodna pesem izbira, zameta, spreminja in kombinira elemente izražanja, ki jih ustvarja umetna poezija, in kako rabi izraževalna sredstva, ki so lastna našemu jeziku. Vse to pa je široko, še popolnoma neobdelano polje za filologijo in teorijo umetnosti! Dokler nimamo na tem polju še prav nič, temelji vsako govorjenje o 'duhu' narodne poezije samo na subjektivnem čustvu brez vsake realne spoznavne.« (N. d.: 49) Romantiško je bilo tudi vnaprejšnje pritikanje 'ljudskosti' narodnemu duhu kot metafizični kategoriji.

Tako o ljudskosti kakor o narodnem duhu bi komaj mogli govoriti kot o jasnih konceptih. Gre za prehudo široka, skoraj samoumevna pojma, ki sta označevala najsplošnejše gledišče v zgodovinskih vedah in povezovala raziskovalsko tematiko.

Murkov pogled na 'ljudsko' je bil nekoliko drugačen, saj ni enačil ljudstva z narodom: ko je predstavil novo znanost folkloristiko, ji je prisodil zanimanje za »nižje ljudstvo«. Omenil je prevladujoče prepričanje, ki se je uveljavilo v romantiki, da ima vsak narod »svoje popolnoma izvorno pesništvo, svojo staro vero, svoje samobitno pravo, svoje samobitne šege in navade, kar si je vse sam stvaril s svojim 'narodnim duhom'.« (Murko 1896: 75) Nosilec izviranosti, starega in samobitnega, je 'prosti narod' ali 'ljudstvo'. Murko je takšno pojmovanje v sodasnih razmerah kritiziral, saj je bil priča 'novodobni kulturi', ki »nivekuje namreč vse narodne svojine«. Novejšemu narodopisju je prisodil interes za »ves narod«, ne le za »samobitno kulturo«, ker o tej sploh ni bilo več mogoče govoriti. Ljudska kultura mu je pomenila del narodne kulture, deloma celo v univerzalističnem pomenu: prvič, ker je upošteval difuzionistična načela, in drugič, ker je bil prepričan evolucionist, saj je jasno »dokazana resnica, da je človeški duh povsod enak in da si v podobnih razmerah povsod stvarja jednake predstave.« (N. d.: 76)

Razvojniški pogled na narodovo mu je zastiral specifičnosti ljudske kulture. Lahko bi rekli, da mu je slednja pomenila samo razvojno stopnjo, a njene prežitke je bilo treba dokumentirati in preučiti iz razlogov, ki smo jih povzeli po njem v prejšnjem razdelku. »S takimi pogledi si Matija Murko seveda nikakor ni prizadeval, da bi probleme ljudske kulture kako posebej izločil iz celovitega spleta kulturoloških vprašanj... ljudsko kulturo (je) postavil ob bok splošnega, tudi novodobnega kulturnega razvojnega toka, ne da bi ji prisodil kako prav posebno kakovost. Bila je sestavina zgodovinske podobe tega ali onega naroda, ena njegovih značilnosti, ki za narodov napredek in njegovo moč niti ni bila najzanimivejša.« (Kremenšek 1983: 66)



Narodopisna razstava češko-slovanska v Pragi l. 1895.

Napisal dr. M. Murko.

I. Zgodovina razstave.



leta 1891. proslavil se je češki narod z deželno razstavo svojega kraljestva. Bila je velikanska, poučna in lepa.¹⁾ To pa še ni bilo vse, kar je delalo čast večini vsega češkega naroda. Razstava se je namreč zvala jubilejna, kar je spominjalo na prvo industrijalno razstavo na evropskem kopnem, prirejeno o priliki kronanja Leopolda I. za češkega kralja. To slavo pa so nehoté še povečali češki Nemci, ki se iz narodnopolitičnih razlogov niso hoteli razstave udeležiti. ter dali Čehom priliko, da so se sami pokazali svetu sijajno.

Po komaj štirih letih so bili isti razstavní prostori zopet napolnjeni, in ves narod češki, ne samo iz kraljestva, priredil je sebi in vsemu omikanemu svetu novo razstavo, ki je zopet prva svoje vrste. V dobi, ki prinaša leto za letom toliko razstav po celem svetu, zdi se nam čudno, da je mogel jeden iz slovanskih narodov, in sicer iz manjših, ki še niti ni popolnoma svoj gospodar, na tem polju kaj novega stvariti. In vendar so Čehi zaslužili to slavo svojemu in sploh slovanskemu imenu! Kako je kaj takega mogoče? vprašal bo pač marsikdo.

Novodobni »narodopis« ima svoj začetek že v preteklem stoletju. Prenapeto češčenje omike in razuma vzbudilo je reakcijo, kateri je bil glavni propovednik J. J. Rousseau, ki je klical: Vrnimo se zopet k naravi! Ljudje so se začeli za-

¹⁾ Gl. moje „Misli s češke razstave“ v „Lj. Zvonu“ l. 1892, št. 1. in 2.

Murka je načelno pač bolj zanimala sodobna 'narodna omika', značilna za vse stanovne naroda.⁴⁹ Ni razpravljala »o tem, kje se narod in njegova kultura (v pomenu ljudstva in ljudske kulture)... nehata, in tudi ne, kje se začneta. Razmejevanje med ljudsko kulturo in med pojavi, ki ne bi bili ljudski, Murka očitno ni vznemirjalo in tudi ne zanimalo. Kulturno življenje je bilo zanj celota.« (Kremenšek 1983: 68) Spoznavanje ljudske kulture je bil nekakšen dolg spoznavanju vse narodove kulture in njene zgodovine.

Videti je, da je bila večina narodopiscev po Murku pozorna zlasti na predmetni okvir, ki ga je Murko orisal v 'Naukih za Slovence',⁵⁰ pa tudi ocenjevalci narodopisnega načrta so njegovo prelomnost ocenili zlasti s predmetnega (npr. Kuret 1972b) in predmetno-metodičnega vidika (Kotnik 1944a; Grafenauer I. 1952b; Novak 1961a; Bogataj 1985). Za 'predmet' je to pomenilo razširitev preučevanja na sestavine materialne kulture, čeprav to v Murkovem času ni bilo posebna novost, »opozorilo na to področje etnološkega strokovnega dela pa je bilo zaradi njegove zanemarjenosti v času romantike nedvomno koristno in potrebno.« (Kremenšek 1983: 78) Dodali bi še, da je to tudi splošna značilnost interesa za ljudsko kulturo v evropskih deželah, opazna od zadnjih dveh desetletij 19. stoletja, ko se je pozornost na sestavine materialne kulture razmahnila tudi v povezavi z odpiranjem etnografskih muzejev. Murko je torej 'narodne svojine' videl v nekoliko širšem obsegu v primerjavi s preteklim zanimanjem, ki je bilo pod močnim vplivom romantiškega zbiranja in opisovanja, zlasti fenomenov duhovne kulture. Njegovi sodobniki, učenci in nasledniki v narodopisju so se oprli na tako razširjen predmetni obseg narodopisja in na njegove metodične napotke.

Vurnik je v narodopisnem razumevanju 'ljudskega' najprej opozoril na izrazno nedoločenost; lahko bi domnevali, da je enačil ljudsko kulturo s kmečko.⁵¹ Vendar se je z naslednjim premislekom bistveno približal Murku: »Kaj pa je pravzaprav ljudska umetnost? Najprej naziv: kmečka ni res, ker se niso bavili z njo le poljedelci, narodna ni res, ker je različna v raznih krajih in nima nacionalne tendence, kakršno mi hočemo danes videti v njej. Do pred sto leti smo šteli pri nas dvoje svetov: meščansko kulturnega, ki je bil izobražen in se je ravnal po vedno menjajoči modi in sprejemal tuje vplive, in podeželsko analfabetskega, ki je sovražil mestne mode in pismeno kulturo in tuje vplive in imel lastno kulturo, katero je s svetim spoštovanjem hranil iz časov očetov in dedov. Nikoli ni šel kmet do pred 100 leti gledat, kako zida, rezlja, slika, se nosi, poje meščan, nego je to delal po svoje, danes pa izginja vsepovsod in bo sčasoma čisto izginil kakor v Ameriki, Angliji.« (Vurnik s.a. (1984): 132)

Podobno kakor Murko je tudi Vurnik s primerom ljudske umetnosti načeloma zagovarjal razvojniško teorijo. Pri razvoju ljudske kulture in za njeno podobo je bilo najpomembnejše medsebojno vplivanje in prepletanje različnih kulturnih in slogov-

⁴⁹ »Danes se narodna kultura tudi ne stvarja samo za ljudstvo, ampak za vse stanovne, ki sestavljajo narod v višjem pomenu te besede.« (Murko (1929b) 1962: 223)

⁵⁰ Gl. pogl. 2.2. in preglednico *Predmetno izročilo narodopisja* na str. 161–163.

⁵¹ Govoril je o umiranju »naše ljudske, kmečke, malo napačno nazvano, narodne kulture in umetnosti« in zanimanju zanjo, »ko so začeli kmetje podirati svoje slikovite stare lesene hiše, ko je kmetica odvrгла avbo...« (Vurnik (s.a.) 1984: 131–2; poud. ISG)

nih vzorcev,⁵² nenehno pa je opozarjal tudi na pokrajinske razločke.⁵³ Nanje je bil pozoren tudi Stele, o katerem smemo domnevati, da je 'ljudsko' – zlasti z vidika likovne ustvarjalnosti – videl v kompleksni ubranosti, ki »sega s koreninami do elementarnega značaja pokrajine, ki ga na slovenskem karakterizirata izredna raznoličnost in bogastvo prehodov.« (Cevc E. 1985: 123) Posebna ubranost so etnografske specifičnosti, vendar ne le to: ne gre le za posebnosti gradiva, za posebnosti umetniškega ali rokodelskega oblikovanja, »ampak so še druge vrednote... razpoloženske namreč... njihov subjekt pa je naše čustvo, ki se jih neposredno zave in je tudi njihov nositelj.«⁵⁴

Navedki odslikavajo, kako večplastno je mogoče razumeti ljudsko kulturo in posredno fenomen ljudskosti, še zlasti kadar gre za obravnavo 'ljudske ustvarjalnosti', ki ni ulovljiva z racionalnimi merili, ampak bolj doživljajskimi, čustvenimi. Tudi v tem tičijo težave trdnejšega definiranja samega pojma.

Najoprijemljivejše, tudi najpogostejše je bilo povezovanje 'ljudskega' z občestvom⁵⁵



Sl. 15: Stanko Vurnik (1899-1932)
(M. Gaspari, obj. v *Etnologu* 5-6, 1933)

⁵² Ko je na kratko povzel razvoj slovenske ljudske umetnosti, je obžaloval, da je malo arheoloških izkopanin, ki bi omogočile »vpogled v najzanimivejšo dobo slovenske ljudske umetnosti, v nje prvotni stadij.« V 9. in 10. stol. so bili Slovenci pod močnim vplivom otonske in karolinške frankovske države, ki sta »k nam zanesli krščanstvo in z njim zarodke višje kulture in civilizacije... To so bili prvi vplivi višje in tuje kulturnosti na naš, dotlej prvotno pristni narodno kulturni živelj... Vsa naša domača srednjeveška in deloma še renesančna umetnost je še vedno nekako na meji med ljudsko in visoko kulturo; šele koncem XV. in v XVI. stoletju se občuti ločitev: Na eni strani pismena, meščanska umetnost, ki se razvija vzporedno z nemško, ki ji daje gorivo, na drugi strani konservativno hraneč kmečko tradicijo analfabetskih ljudi, ki sovraži stilne mene in tuje vplive... že v XVII. stoletju moremo govoriti posebno v Sloveniji o močnejšem naslonu dežele na mesto, na udeležbo ob stilnem razvoju in sprejemu tujih vplivov. To je napredni stadij razvoja ljudske umetnosti... Ljudska umetnost se pri nas v prvi polovici XIX. stol. takorekoč popismeni, v njej čedalje bolj prevladujejo meščanski vplivi in kmalu nato zgine s površja v muzej. Danes smo Slovenci vseskozi kulturni in civilizirani narod in imamo ljudsko umetnost mrtvo... Čez sto let bomo čitali le še v knjigah o posebni ljudski umetnosti iz časov otroške dobe našega kulturnega razvoja.« (N. d.: 133; poud. ISG)

⁵³ Menil je, da imamo najmanj od 14. stol. dokaze, da je bila lokalno diferencirana. Navedel je Trubarjevo razločevanje skupin Slovencev, Valvasorja in »tega se drži še moderno narodopisje.« (Vurnik (s.a.) 1984: 134)

⁵⁴ F. Stele, Stara župna cerkev v Žireh. *Žirovski občasnik* 4(1982): 111 (Nav. po Stanonik 1991b: 175).

⁵⁵ Kotnik je celo uporabil sintagmo *občestvena narodna kultura*, ko je opozoril, »kako je mednarod-

in s tradicijo. Nekatere že navedene misli narodopiscev potrjujejo domnevo, da so razkroj, zginjanje, umiranje ljudske kulture vsaj posredno povezovali tudi z razkrojem občestva kot najširšim izrazom za različne oblike skupnostnega življenja, vendar so bile take povezave spreminjanja ali odmiranja preučevanih kulturnih sestavin v sočasnem zgodovinskem in družbenem razvoju prej izjema kakor pravilo. Vsekakor pa so spreminjanje in zamiranje tradicije v celoti, kakor smo pokazali, večinoma obžalovali.

Iz omemb I. Grafenauerja o občestvu v zvezi z značajem in razvojem narodne pesmi sledi, da ima občestvo predvsem cenzorsko ali javnomnenjsko vlogo, tako v vsakdanjem življenju kakor v procesu tradicije. Narodno občestvo namreč narodne pesmi *izbira*⁵⁶ in izbranemu vtisne »pečat svoje duhovnosti.«⁵⁷ Duhovni značaj pa poleg tega najbolj kaže, kako občestvo na svojevrsten način sprejema raznorodne pesniške oblike in vsebine⁵⁸ in jih prenaša naslednjim rodovom. Ima pa pomembno vlogo tudi pri »krušenju in odmiranju« narodne pesmi, kot »ista množična psihologija, ki je delovala pri nastajanju in razvoju narodnih pesmi«. Spremembe kulturnih razmer spreminjajo »tudi miselnost narodnega občestva.«⁵⁹ Poglavitni vzrok za odmiranje pa je Grafenauer našel v »premenjenih kulturnih in gospodarsko-družbenih razmerah.«⁶⁰

Nekoliko širši pogled na pojem ljudskega je bil torej tisti, ki je ljudske fenomene in sestavine opredelil kot splošno razširjene, dandanes bi rekli množične. Ko je Kotnik razlagal, kaj je ljudska medicina, jo je označil kot vse, kar rabi ljudstvo kot domače sredstvo proti raznim boleznim (zdravilne rastline, mazaški postopki, coprnije – čaranje z besedo, zdravljenje z molitvijo itn.) Kriterij 'množičnosti' je omejil s tem,

na mestna kultura nadomestila občestveno narodno kulturo.« (Novak 1986: 265) Jasno, da ni mogel misliti na nič drugega kakor na ljudsko kulturo.

⁵⁶ »Skruna kvanta in prazna plaža ne živi med vsem narodom, ampak le v krogih in družbah, ki jih ljudje sami ne čislajo; te vrste blago naglo odмира, da se spet z novim, prav tako kratkoživim, nadomešča.« (1945, 1952a: 24)

⁵⁷ Kaže npr. na pregrehe (ravanje mačeh, ljubosumne tašče), ki pa jih tudi vedno kaznuje, pa še omenja jih, kakor je poudaril že Štrekelj, »samo kot izvršeno dejstvo (fait accompli), ne riše pa, 'kako se pregreha šele godi, ampak, kako se kaznuje', ali pa vsaj, kako jih sama obsoja.« (Prav tam.)

⁵⁸ Za zgled je Grafenauer podal zgodovinski razvoj balade o Lepi Vidi, ki je v slovenski (ihanski) različici od prvotne grške visokoplemiške balade o nasilni ugrabitvi mlade žene – matere ohranila »občečloveško tragedijo o materi, ki jo uropajo njenemu detetu in domu... odpadli so vsi motivi, ki se ne nanašajo strogo le na osrednji tragični problem, na materinstvo in na materino razmerje do otroka.« (N. d.: 25)

⁵⁹ Grafenauer je opozoril na spremembe, ki so bile posledica spreobrnitve h krščanstvu: krščanskemu človeku pa so bili povsem tuji v indoevropsko-praslovanskem svetu poznani motivi, nasploh pa tisti, ki so imeli npr. konkretno zgodovinsko ozadje. »Zmaličene in nerazumljive pesmi so se seveda lahko opustile in pozabile. Mnogo pesmi se je pozabilo tudi zaradi tega, ker je ob premenjenih razmerah odpadel vzrok ali povod za petje. Tako se je pesem o 'Gospoščini'... pozabila, ko je minila tlaka in desetina (itn).« (N. d.: 26)

⁶⁰ Rastoča pismenost, knjige, časopisje; opuščanje domačih obrti, razdelitev skupnih zemljišč, rastoča industrializacija; opuščanje starih šeg in navad; vse to je skrčilo priložnosti za petje. (N. d.: 26–7)

da so takšni pojavi morali imeti razmerno dolgo, čeprav raznorodno izročilo.⁶¹ V tem smislu je razumel ljudsko kulturo tudi Franjo Baš: dojemal jo je kot družbeno razplasteno, množično tradicionalno kulturo, ki je še niso poenotili civilizacijski procesi in novote.

Kulturna raznorodnost v sestavi ljudske kulture, ki so jo narodopisci po Murku poleg regionalne raznovrstnosti sprejeli za etnografsko značilnost, jih torej ni motila, da bi ne mogli govoriti o ljudskem. V zvezi z ljudsko pravno zavestjo je tako npr. S. Vilfan opisal ljudsko pravo kot sestav običajnega, pri nas nekodificiranega prava, ter ponarodelega prava ali »prava in pravnih običajev, ki jih je ljudstvo samo ustvarilo ali sprejelo za svoje.« (Vilfan 1944a: 217)⁶² Podobno izhodišče je imel Grafenauer v zvezi z 'narodnim pesništvom', ki »obsega vse besedno-duhovne umetnine, kakor koli oblikovane, ki jih je narodno občestvo za svoje sprejelo in jih



France Kotnik (1882–1955)

po duhu in slogu posvojilo.« (1945, 1952a: 12) Prilastek 'narodni' je mestoma celo rabil s pridržkom, ko je npr. o pregovorih zapisal, da jim »je skupno prav za prav samo to, da so občeznani in pogosto rabljeni kratki stavki ali rekla – zato jim dostavek 'narodni' ali 'ljudski' niti potreben ni.« (N. d.: 13)⁶³ Ker jih je interpretiral v duhu težnje »za nekim npravnim duhovnim nazorom«, ni bilo tako nujno, da bi bili

⁶¹ Kotnik je npr. omenil izročilo zdravilstva v samostanih. Opozoril pa je, da je to večplastni pojav, tesno povezan z visoko kulturo že od antike; pri nas ima korenine, ki segajo k vračem, balijem in čarnikom v staroslovensko pogansko dobo (Kotnik 1943: 115–7) .

⁶² Tudi ko je Vilfan obravnaval pravne motive v slovstvenem izročilu, je kot razsežnost pravne zavesti navedel »vpliv, ki so ga imele razne pravne uredbe v narodnem življenju, zlasti pa... kakšno stališče je ljudstvo do njih zavzemalo... v ljudski perspektivi opazovano pravno zgodovino.« (Vilfan 1943: 3)

⁶³ Oprl se je na Čajkanovića in Klapperja, ki sta zagovarjala mednarodni značaj pregovorov – sentenc, »in zato njihova kulturnozgodovinska vrednost za določeni narod ni velika; pa tudi kake posebne notranje vrednosti da ti pregovori nimajo, češ da 'ljudska modrost' v pregovorih... ni niti izvorna niti globoka... V debelih zbornikih pregovorov se menda ne dá najti niti ena ideja ali resnica, ki bi je ne bil vedel že prazgodovinski človek.... vrednost je njegova oblika, način s katerim hočemo to ali ono resnico posplošiti, s tem da *communis* povemo *proprie*, t.j. splošno veljavno kot veljavno za posamezni primer.« Prav tako pa »v pregovore vključena skupinska etika in življenjska filozofija zato pač nima nikakega večjega vpliva na življenje posameznega človeka. Tudi ne gre, da bi iz pregovorov kake pokrajine sklepali na dejansko duhovno podobo tamošnjega ljudstva, že zato ne, ker so pregovori dediščina minulih časov; kvečjemu bi smeli reči, da se kaže v njih duhovna težnja za nekim npravnim svetovnim nazorom.« (1945, 1952a: 14)

izvirno slovenski.⁶⁴ Ko pa je pojasnjeval pojem in značaj narodne pesmi, je ošvrknil izraz 'ljudska pesem', ki da je nepotrebna novotarija⁶⁵ in celo nepravilen, če je povezan »zmotnim pojmom omejitve na 'nižje sloje' kulturnih narodov.« (N. d.: 21) Dosledno je rabil prilastek 'narodni'.

Priznanje notranje kulturne raznorodnosti v nasprotju z vztrajanjem pri enoviti, stari ljudski kulturi imamo lahko za razširitev spoznavnega pogleda v narodopisju po prelomu stoletja. V strokovnem pisanju se ni več dalo apriorno zagovarjati obstoja izvirnega narodnega, slovenskega, brez poprejšnjega poznanja gradiva, kar je npr. Glonar še lahko poočital Kreku.⁶⁶ Ob Štreklevi zbirki pa je lahko opozoril na pre-nagljena, »zgolj subjektivna« merila pri presojanju 'narodnosti' in na podlagi gradiva terjal študije o historični poetiki: »Za študij naše pesmi – narodne kakor umetne – nam je potreben kritičen in pregledno sestavljen inventar naših pesniških oblik, ki nam naj da možnost pogleda na formalno stran naše poezije. Od tod bo potem tudi možen vpogled v globlje ležeče elemente naše poezije, mogoč bo psihološki razbor umetniških funkcij teh oblik in omogočeno bo zgodovinsko primerjanje s tujimi vzorci. Tako bomo lahko dognali, kako so se tuji formalni elementi pri nas sprejemali in spreminjali, omogočeno nam bo presojanje, kaj je tujega, prevzetega, in kaj je domače, samoraslo.« (Glonar 1923: 59)

Pri Vurniku, ki je sicer tu pa tam poudarjal izvirnost, je stališče do narodnega relativiziralo samo izhodišče njegovega opazovanja, t.j. etnografska regionalizacija ali notranja, prostorska členitev na kulturna območja. Bistvene značilnosti kulturne podobe posamičnih pokrajin so bile po Vurnikovem mnenju posledica »zanimivega kulturno narodopisnega položaja v Evropi«: »Smo na meji med zapadno in vzhodno kulturo, po eni strani, na drugi pa med srednjeevropsko in sredozemsko; vsi ti kulturni vplivi so nas prevejali, pri čemer pa nikakor **nismo izgubili specifičnih slovenskih značilnosti**, niti nismo slepo kopirali Nemce ali Italijane, nego **smo njih dejstva po svojem okusu preoblikovali**.« (Vurnik s.a. (1984): 134; poud. ISG) Izvirnost in posebnost ljudske kulture lahko torej temeljita tudi na načinu sprejemanja ter preoblikovanja 'tujih' kulturnih sestavin in vplivov.⁶⁷ V razvojniškem duhu je na to opozo-

⁶⁴ »*Narodna modrost in razumnost, vernost in dobrola*, ki vsaj prizadevanje zanje odseva iz tej in takih pregovorov, *res ni zrasla vsa iz slovenske korenine*. Mnogo takih pregovorov smo podedovali iz sive pradavnine, gotovo ne samo od praslovanskih prednikov, mnogo smo jih dobili od sosedov, najdragocenejši so usedlina krščanstva, ki se je slovenski narod vanje vrasel; vsi so postali njegova last s tem, da jih je slovenski človek prevzel, jih priznal za vodilo vzorom, ki bi se jim rad približal, jih rabil in tako potomcem ohranil.« (N. d.: 16) Pri vseh obravnavanih zvrsteh slovstvene folklore je praviloma opozarjal na morebitno prazgodovinsko, antično, svetopisemsko, srednjeveško ali tuje kulturno izročilo.

⁶⁵ Grafenauer torej 'ljudske pesmi' ni omejil samo na nižje sloje kulturnih narodov, t.j. na ljudstvo (1945, 1952a: 20).

⁶⁶ Krek si je po Glonarju v svojih prizadevanjih »Zelo... otežil svojo namero s tem, da je s svojo publikacijo hotel obenem tudi že 'pokazati na eni strani, kaj je izključljiva lastnina slovenskega naroda, na drugi pa določiti, kaj ima z drugimi v prvi vrsti s slovanskimi narodi 'vzajemno.' Pri tem je namreč treba že v gradivu samem ločiti skupne, izposojene in analogične snovi, ki so lahko samostojno nastale pri vsakem narodu, kjer so n.pr. izražena ista, vsem narodom skupna čustva.« (Glonar 1923: 10)

⁶⁷ Na to je Vurnik opozoril že leta 1926, ko je predstavil klasifikacijo hišnih oblik ter je nasprotoval

ril tudi Mantuani.⁶⁸ S tem se sklada tudi navedena Grafenauerjeva definicija narodnega pesništva.

Pojmovanje ljudskega in ljudske kulture se v predvojnem narodopisju kaže pretežno v naslednjih parih nasprotij: ljudsko – visoko, umetno; starosvetno – civilizirano; staro – novo; domače – tuje, izvorno – prevzeto, mestno – vaško. Vidni so poskusi priznavanja notranje raznovrstnosti v kulturi naroda, tudi v razmerju s kulturami drugih narodov,⁶⁹ čeprav je bilo pogosteje v ospredju prvo. Za pomembnejšo strokovno interpretacijo takšne kulturne različnosti lahko imamo Vurnikovo horizontalno, prostorsko členitev na etnografska področja.⁷⁰ Ne glede na načelno evolucionistično izhodišče, ki ga kaže njegova podoba razvoja ljudske umetnosti,⁷¹ je slovensko ljudsko kulturo vpel v širši evropski okvir. Vurnikov pogled je bil takrat širši od filološkega, ki je, razumljivo, za primerjalne ambicije iskal reference in povezave skoraj izključno v slovanskem svetu. Zunaj filološkega kroga je bilo tudi Baševno raziskovanje.

Filološko narodopisno obzorje je v širše primerjalne in etnološke razsežnosti postavil Ivan Grafenauer, in to ne le v metodološkem pogledu, temveč tudi z opredelitvijo ljudskega na primeru ljudske oz. narodne pesmi (1945, 1952a). Tako kakor Glonar in Ložar se je kritično dotaknil kolektivne ustvarjalnosti,⁷² vendar ni sprejel

tistim, ki so govorili o narodnem slogu: »In če smo vse sestavne elemente naše noše, ornamentalnega okrasja, narodne pesmi, vse gradbene elemente sprejeli od kulturnejših sosedov, smo te elemente vendar samostojno uporabili, smo svojo umetnostno nalogo dosti individualno pojmovali.« (1926e: 308)

⁶⁸ »V proizvodih vsake narodne kulture tiče korenine in koreninice, ki so vsrkavale – ako izločimo oddaljene iztočne kulture – redilne sokove iz tal velike in skupne indoazijske prosvete in jih pretvarjale v svoje lokalne potrebe. In prav v tem delu so nam ohranjene npravne vrednote in znaki velikih tvornih sil, dokazi kulturne usposobljenosti. Vsaka kultura, naj bo še tako obsežna in globoka, ni padla izgotovljena iz neba v naročje temu ali onemu narodu, vsak izmed njih si jo je moral prikrojiti sam na podstavu občnega svojstva indoazijske skupine. zato se razlikujejo posamezni narodi le po kakovosti svojega pojmovanja in razumevanja skupne prazasnove.« (Mantuani 1915; nav. po Novak 1978: 121)

⁶⁹ Murko je omenjal prenikanje dobrin visoke kulture v ljudsko in vplive tujih kultur na slovensko kulturo: »Tako cerkveno in posvetno petje je prešlo kakor likovna umetnost in noše tudi med 'narod', ki si ga je po svoje prikrojil, iz svoje 'narodne duše', o kateri je v tem smislu mogoče govoriti. Slovenci smo čez tisoč let pred vrati germanskega in romanskega zahoda, ali ostali smo pri tem svoji in Slovani. Površni opazovalci našega kulturnega življenja tega večkrat nočejo ali pa iz neznanja ne morejo videti, še manj pa mislijo na to, da se tudi drugi narodi, veliki in mali, tudi naši najbližji bratje Hrvati in Srbi ter Bolgari, niso razvijali brez silnih tujih vplivov.« (Murko (1929b) 1962: 225–6)

⁷⁰ Zapisom o pokrajinskih razločkih lahko sledimo od Trubarja prek Valvasorja do Murka, vendar je regionalno tipologijo na strokovni ravni podrobneje razčlenil šele Vurnik – bila je produkt umetnostnozgodovinskega slogovno-tipološkega pristopa in upoštevanja Murkovih spoznanj, zlasti v zvezi z raziskovanjem kmečke hiše (Bogataj 1985: 122, 124, 130). In kar je še pomembnejše: potrjeval jo je s samim raziskovanjem.

⁷¹ Gl. op. 52.

⁷² »Narodne pesmi torej niso zrasle, kakor so mislili romantiki, nekako čudežno naravnost iz duše 'pojočega naroda', ampak so kakor vsaka druga pesem po svojem izvoru osebnostne (individualne) pesmi. Tudi za narodno pesem velja vseobčno pravilo: 'Vsaka pesem je kot izraz umetniškega hotenja posameznikova umetnina; je li njen oče šolan pesnik ali neuk pevec, je za definicijo nje bistva ravno tako brez pomena kakor dejstvo, da mogoče slučajno ni znan.'« (1945, 1952a: 19–20)

Meierjeve recepcijske teorije, po kateri so lahko ločevali 'primitivno pesem nizkokulturnih narodov' od 'ljudske pesmi visokokulturnih narodov'.⁷³ Na tej točki se je Grafenauer oprl na »etnološka dejstva (ki)... tej razmejitvi ostro nasprotujejo.«⁷⁴ Pri njegovem pojmovanju nosilcev oz. ustvarjalcev slovstvene folklore, s katerim se je bistveno odmaknil od Ložarja, je pomembno še to, da »omejitev pojma 'ljudske pesmi' samo na nižje sloje kulturnih narodov etnografsko ni upravičena.«⁷⁵

Videti je, da mu je bil pojem narodnega širši od ljudskega, ker ni omejen samo na nižje plasti prebivalstva, čeprav ju je v sami opredelitvi navedel – morda na ljubo uveljavljajoči se strokovni rabi – kot sopomenki: »Narodna pesem (ljudska pesem) je pesem, ki jo je narodno občestvo (po vsem jezikovnem ozemlju ali samo po posameznih pokrajinah ali okrajih) po ustnem izročilu, s petjem iz spomina, sprejelo za svojo, jo daljšo dobo pelo, po svoje spreminjalo in tako prilagodilo svojemu okusu in slogu (ter jo morda poje in spreminja še sedaj).« (N. d.: 21) Grafenauer je videl bistvene sestavine »značaja« narodne pesmi v jezikovnem,⁷⁶ poetičnem⁷⁷ in duhovnem slogu. Kljub temu, da je mogel v pesništvu naštetih vse zvrsti,⁷⁸ je poudaril, »da po čustveni ubranosti prevladujejo tako v napevih kakor v besedilih 'žalostne' pesmi,« in da se tudi »po duhovni vsebini in estetski vrednosti... pesmi med seboj razločuje-

⁷³ Ta je »vseskozi predstavljena s ponarodelo umetno (osebno) pesmijo znamenitih izobraženih pesnikov in skladateljev.« (N. d.: 20)

⁷⁴ Podal je tri razloge: 1. primitivne pesmi ni mogoče poistiti z občestveno, saj niso vse primitivne pesmi občestvene, kakor tudi niso občestvene vse ljudske pesmi pri visokokulturnih narodih; 2. ustvarjalec je v obeh primerih vedno posameznik; 3. »tudi v družabno nediferenciranih občestvih preprostih kultur, celo pri prakulturnih pigmejcih, (obstajajo) duhovno visoko nad povprečkom stoječe osebnosti, in prav ti so poglobitni nosilci duhovnih narodnih izročil.« (Prav tam.)

⁷⁵ »Tudi med preprostim ljudstvom kulturnih narodov niso vsi posamezniki nosilci narodnih izročil, zlasti ne narodne pesmi, ampak samo pevci, pa še ti ne vsi, drugi pa ne v enaki meri. Poglavitni nositelji so ji spominsko in pevsko nadarjene osebe. Pevcev, ki znajo peti narodne pesmi in jih pojo, pa je tudi med mestnimi sloji in med izobraženstvom, celo odličnih, dasi jih je manj kakor med preprostim ljudstvom. V razsekljani mestni družbi je pač manj skupnega dela in počitka, zato tudi manj priložnosti za skupno petje. Mladi rod pa ni le med preprostim ljudstvom najvažnejši gojitelj narodne pesmi, ampak tudi med izobraženstvom: dijaki jih radi pojo, ne le doma (kjer jih je več skupaj!), ampak tudi na izletih in taborjenjih, celo v šolskih odmorih.« (N. d.: 20–1)

⁷⁶ »Jezikovni slog... je z vsem besedjem in rekli vred slog žive narodne govornice. Jezik je preprost, brez umetničenja in papirnate navlake, a ne vsakdanje okoren in obrabljen. Čvrst je, gibčen in bogat, izražanje je jasno, jedrnato, naravno, neprisiljeno, pristno in značilno. Stavki so preprosti, stavčne zveze razčlenjene po ritmičnih enotah, zato večinoma priredne... Kakor pa narodna govornica ni bila v vseh časih enaka, tako tudi jezikovni slog ni v vseh narodnih pesmih enak.« V starih besedilih je jezik čist, v novejših (vojaških ter stanovskih iz 18. in 19. stoletja) »pa je časih kar natrpan z izposojenkami iz drugih jezikov.« (N. d.: 21)

⁷⁷ Značilnosti poetičnega sloga: tipičnost, objektivnost pesmi »z občečloveško, tipično vsebino, ki jo vsak človek lahko spozna za svojo in v sebi obnovi; pa tudi v teh odklanja narodna pesem vse, kar je zgolj osebne in posebnega;« odklanjanje dolgoveznega opisovanja; baladnost; neposredno izražanje čustev nadomeščajo simboli. (N. d.: 21–2)

⁷⁸ »Od tragične balade, od pravljicne, bajčne in legendarne pesmi do smešne in parodistične živalske zgodbe, od otožne ali razposajene ljubavne pesmi do ujedljive zabavljice, od vojaške pesmi do otroške izštevanka za igro, od prešerne poskočnice do resne pesmi o smrti, od svete pesmi in kolednice do praznovernega zagovora.« (N. d.: 23)

jo... V narodni pesmi se oglašča pač vse, kar med narodom živi, vse kar je v njem dobrega in slabega, lepega in grdega, plemenitega in nizkotnega.« (N. d.: 24) ⁷⁹

Krog orisanih pojmovanj je sklenil Rajko Ložar v razpravi 'Narodopisje, njegovo bistvo, naloge in pomen' (Ložar 1944a: 7–20). Res je, da pred njim ni nihče pisal o tem v takšnem obsegu, da bi se hkrati izčrpno dotaknil vseh v naslovu navedenih postavk,⁸⁰ vprašanje pa je, koliko je ta pogled na narodopisje nov, drugačen, tudi konceptualno poglobljenejši ali prepričljivejši, kadar gre za temeljne pojme narodopisnega raziskovanja: narod – ljudstvo in izdelke njegove kulture.⁸¹ Ložar je namreč sodil, da mora oboje obravnavati narodopisje, njegovo bistvo pa je povezal s tem, kar »si predstavljamo pod besedo narod, ki ga veda označuje v smislu kratke, a jedrnate definicije, katero vsebuje beseda.« (N. d.: 7)

Ker se je v pojmu 'narod'⁸² zbralo precej različnih pomenov in ker sta ga zanima la splošni pojem in bistvo naroda, je poklical na pomoč »objektivne filozofske kriterije« sociologije in filozofije, ki naj bi pač bili »kolikor mogoče neodvisni od zgodovinskih in osebnih razlag.« (N. d.: 8)⁸³ Narod je po Vebrovi filozofski eksplikaciji »prvotna socialna edinica, ki ustvarja duhovno-osebno človekovo socialnost, to pa v skladu z dušno-animalnim človekovim življenjem.« (Veber 1930: 103) Veber je na-

⁷⁹ Četudi je tu Grafenauer načeloma zavrgel estetsko in moralno vrednotenje, njegovo interpretacijo narodne pesmi preveva mnenje, da je pesništvo »odsev nepokvarjene duše preprostega človeka.« (Terseglav 1987: 117) »Če poslušamo, kaj fantje na vasi pojo, dekleta v izbah, svatje na gostiji, prevladuje v njihovem petju tista narodna pesem in takšna, kakršna je navdušila kot izraz vsega, kar je človeku najdražjega in najljubšega, s svojo preprostostjo, prizrčnostjo in naravnostjo prve občudovalce narodne pesmi.« (Grafenauer I. 1945, 1952a: 24) To je povezano z omenjeno občestveno cenzuro. O tem vprašanju imajo sodobni slovenski folkloristi nekoliko drugačno mnenje (gl. Terseglav 1987: 124).

⁸⁰ Prvi ocenjevalec *Narodopisja Slovencev* Valter Bohinec je zapisal, da »more služiti hkrati za uvod v etnografijo sploh«, za uvodno poglavje pa, da je Ložar v njem »razbistril marsikateri pojem, ki celo etnografom samim ni bil vselej jasen.« (Bohinec 1944: 119) Stanonikova meni: »Ložarjevo uvodno poglavje v Narodopisje Slovencev I. pomeni prvi ne zgolj priložnostno navrženi, ampak že v izhodišču sistematično zasnovani prispevek k teoriji slovenske etnologije.« (Stanonik 1988a: 59) Mogli bi pa to reči tudi za razpravo 'Prazgodovinske osnove slovenskega narodopisja' (Ložar 1942a), saj je v njem pojasnil svoje poglede na ljudsko kulturo in njene nosilce, pa tudi na metodo in metodologijo. Novak pravi: »Ložarjeva razprava je prvo teoretično obravnavanje nalog in metode v našem etnološkem raziskovanju, ker so npr. Murkove, Vurnikove, Kotnikove misli ali nepovezane ali brez teoretične poglobitve, ki je pri Ložarju pač taka, kakršna je na tedanji stopnji naše stroke v srednji Evropi mogla biti.« (Novak 1985: 197)

⁸¹ S temi je na začetku spisa opravil kar na hitro s pojasnilom, da so to »njegove starožitnosti«. (1944a: 7) Vendar je že iz Ložarjevega prvega spisa »z etnološko vsebino« – uvodnika o ljudski pesmi v *Koncertnem programu APZ* leta 1935 (str. 13–7) – popolnoma jasno, da je ljudsko umetnost gledal kot nasproje visoki, kot »elementarni estetski izraz ljudstva, ki se še sploh ni v nobeni smeri diferenciralo in razdelilo in ki je torej homogena skupnost.« (Po Novak 1985: 195)

⁸² »Skoraj vsaka doba v Evropi si je predstavljala pod vprašanjem naroda nekaj svojega, pa ne samo to, vsak narod je imel o 'narodu' tudi svojo idejo.« (N. d.: 7)

⁸³ Oprl se je na izvajanja filozofa fenomenološke smeri in tudi prvega učitelja filozofije na ljubljanski univerzi Franceta Vebra v *Idejni temeljih slovenskega agrarizma* (1927) in *Filozofiji* (1930). V prvem delu se je Veber posvetil kmečkemu sloju kot 'temeljnemu sloju', v drugem pa je v poglavju o človeku in bistvu socialnosti razpravjal o družini, narodu in sloju (Veber 1930: 99–109).

mreč ločil v človeku in človeštvu dve plasti: »dušno-animalno in duhovno-osebno«. In v narodu se v socialnem pogledu srečata in harmonično križata obe plasti, instinktivna in racionalna.⁸⁴ Šele na stopnji naroda je mogoče govoriti o pravem kulturnem razvoju, ki se kaže v kulturnih stvaritvah – jeziku, veri, znanosti in končno v državnosti.⁸⁵ Narod je ustvarjalec in predstavnik visoke kulture,⁸⁶ je tudi vrhunec tistega, kar lahko v kulturnem razvoju doseže ljudstvo ali pleme.

Tega pomena naroda Ložar ni mogel izenačiti z narodom, »kot ga zamišlja in obravnava etnografija... Človek, ki ga etnografija raziskuje in ki je njen poglaviti predmet, ustvarja skoraj iste kulturne vrednote kot visokokulturni človek, toda drugače.« (N. d.: 8)⁸⁷ Na tem mestu je Ložar spregovoril o 'etnografskem narodu' kot o *ljudstvu*.⁸⁸ Najprej ga je definiral s sestavinami njegove kulture, nato kot posebno »socialno edinico«, v razvojnem smislu starejšo od naroda: »Ni naroda, ki ne bi bil prej, preden je to postal, ljudstvo, razdeljeno na različna plemena, župe in v najstarejših edinicah na družino.« (N. d.: 9) Za etnografijo je najzanimivejša prav tista razvojna stopnja, ko ljudstvo še ni postalo narod, »recimo visoki narod«, ali pa tisto območje v okviru naroda, ki »še vedno hrani na sebi znake prvotnega naroda-ljudstva, čeprav se že vse naokoli razširja visoka kultura, sledeča iz racionalno-duhovnega ustvarjanja.« (Prav tam.) Po Ložarjevem mnenju je bil s tem tudi primerno omejen predmet narodopisnega raziskovanja.

V nadaljevanju je naštel glavne značilnosti te kulturne stopnje: narod-ljudstvo

⁸⁴ Prva plast je socialno povezujoča. Veber pravi, da mati ljubi otroke kakor koklja piščeta: pomembno za družino in pleme ter podlaga za nadaljnje kulturno ali duhovno delovanje. Družini je pripisal samo uresničevanje dušno-animalne človekove socialnosti.

⁸⁵ Vebrovo misel povzema Ložar takole: »Ves duhovni in socialni razvoj je po tem filozofu možen samo kot narodni razvoj. Pod duhovnimi in racionalnimi vrednotami naroda, ki jih ta opredeljuje, je treba razumeti vrednote, ki jih narod ustvarja s smotrnim, zavestnim, lahko bi rekli načrtnim duhovnim delom, saj to je ravno tisto, kar pomeni beseda racionalno. Te vrednote so istovetne z narodovim jezikom, z njegovo književnostjo, umetnostjo, glasbo, političnimi in socialnimi organizacijami, gospodarskimi ustanovami, vzgojnimi napravami in na najvišji stopnji razvoja, ako jo narod doseže, tudi z njegovo državno obliko.« (1944a: 8)

⁸⁶ Njene tvorbe obravnavajo različne znanstvene panoge: jezikoslovje, književna zgodovina, politična in socialna zgodovina itn.

⁸⁷ »Znanosti, ki obravnavajo v okviru etnografije etnografske kulturne vrednote in predmete, dokazujejo, da etnografija nima opraviti s knjižnim jezikom, temveč z narečjem in z originalnimi posebnostmi narodnega govora; namesto visoke književnosti pozna v prvi vrsti narodno pesem, pravljice, pripovedke, pregovore in izreke, nato pa ljudske pesnike in pisatelje, tako imenovane bukovnike; namesto slikarstva in kiparstva pozna le delo samoukov, poslikano panjsko končnico ali skrinjo, izrezljano božjo martro, z rezbarijo okrašeno pastirsko palico; namesto glasbe zanima etnografa le narodna ali ljudska pesem, posebno pa ljudski ples, kakor ga goji preprosto ljudstvo ob raznih praznikih in dogodkih. Socialne ustanove in naprave so ljudstvu neznane, zato pa narod ni brez zakonov in oblik socialnega življenja, kar raziskuje narodopisec v njegovih običajih; ljudsko pravo nima napisanega zakonika, temveč je njegovo pravo nepisano, itd.« (N. d.: 8)

⁸⁸ Pripomniti je treba, da je izraza narod in ljudstvo poslej rabil sopomensko; to je bilo pogosto tudi pri drugih narodopisih. »Etnografski narod je istoveten s tem, kar si predstavljamo pod izrazom ljudstvo in kar izraža tudi ljudska rečenica: 'bilo je mnogo naroda', kar pomeni, bilo je mnogo ljudstva. Med našim narodom na deželi se beseda narod v tem smislu še pogosto rabi.« (Prav tam.) Kar nekajkrat je zapisal zvezo »narod-ljudstvo«.

sicer ima enoten jezik, čeprav ljudje govore v narečjih, pisave oz. svoje pisne kulture pa nima. In prav tako nima »šole, kjer bi se vzgajalo po določenem načrtu racionalno-duhovno življenje.« Nima družbenih ustanov, ki bi bile primerljive z ustanovami visokega naroda. V družbenem pogledu je zanj značilna »skupnost v prostoru in času«. »Skupnost v prostoru se izraža najbolj v občestvu vsega življenja, pri čemer je vsa naselbina nekaka družina, v kateri je vse vsem skupno... Skupnost v času pa se izraža kot podzavestna, a skrbno čuvana *tradicija*: kar je sveto očetom, je sveto sinovom, in kar so prvi odobrili, tega drugi ne bodo razdirali.« (Prav tam.) Bistvene so značilnosti duševnega življenja, ki jih je opisal kot povezanost »mišljenja z življenjem in naravo«, med katerima ni prepada. Mišljenje ljudstva je praktična filozofija, polna tipizacij, ustaljenih miselnih oblik brez prave analitičnosti; ker povezuje izkušnje sedanjosti in preteklosti, je sintetično. Zato tudi »tradicijsko«.

Ložarjev sklep, »da je človek iz ljudstva *naturalni* človek, tisti iz naroda pa *kulturni* človek,« je nedvomno tudi pozen odmev seznanjenosti z difuzionistično etnologijo, ki se je ukvarjala s t. i. naravnimi ljudstvi in je razpravljala o njihovih posebnih načinih dojemanja sveta in mišljenja. V tem okviru je bilo zanj pomembno vprašanje o kulturni ustvarjalnosti. Odgovore je iskal na dveh ravneh: 1. Ali je ustvarjalen posameznik ali kolektiv? 2. V katerem območju je mogoče najti kulturno ustvarjalnost – v ljudski ali visoki kulturi? Med izpeljevanjem, kjer je tu in tam pomešal obe ravni, je pravzaprav polemiziral s sočasnimi trditvami evropskih narodopiscev ter se oprl na »moderno etnologijo«, ki »je z raziskovanjem primitivnih narodov dokazala važnost individualnosti v primitivnih kulturah. Kar velja za te, velja tudi za primitivna ljudstva, ki žive sredi visokih kultur in civilizacije.« (N. d.: 9)⁸⁹

Po Ložarjevo zato ni nič plod »imaginarnega, kolektivnega duha, temveč konec koncev samo izraz individualnega, osebnostnega duhovnega nagiba. Razlika od visoke kulture je samo ta, da služi vsaka individualna tvorba skupnosti, dočim je ves visoki kulturni razvoj stare skupnostne vrednote podredil interesom individualnosti in osebnosti.« (N. d.: 10)⁹⁰ Kakor koli že: v ljudstvu je individualno vendarle potopljeno v skupnost.⁹¹



*Rajko Ložar (1904–1985)
(1944, Arhiv H. Ložar-Podlogar)*

⁸⁹ Tu Ložar prvič v tem spisu opozori na povezanost etnografije z etnologijo. Takoj na naslednji strani zapiše zvezo »narodopisci evropskih primitivnih ljudstev.« (N. d.: 10)

⁹⁰ V razpravi o 'malem kruhku' piše, da izdelki niso stvar anonimnosti, »ki tako rada vlada nad objekti ljudsko-umetniškega in ljudsko-obrtnega značaja.« (Ložar 1939: 191)

⁹¹ Vprašanje je podrobno obravnaval I. Grafenauer v razpravi 'Narodno pesništvo' za drugi zvezek *Narodopisja Slovencev* (1945, 1952a: 19–21).

Potrditev za ustvarjalno izvirnost ljudstva je našel v etnološki teoriji Wilhelma Schmidta oz. njegovi »karakterizaciji etnološko-etnografskega slojeslovja«. To naj bi bilo uporabno predvsem »pri modernih narodih z visoko kulturo« oziroma »pri prvotnih ljudstvih sedanosti na področjih, pri katerih ni govora o vplivu visokih kultur in civilizacij.« Vztrajanje evropskih narodopiscev pri dvoplastnih teorijah⁹² je imel za otroško bolezen ter usmerjanje narodopisja »v nekako subalternost.« Odgovor na dileme etnografov, ki so ugibali, v kateri od dveh plasti pravzaprav domuje kulturna ustvarjalnost in kakšne so komunikacijske vezi med njima, je našel v Schmidtovi triplastni teoriji oz. njeni spodnji plasti, ki je prazgodovinska ali vsaj njen prežitek.⁹³

Ložar je na tej podlagi našel zastopnike tako pojmovanega ljudstva pri visoko civiliziranih narodih v najprvotnejših družbenih skupinah – družini in plemenu. Ti namreč ohranjata prej opisane »duhovno-duševne poteze«, občestvenost in tradicijo, zato tudi sta »klasična predmeta etnografije«. ⁹⁴ Najčistejšo 'naravo' te vrste pa ima med »slojnimi edinicami« kmetstvo oz. kmetovalci, ki so »edino še ohranili prazgodovinsko-etnološki značaj nekdanjih nosilcev kulture, medtem ko je pri drugih ljudskih slojih že popolnoma izgubil.« Tu se Ložar spet vrne k Vebrovi podmeni, da ima poljedelstvo »fundamentalno vlogo in važnost tako za nastoj narodnih kultur kakor tudi za nastoj vseh višjih socialnih edinic.« Tudi dejstvo, da je »v evropskih visoko civiliziranih narodih še vedno ohranjeno kot strnjena plast« in da iz kmečkega območja »ne prihajajo le stalni dotoki prebivalstva, temveč se iz njegove kulture ohranja in dopolnjuje tudi visoka kultura, je treba temu poljedelstvu brez dvoma pripisati značaj prednarodnega, prvotnega elementarnega tipa, kakršnega raziskuje narodopisna veda.« (N. d.: 11) Tu prvič omeni prežemanje kulturnih območij, najbrž delno kot nasledek dejanskih družbenih in kulturnih razmer,⁹⁵ delno pa pod vplivom nemš-

⁹² Ložar je omenil tiste narodopisce, ki so zagovarjali mnenje, da ljudstvo sploh ni ustvarjalno, ampak samo reproducira oz. sprejema, posnema, prevzema kulturne dobrine, ki so nastale v visoki kulturi oz. zgornji plasti: Hoffmann-Kreyer, Pessler, Spamer, Meier, Naumann. Njihove obravnave je sicer nekam površno spravil pod skupni imenovalec. (Prim. Weber-Kellermann, Bimmer 1985: 77–92) Te teorije je kritiziral že dve leti prej, ko je iskal stičišča med etnografijo in prazgodovino, za katera je ugotovil, da jih je omogočila šele etnološka revizija, ki je pometla s prepričanjem, da je »celokupno ljudsko ustvarjanje tako glede običajev, plesov, tvornosti, umetnosti itd. le... usedlina visoke kulture, katere nosilci so v zadnjih dobah mesta s svojo civilizacijo, prej pa so jo nosili cerkev, fevdalni krogi itd. V izdelkih ljudske kulture so splošno videli le barbarizirano izdajo visoke kulture.« (Ložar 1942a: 71)

⁹³ W. Schmidt je v razvitih kulturah ločil tri plasti: *zgorjnjo* (visoka kultura), *srednjo*, v katero prenikajo elementi zgornje plasti, segajo pa vanjo tudi tisti iz *spodnje* plasti, iz »predpismenstvenozgodovinske dobe naroda. Ta plast je prava prvotna plast, ki si tudi lahko lasti atribut ustvarjalne izvirnosti in samostojnosti.« (Ložar 1944a: 10) Ložar je posebej poudaril pomen vseh treh plasti, zlasti pa tiste srednje, ki je nadomestila spodnjo, 'materinsko' plast in je bila nekakšna blažilka ali katalizatorka med visoko in prvotno ljudsko kulturo, saj je ohranjala 'nedotaknjenost' prvobitne spodnje plasti.

⁹⁴ »Dobršen del narodopisja pri evropskih narodih obstoji ravno iz raziskovanja materialnega, socialnega in duhovnega življenja v družini oziroma plemenu.« (N. d.: 11)

⁹⁵ Kulturne vplive med plastjo visoke in ljudske kulture mu je pokazala razčlemba sloga, motivov in oblik škojfeloških 'malih kruhkov': »V bistvu je namreč že prenašanje neke predloge v novo umetniško tehniko ravno tako oblikovanje neke resničnosti, kakor če bi kdo risal žival po naravi... Ljudske umetnosti so po svoji naravi rade sestavljalne, t.j. pobirajo motive, ki so že drugje na

kih razsvetljensko-romantičnih narodopiscev Möserja in Riehla, ki sta imela kmetstvo za podlago naroda, narodopisje pa za družbeno ali kar politično znanost.

Druge nosilce ljudske kulture je spet iskal v spoznanjih prazgodovine⁹⁶ in etnologije kulturnih krogov, ki sta našeli prvobitne nosilce gospodarstva.⁹⁷ Od teh so se najbolj strnjeno ohranili kmetovalci, a Ložar je opomnil še na sledi obrtnišтва prvobitnih kultur v novejši obrtnosti in pastirskega nomadizma v planšarstvu. Tako kmetovalec pač ni »izključni predstavnik etnografskega ljudstva« (N. d.: 12): lovec, nomad in poljedelec so »prazgodovinska trojica« etnografskih subjektov (1942a: 73) in »sodobna etnografska realnost le v sedanjost podaljšana prehistorična realnost.« (N. d.: 75)

Vendar nikakor ni mogel sprejeti misli, da bi bili »nosilci primitivne duhovnosti« tudi meščani, delavci, kakor je menil nemški narodopisec Spamer, ko je skupaj s Pesslerjem ponudil raziskovalski obseg narodopisja čez meje kmetopisja.⁹⁸ Spamer ljudskosti ni imel za značilnost kake družbene plasti ali npr. Ložarjevega naroda-ljudstva, ampak za psihološko naravnost, ki je splošna, človeška (tako kakor pozneje pri Weissu), brez omejitev v časovnem, socialnem ali katerem koli drugem oziru. Res je, da jo je tudi Ložar v nekem smislu razumel psihološko, kot značilno mišljenje in čustvovanje, vendar jo je pripisoval edinole prvobitnemu kulturnemu območju in njegovim nosilcem. Bistveno zanje pa je, da je njihova skupnost nastala »organično«, kot »občestvo«, in ne kakor v mestih »čista masa... ki je produkt mehanično-civilizatoričnih zakonov moderne življenja.« (Ložar 1944a: 12)⁹⁹

Občestvo je označil kot organično zraslo in postavil njegov pomen v »življenje naroda, ne pa družbe«. Čeprav Ložar ni nadrobneje pojasnjeval razmerja med narodom-ljudstvom in družbo, je jasno, da ga kaže razumeti kot klasično distinkcijo med skupnostjo in družbo (oz. v družboslovni teoriji poznano Tönniesovo *Gemeinschaft* – *Gesellschaft*¹⁰⁰). Skupnostni značaj imajo družbene skupine od družine prek plemena

razpolago, recimo v visoki umetnosti. Novih motivov danes od ljudske umetnosti ne smemo več zahtevati, kajti odkar se je izvedla med njo in visoko umetnostjo ločitev, je poslednja prevzela nalogo, ki jo je imela v predzgodovini še ljudska, takrat edina poznana umetnost. Nehote zato prehaja prva skupina motivov v drugo.« (Ložar 1939: 194)

⁹⁶ To je izčrpneje obdelal v že navedeni razpravi (Ložar 1942a).

⁹⁷ V paleolitiku višji in nižji lovci, v srednji in mlajši kameni dobi poljedelci oz. kmetovalci, ob teh še zbiralci, pastirski in živinorejski nomadi, totemistični obrtniki. Posebej zbiralce, lovce in nomade je pregnala postopna civilizacija, ohranili so se le prilagojeni »novodobnemu kulturnemu razvoju«.

⁹⁸ Njunjo stališče, »da je potrebno raziskovati delavski, trgovski in še druge sloje... narodopisno raziskovanje velemest«, je Ložar pojasnil s pojmovanjem nalog narodopisja, »katere obstoje zgozlj iz raziskovanja duhovnega in duševnega sveta primitivnega ljudstva.« Spamer je argumentiral takšno razširitev, ker je videl pri meščanih »velikansko moč magičnega mišljenja«, na drugi strani pa tudi fenomen pomeščanja podeželja. (N. d.: 12)

⁹⁹ »Res je v tem prebivalstvu velikanski zaklad magičnega in kolektivnega mišljenja in čustvovanja, zato pa je stvariteljni, individualno-osebni, duhovni nagib, ki je eden glavnih pobudnikov duhovne in materialne kulture, skrčen na minimum. Toda prav to so stvari, ki nasprotujejo duševnim in duhovnim potezam ljudstva, ki ga raziskuje etnografija.« (N. d.: 12) Kakor je že pojasnil, počelo vsega življenja ni kolektivnost; kolektivni so v ljudski kulturi le skupni cilji, v katere posameznik usmerja individualnost in ustvarjalnost. V visoki kulturi pa je vse podrejeno individualnemu interesu in racionalnemu delovanju.

¹⁰⁰ Tönnies je v delu *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Berlin, 1887) skupnost označil kot povezanost

do naštetih slojev; to je etnografsko ljudstvo. Njegovo kulturno stanje je popisal z »zunanjimi, vidnejšimi znaki.« Ti so »predpismenost, prazgodovinski značaj, iracionalno oblikovanje in ustvarjanje, tipično mišljenje ter smotrnost vsega snovnega in duhovnega dela.«¹⁰¹

Kako spoznati podobo ljudstva in njegove kulture? Ložar odgovarja, da je zunanja podoba ljudstva in njegove kulture »dostopna zlasti po njegovih tvorbah.« Duh ljudstva »se mora razodevati na vseh področjih njegovega življenja, pa naj gre za njegovo gospodarstvo, za socialno življenje ali pa za njegove v ožjem smislu duhovne ustvaritve. Tako delimo kulturo ljudstva v materialno, socialno in duhovno kulturo.« (N. d.: 13)¹⁰²

S kulturnimi tvorbami ali sestavinami je Ložar zarisal predmetni okvir narodopisju, čeprav je kakor v začetku razprave poudaril, da je prvo merilo za delitev in usmeritev raziskovalnega področja pozornost na narod ali na kulturo. Na ravni takratne etnografije, ki je imela za cilj predvsem spoznati narod in narodnega duha, v praksi pa se mu je kanila približati skoz obravnavo njegovih odsevov – kulturnih fenomenov, sestavin, elementov – je bila ta razločitev pri Ložarju in drugih tedanjih narodopisnih bolj deklarativna; ne le, ker je sam zagovarjal in prakticiral raziskovanje kulturnih sestavin, ampak ker je bila metodološka razločitev, ki jo je podal pri koncu razprave, hudo neprepričljiva, saj ni pokazal, po čem bi se – konceptualno – raziskovanje naroda ločilo od raziskovanja kulture.¹⁰³ Skregana je bila tudi z navedkom, da je podoba naroda-ljudstva in kulture dostopna raziskovanju »po njegovih tvorbah.« To zbuja domnevo, da je vso razpravo o narodu potreboval iz dveh razlogov: 1. za umestitev kulturnih produktov v določeno plast, ki jo preučuje narodopisje; in 2. da je za sklep lahko utemeljil 'socialno-narodni cilj narodopisja'.

Glede predmetovega obsega je Ložar nasprotoval delitvi na »stvarno in duhovno narodopisje« raziskovalcev, ki so iz narodopisja izločili snovno kulturo.¹⁰⁴ Zavzel je stališče Michaela in Arturja Haberlandta in večine slovanskih narodopiscev, »da je raziskovanje materialne kulture za poznanje etnografskega in etnološkega značaja ljudstva neobhodno potrebno... Zanemarjati materialno kulturo kot področje naro-

ljudi na podlagi 'naravne volje'; njihova medsebojna razmerja temeljijo na sorodstvu, sosedstvu, prijateljstvu in se kažejo v solidarnosti, skupnem etosu, šegah in verovanju. Takšne skupnosti so družina, ljudstvo. Družba pa nasprotno temelji na 'racionalni volji' in je posledek pogodbenih razmerij, katerih cilj so opredeljeni nameni. Obvladujejo jo neosebna razmerja, ki delujejo skoz konvencije, pravno ureditev in javno mnenje. Bistveni razloček med njima je, da prva izraža tradicijsko in nereflektirano vzajemnost, druga pa je zavestna človeška stvaritev. V odtenkih je mogoče par skupnost – družba primerjati z Durkheimovo mehanično in organsko solidarnostjo.

¹⁰¹Ponovimo le, da razprave v *Narodopisju Slovencev* niso strogo sledile Ložarjevemu konceptu *etnografskega ljudstva*.

¹⁰²Gl. preglednico *Predmetno izročilo narodopisja* na koncu razdelka.

¹⁰³Zapisal je le, da mora biti raziskovanje ljudske kulture zgodovinsko, pri raziskovanju naroda pa je v ospredju sociološka metoda. (Gl. pogl. 4.1. Med nazori in znanostjo)

¹⁰⁴Za značilnega zastopnika je imel nemškega narodopisca Adolfa Spamerja, ki je videl obseg narodopisja v preučevanju značilne primitivne duševnosti in duhovnosti, kakršno je najti »zlasti v duhovni kulturi, v jeziku, verstvu, običajih, nraveh in podobnem.« (N. d.: 14)

dopisja, bi se reklo po nepotrebnem omejevati delokrog, kajti za to ni niti teoretičnih niti metodičnih razlogov.« (N. d.: 14)

Če povzamemo doseg Ložarjevega orisa predmeta, nam ožje vsebinsko izhodišče pokaže zaokrožitev tematskih področij – natančneje, kulturnih sestavin – ki so jih bodisi poudarjeno ali mimogrede omenjali že narodopisci pred njim. V razpravi sami je večkrat podčrtal, kako pomembno je poznati narodovo gospodarsko življenje, in pojasnil, da to stališče še »posebej zastopa vsakdo, ki prihaja k narodopisju od prazgodovine ali etnologije.« (Prav tam.) Obe pa sta vedi, na kateri se je Ložar najbolj opiral. Tako je razumljivo, da je bilo to območje ljudske kulture v *Narodopisju Slovencev* v povzemajoči obliki predstavljeno v širokem obsegu. Ložar sam je prispeval poglavja o naselju in zemljišču, kmečkem domu in kmečki hiši, pridelovanju živeža, gospodarstvu in ljudski prehrani.¹⁰⁵ K materialni kulturi sta sodila tudi prispevek o ljudski obrti, trgovini¹⁰⁶ in noši, ki je izšel v 2. delu *Narodopisja Slovencev* (Ložar M. 1952). Družbena kultura, ki je Ložarju pomenila »vse socialno-organizacijske oblike, ki jih moremo zaslediti pri ljudstvu,« (Ložar 1944a: 13) je bila v zborniku predstavljena s poglavjem o šegah,¹⁰⁷ med družbene starine pa je uvrstil tudi pravne starine.¹⁰⁸ Pri sestavinah duhovne kulture je Ložar naštel »verstvo... umetnost... predstave o stvarstvu in človeškem življenju, jezik in podobno.« (Prav tam.) V drugem delu *NS* so bili iz te problematike predstavljeni ljudski jezik (Breznik 1952), narodno pesništvo

¹⁰⁵Gl. Ložar 1944b, c, d, e. Pri teh poglavjih je imel za razpravo o kmečki hiši in domu najboljšo podlago v prejšnjih narodopisnih obravnavah, pri naselju in zemljišču pa se je mogel opreti zlasti na geografska dela. Gotovo najizčrpnije in do tedaj najobsežnejše se je posvetil gospodarstvu. Po njegovi zaslugi je bila prvič zaokroženo obravnavana – kolikor je bilo to glede na gradivo mogoče – tudi prehrana.

¹⁰⁶Ta prispevek (in tudi spis o prometu) naj bi bil po prvotnem načrtu izšel v 1. delu *Narodopisja Slovencev* (Ložar 1944g: 127). Vendar je Ložar rajši priobčil prvi del Orlove razprave o šegah. Ker je leta 1945 emigriral, zadeva ni nikdar našla poti v *Narodopisje Slovencev, Zgodovinski zbornik v Buenos Airesu* pa jo je priobčil šele leta 1959 (Ložar 1959). V razpravi je bilo obravnavano izdelovanje oblačil, obutve, pokrival, lesna obrt, lončarstvo, pletarstvo in sitarstvo, rudarstvo, železarstvo in oglarstvo, mlinarstvo, gozdarstvo, drvarstvo in splavarstvo ter na zadnjih osmih straneh še trgovina. O tem Vilko Novak piše: »Pomen tega Ložarjevega spisa bi bil toliko večji, ko bi ga bilo prineslo že NS I, saj je bila v njem zbrana in pregledno obravnavana prvič v takem obsegu vsa literatura z množico drobnih virov.« (Novak 1985: 199) Ložar je ob priobčitvi razprave napisal, da tudi po petnajstih letih ne občuti nobene potrebe po kaki bistveni reviziji svojih pogledov in metodičnega prijema snovi v prispevkih, ki so izšli v *Narodopisju Slovencev I*. Kakor smo že omenili, pa je tudi res, da njegovo pojmovanje *etnografskega ljudstva* ni bistveno določalo naravnosti razprav; odločilnejše je bilo dosegljivo etnografsko gradivo, tako iz pisanih virov kakor s terena.

¹⁰⁷Pisec razprave 'Slovenski ljudski običaji' je Boris Orel. Ker je bil med vojno odpeljan v taborišče, je izšla razdeljeno v prvem in drugem delu *Narodopisja Slovencev* (Orel 1944, 1952). Prvi je obravnaval šege po treh temeljnih vrstah: življenjske, letne in delovne. Zbral je vse dotedanje vire in obravnave, oprl pa se je na dobro poznanje terena (že v predvojnih letih je sodeloval s Franceutom Maroltom, nato z Ložarjem) in na svoje lastne raziskave (gl. Orel 1935, 1936, 1938a, 1942a, b, c).

¹⁰⁸Te je Sergij Vilfan, vključno z drugimi pravnimi prvinami in pravno zavestjo, obdelal v temeljiti razpravi 'Očrt slovenskega pravnega narodopisja' (Vilfan 1944a). Pred njim so pravne elemente obravnavali Jakob Kelemina (1933, 1935, 1939), Metod Dolenc, Josip Žontar.

(Grafenauer I. 1945, 1952a), bukovniki, ljudski pesniki in pevci, verske ljudske igre in ljudska medicina.¹⁰⁹

Če sta bili območji snovne in družbene kulture – v primerjavi z obsegom, ki ga je Ložar orisal v uvodni razpravi – obravnavani ustrezno (glede na takratno stanje raziskanosti), pa to v nobenem primeru ne drži za območje fenomenov duhovne kulture. Ne da bi zanikali tehtnost priobčenih prispevkov, sta v vsebinskem pogledu najočitnejši dve vrzeli: ni razprav(e) o likovni, glasbeni (plesni) ustvarjalnosti, in ni obravnave verovanja.¹¹⁰ Sicer pa so vsebinske 'bele lise' v primerjavi z Ložarjevimi izvirnimi načrtom, očitni nasledek posebnih razmer, v katerih je nastajal prvi slovenski narodopisni zbornik (gl. Ložar-Podlogar 1998).

Kar se tiče vsebinskih pomanjkljivosti, ki sta jih opazila ocenjevalca *Narodopisja Slovencev* po izidu njegovega drugega dela,¹¹¹ je J. Kelemina, ko je podrobno pregledal izdajo zlasti s filološkega gledišča,¹¹² v uvodni razpravi pogrešal predvsem takrat že uveljavljeno »nekako splošno oznako slovenskega narodopisnega področja.« Ložarju je poočital, da ni govoril »o kulturnih conah, časovnih obdobjih, o činiteljnih, ki so oblikovali kulturno obličje naše zemlje.« (Kelemina 1954: 321) F. Baš je bil izčrpnější, saj je menil, da manjkajo številna poglavja, npr. človek in njegove značajnosti, stanovi in razredi, orodje, obrt, glasba, likovna umetnost, verstvo in praznoverje. Glavna odlika *Narodopisja* je bila, da so bili prvič zbrani številni dragoceni podatki, gradivo, viri, literatura, in da so same obravnave osnova za popolno etnografijo Slovencev, hiba pa – po Keleminovem mnenju – da je delo v celoti ostalo »preveč na gladini čistega naštevanja in opisovanja.«

¹⁰⁹Vse spisal France Kotnik že prej, tako da so bile vse tri razprave objavljene kot Posebni odtis že leta 1946 (gl. Kotnik 1946, 1952a, b, c).

¹¹⁰O likovnem oblikovanju bi bil najbrž mogel poleg Ložarja pisati le tačas že pokojni Vurnik, izvedenec tudi za glasbo, Maroltov sogovornik in pobudnik njegovega raziskovanja. (Kumer 1991: 12) Marolt, urednikov sodelavec pri *Narodopisju Slovencev I.*, naj bi bil pripravil za narodopisni zbornik razpravo o narodni pesmi in godčevstvu. Po mnenju R. Hrovatina je Maroltov *Slovenski glasbeni folklor* (1954a) »strnjen povzetek dveh predhodnih Maroltovih studij 'Biologija slovenske narodne pesmi' in 'Primitivna zvočila – godčevstvo'. Vse to je nastalo kot Maroltov prispevek za 'Narodopisje Slovencev'« (Hrovatin 1956: 287). Za verovanje je sicer mogoče najti precej gradiva pri obravnavi šeg, vendar ne v takem obsegu, kakor ga dajeta slutiti Ložarjevi zvezi »verstvo« in »predstave o stvarstvu in človeškem življenju«. Nekaj teh prvin najdemo v Vilfanovem 'Očrtu pravnega narodopisja' in Grafenauerjevi razpravi 'Narodno pesništvo'.

¹¹¹Gl. Kelemina 1954 in Baš F. 1954b. Vsebinske vrzeli po izidu prvega zvezka je naštel Bohinec: »Velika prednost knjige je, da trajno opozarja na naloge, ki naše narodopisje še čakajo. Vrzeli v gradivu, ob katere so pisatelji 'Narodopisja' zadevali v svojem prizadevanju, da bodi snov podana čim popolneje, so na mnogih mestih knjige kar ob sebi opozorile na te naloge. Tako bo potrebno še mnogo dela, da doženemo prvotno podobo in razvoj slovenskih naselij (itn.).« (Bohinec 1944: 124–5)

¹¹²»V tem smo si menda edini, da mora narodopisec izhajati od tega, kar je domače, ali pa vsaj posvečeno od starine, in nato raziskovati dotok novih, prečesto tujih elementov. Njegova zvezda vodnica bo pri tem pač filologija, ki jo Ložar takó imenuje 'pomožno vedo'.« (Kelemina 1954: 321) Kelemina je med vsebinskimi pomanjkljivostmi opozoril zlasti na obravnavo glasbenega in plesnega izročila, torej na manjkajoči Maroltov delež.

Predmetno izročilo narodopisja

	Snovna kultura	Družbena kultura	Duhovna kultura
Štrekelj 1887		narodno pravo; šege in običaji	narodne pesmi, pravljice, pripovedke, uganke, vraže, pregovori, reki, zagovori; narodna medicina; kmetova vremenska pravila; kletvine in anekdote
Štrekelj 1906/07 (po Zawilińskem)	<u>A. topografski del:</u> orografski in hidrografski opis kraja; zemlja in rudnine, drevesa in rastline, živali <u>B. etnografski del:</u> <u>1. zunanji značaj naroda</u> fizične posebnosti, obleka, stanovanje, jedi in pijače, gospodarstvo in poslovanje	<u>2. notranji značaj naroda:</u> šege, o navadah, običajih; razmerja do družinskega, družabnega in narodnega, o domači in javni moral/nost/i	<u>notranji značaj naroda:</u> kaj narod misli ali pripoveduje ali ve o prirodi, živalih, rastlinah, rudah; versko naziranje, o plesih, zabavah, igrah; o ‚ustvarjajoči dušni sili‘, o estetskem čutu, razmerja do znanosti, posebnosti narečja in besedišča
Murko 1896	noša; gospodarstvo in gospodarjenje; stavbarstvo, naselja, notranja oprema, orodje	narodne šege in navade; običajno pravo; cerkveni prazniki	pesmi, pripovedke, pravljice, pregovori, besede, govor, vraže, prazne vere, petje, godčevstvo, ples, veselje in žalost, zdravljenje, branje; pobožnost, verski značaj; pravniški in narodnogospodarski nazori
Stele 1906	zidava in okraski, šege in običaji lega poslopij, katere in kakšne kraje posebno odlikuje, noša	šege in običaji	kake snovi jemlje za slike na končnicah, pesmi, pravljice, pripovedke, bajke, zabavljice, rékla (frazе), pregovori, poučne povesti

Izročilo narodopisja

<p>Stele 1906 (po Kaindlu)</p>	<p>6. hiša in dvor: lega, poslopja, oprava itd.; 7. vas, selo: nastanek, imena, razlaga imen; 9. gospodarstvo, domače obrti, orodje; 12. hrana, obleka, domače življenje</p>	<p>1. otrok: spočetje, rojstvo, otročnica, krst itd. (vse navade pri tem, pravljice in pripovedke, ki se na to nanašajo, kako govoré otrokom o rojstvu njihovega novega bratca itd.); 2. fant in dekle: ples, pesmi, igre, ljubavne navade; vojaško življenje; 3. snubitev, poroka, svatovščina; 4. mož in žena: zakonsko življenje, rodbina; 5. smrt in pogreb; 8. pravni nazori: o vladi, cesarju, uradnikih, odvetnikih; kriva prisega; običaji pri prisegi, kupčiji, pričevanju itd.</p>	<p>10. ljudska vera; obredi; 11. ljudsko zdravilo; leki, zagovori, uroki; 13. razlaga imen, besed; pregovori itd. pravljice, pripovedke, pesmi, ples</p>
<p>Vurnik (s.a.)</p>	<p>nastanek in razvoj, zgradba gospodarske organizacije, način življenja, preživljanja, produkcija itn.; način stanovanja, orodje in orožje</p>	<p>zakon in družina, oblike sorodstva, starostne, poklicne, razredne in družbene kaste, država in uprava</p>	<p>duševnokulturna panoga etnologije: narodova znanstvena, religiozna in estetska, t.j. umetnostna last uprava</p>
<p>Marolt 1934</p>		<p>šege</p>	<p>glasbena folklor (pesem, ples)</p>
<p>Kotnik 1943</p>	<p>iz snovne kulture: oblačilo in obuvalo, dimnica, narodna noša</p>	<p>iz občestvene kulture: šege ob delu, letne šege</p>	<p>duševna kultura: različne zvrsti ljudskega pesništva, ljudski jezik, ljudska umetnost, ljudske igre in knjige, ljudska medicina</p>
<p>Ložar 1944a</p>	<p>naselbine, stanovališče, način pridobivanja hrane, gospodarjenje, načini izdelovanja obleke in obuvala, orodje za hišo; obrt in trgovina</p>	<p>vse socialno-organizacijske oblike; običaji; pravne starine</p>	<p>verstvo; umetnost v besedi, sliki, kipu, glasbi in plesu; predstave o stvarstvu in človekovem življenju; jezik</p>

<p><i>Narodopisje Slovencev</i> (1944, 1952)</p>	<p>naselje in zemljišče, kmečka hiša, pridobivanje hrane in gospodarstvo, ljudska hrana, slovenska ljudska noša</p>	<p>pravno narodopisje; ljudski običaji: trije mejniki v človeškem življenju; leto, njegovi časi in prazniki; delo</p>	<p>ljudski jezik; narodno pesništvo; bukovníki, ljudski pesniki in pevci; verske ljudske igre; ljudska medicina</p>
--	---	---	---

4.2.2. O METODAH IN METODOLOGIJI

Problematiko raziskovalskih pristopov vpeljimo s trditvijo, da so »šele šolani slavisti... presegli vsaj delno romantično in mitološko raven ter začeli zbrano gradivo tudi znanstveno (seve na ravni svoje dobe in obzorja) razlagati. Šele z njihovim delom se začenja tudi pri nas narodopisje ali etnografija, ki jo danes navadno imenujemo etnologija (narodoslovje)... zastopniki drugih strok, ki so svojo raziskovalno metodo uporabljali pri preučevanju stavbarstva, noše, ljudske umetnosti... (t.j. geografi, zgodovinarji, umetnostni zgodovinarji, arheologi, pravniki in drugi) so tako obogatili in razširili raziskovanje ljudske kulture, kot smo predmet naše stroke začeli imenovati, z novimi vidiki in seve z novimi, pomembnimi dognanji in uspehi.« (Novak 1986: 367–8)

Tako je bil v glavnih obrisih označen 'realistični prelom', o katerem smo že ugotovili, da je bil po vsebinski plati predvsem **odmik** od romantiško naravnane narodopisne dejavnosti, ki se je pretežno posvečala fenomenom duhovne kulture. Za disciplino prelomni pomen pa bi se dalo pripisati dejstvu, da se je narodopisje profesionaliziralo najprej pri filološkem, potem še v muzejskem raziskovanju, in to je nedvomno terjalo jasnejšo metodološko podlago in večjo metodično izostrenost.

'Realistični' odmik od tematskega in problemskega stališča nikakor ni tako zelo pomemben, če poleg etnološkega romantiškega izročila upoštevamo razsvetljenski izvir etnologije. Nanj je bilo opozorjeno šele v sedemdesetih letih,¹¹³ ob uveljavitvi drugačne koncepcije etnološkega 'predmeta'. Do tedaj so razvojne začetke etnologije praviloma postavljali v čas romantike.

»Etnologija je kot posebna veda nastajala v drugačnem sorodstvenem razmerju, kot se ji to, ko njen nastanek povezujejo z razdobjem romantike, pripisuje. Kot plod razsvetljenskih družboslovnih koncepcij je tisti del etnologije, ki nas na tem mestu zanima, nastajal v okviru državo-znanstva, v okviru tako imenovane statistične vede. Bil je blizu geografiji in se je uveljavil v razsvetljenski historiografiji.« Tu pa nobeno izmed slovitih imen (Linhart, Hacquet, Košič) »nima posebnega pomena za razvoj slovenistike. Se pravi, da so bili v času konstituiranja etnološke vede njeni poudarki,

¹¹³Novakovi razpravi o Linhartu in Hacquetu (Novak 1973, 1974), čeprav je opazil razsvetljenske prvine že v razpravah o J. Košiču (1949, 1958a). Kremenšek je o razsvetljenskem razvojnem toku pisal v razpravi o družbenih temeljih razvoja slovenske etnološke misli (Kremenšek 1978a). Pozneje ga je obravnaval zlasti s konceptualno-metodološkega zornega kota (1979a, 1980a, 1980c, 1982a idr).

njena izhodišča in njena razmerja do drugih ved drugačni kot v kasnejših razdobjih... izvirni poudarki, prav tako izhodišča niso bili razveljavljeni tudi kasneje, tudi v času romantike ne,⁽¹¹⁴⁾ pač pa so bili prekriti, potisnjeni v ozadje, po težnjah drugečnega značaja. Ko pa so in kolikor so pisali zgodovino slovenske etnologije, so prav nič romantični razvojni tok razdobja romantike preprosto prezrli. Pripravljeni smo verjeti, da se je to zgodilo nehote.« (Kremenšek 1980a: 37)

Nastanek 'razsvetljenske' etnologije v širšem evropskem okviru smo že popisali,¹¹⁵ za tukajšnjo obravnavo pa so bistvene njene značilnosti, ki zadevajo koncept predmeta in raziskovalske načine. Etnološki del problematike takratnega državo-znanstva, historiografije in geografije »se je na neki način pokrival s pojmom kulture, tudi z razmerjem med ljudmi in njihovim naravnim in kulturnim okoljem, z vprašanji, ki so se nanašala na karakterologijo, na značaj prebivalcev posameznih pokrajin, na njihovo domovanje, oblačenje, prehranjevanje, na vsakdanje življenje in na praznovanja... Upoštevani so bili bolj ali manj vsi razredi in vse plasti prebivalstva.« (Kremenšek 1979a: 410) Takšno in na sodobnost naravnano opazovanje je bilo posledica potreb po urejanju države, ki je terjalo nadrobno poznanje življenjskih razmer v njihovih snovnih, socialnih in duhovnih manifestacijah.

Za razliko od etnološke misli v času romantike, na katero se je, kakor smo pokazali, v konceptualnem pogledu opiralo narodopisje v prvih desetletjih 20. stoletja, je bistveno, da so ti interesi postavljali v ospredje človeka in njegov način življenja, ne pa posamičnih kulturnih sestavin, in da so razsvetljenci etnološko problematiko »pojmovali kot člen gospodarskega in socialnega življenja, kot del družbenozgodovinske in naravne celote, pri čemer jih je zanimala funkcija kulture v tem sklopu.« (N. d.: 411) V strokovnem oziru¹¹⁶ je to pojmovanje del razsvetljenske historiografije (pri nas npr. pri Linhartu) in sodobnih opisov 'dežele in ljudi' (Hacquet, Košič), ki so nastajali predvsem z neposrednim opazovanjem, tako rekoč 'na terenu' – prizadevali so si, da bi bili za razloček od specialističnih obravnav celostni, pozornejši do sodobnih kulturnih in širših razmer.¹¹⁷

¹¹⁴Skoz večino 19. stol. imamo opraviti s prepletom razsvetljenskih in romantiških prvin, npr. pri Košiču, Jarniku, Trdini, Urbasu (gl. nav. Novakove in Kremenškove spise; UO GSED1980; Stanonik 1979; Fikfak 1986), ali, po Fikfaku (1999), z raznovrstnimi žanri – 'prostoru narodopisja', skoz katera so se udeleževala laična in nastajajoča znanstvena razumevanja obeh temeljnih ravnin narodopisnih premislekov – teksta in konteksta, torej pozneje folkloristične in etnološke disciplinarne problematike.

¹¹⁵Gl. pogl. 3.2.

¹¹⁶Sicer pa je sledove takšne etnološke misli najti v statističnih in topografskih, tudi monografskih delih, ki so danes izjemni vir za historične interpretacije, nato v geografski, domoznanski in potopisni literaturi ter v poučnem slovstvu.

¹¹⁷Shematično je razločke med etnologijo in razsvetljenstvu in romantiki prikazal nemški etnolog G. Wiegelmann. Za nemške razmere je razgrnil tudi razloge za uveljavitev romantičnega nazora. Po njegovem so široki raziskovalni cilji v času romantike (razčlenjevanje ljudskega duha in rekonstrukcija starogermanske kulture) izjemno razširili prostorsko-časovno obzorje. 'Statistična' etnologija se je ukvarjala s sočasnimi razmerami na omejenih področjih, romantiki pa so segali v prazgodovino, v srednji vek ter so vedno imeli pred očmi ves nemški jezikovni prostor. Spoznanje narodnega, ljudskega značaja je bilo obema smerema sicer skupno, dejansko pa so se stičišča razšla, ker so se romantiki ukvarjali skoraj samo z duhovnimi fenomeni. Njihova historična naravnost je zahtevala obravnavo virov v duhu kritičnega zgodovinopisja in s tem v zvezi je bilo

Ker je bilo odtlej poklicno narodopisje večinoma sestavina filologije – slavistike, je razumljivo, da je temeljilo na njenih spoznavnih izhodiščih in njeni metodologiji. Filološko narodopisje je praviloma razumelo svoj predmet v duhu razvojniške teorije,¹¹⁸ nekoliko dopolnjene ali popravljene z difuzionističnimi prvini (poudarjanje kulturnih vplivov), predpisalo pa je kritično obravnavo, to je takšno, »kakoršno zahteva metodika filologične vede.« (Štrekelj 1887: 630)

Štrekljevi načrti, izdajanje zbirke in komentarji so zaradi obsežnosti in zahtevnosti dobra ponazoritev, kako se je v literarno-folklorističnem obzorju uveljavila pozitivistična metodologija.

Termin 'pozitivizem' takrat še ni bil v splošnejši rabi,¹¹⁹ nadomestke zanj lahko poiščemo v prilastkih 'kritično', 'realno', 'znanstveno'. Razumeli so ga kot laičen svetovni nazor, izpeljan iz evolucionistične znanosti in usklajen z narodno prerodno ideologijo (Dolinar 1978: 81). Med temeljnimi spoznavnimi postulati pozitivizma je bila tudi načelna zavrnitev vrednostnih sodb kot subjektivne, neznanstvene prvine.

Za narodopisje je pomembno, da so v filoloških obravnavah najprej odklonili estetiko, načelno tudi moralistiko pri zbiranju gradiva.¹²⁰ Za zgodovinske vede, ka-

tudi sistematično zbiranje izročila. Nasledek je bilo ločevanje raznih zvrsti 'ustne kulture' v filološki maniri. Poleg klasifikacije je bila v ospredju tudi primerjava, ki po Wiegelmannovem mnenju v statističnih spisih ni imela posebne vloge. Tematsko specifične obravnave so pomembne z metodičnega stališča, žal pa se je pri tem zgubil smisel za kulturno kompleksnost. (1977a: 14–22)

¹¹⁸Npr. že pri Kreku: »Os vsega njegovega razlaganja je v stavkih: 'V narodnem blagu leži sto in tisočletna tradicija našega naroda, ki se nikoli pretrgala ni. In kdor hoče preteklost našega naroda do korena razviditi, ta mora premozgati vso njegovo ustmeno tradicijo, ki jo je v tolikem izobilju od zaroda do danes živih ohranil.'« (Glonar 1923: 6)

¹¹⁹Izraz se je v slovenskem pisanju prikazal proti koncu 19. stol. v literarnih razpravah o naturalizmu, v prvem desetletju 20. stol. pa se je udomačil v pisanju o znanstveni metodologiji in svetovnem nazoru, zlasti v krogih mlajše, liberalne ali socialnodemokratske inteligence. Za recepcijo na Slovenskem je pomembno, da ni šlo za ožje opredeljeni Comteov filozofski pozitivizem, ampak za različne filozofske in idejne vzore, oprte na evolucionizem. (Dolinar 1978: 79–80)

¹²⁰Štrekelj je v 'Predgovoru' k *SNP* poudaril, da mu kot kritičnemu izdajatelju »ni bilo gledati na estetično dovršenost ali nedovršenost kake pesmi; marsikdaj je 'estetično' nedovršena pesem večje cene, kakor najglaje tekoča varijanta, ki nima nikakih 'presledkov' in 'skokov'. Znanstvenemu preiskovalcu sta obe enako ljubi in dobro došli... znanost prepoveduje tudi, jo popraviti ali prenarediti, ako jo hočemo rabiti v znanstvene namene.« (Štrekelj 1898: VI–VII) Estetiziranje je prepustil pesnikom in jim celo svetoval, »naj se ravnajo strogo po njenih zahtevkih, da nam ne bodo na vrt naše poezije spravljali dekadentske gnjile proze in enakih neslanosti.« Ni mu bilo, da bi izdal »nekako narodno pesmarico, ki bi krasila salonsko mizo slovensko... Moja knjiga hoče biti pred vsem znanstvena.« (VII) V naslednjem razdelku se je dotaknil moralističnega merila; za samoumevno je sprejel cerkveno cenzuro »v prvem času, ko je razširila kristijanstvo... Takrat so bili z narodnimi pesmimi tesno spojeni še nazori poganski; narod jih je pel pri svojih poganskih praznikih in obredih, lahko je torej znova zabredel v še tleče poganstvo. Toda bati se tega pri Slovencih dandanes, je prazen strah... Ali morala, morala!... Moralna statistika nam mnogo uzrokov pogube npravnosti našteva, a če nikjer nisem med temi uzroki dobil navedeno čitanje narodnih pesmi.« (Prav tam.) O moralistični ozkosrčnosti izdajateljskega odbora Matice in Štrekljevih kompromisih je podrobno poročal Glonar v svojem 'Predgovoru' (Glonar 1923: 24–43). Štrekljevo delo s tega vidika presoja tudi literarni zgodovinarji in teoretiki: »Zavrgel je romantične poglede na ljudsko slovstvo in postavil v ospredje evidenco vsega dostopnega gradiva ne glede na različne vrednostne selekcije, bodisi estetske, bodisi ideološke oz. moralistične

mor je sodila tudi filologija in z njo narodopisje, je to pomenilo dosledno uveljavitev kritične obravnave virov in spopolnjevanje tehnik pri zbiranju gradiva in rekonstrukcijah.

Gradivo filološkega raziskovanja je izraženo z besedo ali ohranjeno v zapisih; filološke vede se torej ukvarjajo z besedili.¹²¹ Štrekelj je na tej podlagi ločeval 'realno stran ustnega slovstva' (naštel je pesmi, pravljice, pripovedi, anekdote, pregovore in reke, vraže, zagovore in kletvine) in 'formalno stran národnega blagá', ki obsega »šege in običaje, katerim smemo v nekih obzirih prišteti tudi národno medicino, národne igre in seveda národno pravo, – ta stran je težavnejša in potrebuje več časa za opis, kakor prva.« (1887: 630)¹²² Razložitev daje slutiti, da je priznal nekakšno nezadostnost filološke metode pri popisovanju šeg in drugih sestavin narodovega življenja.¹²³

Zavedal se je, da je ob izdaji slovstvenega izročila nujno upoštevati načela tekstne kritike in edicijske tehnike. Kritika besedil se je dala uresničiti samo na podlagi čim popolnejše zbirke gradiva, čeprav je Štrekelj vedel, da je to nedosegljivo.¹²⁴ Prav tako ni moglo biti povsem zadoščeno zahtevi po doslednem spoštovanju kritičnih preverb, »posebno pri starejših zapisih in prepisih... ker so ga zapisovalci zanemarjali in nam dandanes ni več mogoče kontrolovati jih povsod.« Zato pa je svetoval vestnost in kritičnost pri novih zapisih,¹²⁵ poleg dejstva, da se »pesmi... vsikdar pojó, nikdar ne recitujejo.« Zahteve po natančnosti zapisov je utemeljil takole: »Vsak proizvod národnega slovstva smemo imeti v resnici za národnega le tedaj, ako ga ohranimo v tisti obliki, v kateri smo ga zajeli iz bistrega potoka narodnega življenja.« Pri pesem-

narave.« Sicer poudarjajo, da Štrekljeve *Slovenske narodne pesmi* ob Levčevi izdaji zbranih in izbranih del pomenijo začetek uredništva in izdajateljstva v slovenski literarni vedi. Zanj pa velja, da se je kot znanost utemeljila prav s pozitivizmom. (Dolinar 1978: 82, 84, 8)

¹²¹Filološke in druge vede, ki se ukvarjajo s teksti (zgodovina, pravo), so iz starejše filologije prevzele značilne postopke, ki jih označujemo kot filološke metode ali kot pomožne vede. To so mdr. bibliografija, biografika, leksikografija, predvsem pa tekstna kritika in edicijska tehnika; prva presoja pristnost ohranjenih tekstov, obnavlja njihovo avtentično podobo in spremlja potek tekstnega izročila, druga uporablja ta dognanja pri pripravljanju znanstvenokritičnih izdaj. (Dolinar 1989: 112)

¹²²Kakor je znano, je Štrekelj preložil izdajo tega gradiva na poznejši čas.

¹²³V korespondenci je pojasnil, da bi bil za celovito narodopisno popisovanje potreben poseben vprašalnik (po Radičevem zgledu), ki ga je bil tudi sam pripravljen sestaviti. Ne da bi to izrecno omenil, je mislil na problematiko terenskega dela: »Premalo se mi zdi, če se bravcu samo namigne, naj zapiše verovanje ali mišljenje narodovo. Treba ga je na to opozoriti drugače, npr. z vprašanjem: 'ali pri vas ne mislijo, da je tako in tako?' ter povedati, kako se morda misli drugod... To je, bravca je tako rekoč za nos peljati pred dotično stvar, da si jo ogleda, ker jo bo le tako mogel opisati ali (kar je še bolje zahtevati) narisati.« (Iz pisma G. Majcnu; nav. po Kropce 1990: 266)

¹²⁴»Vsaktera zbirka takih stvari, naj se dozdeva še tako popolna, nikdar se ne bo mogla imenovati dovršena. Naša dolžnost pa je skrbeti za to, da jo dopolnimo.« (N. d.: 630)

¹²⁵»Zapisovalec naj zapiše vse to in samo to, kar se mu pripoveduje, ali potem naj ničesar ne prenareja, prideva in izpušča, gleda nadalje, da se kolikor mogoče poslužuje tudi tistih besed in oblik, v katerih se mu kaj pripoveduje; narečju posebne glasove naj zaznamuje s posebnimi znamenji. Pazi naj na naglas in zaznamuje naj vsak zlog, kateri je naglašen, ako sicer ni vaje, naglas podrobneje razločevati.« (Prav tam.)

skem gradivu, kateremu večjo stalnost dajeta metrum in melodija, pa bi »natančen zapis včasih znal namigniti, kam naj krenemo, da najdemo začetek pesmi.« In: »Zah-tevanje natančnih zapisov torej ni nikaka muha jezikoslovcev,¹²⁶ češ, to hočejo, da dobé spet par orehov za svoje čeljusti, – osnovano je mariveč na pojmu národnega blaga sploh.« (1887: 631)¹²⁷

Ko je bil sestavljen kritičen in pregleden inventar gradiva,¹²⁸ zbran iz treh vrst gradiva (iz tiska, rokopisov in živega petja), je bila mogoča naslednja stopnja filološke obravnave, klasifikacija, ki je pri Štreklju »temeljila na vsebinsko-tematskih in delno funkcionalnih vidikih.« (Kropej 1990: 263)¹²⁹ Izdaji naj bi po prvotnem načrtu sledile še priloge kot dopolnilo že priobčenemu gradivu, pa tudi pojasnila »gledé na unanjo zgodovino pesmi, kakor tudi gledé na njih razumljivost.«¹³⁰ Nekatere okoliš-

¹²⁶Terseglav je s stališča sodobne folkloristične tekstologije sicer pozitivno ocenil filološko metodo, ker je omogočala znanstveno natančne zapise, vendar je hkrati tudi škodovala, »ker je pre-natančno pazil na vsak glas, zašel je v nepotrebno akribijo.« In »kljub tej natančnosti (je) zagrešil napako, ki je kot folklorist ne bi smel: spreminjal je interpunkcijo pesmi (po filoloških načelih), s tem uničil ali izbrisal njeno ritmično podobo.« (Terseglav 1984a: 121) Pretirano filološko akribijo je vzel pod drobnogled že Glonar, kot je ob mestoma nerelevantnih podatkih iz Štrekljevega znanstvenega aparata upravičeno pogrešal oznake kakovosti pevcev in zapisovalcev, zlasti pa časa: »Na to pa Štrekelj sploh ni mislil ali le mimogrede kedaj. Kronološki podatki so mu samo nekako opravičilo, češ, če ni pesem že narodna, je pa vsaj – stara. In vendar: koliko bi nam poleg krajevne določitve, ki je v bistvu izvedena, pomagalo, če bi vedeli, kakšno je časovno raz-merje posameznih varijant.« (Glonar 1923: 51)

¹²⁷Ta načela so kritiki imeli za 'realistična'. Za zgled Hrovatinova ocena: »Prav realistična usmeritev dela, ki si zastavlja izvedljive cilje, kot jih dopušča gradivo, pomeni neprecenljivo dragoceno Štrekljeve znanstvene metode. To so spoznali že Štrekljevi sodobniki... Štrekljeva zbirka... je prav zaradi realističnih znanstvenih metod, jasno postavljenih in doseženih ciljev ter samokritičnosti še danes nad vse pomembna, zaradi naprednih znanstvenih prizadevanj po zajetju čim bolj originalne ljudske dikcije.« (Hrovatin 1962b: 11) To je seveda v nasprotju z romantiško maniro zboljševanja, popravljanja in prirejanja zapisov.

¹²⁸Popisane so bile redakcije in variante: »Če je bilo na razpolaganje več redakcij, (se je) vselej vzela v podstavo tista, ki se je zdela najstarejša in matica ostalim; saj je ona pač najbližja narodni pesmi, kakor jo je pel ali – navadno – narekoval narodni pevec... Od redakcij je strogo ločiti varijante. Prve so zagrešili nekritični zapisovalci; znanstveni preiskovalec pa bi rad, če mu tudi te priobčimo; še le po njih bo mogel presoditi prav obliko, ki jo je dobila pesem naposled, recimo v dosedanjih tiskanih zbirkah. Varijanta pa je nov, drugačen zapis iste pesmi iz drugega kraja ali od drugega pevca. Napraviti narodni pesmi novo redakcijo se pravi, grešiti zoper narodno pe-sem; zapisati novo varijanto pa se pravi, pridobiti nov kamen za zgradbo poslopja narodne poe-zije; znanost prvo obsoja, drugo pa priporoča.« (Štrekelj 1898: VII)

¹²⁹Funkcionalni vidik se kaže na dveh ravneh: priložnosti, ob katerih se pesmi pojejo (npr. Štrekljev razdelek 'Pesmi za posebne prilike': obredne, plesne, ženitovanske, zdravice, obsmrtnice), in glede na nosilca ('Pesmi stanovske'). Glonar je menil, da so bila Štrekljeva merila za razdelitev gradiva zelo različna: vsebinska, formalna in naključna. Gradivo mu je podiralo šest-delno zgradbo zbirke, saj je bilo veliko takšnega, česar ni bilo mogoče uvrstiti v noben razdelek, ali pa je sodilo v več razdelkov hkrati. Žal so bile Štrekljeve zadevne konkordance enosmerne. (Glonar 1923: 50)

¹³⁰Poglejmo naslove prilog, ki jih je pripravljval Štrekelj: »I. Dodatki novih varijant in novih naslovov, ki jih sploh še ni v zbirki. II. Popravki in opomnje k že priobčenim pesmim. III. Pregled ponarodelih pesmi in važnejše njih varijante. IV. Literano-zgodovinski pregled o slovenskih narodnih pesmih in zaznamek njih virov. V. Slovarček manj znanih besed in oblik. VI. Kazala, in to: 1. kazalo vseh začetkov, 2. kazalo važnejših in razvidnejših motivov, 3. kazalo v pesmih imeno-

čine in šeje petja je zapisal ali komentiral v opombah in pripombah. Vse to so bile filološke prvine izdajateljske tehnike. Ko je po Štrekljevi smrti prevzel uredništvo izdaje Glonar, je menil, da »bo treba od Štreklja projektirano število prilog nekoliko reducirati; že površen pogled na njih namreč pokaže, da so med njimi neumestne ali naravnost nepotrebne. Priloge (kazala, registri etc.) imajo samo to nalogo, da naj olajšajo porabo izdaje, med Štrekljevimi pa jih je nekaj projektiranih, ki bi se nujno mogle razrasti v samostojne monografije, ki z edicijo samo nimajo več prave zveze. To je pri Štreklju še ostanek načina, kako si je Krek zamišljal vso edicijo!« (Glonar 1923: 52)¹³¹ Iz Glonarjevih pripomb, ki so bile deloma upravičene in smiselne oz. v prid racionalnosti izdaje, je razvidno, kolikšen je bil folkloristični davek filologiji.

Med Glonarjevimi premisleki sta s stališča današnje etnologije in folkloristike tudi dva tehtnejša. Prvi je povezan s kazalom zapisovalcev in pevcev. Namesto kazala zapisovalcev »bi bila potrebna razprava o njih, v kateri bi bilo njih delo ocenjeno: za človeka, ki študira narodno pesem, je važno, ali je kaka varijanta iz dobre ali slabe roke«, ne pa, koliko jih je kdo zapisal. Register pevcev se mu je za slovenske razmere zdel popolnoma odveč.¹³²

Druga naloga, ki jo je Glonar naložil zbiralskemu in izdajateljskemu delu, je izšla iz dejstva, da je Štrekljeva zbirka zaokročila »našo narodno poezijo, v kolikor gre do pod konec XIX. stol. in kolikor je je prišlo v Štrekljeve roke. Narodna pesem pa živi svoje življenje naprej. Misli je torej treba še na nadaljnje zbiranje naših narodnih pesmi.« Kakor drugod »stalno priobčujejo narodne pesmi, dasi pri tem delu ne mislijo v prvi vrsti na potrebe znanosti.« (N. d.: 58) Svoje literarno izhodišče in upoštevanje Meierjeve recepcijske teorije je Glonar nedvoumno poudaril s tem, da je pred-

vanih oseb in krajev, 4. kazalo deželanstva vseh pesmi, 5. kazalo zapisovalcev, 6. kazalo pevcev in pevek, naposled 7. kazalo, kje je kaka drugje tiskana pesem natisnjena ali omenjena v naši zbirki, in pa kako drugo kazalo, ki bi se še vzvidelo potrebno.« (Štrekelj 1898: VI)

¹³¹ Glonarju so se zdeli potrebni popravki tiskovnih napak, medtem ko je pri opombah »že nevarnost, da se razlezejo v samostojne študije, ki bi jih moral urednik delati ob vsaki številki! To pa nikakor ni njegova naloga.« Pregled ponarodelih pesmi in njihovih variant se mu je zdel odveč, pa tudi literarno-zgodovinski pregled je videl kot nalogo, ki bi presejala namen izdaje, saj bi to morala biti posebna monografija. Enako velja za načrtovani slovarček neobičajnih besed in oblik; iz njega bi »nastal prav debel 'slovar'«, ki je naloga leksikografov. Od kazal se je Glonarju zdelo neogibno kazalo vseh začetkov, kazalo motivov bi presegalo »naloge in bistvo edicije; iskarnje 'motivov' je že naloga raziskovavca in sili v monografično študijo.« Poleg tega pa bi se kazala motivov, imenovanih oseb in krajev v mnogočem prekrivala z abecednim kazalom začetkov pesmi. Pomen kazal »deželanstva vseh pesmi«, zapisovalcev, pevcev ne bi bil »v prav nikakem razmerju z velikim delom in stroški... Povrhu pa zadevajo vsa ta kazala samo zunanjo plat naše narodne pesmi, ki je v večini slučajev brez kakoršnekoli zveze z nje bistvom.« (Glonar 1923: 52–5) Zadnja stavka prav dobro ponazarjata mejo med filološko in etnološko obravnavo.

¹³² Smisel ima pri Hrvatih in Srbih, kjer je pevec po poklicu naravnost strokovnjak in umetnik, pri nas pa, kjer poje 'ore rotundo' takorekoč ves narod, bi s takim kazalom dobili samo kopico gluhih imen, ki so popolnoma slučajno prišla do tega odlikovanja in nam, posebno če so že davno mrtva, ne vedó nič povedati. Povrh je med našim in srbohrvaškim petjem še ena kardinalna razlika: naše petje je zborovo, pri nas ne poznamo recitativa ali rapsodičnega petja. Zato ne smemo slepo kopirati znanstvene tehnike, ki je prikrojena in primerna za popolnoma drugačne razmere.« (N. d.: 56–7)

ložil študij »naše 'umetne' pesmi« in komparativno poetiko umetne in narodne poezije,¹³³ ki je neogibna za historično poetiko.

Za študij tradicije, »po kateri prehaja narodna pesem iz roda do roda,« je priporočil študij tiskanega, rokopisnega in pétega izročila. Še zlasti mu je bil pomemben študij rokopisov, ki »je za spoznanje življenja narodne pesmi fundamentalnega pomena. Ne samo da spoznamo iz njih naravnost historične etape posameznih varijant, v njih je vedno shranjena določena oblika narodne poezije, ki nam v nekakem prerezu kaže določeno umetniško dobo in nje konkreten izraz, ob njih lahko naravnost opazujemo proces nastajanja narodne poezije.« (N. d.: 60–1)¹³⁴ Vprašanje petega izročila, ki je »za spoznavanje bistva narodne poezije fundamentalnega pomena,« je vsebovano v Glonarjevi trditvi: »Kako in v koliki meri je melodija sama udeležena pri nastajanju narodne pesmi, katere bistveni del je, bo treba s podrobnim opazovanjem šele dognati. Tragika posebne vrste za publikacijo naših narodnih pesmi je, da doslej nobeden urednik ni bil muzikalično izobražen.« (N. d.: 63)¹³⁵ Raziskovanje narodne pesmi je zato temeljilo skoraj izključno na zbiranju, izdaji in obravnavi besedil. Glonarju se je seveda zdelo neogibno študirati 'narodne melodije' in je opozoril na vidik, ki pa presega to, čemur je sam rekel »metodična opazka«. Dognal je namreč, da so bili doslej pozorni le na konkretne melodije: »Še več in dragocenega gradiva pa bomo dobili s študiranjem *spontanega* petja, kakor se razvija in teče v družbi.« Treba je pač upoštevati, kako si melodije sledijo, kako se ravnajo po besedilu, kako ga spreminjajo, in ne samo ločeno opazovati spremembe v besedilu.¹³⁶

Ves smisel tako zastavljenega raziskovanja je imel predvsem dva cilja: prvič, fenomenološko interpretacijo bistva narodne poezije in posredno narodnega duha, in drugič njeno razvojno podobo, analogno pa tudi podobo drugih kulturnih fenome-

¹³³»Pred vsem nam je potreben inventar naše poezije. Treba bo dognati obseg pesniškega dela onih naših pesnikov, ki so po imenu neznan... Sicer bo pri tem še ostala velika množica vseskozi umetnih pesmi, ki jim zaenkrat ne bo mogoče določiti očeta; s podrobnim zgodovinskim študijem pa bodo prišla na dan imena danes neznanih ljudi, ki so 'zlagali' umetne slovenske pesmi in ki jih zgodovinar in teoretik naše poezije ne more in ne sme prezreti, ker so individualen izraz našega umetniškega stremljenja, odsev in refleks teorije in prakse kakega svetovnega toka umetnosti in ker so vsi skupaj pomagali ustvarjati inventar izražalnih sredstev, s katerimi po svoje operira naša narodna pesem.« (N. d.: 59)

¹³⁴Opozoril je na interese pisca pri sestavi zbirke, na njegove spominske in druge spodrsrljaje, prepisovanje iz predlog: »Vse te 'napake' izhajajo iz tendence narodnega pevca, da daje tekstu, ki ga ima pred seboj, samovoljno novo vsebino. Povodi za tako ravnanje, način, kako se ta sprememba vrši, vse to pa je karakteristično za postajanje narodne poezije in za nje bistvo.« (N. d.: 60) Posebno zgodovinsko vrednost pa imajo rokopisne pesmarice zaradi tujejezičnega gradiva, ki je k nam prišlo v različnih okoliščinah (dvojezične družbe, stiki s tujino – npr. vojaška služba), so pa tudi podlaga za primerjalna raziskovanja, ki bi dokazala ne le naše prevzemanje tujega, temveč tudi vplive v nasprotni smeri.

¹³⁵Štrekelj si z Vrazovo zbirko ni mogel dosti pomagati, njegov prijatelj in sodelavec Ivan Kokošar pa je presodil, ko ga je prosil za pomoč in nasvete, da Vraz ni bil »muzikalno izobražen do cela.« (N. d.: 63)

¹³⁶»Muzik« in tekstolog »si morata biti vedno svestna, da tičijo baš za dejstvi, ki se jima zde 'neumljiva' ali 'napačna', problemi, ki odpirajo pota do spoznanja bistva narodne pesmi: te 'neumljivosti' in 'napake' je treba razložiti, ne pa jih po shematičnih pravilih kakšne koli teorije zabrisati!« (N. d.: 65)

nov. Tako je Murko zapisal, »da bi Štrekelj lahko z nadaljevanjem in poglobitvijo teh študij pokazal, kaj smo prinesli iz zakarpatske pradomovine, kaj smo sprejeli od sosedov kmalu po naselitvi in kaj v teku stoletij, vendar pa da je že s svojimi objavljenimi dognanji podal trden temelj za nadaljnje raziskave v tej smeri.«¹³⁷ Interpretacije bi bile produkt analize in sinteze gradiva s kulturnozgodovinsko in primerjalno metodo. Ker je bilo Štrekljevo delo posvečeno zbiranju in priobčanju gradiva, pravzaprav šele pripravi za razvojne interpretacije, ga je najbrž res ustrezno presojati zgolj z vidika vrednotenja, zbiranja in izdaje gradiva, pri čemer pa vsekakor »ne gre le za gradivo, ampak tudi za poskus osvetljevanja teme pri načinu objavljanja.« (Terseglav 1984a: 124)¹³⁸

S Štrekljevo pomočjo nekoliko podrobneje opisana načela filološkega pristopa kar dobro ponazarjajo podobo pozitivistične naravnosti. V pozitivizmu je na splošno veljalo načelo o enotnosti znanstvene metode. Ena temeljnih podmen filozofskega in znanstvenega pozitivizma je namreč bila, da je svet v različnih območjih sestavljen iz realnih dejstev kot izkustvenih predmetov, tako da je znanstveno spoznavanje sveta načeloma povsod enako. Spoznavanje je lahko utemeljeno samo empirično. Narodnega duha ali narodovo življenje ali ljudsko kulturo je bilo torej mogoče spoznavati samo s preučevanjem tistih kulturnih sestavin, ki so dosegljive izkustvu.

Kako je bilo mogoče takšna izhodišča prenesti na raziskovanje drugih sestavin kulture, je na začetku slovenskega znanstvenega narodopisja pokazal Murko. Kot slavistu mu je bil nazorski vodnik pozitivizem, metodična vodnica pa filologija.¹³⁹ Če je bil pri Štrekljevem delu bolj v ospredju slovstveni vidik, je pri Murku za obravnavo ljudske kulture pomembnejši jezikoslovni, to pa se je zlasti pokazalo pri sodelovanju s strokovnim časnikom pomenljivega imena *Wörter und Sachen*.¹⁴⁰ Njegovi sodelavci so vpeljali jezikoslovno raziskovanje kulturno specifičnih predmetnih poimenovanj. »Za te študije ni zadostovalo samo preučevanje literarnih virov in literature, treba je bilo poznavanja predmetov in to ne le v muzejih, ampak tudi na samih nahajališčih, med ljudmi in v pokrajini.« (Grafenauer I. 1952b: 201) To je bil način reševanja jezikoslovnih vprašanj z etnografskimi viri, pa tudi narobe.

Ne smemo spregledati ocen, da je Murko razprave o snovni kulturi pisal iz lingvističnih pobud (Kremenšek 1983: 78) in da je nastopal »kot teoretik, ki mu je lingvistika izhodišče, ob tem pa je tudi poznavalec evropske etnologije« (Bogataj 1985: 105), pa tudi ne dejstva, da sta pozitivistična metodologija in spoznavna ambicija (zgodovina razvoja duha in idej, spoznanje narodovega duha) obvladovali vse tri

¹³⁷M. Murko, Karel Štrekelj. *Velu* (Gorica) 2(1912): 536. (Nav. po Kropelj 1990: 264)

¹³⁸Novaku se je zdel neupravičen očitek Terseglava, »da je manjkajoči glavni člen Štrekljevega folklorističnega dela – študija o ljudski pesmi.« (Novak 1986: 241)

¹³⁹»S Štrekljem je pokazal, kako je treba jezikoslovje in slovstveno znanost realistično združiti v prid raziskovanja ljudske, ki pa zopet nujno in koristno oplaja onidve vedi.« (Novak 1961a: 165)

¹⁴⁰Časopis »petih M« je začel izhajati leta 1909 na pobudo Rudolfa Meringerja, ki je k sodelovanju poleg slavista Murka povabil še romanista Mayer-Lübkeja, germanista R. Mucha in primerjalnega jezikoslovca Mikkola. Murko je v njem priobčil vse svoje temeljne razprave o materialni kulturi (1910, 1913, 1929), razen 'Zgodovine hiše pri Južnih Slovanih' (1905, 1906).

filološke discipline – slovstveno vedo, jezikoslovje in narodopisje. Murko se je v raznih razdobjih svoje dolge znanstvene poti posvetil zdaj bolj eni, zdaj spet drugima dvema, pri tem pa je prenašal izkušnje od ene do druge.¹⁴¹

Za etnologijo je najpomembnejši Murkov prispevek k narodopisju, h kateremu se je leta 1895 »odločno obrnil... kot drugi svoji poglavitni znanstveni stroki.« (Grafenauer I. 1952b: 200)¹⁴² Rezultat tega je bilo znamenito poročilo o narodopisni razstavi v Pragi,¹⁴³ ki ga je navdihnila, da je slovenski etnografiji napisal slovite 'Nauke za Slovence' (Murko 1896: 132–7) ali »prvi etnološki raziskovalni program« (Bogataj 1985: 105). V njem odmevajo tako filološka tradicija ukvarjanja s starožitnostmi, srečanje s 'svetom predmetov' na razstavi, pozornost na sodobne kulturne razmere in seveda tudi seznanjenost s takratno etnologijo in etnološko literaturo. Predvsem pa je želel spodbuditi Slovence, da bi se narodopisno predstavili kakor drugi evropski narodi.

Omenili smo že Murkovo 'predmetno razširitev' narodopisja, o kateri je sam sodil, da ne prinaša veliko novega.¹⁴⁴ Ko je našteval, kaj bi bilo treba zbirati in hraniti, je orisal duhovno in družbeno kulturo izčrpnjeje od snovne.¹⁴⁵ Pomembnejši pa so metodični in tehnični napotki, ki so neposredno zahtevali raziskovanje na terenu: iskanje virov, opazovanje, popisovanje, risanje načrtov, fotografiranje, slikanje (Murko 1896: 133–4; prim. Bogataj 1985: 104–120).

Za presojo Murkovega pomena je bistveno, da je podane nasvete sam udejanjal pri terenskem raziskovanju, najsi je šlo za obravnavo snovne ali duhovne kulture. Še zlasti pri slednji terensko delo ni bilo v navadi, posebej ne s slovstveno-jezikoslovnega vidika,¹⁴⁶ prineslo pa je veliko dragocenih spoznanj,¹⁴⁷ kar potrjuje prepričanje o

¹⁴¹Tako je npr. »metodo za proučevanje snovne ljudske kulture... kmalu prenesel tudi na raziskovanje srbsko-hrvatske narodne epske pesmi.« (Grafenauer I. 1952b: 202)

¹⁴²Za literarno vedo so seveda najpomembnejše Murkove slovstvene študije. Habilitacijski spis o nemških vplivih na začetke češke romantike (*Deutsche Einflüsse auf die Anfänge der böhmischen Romantik*, 1896), ki sodi v isto leto kakor priobčitev 'Poročila...', velja za »prvo slovensko in bržkone tudi prvo pomembnejše zahodnoslovansko delo s področja primerjalne literarne zgodovine.« (Dolinar 1978: 85) Murko je leta 1895 v okviru avstrijske priobčil tudi prvo slovensko etnološko bibliografijo (za leto 1894), dve leti pozneje pa še za leto 1895 (Murko 1895, 1897).

¹⁴³V nemščini je poročilo izšlo leto prej v *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 25 (1895).

¹⁴⁴Glej op. 9.

¹⁴⁵O Murkovih raziskavah materialne kulture je izčrpno pisal Novak (1961a oz. 1986: 244–252).

¹⁴⁶»Evropska kabinetna znanost se je že zdavnaj omejila samo na študij motivov, verza in na lov za analogijami, delo na terenu pa je prepuščala slučajnim zapisovalcem. Zato je imel Murko toliko več uspehov.« (Bezljaj 1949: 144)

¹⁴⁷S tega gledišča je Murkove študije, zlasti »folkloristične in etnografske«, ocenil F. Bezljaj: »Murkove teze o ljudski epiki v najsplošnejših obrisih ne potrebujejo kritike, ker so v strokovni kritiki že davno sprejete... raziskovalci pred njim (pa so) opazili sorazmerno malo o življenju ljudske pesmi in socialnih pogojih, v katerih se razvija... opozoril (je) znanstveni svet na silne razlike v dikciji teksta pri istem pevcu in isti pesmi, ki nastopijo, če pevec nekolikokrat ponovi pesem. Za teorijo epa je to važno dognanje, ki je omajalo starejše nazore o okostenelosti izročila... zanimal (se je) za pevske šole in struje v posameznih pokrajinah... dokazal zmotnost starih nazorov o slepcih guslarjih in namesto delitev na srbsko in hrvaško ter prav tako na pravoslavno in mohamedansko ljudsko pesem... izvedel razlikovanje med fevdalno in ljudsko poezijo.« (Bezljaj 1949: 143)

tesni povezanosti predmeta in metode ter o kar pogostem prvenstvu, ki ga ima slednja pri raziskovanju. Mogli bi celo reči, da je metoda (tudi v pomenu načinov in tehnik raziskovanja) pri etnologiji rojenica in sojenica ne le znanstvene ravni, temveč celo spoznavne moči.¹⁴⁸ Štrekljeva in Murkova izkušnja to samo potrjujeta.

Sicer pa je bila pri Murku, ob že omenjenem jezikoslovnem vidiku, v ospredju t. i. kulturnozgodovinska metoda, njena pravzaprav neogibna prvina pa primerjava. Obe prvini interpretacijskega postopka je Murko v enaki meri apliciral na slovstveno in snovno gradivo. Način je ustrezal raziskovalskemu interesu po spoznanju etničnih, prostorskih in časovnih determinant izvira in razvoja posamičnih kulturnih elementov, slovstvenih ali književnih pojavov. Za Murka je značilno, da se je zanimal za »vse strani kulture slovanskih narodov.« (Novak 1986: 244)¹⁴⁹ To se pravzaprav vidi pri vseh njegovih etnoloških in slovstvenih razpravah.

Pri prvi pomembnejši – o snovni kulturi v zgodovini južnoslovanske hiše (Murko 1905, 1906) – je uvodoma pokazal na izsledke slovanske in južnoslovanske strokovne literature o obravnavanem predmetu. Etnološko pomembno spoznanje poglavja o hiši Slovencev,¹⁵⁰ ki je vplivalo na poznejše raziskovalce stavbarstva, je ugotovitev o »popolni dvojnosti v hišni kulturi« in nato še o treh kulturnih območjih.¹⁵¹ S tem je nakazal izhodišče za obravnavo območnih kulturnih razločkov: pozornost na medsebojne vplive sosednjih kulturnih in etničnih območij, kjer ni nujno, da bi se kulturne meje ujemale z etničnimi. Kakor v tej razpravi, ki je obilno argumentirana iz izrazoslovnega oz. lingvističnega izhodišča, je tudi pri tistih o mizi (Murko 1910), stavljanju rožičev (1913) in vilah (1929a) predvsem s primerjalno etimološko analizo razvozlaval kulturnozgodovinska vprašanja o izviru in medsebojnih vplivih pri razvoju teh kulturnih dejstev. Poleg širokega obsega primerjalne literature je opazen prispevek terenskega, lepo dokumentiranega (s sliko, načrtom...) gradiva.

Murkovo najobsežnejše terensko raziskovanje slovstvene in glasbene folklore (na Balkanu v letih 1930–32) je posvečeno srbohrvaški ljudski epiki (Murko 1951).¹⁵² Ocena o njem¹⁵³ kaže, da mu je teren tu nekako 'blažil' siceršnjo filološko strogost.

¹⁴⁸Zgled s fotografijo: »Murko je fotografiral tisto, česar z opisom ni mogel dobro zapisati. Torej mu je bila fotografija spremljajoči nosilec informacij.« (Bogataj 1985: 107)

¹⁴⁹To je delno izviralo iz njegove široke germanistične in slavistične izobrazbe, delno pa, kakor rečeno, iz seznanjenosti z etnološkim raziskovanjem in literaturo, iz študija in bivanja v Rusiji, potovanja po Bosni in Hercegovini, Dalmaciji, Črni Gori in Srbiji, iz primerjalnega študija in raziskovanja južnoslovanskih književnosti.

¹⁵⁰Priobčeno kot 3. pogl. iz 'Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei den Südslawen', je v prevodu V. Novaka izšlo v Murkovem *Izbranem delu* (Murko 1962: 255–74).

¹⁵¹Na eni strani romanska ali italijanska kaminska hiša (južno Goriško, Kras in drugod po Primorski), na drugi strani prevladujoča gornjenemška hiša s kuhinjo in sobo (Murko (1906). 1962: 255–6) Iz tega je Murko v nadaljevanju izpeljal razdelitev hišnih oblik po vrstah ognjišča: »Na sorazmerno majhnem slovenskem jezikovnem ozemlju imamo tedaj različne kulture glede gradnje hiš: romansko kaminsko hišo v ozkem pasu na jugozahodu, tako imenovano gornjenemško hišo pri večini ostalih Slovencev v različnih stopnjah, od popolnoma alpske hiše v Bohinju do tistega posebno močno razširjenega tipa, ki sploh ne pozna odprtega ognjišča, in končno v nekaterih območjih ob nemški jezikovni meji dimnico, pač najprvotnejši tip trdnih in više razvitih človeških bivališča na slovenskih tleh.« (N. d.: 270; podrobneje o tem Novak 1961a, 1986)

¹⁵²Že prej je v Parizu objavil *La poésie populaire épique en Yougoslavie* (Murko 1929).

¹⁵³»V prvi knjigi je predstavil področja svojih raziskovalnih potovanj, pevce in pevke na posamez-

Delo je nastalo »kot rezultat pravega empiričnega, terenskega raziskovanja na kraju, kjer ljudska pesem nastaja in živi; ob pripravah nanjo je Murko dokončno prešel na področje etnologije« (Dolar 1978: 85).

Ni dvoma, da je za označitev Murkovega 'realizma' v metodološko ustrezna in strokovno natančna oznaka pozitivizem (Kremenšek 1979b: 321). S pozitivistično metodologijo se je filologija, tako slavistika kakor slovenistika, vzpostavila kot znanost. Njen razpad v literarno in jezikoslovno vedo ter narodopisje, če ga presojava z znanstvenega stališča, leži tudi v iztanjševanju metod, ki ustrezajo obravnavanju fenomenov. Na ravni 'predmetu' ustrezne metode, ki je v bistvu 'razsvetljenska', se je pokazala tudi narodopisna, folkloristična ali etnološka posebnost. Kulturne sestavine, predmet narodopisja, pač niso samo besede in besedila. Tako Štrekelj kakor Murko sta na eni strani posredno pokazala na filološko nezadostnost¹⁵⁴ pri obravnavi folklorističnih in etnoloških tem, na drugi pa s filološkimi prijemi neogibno znanstveno strogost.

Za razvoj narodopisnega raziskovanja je bistveno Murkovo opozorilo »na veliko večje možnosti izrabe virov in tudi na načine njihove uporabe. Poudaril je potrebo po zbiranju najrazličnejšega narodnega blaga in navedel več tehnik... Viri so postali tudi predmeti in potrdil se je njihov pomen za muzejsko delo« (Bogataj 1985: 119).

Odmevi Murkovih naporov in nazora o obsegu narodopisnega predmeta niso segli samo k njegovim seminaristom na graški univerzi (Kotnik, Glonar, Glazer), ki so se razen Franceta Kotnika ukvarjali bolj s slovstveno problematiko, temveč še k celi vrsti raziskovalcev,¹⁵⁵ ki so obravnavali narodopisje v širšem obsegu in s pristopi, zapisanimi v 'Naukih za Slovence'.

Murko je s svojim delom tudi posredno povezal dve smeri tedanjega narodopisnega zanimanja: filološko in muzejsko.¹⁵⁶ Ko je leta 1923 iz dve leti prej ustanovljenega Etnografskega inštituta nastal Etnografski muzej, je bila prevzeta zbirka prabl.

nih območjih (Srbija, stara Srbija, Sandžak, Hercegovina itd.). Posebno poglavje nameni slepim pevcem in pevkam, predstavi epske pesmi in sicer v rokopisnih in tiskanih zbirkah, nato preide k opisu glasbil (gusle, tambure idr.). Samostojna poglavja nameni še kraju, času in funkciji epskega petja, njegovi izvedbi in obliki, jeziku, nadalje govori o geografiji, zgodovini in mednarodnih motivih v ljudskih epskih pesmih in njihovi starosti. Zanima ga kulturnozgodovinsko dogajanje v ljudski pesmi, zaključni pa z nastankom in propadom ljudskih epskih pesmi. Druga knjiga je nekakšna dokumentacija tehnike terenskega dela. Tako podrobno spregovori o fonografiranju, poda popis fonografskih zapisov, fotografij, reprodukcij in slik.« (Bogataj 1985: 116–117)

¹⁵⁴ »Če naj spoznamo 'biologijo' ljudske kulture, jo je treba pač študirati na mestu samem.« (Bogataj 1985: 106)

¹⁵⁵ Njegove pobude so razvijali A. Sič, J. Lokar, S. Vurnik, A. Melik, F. Baš, tudi V. Novak, S. Ilešič, B. Orel (Bogataj 1985: 120).

¹⁵⁶ Posredno zato, ker »Murkove teze iz etnološkega raziskovalnega programa, ki je poleg študija materialne kulture na novo upošteval tudi spoznanja o tedanjem ljudskem življenju, žal niso naletele na odmev v muzejski praksi.« (Rogelj-Škafar 1993: 6) V prvih dveh desetletjih 20. stol. do ustanovitve Etnografskega inštituta 1921 in muzeja 1923 je bila etnografska zbirka Kranjskega deželnega muzeja (ust. 1821) pod skrbništvom arheologa W. Schmida, umetnostnega zgodovinarja J. Mantuanija in zgodovinarja J. Mala.

3500 predmetov, med katerimi so prevladovali izdelki ljudske umetnosti in obrti, nabrani predvsem po estetskih merilih. Skrb zanje je kot Županičev asistent prevzel umetnostni zgodovinar Stanko Vurnik.¹⁵⁷ V delovnih poročilih je n drobno poročal, kakšno gradivo, od kod in kdaj je še dodatno pridobil muzej, ter je izčrpno povzema svoje muzejske in raziskovalske načrte.¹⁵⁸

Iz Vurnikovih poročil je jasno, da v muzeju ni kanil kopiciti gradiva po poljubnih ali estetskih merilih.¹⁵⁹ Sistematično je npr. orisal, kako si predstavlja raziskovanje stavbarstva: od potrebnega pregleda nad literaturo, ekscerpiranja virov, do raziskovanja na terenu s potrebno dokumentacijo (risbe, fotografije). Vse to je bila priprava za »pričetek studija stila in zgodovinskega razvoja slovenske ljudske arhitekture« in za ureditev muzejskega oddelka¹⁶⁰ za ljudsko arhitekturo z značilnimi tipi slovenskih hiš, njihovimi tlorisi, narisi. Primerjalno raziskovanje naj bi pokazalo vzporednice »z glavnimi tipi evropske arhitekture.« (Vurnik 1926c: 140) Zgodovinsko, z rekonstrukcijami, naj bi bilo tudi preučevanje ljudskih noš.¹⁶¹ Poseben oddelek je namenil ureditvi razstave ljudskega slikarstva, omenil pa je tudi slovstveno in glasbeno izročilo, gradivo o verovanju in zdravilstvu.

Kolikor so dopuščale razmere, je raziskoval na terenu in dopolnjeval muzejski inventar in gradivo za svoje študije o stavbarstvu, noši, glasbi; preučeval je tudi šege, verovanja in ljudsko medicino.¹⁶² Za vse je predvidel celostne monografske obravnave,¹⁶³ obenem pa je priobčeval separatna spoznanja v razpravah o stavbarstvu, noši, ljudski umetnosti in glasbi.¹⁶⁴

V Vurnikovem pojmovanju predmeta etnografije je morda najznačilnejše, da je poudarjal pokrajinsko raznovrstne kulturne podobe. Na metodološki ravni se je to

¹⁵⁷Kakor je Vurnik poročal v *Etnologu*, se je pri priči lotil inventariziranja predmetov in določanja njihovega izvira in starosti (Vurnik 1926c: 139).

¹⁵⁸Gl. Vurnik 1926c, 1928b, 1929c, 1930c. V poročilih je resnično pisal, kaj je ali kaj bo muzej storil, vendar je jasno, da je šlo predvsem za Vurnikovo zbiranje, raziskovanje in načrte, saj je bil tedaj v muzeju praktično edini raziskovalec slovenske ljudske kulture. Županičev interes je bil, kakor vemo, naravn na drugo problematiko. Tako bi prvo muzejsko desetletje lahko označili kar za Vurnikovo.

¹⁵⁹Saj si je muzej ob ustanovitvi postavil nalogo, da pospešuje narodopisje, antropologijo in ljudsko umetnost, tako da zbira, preučuje in hrani material (Županič 1926a).

¹⁶⁰Ob stalni prostorski stiski je vendarle upal, da se bo v prihodnosti dalo rešiti tudi to vprašanje. Izdelal je »koncept postavitve stalne razstave: šest dvoran za kmečko arhitekturo s tipičnimi interiereri sob, kamer in kuhinj; dve dvorani za razstavo pohištva in lesne, železne, keramične ter tekstilne kmečke obrti, dve dvorani za poljedelsko in obrtno orodje; tri dvorane za razstavo noš in vezenin; ena dvorana za plastiko in slikarstvo; ena dvorana za ljudsko glasbo; ena dvorana za razstavo običajev; dve dvorani za predmete eksotičnih narodov.« (Rogelj-Škafar 1993: 9)

¹⁶¹Vurnik je govoril o srednjeveških, renesančnih in baročnih nošah; zanje je že imel zbrano literaturo in slike (Vurnik 1926c: 141).

¹⁶²Zadnje tri naj bi bile za slovenski prispevek v priročniku slovanskega ljudskega verovanja, na Schneeweissovoo prošnjo (Novak 1986: 311).

¹⁶³»Sčasoma se bo pripravila izdaja slovenskih noš«; »Pripravlja se o slovenskem ljudskem slikarstvu zgodovinsko stilistična izdaja«; »Muzej namerava zbrati strokoven odbor, ki bi pesmi redigiral, dopolnil in v strokovni obliki izdal.« (Vurnik 1926c: 141–2)

¹⁶⁴O stavbarstvu gl. Vurnik 1926e, 1926f, 1929a, 1930a; o noši 1926a, 1928a; o ljudski umetnosti 1926b, 1929b; o glasbi 1930b, 1930d.

pokazalo v razčlenitvi slovenskega ozemlja na kulturna območja. V. Novak je opozoril, da so komentatorji videli v Vurnikovem pristopu njegovo slogovno-tipološko, umetnostnozgodovinsko metodo,¹⁶⁵ prezrli pa so, »da mu je pri vživetju v značilnost posameznih slovenskih območij in njih doživljanju – pomagalo tudi poznavanje ljudske glasbe. Tako je mogel suvereno združevati to, kar je videl in kar je slišal, vse to povezovati z izoblikovanostjo naših tal ter s poznavanjem sosednjih dežel.« (Novak 1984a: 179) To stališče lahko dopolnimo z dejstvom, da je bil Vurnik tudi etnološko razgledan¹⁶⁶ in je povrh dobro poznal teren in tačasna spoznanja slovenskega narodopisja, zlasti Murkovo členitev na tri kulturna območja.¹⁶⁷

Če je bilo za Murka značilno, da »je nízal posamične kulturne sestavine brez posebne skrbi za njihovo pristnost v nekem, za ljudsko kulturo posebnem in etnološkem smislu« (Kremenšek 1983: 79), je pri Vurniku opazno sestavno pojmovanje kulturne podobe. V tej točki je z metodološkega vidika povezanost z umetnostnozgodovinsko slogovno tipologijo najočitnejša: slog je vedno posebna struktura. In Vurnik je nakazoval kulturni slog ali tipologijo pri vseh sestavinah, s katerimi se je ukvarjal. S tega izhodišča njegovi izsledki niso zgolj obravnave kulturnih sestavin, temveč podlaga, na kateri je bilo mogoče utemeljiti kulturne razločke po etnografskih območjih. Značilno je tudi, da si je slogovne posebnosti preučevanega, najsi je šlo za stavbarstvo, nošo ali glasbo, vseskoz prizadeval povezovati z drugimi sestavinami, saj šele raven prepletenosti opravičuje podmene o regionalnem slogu.

Že v prvem spisu o stavbarstvu je zavrnil obstoj »enotnega 'narodnega' tipa«, pa ne le v stavbarstvu, ampak tudi v noši. Govoril je o mešanici »nemškoalpskega, romanskega in balkanskega vpliva«; zarisal je etnografsko mejo med zahodno in vzhodno Evropo. (1926e: 308)¹⁶⁸ V naslednji razpravi o slovenski kmečki hiši (1929a) je natančneje razložil in podrobno orisal četvero hiš: alpsko, vzhodno, južnozahodno (sredozemsko kaminsko) in srednjeslovensko.¹⁶⁹ S tem je »načelno pokazal na etnološko lego Slovenije med štirimi sosednimi kulturnimi območji.« (Novak 1984: 180)

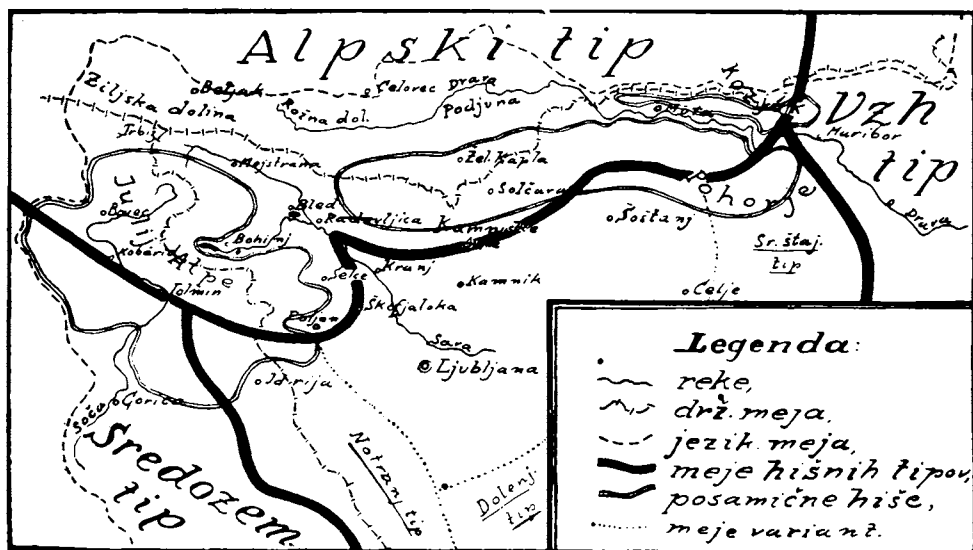
¹⁶⁵Tako npr. Stele, Ložar, F. Baš in Kotnik. Podrobneje gl. Novak 1984a: 173.

¹⁶⁶O tem zlasti govori njegovo razumevanje predmeta etnografije, predstavljeno v 'Predavanju o ljudski umetnosti' (Vurnik (s.a.) 1984).

¹⁶⁷Murku je bila izhodišče obravnava hiše (gl. op. 151). Med Murkovo zastavitvijo in Vurnikovo izpeljavo prostorske kulturne tipologije omenimo še Županičevo opombo: »Pri preučevanju osnovnih razlik slovenske ljudske kulture sem se l. 1912 prvič izrekel za *trojstvo kulturnih vplivov* ter območij: 1. Srednje-evropsko-alpsko, 2. mediteransko, 3. jugoslovensko kulturno območje.« (1912: 6–7) In: »Namesto jugoslovensko bi bilo morda bolje reči: panonsko-jugoslovensko območje.« (Županič 1948: 133)

¹⁶⁸Po Vurnikovem mnenju poteka meja »od severa proti jugu baš čez našo vzhodno Dolenjsko.« Označil je tudi za vzhodno Evropo značilen tip, ki je »objektivnejši, pa tudi abstraktnejši« zaradi »tektonskih, abstraktno-geometričnih elementov.« Te je mogoče najti v belokranjski ornamentiki, glasbi in noši.

¹⁶⁹Ta tip (na Dolenjskem in južnem Štajerskem) je bil najmanj izpostavljen italijanskim, madžarskim ali balkanskim vplivom in je v tem oziru še najbolj slovenski. S tem je Vurnik ugovarjal laičnemu enačenju slovenskega z alpskim oz. gorenjskim tako glede noše kakor stavbarstva (Vurnik 1930a). Pozneje je bil Ivan Sedej mnenja, da je »Vurnik pri dokaj zanesljivi oceni alpske, mediteranske in panonske hiše v pretirani vnemi za dokazovanje nacionalnega značaja obravnavane arhitekture zabredel v konstrukcijo tipa 'osrednjeslovenske' hiše. Ta je po njegovem mnenju najbolj slovenska, ker pač leži sredi slovenskega ozemlja.« (Sedej 1964: 331)



Karta razširjenosti alpskega hišnega tipa pri Slovencih (iz Vurnikove razprave Kmečka hiša Slovencev na južnovzhodnem pobočju Alp, obj. v Etnologu 4, 1930-31)

Same predstavite hišnih tipov »temeljijo na izraziti formalni analizi členov in tlorisov, nekajkrat opozori tudi na funkcijo posameznih stavb in jih poveže s širšimi gospodarskimi (življenjskimi) sestavinami.« (Bogataj 1985: 129) Analizo je dopolnil s fotografijami in risbami hiš in domačij. Obravnavo je postavil v okvir razvoja hiše, geografskih in podnebnih razmer. To je ponovil v razpravi o kmečki hiši Slovencev na južnovzhodnem pobočju Alp (1930a). Strnil je spoznanja o stavbarstvu s potrditvijo njegovih vodilnih tipov ter jih razložil z zgodovinsko in geografsko podlago in z vplivom sosednjih kultur.

Tudi ko je obravnaval nošo ali njene dele (avbo in pečo), je pri analizi prišel do podobnih ugotovitev o slogovnih razločkih med slovenskimi pokrajinami. V študiji o avbi sicer ni posebej govoril o kulturnih območjih, je pa odkril močno »alpsko-nemško sorodnost«, ki jo je opaziti tudi pri drugih oblačilnih delih in v okrasju na skrinjah, pohištvu, vezeninah, slikah na steklo itn. (1926a: 60–3). S temi opažanji je lahko poudaril, da »bi gotovo iskali originala v alpski srednji Evropi, s katero je usoda naše severozapadne Slovenije, ki edina se ponaša z avbo, tako tesno kulturelno in ljudsko umetnostno, etnografski zvezana.« (N. d.: 60) Razprava o peči (1928a) je že s podnaslovom ('Donesek k studiju slovenskih ljudskih noš in k etnografski diferenciaciji ornamentalnega stila v slovenski ljudski umetnosti') pokazala na prvi interes, sklep pa je bila ugotovitev o severozahodnem (gorenjskem in koroškem), vzhodnjaškem (belokranjskem, vzhodnoštajerskem) in južnozahodnem (primorsko-romanskem) tipu, »ki tvorijo tri glavne etnografske različice slovenske.«¹⁷⁰ S primerom peče je ponovil dognanje o meji med zahodno in vzhodno Evropo in utrdil slogovno tipiko

¹⁷⁰Nato jih je razločil po ornamentalnem slogu: »V tem oziru je ornamentika gorenjske peče skrajna meja zapadnjaškega ljudsko-ornamentalnega stila proti abstraktno mislečemu vzhodu. V tem

treh območij z že navedeno povezavo: z mentaliteto ali ljudskim značajem.¹⁷¹ Koncepta značajskega tipa in sloga umetnostnega ustvarjanja je uporabil tudi pri ljudski plastiki (1926b) in na panjskih končnicah, (1929b) kjer je omenil »svojevrstni duševni značaj našega... alpskega ljudstva« ter ga spet povezal z vplivom evropskega severozahoda.¹⁷²

Še podrobneje je »zahodno« in »vzhodno« slovensko miselnost označil v razpravi o belokranjski glasbeni folklori (1930b).¹⁷³ Njene slogovne značilnosti je kakor običajno povezal z okrasnimi prvini, s plastiko in stavbarstvom. Značilno mišljenje in čustvovanje zahodnih Slovencev med drugim izvira iz večstoletnega stika z zahodom, s katerim naj bi bili skupaj preživeli »vse kulturnozgodovinske faze renesanse in baroka, rokokoja« in obstali »v čutnosti in materializmu XIX. stoletja, ko je folklornemu življenju odbila ura. Nasprotno zgleđa, da je vzhodnjak na nekih poljih še daleč v srednjem veku s svojo 'primitivno' bi rekli pravilneje, abstraktno idealistično fazo svojega razvoja, katere se je skoro do nedavna okostenelo držal tako v nošah (zabunec), običajih, kakor v arhitekturi in drugih oblikujočih panogah... danes smo se nekako privadili hoditi iskati 'prastanja slovenske kmečke kulture' in 'pristno-samobitnega slovenskega elementa' na naš vzhod... Res je slovenski vzhod ohranil še največ etnografske starine, mislim pa, da njegovo etnografsko stanje ni samo 'zastarelost', nego je abstraktni stil globoko ukoreninjen v psihi evropskega vzhodnjaka, kakor mu pripada do neke mere tudi že naš Belokranjec, v katerem žive že rahli bližnjeorientski, balkanski elementi, katerih zapadnjaški, ki z močno kulturno silo prodirajo vanj, nikakor ne morejo pregnati.« (N. d.: 168)

Vurnikova členitev na etnografska področja je predvsem prostorska, vsebuje pa tudi časovno razsežnost (pokaže jo s historično povezavo slovenskega zahoda z Evropo, vzhoda z Balkanom) in duhovne značilnosti.¹⁷⁴ Vurnik je bil zagotovo prvi, ki je povezal etnografsko karakterizacijo s psihološko, čeprav le na podlagi posamičnih, predvsem umetnostnih prvin, torej tistih, ki jih je bilo mogoče slogovno analizirati in jih je lahko povezal s konceptom sloga.

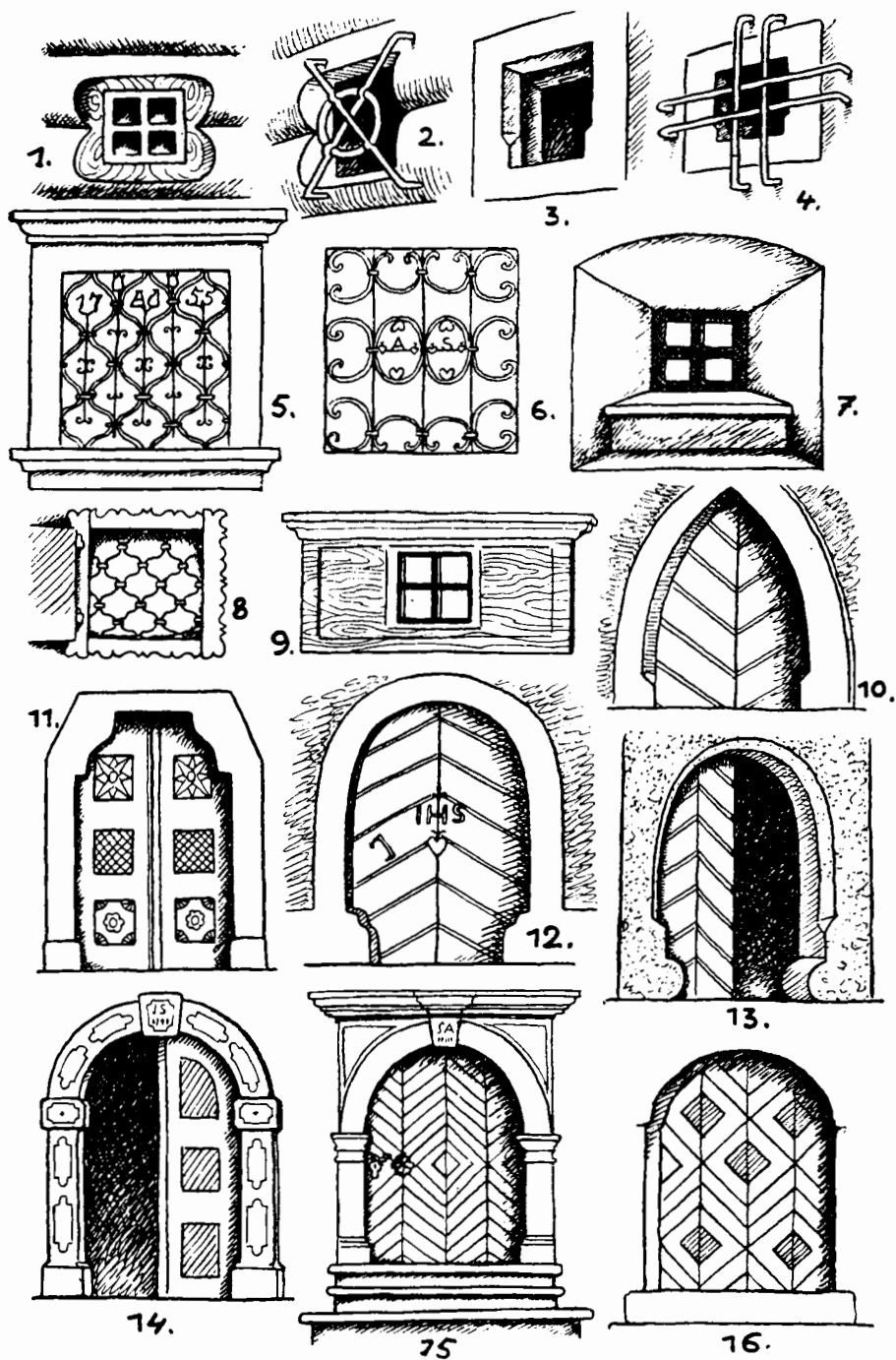
stilu je baš sreda med čisto naturalistično-subjektivnim in idealno-objektivnim, abstraktnim stilom, kakor ga kaže vzhodnjaška ornamentika pri nas v Beli Krajini.« (Vurnik 1928a: 20–1)

¹⁷¹ »Tako nas peče v stilističnem oziru točno pouče o duhovni vsebini treh variant slovenske ljudske kulture! Istotako nas uče istih stilističnih razlik kmečke hiše, plastika in slikarstvo.« (N. d.: 23)

¹⁷² »Ta obilica življenja veselega žanra... kaže... kako zelo so alpski Slovenci duševno sorodni evropskemu, nizozemsko-nemškemu severu, ki je kulturno na Slovence od početka in najdlje vplival.« (Vurnik 1929b: 177)

¹⁷³ Druga Vurnikova razprava o glasbi je bila pod naslovom 'Studija o stilu slovenske ljudske glasbe' priobčena leta 1930 v *Domu in svetu* (gl. Vurnik 1930d).

¹⁷⁴ To lepo potrjuje sklep k razpravi o glasbi na Belokranjskem: »V belokranjski etnografski kulturi... nahajamo še zaplodke srednjega veka, kar ne pomeni samo kulturne stopnje, nego tudi nemara avtohtono vzhodnjeevropsko duševno konstelacijo.« (Vurnik 1930b: 185) Novak je pri tem opazil, da Vurnik »ni poznal v etnološki ali sorodni literaturi raziskav in dognanj o starih slovanskih prvinih v današnjih kulturah slovanskih narodov, čeprav je izvir teh prvin dobro videl v srednjem veku... Začudimo se, da govori Vurnikle o 'rahlih' balkanskih prvinih v Beli krajini, ko je bil dobro seznanjen z izvirom njenega prebivalstva in z njegovo kulturo.« (Novak 1984a: 182–3)



Zgled Vurnikove dokumentacije slogovnih značilnosti (Tabla III iz razprave Kmečka hiša Slovincu na južnovzhodnem pobočju Alp, obj. v Etnologu 4, 1930-31)

Po izročilu umetnostnozgodovinskega pristopa, »stilne metodologije« Izidorja Cankarja, (Bogataj 1985:122)¹⁷⁵ je postopek temeljil na formalnem opisu in analizi prvin. To je bila pot do odkritja skupnih značilnosti, razširjenosti in s tem do posebnih tipov. Vendar se Vurnikovo raziskovanje ni ustavilo na stopnji opisa.¹⁷⁶ Njegova interpretacija tipov ali slogov je bila strukturna, saj je iskala izvir njihovi izoblikovanosti v zgodovinskem razvoju, naravnih okoliščinah, v zemljepisnem¹⁷⁷ in kulturnem položaju Slovencev ter vplivih sosednjih kultur. Poleg sistematičnega tipološkega pristopa, ki je upošteval razporejenost in povezanost kulturnih sestavin, je bila pomembna prvina Vurnikovega raziskovanja primerjalna: tako na ravni primerjanja prvin, pokrajinskih razlik, razločkov ter vzajemnih vplivov med 'meščansko' in ljudsko kulturo, kakor tudi pri iskanju kulturne sorodnosti s sosednjimi deželami.¹⁷⁸ Vsepovsod je očitna zgodovinska naravnost: sam je uporabljal zveze »zgodovinsko stilistična izdaja«, »zgodovina slovenske ljudske umetnosti«, »važen donos k zgodovini slovenske ljudske umetnosti«, »dognati starost in razvoj«, »zgodovinski razvoj«, »stil v zgodovini«, »estetska in zgodovinskorazvojnna stran« itn.

Positivistične prvine pri Vurniku v metodološkem oziru niso tako zelo izrazite kakor pri filološkem narodopisju, razvidneje pa se kažejo, in to v pozitivnem smislu, pri metodičnih načelih v prid izčrpnemu zbiranju virov in njihovemu kritičnemu vrednotenju. O tej svoji zavzetosti sam ni podrobneje pisal, vendar jo pravzaprav dokumentira vse njegovo delo.

Z glasbenim izročilom se je v predvojnih letih med narodopisci poleg Vurnika¹⁷⁹ poklicno ukvarjal samo še France Marolt, ustanovitelj in vodja Inštituta za raziskovanje slovenske glasbene folklorne oz. Folklornega inštituta (od 1934) pri Glasbeni matici. Z Vurnikom ga je poleg zanimanja za glasbeno folkloro vezalo tudi upoštevanje etnografskih območij, saj si je za izhodišče študij praviloma postavil raziskovanje folklornih pojavov v določeni pokrajini, pri tem pa »se ni zadovoljil s preprostim opisom in z muzikološko analizo melodij, marveč je poskušal dognati ozadje obravnavanih pojavov.« (Kumer 1991: 16)

V sodelovanju z Glonarjem, ki naj bi bil poskrbel za literarni del, je načrtoval

¹⁷⁵Gl. Izidor Cankar, *Uvod v likovno umetnost*, 1926.

¹⁷⁶To je France Stele (v: *Izidor Cankar. Uvod v likovno umetnost*. 1959) poudaril za Cankarjeve učenec (Vurnik, Ložar in F. K. Kos), ki jim je »njegova metoda dobesedno pomagala premagovati deskriptivno stopnjo.« (Po Bogataj 1985: 123) Najočitnejše je Vurnik to izrazil ob nasprotovanju motivom Sičeve zbiralske vneme (Sič 1918, 1922, 1923, 1924, 1927), ko je v njegovih zbirkah omenil množico dragocenega gradiva, ki pa ga mora etnograf kritično predelati, pokazati na zgodovinski razvoj in razdeliti po etnografskih skupinah. (Po Novak 1984a: 1985)

¹⁷⁷Tako je lahko Franjo Baš v nekrologu Vurniku (*ČZN* 27(1932): 48) njegovo metodo raziskovanja stavbarstva označil za antropogeografsko kot »edino pozitivno metodo pri študiju naše materijelne ljudske kulture«. Novak (1984a: 187) in Bogataj (1985: 130) se z Baševo presojo ne strinjata; Novak jo je npr. ocenil kot nasprotovanje samostojnosti etnologije. Vendar je Baševo oznako pojasnil Angelos Baš: »V poglavitem po Cvijičevem zgledu je moj oče vse do prvih let po drugi svetovni vojni enačil del etnologije z antropogeografijo.« (Baš A. 1985b: 192)

¹⁷⁸Z zadnjim ga je Novak označil za »primerjalnega etnologa« (Novak 1984a: 184).

¹⁷⁹Prav znanstvo z Vurnikom naj bi bilo odločilno za Maroltovo strokovno ukvarjanje z glasbenim izročilom (Kumer 1991: 12).

'Monografijo slovenske narodne pesmi'. Med pripravami zanjo je ob zbiranju gradiva omenil dosti »intenzivnega stilnokritičnega in etnološko-primerjalnega študija, če hočemo, da dobe Slovenci takšno redakcijo svoje pesmi, ki bo prenesla vsakršno svetsko kritiko.«¹⁸⁰ Tudi besedilo o delu novega inštituta priča, kako širokopotezno se je loteval svojega načrta.¹⁸¹

Pri načinih zbiranja je omenil »zapisovanje in fonograflanje folklornega gradiva po neraziskanih ali premalo izkoriščenih okrožjih« slovenskega ozemlja (Kumer 1991: 14). Njegova skrb je bila tudi »restavracija slovenskih glasbeno-folklornih znamenitosti s pomočjo tonskega filma.« (Terseglav 1985b: 55) Za tiskanje študij je predvidel posebno zbirko – *Slovenske narodoslovne študije*.¹⁸²

Prva metodološka poteza je, da je povezoval glasbeno izročilo (pesmi, plese, igre) s šegami, obredjem, posredno tudi z verovanjem. Raziskave je »zastavil široko primerjalno, kakor nihče pred njim.« (Kumer 1991: 15)¹⁸³ Sicer pa je razvoj ljudske pesmi pojmoval kot njeno biologijo, v razvojniškem duhu – od preprostih oblik k sestavljenim. (N. d.: 16)¹⁸⁴ Zanimale so ga prvobitne oblike, prastara »gibno-zvočna snovanja, da bi tako odkril najprvotnejši smisel, najpristnejše oblike« (Matičev 1951d: 388), ki jih je iskal v Beli krajini in sploh panonskem svetu ter v Ziljski dolini. Torej ni nenavadno, da se je opiral na (takrat v Evropi še vedno popularne, čeprav so bile že izpostavljene strokovnim kritikam) teorije J. Frazerja¹⁸⁵ in W. Mannhardta o prvobitnosti animističnih in magičnih predstav, ki jih je bilo mogoče imeti za najglobljo, najstarejšo in zato najpristnejšo podlago ljudske kulture.¹⁸⁶ Dokaze za preprostost ljudskega mišljenja je našel pri Lévy-Bruhlu. Marsikatera Maroltova preneg-

¹⁸⁰Tako je pisal enemu svojih pevcev leta 1934, vendar v Maroltovi zapuščini niso našli »ničesar, kar bi lahko imeli za njene fragmente, tudi nič takega, kar bi kazalo na tesno sodelovanje z Glonarjem.« (Kumer 1991: 14)

¹⁸¹Se pravi: »sestaviti čim popolnejšo zbirko slovenske glasbene folklore, to je zbrati vse dosegljive zapise narodnih pesmi... in skrbeti za njihovo dopolnilo«; »zbrani material urediti, katalogizirati... muzikološko raziskati in pripraviti kritično knjižno izdajo«; »zbrati znanstvene publikacije, ki se nanašajo na slovensko glasbeno folkloro«; »ustvariti stike z vsemi sorodnimi tuzemskimi in inozemskimi inštituti.« (Prav tam.) Prizadeval si je tudi za dobro urejeno strokovno knjižnico s petimi oddelki (slovenske zbirke gradiva, zbirke drugih narodov, slovenska strokovna literatura, tuja strokovna literatura, priročniki in pomožno gradivo). (N. d.: 16)

¹⁸²To je prva etnološka knjižna serija. Pred vojno sta v njej izšli dve deli spod Maroltovega peresa: zv. 1: *Tri obredja iz Zilje* (1935), zv. 2.: *Tri obredja iz Bele Krajine* (1936).

¹⁸³Kumrova navaja pisce in dela, na katere se je opiral: Frazerjevo *The Golden Bough*, Mannhardtov *Der Baumkultus*, Schneeweissov *Grundriss des Volksglaubens der Serbrovoten*, Milčetičevo *Koledo u Južnih Slavena*, Lévy-Bruhlove *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Poznal je tudi delo freiburškega *Deutsches Volksliedarchiv*. Po mnenju Kumrove pa je npr. v razpravi o kočevski ljudski pesmi »ob nekaterih pesemskih primerih brez prave potrebe nasul čez mero narodopisnih, zgodovinskih in drugih podatkov ter primerjav, stikajoč za njimi po vsej Evropi, kolikor je pač mogel v Ljubljani dobiti ustrezne literature.« (Kumer 1991: 15, 16, 18)

¹⁸⁴Tako je npr. za večglasje domneval, da je zadnja stopnja v razvoju od prvotnega enoglasja. Kumrova meni, da se je prevečkrat bolj oprl na svojo intuicijo, namesto da bi se oziral po dokazih: skratka, umetnik je prevladal nad znanstvenikom (Kumer 1991: 16).

¹⁸⁵Znano je, da je bila Frazerjeva *Zluta veja* dolga desetletja »antropološka uspešnica« in je izhajala v številnih izdajah, ponatisih in prevodih.

¹⁸⁶Tako je npr. Marolt (1935) ziljski prvi rej interpretiral kot ostanek drevesnega kulta, Kuret (1963) pa je pozneje pokazal, da gre za prvine viteške kulture.

ljena domneva izvira od skromnih raziskovalskih pripomočkov, npr. snemalnih,¹⁸⁷ zlasti pa od očitno neutrjenih metodološko-metodičnih prijemov.¹⁸⁸ Maroltu sta jih, po mnenju Kumrove, radi zasenčili umetniška žilica¹⁸⁹ in argumentacija slovenskosti,¹⁹⁰ čeprav se je opiral na »eksaktna spoznanja sodobne francoske socialnopsihološke šole (E. Durkheim, Lévy-Bruhl), ki da je prinesla znanstveno zanesljivo, socio-loško fundirano kritično metodo tudi današnjemu narodopisju.« (Po Kumer 1991: 17–8)

Metodično precej strog je bil Radoslav Hrovatin, ki je sicer poglobitna spoznanja za glasbeno narodopisje predstavil šele po vojni, vendar se je s slovensko glasbeno folkloro ukvarjal že pred njo.¹⁹¹ Za razloček od Marolta ni iskal tipike, marveč jo je prepustil prihodnjim, nadrobnejšim raziskavam, za katere si je prizadeval najti ustrezno metodo.

Upošteva je, da se »slovenska ljudska glasba pojavlja kot napevi k tekstom ali kot spremljevalka raznih obredov in običajev«, (Hrovatin 1943: 65) se je vendarle omejil na preučitev glasbenih prvin. Pomembna je njegova pripomba, da vse razpravljanje o ljudski glasbi sloni na bolj ali manj zanesljivih zapisih, dasi je »iz izkustva znano, da je ljudski napev živ organizem, ki se neprestano razvija in spreminja.« Poudaril je prednosti fonografskega posnetka, ki pa »je pravtako nenazoren sintetičen pojav kot glasba med ljudstvom. Za znanstveno delo je treba ta posnetek pregledno razčleniti. To nam omogoča šele glasbeni zapis. Današnja glasbena pisava pa je pomanjkljiva, ker... ne podaja točno vseh ritmičnih in melodičnih podrobnosti...¹⁹² (Današnji zapisi ljudske glasbe so namreč stilizacija, ki se je poslužuje tudi moderna umetna glasba.)« (N. d.: 67–8) Opozoril je na vprašanja, ki se jih muzikološka analiza ne loteva.¹⁹³

¹⁸⁷Marolt si je za inštitut brez uspeha prizadeval pridobiti fonograf, zgodilo pa se je to šele leta 1954. Sicer pa ob Vurniku, Bašu, Kotniku, Ložarju in Orlu sodi v prvi rod poklicnih etnologov – terenskih raziskovalcev.

¹⁸⁸Deloma je to tudi razumljivo, saj je bil izvenšči Vurnika prvi glasbeni folklorist, ki je postavljaj temelje in iskal poti etnomuzikološkemu raziskovanju.

¹⁸⁹Matičetov je opozoril, da Maroltov umetniški duh ni uravnaval samo interpretacij, ampak tudi slog njegovega pisanja, s katerim si je »prizadeval, kako bi ustvaril novo, pristnejše folkloristično izrazoslovje, takšno izrazoslovje namreč, ki bi bilo čim skladnejše z davnim ljudskim pojmovanjem starih običajev, plesov in iger.« (Matičetov 1951d: 388–9)

¹⁹⁰Na to je pokazala nacional(istič)no obarvana polemika po izidu Maroltove študije o slovenskih prvinah v kočevski ljudski pesmi v *Kočevskem zborniku* (Marolt 1939). To je bil prvi opaznejši strokovni in ideološki disput, v katerega sta se zapletli nemško in slovensko narodopisje. 'Spoznanja' obeh so služila dokazovanju narodne izvornosti in samobitnosti. Gl. Kumer 1991: 17–8. Drugačnega mnenja je bil M. Matičetov v krajšem nekrologu Maroltu: »V študiji... je znanstveno prepričljivo obračunal z nemškimi tendenčnimi teorijami, ki so kočevsko ljudsko pesem skušale prikazati kot pristno nemško svojino. Sam Meier, slovití nemški folklorist, je po objavi študije priznal Maroltu v privatnem pismu nepravilnost svojih znanstvenih dognanj.« (Matičetov 1951d: 389)

¹⁹¹Leta 1939 je v Pragi predložil muzikološko disertacijo *Hudebni prvki slovinských lidových nápevů* (Glasbene prvine slovenskih ljudskih napevov). Razpravo z istim naslovom je leta 1943 priobčil v *Etnologu* (Hrovatin 1943). Uvodoma je navedel tudi pomembnejše razprave, poleg Vurnika in Marolta še Marka Bajuka, Davorina Beraniča, Marija Kogoja in Ludvika Kubo.

¹⁹²»Ko primerjamo svoj zapis z živo pesmijo, zaslišimo, da se vsaka izvedba iste pesmi razlikuje od prejšnje izvedbe in da je vsakokrat različna od zapisa.« (N. d.: 71)

¹⁹³»Pri napevu razlikujemo ritem, melos in formo. Ostale dinamične prednašalne in podobne lastnosti izhajajo deloma iz prvih, deloma iz lastnosti barve (človeškega glasu, glasbila), deloma

Sklepe, ki so temeljili na analizi komaj 151 napevov, je povzel takole: »Melodični vzorec k variantam, t.j. tema, ni vezan na neko dobo, pokrajino, narod ali socialno plast... v velikem številu ljudskih napevov najdemo le majhno število osnovnih tem. Težko pa je ugotoviti izvor temata, ker temat ni vezan le na določeno družbeno plast v določeni dobi, tudi ni značilen le za to plast. Značilno je pa, kako si neka družbena plast neko temo priredi in kako se tema v njej razvija. Tema se izpreminja po značilnih lastnosti te družbene plasti. Najti pot k ugotovitvi teh značilnih lastnosti je bila naloga tega razpravljanja.« Slediti bi morali »variantam nekega temata po raznih pokrajinah, družbenih plasteh in dobah ter po razlikah ugotoviti značilnosti posameznega glasbenega izražanja. Toda za takšen postopek bi morali imeti na razpolago veliko število variant s točnimi podatki krajev, dobe in ljudi, ki so jih peli. Nabrani napevi seveda le deloma ustrezajo tej zahtevi.« (N. d.: 80)

Metodičnost (v smislu izčrpnosti) je bolj ali manj izrazito poudarjal vsakdo, kdor je pisal o zbiranju narodopisnega gradiva; dosti redkejši so bili zapiski o delu na terenu, o samem zbiranju in odnosu do ljudi, to pa z današnjega gledišča priča o skromni izoblikovanosti etnografske metode.¹⁹⁴

Tovrstne drobce najdemo v Steletovem predavanju o narodopisnem zbirateljskem delu, ko omeni težave zbiralca in svetuje, da je treba delati »na primeren način«, pa ljudje vse povedo. »Do tujih ljudi so res nezaupni, ker se bojé, da ne bi bilo večjih davkov ali kakih drugih neprilik, če kaj povedó, na drugi strani pa se dobé ljudje, ki so jako zaupljivi in vse povedó.« Spričo svojih izkušenj je svetoval trud in potrpežljivost: »Posebno stari ljudje ali sploh kmečki ljudje povedó jako neradi zaljubljene pesmi... Ko pa nisem hotel na drug predmet, sva v pogovoru prišla globokeje in globokeje in marsikaj je izdal, kar bi drugače ne povedal.« (Stele (1906) 1985: 128, 129) Pomembno mu je bilo vestno zapisovanje,¹⁹⁵ ne da bi zavračali drobce, ker vse »pod gotovimi okoliščinami še postane važno.« (N. d.: 130) Še pomembnejši je bil nasvet: »Zapisujte vse od kraja, posebno skušajte gotovo nepreveliko okrožje, recimo samo domačo vas, na vse strani izčrpati.« (N. d.: 131; prim. Stanonik 1991b: 175)

Opozorilo, da je treba kulturo kraja temeljito raziskati, je v primerjavi s prevladujočo raziskovalsko prakso, ki je privilegirala študij posamičnih sestavin, pravzaprav izjemno in pri Steletu¹⁹⁶ vezano na širši – dalo bi se reči krajepisni ali domoznanski – interes, kakršnega pri narodopisih v predvojnih desetletjih na splošno ne opazimo.

iz estetskih, psiholoških in sploh soglasbenih okoliščin, kar tvori posebno poglavje glasbenih problemov, ki se jih v razpravi ne dotaknem.« (Prav tam.)

¹⁹⁴Še največ o tem vzemo od Murka, zlasti ob raziskovanju srbske in hrvaške epike (1951a).

¹⁹⁵»Zapisuj vestno takó kot narod izgovarja, da so tvoji zapiski zanesljivi in imajo za znanost kako resno vrednost.« (N. d.: 130) »Zapisujte dobesedno takó, kot ste jih slišali«, ne da bi narodno blago popravljali, pomembne so vse variante, »saj je znano, da vsak pevec skoro drugače poje pesem, vsaka vas po svoje, kakor ravno vgaja; malo okrajša ali pa pridene; vi pa ste s tem zbirko narodnih pesmi, ki jo dr. Štrekelj primerja zgradbi, ki vsak kamen pri nji nekaj pomaga do celote, le izpolnili.« (N. d.: 131) Svetoval je tudi zbiranje podatkov o pripovedovalcih oz. pevcih in zapisovanje melodij.

¹⁹⁶Stele tudi ni bil narodopisec in njegovo opozorilo bi lahko bilo res samo opozorilo, če ga ne bi povežali z ambicijami takratne slovenske umetnostne zgodovine za odkrivanje nekakšne 'geografije slogov'. Ko je obravnaval 'Umetnost Dolenjske', se je zavzel za umetnostno in narodopisno topografijo (Stele 1933: 178, 180).

Območno in krajevno izhodišče kot okvir zarisa celovitejše kulturne podobe najdemo v tridesetih in štiridesetih letih v delih dveh zbiralcev, Antona Mrkuna in Vinka Möderndorferja. Prvemu je bil 'velikolaški okraj' okvir zbirke pod pritiskom civilizacije zginjajočega narodnega blaga (Mrkun 1943a, b)¹⁹⁷, Möderndorfer pa je skladno s svojim nazorom in družbenokritičnim spoznavnim interesom potreboval za tako rekoč razsvetljevsko ambicijo po spoznanju življenjskega položaja kmetov drugačno kombinacijo metod in interpretacijo.

Kazalo		Stran
Uvod		5—6
I. poglavje od 9. do 37. strani:		
Krajevni in zgodovinski zapiski		9—13
Solstvo		13—16
Obtinska uprava		16—19
Iz zgodovine naše vasi		19—37
Robotne dajatve		20
Razmerje graščinske, cerkvene in svobodnjaške posesti		21
Primer prodaje graščinske posesti		22
Šentjurska cerkvena valpelnina		23—26
Slovenski župani		27
Bivališča slovenskih županov		28—31
Najdenčki		31—32
Drugi zgodovinski podatki		33
Ledinska imena		34—36
II. poglavje od 39. do 59. strani:		
Splošnosti v značaju kmeta		39—44
Narodopisno blago: ljudska medicina		44—45
pustni čas		45—47
božični čas		47
velika noč		48
čarovnice		49—51
razno		51—54
Vzroki procvita narodnega blaga		54—58
III. poglavje od 61. do 104. strani:		
Sestava prebivalstva		61—66
Razpredelnica I.		62—63
Razpredelnica II., starost občanov		64—66
Ljudsko gibanje		66—79
Ljudski prirastek pri nas in drugod		67—68
Nadštevilno rojstvo dečkov		69—70
Poroke, razpredelnica III.		71—73
Najstarejši šentjurci		74
Rojstni in smrti podatki od 1900—1914, razpredelnica IV. 1.		74
Rojstni in smrti podatki od 1920—1932, razpredelnica IV. 2.		75
Vzrok smrti otrok v letih 1900—1914, razpredelnica IV. 3.		75
Vzrok smrti otrok v letih 1920—1932, razpredelnica IV. 4.		76
Starost umrlih otrok v letih 1920—1932, razpredelnica IV. 5.		76
Starost umrlih odraslih oseb, razpredelnica IV. 6.		77
Primerjalna razpredelnica o vzroku smrti otrok, razpr. IV. 7.		78
Zdravstvene in prehranjevalne razmere našega ljudstva		79—94
Uporaba živil po teži, razpredelnica V. 1.		79
Primerjalna razpredelnica o uporabi živil, razpredelnica V. 2.		80
Uporabljena živila eo dala kalorij, razpredelnica VI.		81
Prehrana otrok, razpredelnica VII.		83
Konsum alkohola		84—85
Razpredelnica VIII.		86—87

Kazalo Möderndorferjeve Slovenske vasi na Dolenjskem

¹⁹⁷ Poleg zasnuka *Etnografije velikolaškega okraja* je Mrkun v 30. letih v *Etnologu* objavil več spisov o Dobrépoljski dolini (1934, 1938, 1939, 1940a, b).

Uvodni moto (*»Številke vladajo svet, a so tudi najvernejša slika, kdo in kako vlada svet.«*) in napoved 'pravilnega umevanja števil, izražajočih dejstva občestvenega življenja na vasi', sta skromna kazalnika vsebine, ki preseže statistično gospodarsko-demografsko predstavitev. Dotika se niza tem, ki izrisujejo življenjski položaj in težave kmetov, od npr. prehranske prikrajsanosti otrok do narodopisne zbirke verovanj, uporabljene za duhovni oz. značajski portret kmečkega človeka.¹⁹⁸ Delo, utemeljeno na avtopsiji (*»Zaradi točnosti izsledkov sem se pri svojem raziskovanju omejil na občino, kjer sem služboval kot šolski upravitelj in kjer sem imel dan za dnem vpogled v gospodarstvo posameznikov.«* (Möderndorfer 1938: 5–6), si je utiralo pot k celoviti podobi z argumentacijo skoz številke, zgodovinska dejstva, krajevne značilnosti. Ni se moglo opreti na nobeno tuje ali domače delo: *»Zaradi tega je pričujoče delo docela moja zamisel... Ob izločitvi vseh tujih vplivov sem se mogel izogniti prav razpasli, a zgrešeni metodi, da bi iz nekaterih posameznih primerov izvajal splošne zaključke. Po taki metodi je mogoče zaključke sicer prikrojiti okusu posameznih 'veličin' na tem ali onem kulturnem polju ali trenutni potrebi oblastnikov... Prizadeval sem si predočiti stanje množice iz skupnosti primerov, ne pa iz posplošenja posameznih primerov.«* Kmečko prebivalstvo je razplastil po posestnih razmerjih: *»ne smemo preučevati kmečkega vprašanja po stanju 'trdnih kmetov', 'kmečkih stebrov', četudi imajo na vasi vladajoč položaj, temveč po stanju 'raje', t.j. malih in srednjih posestnikov, ker le ti predstavljajo pravo kmetstvo.«* (N. d.: 6) V krajevnih mejah je videl dvoje: najprej trden okvir za smiselno interpretacijo podatkov o družbenem življenju, nato pa koristno primerjalno izhodišče: *»Uverjen sem, da se bodo sčasoma na podoben način lotili proučevanja ostalih krajev Slovenije še drugi in dobimo v dogledni bodočnosti pravilno celotno sliko dejanskega položaja slovenske vasi, slovenskega kmeta.«* (Prav tam.)

Zarisovanju in pojasnjevanju celovitejše kulturne podobe, tudi v širših pokrajinskih okvirih, se je raziskovalno v tem času najbolj približal Franjo Baš, tudi kadar je načeloma obravnaval en sam kulturni fenomen. Že pri njegovem razumevanju predmeta etnografije smo omenili zgodovinsko in geografsko oz. antropogeografsko izhodišče. Po Novakovem mnenju *»Baš ni ostro razmejeval – prav pri stavbarstvu in kmečkem delu – geografskega vidika in metode od etnološkega (etnografskega po njegovem), marveč je celo poudarjal antropogeografski vidik pri obravnavanju 'narodopisnih' tem.«* (Novak 1984d: 353) Antropogeografsko izhodišče ni izviralo zgolj iz študija geografije in sorodne strokovne literature, ampak je gotovo tudi posledica dejstva, da je bil izrazit terenski raziskovalec.¹⁹⁹ Svoje razprave praviloma vpelje z

¹⁹⁸Möderndorfer je snov razporedil v 5 večjih poglavjih z več podpoglavji: I. Št. Jurij pod Kumom (Krajevni in zgodovinski podatki, Šolstvo, Občinska uprava, Iz zgodovine naše vasi), II. Posebnosti v značaju našega kmeta (Splošnosti v značaju kmeta, Narodopisno blago, Vzroki procvita narodnega blaga), III. Prebivalstvo naše občine (Sestava prebivalstva, Ljudsko gibanje, Zdravstvene in prehranjevalne razmere našega ljudstva, Telesni razvoj našega otroka,), IV. Naše kmečko gospodarstvo (Posestne razmere, Naše kmetijsko pridelovanje, Splošno stanje in bilanca kmečkega gospodarstva, Zadolžitve), V. Kriza.

¹⁹⁹V prvi razpravi o stavbarstvu je Baš zapisal: *»Gradivo za pričujoči članek sem zbral tako, da sem prepotoval ozemlje od Sv. Urbana prek Sv. Križa...«* (Baš F. (1928a) 1984: 77) Ali: *»Vrstice,*

izčrpnimi opisi geografskih značilnosti (sestava in izoblikovanost tal, tipi naselitve oz. naselbin, oris gospodarskih dejavnosti), ki bi preprosto ne bili mogli biti zapisani brez avtopsije. Morda je odveč opozorilo, da pri Bašu ne gre za kak geografski determinizem: v njegovih etnografskih razpravah je prostor zmerom *naseljen* prostor.²⁰⁰

Pri obravnavi kulturnih sestavin ne manjkajo širše karakterizacije,²⁰¹ ki se nanašajo npr. na razmerja med podeželjem in mestom,²⁰² pogosto odvisna od razvitosti komunikacij (prometnih poti) in vpliva tehnične kulture, ali na življenjske razmere, ki jih je opazoval s posebno rahločutnostjo, kar se tiče sprememb, in z močnim socialnim čutom, pogosto z očesom socialnega zgodovinarja.²⁰³ Očitno je, da gre za raziskovalca s holističnim pogledom na človeka in njegovo kulturo – tudi sam je večkrat zapisal zvezo 'človek in kultura' – ter v več ozirih za znanilca etnoloških ambicij, ki so šele pred desetletjema ali tremi postale splošnejše. Ena izmed teh je gotovo tista, ki se skriva v vprašanju, kako upodobiti način življenja skoz obravnavo izbrane kulturne prvine. Dober zgled za to so že Baševe predvojne razprave o stavbarstvu (hiše in gospodarska poslopja),²⁰⁴ kmečkem gospodarstvu in kmečkem orodju (Baš

katere podajam, izvirajo s prekmurskih in prleških poti, iz opazovanja pomurskih selišč, človeka in njegove kulture... Ljudi in pokrajino podajam, kakor sem jih videl in gledal.« (Baš F. 1935: 108; nav. po Novak 1984d: 360)

²⁰⁰To naj osvetli opis: »Zaradi morfoloških prilik se v gorovju okoli doline ni razvila kmetška vas, razen izjeme, ki jo pomeni Vologa pod prelazom Lipa... temveč prevladujejo tu na vznožju hribovja in na terasah pred njim zaselške vasi... Na pobočjih se širijo na jugu in zahodu samotne kmetije, ki se na severovzhodnem valovitem svetu družijo z zaselško vasjo. Naravne poti, ki združujejo in usmerjajo človeka in promet zlasti Ojstriških hribov v dolino, so potoki. Na izhodiščih potokov iz hribovja so se razvila naselja, ki pa ne predstavljajo kmetških, poljedelskih ali živinorejskih vasi, ampak koncentracijo posvetne in cerkvene gosposke, obrtnišva in trgovine.« (Baš F. (1929) 1984: 150)

²⁰¹Tako je že s podnaslovom izrazil širši kontekst obravnave, npr. 'Gospodarsko poslopje v Savinjski dolini (Vpliv hmeljske kulture na njegov razvoj)' (Baš F. 1929).

²⁰²V razpravi o kóbankskem hramu: »Provincialno malomestni stavbarski vplivi so na vznožju in doljnem pobočju strli nešteto estetskih, ljudskih stavbarskih pojmov in uvedli rjavo, sivo in rumeno dolgočasnost, ki se sračje šopiri z raznimi gotskimi in renesančnimi elementi v slovenskih trgih in mestih... V gornjem pasu imamo za sedaj šele toliko tujih vplivov, da jih lahko eliminiramo in ugotovimo pri konservativnem značaju našega Kóbanca razvojne stopnje dimnice in oblike, ki jih je postavil naš kmet s svojim stavbarskim pojmovanjem. Na vrhove Kóbankskega gorovja tujec meščan ni prihajal, dokler se niso začeli vsled železnic v letih 1847 in 1863 z intenzivnejšim gospodarskim izrabljanjem prirodnih zakladov širiti tudi mestni stavbarski vplivi...« (Baš F. (1928a) 1984: 76) Ali: »Vplivi mestne, dolinske obrti in industrije se kažejo najbolj pri posodah, sicer pa vladajo v celem ozemlju na posameznih kmetških posestvih nekake avtarkične razmere.« (N. d.: 80)

²⁰³»Ker imajo, razen manjših, kmetije lastne mline, zmeljejo same vse, kar rabijo, lastne kovačnice okujejo in prikrojijo vse, kar je potrebno za gospodarstvo. Kmet... je sam sebi mizar, kolar, tesarstva se priučil pri delu v gozdovih... Manjša kmetška posestva so izjema, gospodarsko so odvisna od velikih, kjer najde mali človek delo in borni kruh. Splošno prodaja kmet z vrhov v dolino les in živino in kupuje v dolini živila, in sicer predvsem koruzo in koruzno moko, ki ga živi. Kmetovi dohodki so izredno majhni: živinoreja namreč ni na posebno visoki stopnji. Izrabljanje našega kmeta s strani lesnih trgovcev in prekupcev je eno najbolj žalostnih poglavij naše novejšee socialne zgodovine. Skromni dohodki silijo kmeta k stavbarskemu konservativizmu, vsled česar razvija, širi in popravlja svoj hram v etapah. Primerov, da si postavi Kóbanec celo novo hišo, nimamo, razen pri gostilnah.« (Prav tam.)

²⁰⁴Baš F. 1928a, 1929, pa tudi ocene, ki jih je pisal o tej temi (gl. npr. 1930d, 1931b).

F. 1925, 1928b, 1938b, 1937). Njegov celostni pogled pa je še toliko izčrpnější, kadar gre za širše teme, ki se tičejo človeka v pokrajini, njegovih dejavnosti in načinov preživetja, na življenjski in kulturni ravni (gl. npr. Baš F. 1930a, 1931c, 1935, 1936, 1938a).

Tako »je bila za tisti čas novost« razprava 'Življenjski nivo kmeta'. Novak je označil pisca »za predhodnika nekaterih strani današnjega etnološkega gledanja na celotni način življenja določene skupnosti prebivalstva.« (Novak 1984d: 358). Naslovno sintagmo »življenjski nivo«, ki je del tega, kar lahko danes razumemo s »kvaliteto življenja«, je Baš opisal kot »kmetov materialni konzum v prehrani in duhovni konzum v čtivu ter sploh aktivnosti v duhovnem življenju. Kakor v vsem organskem življenju človeka, tako je tudi življenjski nivo našega kmeta posledica njegovega zgodovinskega razvoja in pa kulturno-zemljepisnih prilik, v katerih živi.« (Baš F. (1938a) 1984: 168)

Baš je zgodovinsko pokazal na razširjenost prehrabmenih prvin²⁰⁵ in podobo prehrane v srednjem veku in na prehodu v novega, ko je bila kmetova eksistenca »negotova zaradi splošnega gospodarskega stanja v Srednji Evropi.« Navedek o razmerah iz druge polovice 18. stoletja je karakterizacija delovne etike, navad in širših gospodarskih ukrepov.²⁰⁶ Kakor v drugih spisih tudi tu nenehno primerja minule razmere s sočasnimi (npr. po donosu pridelka, stanju živine).

Skorajda deterministični okvir riše kmečkemu življenju dogajanje v »velikem svetu«: gospodarske in družbene spremembe s svojimi dobrimi in slabimi vplivi.²⁰⁷ Spričo teh in tesne odvisnosti med podeželjem in mestom je bil »rezultat liberalističnega razvoja na kmetih... današnja dvodelnost slovenskega kmetijskega prebivalstva. Na eni strani deloma pomeščanjeni kmet, predvsem v okolici mest Ljubljana, Maribor, Celje, nadalje tam, kjer je zemlja vzgojila industrijske rastline, npr. hmelj v Savinjski

²⁰⁵ Za to je uporabil dosegljiva zgodovinska poročila: podatke o dajatvah podložnikov, zapuščinske zapisnike in cenitve itn.

²⁰⁶ Slovenci »gredo... na delo, kadar jih k temu nažene sila. Obenem s tem je grešila tudi vladna oblast, ki je kmeta navajala namesto k racionalnemu obdelovanju zemlje k domači obrti in fabrikaturam. Od merkantilizma XVII. stoletja dalje do danes je bilo geslo napredka obrt in industrija, ne kmetijska zemlja. In nadalje: običajna, zlasti zimska gostivanja ter prireditve ob zaključkih poljskih, vinogradniških in drugih del so bila povod, da je kmet pri teh porabil večino svojih pridelkov ter moral zato gladovati tekom delovnega leta. Javna gospodarka se je proti temu borila, a z majhnimi uspehi. Zemljiška odveza je kmeta samo dozdevno osvobodila, poslabšala je njegov položaj še s tem, da ga je prepustila samemu sebi brez gospodarskega vodstva gosposčine, ki mu je pred tem pomagala varovati njegovo eksistenco.« (Baš F. (1938a) 1984: 170)

²⁰⁷ Tako je nanizal nasledke fiziokratske in merkantilistične politike: »Fiziokratizem je obenem s predhodnim merkantilizmom dvignil z novimi cestami in vzponom domače obrti našega kmeta, zlasti ob velikih cestah Maribor – Ljubljana – Trst, Celovec – Ljubljana s tem, da ga je do neke meje uvajal v meščansko življenje, na drugi strani pa ga je dvignil z uvedbo koruze koncem XVII. stoletja ter krompirja koncem XVIII. stoletja. Domača obrt je sicer dvigovala kmetov življenjski nivo deloma na položaj meščana, obratno pa so velike ceste vplivale na kmeta. Delovna sila je s kmetov odšla na ceste... ter se vračala domov brez večjega zaslužka, navajena na meščanskemu bližnji življenjski standard, a manj vajena kmečkega dela. Posledica tega je bilo propadanje vzniškega kmeta ob velikih cestah in akumulacija kmetijskih posesti v rokah posameznih gostilničarjev, obrtnikov ter prevoznikiških podjetnikov.« (N. d.: 171) Podoben vpliv je pripisal tudi liberalizmu po zemljiški odvezi leta 1848.

dolini, ali razvila dvojni promet... in končno posamezni, vas ali sosesko gospodarsko obvladajoči veljaki. Ta manjšinski in po svojem življenjskem nivoju deloma pomeščanjeni kmet stoji v izrazitem duhovnem in eksistenčnem nasprotju z večino našega kmeta, ki je ostal še izven takšnega pomeščanjenja in ki živi patriarhalno življenje v kontinuiteti s preteklostjo²⁰⁸ zlasti po Dolenjskem, Beli krajini, za Sotlo, v Halozah, v vsem Podravju in Prekmurju ter po hribovitem Gorenjskem na vzhodu in zahodu od Kranjske kotline.« (N. d.: 172)

Ko označi oba tipa, upoštevajoč prehrano, oblačila, bivalne razmere, higieno in duhovno življenje,²⁰⁹ sklene, da je povprečna življenjska raven »patriarhalnega človeka... pod povprečnostjo srednjeevropskega kmeta in katerega življenje je tako v prehrani, kakor v kulturi hiše in duhovni kulturi nezadostno in pasivnejše.« (N. d.: 173) O pomeščanjenem kmetu je Baš presodil, »da se je poleg produkcije zemlje začel ukvarjati z meščanskimi posli od obrti in trgovine, s čimer je svoj življenjski nivo deloma pomeščanil, ne da bi dvignil sorazmerno z dvigom svojega življenjskega nivoja tudi produkcijo posestva in zemlje, na kateri živi.« (Prav tam.)



Franjo Baš (1899–1967)

²⁰⁸Duhovna kontinuiteta fevdalne dobe: »Duhovno življenje kmetov je bilo najožje povezano s cerkvijo. Žegnanje ali lepa nedelja pri farni cerkvi je bil za kmečkega farana največji praznik. Ob tem so stopila daleč v ozadje zborovanja soseske, nikakor pa ne gostivanja ob porokah, krstih, žetvi, trgatvi itd. Duhovni interes... omejen s težnjo po ohranitvi posestva in premoženja ter z njegovim erotičnim življenjem. Posvetno je bil sicer dirigiran po predpisih gosposčine, moralno pa po naukih cerkve. Pomanjkanje politične svobode v dobi fevdalne uprave in sodstva mu ni dopustilo širšega razmaha; tako je ostalo kmetovo politično stremljenje omejeno na interese svoje osebe pri soseski in na sosesko kot skupno posest vasi.« (N. d.: 171)

²⁰⁹Značilnosti »deloma meščanskega tipa kmeta,« ki »živi v prehrani, obleki, stanovanju in duhovnem življenju deloma meščanskega življenje«: na splošno je prehrana zadostna in raznovrstna (močnate, mesne, zelenjavne jedi, sadje; meso, kava, bel kruh tudi ob delavnikih); oblačila meščanskega kroja; v stanovanju deloma ločeni prostori za gospodarja in gospodinjjo, za moške in ženske naslednike, vsak član ima svojo posteljo, obrtniško izdelana oprema v stanovanju, zadovoljiva snaga in zadostna higiena vode; duhovno življenje vodijo časopisi, prosvetne in gospodarske organizacije. »Patriarhalni kmet vzdržuje kontinuiteto s kmetom iz predfiziokratske dobe v vsem duhovnem življenju«: prehrana je pogosto nezadostna in istovrstna hrana (močnati zajtrki, relativno pomanjkanje mleka in zabele; prevladujejo fižol, repa, zelje, žganci, krompir; sadje le za otroke; v hiši pomanjkljiva higiena (veliko hišnega mrčesa, bolh, uši), ena postelja za dva človeka, spijo ponavadi vsi v enem prostoru; duhovno življenje je razmeroma pasivno, zgledi pri cerkvi ali gospodarju, redko berejo. (N. d.: 172–3)

Teoretskih spisov Baš ni pisal,²¹⁰ najizrazitejša metodološka poteza v njegovem raziskovanju in razpravah pa je, da je dal času in prostoru socialno razsežnost, ki so jo drugi narodopisci večinoma zanemarjali. Baš ni govoril samo o kmetih na splošno; vedno so bili mali, veliki, premožnejši, dolinski, hribovski. Etnografiji je sicer res izročil »gradivo, pridobljeno ali ugotovljeno med ljudstvom, katerega tok kulture še ni niveliziral«,²¹¹ vendar je to ljudstvo notranje diferenciral (poklicno in socialno) ter je nenehno opozarjal na vitalno povezanost podeželja z mestom.²¹²

Strinjal se je z Vurnikovim izhodiščem, da kulturno podobo Slovencev določajo »kulturno-geografske enote«: »Predstavitelji in nosilci kulturnih dobrin so kulturno-geografske enote, večji ali manjši kulturni krog, ki pa niso istovetni z narodi. Posamezni narod je samo začasni nosilec ali razširjevalec določenih kulturnih pridobitev v določeni kulturni enoti, pa tudi izven nje. Narod sam je zopet izraz zemlje in vplivov, ki segajo na njegovo zemljo. In največ kulturnih pridobitev se združi na križiščih in prehodnih ozemljih. Največ kulturnih reliktov pa se zadrži na ozemljih, kjer ponehajo tuji, zunanji zemljepisni in kulturni vplivi. Slovensko ozemlje združuje kar tri zemljepisne enote: srednjepodonavsko, alpsko in sredozemsko.« ((1931b) 1984: 337) To je ponovil v oceni razstave ženske domače obrti in ob tem razkril tudi svoje pojmovanje ljudske umetnosti, ki da je »derivat sodobnih monumentalnih kultur in umetnosti, ki so se po sebi lastnem primitivizmu in konservativnosti prilagodile zemljepisnemu, kulturnemu in antropološkemu položaju posamezne pokrajine in v njej bivajočega človeka. Pri nas na Slovenskem se je ta diferenciacija izoblikovala v alpskem, sredozemskem in nižinskem spodnjepanonskem tipu.« (Po Novak 1984d: 363) Strokovno je komentiral, da je fenomen 'slovenske narodne noše' kot barokizirana praznična alpska noša nastal pod vplivom urbanizacije podeželja in slovenskih romantiško navdahnjenih izobrazencev. »Zato je bil tako glede ljudske noše kot glede ženske domače obrti za ohranitev stikov s pokrajino in za razločevanje po antropogeografskih enotah, torej proti razširjanju alpskih motivov na vso Slovenijo.« (Vilfan 1970b: 135)

Premalo bi bilo, če bi Baševo izjemnost med predvojnimi narodopisci in njegovo predvojno raziskovanje, ki ga je plodovito nadaljeval prvi dve povojni desetletji, pre-

²¹⁰Načelna stališča je izrazil v razpravah bolj mimogrede, med opisi in analizami; priložnost, da jih je zapisal, pa so bile po Novakovem mnenju predvsem knjižne ocene.

²¹¹V oceni Jerajeve *Naše vasi* (1933). Baš F. 1934b, nav. po Novak 1984d: 362. Raziskava kóbankske hiše je bila npr. omejena na »višinsko ozemlje«, kamor »tujec meščan ni prihajal« (Baš F. (1928a) 1984: 76). Pri obravnavi gospodarskih poslopij v Savinjski dolini je razločeval »socialno dvoje tipov posestev, kmetska in veleposestva... Veleposestva... so izraz modernega in agresivnega meščanskega kapitala, ki prodira iz Celja in Žalca v agrikulturno dolino... Ker se na veleposestvih vrši strokovnotehnični obrat z različno uporabljeno in plačano delovno silo, kar jim daje pečat latifundij, ta ne preidejo narodopisno v poštev. **Narodopisno pride v poštev samo savinjsko kmetsko posestvo, savinjska kmetija, na kateri se življenjsko udestrjuje poedina kmetska rodбина.**« (Baš F. (1929) 1984: 152; poud. ISG)

²¹²»Socialno in kulturno življenje savinjskega kmeta se je do začetka 20. stoletja razvijalo pod močnim vplivom veleposestnikovega vzgleda ter stoji danes pod izredno močnim gospodarskim in kulturnim vplivom mesta. Vsled teh izrednih vplivov se kulturno savinjski kmet relativno malo samoniklo udejstvuje, temveč sledi veleposestvu, mestu in strokovno organizacijskemu vodstvu.« (Prav tam; prim. op. 202, 209)

sojali samo po tem, da se je večinoma posvečal temam iz gospodarskega življenja na slovenskem podeželju, ki niti pred njim niti ob njem nikakor niso bile samoumevna snov narodopisnih obravnav. Bistveno je, da se jih je loteval z vidikov, ki so presegli zgolj opisno in razvojno označitev. Tudi njegova merila niso imela nič skupnega s prevladujočim iskanjem izvirnosti, starosti, ljudskosti, potrjevanja pomena veličine ljudske ustvarjalnosti s specifično estetiko ipd. Baš sicer ni uporabljal pojma način življenja, vendar njegove obravnave osvetljujejo ravno razmerja med človekom in njegovim naravnim in kulturnim okoljem. Nihče pred njim (in tudi po njem ne v tolikšnem obsegu) se ni tako preudarno in poglobljeno posvečal povezanosti človeka z okoljem. V tem odtenku ustreza Novakova ocena, da je v etnografskih razpravah postavil geografsko in antropogeografsko gledišče pred zgodovinsko. Ali pa je pou-darek na človeku v prostoru preprosto opaznejši zaradi značaja obravnavanih tem.

Za njegov strokovni nazor – kako težavno je ločevati Baša etnografa od Baša geografa ali zgodovinarja – je najbrž značilno tisto, kar je o njem napisal Sergij Vilfan: »Baš je predmet svojih raziskovanj vedno opazoval v vseh njegovih zgodovinskih povezavah in je bil pri tem hkrati geograf, arheolog, zgodovinar in etnograf. Prav tako so mu bili teren, arhivski viri, muzejski predmeti in tisk delovni pripomočki, ki jih je vse obvladoval enako spretno. Kakor je bilo pač potrebno glede na obravnavani predmet, je znal pritegniti k razlagi vse, kar je moglo prispevati k večji nazornosti in prepričljivosti. Zato etnograf Franjo Baš ni samostojna oseba – je vedno neločljivi del vsestransko usmerjenega bistrega opazovalca Franja Baša, vajenega obravnavati vsako posameznost v širšem okolju in v razvojni povezavi.« (Vilfan 1970b: 129)²¹³ Omenili smo že Baševo poznanje terena, posebne izkušnje pa izvirajo tudi iz njegove arhivarske in muzejske službe.²¹⁴

Baševa izvirnost je gotovo tudi v retorično večšem povezovanju prostorskih, časovnih in družbenih razsežnosti, ki jih je izražal z izčrpnimi, vendar ne drobnjakarskimi analitičnimi opisi. Njegov slog pisanja je razpet med racionalno nizanje dejstev, analitične in sintetične ugotovitve, pogosto iskrive in metaforične, »kakor mu je narekovala snov, včasih tudi kakor so mu prihajale domislice. Razmišljal je sproti ob svojih opazovanjih, bolj spontano kakor sistematično... pokazal pa je nazorno, kako rodovitna more biti povezava več strok v eni osebi.« (Vilfan 1970b: 129–30)

Teoretičnih nazorov ni izrazil ne eksplicitno ne programsko, delovali so ko kakšna ozadna vednost ali nevsiljiva mreža trdnih podmen, ki so ga vodila med raziskovanjem in pisanjem. Sam naj bi bil »samokritično trdil, da je po 'delovni metodi pozitivist'«. (Po Vilfan 1970b: 129) Glede na Baševo široko razgledanost in spoznavne ambicije se zdi prenačljiva Vilfanova misel, da je »najbrž pod pozitivizmom poenostavljeno razumel golo deskriptivno nizanje detajlov.« Pozitivizem v metodičnem (ne metodološkem!) oziru ali 'pozitivistična metoda' pri skrbi za gradivo je pač temelj vsakega strokovnega dela in prvi pogoj za znanstveno obravnavo. Na to je Baš

²¹³Tudi po Vilfanovem mnenju je bil Baš »nekak samorastniški prednik danes modernih tokov v družbenih vedah, ki si prizadevajo za kompleksno obravnavanje zgodovinskih pojavov.«

²¹⁴Na mesto banovinskega arhivarja v Mariboru je bil postavljen leta 1932, že prej pa je ob poučevanju (po diplomni 1925) na mariborski klasični gimnaziji in učiteljišču skrbel za arhivalije pri Zgodovinskem društvu v Mariboru.

posredno mislil, ko je o narodopisju ugotovil, da trpi zaradi pomanjkanja metodične jasnosti (1932b: 49). Nobenega podcenjevanja ni v tem, da kdo poveže to s pozitivizmom. Če pa je za narodopisni pozitivizem značilno, da s formalnega in vsebinskega gledišča izčrpno, tudi primerjalno obravnava kulturne sestavine in pojave, ne da bi jih postavljaj v 'naravne' medsebojne zveze, kaj šele v širši družbeni kontekst, potem Baš v metodološkem oziru gotovo ni bil pozitivist.

Zdi se, da to lahko ponazori njegovo dojemanje ljudskega značaja,²¹⁵ ki je bil zanj cilj etnografije. Najprej ga je označil približno: »Pod pojmom ljudski značaj ali ljudska karakterologija razumemo v teku časa in pod različnimi okoliščinami ustaljeno gledanje prebivalstva v določeni pokrajini nase in na svojo okolico.« Potem navede: »In kakor vplivajo na posamezne ljudske kulture pokrajina, podnebje, gospodarska, socialna in kulturna preteklost, prav tako je ob tem gotovo, da je ljudski značaj hkrati tudi izraz človeka, bivajočega na določenem ozemlju. Ljudski značaj ni zato samo posledica zgodovinskih in geografskih vplivov pokrajine na človeka, temveč je tudi reakcija človeka na vse te vplive, tako da določeno prebivalstvo ni samo objekt, temveč tudi subjekt, ki je ustvaril karakterološki odnos do okolice, na katero je po svoje vplival.« ((1965) 1984: 292)

Če je bil v obravnavani dobi sploh kdo pravi, celo edini 'realist', je to Franjo Baš, tudi po tem, da »je posamezne pojave rajši videl v njihovih otipljivih in ne v idealiziranih zvezah.« (Vilfan 1970b: 132) Njegova sociološka pozornost pa je ob tem seveda morala razkriti tudi manj prijazna dejstva v življenju večine slovenskega podeželja. Zaradi tega gledišča je bila njegova etnografija ponekod precej kritična.

Če bi iskali paralele v evropskem okviru, bi bili Baševi obzorje in pisanje še najbližji funkcionalistični in zgodovino nespregledujoči erixonovski regionalni etnografiji oziroma tistemu modelu raziskovanja, ki se je začel v evropski etnologiji zares uveljavljati šele v povojnih desetletjih. V izjemni, pa tudi precej osamljeni položaj ob vrsti drugih predvojnih slovenskih narodopiscev sta ga postavljali tako njegova konceptualna kakor metodološka naravnost. To zlasti velja v primerjavi s prevladujočo filološko smerjo. Stične točke je sicer mogoče najti v širšem kulturno-zgodovinskem in primerjalnem izhodišču (Baša je zanimala ljudska kultura, vendar pojmovana kot množična kultura predindustrijskega obdobja, njena kontinuiteta, njeni izviri itn.), ne pa tudi v raziskovalskih izhodiščih: Bašu so bili tako posamične kulturne sestavine kakor prepleti gospodarskih dejavnosti, preživetvenih načinov, bivalnih razmer in oblik resnično fenomeni, skoz katere je obravnaval človeka in ljudi v povsem konkretnih časovnih in prostorskih okvirih.

Drugače je bilo s filološkim narodopisjem, ki je imelo predvsem dva cilja: čim popolnejše zbirke posamičnih vrsti slovstvene folklor²¹⁶ ter kulturno-zgodovinsko in literarno-primerjalno izčrpno zasnovane, vendar specialistične obravnave slovstvenega gradiva.

²¹⁵Navedka iz razprave 'O karakterologiji prebivalstva v štajerskem Podravju', sicer priobčene leta 1965, sta tu podana zato, ker je bila v glavnih potezah napisana že pred vojno in pozneje le nekoliko spremenjena (Baš F. (1965) 1984: 292).

²¹⁶Ob že priobčenih zbirkah načrti za zbirke in raziskave posamičnih vrsti slovstvene folklor (gl. Grafenauer I. 1945).

Zlasti slednje so nedvomno dosegle izjemno znanstveno raven pri raziskovanju Ivana Grafenauerja,²¹⁷ filologa s širokim obzorjem, ki se je v metodološkem pogledu ob primerjalni filologiji, zlasti primerjalni literarni vedi, opiral na različico difuzionistične etnologije,²¹⁸ kulturnozgodovinsko etnologijo oz. t. i. teorijo kulturnih krogov.²¹⁹

Po bolj efemernih omembah etnološkega evolucionizma je to druga teoretska smer ali šola, ki je bila blizu raziskovalcem slovenske ljudske kulture. Bila je tudi toliko odmevna, da so si jo postavili za interpretacijski okvir, posebej tisti, ki so si prizadevali za razlago starodavnih izvirov in razvoja ljudske kulture oz. njenih sestavin. Nasploh je v predvojnem evropskem raziskovanju prvobitnih etničnih skupin teorija kulturnih krogov nadomestila razvojniško teorijo, ne da bi se prav korenito ločila od nje. Njena historičnost je bila še vedno relativna, a nekoliko manj spekulativna (zlasti v povezavi z arheološkimi izsledki) kakor razvojniška; v prostorskem oz. geografskem pogledu je bila določnejša, saj se je oprla na raziskane etnografske razvrstitve kulturnih oblik. Tako v njej najdemo začetke etnološke in kulturnoantropološke kartografije.

Z njo je slovenske etnografe pred vojno razmeroma izčrpno seznanil Lambert Ehrlich (1929). Ta tuja etnološka referenca je bila pomembna za Ložarja (1942a, 1944a), opazna je tudi pri Orlu (1942a).

Grafenauer je predstavil izhodišče interpretacije kulturnih krogov pri prakulturnih bajkah,²²⁰ v razdelku o etnoloških raziskovalnih podlagah (Grafenauer I 1942a:

²¹⁷ »Ivana Grafenauerja ni moč deliti na slovstvenega zgodovinarja (in jezikoslovca) in na etnologa ali folklorista – saj je zadnji rasel iz prvega.« (Novak 1985: 209) Čeprav je seveda bil najprej filolog (slavist in germanist) in se je sprva ukvarjal s srednjeveškim pismenstvom (primerjave s sočasnimi nemškimi in starocerkvenoslovanskimi besedili). Primerjalne filološke analize je utrjeval s širšimi kulturnozgodovinskimi dokazi. To raziskovanje ga je pripeljalo k ljudskemu slovstvu (Dolinar 1978: 108, 110), saj je srednjeveško slovstvo širok pojem, ki obsega tako besedila literarnih spomenikov kakor ljudsko besedno ustvarjalnost.

²¹⁸ Upoštevalo glavne smeri difuzionizma: 1. dunajska kulturnozgodovinska šola – *Kulturhistorische Schule* (predhodnik Frobenius); 2. t. i. heliolitska (tudi hiperdifuzionistična) šola (Elliot Smith, Perry, Rivers); 3. ameriška teorija *Age-and-Area* (Wissler); 4. folkloristična historično-geografska metoda (Aarne, Krohn, Thompson).

²¹⁹ Omenil jo je že Grafenauerjev sodobnik F. Kotnik: »I. Grafenauer pa je mimo motivno-primerjalnih zgodovinskih in kulturnohistoričnih kriterijev pritegnil v razpravo tudi časovno določene srednjeveške in še starejše zapise narodnih izročil in umetne pesmi z njihovimi motivnimi nizi. Pri najstarejših narodnih izročilih je upošteval tudi izsledke kulturno-historične etnologije.« (Kotnik 1944a: 45)

²²⁰ Uvodoma je pojasnil, kako pri Slovencih sploh lahko govorimo o prakulturnih bajkah: ne gre za bajke, ki bi jih bili Praslovani prevzeli kot indoevropsko dediščino ali ki bi bile zrasle iz domačega verstva, »ampak za bajke, ki so jih kot Praslovani dobili od drugih rodovnih skupin, s katerimi so živeli v sosedstvu in so posamezne izmed njih kot narod z višjo kulturo tudi asimilirali.« (Grafenauer I. 1942a: 2) Ne gre torej za kontinuiteto, npr. od Indoevropcejev, temveč za tipično sprejemanje, ki je posledica razširjanja kulturnih kompleksov in kulturnih stikov. Prakulturnost je utemeljena z motivom in njegovo razširjenostjo (le v slovenski, poljski in velikoruski bajki): »S Poljaki, Ukrajinci in Rusi pa Slovenci že od časa svoje naselitve v Vzhodnih Alpah (VI./VII. stl.) nismo bili več v živem sosedskem stiku. Bajke so morali torej poznati naši predniki že v pradomovini,« in ker je motiv najbolj razširjen »prav pri prakulturnih narodih.« (N. d.: 3) Od njemu znanih okrog 110 različic na ameriški celine jih je bilo tričetrdeset zapisanih pri prakulturnih ljudstvih.

2–11). Obenem pa je sklenil razložiti, »kaj je sodobna etnologija v zvezi s prazgodovinsko arheologijo in rasno zgodovino dognala o značaju, razvoju in selitvah prakulture v zemljepisnem prostoru, kjer so te bajke razširjene; tudi nekaj besed o metodi raziskovanja ne bo odveč.« (N. d.: 4)



Ivan Grafenauer (1880–1964) (B. Jakac, Arhiv H. Ložar-Podlogar)

Pojasnil je, da je podlaga teoriji o kulturnih krogih »obširno, ves svet obsegajoče gradivo o vesoljni kulturi preprostih narodov, gospodarski, socialni in duhovni«, obravnavano »z uporabo metod zgodovinskega raziskovanja.« (Prav tam.)²²¹ Slednje je na podlagi oblikovnega merila in selitve kulturnih predmetov dognalo, da se sestavine pri raznih ljudstvih venomer ponavljajo (množinsko merilo) in se »združujejo v kulturne kroge«. Primerjave raznih kulturnih krogov na istem zemljepisnem območju pa so pokazale »pojave razrivanja in odrivanja, pogosto večkratnega, pojave mešanja in preplaščevanja kulture... ter (smo) tako dobili tudi vpogled v zgodovinsko povrstnost kulturnih krogov, ki tvorijo v istem zaokroženem večjem ozemlju časovno povrstne kulturne plasti.« (N. d.: 4–5)²²² Relativno kronologijo, ki jo je zmoglo določiti tako raziskovanje, je precizirala prazgodovinska arheologija, ki »je mogla ugotoviti, da se kulturni inventar določenih prazgodovinskih kultur do-

bro ujema s kulturnim inventarjem etnoloških kulturnih krogov.«²²³

Zatem je povzel Schmidtove določitve prakulture²²⁴ ali prakultur,²²⁵ iz njih razvi-

²²¹Tu v opombi navede F. Gräbnerjevo *Methode der Ethnologie* (1911), W. Schmidtov *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie* (1937) in K. Krohnovo *Die folkloristische Arbeitsmethode* (1926). Iz teh del sledi ugotovitev, »da se ti navidezno kar kaotično različni rodovi... uvrščajo v ne preštevne kulturne skupine določenega svojskega značaja in različne etnološke starosti.« (N. d.: 4)

²²²Spoznanja je povzel po F. Ratzlu, L. Frobeniusu, W. Schmidtu, F. Gräbnerju in B. Ankermannu.

²²³»Tako sta arheologu ob pogledu na žive narode kost in kamen prazgodovinskih kultur oživila, tako pa je dobila tudi zgolj relativna kronologija etnoloških kulturnih krogov in kulturnih plast zgodovinsko globino, segajočo do najstarejših nam še dosegljivih časov.« (N. d.: 5) Arheologa Oswald Menghina, povezovalca arheologije in kulturnohistorične etnologije, in njegova dela (podrobneje o tem Šprajc 1982: 25–7) navaja tudi Grafenauer.

²²⁴Prakulturna ljudstva so tista, »ki žive še zgolj od izkoriščanja tega, kar jim za prežvljanje nudi narava sama brez obdelovanja.« Možje so lovci, žene nabiralke, združeni praviloma v trajnem zakonu enega moža z eno ženo; majhne rodovne skupine sorodnih družin; eksogamija. Prvotna oblika verovanja je monoteizem; obredi vpeljave. (N. d.: 6)

²²⁵Kultura rezil, kultura sekirnih klinov, kostna kultura. Ostanki slednje tudi tu. (N. d.: 7)

tih primarnih kultur²²⁶ in dotedanja kulturnohistorična (etnološka in arheološka) odkritja o poselitvi ameriške celine iz Azije v več valih ter o selitvenih procesih v Severni in Osrednji Aziji in Vzhodni Evropi. To tudi pojasnjuje motivne izvire in potovanja obravnavanih bajk.

Metodični vidik je Grafenauer razložil z uporabo oblikovnega kriterija,²²⁷ oblikovnega in množinskega kriterija²²⁸ in kriterija starosti.²²⁹

Po naslednjem navedku (iz drugega besedila, a iz istega leta) se zdi, da je bil Grafenauer pozoren na metodiko – da je v kulturnih krogih videl metodični pripomoček in ne posebne teoretske zgradbe: »'Antropološko' teorijo z njeno od naravoslovja izposojeno aprioristično evolucionistično metodo, *moderna etnologija* ni nadomestila spet z novo teorijo, ampak z novo 'zgodovinsko-zemljepisno', v bistvu *kulturnohistorično metodo*.« ((1942b) 1980: 237) To je najbrž treba pripisati tudi dejstvu, da je difuzionistična načela pri obravnavi slovstvenega izročila sprejel že v njihovi folkloristični izpeljavi Fincev Krohna in Aarneja: »Etnološke pripovedne umetnine so pač nastale kakor katera koli druga besednoduhovna umetnina v določenem času in določenem kraju iz določenih življenjskih in občekulturnih razmer, ta tu, druga tam. Vse to pa je na osnovi čim obširnejšega primerjalnega gradiva za vsako umetnino posebej določiti z metodo zgodovinskega raziskovanja. To novo metodo kulturnohistorično usmerjene etnologije sta prenesla na področje *folklornega* raziskovanja finska učenjaka *Kaarle Krohn* in *Antti Aarne* in se vedno bolj uveljavlja.« (Prav tam.)²³⁰

Desetletje zatem je pojasnil, kako je slovstveni zgodovinar pravzaprav postal folklorist: »Romantičnim narodopisnim teorijam Grimmovim-Krekovim sem odkimal val že kot gimnazijec, ko so nas ob Sketovi čitanki z njimi dolgočasili; s komparativno literarnozgodovinsko metodo sem se seznanil že pred 50 leti v Jagičevi šoli in sem po tej metodi spisal članek o Mladi Zori (Jagičev zbornik, 1908, 65). Zaradi pomanjkanja literarnih virov pa s to metodo pri nas ni bilo kam priti. **Novo pot mi je pokazala**

²²⁶ »Očetnopravna kultura naprednih stepnih lovcev s solarno mitologijo... materinopravna kultura prvih sadilcev z lunarno mitologijo in češčanjem Pramater... kultura nomadskih pastirjev s češčanjem nebesnega boga kot Najvišjega bitja in s patriarhalno veliko družino.« Zadnja je genetično povezana z arktično kulturo. (N. d.: 7–8)

²²⁷ »Pri bajkah o ustvarjenju so taki *oblikovni kriteriji* n. pr.: ali bajka pripoveduje o ustvarjenju vsega sveta ali samo zemlje; ali je v začetku že pramorje ali ga ni; ali Bog... spi ali ne; ali ustvari svet iz ničesar ali že obstoječe snovi...« (N. d.: 10)

²²⁸ »Če se v bajkah, ki jih primerjamo, družijo več takih oblikovnih kriterijev, moremo govoriti o *združenem oblikovnem in množinskem kriteriju*, ki je še bolj dokazan kakor množinski kriterij več oblikovno podobnih ali enakih kulturnih predmetov.« (Prav tam.)

²²⁹ »Če so podobne bajke znane v zemljepisno zelo oddaljenih ozemljih, mora pristopiti še tretji, pomožni kriterij kontinuitete: dokaz, da so nositelji teh bajk nekdanj bivali v sosesčini in se od tam odselili ali pa da so jih tuji rodovi ali mlajše kulture razrinile. V drugem primeru pristopi k prvim trem kriterijem še novi *kriterij starosti*: razrinjene kulture so v določenem prostoru starejše od tistih, ki so jih potisnile v stran, toliko starejše, kolikor več je kultur različne starosti, ki so jih ločile, čim bolj so jih potisnile na rob zemljepisnega prostora.« (Prav tam.)

²³⁰ T. i. finska šola folkloristike je obravnavala ljudsko slovstvo s filološkimi primerjalnimi postopki in s historično-geografsko metodo. Njene začetke predstavlja seznam pravljličnih tipov (*Verzeichnis der Märchetypen*) Anttija Aarneja (Helsinki 1910, v: *Folklore Fellows Communications*; 3), ki ga je dvakrat (1928, 1961) predelal in dopolnil Stith Thompson. Načela metode je priobčil Kaarle Krohn v *Die folkloristische Arbeitsmethode* (Oslo, 1926; ponatisnjeno v *Studia Fennica* 11, 1964).

kulturnohistorična smer v etnologiji preprostih kultur. Njej je izdelal metodo zgodovinar-etnolog Gräbner, p. W. Schmidt pa jo je izpopolnil. S preučevanjem preprostih kultur sem to **kulturnohistorično metodo prenesel na preučevanje narodopisja visoke kulture slovenskega naroda, pa jo spojil s primerjalno književnozgodovinsko metodo.** In ta doslej v svetovni etnografiji še ne uporabljena **kulturnozgodovinsko-literarnoprimerjalna metoda** je prinesla pri preučevanju naših narodnih pesmi kar lepe sadove. Previdna uporaba v vrsti razprav je pripeljala do spoznavanja kriterija za kriterijem za starost naših ljudskih pesmi... motivnih kriterijev... Metodi bo treba kajpada še utrditi veljavo, pokazati meje njene veljave. Njeno veljavo pa bo mogel ovreči samo tisti, ki bo ovrgel tudi veljavnost kulturnohistorične metode v etnologiji preprostih kultur.« (1951d: 431; poud. ISG)

Grafenauer je bil predvsem slovstveni zgodovinar, ki ob preučevanju srednjeveškega slovstva ni mogel mimo gradiva, nastalega zunaj pisane književnosti: pomembni, pa vendarle posebni del celote besednega izročila. Literarna veda je že v 19. stoletju in tudi še v dvajsetem obravnavala t. i. ljudsko slovstvo kot nekakšen prvobitni zarodek narodove književnosti,²³¹ tudi kot nadčasovni fenomen. Že Štrekelj je tu pokazal na nezadostnost literarnih pristopov, saj gre za posebni fenomen, ki živi svoje estetsko, umetnostno (literarno) in družbeno življenje. Brez slednjega – delovanja v kolektivu – bi sploh težko govorili o njegovem obstoju.

Stališče do razumevanja 'narodnega pesništva' – poleg opredelitve njegovega značaja – lepo ponazarja 'očrt zgodovine' tega pesništva. Potreba po kulturnozgodovinski interpretaciji je izvirala iz dejstva, da Grafenauer slovstvenega izročila ni opazoval samo kot literarni produkt, temveč tudi kot zakladnico duhovnih nazorov (verovanja, načina mišljenja in čustvovanja) in zgodovinsko spremenljiv fenomen. Spreminjajo se in odmirajo tiste slogovne in vsebinske (motivne) prvine, ki ne ustrezajo duhu časa. Ta pa se vedno zarisuje v širših zgodovinskih in kulturnih premenah.

Pri zarisu najstarejšega razdobja (praslovenska in praslovenska doba) je bila Grafenauerjeva najopaznejša strokovna referenca kulturnozgodovinska etnologija oz. teorija kulturnih krogov. Praslovensko ter praslovensko dobo (do 8. stoletja) in takratne kulturne razmere naj bi odsevalo tudi najstarejše slovstveno izročilo. Razmere je Grafenauer uvodoma označil predvsem s stališča praslovenskega verstva kot »zapletene mešanice raznih verstev, prakulturnega, pastirskonomadskega, sadijsko-lunarnega, totemistično-solarnega.«²³² Rdeča nit, ki spremlja prakulturne motive, je prvotni monoteizem, vera v najvišje bitje, stvarnika in edinega »gospoda nebes in

²³¹ »Literarna zgodovina je namreč uvrstila ljudsko pesništvo pred začetke pisane književnosti ali pa ga je obravnavala v tistem literarnem obdobju ali prostoru, ko je ljudsko pesništvo najbolj cvetelo in imelo največji vpliv.« (Terseglav 1987: 44) To dobro ponazarja tudi Prijateljovo stališče: »Slovstvo, pismenstvo, književnost in literatura pomenijo – po svojem postanku, na pa seveda po svojem trajnem obsegu – obenem tri stopnje v razvoju narodne kulturne zavesti. Tudi najprimitivnejši rodovi imajo potrebo skromnega umstvenega snovanja, ki ga izražajo v jeziku. Že prvotni človek izraža svoja enostavna čustva in začetke svojih miselnih tvorb v pregovorih, prilikah, narodnih pesmih... S temi proizvodi se začenja slovstvo vsakega naroda.« (Prijatelj 1952: 4)

²³² Pastirskonomadska, sadijsko-lunarna in totemistično-solarna kultura so Schmidtove primarne kulture.

zemlje«, (N. d.: 30)²³³ in se kaže v izročilu verske narave, pogosto prepletenem z motivi, iz poznejših, mlajših kulturnih krogov. V tisti dobi pa je našel precej »pesmi, ki odsevajo praslovanske kulturne razmere... (ki so) v jedru še pastirskonomadistične indoevropsko-praslovanske kulture.« (1945, 1952a: 32)²³⁴

Slovstvene oblike so se »nekako prenesle v mlajše, srednjeveško družbeno okolje, ne da bi se bili motivi bistveno premenili; tudi oblika je bolj ali manj pomlajena. Prav v tem novem okolju pa se nam zdijo motivi nekako tuji, časih naravnost barbarški; saj se je krvna osveta, v pradobi res sveta stvar, koristna in potrebna, v drugih pravnih razmerah spremenila v zločin. Prav nasprotje med okoljem ter vsebino in duhom teh starih balad nam spričuje njihovo starost.« (N. d.: 34)

V nadaljevanju zgodovinskega pregleda je Grafenauer upošteval zlasti splošno kulturnozgodovinsko ozadje. Po njegovih izsledkih je bila prelomna »doba pokristjanjevanja in včlenitve v fevdalni družbeni red (8.–13. stol.)«, saj je »zajela v nekaj stoletjih vso (narodovo) duhovnost in ves njegov družbeni ustroj.«²³⁵ Motivi izročila z ene strani odsevajo konkretne zgodovinske dogodke in razmere (npr. plenitve Saracenov, križarske vojne, razmerja med fevdalcem in tlačanom), z druge strani pa so motivi iz krščanstva preoblekli poganske, antične in drugačne kulturne vsebine in so jih sčasoma po večini (tudi v šegah, obredjih) nadomestili.

Na podobo narodnega slovstva v času »ustalitve srednjeveške duhovnosti in družbe (visoki srednji vek, 12. do sredine 14. stol.)« so bistveno vplivala zahodna izročila (cerkvena reforma, viteštvo, križarske vojne, romarstvo, razvoj meščanstva), ki so včasih povsem zastrla ali zbrisala praprščanske poteze. Ta proces se je nadaljeval še v »dobi razkroja srednjeveške duhovnosti in družbe (pozni srednji vek, sklep 14. do zač. 16. stol.)«. ²³⁶

²³³Grafenauer tu navaja Schmidtova dela *Ursprung der Gottesidee, Ursprung und Werden der Religion in Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*, sicer pa še Schmidtova in Koppersova *Völker und Kulturen*. Problemu odseva praslovanskega monoteizma v slovenskih kozmoloških bajkah je posvetil posebno razpravo (gl. Grafenauer I. 1944d).

²³⁴»Krvna osveta je bila v tej družbi edina pravna ustanova, njen namen varstvo pred krivicami, nje izvršitev dolžnost in pravica družine in krvnega sorodstva. Vsa pravna varnost je slonela torej na moči in veljavnosti očetopravne velike družine (zadruga) in župe... Žena je bila vse življenje – kakor deca – brezpravna.« (Grafenauer I. 1945, 1952a: 32)

²³⁵»Krščanstvo je z vero v enega boga (ki je dobil ime po priimku praslovanskega Najvišjega bitja) v nekaterih rodovih prekasilo vse mišljenje in čustvovanje naših prednikov in preoblikovalo z nerazdružnim zakonom tudi njegovo družinsko življenje. – Ostanke poganstva so do blizu sredine 13. stoletja živeli samo še v nekaterih odročnih krajih. Med narodom se je začel oblikovati tudi nov stan izobraženstva, duhovščina, vsaj v kolikor je delovala v pastirstvu neposredno med ljudstvom. Fevdalni red je v teh stoletjih razkrojil praslovansko veliko družino, živečo v skupnem gospodarstvu zadruga, in jo razdrobil v posamezne družine, ki so živele, večinoma nesvobodne, na dodeljenih jim kmečkih domovih in zemljiščih; na mesto zadruga je stopila soveska, srenja...« (N. d.: 34–5)

²³⁶Zaznamovali so jo boj »za vrhovno svetno oblast... verski preobrat... ofenzivna obramba krščanske Evrope proti osvajalnemu mohamedanstvu (je) žalostno propadla... Turek je začel svoj zmogoviti pohod... Gospodarski nered, ki se je pojavil proti koncu 15. stoletja zaradi zamene naturalnega gospodarstva z denarnim, je povzročil tudi socialni nered. V svojih posledicah je pritisnil najbolj na podložnega kmeta: plemstvo je državne dajatve, potrebne zaradi večnih vojska in turških napadov, prevaililo na podložnike in so kmeta naposled potisnili v popolno tlačanstvo.« (N. d.: 42)

Iz »dobe protestanstva in cerkvene verske obnove (16.–17. stol.)«, ki je zajela »pri nas v drugi polovici 16. stoletja skoraj vse plemstvo in mesta, tudi mnogo duhovščine, v kmečkem ljudstvu, jedru slovenskega naroda, pa je nova vera pognala korenine samo v nekaterih obrobni pokrajinah na severovzhodu in severozahodu; v narodni pesmi ni zapustila sledu. Pač pa je našlo v narodni pesmi odziva ljudsko in cerkveno gibanje za obnovo in poglobitev verskega življenja v okviru Cerkve.« (N. d.: 44)²³⁷

Za razdobje 18. in 19. stoletja se mu je zdel značilen »čisto epigonski značaj« pripovednih pesmi (N. d.: 45) in pri »narodni liriki delež, ki pripada 18. in 19. stoletju, prav velik.«²³⁸

Poglavitni cilj Grafenauerjevih raziskav je bila podoba zgodovinskega razvoja slovsstvenih zvrsti. Same pojme (narodna pesem, zgodba, povest, pravljica, bajka, legenda, pripovedka) je najprej literarno-(z)vrstno označil, nato se je po izčrpnem zbiranju vseh dosegljivih različic lotil motivne obravnave: razvrstitev motivov, prepletanje, izvir. Pri najstarejših je to deloma omogočalo »samo podrobno primerjalno motivno in književnozgodovinsko raziskovanje sorodnih in različnih, domačih in drugorodnih, še bolj pa kulturnohistorični študij sorodnih višjih bitij v tistih etnološko starejših kulturah in verstvih, iz katerih se je zvarila kultura in verstvo indoevropskih narodov in naših praslovanskih prednikov.« (N. d.: 48)

Njegovo vodilo so bile verovanjske in gospodarsko-družbene oblike, postavljene v krog prakultur in primarnih kultur, in spoznavanje ustreznih slovstvenih oblik:²³⁹ »Treba se je dokopati do globine, do etnološko pristnih, resničnih verskih bajk preprostih kulturnih krogov; vse to pa na osnovi kar najširšega primerjalnega gradiva.« (N. d.: 50)

Ko je povzel Keleminovo obravnavo bajk, je še enkrat kar naravnost zavrnil evolucionizem v prid kulturnohistorični metodi in Schmidtovemu teoretskemu nazoru:²⁴⁰ »Verstvo naj bi se bilo po tej teoriji rodilo s storitvijo pojma o duši, se razvilo preko vere v množstvo duhov in fetišizma v višji politeizem, naposled pa (tudi že pri nekaterih preprostih narodih) v monoteizem. – Vseobčno veljavnost te zgolj na ne-

²³⁷ Grafenauer pravi, da je štifstarstvo »dobilo proti koncu stoletja ponekod celo bolešne oblike.« Zrasla pa je iz tega tudi »štifstarska narodna pesem«, v okviru cerkve pa »cerkvene narodne pesmi.« (N. d.: 44–5)

²³⁸ »To kažejo vojaške stanovske pesmi, ki po kulturnohistoričnih in zgodovinskih znakih sodijo skoraj vse v to dobo. Pa tudi med zaljubljenimi vojaškimi je le šestina takih, da so morale nastati pred uvedbo splošne vojaške dolžnosti (1763).« (N. d.: 46)

²³⁹ Tako je npr. svetoval previdnost pri obravnavi in je s pridržkom jemal teorije o nastanku posamičnih slovstvenih zvrsti (astralnomitološko arijsko, naravnomitološko, Benfeyevo indijsko, egipčevsko in babilonsko, Tylorjevo antropološko itn.). (N. d.: 49–50)

²⁴⁰ »Vsa ta razvrstitev mitološkega (in psevdomitološkega) gradiva ustreza natančno razvojnim stopnjam verskega razvoja po animistični teoriji o postanku in razvoju verskih pojmov in verstva, ki jo je postavil za verstva preprostih etnoloških kultur Anglež E. B. Tylor, pa so jo prenesli tudi na verstva visokokulturnih narodov, ko se ji je pridružila skupina naravnomitološke smeri, kakor sta jo zatopala pri Nemcih med drugimi dr. W. Schwartz in W. Mannhardt, pri Slovanih A. Afanasjev in Gr. Krek, in jo je naposled sprejel, prilagodil in filozofsko podprl nemški filozof W. Wundt.« (N. d.: 51–2)

dokazani (aprioristični) misli o nujnem razvoju od nepopolnega k vedno popolnejšemu (evolucionizmu) zgrajene teorije je *sodobno narodoslovje* s svojo *kulturnohistorično metodo* raziskovanja na osnovi bogatega, ves svet obsegajočega gradiva, razporejenega v kulturnohistorične plasti, že pred časom ovrglo (prav pri najstarejših prakulturnih narodih ni animizma niti za ščepec, pač pa je pri njih doma preprosta, a živa vera v enega samega Boga, Stvarnika in vladarja vesoljstva, ki ga predstavljajo preprosto kot osebo, Očeta tam zgoraj, Našega Očeta, Lastnika, Darilca...); dokazalo je, da se je razvil animizem v razmeroma mladem maternopravnem sadilskem kulturnem krogu in pokazalo na njegov resnični, ne mali pomen v razvoju *mlajših* verstev.« (N. d.: 52)

Na takšni podlagi naj bi temeljilo prevrednotenje in raziskovanje tudi našega izročila: »Ločiti bo treba praslovansko blago od blaga, ki smo ga šele pozneje od sosedov dobili; vse gradivo se bo moralo razporediti v kulturnohistorične plasti, ugotoviti se bodo morali prehodi in mešanje: šele potem bomo dobili resnično podobo našega, iz praslovanske dobe ohranjenega bajeslovja, naših praslovanskih in praslovenskih verskih bajk, starih, zares bajeslovnih pripovedk in resničnih bajeslovnih potez v mlajših pravljičah.« (Prav tam.)²⁴¹ Za del slovenskega bajčnega izročila je Grafenauer s takšno metodo ugotovil, da so jo »dobili naši praslovanski predniki v Vzhodni Evropi od kakega asimiliranega rodu arktično-severnoameriške prakulture... Da so se mogle takó izraziti monoteistične bajke pri Praslovanih prijeti in se do krščanskih časov držati, dokazuje skupno s prakulturnim imenom *Bog – Daritelj* resničnost Prokopijevega poročila o praslovanski veri v enega edinega boga stvarnika in gospodarja nebes in zemlje.« (N. d.: 54) Pregledal je še druge bajke in motiv Kurenta, preden je s kulturnohistorično metodo ponovil raziskovalske naloge.²⁴²

Grafenauerjeve oznake zvrsti slovstvene folklore in njihove razvojne poti so v tem pregledu temeljile na formalnih, t.j. filoloških,²⁴³ in kulturnozgodovinskih, t.j.

²⁴¹Navedel je spoznanje iz svojih raziskav (Grafenauer I. 1942a): kakor slovenskima mengeški in šišenski bajki v evropskem izročilu ni najti vzporednic, velja tudi za druge, »kar je pglavitni razlog za njih pristnost.« Spoznal je njuno pripadnost »različnim etnološkim kulturnim plastem, znak, kako zapleteno je bilo praslovansko verstvo.« Motive mengeške bajke o stvarjenju sveta je našel »že v najstarejši plasti severnoameriške prakulture... Posamezne motivne skupine... so se ohranile tudi... v Severni Aziji in Vzhodni Evropi, a v mlajši obliki. Bajka je nastala še v Severni Aziji in se z narodi arktične prakulture razširila po vsem severu Severne Amerike in v vzhodni Evropi.« (Grafenauer I. 1945, 1952a: 53)

²⁴²»Tako bo treba na osnovi pristnih etnoloških dokumentov poveriti tudi druge stare bajke in resnične njihove ostanke v baladah in pripovedkah, pa tudi inačice pri drugih visokokulturnih narodih. Določiti bo treba v praslovanskih bajkah in verskih izročilih starejše sestavine, prakulturne in primarnokulturne (totemistično-solarne, sadilsko-lunarne in pastirskonomadsko-nebesne), določiti v mladopastirskonomadskih bajkah način, kako so se te sestavine v njih pomešale. Iz praslovanskih bajk in izročil bo treba izločiti mlajše, šele pozneje vanje vnesene poteze, odločiti bo treba od njih mlajše, od poznejših novih sosedov izposojeno blago.« (N. d.: 59–60)

²⁴³Sem lahko uvrstimo tudi posebno razpravo o ritmiki verza slovenske ljudske pesmi (Grafenauer I. 1943c), »saj mu je ritmična oblika bila eden od zgodovinskih kriterijev za določitev starosti ljudske pesmi.« (Novak 1986: 303) Povojne folkloristične raziskave, ki so upoštevale ne le besedilo, tako kakor Grafenauer, ampak tudi napev, so zavrnile njegovo mnenje o t. i. pripovedni dolgi vrstici kot najstarejši obliki slovenskega verza (gl. Vodušek 1959, 1969, 1984; prim. Terseglav 1987: 134–46).

'etnoloških' merilih. Kulturnozgodovinska izhodišča pa so bila tudi po njegovem mnenju plodovita zlasti za spoznanja o najstarejšem slovstvenem in verovanjskem izročilu. Dognanja o slednjem je priobčil tudi samostojno (Grafenauer I. 1907, 1937, 1942a, 1944d). Novak je presodil, da Grafenauerjeve domneve, ki izvirajo iz velikopoteznih kulturnohistoričnih primerjav, zbujajo dvome, a je »vendarle on začel to naše izročilo znanstveno raziskovati.« (Novak 1986: 302)

Raziskovalni postopki in opisana metodološko-metodična izhodišča so podrobno ponazorjeni v povzemajočem 'Narodnem pesništvu' in v sloviti razpravi o Lepi Vidi (1943a)²⁴⁴ – prvi veliki monografiji o slovenski ljudski pesmi.²⁴⁵ Podlaga študiji »o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade« so bile vse do takrat zapisane variante in tekstno uporabne redakcije tega motiva. Ugotovil je njihovo zgodovinsko izročilo in razmere, v katerih je balada nastala; primerjava motivov je zaobsegla tudi etnično razširjenost ter prekrivanje, razvijanje in spajanje tipov in različic.

Glavne sestavine predvojnih in medvojnih Grafenauerjevih obravnjav so podrobna vsebinska primerjalna in zgodovinska analiza, določitev kulturnozgodovinske pripadnosti motivov, vzporedno s tem pa tudi raziskovanje oblik (metrika, najstarejše verzne oblike).²⁴⁶ S splošnega metodološkega vidika je njegovo raziskovanje pesemskega, pripovednega in verovanjskega izročila s pritegnitvijo etnološke teorije razširilo obzorje filološkega narodopisja v prostorskih in časovnih razsežnostih,²⁴⁷ ki so nedvomno presegle narodopisno domačijskost. V metodičnem oziru je opisani filološki vzorec (kritično preskušena zbirka dosegljivega gradiva, primerjave itn.) neogibno podelil njegovim raziskavam znanstveno strogost.

Grafenauerjevi izsledki so, kakor pri Štreklju, pokazali vrzeli v filološkem pristopu, ki npr. pri pesemskem izročilu ni upošteval glasbene ravni, in prepričanje o veljavnosti teorije kulturnih krogov, ne le njene metode.

²⁴⁴O raziskovanju balade o Lepi Vidi je Grafenauer priobčil sprotne izsledke že v *Domu in svetu* (Grafenauer I. 1937–38a, 1942c). Povojna slovenska folkloristika je študijo ocenila za »monumentalno delo, ki hrani v sebi neizmerno več, kakor pove naslov, in pomeni pravi mejnik v raziskovanju naše ljudske poezije.« (Kuret 1972b: 25) Ali kot »knjiga, kakršne Slovenci dotlej nismo premgli, ki je takrat pomenila višek znanstvenega dela na področju slovenske ljudske pesmi in mimo katere nikoli ne bo mogel iti nihče, kdor bo hotel kaj tehtnega povedati o slovenskem pesemskem izročilu. Z njemu lastno temeljitostjo je iskal v poeziji drugih narodov in tudi našel naši Lepi Vidi sorodne pesmi. Njegova razgledanost in intuitivnost sta mu pomagali, da je Lepo Vido postavil na pravo mesto v mednarodnem tematskem krogu, ki mu po vsebini pripada. Brez ozkosrčne bojazni, da bi naši pesmi kdo očital tujščino in neizvirnost, je odkrival motivične zveze s pesmimi drugih narodov in tako pomeni... prvo in dotlej najtemeljitejšo komparativno zasnovano študijo o slovenski pripovedni pesmi. Ob Lepi Vidi se je lotil tudi vprašanja ritmike in metrike slovenske ljudske poezije. Odkril je pripovedno dolgo vrstico, posebni dodelni ritmični obrazec, po njegovem najstarejšo obliko slovenskega verza.« (Kumer 1966: 189)

²⁴⁵Pri tem seveda ne gre prezreti drugih Grafenauerjevih razprav o ljudski pesmi, ki so predvsem primerjalno-zgodovinske obravnave pesmi s konkretnim zgodovinskim ozadjem. Gl. Grafenauer I. 1908, 1937–38b, 1939a, b, c, d.

²⁴⁶S stališča literarne zgodovine in teorije so »Vse te raziskave in dognanja... seveda vsebinsko in metodološko pomembne zlasti za etnologijo; vendar pa jih je Grafenauer, kot dokazuje zadnja redakcija njegove *Kratke zgodovine slovenskega slovstva* (1973), spet poskušal vključiti v literarno zgodovino kot njene legitimne sestavine, zlasti v starejših obdobjih.« (Dolinar 1978: 108)

O nezadostnosti filološke in moči kulturnohistorične interpretacije v obsegu kulturnih krogov je spregovoril tudi Boris Orel, ko je pojasnjeval šege nakolenčiča v slovenskem ženitovanjskem obredju (1942a). Orlov raziskovalni postopek v tej razpravi je bil nasploh zelo soroden Grafenauerjevemu, čeprav je šlo za drugačen tip izročila: predstavitev gradiva, izločitev temeljnih ali skupnih motivov, tudi posamičnih različic šege in njenih dejanj, razširjenost od balkanskega prek evropskega območja do območij neevropskih kultur, primerjave dejanj in z njimi povezanih kulturnih sestavin (predmetov) ter njihova postavitve v širši kulturnozgodovinski okvir.

Zaradi razširjenosti šege in njenih prvin je mirno zavrnil indogermanski izvir, ki so ga zagovarjali nemški raziskovalci, in ga je najprej postavil v širše indoevropske razmere, glede na razširjenost med neindoevropskimi ljudstvi pa je dejal, da »so ti običaji... tudi v Evropi mnogo starejšega izvora kot pa indoevropskega.« Opozoril je, da »v najstarejše dobe ali do praznora teh običajev pa jezikoslovno usmerjena indogermanska oz. indoevropska znanost ne more prodreti. Kajti ona pozna zgolj jezikoslovno pot; ko ta odpove, je znanost pri kraju s svojimi izsledki. Iz te stiske more pomagati nam in znanosti edinole – etnologija v zvezi s prazgodovinsko arheologijo.« (N. d.: 92)²⁴⁸ V sklepnih domnevah se je oprl na razširjenost želje mož po moških potomcih²⁴⁹: »Starodavna odločanja moža o potomstvu, aktivno možko čaranje in tako dalje – nam razodevajo ostaline ene izmed prastarih kultur človeka, ko se je religija še v veliki meri družila z magijo. V teh kulturah vidimo v središču človeka, moža, ki so razne iznajdbe in odkritja znatno dvignila njegovo samozavest, moža, ki se je zavedal svoje plodilne moči in važnosti svojega rodu. Rodu pa je skušal priboriti kar največ razmaha in trdnega obstoja s tem, da je terjal od žene predvsem moške otroke.« (N. d.: 92–3) Te poteze je v kulturnih krogih in »na podlagi kulturnozgodovinske metode«²⁵⁰ uvrstil »v očetovskopravni kulturni krog totemističnega lovca na primarni (višji) stopnji,« ki ima poleg zunajevropske domovine še eno »na pravadnem evropskem ozemlju« (N. d.: 93) in »živi najdlje svoje samosvoje življenje« na »balkanskem ozemlju... kjer še danes gospodari očetovskopravna kultura.« (N. d.: 94)

Glede na Orlov postopek je razumljivo, da je pogosto uporabljal izraze etnologija, etnološko; tudi za cilj razprave si je zadal osvetlitev enkratnega pomena nakolenčiča »v etnološko-mitološkem pogledu«. (N. d.: 75)

V metodičnem oziru je bila tudi pri Orlu v ospredju skrb za popoln spisek gradiva, ki mora biti podlaga za kakršno koli temeljito razpravo. Prva naloga je bila zbrati

²⁴⁷Sergij Vilfan je v zvezi s tem ob *Lepi Vidi* zapisal: »Metoda Ivana Grafenauerja, ki išče zveze pesniškega motiva s kulturnimi razmerami okolja, v katerem je zrasel, je pripomogla do presenetljivih rezultatov.« (Vilfan 1943: 4)

²⁴⁸Orel se je zavedal zahtevnosti takih raziskav: »Nikakor ne nameravamo nakolenčiču odpirati pota od tu dalje v prastare človeške dobe, od koder je prišel, kajti tako delo zahteva – in to najprej – zadosti primerjalnega gradiva, primerne priprave, študija starih kultur in – kar je važno – zanesljive metode, ki vodi k pravnim rezultatom.« (N. d.: 92)

²⁴⁹Rezultat: pri moških aktivno »čaranje poroda in rodovitnosti« in pri ženskah pasivno obrambno čaranje.

²⁵⁰Tudi Orel je navedel Schmidtov *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie* (1937) in Schmidt-Kopeersovo delo *Völker und Kulturen* (1924).

vse drobce v raznih zapisih, v ustnem izročilu na terenu in z opazovanjem.²⁵¹ Podobno je menil Vilko Novak: pomanjkljivo gradivo ni dopuščalo niti poskusa »klasifikacije in študija posameznih običajev, kar je pogoj za sintetično podobo našega narodopisja.« (1942a: 46) Sicer pa se je njegov postopek interpretacije apotropejskih prvin v ženitovanju ujema z opisanimi načeli: najprej je pojasnil, kaj so apotropejska sredstva (dejanja in predmeti), nato je razložil njihove posamične prvine, saj se »v ženitovanjskih običajih... prepleta toliko motivov, da jih je nujno razčleniti, če hočemo spoznati njih vire in zgodovinski razvoj. Mnogo prastarih prvin v njih je danes že izgubilo svoj smisel in so zato brez analize neumljive, celo nápačno jih pojmujejo. Nadrobna preiskava pokaže, kako nas tudi te pozabljene usedline vlepejo... Ker so mnoge izmed njih pomensko zabrisane ali celo preoblikovane, nam jih pomagajo razjasniti paralele pri drugih narodih.« (Prav tam.)²⁵²

Pri tej razpravi je Novak upošteval funkcijo in pomen, tudi razporejenost prvin po etnografskih območjih, le primerjave niso bile tako velikopotezne, ker so pač pritegnile predvsem slovansko gradivo. Poleg tega se je za razliko od Grafenauerja in Orla ognil interpretaciji v okviru kulturnih krogov, čeprav je v sklepu previdno izrazil domnevo, da nekatere prvine mogoče izvirajo iz indoevropske, druge pa iz praslavanske kulturne plasti.

Narodopisno raziskovanje je bilo torej povsem usmerjeno v preteklost in zato tudi v metodično-metodološkem pogledu načeloma zgodovinsko, kakor je bilo pokazano tudi s konceptualizacijo predmeta etnografije. Ložar je v uvodni razpravi k *Narodopisju Slovencev* v posebnem razdelku – o narodopisju kot znanosti – predstavil tudi 'metodo narodopisnega raziskovanja'. Zapisal je: »Kakor vsaka zgodovinska veda, tako mora tudi narodopisje najprej zbirati spomenike, vire, oziroma starine in starožitnosti.« (1944a: 14) Za zgled izčrpnosti in sistematičnosti²⁵³ je postavil dve zbirki, Štrekljevo in Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi z napevi (1906–13).

Glavni viri so »starejši, največ pa novejši zapisi, ki jih je mogoče dobiti od oseb na kraju samem, ali pa od ljudi, ki prebivajo v mestih, kamor so se preselili z dežele.« (Prav tam.) Tako je Ložar nekam skromno in nerazločevalno obravnaval zelo raznovrstne pisne vire, terensko gradivo in načine pristopa, čeprav je ob predstavitvi 'kulturnih tvorb ljudstva' ločil neposredno obravnavo od posredne, rekonstrukcijske, ko je govoril o »spomenikih materialne kulture, ki so zares snovni, tvarni... (medtem ko) so

²⁵¹Takole je zapisal ob priobčitvi gradiva o ženitovanjskih šegah na Dravskem polju: »Februarja 1941. sem se... udeležil več ženitovanj v markovski fari. Ob tej priliki sem si zapisal nekaj važnejših obrednih prizorov in običajev, ki pa jih žal ni bilo več mnogo. Zaradi tega sem si moral svoje skromne zapiske in vtise s teh ženitovanj izpolniti z ustnim izročilom, t.j. s pripovedovanjem starejših ljudi. Opis ženitovanjskih običajev, ki ga v naslednjem prinašam, seveda še ni popoln in izčrpen. Poprašati bi bilo treba še tega ali onega starino ter marsikaj še zapisati.« (Orel 1942b: 96)

²⁵²Novak je primerjalno gradivo našel v Piprekovem delu *Slavische Brautwerbung und Hochzeitsbräuche*, Dorđevićevem *Naš narodni život*, Schneeweissovem *Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Schmidtovih *Völker und Kulturen*, Sartorijevih *Sitte und Brauch in Niederlejevem Život starých Slovanů*.

²⁵³Starejši zapisovalci »po večini niso bili metodično in etnografsko šolani in tako niso zasledovali ciljev, ki vodijo današnjega etnografskega raziskovalca.« (Prav tam.)

spomeniki socialne kulture nesnovni in netvarni. « Te je treba »rekonstruirati... v kolikor nimamo opravka s še živečimi socialnimi oblikami, samo indirektno, preko raznih običajev, ki so glavni vir za njih spoznavanje, in preko raznih kakor koli zapisanih narodnih pripovedic, pesmi in podobnih spomenikov. « Pri duhovni kulturi je »mogoče raziskati neposredno samo en del teh starožitnosti,²⁵⁴ medtem ko moremo priti do drugega samo z rekonstrukcijo in zapisom, ali pa na podlagi virov. « (N. d.: 13)²⁵⁵

Tudi se ni posebej posvetil terenskemu delu,²⁵⁶ ki ga je sicer nakazal z naslednjim metodičnim korakom, 'popisovanjem'²⁵⁷: »Popisovanje mora biti kar se da natančno, vestno in subtilno ter mora opraviti že pol dela sledečemu tolmačenju. « Popisovanje pa tudi razdelitev zbranega gradiva, »se že poslužuje nekaterih sistematičnih principov in v bistvu vsebuje dognanja, t.j. končne izsledke raziskovalca. « (N. d.: 14) Ložar se je očitno zavedal, kako raziskovalčeve postopke usmerja konceptualna shema, vendar se ni poglobil v ta vprašanja, marveč se je takoj zatem lotil interpretacije.

Razumel jo je kot »podelitev smisla«, ki mora spraviti »posamezna dejstva v logične in genetične zveze«²⁵⁸ in dognati njihov pomen. Pri interpretaciji mu je bila pomembna »zmožnost dojetja ljudske psihe, ki s sabo nosi tudi pasti zmote,« (pokaže se zlasti pri razlagi šeg, glasbe, plesa) in »dokajšnja mera zgodovinskega mišljenja, da lahko razpoznamo, kateri element je mlajši, kateri starejši, za kar tvori podlago predvsem analiza forme in vsebine. « (N. d.: 15)²⁵⁹ To je v bistvu tipološka analiza – analitično metodo pa je dobro poznal iz študija umetnostne zgodovine (formalna oz. slogovna analiza), arheologije²⁶⁰ in filozofije.²⁶¹

O 'tipološki etnologiji' kot historični vedi je zapisal nekaj misli v oceni Scottijevega etnološkega priročnika,²⁶² kjer je bil italijanski etnolog in antropolog razmeroma kritičen do kulturnohistorične etnologije,²⁶³ ker je premalo upoštevala »strati-

²⁵⁴Najbrž je mislil na umetnostna dela »v besedi, sliki, kipu, glasbi in plesu«. (N. d.: 13)

²⁵⁵Npr. »predstave o stvarstvu in življenju. « (Prav tam.)

²⁵⁶Razen v spremni besedi, ko se je opravičil za nepopolnost *Narodopisja Slovencev*, ker med drugimi pomembnimi viri ni bila dostopna »naša dežela kot pglavitni vir. « (Ložar 1944: 5)

²⁵⁷Omenil je, da je v »naši starejši etnografski literaturi 19. in 20. stoletju, pa tudi prej... nekaj zglednih primerov etnografskih popisov, toda vrsta klasičnih popisov sega še nazaj v dobo, ko o etnografiji kot vedi še ni bilo nič znanega. « (Ložar 1944a: 14)

²⁵⁸Ložar je s tem mislil na splošno znanstveno in zgodovinsko metodologijo.

²⁵⁹»Skladnost vseh sestavnih delov je po navadi glavni kriterij za to, ali se nam je smiselno tolmačenje dejstev posrečilo ali ne, ter ali smo združili v homogene enote tiste elemente, ki spadajo skupaj, elemente, ki so prvotno sestavljali celoto, pa so se kasneje iz raznih vzrokov raztrgali. « (Prav tam.)

²⁶⁰S tema vedama je mogoče povezati Ložarjev interes za tipološke značilnosti ljudske kulture in njenih sestavin oz. njeno tipološko kontinuiteto. Tudi Novak je presodil, da se je najbolje »vživel kot umetnostni zgodovinar v ljudsko stvarstvo, za katero je imel tudi največ dobrih spisov na voljo. « (Novak 1985: 198)

²⁶¹Ložar je priznal vpliv Vebrove filozofije oz. logike, kar zadeva analitično metodo, in psihologije (Vebrov teorem o psiholoških podlagah) (1985: 50, 49).

²⁶²Pietro Scotti, *Etnologia*. Milano: Hoepli, 1941 (gl. Ložar 1942c).

²⁶³Scotti je sodil, »da je teorija kulturnih krogov sploh preuranjena, izmed podrobnosti pa zado- stuje omeniti njegovo naziranje, da kulture ne potekajo iz enega samega izvora, ki ga Schmidt in drugi iščejo v Aziji, temveč svetuje v tem pogledu obravnavati stvarino brez prekonceptije. « (Ložar 1942c: 116)

grafski moment« (s tem se je Ložar strinjal), in do samega prilastka 'historična'.²⁶⁴ V nasprotju s Scottijem, ki je o tipološki etnologiji premišljal kot o nehistorični vedi, »v smislu katere naj torej posamezni cikli ter njih sistematika ne pomenijo toliko historičnega zaporedja, kolikor tipologično sorodje in kvalifikacijo,« je menil: »Študij pojava posameznih elementov v različnih stratih ni geografska zadeva, temveč historična, oz. boljše *prehistorična*, kar pa v svojem bistvu ne pomeni nič drugega.« (1942c: 116)

Zanj je bila bistvena sestavina interpretacije primerjava; za preučitev pojavov običajno ni dovolj lokalno gradivo in »se je treba zateči k primerjanju gradiva sosednjih teritorijev in kultur.«²⁶⁵ Primerjava je tisti postopek, po katerem je etnografija najbolj odvisna od etnologije, saj mora nenehno upoštevati njena spoznanja in misliti na prazvir kulturnih sestavin.²⁶⁶

Analiza zahteva, trdi Ložar, da je »treba etnografske spomenike, kakor tudi kulturo oz. njen izsek, časovno ter prostorsko določiti, to je datirati in lokalizirati, kar je pri narodopisju evropskih primitivnih ljudstev mnogo lažje kot n. pr. pri naravnih narodih.« Šele vsi navedeni postopki omogočajo 'sintezo', t.j. »zaključno sliko, v kateri mora pred nami zaživeti ljudstvo s svojo kulturo, bodisi na področju posamezne naselbine, bodisi pokrajine ali pa celega naroda.« Sintezo res predstavljajo končni izsledki, vendar je njena podoba predvsem odvisna »od značaja, pomena in cilja, ki si ga je zastavil narodopisec v svoji vedi.« (1944a: 15)

Ložarjevo sistematičnost pri podajanju in razvrstitvi gradiva najbolje ponazarjajo obravnave posamičnih razdelkov ljudske kulture. Prizadeval si je upoštevati splošnejšo logiko znanstvenega poročanja, ki mora v predmetu ustreznem sosledju obravnavati njegovo 'tvarino': npr. najprej problematika snovne kulture oz. gospodarstva, nato poglavja iz občestvene in duhovne kulture.²⁶⁷ V zvezi z metodičnostjo je priložnostno zapisal tudi nekaj vrstic o načinu strokovnega oz. znanstvenega pisanja.²⁶⁸

²⁶⁴Scottijevo mnenje o historični oznaki je izviralo iz pomisleka, »da bi naziv *historična* utegnil vzbuditi videz, kot da so rezultati te etnologije po svoji točnosti povsem enaki rezultatom, ki jih dosegajo historične vede novejšega časa.« (Prav tam.) Ko je Ložar opozoril na Scottijeve spodbude glede strokovnega izrazja, pa je menil, da mora »terminologija... vsekakor izražati tudi historični značaj etnologije.« (N. d.: 117)

²⁶⁵Zato nekateri pravijo temu *primerjalno narodopisje* (Ložar 1944a: 15).

²⁶⁶O Kotnikovem raziskovanju ljudskega zdravilstva je Ložar poudaril: »Pri raziskovanju tega predmeta se bo moral avtor podrobneje seznaniti z etnološkim gradivom in problemi, da ne bo ostalo podobno kot pri obravnavanju dramatike, bukovnikov itd. samo pri raziskovanju pojavov drugega in tretjega reda (n. pr. vpliva novoveške samostanske in posvetne medicine na ljudsko in podobno). Potem bo Kotnik kmalu ločil tudi v poganskem zdravstvu razne tipe in inačice zdravljenja ter ugotovil, da se tudi krščansko zdravljenje z molitvijo naslanja na zelo stare kulturne podlage, ki se jih krščanstvo v svojem misijonskem delu med prvotnimi ljudstvi podobno kot drugod mnogo poslužuje.« (Ložar 1944g: 128)

²⁶⁷V tem smislu je kritiziral Kotnikove *Slovenske starosvetnosti*. Motila ga je namreč sama razvrstitev snovi, navezadnje pa tudi Kotnikova oznaka »narodopisna zmes« za vsebino knjige: »Kako naj dobi nepoučen bralec pravi odnos do narodopisja, če pa narodopisci sami svoje delo tako nazivajo!« (Ložar 1944g: 127–8)

²⁶⁸Pri Kotniku je videl potrebo »razpravljati o teoretičnih in metodičnih osnovah... dotična izvajanja svojega cilja ne dosežejo, kajti skoro vsa so zamešana med stvarna izvajanja, kjer samo motijo, dočim bi v obliki samostojnih poglavij mnogo doprinesla k jasnosti. Tem prekinitvam glavnega

Splošna vprašanja narodopisja so pri Ložarju zadevala sam predmet raziskovanja²⁶⁹ in tudi metodološke-metodične probleme. Te je videl povezane s predmetnim poudarkom: ali je v ospredju narod ali njegova kultura.

V prvem primeru je narodopisje »socialna znanost« (tako npr. pri Riehlu in Möserju), družboslovna veda, »ki se približuje nekaki psihološki vedi²⁷⁰ in se mora intenzivno posluževati psihološke metode,« zlasti če je iz predmetnega okvira izločila preučevanje snovne kulture. V tem primeru jo je mogoče, tako kakor je menil Spamer, uvrstiti med duhovne znanosti. (N. d.: 15–6) Ložar je »psihološko-sociološki metodi« pripisal raziskovanje »socialnih oblik ljudskega življenja, kot so družina, zadruga, materinopravna ali očetopravna uredba ter iz tega izvirajoči običaji. Ravno isto velja o raziskovanju duhovnega življenja, pri čemer mu služi duhovno-znanstvena metoda... Zaradi tega pa ne smemo narodopisne metode niti cilja narodopisja iskati v dokončnem dognanju dušeslovja, se pravi duhovno znanstvenega tolmačenja.« (N. d.: 16)

V skladu s tem je imel za pomembni pomožni vedi psihologijo »pri raziskovanju verstev, ljudskega zdravstva in običajev« in sociologijo, »saj ima v okviru ljudskega življenja neprenehoma opravka s socialnimi tvorbami in oblikami (družina, zadruga, razne druge združbe), pa tudi s pravimi sociološkimi tipi (občestvo, ljudska duša itd.). Mnogo elementov je mogoče pojasniti zgolj v zvezi s socialnimi skupami ljudstva.« Posebni položaj je dodelil sociologiji v primeru, ko »uporabljamo izsledke narodopisja v socialnem in narodnem smislu, kajti ta metoda izhaja predvsem iz sedanjosti,« (N. d.: 18) ko »raziskovalcu stoji pred očmi v prvi vrsti ljudstvo-narod.« (N. d.: 20) Skratka: ko se spremeni predmet, se spremenita tudi metoda in cilj: narodopisje »postane... znanost o nečem živem ... o naših narodnih svojstvenostih.«²⁷¹ Metodično to pomeni, da se mora »narodopisec naslanjati na sedanje živo življenje, ga zasledovati in raziskovati,« pri čemer »cilj raziskovanja ni preteklost, ne zgodovina, temveč sedanjost. Zato v tem primeru ne more biti zadostna in pravilna zgodovinska metoda, temveč mora stopiti kot glavna na njeno mesto sociološka metoda.«

Hkrati pa Ložar že pri »metodično-teoretični strani« in razpravljanju o kulturnih izdelkih ljudstva, torej s poudarjanjem ljudske kulture kot predmeta raziskovanja, pokaže, da je narodopisje »navezano na zgodovinsko metodo,« katere temeljna prvina je »filološko- kritični pretres.« Kot vedo o ljudski kulturi ga je imel za zgodovinsko znanost: »saj ljudska kultura ni nič drugega kot rezultat raznih činilcev, delujočih v

govora je sorodno vstavljanje raznih stvarnih dostavkov, domislekov (med drugim pa tudi nezanimivih osebnih opomb) med besedilo, kamor ne spadajo... V morebitni 2. izdaji Starosvetnosti naj pisatelj ta nepotrebna ekstemporiranja odpravi, zavedajoč se, da znanstveni spisi učinkujejo tudi po svoji formi. Dalje je ločiti gradiivo in... podajanje, predvsem pa bežno glosiranje gradiiva... od njegove točne analize in interpretacije, kar šele daje kakemu spisu značaj razprave.« (Ložar 1944g: 127)

²⁶⁹ »Predmetno« stran smo povzeli s predstavitvijo Ložarjevih pojmovanj naroda oz. ljudstva in ljudske kulture v prejšnjem razdelku.

²⁷⁰ Njej sorodno vedo je poiskal v »staro etnološki psihologiji narodov, kot jo je ustanovil A. Bastian ter za njim razvil W. Wundt.« (Ložar 1944a: 15)

²⁷¹ Njen cilj je, kakor smo že opozorili v prvem razdelku tega poglavja, raziskovanje vrednot narodnega organizma in usmerjanja narodnega organizma v smislu občestvenih in tradicionalnih vrednot.

času in prostoru. « Zato je ugovarjal: »Ni res, da je tako narodopisje veda o današnjosti, marveč je njena glavna naloga raziskati *preteklost*... Ako kljub temu izhaja iz sedaj obstoječih razmer, je to samo stvar metode, ne pa cilja. « (N. d.: 16)

Upošteval je Gräbnerjevo²⁷² metodično napotilo, da se narodopisna raziskovalska pot začne v sodobnosti, v kateri ima opraviti s prežitki ljudske kulture, ali pa izhaja iz kontinuitete kulturnih sestavin ter se retrogradno pomika v preteklost.²⁷³ S stališča raziskovalske pozicije je to sicer običajno, saj so kulturni prežitki v sedanosti nekakšno spoznavno vodilo. V zvezi s kontinuiteto je zagovarjal njene izvire v davnini, ne pa v preteklosti zadnjih stoletij, na katero se je dotlej pri interpretaciji ljudske kulture opirala etnografija. Tak pristop je bil povezan tudi s pojmovanjem, da je ljudska kultura samo usedlina visoke; interpretacije so zelo redko segle v davnino. Ker je zavrnil tezo o poniknjenih kulturnih dobrinah in se je zgedoval po kulturno-historični etnologiji – to je razumljivo, če upoštevamo njegovo arheološko izobrazbo – pa tudi na povezanost teorije kulturnih krogov z arheologijo, je začrtal narodopisju takšno »preusmeritev naziranja, metode in ciljev... da ta omogoča sodelovanje strok, ki jim je predmet najstarejša davnina.« (1942a: 71) Zato je med pomožnimi vedami etnografije poleg etnologije postavil na prvo mesto zgodovino »z vsemi podglavji, kot so *prazgodovina*, *rana zgodovina* ter *zgodovina*.« (1944a: 18)

Posebno pozornost je posvetil prazgodovini,²⁷⁴ ker je dala narodopisju, odkar se je metodološko povežalo s kulturnozgodovinsko etnologijo, množico dragocenih spoznanj in gradiva, da so bile postavljene trdne podlage za njuno sodelovanje.²⁷⁵ To se je

²⁷²Etnolog Fritz Gräbner je na podlagi nekaterih spoznanj Ratzlove antropogeografije, Frobeniusovih konstrukcij kulturnih krogov in svojih raziskav v Oceaniji metodično dopolnil postopke in interpretacije t. i. šole kulturnih krogov. Tako je nastalo prvo splošno etnološko delo o metodi (*Methode der Ethnologie*, 1911).

²⁷³Tako je v razpravi o naselju in zemljišču predlagal iskanje staroslovenskih naselbin na kraju današnjih. Raziskovanje pogosto nima opore v arheoloških najdbah (npr. lesenih hiš), zato »mora iti obratno pot, iz sedanosti v preteklost, skušajoč rekonstruirati obliko staroslovenskega naselja in njemu pripadajočega zemljišča.« Takšno pot zgodovinsko-filološke metode pa je imel Ložar za »bolj ali manj problematično«, saj mora združevati poznanje najrazličnejših ved s ciljem, »da se loči pristno od nepristnega ter določi prvotna prava podoba.« (Ložar 1944b: 53)

²⁷⁴V razpravi o prazgodovinskih osnovah slovenskega narodopisja: od prazgodovine etnolog oz. narodopisec pričakuje, da »mora s svojim gradivom vsaj v najbistvenejših in najosnovnejših vprašanih pokazati ali stratigrafsko ali tipološko kontinuiteto pojavov na področju identičnih, če ne to, pa analogičnih problemov, to se pravi, dokazati mora dejanski obstoj vprašanj, ki so obema vedama skupna in jih je mogoče obravnavati samo z njunim tesnim sodelovanjem. Ta pogoj je prazgodovina doslej v izdatni meri izpolnila.« (1942a: 71) V avtobiografskem spisu je dodatno osvetlil pomen arheologije za etnografijo: »Zastopal sem teoretično stališče, da moramo arheološko ostalino na naših tleh smatrati za našo ostalino in ne zgolj za kolonijo nekih tujih kultur in kulturnih krogov. Formuliral sem ta problem zelo zgodaj in metodično mi je to naziranje pomagalo pri celotnem delu.« (1985: 46)

²⁷⁵V razpravi, kjer je posebej obravnaval razmerje med etnografijo, etnologijo in arheologijo, je naštel naslednja področja njihovega sodelovanja: 1. vprašanja v zvezi z nosilci ljudske kulture (kmet, lovec in nomad so »prazgodovinska trojica« etnografskih subjektov); 2. vprašanja antropološke kontinuitete; 3. študij socialnega in duhovnega življenja (tu ne daje prazgodovina skoraj nobene opore oz. materiala); 4. za študij umetnosti je posredovala prazgodovina posebna spoznanja o ornamentiki; 5. za ergologijo oz. raziskovanje materialne kulture pa je prazgodovina doslej ponudila precej izsledkov, zlasti v zvezi z bivališči, tipi hiš, oblačili, posodjem, orodjem. (1942a: 72–6)

skladalo z Ložarjevim pojmovanjem ljudske kulture, pa je lahko zapisal: »Sodobna etnografska realnost (je) le v sedanost podaljšana prehistorična realnost.« (1942a: 75)²⁷⁶ Kajti to so tisti kulturni fenomeni, ki izvirajo v prazgodovini in so se pogosto, sicer fragmentarni ali preoblikovani, ohranili do današnjih dni. Nadalje prazgodovina »kaže avtohtone tradicije, živeče na območju kakega teritorija, in daje možnost lokalne razlage posameznih elementov, katere bi si sicer mogli razlagati le s prenosom iz raznih drugih kultur.« (1944a: 18)²⁷⁷

Jedro sodelovanja med arheologijo in etnografijo je bilo pri Ložarju spoznanje o prazgodovinski kontinuiteti,²⁷⁸ ki ima lahko dva izvira: ali gre za avtohtono prazgodovinsko tradicijo, ali pa se je s kulturnim krogom razširila v naše kraje. (1944c: 87) Kadar gre za kulturno raznovrstne pridobitve, je treba to raziskati in sestavine ločiti, upoštevajoč njihov izvir (1944d: 119). Poudaril pa je, da bi zaman iskali kontinuiteto v stratigrafskem smislu, ker gre za tipološko kontinuiteto.²⁷⁹ Prenikanje prehistoričnosti v sodobnost s prežitki ali tipološkimi analogijami lepo kaže, kako malo se je kulturnozgodovinska etnologija v temeljnem izhodišču ločila od evolucionizma. Takšnim ciljem je seveda šlo bolj za etnološko, narodoslovno spoznanje, saj sta si prazgodovina (arheologija) in etnologija najsorodnejši po problematiki, čeprav izvirata »iz drugačnih časovnih obdobij.« (Prav tam.) Tudi zato je poudaril, da je treba prazgodovino v prvi vrsti primerjati z etnologijo (1942a: 88).

Med drugimi zgodovinskimi disciplinami je omenil »rano zgodovino«, pomembno za poznanje staroslovenske kulture, in posebej zgodovino, »ker tvori strukturo njene metodike.« Narodopisec pa uporablja tudi njene pisne vire, pomembne za raziskovanje ljudskih kultur civiliziranih narodov, in literaturo z »dragocenimi po-

²⁷⁶Ali kakor piše v sklepu: »V skrajnih posledicah ni zgodovinsko etnografska resničnost teoretično nič drugega kot v visokokulturno sedanost projicirana prazgodovina.« (N. d.: 88)

²⁷⁷Slovensko prazgodovinsko gradivo, pomembno za narodopisje, je navedel v razpravi iz leta 1942: to so ostanki etnografskih nosilcev ljudske kulture in njihovih dejavnosti v kmetovanju, pastirstvu in lovu, nekatere gospodarske oblike in orodja; številni običaji v zvezi z lovstvom, poljedelstvom in živinorejo; v »etnografski umetnosti« se prazgodovinski izvir kaže v belokranjskem geometričnem abstraktnem ornamentu; pri materialni kulturi je kontinuiteta pri hiši, orodju, orožju, noši, prevozilih. Na Slovenskem je največ arhaičnih sestavin najti v Beli krajini (in vzhodni Sloveniji), pa v alpskem in predalpskem svetu, na Pohorju in Kozjaku. (1942a: 77–85, 87) Naj pripomnimo, da so bila ta področja do tedaj tudi v etnografskem pogledu razmeroma dobro preučena na terenu.

²⁷⁸»Konkretno vrednost znanstvenega materiala imajo ti primeri le tam, kjer se je etnografija že preusmerila v smislu historičnih struj in v skladu z etnološkimi dognanji za svoje izhodišče ne jemlje poslednjih, to je recentnih oblik etnografskih kultur, temveč praoblike. Vsi primeri pomenijo kot sinteze neke vrste kontinuiteto med prazgodovinskimi kulturami in njihovimi posameznimi elementi na eni... pa med etnografskimi na drugi strani.« (N. d.: 86–7)

²⁷⁹Tu je kritično osvrknil razvojniške interpretacije: »Zgolj s tako zvanimi 'elementarnimi mislimi', po katerih lahko v enakih okolnostih nastaja danes nekeje enaka kultura, kot je nekoč v neolitiku, ne razložimo nobenega važnega vprašanja. Obstoji namreč še dejstvo, da sodelujejo tu faktorji razvoja, prihajanja in preseljevanja kultur, dejstvo tradicij in analognih oblik, skratka neka identičnost v historičnem smislu.« (N. d.: 87) Pomembne so bile »sorodnosti in analogije med tistimi dobami na eni strani in sodobnostjo na drugi,« je povzel vodilo dunajskega sodobnika, arheologa Eggerja, ki je bil ob Menghinu njegov vzornik, saj »je bila predmet njegovih predavanj človeška eksistenca«. (1985: 61)

datki o dobah, ki so že za nami.« Tu je Ložar ponovil, da etnografija nikakor ni »sodobnostna veda«, da pa mora raziskovalec »nabirati in raziskovati sedanje gradivo, ki mu služi za dosego spoznanja pravega lica ljudske kulture... Če se torej etnograf ozira v preteklost, ne dela tega zato, da bi nabiral kuriozne starine in muzealne predmete, temveč zato, da bi spoznal pravo, pristno podobo prvotne kulture, ki je – to je čisto izven vsakega dvoma – tem popolnejša, čim dalje gremo nazaj v preteklost.« (1944a: 18)

Med pomožnimi vedami etnografije je naštel še jezikoslovje,²⁸⁰ literarno,²⁸¹ umetnostno,²⁸² glasbeno, pravno in gospodarsko zgodovino: »Te vede so zastopnice onih kulturnih področij, na katerih se najlepše kaže univerzalni značaj etnografije,²⁸³ ki čedalje bolj prerašča prvotni okvir in obenem onemogoča, da bi vso stvarino strokovno lahko obravnaval en in isti avtor.« (Prav tam.) Ložar je s tem nakazal neogibnost specializacije, ki jo zahteva predmetna razvejenost narodopisja. Zdi se, da mu je bilo samoumevno, naj posebna področja raziskujejo izvedenci, »isti strokovnjaki, ki obravnavajo književni jezik, visoko književnost, umetnost«, saj »hranijo njihovi spomeniki mnogo podatkov za razlago etnografskih starin.« (N. d.: 19)

Naštevaje pomožnih ved je sklenil z omembo prirodnih pomožnih ved – geografije in antropogeografije. Prva mu je bila pomembna v primerih, »ko so spomeniki ljudske kulture tesno povezani z naravo, kar velja zlasti o naselitvi, hiši in gospodarstvu,« in zaradi kartografske metode, s katero »je mogoče pojasniti in prikazati mnogo stvari, ki bi sicer morale ostati nerazložene.« Antropogeografija naj bi bila narodopisju v pomoč pri raziskovanju vpliva narave na človeka, ne more pa odgovoriti na bistvena zgodovinska vprašanja, tudi zato ne, ker je »izrazito deskriptivna veda.« (Prav tam.)

Nasploh je bilo Ložarjevo stališče do deskripcije stališče znanstvenika, ki ima predstavitev gradiva ali opis za prvo stopnjo v procesu znanstvenega spoznavanja. Deskripcije ni istil z etnografijo, marveč jo je imel za njen pomembni del. Narodopisje ali etnografija ima torej 'višje', t.j. narodoslovne oz. etnološke cilje. Ko je po 15 letih priobčil razpravo o ljudski obrti in trgovini, spisano leta 1943/44 za *Narodopisje Slovencev*, je opozoril, da za ta spis veljajo ista načela kakor za druge, ki so izšli tam: »Kakor sem v svojih poglavjih o naselju, zemljišču, kmečki hiši, gospodarstvu ter

²⁸⁰ Glede jezikoslovja je omenil raziskave pri usmeritvi *Wörter und Sachen*. V oceni *Slovenskih starosvevnosti*, kjer je poudaril Kotnikovo filološko naravnost tudi pri preučevanju materialne kulture, je označil metodo *WuS* kot »sočasno medsebojno interpretiranje predmeta in naziva (besede)«, vendar je Kotniku očital, da »teh metodičnih osnov potem ni več nadalje poglobljaj in se je šoli takorekoč izneveril.« (1944g: 126)

²⁸¹ Za zgled podaja »ohsežno in težavno... raziskovanje narodnega slovstva, ki spada med zelo karakteristične tvorbe ljudske kulture.« Tako ni nenavadno, da na Finskem, kjer je to raziskovanje zelo razvito, narodopisje enačijo kar z njim. (1944a: 18–9) Kakor je videti iz Ložarjeve ocene Kotnikovega raziskovanja »literarnega folklor«, je bistvo takega raziskovanja videl v »strogi tekstno in motivno kritični analizi.« (1944g: 126)

²⁸² Tudi umetnost je »eden najbolj nazornih predmetov ljudske kulture.« Umetnostna zgodovina nudi etnografu spoznanja o zgodovinskih vprašanjih, zlasti o razvoju in zakonitosti forme, umetnostnih slogov in tudi psiholoških podlag. (1944a: 19)

²⁸³ V tem je Ložar videl najbližjo sorodnost z etnologijo.

hrani zasledoval oz. se držal Ariadne rdeče niti, ki mi je pomagala iz labirinta etnografskih deskriptivnih dejstev in detajlov do etnoloških (Amerikanci bi rekli antropoloških) osnovnih principov in spoznanj, tako sem tudi našo ljudsko obrt in trgovino vrednotil zlasti kot material, ki naj nas vodi do višjih etnoloških rezultatov, enot, skupin in struktur.« (1959: 71)

4.3. SPOZNAVNO OBZORJE

Doseg Ložarjevega teoretskega obzorja in znotraj tega tudi povezav etnografije z drugimi vedami dobro ponazarja oceno, da se je predvoino narodopisje spričo pomanjkanja svojega akademskega etnografskega in etnološkega izročila opiralo na metodološke podmene drugih, predvsem zgodovinskih ved.²⁸⁴ Glede predmetnega inventarja je med narodopisci sicer obstajalo nekakšno soglasje, pri razumevanju in vrednotenju fenomena ljudske kulture pa je od Murka do Ložarja mogoče zaslediti več odtenkov. Skupno jim je, da so jo bolj ali manj obravnavali kot stvar preteklosti, živo le še v preostankih, ki jih kaže reševati in ohranjati, njeno podobo in usodo pa so merili z njenim razmerjem s sodobnimi, civilizacijskimi pojavi in procesi.

Ložarjev razcep predmeta na ljudsko kulturo in narod ni bistveno vplival na prvi slovenski narodopisni pregled in priročnik.²⁸⁵ Z orisom vsebine ljudske kulture ni presegel niti Murka niti Vurnika in F. Baša, medtem ko jo je s pojasnjevanjem »etnografskega naroda« ali ljudstva zaledenil v preteklost in tipološko kontinuiteto praoblik in pravsebin; to pa je samo ena prvina tradicije in ni daleč od razvojniškega ukvarjanja s prežitki. Vprašanje preteklosti je poistil z vprašanjem o (prazgodovinskih) začetkih ljudske kulture Slovencev in njeni kontinuiteti.²⁸⁶

Njegova metodološka načela so nekonsistentna tam, kjer obravnavo ljudske kulture pripiše zgodovinskim vedam in zgodovinski metodologiji, obravnavo naroda pa predvsem sociologiji, očitno razumljeni kot vedi o sedanjosti.²⁸⁷ Nekoliko naivno zveni

²⁸⁴ »Jezikoslovno-literarno bližnje sorodstvo in geografsko, zgodovinsko, umetnostnozgodovinsko sosedstvo sta bila pričujoča na etnološkem področju v času, ko je slovenska etnološka misel izpadla iz širokih slavističnih okvirov in se še ni mogla ali tudi ni znala povsem osamosvojiti.« (Kremenšek 1979b: 323)

²⁸⁵ »K sreči štiri Ložarjeve razprave v knjigi niso v celoti sledile tem namenom, marveč so skušale podati na podlagi dotedanjih raziskovanj in nekaj novega gradiva krajše preglede o glavnih območjih tvarne kulture.« (Novak 1985: 198)

²⁸⁶ Potrjuje ga njegovo napotilo (iz leta 1981) sodobnim 'slovenskim etnografom v domovini', »ki pravzaprav ne vedo kaj početi«, pa bi namesto ukvarjanja s poglavji 'Human Relations' raje »organizirali sistematično znanstveno ekskurzijo ali potujoči simpozij v Zakarpatje ter na novo, s sredstvi 20. stoletja, dognali vse o potu naših prednikov v našo domovino: geološko, botanično, zoološko, klimatično, itinerer – kje so pravzaprav ali obšli ali prešli preko Karpatov, v kakih prahistoričnih kulturah so bili Slovenci začasni stanovalci, od kje so jemali besede za svoje razširjeno besedišče, kar se še vse danes da ugotoviti na podlagi natančnejšega študija govorov v tistih krajih in podobno.« (Nav. po Ravnik 1982b)

²⁸⁷ Podobno je bilo izhodišče Hrvata Antuna Radića ob koncu 19. stol. (1897), le da je on dajal

vprašanje, kako usmerjati narod v duhu preteklih vrednot – to je Ložarjev »socialno-narodni cilj« narodopisja – če ga raziskujemo v njegovih sodobnih, živih oblikah. Odgovor je v Ložarjevem izhodišču, da narod spoznavamo s preučevanjem »njegovih tvorb«, saj se mora »njegov duh... razodevati na vseh področjih njegovega življenja«, pomembne pa so tudi »vse socialno-organizacijske oblike«. (1944a: 13) Ker je bil Ložarjev raziskovalski pogled na kulturne »tvorbe« uprt v preteklost, nikakor ni zmogel zaobseči sedanjosti ljudstva in njegove kulture v celoti, marveč le tiste razsežnosti, ki jih je mogoče stlačiti pod oznake kontinuitete, tradicije in občestvenosti, to pa je le del 'sodobnih, živih' oblik. Tako je v primeri z Murkom in tudi z nekaterimi drugimi predvojnimi narodopisci hudo zožil narodopisni interes, kar zadeva nosilce ljudske kulture in tudi njeno sestavno raznovrstnost.

Podobo, da ni znal metodološko in metodično povezati raziskovanja ljudstva in njegove kulture, najbrž slika tudi njegovo priseganje na shemo kulturnozgodovinske etnologije, ki je opisala in obravnavala kulture kot značilne precej shematične (tipizirane) komplekse preživetvenih načinov, družbenih oblik in kulturnih sestavin.²⁸⁸ Če se je takšno izhodišče tedaj zdelo bolj ali manj zanesljiv metodološki pripomoček za rekonstrukcije kultur v preteklosti, pa zagotovo ni moglo ustrezati sodobni življenjski ali etnografski resničnosti, ki je bila ne le v družbenem, temveč tudi kulturnološkem smislu kompleksen sestav, neprimerljiv s tedanjim etnološkim in antropološkim stereotipom o prvobitnih kulturah.²⁸⁹ Od Ložarja kot zagovornika kulturnozgodovinske etnologije bi bili težko pričakovali, da bo predložil drugačen interpretativni okvir, npr. funkcionalistični, ki je bil v tistem času aktualen za preučevanje še ohranjenih prvobitnih kultur, a skeptičen do možnosti za spoznavanje preteklosti in do raznovrstnih historičnih spekulacij. Ložarja je sodobna resničnost zadevala le toliko, kolikor je omogočala obstoj sicer preoblikovanim prvobitnim kulturnim oblikam in vsebinam. Ni ga zanimal narod, marveč »narodne svojstvenosti«.

Načelno tudi pozneje ni spremenil svojega nazora,²⁹⁰ samo pripomnil je, da bi moral ob kaki izdaji, ki bi bila podobna *Narodopisju Slovencev*, upoštevati »moderne hevreitične principe in metodološke pridobitve zadnjih let v sodobni severnoameriš-

absolutno prednost preučevanju sodobne kulture ljudstva. Narodoznanstvo je imel za družbeno znanost in ga niso zaposlovali davni začetki ljudske kulture, saj je njeno rojstvo postavil v fevdalni srednji vek, ko je nastala tudi »gosposka« kultura.

²⁸⁸To je Ložar nakazal tudi s poudarkom, da je mnogo elementov »mogoče pojasniti zgolj v zvezi s socialnimi skupami ljudstva« (1944a: 18) ali da je hiša »spomenik kulturne zgodovine, etnično opredeljenega nosilca, socialno in gospodarsko določene kulture.« (1942a: 75) Najočitnejše kulturno-zgodovinske povezave so bile spoznavne med tipom gospodarjenja, družbenoorganizacijski oblikami in tipom verovanja. Tu je zvesto sledil Schmidtovi opredelitvi kulturnega kroga – ne le kot metodičnega pripomočka, temveč kompleksa vseh kulturnih sestavin, ki so neogibne za življenjske potrebe: samostojnost kulturnega kroga temelji na njegovi avtarktičnosti.

²⁸⁹Gre za strokovni stereotip, ki si je ohranjal veljavo še vso prvo polovico 20. stol. in je obravnaval družbeno-kulturne sestave kot izolirane, avtarktične, torej idealne tipe in modele. Spregledovanje procesov soodvisnosti evropskih kmečkih in nekmečkih kulturnih sestavov je Ložarju tudi dovoljevalo sklep o primerljivosti ljudske kulture visokorazvitih evropskih narodov in prvobitnih plemenskih kultur po drugih celinah.

²⁹⁰»V preteklih 15 letih sem bil v glavnem na tekočem glede sodobnih stremljenj v etnologiji ter antropologiji, vendar do danes še nisem čutil potrebe po kaki bistveni reviziji svojih pogledov in tistega prijema snovi, ki ga predstavljajo moji prispevki v *NS I.* in tu objavljeni pregled.« (1959: 71)

ki antropologiji« ter francoske antropologe in etnologue, »katerih formalistični principi bi bili za slovenske etnografe in etnologue kaj dobro dopolnilo in spodbuda.« (Ložar 1959: 72)²⁹¹

Ena poglobitnih značilnosti Ložarjeve koncepcije etnografije, ki je ni odveč poudariti, je epistemološka povezanost z etnologijo, z njenimi širokimi primerjalnimi ambicijami in postopki pa tudi z njenimi cilji.²⁹² Tako je po svoje zastavil vprašanje razmerij med posebnim (lokalnim, etničnim, slovenskim) in splošnim, enkratnim in zakonitim, odgovarjal pa je nanj po induktivno-deduktivni poti, usklajeno s spoznanji, ki sta mu jih ponujala domače gradivo in tedanja kulturnohistorična etnologija, prežeta z arheologijo prazgodovinskih obdobj.

Širjenje etnografskega obzorja v primerjalno, etnološko je pomembna sestavina predvojnega narodopisja, ki jo je nakazal že Murko ter se je v zadnjih predvojnih in medvojnih letih videla tudi v navedenih razpravah, filoloških in kulturnozgodovinskih. Seveda predvsem z zgledi preučevanja kulturnih fenomenov, pri čemer se ni mogla uresničiti ambicija, da narodopisje zanima »ves človek, ves narod, ne samo duševne poteze, ampak tudi telesne« (Murko 1896: 76) ali pa »rojak v vseh banalnostih in intimnostih njegovega telesnega in duševnega dejanja in nehanja.« (Glonar 1938a: 121) Take razsežnosti – danes bi rekli antropološke v smislu holistične obravnave posameznikove in narodove eksistence – o katerih se zdi, da so bile tudi zapisane bolj mimogrede, so ostale na papirju. Ni bilo namreč narodopisca, ki bi se podrobneje posvetil konceptualizaciji razmerja med znanostjo o človeku, ljudeh in »zgodovino duha in idej« ali zgodovino ljudske kulture. Zveza med njima je bila tako v filologiji kakor v kulturnozgodovinski etnologiji samo implicitna. Obe sta bili uvrščeni med duhovne vede: filologija kot zgodovina duha in idej, kot veda o narodovem duhovnem življenju in njegovem duhu; in kulturnozgodovinska etnologija, vsaj po definiciji W. Schmidta, »veda, ki se ukvarja z razvojem duha in po duhu vódeno zunanjo dejavnostjo človeka v ljudskem življenju« (Po Kremenšek 1973: 67). Ljudje pač niso bili v ospredju: potrebni in zanimivi so bili samo dobesedno kot etnični *nosilci*, v širšem etnološkem pomenu pa kot ustvarjalci in prenašalci kultur. Načeloma ni bilo mogoče govoriti o kulturi brez ljudi, saj je bila kultura od začetka pojmovana kot bistveni atribut človeškosti. Bilo pa je seveda mogoče obravnavati kulturo posebej, kakor kažejo razvojni začetki narodopisja in tudi etnologije zunajevropskih kultur ter kulturne antropologije.²⁹³

²⁹¹S tem je najbrž mislil na strukturalistično lévi-straussovski antropologijo, odmevno v prvih povojnih desetletjih tudi v ZDA. Ta je vsaj po svoji univerzalistični naravnosti (iskanje tipologij in osnovnih struktur človeškega mišljenja in kulturnega ravnanja) ustrezala njegovim širšim etnološkim spoznavnim ciljem, ki so imeli tudi psihološko razsežnost. Ložarju to ni bilo tuje, če se spomnimo, kako se je skliceval na Vebra, katerega filozofska in psihološka izvajanja je poslušal že kot gimnazijec. O tem govori tudi omemba arheologa Eggerja, ki mu je bil končni cilj spoznanje 'človeške eksistence'. (Ložar 1985)

²⁹²Ob uresničitvi načrta izdaje *Narodopisja Slovencev* sicer ni prišla v ospredje, a jo je dovolj poudaril v uvodni razpravi in priložnostno drugod.

²⁹³V njenem okviru so šele od dvajsetih let tega stoletja teoretsko podrobneje konceptualizirali razmerje med kulturo – posameznikom – družbo ali skupnostjo.

Edino relativizacijo v zvezi z romantiškim pojmom ljudstva je prineslo folkloristično in tudi etnološko spoznanje o ustvarjalnosti: šlo je za zavrnitev trditve o kolektivni ustvarjalnosti;²⁹⁴ in odtej nastopa skupnost bolj kot cenzorka, porabnica, preoblikovalka in širivka posameznikovih stvaritev. Individualno in kolektivno ustvarjanje je bilo ena redkih folklorističnih tem, ki so se dotaknile razmerja med ljudmi in njihovo kulturo.

Kakor smo pokazali s pojmovanji samega predmeta narodopisja in (v prejšnjem razdelku) z metodološkimi prijemi, je med načrti, načelnimi izjavami in raziskovalsko prakso videti precejšen zev, ki ga z današnjega stališča lahko povzamemo z vprašanjem, kako preučevati človeka, narod, ljudstvo skoz njegovo kulturo.²⁹⁵ Predvojna slovenska etnologija ni bila nič izjemnega v primeri z narodopisjem romantike ali s povojno etnologijo, tudi ne v primeri s sočasnim etnološkim ali antropološkim raziskovanjem, ko se je strokovno legitimirala s podmeno, da se bistvo naroda ali ljudstva, njune značilnosti kažejo skoz njegove izdelke, kulturne sestavine: načini preživetja skoz pridobitve snovne kulture; občestveno življenje skoz elemente socialne kulture; ustvarjalnost skoz duhovno kulturo.

Raziskovalna praksa je to podmeno uresničevala z večinoma pozitivističnim preučevanjem posamičnih kulturnih sestavin, medtem ko je njihove ustvarjalce in porabnike puščala skoraj povsem ob strani, pa se ni mogla ustrezno odzvati na Murkov načelni nasvet, naj opazuje, »kje in kako ljudstvo živi, kaj dela in kako gospodari na svoji ali tuji zemlji«: to bi terjalo gibkejšo metodologijo, ki bi kulturno sestavo – če ostanemo pri kulturi – razumela celostno, torej v funkcionalnih in strukturnih povezavah; ki bi torej ne bila pozorna le na njene 'objekte', ampak bolj na razmerja med njimi.²⁹⁶

Glavni očitek ne tiči toliko v postavki, da je šlo, kakor rečejo včasih, za kmetopisje, in da narodopisci niso upoštevali vseh plasti prebivalstva. Ko bi bilo res šlo za kmetopisje, bi tudi res morali pisati o kmetih tako, da bi v njihovem vsakdanjem in prazničnem življenju pozorneje in dosledneje, ne pa samo izjemoma, opazovali razmerja med ljudmi in kulturnimi sestavinami. Upoštevajoč prevladujoči raziskovalski namen – spoznavanje narodove ali ljudske kulture – je res videti, ko da bi narodopisje potrebovalo narod ali ljudstvo le za okvir etnične karakterizacije kulturnih sestavin. Raziskovalske probleme, kakor jih vidimo danes, torej najdemo na dveh ravneh: na ravni preučevanja same kulture in na ravni razmerja kultura – ljudje.

Izoblikovanost etnološke problematike se je utrdila v kulturni sistematiki, katere bistvena razločevalna poteza sta bili oznaki *narodni* ali *ljudski*, rabljeni včasih kot so-

²⁹⁴Weber-Kellermannova je našla eno prvih opozoril na avtorski oz. individualni izvir ljudske pesmi v letu 1855, ko je Ernst Meier menil, da je njen ustvarjalec »poetično nadarjen posameznik«. Vendar je to mnenje ostalo povsem brez odmeva. John Meier pa je recepcijsko teorijo v tezah predstavil leta 1897 (Weber-Kellermann, Bimmer 1985: 68). Individualno ustvarjalnost in moč posameznika je v svoji teoriji na začetku 20. stol. poudarjal tudi Švicar Hoffmann-Kreyer.

²⁹⁵Če kulturo tu razumemo kot sestav posamičnih kulturnih sestavin in fenomenov, se pravi v pomenu, ki so ga uporabljali njeni tedanji raziskovalci.

²⁹⁶Tu upoštevamo osnovno sodobno metodološko izhodišče, da se etnologija ne ukvarja s predmeti kulture, ampak z odnosi, razmerji v njej, in s kulturnimi procesi.

pomenki, kdaj drugič tudi z različnima pomenskima obsegoma. Ljudsko pa je bilo vse tisto, kar ni sodilo v visoko ali mestno kulturo, v civilizacijo, marveč v preteklost; za sedanost je bilo le dragoceno izročilo, praviloma temelj življenju naroda.²⁹⁷ Romantiško pojmovanje ljudstva in ljudskega, skoraj stoletni strokovni stereotip, so etnografi v prvih desetletjih tega stoletja komaj za spoznanje relativizirali. Najdlje v tem pogledu je posredno segel Franjo Baš, saj mu je ljudska kultura pomenila pravzaprav množično²⁹⁸ kulturo preteklosti, ki je modernizacijski procesi in civilizacijske pridobitve še niso nivelizirale. Hkrati pa njegovo raziskovanje kaže, da mu (ljudska) kultura pravzaprav niti ni bila osrednji raziskovalski koncept, saj so njegove interpretacije na več ravneh bližje etnološkim in antropološkim premislekom: kulturne sestavine so ozadna mreža, odgovor na specifične naravne in zgodovinsko-družbene okoliščine, v ospredju pa so ljudje in njihove življenjske razmere. Razlog za to je tudi v problematiki, ki se ji je lahko približeval brez konceptov in metodologije kulturoloških disciplin ter ji je poiskal drugačna raziskovalska izhodišča. Tako je Baš posredno in kljub mnenju, da ljudska kultura zginja in da se bo kmalu povsem razkrojila, zastavil vprašanje o njenih sodobnih oblikah, vendar zunaj podmene o prežitkih.

S prevladujočo konceptualizacijo ljudske kulture kot posebne celote vsebin in oblik si je narodopisje začrtalo razmeroma jasne meje z drugimi vedami, nikakor pa ni zmoglo brez njihovih metodoloških in metodičnih prijemov. Raziskovalci, praviloma izvedenci za to ali ono področje kulture, so se iz raznih pobud zanimali tudi za ljudske, ne le za visoke, 'ne-ljudske' fenomene. Glede na to si je težko zamisliti, kako bi sploh obravnavali npr. produkte slovstvenega ali likovnega ustvarjanja, če ne s pristopi filologije, umetnostne zgodovine in teorije. V narodopisju so torej obravnavali drug predmet z istimi metodološkimi pristopi kakor v matičnih vedah zadevne kulturne fenomene, specifični narodopisni dodatek, blizu tudi nekaterim umetnostnim zgodovinarjem, je bil regionalni.²⁹⁹ Pokazalo se je tudi, da jih je mogoče enako plodovito uporabiti za tematiko, ki ni bila predmet drugih ved, npr. pri šegah in pri snovni kulturi.³⁰⁰ Ker v narodopisju ni mogoče videti teh metodoloških pristopov zunaj pozitivizma in njegove skrbi za gradivo, je v raziskovalski praksi spoznavni 'predmet' ostal bolj ali manj poisten z empiričnim.

Kakor se je videlo, so ti pristopi izpričali očitne pomanjkljivosti (npr. filološke metode že pri zapisovanju in urejanju gradiva), ki so spregovorile o specifičnosti narodopisnega predmeta in zahtevanega pogleda nanj.³⁰¹ Raziskovalci so praviloma

²⁹⁷ Podrobnejše implikacije razmerja med narodovo in ljudsko kulturo so bile s širših družboslovnih in nazorskih vidikov tematizirane šele v povojni etnologiji, tako pri nas kakor dugod po Evropi.

²⁹⁸ Množična kultura v smislu nekdanje prevladujoče, najbolj razširjene, na Slovenskem torej kmečke oz. podeželske kulture.

²⁹⁹ Kakor smo pokazali, so ga sicer nekateri izostreneje poudarili, drugače pa je razumljivo odseval v zbiralskem delu in objavah mož, ki so delovali po posameznih slovenskih pokrajinah: npr. Möderndorfer na Koroškem (1924, 1926, 1934, 1937), Mrkun v Dobropoljski dolini (1934, 1938, 1939, 1940a, b) in velikolaškem območju (1943a, b), J. Lokar, I. Šašel v Beli krajini, J. Šašel na Koroškem.

³⁰⁰ Že omenjeno raziskovanje *besed in stvari*. S filološkega gledišča je npr. na področje prava posegel Kelemina (1933, 1939).

³⁰¹ Zato je ustrezna ocena Terseglava, da je Štrekelj nevede in ne glede na zvestobo metodam filologije začel rušiti sestavo slavistike. »Delitev se je kasneje res izvršila iz praktičnih razlogov, ki jo

upoštevali splošni kulturnozgodovinski kontekst, zanimala jih je fenomenologija v smislu iskanja izvirov, razvoja, kontinuitete, razkranjanja; okvir za interpretacijo raznovrstnosti pa so bila časovna, etnična in regionalna določila. Pri tem ne gre spregledati Grafenauerjevega pristopa, ki kaže, kako oploditi filološke obravnave z etnološkimi. Glavna hiba vseh teh pristopov je poleg nespoštovanja povezanosti in soodvisnosti kulturnih pojavov zanemarjanje njihovih družbenih razsežnosti.

Socialni vidik je v primeri z bolj ali manj pragmatičnimi razsvetljenskimi besedili ostal povsem v ozadju ne le zaradi prevladujočega kulturološkega interesa, temveč tudi zato, ker so nazorske podlage narodopisja temeljile bolj na vsenarodnih konceptih, ki so bili izoblikovani 'od zgoraj', s stališča splošnih interesov narodne elite, ne pa na podlagi zanimanja za socialno (in še kako drugače) raznovrstne življenjske razmere.³⁰² Narodopisje, ki naj bi se deklarativno ukvarjalo z ljudstvom, je bolj upoštevalo 'velike zamisli' od 'majhnih pogledov na svet'. Pri narodopisjih, katerih idejni nazori so bili večinoma 'novoromantični' ali še vedno romantiški, saj so praviloma ohranjali Herderjevo personalizacijo ljudstva v smislu 'duše ljudstva' in ljudskega značaja, je skoraj samoumevna odsotnost poglobljenejšje družboslovne refleksije o ljudstvu ali narodu. Brez te je z izročilom določena ljudska kultura ostala presplošen pojem, »da bi lahko dovolj otipljivo izrazila družbeno in s tem tudi kulturno diferenciranost Slovencev.« (Kremenšek 1975: 135) Zanimivo je, da je Murko socialne razlike in probleme opazil, a je prepustil pozornost in skrb zanje narodni politiki.³⁰³ V tem oziru izjemi vidimo pri Möderndorferju, ki se sicer ni obremenjeval s semantiko ljudske kulture, je pa angažirano obravnaval življenjski položaja kmeta, in F. Bašu, ki je ob regionalnih razločkih v kulturni podobi videl, da sta ljudsko življenje in ljudska kultura na podeželju del širše družbene enote – naroda, ki je strukturiran navpično in vodoravno.

Z današnjega stališča je predvojno slovensko narodopisje v poskusih odslikavanja ljudske kulture ali življenja naroda večinoma ponujalo podobo nekonfliktnega sveta in življenja. Če se vsaj površno strinjamo z mnenjem, da je bila splošna podlaga obravnav preteklosti »nostalgija po minulih časih, ko je bil svet urejen in zdrav,« (Puhar 1982: 19) je pač razumljiva zmagovita narodopisna izbirčnost pri iskanju izjemnega, lepega, prazničnega.³⁰⁴ Sicer pa »s kopreno nostalgije zastrto gledanje v

je zahtevala razvitost stroke, toda temelji za to delitev so v kali že pri Štreklu... Prav njegovih spodrseljajih in dvomi so bili gibalo, ki je 'pomagalo' delitvi slavistike, da so prisilili kasnejše raziskovalce v nove rešitve in s tem v dopolnjevanje, utemeljevanje in v samostojnost folkloristične vede.« (Terseglav 1984a: 123)

³⁰²O razmerju ali sozvočju slovenskih narodnih programov in etnološkega raziskovanja gl. Kremenšek 1988a.

³⁰³Tako v zapisu o Prlekijah: »Danes tudi v Prlekiji 'skrbi in huda ura moré uboz'ga kmeta', pojavlja se nova gospodarska in socialna vprašanja, ki so obenem še vedno narodna, tudi zaradi tega, ker je mnogo blagoslovljene prleške zemlje v tujih rokah. Daj Bog, da bi moja najdražja domovina našla tudi pri reševanju teh važnih vprašanj sedanjosti in bodočnosti prava nova pota!« (Murko (1938) 1962: 346)

³⁰⁴»Tudi etnologija se je izbirčno lotila le nekaterih plati minulega življenja. Zanimajo jo predvsem kmetije, v njihovem starožitju pa tisti dogodki, ki se dvigajo nad povprečje vsakdanjosti. Ostaja pri šegah in običajih, skoraj nič pa ne da na tiste navade, ki so v najtesnejšem sorodstvu z navadnostjo. In tako je do potankosti raziskala šege ob snubitvah in porokah, nič pa ne pove o življenju, ki je

preteklost ni nikakršna slovenska posebnost, kot seveda ni posebnost slovenskega zgodovinopisja, da ga zanimajo predvsem velika in javna dejanja. « (N. d.: 20)³⁰⁵

Takšno naravnost pojasnjuje še ena spoznavoslovna značilnost, tista, ki se naša na razmerje med raziskovalcem in raziskovanim. Prizadevanje nekaterih narodopiscev, ki ga je najjasneje povzel Ložar s »socialno-narodnim ciljem« narodopisja: »modernemu človeštvu vrniti organsko kulturo starega ljudsko-narodnega sveta«, se da pojasniti samo z nazorskimi, ne s strokovnimi argumenti – vsaj če upoštevamo opozorilo, da etnologija ni v takem razmerju s kulturnim izročilom, kakor je naravovarstvo z naravo (Bausinger 1961: 111–2). Ljudsko ni zraslo naravno, »organično«, kakor je menil Ložar, temveč družbeno in zgodovinsko. Zato poskusov oživljanja starih oblik ne moremo razumeti drugače kakor beg od zgodovine, mumifikacijo preteklosti, ki je zmeraj v službi te ali one ideologije. Toliko bolj, če se preteklost praviloma slika v olepšani, idealizirani podobi.

Predvojno narodopisje ponuja sklep, da je spominu ohranilo izbrane dogodke in predmetni svet slovenskega kmeta, zamolčalo pa njegove skrbi in stiske: kakor da se ni zavedalo, da značaja ljudstva ne moreš odkriti samo skoz predmete in življenjske praznike. Če se spomin in zamolk skladata z nazori in strokovnimi interesi, sta zamolk in pozaba hkrati tudi dolg metodološkemu obzorju in pristopom.

Z muzeološkega stališča je povezanost nazorskih in strokovnih podmen lepo strnil Ivan Sedej: »Še danes živijo v muzejskih zbirkah sledovi tistega pojmovanja, ki je 'ljudsko' v nekem kulturnem in civilizacijskem kontekstu obravnavalo kot samosvojo, v bistvu tujo kulturo, čeprav je raziskovalcem služila kot alibi za opredeljevanje do sočasnih političnih in predvsem ideoloških sistemov. 'Nepokvarjeni kmet', trdno povezan z zemljo, je funkcioniral kot antipod 'izkoreninjenemu meščanstvu' in 'brezdomovinskemu proletariatu'. Kmečka umetnost je predstavljala visoko kvaliteto nasproti sodobnemu kiču in razkroju vseh vrednot, stara vas ... nasprotje nehumanemu sodobnemu urbanizmu, ura z lesenim mehanizmom in ralo sta bila priči ustvarjalnosti in osebnega odnosa do izdelkov človeških rok, pa tudi izrazita likovna struktura je pozitivni pol, ki je imel protipol v 'brezdušni industrijski dobi'. Idealizirano kmestvo je postalo oznaka novih nacionalnih mitologij. Na podlagi teh vrednostnih parov so nastajale tudi tako imenovane etnografske zbirke – ki so imele paradokсно funkcijo; bile so domači, evropski pendant 'primitivnim kulturam' in priča o nadčasovnih koreninah nacije in o njenih legitimnih dedičih, ki so se oblačili v narodne noše ob slavnostnih sprejemih, na taborih in shodih.« (Sedej 1991a: 8–9)³⁰⁶

temu sledilo. Množico podatkov je zbrala o tem, kaj so si nekoč prepevali, pa tako rekoč ničesar o tem, kaj so se pogovarjali. Zbrala je najrazličnejše lepo okrašene predmete, pozabila pa na množico tistih, ki niso ne posebno lepi ne originalni, zlasti pa ne uporabljivi za spodbujanje rodoljubnega zanosa, so pa vendar le dosti bolj pomembni za raven in slog vsakdanjega življenja.« (Puhar 1982: 17) In skladno s takšno naravnostjo je Möderndorfer zapisal, da gradivo o revščini, zaostalosti, nazadnjaštvu, ki ga objavlja, gospodi in rodoljubom ne bo všečno (1938: 54).

³⁰⁵O narodopisni »kmečki romantiki« v prvih desetletjih 20. stol. govori poleg nemške narodopisne kritike večina pregledov razvoja evropskih narodnih etnologij.

³⁰⁶Takšno podobo problematizira niz povojnih etnoloških preiskav, v strnjeni obliki pa prispevki sodelavcev Slovenskega etnografskega muzeja v tematski številki *SE* 33–34(1988–1990) (1991) 'O življenju in kulturi večinskega prebivalstva na Slovenskem v 19. stoletju'.

S primerjalnega gledišča se poglobitve značilnosti slovenskega narodopisja vendarle ujemajo s sorodnim izročilom drugod po Evropi, samo da zaradi skromne poklicnosti v nekoliko pomanjšani podobi, tako v nazorskem kakor metodološkem pogledu.

Ni mogoče spregledati, da so bile družbene in zgodovinske razmere, v katerih so se utrjevali in rojevali sodobni evropski narodi v lastnih državnih okvirih, v splošnem skoz celo 19. stoletje in desetletja do druge svetovne vojne, pomemben okvir, v katerem je bil predmet narodopisja kakor v valovih vedno znova priročno orodje – za rabo in zlorabo. Za političnoideološko zlorabo tudi zato, ker je bilo v desetletjih pred vojno razmeroma malo kritično angažiranih teoretskih in raziskovalskih zgle-
dov, ki bi presegli kulturno-zgodovinske in filološke okvire, ali takšnih, ki bi fenomen-
ne ljudske kulture razsvetlili s širšim svetlobnim snopom. In kolikor jih je bilo, so bili
tedaj večinoma na obrobju domačih etnografij. V ospredje so prišli šele v povojnih
letih, s kritiko nekdanjega narodopisnega kanona,³⁰⁷ s kritiko, ki je iskala novih poti
v razumevanju in raziskovalskih konceptualizacijah etnološke problematike. To ve-
lja npr. za Gramscijevo določitev, po kateri je folklorja koncepcija ali vizija sveta po-
drejenih plasti prebivalstva (gl. Cirese 1972, 1976; Gri 1980; Rihtman-Auguštin 1988),
nadalje za razvoj strukturalizma na Češkem in v Rusiji (gl. Jeřabek 1992), za sociološko
in simbolistično usmerjene raziskovalce na Poljskem (gl. Sokolewicz 1973, 1983),
za marksistično etnologijo v Sovjetski zvezi in historično-sociološko raziskovanje na
Švedskem.

Slovenski narodopisci so se večidel opirali na nemško govorno in strokovno po-
dročje; skladno z interesi in strokovno podlago so imeli zgled v dunajski različici
kulturno-zgodovinske interpretacije. Niso pa, izvzemši Ložarjevo kritiko, npr. zares
razpravljali o Naumannovi teoriji – ki je bila tedaj popularna v srednjeevropskem
prostoru – teoriji o ljudski kulturi kot sestavu »primitivnih dobrin skupnosti« in »po-
niknjene visoke kulture«. ³⁰⁸ Interpretativni zgledi nekaterih pomembnih evropskih
raziskovalcev – Niederleja, Moszyńskiego, Erixona idr. – ki so obravnavali ljudske kul-
ture na etničnih in tudi širših področjih, v slovenskem narodopisju niso bili posebej

³⁰⁷Nemški etnolog Martin Scharfe ga je opisal s stereotipi o *ljudstvu, izvornosti in starosti*. Stereotipi
pa so vedno ateoretski in zunajznanstveni. V kanon pa sodi tudi naštevanje kulturnih objektivacij
v opisih predmeta narodopisja, in seveda tudi njih raziskovanje, ki se je po njegovem začelo z
Riehlovimi »krili in kamižolami« (Scharfe 1970).

³⁰⁸Prve so izvorno zrasle iz enovite človeške psihične podlage, druge so nastale historično in bile
zavestno pridobljene in preoblikovane. Historično ozadje je Naumann pojasnil v treh razvojnih
stopnjah: primitivni (to je našel le pri nomadskih Romih), agrarni (uteleša jo kmetstvo) in ju-
naški (aristokratska plast). Predmet narodopisja je agrarna razvojna stopnja, torej kmečka druž-
ba, v tem okviru pa razmerje med epohalnimi slogi visoke kulture in fenomenom ljudske (kmeč-
ke) kulture. S tem je Meierjevo recepcijsko teorijo s slovstvenega izročila razširil na ves kulturni
inventar. Tako je npr. ljudsko nošo definiral kot modna oblačila izobražene zgornje plasti v
očeh neizobražene spodnje plasti na podeželju. Narodopisna načela in njegovo predmetno po-
dročje je priobčil v *Grundzüge der deutschen Volkskunde* (1922). Delo je bilo takrat pomembno vsaj
zaradi ustreznega historičnega poudarka o kulturni povezanosti med zgornjo in spodnjo plast-
jo, čeprav je Naumann poudarjal enosmerni, ne pa vzajemni vpliv: vsaka sprememba v zgornji
plastii povzroči spremembe tudi v spodnji plastii. (Podrobneje gl. npr. Lutz, ur. 1958; Weber-
Kellermann, Bimmer 1985: 77–82).

odmevni,³⁰⁹ zlasti ne tisti, ki so širili etnološko problematiko s preteklosti na sedanjost in s podeželja v mesto. Tako je Spamerjevo umevanje ljudskosti in posredno razširitev zanimanja na vse plasti prebivalstva³¹⁰ (podobno poznejšemu Erixonovemu in Weissovcemu) za Ložarja bolj izhodišče za argumentacije razločkov med ljudskim in ne-ljudskim svetom. Kakor kažejo povojne razprave, prav to razmerje govori o bistvenih, t.j. družbenih in zgodovinskih razsežnostih etnološke problematike, ki jih predvojno narodopisje ni zmoglo postaviti v svoje spoznavno obzorje. Bistvenih zato, ker šele na njihovi podlagi lahko govorimo o kulturni kontinuiteti ter duhovnem ali simbolnem svetu, o značaju ljudstva ali naroda.

³⁰⁹Po vojni je slovenske etnografe z njimi najboljše znanje seznanjal skoz pisanje in pedagoško delo Vilko Novak.

³¹⁰Spamer je med prvo svetovno vojno zbiral vsakršno gradivo, od vojaških razglednic, letakov, pesmaric, domoljubnih podob, časopisnih izrezkov, nato je v Frankfurtu kot docent predaval »Narodopisje svetovne vojne«. Ocenil je, da je vsa prej prikrita množična (ljudska) duhovna ustvarjalnost priklila na površje javnega življenja: od verovanj do ljudskega občutenja razmer, ki se je izražalo v pesmih, pripovedovanju, satiri, šalah. Množična industrija pa je to hitro vnovčila. (Weber-Kellermann, Bimmer 1985: 77)

5 SLOVO OD LJUDSKEGA ŽIVLJENJA?

5.1. ZBIRALSKA LETA

V prejšnjem poglavju smo pokazali, da vojna leta niso ohromila raziskovanja in priobčanja etnoloških spoznanj, ki naj bi znanstveno podkrepljeno celo pomagala izraziti in poudariti slovensko narodno zavest.¹ Z drugačnega nazorskega stališča (in tudi časovne razdalje), kakor so ga imeli urednik in sodelavci zbornika *Narodopisje Slovencev*, sta bila manifestativni pomen narodopisnih objav med vojno in njihova 'uporabnost' v novih družbenih razmerah ocenjena povsem drugače.²

V prvih povojnih letih so bili dejavni narodopisci, ki so se etnološkemu raziskovanju zapisali že pred vojno in ga nekateri ohranjali pri življenju tudi med njo. Njihove strokovne nazore smo opisali: bili so daleč od marksističnih ali historično-materialističnih, ki so bili po vojni načeloma postavljeni za vodilo znanstvenemu raziskovanju. Mogoče je pritrditi mnenju, da se je v letih prenove, razvoja, novega itn. »etnološka misel... neizogibno znašla na slepem tiru.« (Kremenšek 1978a: 46) Neogibno tako zaradi predmetne (deloma še vedno romantiške) kakor tudi metodološke naravnosti: niti strokovno sicer legitimno ukvarjanje s kulturnim izročilom in iskanjem kulturnih korenin, čeprav s širokimi primerjalnimi ambicijami, niti dosledna pozitivistična metodologija se nikakor nista mogli ujeti z retoriko, ki je usmerjala in obvladovala povojno družbeno življenje.

Do korenitejšega vsebinskega in metodološkega preloma, ki bi mu bila izhodišče temeljita teoretična kritika in na njeni podlaga nova konceptualizacija etnološke problematike in hkrati tudi drugačna metodologija, ni prišlo. Po Kremenškovem mnenju so se povojni etnologi razmeram prilagodili tako, da so se ravnali »po občutku, kaj spremenjenim družbenim razmeram ustreza ali jim vsaj ne nasprotuje.« (N. d.: 47) Bili so sicer mestoma kritični do preteklega strokovnega izročila, vendar so ostali pri pravzaprav nespremenjenem pojmovanju, kaj je predmet 'etnografije in folklorje', vede, »ki zbira in proučuje raznovrstno gradivo iz slovenskega ljudskega življenja«, kot »znanost o kulturnih tvorbah našega ljudstva in o njih zakonih razvoja.« (Orel 1948a: 6) Kritika je zadevala predvsem neizčrpnost³ in

¹ Tako je izid *Narodopisja Slovencev* po vojni komentiral Boris Orel: »V času okupacije pa je 'Narodopisje Slovencev' porodila med drugim tudi želja, obračunati z različnimi nacističnimi zasužnjevalnimi tendencami, ki so jih v okupacijskih letih razširjali razni nemški lažni etnografi na področju okupirane Štajerske in Gorenjske.« (Orel 1949a: 150)

² »Socialna vsebina etnološkega prizadevanja, kakršna je prišla do izraza v *Narodopisju Slovencev*, pa tudi v nekaterih drugih tedanjih etnoloških spisih, je bila v novih družbenih razmerah po revoluciji nasploh neuporabna.« (Kremenšek 1979b: 325; prim. 1975: 45, 1978a: 46)

³ »Z razvojem slovenske etnografije in folklorje v preteklosti nikakor ne moremo biti zadovoljni. Marsikje je ta veda pri nas tako zastala, da danes lahko pokažemo na celo vrsto poglavij in vpra-

način⁴ raziskovanja. Nove okoliščine pa so odsevale v premislekih o razmerju med znanostjo in družbo.

V uvodu študije o ljudski prehrani v Prekmurju⁵ je bilo omenjeno, da na etnografijo »dosledno pozabljamo pri reševanju vprašanj ljudskega materialnega in hovnega življenja, saj si je pri nas prav malo ljudi na jasnem o značaju in pomenu narodoznanstva in narodoslovja – tudi za vsakdanje življenje. Narodoslovca bo treba pritegniti tako k reševanju vprašanja prehrane kakor tudi vseh ostalih strani ljudskega življenja, ako nočemo šablonsko reševati potreb ljudstva, ne oziraje se na njegovo izkustvo, na značaj in potrebe posameznih pokrajin.« (Novak 1947: 5) Etnologija naj bi torej bila nekakšen posrednik med življenjem in politiko. Podobno ubranost je posredno mogoče razbrati iz poročila o raziskovalskih skupinah mariborskega Zgodovinskega društva, ki so se posvetile načrtnemu raziskovanju »aktualnih vprašanj slovenske gospodarske zgodovine« (Baš F. 1949a: 114) in poudarjene potrebe »po reševanju raznih etnografskih predmetov v zvezi z današnjim razvojem kmetijstva na našem podeželju.«⁶ Sorodne misli najdemo v številnih priobčitvah iz prvih povojnih let. Njihov namen je bil predvsem upravičiti potrebo po znanstvenem ukvarjanju s sestavinami iz ljudskega življenja, pa tudi popularizirati etnografijo in folkloristiko.

Ko je leta 1948 začel izhajati *Slovenski etnograf*, je njegov urednik in ravnatelj Etnografskega muzeja v Ljubljani Boris Orel pisal o 'socialističnem izgrajevanju naše nove ljudske države', o petletkah in boju za blaginjo in kulturni napredek, je tudi etnografski znanosti pripisal velik pomen. Navedel je Kardeljevo zahtevo, »da vsi naši kulturni delavci do kraja razumejo velike spremembe, ki so nastale, in zlasti velike naloge, ki so pred nami. Potrebno je, da naša znanost zapusti zaprašene kabine in da postane pomočnik in novotar v izgradnji naše domovine in v socialni, ekonomski in politični vzgoji našega ljudstva.« Napredna znanost se pri tem »ne zapira pred ljudstvom, temveč ljudstvu služi in mu prostovoljno in zavestno predaja svoje izsledke.« Orel je poudaril, da so res najpomembnejše tiste znanosti, ki so neposredno udeležene »v produkciji in ki pripravljajo boljše materialne osnove naše-

šanj iz našega ljudskega življenja, ki jih nismo niti načeli, nikaar šele obdelali. Toda ne samo to, mi vse do danes nismo niti še zbrali vsega gradiva, ki se nanaša na slovensko ljudsko življenje. Mnogo je ljudskih kulturnih tvorb ter predmetov z raznih etnografskih področij, ki imamo o njih prav malo ali skoraj nobenih podatkov. Na slovenskem ozemlju je še precej predelov, ki v etnografsko folklornem pogledu še niso prav nič raziskani. 'Narodopisje Slovencev' (I. knj. 1944, II. knj. v tisku) najboljše kaže razne pomanjkljivosti v gradivu, ki smo ga zbrali doslej.« (N. d.: 6)

⁴ »(O) pustiti v naši etnografiji in folklori običajni individualni način terenskega dela, zavoljo katerega smo tako zaostali, ki ga bo pa treba upoštevati le še v posebnih izjemnih primerih, ter se oprijeti kolektivnega sistematičnega dela s pravilno sestavljenimi terenskimi ekipami, ki bo vsak njih član imel svojo določeno nalogo.« (N. d.: 7)

⁵ Študija Vilka Novaka iz leta 1947 je prva povojna etnološka disertacija.

⁶ B. Teply v poročilu o etnografskem oddelku Pokrajinskega muzeja v Mariboru (Orel 1951j: 459). Podobno je Ilešič v oceni Mušičeve *Obnove slovenske vasi* (1947) pribil, »kako morejo čisto znanstvena etnografska in geografska proučevanja dobro služiti praktičnim potrebam in kako so kratkovidni pogledi onih ozkih 'praktikov', ki smatrajo taka proučevanja za 'igračkanje' ali jih označujejo celo kot 'kabinetska znanost.'« (Ilešič 1949: 142) Vilfan pa tudi ni prezrl aktualnosti Ilešičevih spoznanj o sistemih poljske razdelitve na Slovenskem (Ilešič 1951) »za preobrazbo našega kmetijstva« (Vilfan 1951: 436).

mu življenju... Nič manj pa niso pomembne ostale znanosti, saj so v taki ali drugačni zvezi s praktičnimi nalogami naše petletke, med drugimi zlasti z vprašanji preureditve naše nove družbe ter politične in kulturne prevzgoje našega ljudstva.« Med njimi je omenil humanistične vede, preučevanje književnosti in umetnosti in razne zgodovinske znanosti, katerih razvoj bo pospeševal »splošni kulturni napredek v naši domovini.« (Orel 1948a: 5)

SLOVENSKI ETNOGRAF

ČASOPIS ZA ETNOGRAFIJO IN FOLKLORO

LETNIK I

S SODELOVANJEM
MILKA MATIČETOVEGA
UREDIL
BORIS OREL

IZDAL IN ZALOŽIL ETNOGRAFSKI MUZEJ
LJUBLJANA 1948

‘Slovenska etnografija in folklor’, postavljeni med zgodovinske znanosti, naj bi naloge tistega časa izpolnjevali tako, »da bo znanost, ki proučuje življenje ljudstva v dobi socialističnega izgrajevanja naše domovine zares služila kar najbolje ljudstvu in koristila novi družbi.« (N. d.: 6) Oko narodopiscev, izročilno uprto na slovensko podeželje, ni moglo prezreti poti družbenega razvoja, ki naj bi manjšal razlike med

življenjskimi razmerami v mestnem in podeželskem okolju,⁷ ni pa se mu moglo niti deklarativno upirati: »tak razvoj naše vasi... je v interesu blaginje delovnega ljudstva in napredka našega podeželja ter ga slovenski etnografi in folkloristi kot pravi pripadniki naše nove ljudske skupnosti ne smejo in tudi nočejo zavirati, toda hkrati morajo razumeti, da jim perspektive takega razvoja dajejo posebne naloge, ki jih morajo izpolniti.« (N. d.: 6–7) Za etnografe in folkloriste je to posredno pomenilo, da se posvetijo raziskovanju odmirajoče in spreminjajoče se ljudske kulture na podeželju. Spoznavno vzeto to pravzaprav ni pomenilo nič drugega, kakor precej bolj organizirano in sistematično nadaljevati delo predvojnih raziskovalcev.

Uresničitev etnografskega raziskovalskega načrta, katerega glavna naloga je bilo sistematično zbrati gradivo z vseh slovenskih pokrajin in o vseh področjih kulture, je bila po vojni v pristojnosti osrednjih etnoloških raziskovalnih ustanov. *Etnografski muzej* je z ravnateljem Borisom Orlom v dobrem poldrugem desetletju (t.j. do Orlove



Boris Orel (1903–1962)

smrti l. 1962) dajal temu še vedno pretežno zbiralskemu in nekoliko manj interpretativnemu delu poglobitve spodbude in izsledke. Delo je nadaljeval Marolt v svojem *Glasbeno-narodopisnem inštitutu* (od leta 1945 samostojen inštitut pri Svetu za kulturo in prosveto LRS), leta 1947 je bila ustanovljena *Komisija za slovensko narodopisje* pri Akademiji znanosti in umetnosti, stekla so predavanja na *univerzitetnem etnološkem oddelku*.⁸

Boris Orel, pisec uvodnika v 1. letnik *Slovenskega etnografa* (1948a) in načrtovalec muzejskega dela (1948b), je videl prvo nalogo v zbiranju gradiva: »Zanemarjati zbiranje gradiva, ki tvori osnovo vsega nadaljnjega znanstvenega dela... pomeni, zavirati razvoj znanosti.« (1948a: 6) Iz tega je sledil Orlov obsežen načrt terenskega raziskovanja. Etnografom in folkloristom je zapisal: »In ena prvih nalog je, da se podajo na teren, na naše podeželje, ter da sistematično zberejo vse gradivo, ki se na

⁷ Orel je povzel Kardeljevo vizijo: »izgraditev socializma pomeni v končni liniji dokončno likvidacijo nasprotstva med mestom in deželo, ter da bodo naše vasi docela spremenile svoj lik, ko bodo v njih zgrajeni združni domovi in združni magacini, ko bo v vseh vaseh napeljana elektrika, ko se bodo po vaseh razvili parki kmetijskih strojev in traktorjev, delavnice, lokalne tovarne.« (N. d.: 6)

⁸ Sodelavci teh ustanov, Boris Orel, Milko Matičetov, Ivan Grafenauer, Niko Kuret, Vilko Novak, zunaj ljubljanskih ustanov tudi Franjo Baš, so bili gotovo osrednje osebnosti, glavni spodbujevalci in načrtovalci slovenske etnologije v prvem povojnem desetletju, pa tudi še pozneje.

naša na pretekle in sedanje oblike ljudskega življenja. Pri tem se seveda zavedamo, da marsikaterega zamujenega etnografsko-folklornega dela ne bo več mogoče danes dohietati.« (N. d.: 7) Predvojno nenačrtnost je želel nadomestiti z dobro organizacijo, temeljitostjo in vsestranskostjo. To naj bi dosegli:

1. s kolektivnim sistematičnim delom »s pravilno sestavljenimi terenskimi ekipami, ki bo vsak njih član imel svojo določeno nalogo« in

2. z izčrpnim raziskovanjem vsega gradiva, ki sodi v ljudsko kulturo.⁹

Najpomembnejše mu je bilo gradivo materialne kulture, in sicer iz dveh razlogov: doslej je bilo zanemarjeno, a je zelo pomembno »za razvoj življenja. Tu mislimo predvsem na ljudsko materialno kulturo in njene različne oblike, kakor so lov, poljedelstvo, živinoreja, sadjarstvo, vrtnarstvo, obrt, trgovina, skratka pogoje materialnega življenja, ki 'določajo fiziognomijo družbe, njene ideje in nazore' (Leontijev).« (Prav tam.)¹⁰ Orel ni pozabil na gradivo, »ki se v okviru socialne kulture nanaša na razne družbenoorganizacijske oblike v ljudskem življenju«, pa tudi na »zelo pomanjkljivo«, čeprav »najbolj znano in značilno etnografsko-folklorno gradivo, ki smo se zanj razmeroma največ brigali in ki se tiče običajev, verovanj, pesmi, plesov, umetnosti, hiše, noše itd.« Vse to bi bilo treba »kritično pregledati... ter ga čim bolj izpopolniti z novim, sistematično zbranim gradivom.« (Prav tam.)

Obveljalo je torej uveljavljeno pojmovanje predmetnega področja etnografije in folklor(istik)e, razdeljeno na materialno, socialno in duhovno kulturo.

Orel je branil že poznano in prakticirano strokovno mnenje, po katerem je etnologija izrazito empirična veda: »Popolno gradivo s terena prinaša že polovico uspeha njega obdelavi.« Za »objektivne znanstvene zaključke« pa je priporočil uporabo »prave znanstvene metode.« Našel jo je v zgodovinskih obravnavah »vseh pojavov ljudskega življenja, kar se pravi, usvojiti si moramo metodo dialektičnega materializma.« (N. d.: 8)¹¹ Metoda oz., natančneje, takšna metodologija, mu je bila orodje k ciljem »etnografije in folklore kot zgodovinske znanosti«, ki naj bi odkrila »zakone materialne biti družbe in na podlagi razumevanja njenega materialnega razvoja razložiti njeno duhovno življenje.« (Prav tam.)

Etnografskemu muzeju je Orel naložil ne le zbiranje, temveč tudi skrb »za širši znanstveni delokrog.« S tem je mislil zlasti na »sistematična etnografska raziskovanja našega podeželja.« (1948b: 108) Podedovane razmere v muzeju je kritiziral v prispevku o delu in nalogah Etnografskega muzeja. V njem se je najprej ozrl po stanju zbirk in ugotovil, da so bili v preteklosti predmeti nepravilno in površno inventarizi-

⁹ Raziskovanje naj bi dalo naslednje rezultate: »1. etnografsko gradivo bo prvič v zgodovini zbrano zares sistematično in metodično kar najbolje; 2. gradivo bo v krajšem razdobju zbrano z vseh slovenskih pokrajin v naši državi, 3. zbrano gradivo bo pokazalo verno sliko ljudskega življenja na našem podeželju v letih po narodnoosvobodilni vojni in pred preobrazbo naše vasi v okviru izgraditve naše domovine.« (N. d.: 7)

¹⁰ Ob tem je Orel prav v preučevanju materialne kulture videl tudi znanstvene začetke »slovenske etnografsko-folklorne znanosti« na prehodu iz 19. v 20. stol., »ko je zapustila romantično-idealistična pota ter odločno stopila na realna tla ljudske materialne kulture, hkrati pa je v duhovno kulturo pričela vnašati red ter naprednejše znanstvene sisteme in vidike.«

¹¹ Pojasnil ga je z Volginovim navedkom: »Z dialektičnega stališča je ves svet zakonit proces in raziskovati ga moramo s stališča njegovega neprekinjenega gibanja, spreminjanja, preoblikovanja in razvoja, z drugimi besedami, zgodovinsko.« (N. d.: 8)

rani, poleg tega pa so kazali »dediščino etnografskega oddelka bivšega Kranjskega deželnega muzeja« in tako »kranjski značaj muzeja«. Tako je bilo npr. največ gradiva z Gorenjskega in Bele krajine, neprimerno manj pa iz drugih pokrajin. Opozoril je na predvojno »pomanjkanje etnografskih delavcev« (še leta 1948 je v muzeju delalo le 5 strokovnjakov iz »etnografsko-muzejsko-konservatorske stroke«) in nenačrtno zbiranje predmetov. Ker je bilo pridobivanje gradiva naključno, priložnostno in podrejeno estetskim merilom, je bilo zelo malo predmetov iz materialne kulture. Nasploh so bile razmere v muzeju nezavidljive, tudi kar zadeva prepariranje in konserviranje, zlasti pa razstavljanje zbirk (N. d.: 109–115).

Zato je neogibna »bodoča popolnejša ureditev muzeja kot centralne etnografsko-muzejske ustanove na Slovenskem.« (N. d.: 112) Naloge muzeja je strnil v tehle točkah:

1. »Izpopolniti zbirke tako, da bo muzej zares predstavljal popolno podobo slovenskega ljudskega življenja.
2. Evidenco nad raznimi zbirkami temeljito preurediti.
3. Preurediti depoje.
4. Zgraditi lastno muzejsko poslopje z etnografskim parkom.
5. S posebnimi delovnimi ekipami sistematično raziskati teren.
6. Čim več prispevati k vzgoji novih kadrov etnografskih delavcev.
7. Sodelovati pri izvajanju zaščite etnografskih spomenikov.¹²
8. Objavljati etnografsko gradivo v posebni publikaciji.
9. Znanstveno obdelati z naprednih vidikov vrsto aktualnih vprašanj s področja naše etnografije v 'Slov. Etnografu'.
10. V okviru ljudskoprosvetnega dela prirejati prenosne etnografske razstave s predavanji po našem podežlju, po šolah, tovarnah in drugod, sodelovati pri izdaji raznih poljudno-znanstvenih knjig etnografskega značaja ter prispevati v naše časopise čim več poljudno-znanstvenih člankov.« (N. d.: 120)

Kot osrednja etnološka muzejska ustanova je v naslednjih letih Etnografski muzej pomagal tudi pri zbiranju gradiva za manjše slovenske muzeje (v Tolminu, Novi Gorici, Idriji, Novem mestu). (Simikič 1983: 466) Poleg tega so na terenu delali že leta 1948 v mariborski raziskovalci,¹³ na območju celjskega muzeja pa je terensko raziskovanje organiziral France Kotnik.¹⁴ Nasploh pa so zbiranju ali vsaj urejanju etnografskega gradiva posvečali skrb tudi v drugih muzejih, ki so si prizadevali urediti svoje etnografske zbirke (Murska Sobota, Ptuj, Krško, Kranj, Škofja Loka).

Ustanovitev druge pomembne raziskovalne ustanove leta 1947, t.j. *Komisije za*

¹² Posebej o tem gl. Orlov prispevek 'Problematika varstva etnografskih spomenikov v Sloveniji' (Orel 1954c), v katerem je izrabil priložnost, da je izčrpno naštel vrzeli v preučeniosti kulturnih sestavin.

¹³ O tem je izčrpno poročal Franjo Baš: šlo je za 3 enodnevne in 3 dvodnevne študijske ekskurzije treh raziskovalskih ekip (za antropogeografijo, za gospodarsko zgodovino in za NOB), ki so, po Baševem poročilu, zbrale gradivo, »ki je v bistvu izrazito etnografsko.« (Baš F. 1949a)

¹⁴ Prvi raziskovalci so bili tam na terenu 1951: poročila o tem Kotnik 1954a, 1954b; Moškon 1956, 1957, 1961; Novak VI. 1955.

slovensko narodopisje, je prav tako povezana s skrbjo za narodopisno gradivo. Nastala je na pobudo Nika Kureta, ki je po Niku Županiču predložil predsedstvu Akademije znanosti in umetnosti načrt *Slovenskega narodopisnega slovarja* oz. *Slovenskega narodopisnega arhiva*. Kuretove iztočnice so bile:

1. »Zbere naj se vse narodopisno gradivo iz območja duhovne, materialne in socialne kulture Slovencev po abecedno urejenih značnicah.

2. Vsaka značnica... se razloži v leksikalnem slogu in obsegu po najnovejšem stanju raziskav, doda se ji bibliografija (navedba virov... ki pojem doslej obravnavajo).

3. Ob vsaki značnici, kjer je potrebno in mogoče, se objavi ustrezni ilustrativni material.« (Kuret 1972a: 9)

Končni cilj je bil izdaja narodopisnega slovarja. Ustrezni akademjski razred je predlog sprejel in zaupal vodstvo *Komisije za narodopisni slovar* Ivanu Grafenauerju. Ko je slednji pripravljaval podrobnejši načrt *Komisije*, je odkril, »da bo treba naloge arhiva in komisije razširiti,« in sčasoma predvideti pri AZU ustanovitev *Instituta za slovenski narodopis in folklor*.¹⁵

O poudarjeni skrbi za popolno zbirko in raziskanost 'narodnega blaga'¹⁶ izčrpno poroča *Komisijin* statut, v katerem so bile zapisane glavne naloge:

1. »zbiranje narodopisnega blaga«, t.j. »(besedil, opisov, fotografskih posnetkov, bibliografskih podatkov ipd.) med sedaj živečim ljudstvom... iz sedanjih in vseh prejšnjih rokopisov, tiskov, vsakovrstnih historičnih listin, zapuščinskih aktov ipd., kakor tudi iz dejstev odnosa slovenskega narodopisnega blaga do narodopisnega blaga pri drugih slovanskih in sosednih romanskih in germanskih narodih; podpira in koordinira narodopisno zbiralno delo drugih narodopisnih znanstvenih ustanov, muzejev in institutov;«

2. »ureditev in hramba nabranega narodopisnega blaga v arhivu slovenskega narodopisja s tremi oddelki«: z arhivom narodne besedne, glasbene in upodablajoče umetnosti, arhivom slovenske družbene kulture in arhivom slovenske ljudske materialne kulture«;

3. »znanstvena objava gradiva in uporaba gradiva za znanstvene študije, za pripravo in izdelavo standardnih del o slovenskem narodopisju in etnogenezi, za izdelavo enciklopedičnih poljudnoznanstvenih publikacij«;¹⁷

¹⁵ Med možnimi sodelavci je Grafenauer naštel Milka Matičetovega, Franceta Marolta, Nika Kureta, Vilka Novaka, Franceta Kosa, Franceta Kotnika in, »če se vrnejo v domovino in se izkaže, da niso ničesar zakrivali zoper FLRJ,« Metoda Turnška, Rajka Ložarja, Rada Lenčka (Kuret 1972a:10).

¹⁶ Ivan Grafenauer je navedel Arhiv slovenskih pravljic, Arhiv slovenskih bajk in pripovedk, izdajo pregovorov, rekov in prilik, izdajo uganek. Pri tem naj bi delo potekalo s sodelavci pri Slovenskem dialektološkem slovarju in Slovenskem slovarju in v povezavi z Maroltovim *Glasbeno-narodopisnim referatom*.

¹⁷ Predvidene so bile naslednje izdaje: Slovenske narodne pesmi z napevi, Slovenske narodne pravljice, Slovenske bajke in pripovedke, Slovenski pregovori, prilike in reki, izdaje slovenske ljudske glasbe, plesov in iger, Slovenske narodne uganke, Seznamek slovenskih pravljicnih tipov, Zgodovinska čitanka slovenskih narodnih pesmi, Zgodovinska čitanka slovenskih bajk in pripovedk, Slovenski narodopisni slovar, Pregled slovenskega narodopisja, izdaja Gradiva za slovensko narodopisje (poročila narodopisnih delovnih ekip ipd.). (Kuret 1972a: 12)

4. »podpora pri ohranjanju etnografskih spomenikov na slovenskem ozemlju, tako na terenu kot v muzejih... pobude za gojitev pouka v narodopisju na srednjih, strokovnih in visokih šolah.« (Kuret 1972a: 10–12)

Inštitut za slovensko narodopisje, ki je ob ustanovitvi leta 1951 prevzel Komisijin statut, bi bil po tem velikopoteznem načrtu zares osrednja etnološka ustanova, saj naj bi že ob ustanovitvi *Komisije* predvidena organizacijska podoba »vsaj v ogrodju... zajel(a) vse narodopisne panoge – z materialno kulturo vred.« Grafenauer je namreč predvidel pridružitve »Maroltovega inštituta in celo Etnografskega muzeja«. Kuret je v opombi zapisal Grafenauerjevo pripombo: »Če je to za razvoj te ustanove (sc. Etnografskega muzeja) dobro...« in domneval, »da tedaj tudi B. Orel tej misli ni posebno nasprotoval.« (N. d.: 11) *Glasbeno narodopisni inštitut*, ki naj bi mu po Kuretovem mnenju iz finančnih razlogov še naprej bolj ustrezala samostojnost, je prišel v akademijske okvire šele leta 1972. Prav tako je šele takrat pri *Inštitutu* zaživela sekcija za materialno kulturo.

Usoda načrta je zlasti zaradi zunanjih okoliščin (denarna, prostorska stiska, težave z zaposlovanjem rednih sodelavcev¹⁸) v mnogočem ostala na papirju. Pa tudi »osebna us-



Zbrani ob praznovanju 60-letnice Ivana Grafenauerja stojijo (z leve) Vilko Novak, Emilijan Čevc, Boris Orel, Milko Matičetov, Valens Vodušek, Niko Kuret in sedijo (z leve) Zmaga Kumer, Ivan Grafenauer in Lino Legiša (Arhiv ISN ZRC SAZU v Ljubljani)

¹⁸ Komisija ni imela niti svojih prostorov, njen predsednik in zunanji honorarni sodelavci (formalno od l. 1950 Kuret, Matičetov in Novak) so se sestajali na Grafenauerjevem domu. Imeli niso

merjenost Ivana Grafenauerja« je nekoliko pripomogla, da je dejavnost *Inštituta* ostala omejena na folkloristiko, predvsem na slovstveno izročilo, igre in šege, za katere sta se specializirala prva redna znanstvena sodelavca, Milko Matičetov in Niko Kuret. Po »nekem gentlemanskem sporazumu je bila materialna kultura 'prepuščena' Etnografskemu muzeju, ki jo je pod vodstvom Borisa Orla resda tudi znanstveno raziskoval.« (N. d.: 16) S celotnim glasbenim izročilom¹⁹ se je ukvarjal *Glasbeno narodopisni inštitut*, v katerem so sodelavci povezovali tekstno-vsebinski, muzikološki in koreografski študij. Tudi delo GNI je bilo razdeljeno na »zbiranje in znanstveni študij gradiva, kot vmesna stopnja med obema pa se postavlja nič manj važna in zelo obsežna naloga, sistematična ureditev gradiva.« (Vodušek 1957: 19)²⁰ Čeprav je imel že bogato zbirko gradiva, je imel »kot eno prvih (nalog) zbiranje gradiva z magnetofonskimi posnetki«, saj so bili »mnogi starejši zapisi v ritmičnem pogledu le aproksimacije bogatega in tenkega ritmičnega čuta naših ljudskih pevcev. Drugič je na zemljevidu Slovenije še zelo veliko belih lis... kamor skoraj še ni stopila noga zapisovalcev in raziskovalcev.« Cilj takšnega znanstvenega pripravljalnega dela je bila »celotna kritična izdaja naše ljudske glasbe, predvsem naše ljudske pesmi z melodijami«: 'Corpus musicae popularis Slovenicae' bi bil Slovencem v ponos in primerljiv s podobnimi tujimi izdajami (Prav tam.).

Inštitutski in muzejski načrt v pogledu izčrpnosti predmeta 'etnografije in folklore' najboljše ponazarjata načrt za predvidene 'arhive' in vprašalnice, pripravljene za terensko raziskovanje:

	SNOVNA KULTURA	DRUŽBENA KULTURA	DUHOVNA KULTURA
Komisija za slovensko narodopisje, 1947 (po Kuret 1972)	<i>Arhiv slovenske snovne kulture:</i> obdelovanje zemlje, živinoreja in stranske panoge, ljudska prehrana, domača obrt, ljudska trgovina; stavbe, orodja, notranja oprema, posodje	<i>Arhiv slovenske družbene kulture:</i> pravo-družbena kultura, ljudske šege in navade, ljudska medicina, uvere in praznoverja; ljudske noše z vezeninami in tekstilijami	<i>Arhiv narodne besedne, glasbene in upodabljajoče umetnosti:</i> 1. slovenske narodne pesmi in njih napevi, ljudska glasba, igre, plesi; 2. slovenske narodne pravljice, bajke in pripovedke, legende; 3. slovenska narodna gnomika: pregovori, prilike, reki, uganke; 4. slovenska ljudska upodabljajoča umetnost: slikarstvo, podobarstvo, ornamentika

niti papirja za ekscerpiranje. Krog zunanjih sodelavcev se je nekoliko razširil leta 1951: honorarna znanstvena sodelavca sta postala Jakob Kelemina in France Kotnik, honorarni strokovni sodelavci pa so bili Alojzij Bolhar, Niko Kuret, Milko Matičetov, Vilko Novak in Sergij Vilfan. Prvi redni delovni mesti je *ISN* dobil šele leta 1952, ko so zaposlili arhivsko tehničarko Albino Štrubelj in strokovnega sodelavca Milka Matičetovega (za ljudsko slovstvo). Niko Kuret je postal redni strokovni sodelavec (v sekciji za šege) leta 1954.

¹⁹ T.j. z ljudsko pesmijo, ljudskimi plesi in ljudsko instrumentalno glasbo in glabili (Vodušek 1957: 19).

²⁰ Rokopisno gradivo so sredi petdesetih let začeli urejati v kartotečnih katalogih: po vsebini oz.

<p>Vprašalnice terenskih ekip EM (Po Šarf 1954)</p>	<p>naselje, kmečki dom, hiša, gospodarske in druge pritikline; notranja hišna oprema; zbiralno gospodarstvo; lov; poljedelstvo; živinoreja; sadjarstvo; vinogradništvo; čebelarstvo; prehrana; promet; obrt in trgovina; noša</p>	<p>običaji; pravo in pravni običaji ter socialna statistika</p>	<p>medicina; ljudske knjige; verovanje; ljudsko znanje pesništvo in pripovedništvo (pesem, ljudski pesniki, pregovori, uganke, pravljice, pripovedke, šaljive prigode, ljudski napisi, ljudska dramatika, ljudski jezik); glasba in ples (petje, ples, glasbila, izrazi v zvezi z glasbo in plesom); otroške igre; umetnost</p>
---	---	---	---

Sodelavci *Komisije in Inštituta* so zbirali terensko gradivo v skupinah Etnografskega muzeja, saj jim gmotno stanje ni dopuščalo lastnih terenskih raziskav.²¹ Sicer pa je v prvih letih teklo predvsem ekscerpiranje raznovrstnega folklorističnega gradiva, celotno etnološko problematiko pa je zaobseglo izpisovanje za Narodopisni arhiv (podrobnosti v Kuret 1972a: 12–15; 1973c: 10–13). Kakor Orla je tudi sodelavce ISN vodilo prepričanje, da je »zbiranje gradiva... – poleg bibliografije in knjižnice – temelj vsakega znanstveno raziskovalnega dela.« (Kuret 1973c: 10) Poleg izpisovanja in sodelovanja pri muzejskih terenskih ekipah pa so v Inštitutu ubrali še nekatere druge poti: zbiranje z »anketno metodo« in organizacija mreže poročevalcev na terenu naj bi nadomestila lastno zbiralsko delo na terenu.²² Prva vprašalnica, razposлана na srednje šole na Primorskem leta 1953, je spraševala o naslovih dobrih pravljíčarjev, zažiganju božičnega čoka in ljudskih napisih. Tema druge vprašalnice so bile otroške igre, tretje prekopavanje mrlíčov in umivanje lobanje, četrta je poizvedovala o novoletnem 'mladem žitu', zimzelenem in drugem hišnem okrasju. Peta in šesta vprašalnica o maskah sta bili objavljeni v *Glasniku ISN*, ki ga je ISN začel izdajati prav za vzdrževanje in šírljenje mreže poročevalcev.²³

funkciji pesmi, po prvem verzú besedila, po začetni melodični frazi, po zapisovalcu, kraju in pokrajini zapisa. Predvideli so nove kartoteke za ureditev gradiva po muzikološko-analitičnih merilih. (Prav tam.)

²¹ Gl. Kuret 1972a, 1973c; Simikič 1983. Nasploh sta v Grafenauerjevi in Orlovi dobi ISN in EM tesno sodelovala: ob terenskem delu tudi pri skrbi za celotno narodopisno problematiko (delitev dela) in urejanju in izdajanju takrat osrednje strokovne periodike, *Slovenskega etnografa*, saj je bil Matičetov Orlov sourednik.

²² Kuret je sicer poročal o terenskem delu M. Matičetovega, ki je odkrival zlasti »žive pravljíčarje«, in o svojem, v katerem je dokumentiral predvsem maske, koledovanje, štehanje. Poglavitni dokumentačijski načini so bili poleg zapisovanja še fotografiranje, jeseni 1957 so v ISN dobili od švicarskega narodopisnega muzeja v dar magnetofon, Kuret pa je spodbujal tudi filmanje (1973c: 13–18).

²³ To je bila, kakor pravi Kuret, »hkrati praktična stran izdajanja 'Glasnika', ki naj bi poročevalce na terenu tudi seznanjal s stroko samo, jih tako vzgajal »v samostojne strokovne in znanstvene sodelavce« in hkrati vsakí priobčil novo vprašalnico (Kuret 1973c: 19). Podobno so si pomoč lokalnih poznavalcev obetali tudi pri delu krajevnih etnografskih zbirk (Gl. Baš A. 1957/1999).

Politika plačana v gotovini

GLASNIK

INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPISJE
PRI SLOVENSKI AKADEMIJI ZNANOSTI IN UMETNOSTI V LJUBLJANI

Lejo I.

Oktober 1956

Štev. 1

Vez med nami

Po štirih vprašalnicah (gl. drugo stran!), ki jih je Inštitut za slovensko narodopisje pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti v Ljubljani dolejš razposlal po vsej Sloveniji in tudi preko njenih mej, je došel naklep, da ustvarimo vez med nami in našimi poštvovalnimi poročevalci. Taka vez more biti dandanes predvsem tiskana beseda. »Glasnik«, čigar prvo številko imate pred seboj, hoče biti v za zdaj še skromni obliki naša vez, hoče biti glasilo našega vzajemnega dela. Izhajati namreč namerava za zdaj štirikrat na leto. S pojasnili bo našim poročevalcem lajšal trud pri zbiranju odgovorov na vsakokratno vprašalnico, odkrival jim bo pomen naloge, ki jo prostovoljno prevzemajo, ter nudil vpogled v delo znanstvene ustanove, pri kateri pomembno sodelujejo. Naša ustanova svojih sodelavcev-poročevalcev za zdaj sicer še ne more nagradjevati. Pošiljala jim bo pač ta »Glasnik« brezplačno in jim pri objavljanju njihovega gradiva izkazovala dolžno pozornost z navajanjem njihovih imen. Upajmo pa, da se bo to sčasoma spremenilo, kakor se utegne tudi ta skromni »Glasnik« kdaj razširiti.

Naše vprašalnice so prihajale dolejš predvsem na naslove osnovnih šol in nižjih gimnazij. Tretjo in četrto vprašalnico smo poslali poleg tega tudi še na župnijske urade. Iz šume zgolj uradnih naslovov se je izluščilo dolejš lepo število posameznikov, ki kažejo zanimanje za naše delo in pripravljenost, da bi tudi zanaprej z nami sodelovali. Nekateri naravnost izstopajo s svojo spretnostjo in poštvovalnostjo. Potrjujejo nas v naši nameri, ki sega v morda ne predaljno bodočnost: po vsej Sloveniji najti in vzgojiti mrežo stalnih in zanejaljivih poročevalcev, ki ne bodo samo odgovarjali na redne vprašalnice, marveč v svojem okoli-

NAŠIM PRIJATELJEM

Ko so pretleka leta prihajali v naš inštitut odgovori na vprašalnice, neredko prav skrbel in umil, se je budila v nas vprašovalcih vedno čebče misel in želja, da bi razmerje do naših voljnih sodelavcev iz dolgočasno sebitnega daj — daj spremenili v pristržne osebno da m — daj. To hočemo zdaj poskusiti s temle četrletnikom, želeč, da bi nam ta in oni zlasti naših mladih priložnostnih pomočnikov sčasoma dozorel v samostojnega strokovnega in znanstvenega sodelavca.

V Ljubljani, dne 4. marca 1956.

Za Inštitut za slovensko narodopisje pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti v Ljubljani, upravnik:

Ivan Grafenauer

šu poskrbeli tudi za podatke, ki jih utegne kdaj sredi svojega dela v kratkem roku potrebovati domač ali inozemski znanstvenik.

Za to je treba ljubezni: ljubezni do vsega, kar je naše ljudstvo v pretaklosti ustvarjalo in kar še ustvarja. Treba pa je tudi nekaj znanja. To znanje bo skušal v neprisljeni obliki posredovati naš »Glasnik«, dokler ne bodo mogoči vsakoletni sestanki naših sodelavcev iz vse Slovenije.

Sprejmite torej ta »Glasnik« z dobrohotnostjo. Ako namreč sami za njegove namene nimate zanimanja ali časa, ga s to dobrohotnostjo, prosimo, dajte v takšne roke, da ne bo brez koristi obležal. Pričakujemo namreč izpolnjeno peto (5) vprašalnico od čim večjega števila naših naslovnikov!

Za ljubezen in trud pa bodi izrečena vsakomur, ki se bo za vprašalnico zavzel, še zdaj naša topla zahvala. Zavedajte se, da je vsak odgovor zrno, ki bo vzkliko in rodilo sad!

Naš inštitut

Narodopisje je prilično mlada znanstvena panoga, ki se ji je mogel pri nas do nedavnega komaj kdo posvetiti poklicno in zato brez ovir. Eden ali dva muzealca v Etnografskem muzeju (od 1923), France Marolt v svojem Glasbeno-narodopisnem inštitutu (od 1934), etnografska stolica na univerzi (od 1940 s prekinitvijo med vojno) in še ta ali oni v muzejski ali arhivski stiski so v zadnjih dveh ali treh desetletjih nosili dobršni del bremena. Sodelovali so, kolikor so jim dopuščali čas in službene obveznosti, nekateri redki posamezniki; vprav oni so s svojo izredno ljubeznijo in marljivostjo pomagali slovenskemu narodopisju na noge. Naj omenimo is neposredne pretaklosti in is sedanjosti še rajnega dr. Fr. Kotrčka, od kveših pa ravn. Franja Baša, akademika dr. Ivana Grafenauerja, univ. prof. dr. Jakoba Kalemina, ravn. Borisa Orla.

Toda etnografski seminar na univerzi vstaja predvsem mladi znanstveni naraččaj; Etnografski muzej se mora posevčati v prvi vrsti tvorni kulturi, se pravi, suovnim predmetom is našega ljudskega življenja; glasbeno-narodopisni inštitut ima obilno in preobilno zaposlitev v zbiranju in raziskovanju naše ljudske pesmi, glasbe in plesa. Obširna ostala področja naše ljudske kulture bi ostala prepuščena spet is ljubiteljem.

Ustanovitev Komisije za slovensko narodopisje pri SAZU leta 1948 je zato vstrega živi potrebi, njena preureditev v Inštitut leta 1951 pa je omogočila načetek sistematičnega zbiralnega in raziskovalnega dela na področju duhovne in družbene kulture. Vodstvo te nove ustanove je prevzel kot njen upravnik akademik dr. Ivan Grafenauer.

Vedno bolj se kaže, kako velikanško je delo, ki ga be moral Inštitut

Iz prvih povojnih etnoloških objav veje predvsem skrb za gradivo: »Historična smer stroke in stanje... sta terjala ne samo zbiranje, ampak naravno reševanje 'starosvetnega' gradiva. Treba je bilo arhivalno fiksirati ginevajoče izročilo.« (Kuret 1973c: 24)

O teoriji ali metodologiji v širšem obsegu niso razpravljali,²⁴ nekoliko večja skrb je šla metodičnim vprašanjem, predvsem tistim, ki so zadevala urejanje in razvrščanje gradiva. V rabi je ostala uveljavljena etnološka sistematika, njen folkloristični del so na Inštitutu podrobneje razvejili. Poleg tematike so upoštevali pokrajinski izvir. Začeli so znanstveno razvrščati gradivo Arhiva slovenskih ljudskih pripovedi z motivnimi označitvami po Aarne-Thompsonovem kazalu pravljličnih tipov. Kuret je celo omenil težave znanstvenika, postavljenega v precep med zbiranjem in raziskovanjem: »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 umirajo in odnašajo svojo vednost s seboj v grob – prepustimo torej raziskovanje naslednji generaciji!« (Prav tam.)

Zaradi prvenstva zbiranja in maloštevilnih strokovnjakov, ki so se ob sicer obsežnih splošnih načrtih usmerili v specialistično raziskovanje izbranih kulturnih fenomenov in o njih v strokovnem tisku in knjižnih izdajah tudi poročali, je v Etnografskem muzeju in Inštitutu za slovensko narodopisje ostalo dosti gradiva znanstveno neobdelanega.²⁵ Nabrano je bilo po merilih, ki se metodološko niso odmaknila od predvojnega pozitivizma; mogoče pa je reči, da je terensko gradivo s slovenskega podeželja informativno bogatejše predvsem zaradi višje ravni znanstvene metodike.

Zlasti Orlovi napotki tako za zbiranje kakor za objave so bili metodično nedvomno bolj izdelani in strožji kakor v predvojnih letih. Orel ni le pri muzejskem delu, temveč tudi pri knjižnih ocenah izrabil vsako priložnost, da je opomnil, »kako slabo in površno smo gradivo take vrste obravnavali v naši etnografiji« (1949b: 130) in kako »važen mora biti etnografu, ki ureja gradivo enoten, pravilno sestavljen načrt.« (1949c: 135). V zvezi z gradivom je zahteval kritičen pregled: pri terenskem gradivu, ki ga je avtor povzel od drugih zbiralcev, bi ga moral preveriti 'na mestu samem',

²⁴ »S teoretičnimi vprašanji se je od Inštitutovih sodelavcev ukvarjal samo honorarni sodelavec Vilko Novak. L. 1956 je objavil temeljno delo 'O bistvu etnografije in njeni metodi' (SE 9, 1956). Plod dobrega poznavanja naše ljudske kulture je njegova študija o njeni strukturi, ki je za informacijo mednarodne javnosti in za orientacijo domače raziskovalne dejavnosti bistvenega pomena ter je doživela živahen odmev.« (N. d.: 25) Gre za Novakovo razpravo o strukturi slovenske ljudske kulture, priobčene ob različnih priložnostih in v več različicah (Novak 1952c, 1956c, 1958c).

²⁵ Zbiralsko raziskovanje povojnih let je izčrpno prikazano in kritično ocenjeno v Kremenšek 1976: 1–12. Eden izmed razlogov, da bogato gradivo terenskih raziskav Etnografskega muzeja ni bilo obdelano in priobčeno, se nemara skriva v naslednjem Vilfanovem zapisu: »Velika škoda pa je, da gradivo etnografskih ekip skoraj ni objavljeno. Boris Orel ga je želel objaviti v posebnih zbornikih in ni rad videl, da sodelavci s posameznimi objavami tega gradiva zmanjšujemo pomen načrtovanih zbirk. Za pripravo zbornikov pa ni bilo nikoli denarja. Le delček mokronoškega gradiva sem lahko izjemoma uporabil (od vinskega hrama do bajte, 1953), ker sem ga prepletel z arhivskimi in tiskanimi viri, tako da so bili terenski podatki bolj njihova dopolnitev in ne jedro razprave.« (Vilfan 1990: 84) Kritičen do takšne prakse (brez poglobljenega raziskovanja, objav gradiva in interpretativnih študij) in nasploh do muzejske etnografije je bil že v 50. letih Angelos Baš (1957/1998).

nasploh pa gradiva ne bi smel priobčevati v prirejeni obliki (vedno navesti izvirnik). Takšnih posegov Orel ni imel za uslugo etnografski znanosti, temveč za »samovoljno, površno in brezvestno« ravnanje z že objavljenim starim gradivom (N. d.: 136). Tudi izvir ali avtorstvo bi morala biti vedno navedena, prav tako pa je priporočil opis samega raziskovanja.²⁶

VILKO NOVAK

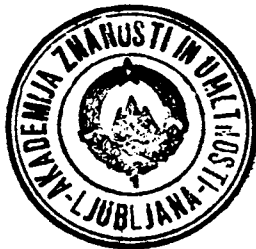
LJUDSKA PREHRANA V PREKMURJU

ETNOGRAFSKA ŠTUDIJA

7248/15-19 N

Um. št. II/344

12. 7. 1968. Č. št. 1. 1. 1.



1947

SLOVENSKI KNJIŽNI ZAVOD V LJUBLJANI

²⁶ Tako je pri Novakovi *Ljudski prehrani v Prekmurju* pripomnil: »pa ne bi prav nič škodilo, če bi avtor na koncu svoje študije med opombami na kratko opisal svoje zbiralno delo ter navedel, katere kraje je zajel s svojim raziskovanjem, kdo mu je dal ta ali oni podatek itd. Z drugimi besedami: med opombami ne bi smel prezreti svojih lastnih zapiskov.« (Orel 1949b: 130–1; poud. ISG)

Novakovo študijo o ljudski prehrani v Prekmurju je postavil za zgled ustreznega prijema pri obravnavi posamičnih kulturnih sestavin: »najprej po posameznih, v etničnem in kulturnem pogledu bolj ali manj zaključenih področjih, torej regionalno, kajti šele na osnovi takih regionalnih prikazov in obdelav nam bo mogoče kdaj pozneje napisati dobro sintetično delo o ljudski prehrani na slovenskem ozemlju.« (1949b: 130) To je bil splošni model, ki mu je sledilo tudi delo v muzeju: upošteval je krajevno ali pokrajinsko in razvojno razsežnost.

Na drugem mestu je opozoril na splošna ureditvena načela: ena so primerna za objave gradiva,²⁷ drugačen tip ureditve (problemski) pa ustreza večjim etnografsko-folklornim razpravam »monografskega značaja.« (1949c: 135) Nekatera od vsebinskih načel je pojasnil v oceni Novakovega dela²⁸ in v tej zvezi je zapisal tudi vprašanje, ki presega vsebinsko in posega na metodološko raven: »Ali moremo v etnografiji ljudsko prehrano, ki je časovno produkt 19. in 20. st., postaviti v tako širok zgodovinski okvir, da bi hrano in njeno pridobivanje pričeli opisovati s prazgodovinskimi oblikami gospodarstva.«²⁹ Orel je takšen prijem pojasnil z Novakovo željo, da bi nakazal zgodovinsko smer v raziskovanju, tako da je pokazal na »ostaline prastarega pridobivanja hrane, ostaline prehrane.« Za pomanjkljivo socialno razsežnost obravnave pa je predlagal, da bi bil »prav poučen... jedilnik, ki je v raznih letnih časih običajen pri bogatejšem, srednjem in malem kmetu.« (1949b: 132)

Navedeno je le zgled za Orlovo metodično občutljivost, pa tudi za razumevanje predmeta etnoloških raziskav v muzejskih okvirih. Del tega so si v muzeju prizadevali uresničiti, ko so leta 1947 uredili v treh novih prostorih razstavo slovenske ljudske kulture »v treh poglavitnih skupinah³⁰... Taka porazdelitev kaže razvoj ljudske kulture od njenih gospodarskih osnov k vsem ostalim oblikam ljudskega življenja, kaže končno, da je tudi duševna kultura zelo povezana z materialno.« Pojasnil je razloge za takšno predstavitev in bodoče naloge: »Prav zaradi tega, ker so naše zbirke danes še nepopolne, smo predstavili slovensko ljudsko kulturo v neki splošni etnografski

²⁷ Podrobno je to pojasnil v oceni dveh zvezkov Möderndorferjevih *Verovanj, uver in običajev Slovencev* (5. knjiga: Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha 1946; 2. knjiga: Prazniki, 1948). (Orel 1949c, 1952a)

²⁸ Upoštevajoč splošno Novakovo razdelitev snovi je menil, da je npr. samostojno poglavje o prehrani otroka nekoliko izjemno, saj so pri drugih izhodišča obravnave »posamezne stvarne skupine raznih jedil, ne pa človek, ki uživa določene jedi«. Torej bi bilo te izsledke ustrežneje vplesti v druge razdelke. Ocenil je tudi, da prvi poglavji o zbirnem gospodarstvu, lovu in ribolovu ne sodita v prehrano, ampak v razpravo o pridobivanju hrane. Če bi bil Novak dosleden, bi moral kaj zapisati tudi o drugih gospodarskih oblikah pridobivanja hrane (Orel 1949b: 131).

²⁹ »Gospodarstvo človeške družbe se je v resnici pričelo razvijati z zbirnim gospodarstvom. Vprašati pa se je treba, kaj stvarno predstavljata v ljudskem gospodarstvu 19. in 20. stol... Povsem malo pomembno, neznatno gospodarsko dejavnost, ki se nam prikazuje kot zabava otrok in ki jo spremljajo večidel tako izrazite značilnosti novejšega časa, da nam jo je težko obravnavati kot ostalino davnega gospodarstva, nikar da bi jo postavili na čelo vseh ostalih gospodarskih oblik oziroma ljudske prehrane v knjigi, ki v bistvu nima teženj za zgodovinskim obravnavanjem gradiva.« (Orel 1949b: 131)

³⁰ »1. Slovenska kmečka hiša, njeno gospodarstvo, gospodinjstvo ter obrt; 2. Slovenska ljudska noša; 3. Slovenska ljudska umetnost in običaji.« (Orel 1948b: 116)

podobi, to se pravi, predstavili nismo nekih zaključenih etničnih predelov in tudi nismo zajeli vseh vrst kmečke kulture od preprostejših razvojnih stopenj do popolnejših, visoko kulturnih, temveč smo od vsake etnografske panoge, ki je zastopana v našem inventarju, prikazali le nekaj značilnih primerkov, sistematično urejenih po ustreznih skupinah. Posebej moramo pripomniti, da nam je razstavo v veliki meri otežkočalo dejstvo, da so mnogi predmeti v inventarnih knjigah brez provenience in da cela vrsta razstavkov v naši etnografiji še ni podrobno raziskana. Ko bo znanost opravila svoje delo, zlasti pa, ko se bodo z razstavnimi možnostmi povečale tudi zbirke, nam bo mogoče zasnovati in urediti razstavo slovenske ljudske kulture ne samo po etničnih okrožjih, temveč tudi s poučnih zgodovinsko-razvojnih vidikov, ki smo jih zdaj ponekod le nakazali.« (1948b: 117–8)³¹

Obravnavi kulture »po etničnih okrožjih« so se najbolj približala omenjena raziskovanja terenskih skupin Etnografskega muzeja. V pripravi, samem poteku in predstavitvi gradiva se je najrazločnejše izrazil Orlov metodični nazor: obravnavati vse kulturne sestavine z vsemi razpoložljivimi načini in tehnikami (gl. poročilo o prvem terenskem raziskovanju Etnografskega muzeja leta 1948 v Orel 1949d).

Terensko delo je bilo organizacijsko in metodično pripravljeno,³² vendar, z Orlovimi besedami, brez togih predpisov: »Varovati se moramo tega najbolj, da bi namreč terensko delo s kakimi priročniki ali vprašanji poenostavljali ali šablonizirali.« (1949d: 113) To je pomenilo, da bi moral načrtovani priročnik z vprašalnimi polami³³ dosledno upoštevati značilnosti raziskovanega območja, terenu prilagojena vprašanja. Raziskovalci so bili porazdeljeni v treh skupinah, največ v skupini za materialno kulturo, »kar pa je glede na delokrog povsem razumljivo.« (N. d.: 111) V mesecu in pol so v 22 vaseh in zaselkih zbirali predmete, fotografirali, risali, pripravili karto zemljiške razdelitve³⁴ in zbirali tudi statistične podatke.³⁵ Nabralo se je nad 40 zvezkov zapisov, ki so obsegali vse pomembnejše pojave iz ljudskega življenja. Ne gre prezreti tudi Orlove pripombe, da je pri terenskem delu potreben »pravilen odnos do ljudstva«: pridobiti si njegovo zaupanje, potruditi se, da bo razumelo raziskoval-

³¹ Kako se je spopolnjeval muzejski sklad v naslednjih letih, govorita poročili o EM 1947–1953 in 1954–1956. Z novimi pridobitvami so tudi preoblikovali in dopolnjevali omenjeno postavitev (Šarf 1954, 1957).

³² Vendar, kakor je poudaril Orel, »popolnoma drugače kakor doslej v naši etnografski praksi. Zavrgel je običajni individualni način terenskega dela ter se oprijel kolektivnega sistematičnega raziskovanja s posebno terensko ekipo... Doslej so se posamezniki mučili po terenu, njih delo ni bilo sistematično, bile so deloma v praksi vprašalne pole, ki so jih muzej in drugi posamezniki razpošiljali po terenu, ki pa so z njimi nujno povezane vse slabosti in pomanjkljivosti takega dela.« (Orel 1949d: 111)

³³ Po izkušnjah ekip leta 1948 so naslednja leta za potrebe terenskih ekip pripravili vprašalnike za 23 tem: 13 za snovno, 2 za družbeno in 8 za duhovno kulturo (Šarf 1954: 294; gl. tudi Kremensšek 1976: 2–3).

³⁴ »Iz tega vsega jasno sledi, da je etnografska ekipa posvečala ilustrativnemu oziroma kartografskemu gradivu veliko pozornost, mnogo večjo, kakor smo bili doslej tega vajeni v naši etnografiji.« (N. d.: 112)

³⁵ »Naše delo na terenu je lani v veliki meri zajelo med drugim tudi statistično službo. Tako je skupina za socialno kulturo za vsako hišo izpolnila poseben statistični obrazec s hišnim in družinskim popisom, popisom zemlje in razne produkcije. Statistični podatki, ki jih je nabrala ta skupina, so nad vse važni, saj tvorijo osnovo za bodočo obdelavo naše vasi.« (Prav tam.)

no delo. S tem so bile povezane predstavitve in predavanja, ali po Orlovo, »ljudskoprosvetno delo na našem podeželju.«³⁶

Znanstvene razloge za zbiranje in ohranjanje virov ljudske kulture so etnologi – kakor predtem – tudi zdaj argumentirali s širšim, splošnejšim družbenim pomenom. V muzejsko »ljudskoprosvetno delo in popularizacijo« so sodila vsa vodstva po razstavah, predavanja, ki so jih imeli sodelavci v drugih ustanovah in na terenu, članki v dnevnem časopisju, nastopi na radiu, na terenu tudi razstave in oblikovanje folklornih skupin (podrobnosti v Šarf 1954).

Glavni obliki znanstvenega posredovanja izsledkov muzejskega dela so razstave in objave. Po poročilih sodeč je bila izjemno odmevna razstava, ki jo je ob svoji tridesetletnici pripravil Etnografski muzej v prostorih Moderne galerije leta 1953 (gl. Kuret 1954). Na njej so predstavili del gradiva, ki ga je zbralo prvih devet terenskih ekip. Orel je v nagovoru poudaril, »da je naša etnografska razstava predvsem razstava



Niko Kuret (1906-1995)
(Arhiv H. Ložar-Podlogar)

majhnega dela sistematično urejenega gradiva, le ponekod so za zgled tudi že prikazani znanstveni rezultati naših dosedanjih raziskovanj na terenu. Pri razstavi... smo se v okviru posameznih ljudskih kultur – materialne, socialne in duhovne – omejili le na določene teme, ki so se nam zdele pomembne in značilne za ta ali oni predel oziroma etnografsko panogo. V treh dvoranh smo predstavili ljudsko materialno kulturo regionalno, t.j. po pokrajinah: severna Primorska, Dolenjska in Slovenska Istra, medtem ko ostali dve dvorani prikazujeta v primernem prerezu socialno in duhovno kulturo skupno za vse omenjene predele slovenskega ozemlja.«³⁷

Ob tej priložnosti je mogel Kuret podati nekaj misli o ljudski kulturi in odnosu ljudi do nje: »Kdor bi mislil, da je tempo sedanjega časa spričo velikih problemov in nalog v širokih krogih potlačil ali celo zadušil zanimanje za našo ljudsko kul-

³⁶ Sodelavci druge ekipe so imeli naslednja predavanja: o pomenu dela etnografske ekipe za današnji čas, o razvoju kmetijske obdelave od praskupnosti do kapitalizma, o vzrokih I. in II. imperialistične vojne, o položaju v kapitalističnih deželah, o znanosti in praznoverju (Keršič 1983: 481).

³⁷ Tudi tu je Orel omenil, da ne gre le za predstavitev »resnih znanstvenih prizadevanj slovenskih etnografov po osvoboditvi«, temveč da »ljudsko-prosvetni ter družbeno gospodarski pomen« nista nič manjša. »Tu mislim na aktualna vprašanja napredka naše vasi, to je na vprašanja, s katerimi je posredno ali neposredno povezanega mnogo razstavljenega gradiva.« (Po Kuret 1954: 302)

turo, ki jo odkriva in raziskuje etnografija, *se moti...* Preprost človek in izobraženec *nagonsko* 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 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: 302–3)

Omenili smo že, da je imel ljubljanski etnografski muzej v svojem fondu tudi zbirko predmetov neevropskih kultur. Zdi se, pa tudi razumljivo je, da je bila skrb zanjo vsaj v prvem povojnem desetletju zaradi intenzivnega zbiranja na slovenskem ozemlju nekoliko v ozadju. Še vedno je bil njen najobsežnejši del tisti, ki ga je Etnografski muzej leta 1923 prevzel od Kranjskega deželnega muzeja. Muzej je v osmih letih po vojni pridobil približno 490 predmetov in Orel je ocenil, da ima muzej skupaj približno 1200 predmetov iz Afrike, Azije, Amerike in od drugod (1954b: 145). Predvojno postavitev nekaterih predmetov v vitrini na hodniku so opustili zaradi pomanjkanja prostora. V takšnih okoliščinah je mislil zlasti na izobraževalni pomen teh zbirk za študente etnologije in je predlagal začasno ureditev študijskega depoja. Kljub skromnim možnostim je muzej leta 1956 postavil na ogled dotlej nedostopne zbirke.³⁸ Ob tej priložnosti je mogel Božo Škerlj ugotoviti, da gre seveda za fragmentarno zbirko, neprimerljivo z zbirkami tujih velikih etnoloških muzejev, videl pa je tudi dovolj dobro podlago, na kateri bi zbirke na različne načine dopolnjevali. Mislil je na zamenjave in nakupe in »kar bi bilo pač najbolje, pa najbrž manj izvedljivo – z lastnimi odpravami.« Sistematična zbirka »bi lahko prav ustrezno širila znanje o drugih kulturah in bi ustrezala učnim namenom, ne nazadnje pa koristila tudi študentom etnologije in antropologije.« (Škerlj 1957b: 212) Poleg tega se je Škerlju zdelo, da ima Ljubljana kot univerzitetno mesto in narodovo kulturno središče »vso pravico do sicer morda majhnega, a sistematično urejenega etnografskega muzeja, ki bi v stalnih osnovnih zbirkah poleg izvrstno prikazane domače stvarne kulture moral prikazati v dobrih vzorcih tudi druge kulture. Šele primerjava bi obiskovalcem odprla pogled v svet in jim pokazala, koliko je domača kultura povezana z drugimi, koliko je samonikla in kje stoji v svetu pestrih kulturnih prizadevanj človeka. Pokazala bi tudi, kakšna je kultura na raznih stopnjah ekonomike, ob sodobnih primerih bi jim odgrnila pogled tudi nazaj v zgodovino razvoja kultur in s tem konkretizirala povezavo materialne kulture z ekonomskimi in družbenimi formacijami.« (Škerlj 1957b: 214)³⁹

Za razstavo etnografskega gradiva so v 'prvi petletki' poskrbeli tudi v mariborskem Pokrajinskem muzeju, kjer so skrbeli za pordočje severovzhodne Slovenije oz. večine Podravja in Pomurja (Baš F. 1949c: 116). Skupaj z arheološkim so predstavili

³⁸ Razstavo je pripravila Pavla Štrukelj, ki je leto prej postala v EM prva kustodinja neevropskih zbirk.

³⁹ Slovenski etnografski muzej je leta 1964 odprl na gradu Goričane pri Medvodah poseben oddelek – Muzej za neevropske kulture.

etnografsko gradivo, ki so ga večinoma zbrali že v desetletju pred vojno v Muzejskem in Zgodovinskem društvu. Razstava je bila regionalno omejena, sicer pa postavljena na podlagi štirih funkcionalnih in snovnih vidikov (selišče, zgradbe, oprema in proizvodnja; glina, les, kovine in tkanine). Muzealci so želeli poudariti razvojni vidik vseh štirih snovi in po razširjenosti »karakterizirati tip gotovega etnografskega kulturnega območja... podatki za gotove geografske predele še v polpretekli dobi prevladujočo in s tem tudi značilno pokrajinsko etnografsko kulturo.« (N. d.: 116–7) Na tej podlagi je Franjo Bašv značilnem slogu opisal, kako je regionalni del razstave »strnil gradivo po pokrajinskih izvorih v tri skupine: v etnografsko dimniško kulturo gozdarskega Pohorja in Kobanskega, v prleško vinogradniško kulturo Slovenskih goric, goriškega Prekmurja ter Haloz⁴⁰) in v meščanskokmetsko kulturo v območju večjih prometnih cest.«⁴¹ (N. d.: 118) Vsebina geografsko-etnografske karte je bila nekakšen kašipot k razstavi: ponazorila je »geografske temelje etnografske strukture severovzhodne Slovenije... in etnično enotnost kulturnega življenja.« (N. d.: 121) Razstava je bila Franju Bašu tudi iztočnica za skico etnografskega delovnega programa mariborskega muzeja; vanj so zapisali tehnično spopolnjevanje razstav, dopolnjevanje gradiva, spopolnjevanje z reliefi, modeli objektov, »ki izginjajo ali ki svoj izraz... bistveno izpreminjajo«, inventarizacijo etnografskega gradiva in spomenikov na terenu in »na osnovi vsega tega v poudarjenem podajanju etnografskih značilnosti severovzhodne Slovenije s primernimi in čim številnejšimi zemljevidi, ki naj bi bili priprava za slovenski etnografski atlas.« (Prav tam.)

Tako v načrtih *Etnografskega muzeja* kakor *Inštitutovih* je bila zapisana še ena naloga, ki je posredno argumentirala zbiranje gradiva: to je varovanje ljudske kulture oz. varstvo etnografskih spomenikov. Če je pri Inštitutu šlo za bolj ali manj dokumentacijsko, arhivsko varovanje in poznejše objave zbranega gradiva, so bile muzejske naloge nekoliko širše, saj so bile neposredno povezane s konkretnimi oblikami reševanja t. i. »premičnih etnografskih spomenikov« kakor tudi z usmerjanjem spomeniške zaščite »nepremičnih etnografskih spomenikov.«

Za varstvo etnografskih spomenikov pred vojno je mogel Boris Orel ugotoviti, da ga pravzaprav ni bilo, kakor je zapisal že predvojni Spomeniški urad v Ljubljani.⁴²

⁴⁰ Prvi dve je sumarno primerjal takole: »V primeri z dimniško kulturo je v prleški domača hišna produkcija manjša. Namesto avtarktnega dimniškega kmeta nastopa v prleški kulturi domači obrtnik, ki je ali manjši posestnik ali pa od hiše do hiše potujoči delavec, ki je prvi producent opreme in orodja... Poleg sejma je važen posredovalec potrebščin tudi bližnje mesto, ki je v zgodovini imelo trgovski monopol nad določenim podeželjem.« (Baš F. 1949c: 119)

⁴¹ Ponazoril je tudi prepletanje prleške in meščanskokmetske kulture in proces kulturne asimilacije mestnih vzorov na podeželju in podrobneje označil meščanskokmetsko kulturo: »Domača produkcija... stoji v ozadju. Nosilec... je sicer kmet kot posestnik zemlje, ali kot voznik, obrtnik, trgovski posrednik in v času po železnicah tudi kot delavec v mestu; je pa to v kapitalistični meščanski proces vključeni podeželan, ki živi meščansko življenje z geografsko od mesta ločenim domom. Vključen v delitev dela prevzema produkte mesta ter jih presaja na deželo, kamor je posredoval meščanske pridobitve zlasti s kovinami, novimi tehnikami ter slogi.« (N. d.: 120)

⁴² »Spomeniškega varstva za narodopisje ni. Narodopisni teren je naša vas in naša delavska naselbina, kulturna tvornost našega kmeta in delavca, naša folklorja niso zaščiteni z nobeno uredbo in v nobenem oziru. Kmečke stavbe niso predmet načrtnega narodopisnega študija, kmečka umet-

Menil je, da so se s strani etnografskega raziskovanja po vojni razmere precej zboljšale, saj »predmet sistematičnega etnografskega študija pri nas (ni) samo kmečka hiša, temveč celotna ljudska kultura v takem obsegu, kakor ga doslej ne pojмимо v slovenski etnografiji.« (1954c: 11) Utrdila pa se je tudi organizacijska podlaga za spomeniško varstvo,⁴³ ki je tudi etnografske predmete priznala za kulturne spomenike.⁴⁴

Orel si je prizadeval podrobneje določiti, kateri sploh so etnografski predmeti, »ki morejo veljati za etnografske oz. kulturne spomenike«. Odgovor je našel v opredelitivi predmeta etnografije. Po praksi mekdanjega Kranjskega deželnega muzeja je bil zožen na kuriozitet iz ljudskega življenja, v predvojnem Etnografskem muzeju pa je bila po Orlovem mnenju »etnografija večidel znanost o ljudski umetnosti in nošah... Danes je z etnografijo bistveno drugače. Po našem današnjem pojmovanju obravnava etnografija ljudsko kulturo v celoti. Zatorej bi na splošno rekli, da morejo veljati za etnografske spomenike razni tvarni predmeti ljudske materialne, socialne in duhovne kulture.« (N. d.: 13)⁴⁵ Za spomeniško varstveno prakso je bilo utrjeno že uveljavljeno razločevanje med premičnimi in nepremičnimi spomeniki: prvi so v pristojnosti muzejev, drugi zavoda za spomeniško varstvo (N. d.: 14).

Orel je po izčrpnem pregledu preučeniosti ugotovil, »da je slovenska predmetna etnografija v pogledu znanstvenega proučevanja premičnih etnografskih predmetov še na nizki razvojni stopnji« in da si to vrzel prizadevajo izpolniti tako muzejske terenske raziskave kakor priobčevanje v *Slovenskem etnografu*, ki kolikor je mogoče upoštevajo »dosedanje pomanjkljivosti naše predmetne etnografije.« (N. d.: 16) Predvsem usmerjajo svoje preučevanje na tiste predmete, ki so jih muzeji imeli najmanj (t.j. različni predmeti iz gospodarskih dejavnosti), in na tista etnografska področja, ki v preteklosti niso bila deležna zadostne pozornosti. Splošno poznano strokovno dejstvo je, da gradivo propada, da se lastniki pogosto ne zavedajo njegove pričevalne vrednosti (izjema si predmeti ljudske umetnosti) in »da je zlata etnografska doba...

nost – narodne noše, slike na steklo itd. pa so navaden predmet meščanskega prekupčevanja. Etnografski muzej v Ljubljani sestoji iz dveh pisarniških sob, ene delovne sobe in ene razstavne sobe. Usoda slovenskega naroda v preteklosti se zvesto odraža v usodi njegovega najpomembnejšega muzeja.« (Orel 1954c: 11) Orel je prvič obsežneje obravnaval varstvo etnografskih spomenikov v prvem letniku *Varstva spomenikov* (1948): pozno skrb za etnografske spomenike je pripisal ne le slabo organiziranemu predvojnemu spomeniškem varstvu, temveč tudi 'počasnemu razvoju slovenske etnografije v znanstveno panogo' in pomanjkanju izkušenj (Orel 1948: 22, 25).

⁴³ Naloge predvojnega Spomeniškega urada za Slovenijo in nove naloge so bile zaupane *Zavodu za varstvo kulturnih spomenikov in prirodnih znamenitosti*, opisane pa v Zakonu o varstvu kulturnih spomenikov in prirodnih znamenitosti iz leta 1949. Boris Orel je bil kot ravnatelj Etnografskega muzeja pri omenjenem *Zavodu* imenovan za referenta za etnografijo, njegov prvi redno zaposleni etnolog pa je bil šele leta 1961 Jernej Šuštaršič.

⁴⁴ Definicija kulturnih spomenikov je bila naslednja: »za kulturne spomenike veljajo premični in nepremični predmeti ali skupine predmetov, ki so zgodovinsko, arheološko, kulturnozgodovinsko, umetniško, *etnografsko* ali *sociološko* pomembni oziroma *domačijsko* znani.« (N. d.: 12)

⁴⁵ Na tej splošni opredelitvi predmeta etnografije si je referat za etnografijo sestavil seznam, ki je obsegal 10 glavnih skupin: 1. naselja, 2. stanovanjske, gospodarske in druge stavbe, 3. pohištvo in drobni hišni inventar, 4. gospodarske naprave in orodje, 5. noše, 6. ljudsko-umetniška in obrtna dela, 7. predmeti iz ljudskega prava, 8. predmeti iz ljudskih običajev in verovanj, 9. glasbila, 10. knjige, rokopisi, zapisi in slikovno gradivo (N. d.: 14).

že davno minila.« (N. d.: 17) Tudi način pridobivanja in varovanja gradiva prinašata težave, saj naj bi tudi etnografe vodilo osnovno konservatorsko načelo, »po katerem se morajo zavarovani spomeniki ohranjati na kraju samem, v okolju, v katerem so nastali.« Razmere na terenu pa so bile takšne, da tega načela ne bi smeli posploševati »enostavno na vse spomenike brez razlike.«⁴⁶

Med nepremične etnografske spomenike je prištel naselja in raznovrstne ljudske stavbe, »med katere nam je šteti najprej kmečko hišo, zatem pa razne gospodarske stavbe, ki skupno s hišo tvorijo dom ali domačijo.« Našel je tudi od doma bolj oddaljene stavbe (vinski hram ali zidanica, pristave, planinski stanovi, seniki, zaklonišča, oglarske kočice ali kolibe, preproste pletene stavbice), ograje, brvi, mostove, obrtne delavnice. Tudi »objekti določene mestne ali trške arhitekture sodijo v ljudsko stavbarstvo, poleg tega pa preprosta cerkvena arhitektura (podružniške cerkvice, potna znamenja, kapelice itd.). Vsi ti in podobni objekti predstavljajo večinoma mejna področja med ljudskim in stilnim stavbarstvom.« (N. d.: 22) Orel je tudi ob nepremičnih spomenikih podal oceno njihove dotedanje preučенosti, pri čemer je predvsem pogršel »nekakšno etnografsko topografijo naše kmečke hiše in drugih stavb, ki bi morala biti izgotovljena vsaj med prvo in drugo vojno (in) bi danes zelo koristila etnografski spomeniško varstveni praksi na terenu.« Topografijo je postavil pred samo klasifikacijo hišnih tipov (predvojna Melikova razdelitev hišnih tipov, ki jo je povzel Ložar, se mu je zdela najboljša), ki bi morala zaobseči celotno slovensko ozemlje. Glavno je bila tudi tu pomanjkljiva preučенost, ne le v tipološkem pogledu,⁴⁷ ki je premalo upošteval stavbno gradivo, stavbarske tehnike, domačo obrtno ali hišno delavnost in se opiral predvsem na tlorisno zasnovo⁴⁸, ampak tudi v zgodovinskem. S tem je Orel mislil na upoštevanje »družbeno-gospodarskih momentov iz našega ljudskega življenja« in pogršel razprave o gruntarskih, kočarskih, kajžarskih hišah, posebnih hišah staršev, o vplivu odnosov med starši in otroki v zvezi z dednim pravom in delitvijo posesti, o ureditvi notranjosti hiše, o vplivu oblike gospodarstva na oblikovanje kmečkega doma itn. (N. d.: 24) Zgodovinsko bi morali obravnavati tudi razvoj preprostih majhnih stavb (npr. pastirski stanovi, oglarske kočice) in prepoznati v njih nekakšne praoblike. Le tako bi se dokopali tudi do bistvenih vprašanj ljudske kulture, ki so zgodovinska. Tudi zato je »za etnografa kmečka hiša iz novejšega časa... prav tako zanimiva in poučna, kakor preprosta lesena koča iz preteklih stoletij. Pri tem zanj ni glavnega pomena življenje starega v novem, kako živi npr. tločrt v novi zgradbi. Glavna in bistvena so vprašanja ljudske kulture in zakonov njenega razvoja v vsakem času: včeraj, danes, jutri.« (Prav tam.)

⁴⁶ Gre za to, da so večinoma »premični predmeti... že davni izgubili svojo funkcijo in s tem tudi svoje mesto v ljudskem življenju.« (N. d.: 19)

⁴⁷ Orel je opazil, da so »monografsko obravnavali le kmečko hišo z nekaterih etničnih predelov, medtem ko smo celo vrsto pokrajinskih hiš puščali v nemar.« Npr. bovško, breginjsko, kobariško-tolminsko, goriško, kraško, notranjsko, dolensko, poljanskobelokranjsko, cerkljansko-idrijsko, ljubljansko-okoličansko, južno- in vzhodno štajersko (N. d.: 22).

⁴⁸ Po zgledu nemških etnografov je priporočal metodično načelo, da bi morali pravzaprav začeti pri strehi, »ki s svojo konstrukcijo v bistvu določa tlorisno in narisno podobo... in je... izhodišče za vse nadaljnje raziskovanje hiše.« (N. d.: 23)

Uresničitev varovanja je Orel videl odvisno od etnografske situacije na terenu⁴⁹ in povsem konkretnih možnosti, ki morajo upoštevati, da ni mogoče zavarovati vsega, kar se nam zdi, »ker bi sicer zavirali napredek naše vasi v stavbnem pogledu«. Določili so tudi merila za kategorizacijo v etnografski oz. kulturnozgodovinski spomenik,⁵⁰ ki upoštevajo splošno kulturne, znanstvene, ljudsko-izobraževalne, domačijsko-varstvene in turistične razloge. Etnografsko varstvo je bilo treba primerno omejiti, pa je Orel predložil:

1. »v vsakem etnografsko zaključenem predelu zavarovati pokrajinski tip hiše v enem primeru ali dveh, upoštevajoč predvsem hiše, ki imajo ohranjene ustrezne notranje prostore s hišnim inventarjem;

2. gospodarske stavbe zavarovati skupno s hišo, le v izjemnih primerih posamez;

3. zavarovati vse tiste ljudske stavbe in njihove sestavne dele, ki so izrednega pomena za zgodovinski razvoj našega ljudskega stavbarstva ali v katerem drugem pogledu.« (N. d.: 28–9)

To je spet terjalo podroben pregled na terenu, primerjalni študij za izbor in preučitev pogojev za varstvo; pri tem je najpomembnejše, da so zavarovani objekti še v funkciji in da zanje skrbi lastnik, sicer jim je treba, zlasti če so zapuščeni, določiti novo namembnost. Najhujše so težave tam, kjer se je funkcija spremenila in si lastnik želi prenove.

Jedro spomeniškega varstva nepremičnih spomenikov je Orel povzel z dejstvom, »da so zavarovane ljudske stavbe večidel živi etnografski predmeti, ki imajo vedno možnost razvoja in raznih sprememb.« (N. d.: 31)

Zaradi težav pri uresničevanju takšnega minimalnega varstvenega načrta v praksi je predložil tri rešitve:

1. najzanesljivejši je *dokumentarni način* varovanja: t. j. sistematično preučevanje, popisovanje, fotografiranje, risanje;

2. *muzeološki način*: etnopark, skansen ali muzej na prostem;

3. t. i. »*domačijsko varstvo*«, kakršno se je uveljavilo npr. v Avstriji in Švici: »To varstvo nima toliko opraviti s preteklostjo in njenimi spomeniki, kolikor z novim porajajočim se življenjem. Vključiti se mora v to življenje s tem namenom, da bi skladno povežalo staro z novim, staro kulturo z novo, ki šele nastaja.« (N. d.: 32–3)⁵¹

⁴⁹ Največ ohranjenih stavb je bilo iz 19. st., kar nekaj iz 18., izjemno malo pa iz 17. ali celo 16. st., najboljše pa tam, kjer je tip zelo odvisen od podnebnih razmer (npr. Trenta, Kras, Istra).

⁵⁰ 1. geografska lega, 2. stavba je po tehnični in oblikovni strani tipičen primer ljudskega stavbarstva v preteklih stoletjih, 3. je pomemben člen v zgodovinskem razvoju stavb, 4. predstavlja pokrajinski tip, 5. z drugimi stavbami oblikuje posebno obliko domačije, 6. kaže določene družbenogospodarske skupnosti na vasi, 7. ima za pokrajinski tip značilno notranjost, 8. notranjost je opremljena z značilnim inventarjem, 9. kot celota ali sestavina je lep primer ljudsko-umetniške ustvarjalnosti, kaže... vplive stilne arhitekture (N. d.: 27).

⁵¹ V takratnih okoliščinah sta se zdeli Orlu primerni rešitvi muzej na prostem, vendar ne *in situ*, temveč kot rekonstrukcije v bližini muzeja (ta zanje tudi skrbi in s tem razbremeni zavodsko etnografsko spomeniško varstvo), in domačijsko varstvo. Tudi Novak je imel tak *skansen* za dobro rešitev, ker mu je bilo pomembno varstvo »tipičnih zgradb, ki bodo tudi bodočnosti ohranile značilne primere naše ljudske tvornosti in nujno dopolnile muzejsko gradivo z ostalih področij ljudskega življenja.« (Novak 1952d: 16)

Iz navedenega si lahko pojasnimo etnografsko skrb za gradivo, ki se je torej utemeljevala s strokovnimi, pa tudi praktičnimi razlogi. Zgovorno jih ponazarja zapis ob ustanovitvi *Društva folkloristov Slovenije*. »zlasti organiziranje in podpiranje vsakovrstne znanstvene, umetniške in propagandne dejavnosti na področju glasbene, plesne, književne in druge folklore; povezovanje znanstvenikov, umetnikov in strokovnih delavcev ter ustanov in društev s področja folklore; zaščita ljudske umetnosti in bolj proti njeni profanaciji... Ker se dogaja, da na raznih prosvetnih in turističnih prireditvah naše ljudsko blago (zlasti noše in ples) pačijo, bo... društvo... ponudilo svojo pomoč, da se profaniranje naše folklore neha.«⁵²

V skromnih gmotnih razmerah in pri majhnemu številu poklicnih raziskovalcev⁵³ je bila raziskovalska in popularizatorska dejavnost etnografov in folkloristov v primerjavi s predvojnimi časom razmeroma obsežna. Pokazala se je zlasti v naraščajočem številu objav v petdesetih letih. Ožji krog raziskovalcev je imel možnost priobčevati svoje izsledke v akademskih publikacijah,⁵⁴ *Glasbeno narodopisni inštitut* je nadaljeval z izdajanjem del v zbirki *Slovenske narodoslovne študije* (Marolt 1954a, 1954b) in pripravil novo zbirko *Slovenski ljudski plesi* (Šuštar 1958a, 1958b). Osrednji prostor objavam pa je poldrugo desetletje dajal *Slovenski etnograf* pod Orlovim uredništvom in Matičetovim souredništvom. Prvih petnajst letnikov je sledilo Orlovemu uvodnemu načrtu, saj so v njem premišljeno razvrščali prispevke o pomanjkljivo obdelanih predmetnih področjih, skrbeli za enakomerno obravnavo tako etnografskih kakor folklorističnih tem, pa tudi, da je bilo bolj ali manj predstavljeno celotno slovensko ozemlje, z zamejstvom vred.⁵⁵ Predvsem je v posamičnih tematsko zasnovanih letnikih odsevalo prevladujoče zanimanje za sestavno preučevanje snovne kulture,⁵⁶ praviloma pa je bil ne glede na to precejšen obseg namenjen tudi temam iz folkloristike oz. duhovne kulture, nekoliko manj iz družbene kulture.⁵⁷ Urednika sta skrbela za

⁵² Nepodp. *Glasnik ISN* 1 (1956) 1: 4–5. Po štirih letih je bilo zapisano, da vseh društvenih nalog ni bilo moč uresničiti: »Med njimi je uvedba kontrole nad dvomljivimi folklornimi prireditvami, v želji, da se folklor ne bi pačila.« (Kumer 1960d: 23)

⁵³ Ti so bili skoncentrirani v ljubljanskih ustanovah, zelo malo jih je bilo v pokrajinskih in krajevnih muzejih, o etnologih v takrat še nerazvejeni konservatorski službi pa sploh ni mogoče govoriti. Pravzaprav lahko intenzivnejšemu delu etnologov v pokrajinskih Zavodih za spomeniško varstvo sledimo šele od 70. let. Nasploh je bilo poklicno zaledje problem, na katerega so v prvem povojnem desetletju, pa tudi še pozneje, pogosto opozarjali v EM in ISN. Novaku je bilo »najvažnejše vprašanje strokovnih delavcev, ki jih je treba pravilno vzgojiti, da bodo mogli opraviti vsaj del naloge, ki nas čaka.« Tudi v pokrajinskih muzejih ni bilo nobenega etnografa, vsak »bi moral imeti šolanega etnografa in osrednji muzej za vsako panogo posebnega strokovnjaka.« (Novak 1952d: 16)

⁵⁴ Gl. npr. Grafenauer I. 1950, 1951, 1956a, 1958a, 1958b, 1965, 1966; Kumer 1963, 1966a; Kuret 1958, 1963; Matičetov 1958, 1961; Orel 1964; Dravec 1957.

⁵⁵ Prvi zvezek iz leta 1948 je bil v celoti namenjen slovenskemu zamejstvu, čeprav problematika ljudske kulture Slovencev zunaj matičnih mej ni bila obravnavana s poenotenega gledišča: prispevka Matičetovega o etnografiji in folklori zahodnih Slovencev (Matičetov 1948a) in Novaka o slovenskem Porabju (Novak 1948a) sta splošnejša in se dotikata širšega obsega kulturne problematike, za Koroško pa bolj specialistična (Ilešič 1948; Šašel 1948).

⁵⁶ Tako je bil 2. letnik (1949) posvečen obravnavam noše, 3–4 (1950–51) obrti, 5 (1952) stavbarstvu, 8 (1955) poljedelskemu orodju, 9 (1956) prometu (smuči), 12 (1959) pohištvu.

⁵⁷ Razmerja ponazarja bibliografija prvih 20 letnikov *Slovenskega etnografu* (Plestenjak-Jemec 1972).

poročila o delu ustanov, o pomembnih strokovnih dogodkih in posvetovanjih, dragoceni so prispevki k zgodovini raziskovanja, nekrologi in knjižne ocene. *Slovenski etnografje* bil profiliran strokovni časopis, ki je v Orlovem času dejansko povezal vse, ki so se v Sloveniji kakor koli ukvarjali z etnologijo: že uveljavljene raziskovalce, raziskovalce drugih strok in mlade etnologe pa tudi strokovne kolege iz tujine. Kakor rečeno, njegova bibliografija kaže prevladujoče tematsko zanimanje, ki je bilo deloma povezano s skupinskim terenskim delom, deloma pa s specialističnimi interesi nekaterih raziskovalcev, zlasti folkloristov.⁵⁸ Ti so v petdesetih letih objavili največ monografskih del, ki so bila povezana z raziskovanjem na *Inštitutu za slovensko narodopisje* in v *Glasbeno narodopisnem inštitutu*.⁵⁹

5.2. O METODI IN PREDMETU

5.2.1. DROBCI

Ob razmeroma bogati priobčevalski beri v poldrugem povojnem desetletju se skoraj samo po sebi zastavi vprašanje, kaj je prinesla v pogledu teoretskih in metodoloških inovacij v primeri s predvojnimi narodopisnim izročilom. Med naštetimi in drugimi pomembnejšimi monografskimi⁶⁰ pa nekaterimi splošnejšimi deli⁶¹ je težko najti naslove, ki bi neposredno kazali na poseben interes za teoretsko-metodološka vprašanja. Največ načelnih pogledov je bilo izraženih v uvodnikih v tematsko zasnovane letnike *Slovenskega etnografa* in tam priobčenih razpravah, razmeroma precej tudi v knjižnih ocenah in monografskih izdajah.

Prevladujejo sodbe o pomanjkljivo, neprimerno zbranem gradivu in zahteve po popolni razvojni in tipološki podobi slovenske ljudske kulture za novo 'narodopisje' oz. 'etnografijo Slovencev'. Obravnavajo torej zlasti metodične vidike in bodoče naloge etnografije, potrjen in nekoliko spopolnjen paje predmetni obseg predvojnega narodopisja.

Prispevek k splošno nakazanim ciljem etnografije kot zgodovinske vede je Novakov o sestavi slovenske ljudske kulture.⁶² Novak je orisal genezo slovenske ljudske

⁵⁸ Gl. Grafenauer 1951a, 1951b, 1952c, 1954, 1955, 1956b, 1957a, 1960a, 1961, 1962; Hrovatin 1951, 1957, 1959, 1961b, 1962a; Kumer 1959, 1960a, 1961a, 1962; Kuret 1951, 1955b, 1956, 1957a, b, 1958a, 1960a, 1962; Matičetov 1949a, 1951d, 1951e, 1951f, 1954b, 1954c, 1959a, 1962a; Vodušek 1959.

⁵⁹ Gl. dela, nav. v op. 54 in 58. Naj tu omenimo še povojni sintezi o ljudskem slovstvu (pesmi in prozi), priobčeni leta 1956 v *Zgodovini slovenskega slovstva I.* (Merhar B. 1956; Matičetov 1956).

⁶⁰ Npr. Novak 1947; Kotnik, ur. 1956; Jagodic 1958; Baš A. 1959.

⁶¹ Npr. 2. del *Narodopisja Slovencev*, ki je naposled le izšlo leta 1952 pod Grafenauerjevim in Orlovim uredništvom, prispevka Merharja in Matičetovega v *Zgodovini slovenskega slovstva* (Merhar 1956; Matičetov 1956), Orlov pregled etnografije Slovencev v *Enciklopediji Jugoslavije* (Orel 1958a) in tudi Novakova *Slovenska ljudska kultura* (Novak 1960).

⁶² Predstavljen 1951. na mednarodnem etnološkem kongresu v Stockholmu in priobčen eno leto pozneje v ugledni znanstveni reviji *Zeitschrift für Ethnologie* (Novak 1952d). V spopolnjeni obliki

kulture iz praslovanskih podlag in upošteval znano geografsko-etnografsko 'topografijo' ali tipologijo alpskega, sredozemskega in panonskega kulturnega območja, ki se stikajo in prepletajo na slovenskem ozemlju. »Takšno obravnavanje slovenske ljudske kulture« je bilo ocenjeno za skladno »z etnografsko stvarnostjo... (in) v načelu nedvomno znanstveno pravilno, pa tudi pravično.«⁶³ Pravilne naj bi bile tiste ugotovitve, »kjer gre za rešena vprašanja ali za stvari, ki o njihovi kulturni pripadnosti ne more biti nobenega dvoma.« (Orel 1954d: 320)

Določanje kulturne ali etnografske raznovrstnosti, o kateri so razmeroma izčrpno razpravljali že predvojni narodopisci, je ostalo pomembno tako z zgodovinskega, še bolj pa s tipološkega stališča. Kulturna tipologija je še naprej temeljila predvsem na razvrščanju kulturnih sestavin po 'etnografskih območjih', kar naj bi bil končno tudi cilj terenskih raziskav, ki so ob privilegiranem tematskem izhodišču opazno poudarjale regionalni vidik. Takšno spoznavno izhodišče zasledimo npr. tudi pri Maroltu oz. njegovem »biologičnem in slogoslovnem raziskovanju« folklore (Marolt 1954a: 25): slogovno podobo »gibno-zvočnega obraza Slovencev« (ubranost govora, glasbe in plesa) je uokviril v različna »nazvočja«, ki se bolj ali manj ujemajo z narečji⁶⁴, pri samih plesnih slogih pa v »nagibja« gorjancev, hribovcev in dolincev (poljancev), ki naj bi bila po Maroltu posledica geofizičnih okoliščin.⁶⁵

Nasploh so 'etnografska območja' v glavnem odslikavala geografska in kulturološka (alpska, panonska, sredozemska, osrednjeslovenska), izjemoma pri Maroltu tudi jezikovna območja, in, kakor npr. pri Franju Bašu že pred vojno, njim prilagojene načine agrarne produkcije. Baš je na zgledu stavbarstva pokazal, kako so etnografi in geografi etnografska območja praviloma istili s pokrajinskimi različicami kmečke kulture. Z obravnavo nekmečkega stavbarstva – delavske hiše v Kropi (Baš F. 1953a) in idrijske rudarske hiše (1957) – pa je lepo pokazal še na drugačno tipiko, tisto, ki izvira iz krajevno specifične gospodarske produkcije in njenih funkcionalnih odsevih v stanovanjski in bivalni kulturi.⁶⁶ Baševi razpravi o nekmečkem stavbarstvu in

izšel leta 1958 v *Razpravah SAZU* (1958c); podrobneje o tem v razdelku 5.2.3. Slovenska ljudska kultura in njena struktura.

⁶³ »Pravično« zato, ker je Orel v nadaljevanju presoje Novakovega prispevka poudaril njegov narodnostni pomen: »Če pomislimo na mnoge znanstvene in politične delavce, ki so trdili in deloma trdijo še danes, da je slovenska ljudska kultura enostavno posnetek tujih sosednjih kultur... potem pomeni Novakov pregled posredno tudi obračun s takim napačnim vrednotenjem naše ljudske kulture.« (Orel 1954d: 320)

⁶⁴ Pri jeziku gre za regionalno diferenciacijo govora, besed, pri glasbi pa zvoka. Na približno ujemanje je opozoril Hrovatin: če »se utemeljitev *sedem* dialektov opira na Ramovševa dognanja, pa ne zvemo, na kaj se opira razvrstitev na *petero* nazvočij.« (Hrovatin 1956: 290; o tem gl. tudi Kumer 1991: 24–6).

⁶⁵ Ocenjevalec Maroltovega dela *Gibno-zvočni obraz Slovencev* Vinko Žganec je pravilno opozoril, da je Maroltova tipologija problematična vsaj iz dveh razlogov: 1. za splošno-slovensko podobo uporabljeni primeri so stari tipi iz obrobni pokrajin, ki danes postopno izumirajo in zginjajo, 2. velja lahko le za obredne plesne, ki jih plešejo v naravi oz. na terenu, ki ustreza geofizičnim razmeram, ne pa tudi za večino drugih plesov, ki jih plešejo na dvorišču, v notranjosti hiš ipd. (Žganec 1956a: 285; prim. tudi Kumer 1991: 26).

⁶⁶ »Naša etnografija in geografija sta določali doslej hišne tipe običajno le v okviru obravnav o kmečki hiši. Tako sta... rudarsko hišo v Idriji... ločili od gradiva za vrednotenje pokrajinskih ali krajevnihišnih tipov. Ker pa je rudarska hiša temeljno pomembna za podobo zgodovinske

danes dovolimo razumeti kot preseganje narodopisnega kmetoslovja, ne glede na to, da ju je avtor imel bolj za prispevek h kulturni zgodovini. Kljub temu je v splošnem prevladovala podoba, da so etnografska območja območja z značilnim izročilom, izoblikovanim s prepletanjem slovanskih, sredozemskih, alpskih, panonskih in balkanskih prvin (npr. Kuret 1955a).

Ob tipološkem interesu je bilo v ospredju iskanje izvirov in razvoja ljudske kulture. Tako je npr. Novak na primeru stavbarstva poudaril »iskanje zvez s predсловskimi in staroslovenskimi zgradbami na našem ozemlju«, in se pri tem nadejal dobrega sodelovanja z arheologi (1952d: 15).⁶⁷ Nasploh kulturne kontinuitete niso videli zamrznjeno ali statično, kot pradavno izvirno slovenskost (morda z Maroltovo izjemo), ampak so upoštevali sosledje zgodovinskih obdobj, vpetost življenja Slovencev na geografsko in zgodovinsko prepišnem območju. Metodologija takšnih preiskav je bila primerjalna.

Nazorno je o tem pisal Vilfan v primerjalni pravnoetnološki razpravi o starih ženitnih šegah obsoških in beneških Slovencev: »Če smo se odločili, da ta predmet vnovič načnemo, se tega nikakor ne lotevamo z namenom, da dokažemo slovenskost obravnavanih običajev. Saj se le predobro zavedamo, da Slovenci celo tisočletje nismo imeli svoje države, da smo bili izpostavljeni najrazličnejšim vplivom tujih pravnih redov in da bi bilo povsem naravno, če v najzahodnejšem delu našega narodnega telesa ugotovimo v XVI. stoletju italijanske pravne običaje. Saj smo slovenski pravni zgodovinarji v tem pogledu še kar preveč nagnjeni k temu, da vsak pojav na Slovenskem, ki ima kako analogijo drugod, kaj radi proglasimo za tujega.« (Vilfan 1954: 159)

Ob drobcih, ki dajejo splošnejše napotke v zvezi s predmetom in raziskovalnimi cilji, pa skoraj ni razprave, ki bi zaobšla gradivo. Skrb za gradivo odseva prepričanje, da predvsem narava in količina gradiva zarisujeta obseg interpretacij in možnosti celostnih tematskih in razvojnih predstavitev: dokler ni popolnega pregleda nad gradivom, je vsak sklep nujno le začasen, nepopoln.⁶⁸

Navedeno je mogoče pojasniti z značilnostjo izročilne znanosti: »Kdor se zadosti ukvarja s posamičnim in z detajli kakega predmeta (predmetnega območja), pride tudi – prej na način intuitivnega uvida kot prek formalnega indukcijskega sklepanja

Idrije in za ponazoritev rudarskega življenja, tako kakor n. pr. kovaška za žebjarstvo, vinogradniška za gorice... fiziokratska za podeželsko ravninsko Slovenijo ali merkantilistična za slovenska mesta, smo upravičeni, da se lotimo njene obdelave...« S to preučitvijo je lepo pokazal njen prostor v naselju pa tudi življenje ljudi in gospodarstev.

⁶⁷ Mimogrede je opozoril, da pa »o mestni (hiši) še niti začeli nismo govoriti«, pa kaj, ko »(n)adrobnejši pregled naše literature o kmečki hiši... pokaže, da je v njej malo sistematičnega dela, da so njeni vidiki zelo različni, v splošnem pa zelo pomanjkljivi, ker se avtorji niso ozirali na sodobno stanje etnografije v svetu.« (Novak 1952d: 14)

⁶⁸ To je refren, ki ga moremo najti skoraj v vsaki povzemajoči razpravi, od razprav o noši do ljudskega plesa. Gl. npr. Orel 1949e, 1951a, 1955a; Novak 1952d, 1957b; Kuret 1951d; Hrovatin 1951. Zelo pogosto ga spremlja obžalovanje, ker je premalo izobraženih raziskovalcev, ne le v osrednjih ustanovah, temveč zlasti v pokrajinskih, mestnih muzejih po celi Sloveniji.

– do strukturnih relacij, ki jih potem lahko formulira z občimi principi. Porok tega prehoda, 'preskoka', je zadostno izkustvo.«⁶⁹

Pri interpretacijah so se radi opirali na časovne meje, ki so jih za posamične kulturne sestavine narekovali viri, tako terenski kakor pisani ali likovni. O dopolnjevanju prvih in drugih je ob zgledu iz stvarbarstva premišljal F. Baš, ko je obravnaval 'kašto na Dobrovljah': prvič kot »vir za zgodovino ljudske materialne kulture in pri tem predvsem kot vir za zgodovino naše podeželske hiše«; drugič »zaradi poizkusa, koliko more etnografska arhitektura koristiti izpolnitvi pisanih virov, torej arhivalijam.« (Baš F. 1952a: 21) Temeljito obravnavo je sklenil z ugotovitvijo, da »študij etnografskih spomenikov na terenu... ni samo organska izpopolnitev, temveč nujna nadomestitev arhivskega proučevanja. Za terensko zbiranje podatkov pa je potrebna tudi evidenca o etnografskem gradivu v naših arhivih.« Priporočil je torej neogibno sodelovanje med gospodarsko zgodovino in etnografijo, pa tudi z jezikoslovci – s temi po poznani metodi povezovanja 'besed in stvari' (N. d.: 41). Narodopisne vire je imel za najpomembnejše gradivo o slovenski kulturni zgodovini; zgodovinskemu narodopisju je pripisal »važno nalogo, da pripravlja kulturno zgodovino Slovencev in pri tem preučuje ljudsko kulturo iz spomeniških, terenskih, arhivskih in muzejskih virov.« (Baš F. 1954b: 232) To se ujema z njegovim mnenjem, da je etnologija del kulturne zgodovine (Baš A. 1984b: 375).

Podobno razberemo tudi iz obravnav poljedelskega orodja: »v predmetni etnografiji pripisujemo velik pomen tako terenskemu gradivu, pridobljenemu z avtopsijo in na podlagi ustnega izročila, kakor tudi arhivalnemu gradivu. Posebej želimo poudariti, da nas terensko gradivo, ako je vestno in strokovno natančno zbrano ter kritično pregledano, more vsestransko poučiti o raznem poljedelskem orodju iz zadnjih desetletij... staro orodje, ki ga moremo še danes doseči na terenu, pa nam more pomeniti še nekaj več, če pomislimo, da so njegove oblike, sestavni deli in njih nazivi še mnogo starejši. Z ustrezno znanstveno metodo dognati te starejše oblike in dele, njih nastanek in razvoj, razna pota in širša kulturna območja, v zvezi s tem pa razrešiti razna kulturnozgodovinska vprašanja, to so pa še posebne naloge etnografije in etnologije.« (Orel 1955a: 8)

Radoslav Hrovatin je na enake izpovedne značilnosti terenskega gradiva opozoril v zvezi s preučevanjem slovenskega ljudskega plesa. Pri tem je bil metodično precej strožji in zahtevnejši od Marolta, ki mu je bilo koreološko gradivo pogosto podlaga za umetniško stilizacijo pristnega izročila. Hrovatin je prav ocenil, da gradivo »izhaja večinoma šele iz zadnjega časa. Zato bomo v vseh opisanih pojavih gibnosti mogli opazovati predvsem v novejšem času preoblikovane primere, a v njih posamezne prvine, ki imajo svoj pradačni izvor. Trdno pot k takemu opazovanju nam nudijo deloma ohranjeni obredi in običaji, često v ostalinah, ki jih moramo razjasniti z izsledki raznih panog znanosti.« (Hrovatin 1951: 280)

O etnografskem pomenu srednjeveških likovnih upodobitev in v zvezi s tem tudi

⁶⁹ T.j. 6. teza Wolfganga Detela o bistvu tradicionalne znanosti: »spoznanje principov nastaja na podlagi strukturnega zaznavanja, njegovo resničnost pa zagotavlja zadostna vaja, izkustvo in raziskovalčevo znanje.« (Hribar 1991: 72)

o sodelovanju med etnografi in umetnostnimi zgodovinarji je nanizal nekaj misli umetnostni zgodovinar E. Cevc: »Slovenska srednjeveška umetnost skriva gotovo mnogo momentov, ki morajo zanimati tudi etnografa... družno sodelovanje umetnostnega zgodovinarja in etnografa (bi) lahko rodilo plodne sadove in razrešilo še prenekatero uganko.« Med 'ugankami' je na prvo mesto postavil »problem ljudske in 'visoke' umetnosti«⁷⁰, nato zveze in sorodnosti med »jezikovnimi in umetnostnimi dialekti«. Splošen cilj obeh ved pa bi bil »odkriti latentne oblikovalne silnice slovenskega človeka in zemlje, ugotoviti tiste duhovne konstante, ki označujejo umetnostni izraz posameznih naših pokrajin, pogoditi njih izrazne diference, pa obenem stikališča, pri čemer bo seveda treba računati tako z geografskim reliefom kot z zgodovinsko usodo posameznih predelov z njih soseščino, načinom življenja itd.« (Cevc E. 1951: 180) V pogledu dokumentarnosti je primerjal fresko s slikami na panjskih končnicah: »In tu je prav naloga etnografa, da ugotovi, koliko iz te freske odseva res življenje in delo našega človeka... in koliko so prizori le posnetek tujih grafičnih predlog.« (N. d.: 181)

Izpovednost izdelkov poznosrednjeveškega slikarstva in kiparstva je nekaj let pozneje pri raziskovanju noše uporabil in ocenil Angelos Baš in opozoril na nekatere pomembne pisne vire (policijski redi, ki vsebujejo oblačilne predpise – o teh gl. tudi Vilfan 1949, zapuščinski inventarji). (Baš A. 1958, 1959, 1970)

Navedeni zgledi nakazujejo, kako je bil predmet etnologije, takrat še etnografije, v vsebinskem in hevrističnem pogledu povezan z drugimi vedami. Cevc je navrgel misel o metodoloških razlikah.⁷¹ Iz zapisa F. Baša bi se dalo prehitro sklepati o metodičnem ločevanju ved (etnografija temelji na terenskih, gospodarska zgodovina na arhivskih oz. pisanih virih). Vendar se je splošno uveljavilo prepričanje, da morajo etnografi pri delu uporabiti vse dosegljivo gradivo in ga izpostaviti primerni kritiki virov.

Kljub temu najbrž ni prenačljena ocena, da so imeli viri s terena, zlasti predmetni, v etnografski koncepciji poseben položaj: ali kot sestavine sodobnega in polpreteklega življenja ali pa kot oblikovni kazalniki k študiju domnevnih starejših in najstarejših oblik. Franjo Baš je za obravnavo gradiva postavil metodično-metodološko zahtevo, »da se etnografsko gradivo zbira tako deskriptivno kakor tudi funkcionalno; da postane vsak predmet jasen v njegovi produkcijski vlogi, v nastoju ali izdelavi ter v povezavi posameznega dela s prirodnimi silami.« (Baš F. 1949a: 115)

Funkcionalni poudarek⁷² se je v povojnem pisanju rudimentarno nakazoval v dveh pomenih:

⁷⁰ Cevc je v nadaljevanju naštel nekaj zgledov za raziskovanje sovplivov med visoko in ljudsko umetnostjo, npr. zveza upodobitev svetniških legend s slovstvenim izročilom, ljudska noša v srednjeveških upodobitvah, tuji vzori itn.

⁷¹ »Ne nameravam posegati v etnografsko domeno, kajti to mi brani sam metodološki pristop, ki je pri etnografu seveda drugačen kot pri umetnostnem zgodovinarju.« (Cevc E. 1951: 181)

⁷² Pri F. Bašu smo ga opazili že v predvojnih letih, v navedenem primeru pa je nekoliko zožen: šlo je namreč za zgodovino mlinarstva, žagarstva, splavarstva in kovaštva, za upoštevanje lastnosti zemlje, produkcijskih tehnik na žagi, mlinu, kovačiji ali avtarkni kmetiji, za preučitev sožitja človeka z bližnjim in daljnim okolišem ter vplivov, ki so v preteklosti delovali na zemljo in človeka (Baš F. 1949a: 114).

1. teleološkem, vendar omejenem na poudarjanje same rabnosti (uporabnosti, namena, funkcije) kulturnih sestavin;

2. strukturnem ali sestavnem, mišljenem kot medsebojni povezanosti kulturnih fenomenov v razmerja odvisnosti, sožitja in vplivov (npr. elementov v prehrani z družabnimi priložnostmi, verovanjem; predmetnega sveta z umetniško ustvarjalnostjo; obrti z gospodarstvom, stavbarstvom, hišno opremo, nošo, prometom; plesa z obredji itn.). V ospredju naj bi bilo zgodovinsko »iskanje vzročnih zvez med posameznimi pojavi«, s čimer »se je narodopisje uvrstilo med zgodovinske vede, kjer mu pripada nadvse pomembna funkcija hrbtenice za kulturno zgodovino.« (Baš F. 1954b: 231)

Nekaj o celovitejšem funkcijsko-sestavnem in v sodobnost usmerjenem pogledu je zapisal Novak: »Pri študiju hiše same moramo čim izčrpnije odgovoriti na vsa vprašanja sodobne etnografije o tem predmetu: od načina gradnje z vsemi običaji, dejanji in verovanji preko tlorisa, konstrukcije, oznake zunanjsčine pa do funkcije prostorov in razmestitve pohištva.« In: »poleg nadrobnih opisov osnovnih starih hišnih tipov ... moramo ugotoviti, v kolikšni meri so zastopane stare oblike hiš, na drugi strani pa, kakšne nove, pomeščanjene oblike se širijo, odklej, zakaj in v kolikšnem obsegu. Kartografsko je treba prikazati ne le razširjenost osnovnih hišnih tipov, marveč tudi gostoto krajev, kjer ti še prevladujejo, in nasprotno kraje z novimi oblikami hiš.« (Novak 1952d: 15)⁷³

V virih in načinu raziskovanja, ki ga je vodil zelo splošno opredeljen zgodovinski prijem, bi težko iskali nedvoumno *differentio specifico* takratne etnografije v primerjavi z drugimi vedami, s katerimi je bilo narodopisje izročilno povezano. Na to je Franjo Baš opozoril z mnenjem, »da določene enotne narodopisne delovne metode v *Narodopisju Slovencev* ne najdemo,« saj imajo npr. jezikoslovje, književna in pravna zgodovina že izdelano znanstveno obdelavo svojih področij in so zato tudi nedvomno pred drugimi narodopisnimi panogami. Obravnavani snovi ustrezno se zato narodopisje povezuje s temi vedami, tako npr. preiskave naselij in bivališč z antropogeografijo.⁷⁴

Videti je, da je specifičnost takratne etnologije po splošni raziskovalski praksi ležala še vedno v prilastku *ljudski*. Njegov sociološki obseg so že v predvojnem narodopisju deloma razširili prek strogih mej kmečkega življa na podeželju in v preteklosti. Raziskovalci so ravno zaradi prvenstva terenskih virov pravzaprav govorili o sedanjosti, ali ustrežneje, o tradicionalnem v sedanjosti. V tem primeru je bil nekoliko izjemen Marolt, ki je o ljudskem tako kakor prej in tudi podobno Ložarju razpravljal kot o tradicijski »'prabitni duhovnosti', ki je 'občestvenega značaja', ki se ne ravna 'po zakonih abstraktne logike' in katere izraz je ljudska glasbena kultura.« (Marolt 1944; nav. po Kumer 1991: 21) Folklorne pojave je imel Marolt za anonimne, impro-

⁷³ Enako o nabiralništvu kot 'organični sestavini sodobnega ljudskega gospodarstva' (Novak 1957b: 20).

⁷⁴ »Z znanstveno analizo narodopisnega gradiva se vključujejo posamezne narodopisne panoge v družboslovne vede, ki razpolagajo z gradivo ustrezno delovno metodo in zajemajo t. i. visoko in ljudsko kulturo v eni kulturni in delovni skupnosti.« (Baš F. 1954b: 231)

vizirane po spominu, za »primitivno ostvarjanje, ki se logične spoznavnosti in razumske kontrole ogiba« in je torej izraz »nagonske čutnosti in čustvene pameti.«⁷⁵

Takšne opredelitve je zelo eksplicitno zavrnil Franjo Baš, ko je v oceni *Narodopisja Slovencev* zapisal, da vsaka metoda narodopisnega dela temelji na gradivu in pojmovanju ljudske kulture: o tem, kaj je ljudstvo, pa med etnografi še ni soglasja. Poudaril je, da so spoznanja znanosti ovrgla abstraktno zamišljeno življenjsko skupnost: v etnologiji se je uveljavilo dognanje, da ni statičnega sloja, ki se mu je posvečalo narodopisje, tudi spoznanja gospodarske zgodovine govorijo o razplatenih življenjskih skupnostih (družbene in poklicne, 'razredne'). Za etnografijo ne more biti odločilna razmejitev med narodom in ljudstvom, kajti »(i)z nekdanje abstraktno zamišljene življenjske skupnosti sta se z izsledki primerjalnega narodopisja ter zgodovine nekdanja etnografska pojma ljudstvo in narod vedno bolj strnjevala v skupnost ljudi, ki so istega izvora in jezika in se svoje skupnosti tudi zavedajo... Z istovetenjem pojmov ljudstvo in narod je narodopisje postalo veda o narodnih jezikovnih, materialnih in duhovnih bitnostih, ki so ali ki so bile narodu in njegovim sestavinam lastne.« (1954b: 231) Pri F. Bašu, Vilfanu in še kom so bile takšne trditve povezane tudi s prepričanjem o nenehnem prežemanju med t. i. visoko in ljudsko kulturo.

V sociološkem pogledu nekoliko razrahljano *ljudskost* so tudi poslej povezovali s *tradicionalnostjo*. Tradicionalni so bili iz preteklosti ohranjeni fenomeni ljudskega življenja, dokler je to temeljilo na občestvenih življenjskih oblikah, značilnih pretežno za podeželje. Franjo Baš jih je že pred vojno natančneje razvojno omejil na čas pred civilizacijskimi vplivi, ki jih je prinesla industrializacija.⁷⁶ K tradiciji, zlasti folklorni, so šteli tudi prežitke ali relikte: zanje je bistveno, da podrobna vsebina ali verovanje slabita, motiv pa ostane.⁷⁷ Opazovanje in definicijo ljudskosti sta torej uravnavala dva vodilna motiva: kultura *preteklosti* in ohranjena *pretekla* kultura, ki potrjuje kontinuiteto.

Drug pomenski odtенок *ljudskosti*, vendar na splošno manj poudarjen, je bil povezan z merilom *množičnosti* ali razširjenosti življenjskih oblik in kulturnih fenomenov, deloma opazen že pred vojno, najjasneje pa ga je poudaril Franjo Baš, ko je pojasnil, kako razume naloge narodopisja: »da posreduje sedanosti spoznavanje, razumevanje in doživljanje množičnih pridobitev iz preteklosti in sedanosti.« (Baš F. 1954b: 231)

Za takšne spoznavne ambicije je bilo po Baševem mnenju »nemogoče razlikovati med visoko in nizko kulturo v sedanosti« in pa »nenavadno težko in pogosto nemogoče v zgodovini, kjer ljudska kultura največ korenini.« (Baš F. 1954b: 230) Stališče je podkrepil Angelos Baš v zgodovinski razpravi o noši v poznem srednjem in zgodnjem novem veku (Baš A. 1959), ki se takrat »iz povsem praktičnih, ne iz teoretičnih

⁷⁵ Ustvarjanje v stilni ali visoki umetnosti pa je izraz »razumsko ustvarjajoče pameti.« (Marolt 1954a; nav. po Kumer 1991: 24) Razloček med folkloro in umetnostjo zahteva tudi drugačna merila presojanja in raziskovanja in zato so fenomeni glasbene folklore predmet posebne vede – primerjalnega glasboznanstva oz. današnje etnomuzikologije.

⁷⁶ To nazorno kažejo njegove razprave. Razloček je tudi podlaga za opredelitev predmeta posamičnih znanstvenih disciplin: »Kulturna in gospodarska zgodovina obravnavata organizirano obrt, etnografija domačo obrt, vse tri pa potujočo obrt.« (Baš F. 1951a: 159)

⁷⁷ Tako Matičetov, ki njih odkrivanje pripíše folkloristiki (Stanonik 1989c: 17).

razlogov« ni omejil zgolj na obravnavo ljudske noše, »kakor bi terjala pravila tradicionalne etnologije. Zakaj pri tej raziskavi se je kmalu pokazalo, da slednje, se pravi t. im. ljudske ali preprostejše noše ni mogoče preučiti, ne da bi opredelili tudi njene sestavine, ki izvirajo iz siceršnje noše, t.j. noše gornjih ali vladajočih plasti v družbi.« (Po Baš A. 1970: 3)

Prevladujoča raziskovalska izhodišča so bila še vedno uokvirjena v splošnejši model obravnave kulturnih sestavin in vprašanj o njihovem »izvoru, razvoju in razkroju«, ki so večinoma upoštevale prepletenost kulturnih fenomenov visoke in ljudske kulture. Vzor(ec) zanj bi mogli videti v Grafenauerjevih razpravah. Ne glede na to, da je bila njegova na teoriji kulturnih krogov počivajoča kulturnozgodovinska metoda deležna kritike, prav tako pa sklepi, ki so izvirali iz etimoloških izpeljav (gl. Bezljaj 1951: 347–9) in pomanjkljivih primerjalnih virov,⁷⁸ je ostala kulturnozgodovinska interpretacija vzor tudi povojnemu raziskovanju. Zanj je značilno dokazovanje podmele o kontinuiteti kulturnih fenomenov, ki imajo, ob vseh različicah, tudi v primerjalnem evropskem prostoru skupno jedro. Odgovor vprašanju, zakaj se ohranjajo, ni nikoli neposreden, lahko pa temelji na postuliranju skupnega evropskega izročila (difuzionistični nastavek) ali pa je povsem dehistorizirano: pojavljanje 'podobnih' prvin v različnih krajih govori o kulturnih univerzalijah (splošnočloveškosti, ljudskosti) in s tem posredno o človeški temeljni psihični strukturi (evolucionistično izhodišče).

V slovenskem narodopisju imamo pogosteje opraviti s prvo miselno potjo. Potrjuje jo popularna geografsko-zgodovinska metoda t. i. finske šole, uporabljena v folkloristiki in, po mnenju Matičetovega, »najbolj koristna pri poskusih, da bi rekonstruirali zgodovino posameznega sižeja.« Kakor smo že pokazali, je prvi korak »objava čim bolj skrbno zapisanega gradiva... Objava novega gradiva pomeni navezati nov člen na verigo doslej znanih pripovedi, kar je v pomoč pri določanju razširjenosti posamezne mednarodne pripovedne teme v prostoru in času.« (Po Stanonik 1989c: 17–8) Skrb za gradivo je v tem primeru načeloma posledica zahteve specifične metode in uvrstitve našega gradiva v mednarodno oz. primerjalno raziskovanje (vključno z uvrščanjem v mednarodna kazala). In popolnejša je zbrana dokumentacija, zanesljivejši so pač sklepi, ki na njih slonijo.⁷⁹ »Za rekonstrukcijo zgodovinskega razvoja kake teme ali motiva, ob dejstvu, da ni nobenega pisanega pričevanja, so največjega pomena prostorski kriteriji. Na njihovi podlagi je mogoče najti in razložiti veliko podobnosti in več 'redakcij' posameznih zgodb/sižejev. Opirajoč se na podrobno analizo vseh dostopnih variant, slonijo poskusi za določitev naj/starejše zgodbe... Za preverjanje rezultatov, ki jih ponuja kriterij geografske razširjenosti, menda ni drugega sredstva kot notranja analiza raznih primerov združitve. Merilo pri tem je večja ali manjša medsebojna zraščenosť motivov ali celó zgodb... Slaba zraščenosť potrjuje domnevo, da gre za mlad pojav; kadar je zraščenosť večja, popolnejša, je pojav starej-

⁷⁸ Gl. Matičetov 1951f; podobno tudi Orel (1951h) o Županičevi razpravi 'Nastrižno kumstvo na Belokranjskem'.

⁷⁹ Prim. besedilo ob op. 69. Vendar ne spreglejmo nedokončnosti in neskončnosti pri zbiranju gradiva: »Ko si že domišljaš, da si prišel reki do izvirka, opaziš, da je ta izvirek premočan in da stojiš pravzaprav pred ponikalnico, ki teče nekje više.« (Matičetov 1955: 8) To je temeljna težava induktivnega empirizma.

ši.« Takšno metodo in njene izsledke je Matičetov imel za *folklorno geografijo*, sicer pa je za usmerjenost raziskovanja rabil poimenovanji *primerjalna folkloristika* in tudi *folklorna komparativistika* (Stanonik 1989c: 18–9).

Za predstavitev razvoja in podobe ljudske kulture oz. njenih izbranih fenomenov se je ponujal uveljavljeni monografski prijem, ki je že v predvojnem narodopisju dajal obliko specialističnim, zlasti folklorističnim obravnavam. Kuret je bil mnenja, da si bomo pot »do kar móč prave podobe slovenske ljudske dramatike priborili... z *monografičnimi obdelavami* posameznih pojavov naše dramske folklore.« (Kuret 1951: 240; tudi 1958a: 27)

Monografski vzorec sestavljajo opis obravnavanega fenomena, podatki o izviru in razvoju v evropskem kulturnem območju, o razširjenosti različic, nato razčlenitev motivnih, slogovnih in oblikovnih zvez in sklepne ugotovitve o izviru, razvoju in navadno razkroju preučevanega fenomena.⁸⁰ Podobno je monografske obdelave slovsvenega izročila po zgledu finske šole zagovarjal in prakticiral Matičetov:⁸¹ »monografska študija, čeprav je tehnično omejena na eno zgodbo, vendar lahko zastavi in rešuje dosti problemov hkrati. Temeljna obdelava ene zgodbe pomeni opornik pri nadaljnjem sistematičnem preiskovanju ustnega izročila, en klin več na lestvici mednarodnih naporov za spoznavanje ne samo ljudskega pripovedništva, ampak ljudske duhovne kulture nasploh.« (1955: 3)⁸² Model ni bil značilen le za folkloristične obravnave, saj ga je bilo mogoče prenesti tudi na sestavine snovne kulture.⁸³

Za nekoliko drugačno monografsko obravnavo snovnih kulturnih sestavin lahko štejemo bolj na zgodovinskih (pisanih in drugih) virih zasnovane razprave.⁸⁴ Pri večini so bile v ospredju ergološke sestavine, njihova razvojna tipologija, razširjenost tipov, skratka bolj opisna podoba; če sta bila kolikor toliko upoštevana čas in prostor, dve izmed treh temeljnih razsežnosti etnološkega preučevanja, je tretja – družbeni vidik – še naprej ostajala v ozadju.

Monografske obravnave po opisanih načelih so bile predvsem produkt tematskih raziskovanj, manj pa celostnih krajevnih ali območnih, kakor je bilo pričakovati od zbiralskih načrtov skupinskega terenskega raziskovanja: v petdesetih letih namreč kot njihov rezultat ni izšlo nobeno delo, ki bi predstavilo celotno kulturo kakega

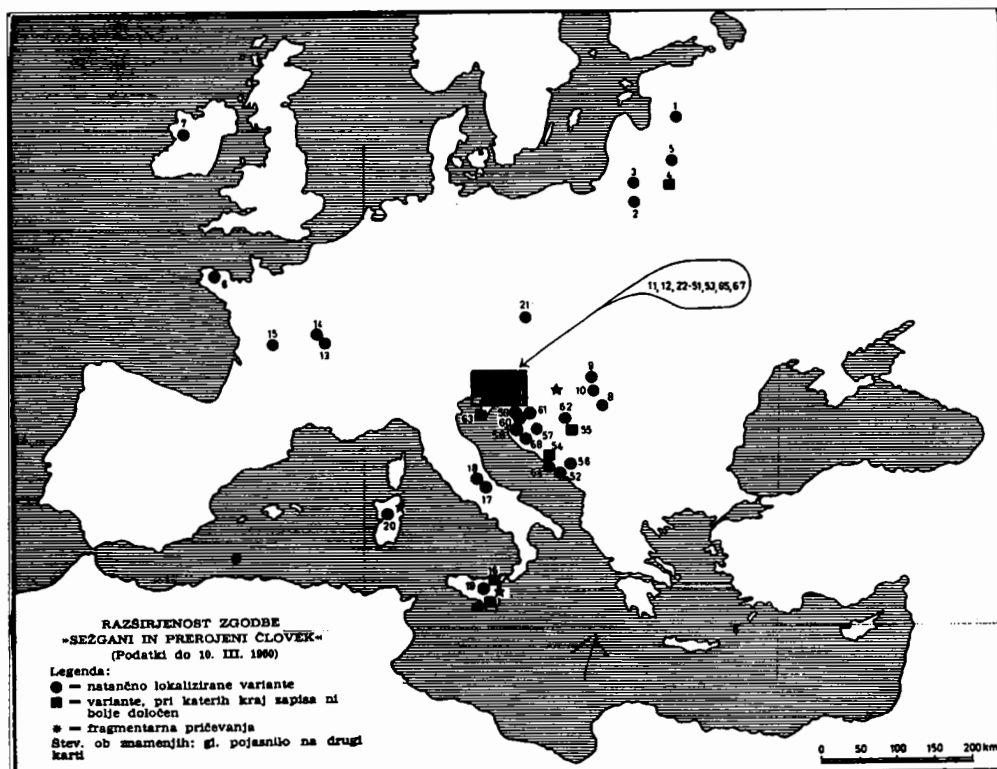
⁸⁰ Gl. Kuretovo obravnavo trikraljevskih iger, koled (1951) ter njegova poznejša dela (1958, 1960a, 1963).

⁸¹ Gl. Matičetov 1955, 1958, 1961. O izpeljavi njegove disertacijske teme o sežganem in prerojenem človeku (1955; 1961) gl. Stanonik 1989c: 35–6.

⁸² Nav. po Stanonik 1989c: 19. Pripomniti velja, da je prav študija *Sežgani in prerojeni človek* izjemno izčrpna obravnava tako v opisanem pogledu metode finske šole kakor osvetlitve duhovne kulture nasploh, tako da je Stanonikova lahko zapisala: »Monografija ni le folkloristična, ampak prav toliko etnološka, saj je pripovedna snov v ozki zvezi z verovanjem (partenogenezo, metempsihozo) in navadami.« (N. d.: 35)

⁸³ Npr. Orlovo raziskovanje in objave o bloških smučeh. Leta 1964 priobčeno disertacijo *Bloške smučī* iz leta 1958 je spremljal podnaslov Vprašanje njihovega nastanka in razvoja.

⁸⁴ Priobčene v omenjenih tematskih letnikih *Slovenskega etnografa*, npr. Baš F. 1949b, 1951a, 1952a, 1953a, 1953b, 1955; Baš A. 1954, 1955; Makarovič M. 1956, 1959; Orel 1951b, 1951c, 1955b, 1961; Šarf 1955; Vilfan 1949.



Prostorska razširjenost zgodbe o sežganem in prerojenem človeku (M. Matičetov, *Sežgani in prerojeni človek*, 1961)

kraja ali območja.⁸⁵ Priobčena je bila le ena krajevna monografija, *Narodopisna podoba Mengša in okolice* spod peresa Marije Jagodic, ki potrjuje, da je bilo v primerjavi s tematskim krajevno izhodišče etnoloških obravnjav v praksi razmeroma v ozadju.⁸⁶ Ponazorji pa tudi metodologijo kompleksnih obravnjav, ki naj bi jim bilo namenjeno terensko raziskovanje, organizirano v Etnografskem muzeju (gl. Kremenšek 1976a: 8–12).

Ta prva povojna krajevna monografija⁸⁷ odseva osnovno skrb etnologov, da rešijo narodopisno gradivo za podobo pretekle in polpretekle dobe ter ostanke današ-

⁸⁵ Gradivo terenskih ekip na Dolenjskem je pozneje uporabil Boris Kuhar v disertaciji *Ljudska materialna kultura v štokjanskih hribih s posebnim ozirom na spremembe po osvoboditvi* (1965), prirejeno izdani kot *Odmirajoči stari svet vasi* (1972).

⁸⁶ Še zlasti, če slovenske strokovne razmere primerjamo npr. s tistimi na Hrvaškem, kjer je bila Radićeva raziskovalska zasnova uresničena predvsem na ta način (izdaje monografij v *Zborniku za život i običaje južnih Slavena*), pa tudi z antropogeografsko usmeritvijo srbske Cvijićeve šole. Gl. Supek-Zupan 1983; Pavković idr. 1983.

⁸⁷ Na tem mestu ne gre pozabiti dveh del, pred vojno V. Möderndorferja *Slovensko vas na Dolenjskem* (1938) in med vojno A. Mrkuna *Etnografijo velikolaškega okraja*, 1. zv.: Kmetijstvo in Obrti in trgovina velikolaškega okraja, oboje 1943.

nje ljudske kulture: »Mengeš iz dneva v dan spreminja svojo zunanjo podobo. Vse staro se po nujnosti razvoja umika novemu. Spreminjajo se domovi, spreminja se način življenja, spreminja se mišljenje ljudi. Že sedanji mengeški rod živi povsem drugače... s to knjigo želimo posredovati sedanjemu in bodočim rodovom podobo nekdanjega življenja v naših krajih. Ob njej naj spoznavajo, da so naši predniki živeli trdo življenje, prebivali v skromnih domovih, se trdo ubadali z zemljo in se skromno hranili. Ob tej podobi bo pred nami in našimi zanamci toliko bolj živo vstala podoba sklenjenega razvoja, ki gre iz trde preteklosti v naš čas.« (Jagodic 1958: 3) Razvoj (kulturni, gospodarski, socialni) je »ponekod dokončno izbrisal, drugje pa za enkrat še skromno ohranil nekatere poteze stare ljudske kulture,« ki je na mengeškem območju kazala poteze osrednjeslovenske ljudske kulture, »kar velja predvsem za starejšo kulturno plast nekako do zadnjih desetletij prejšnjega stoletja, ki je izrazito kmečka.« Poslej so zaradi bližine Ljubljane, nasledkov dveh svetovnih vojn in razvoja industrije začele vanjo vdirati prvine mlajše »delavsko-meščanske plasti.« (N. d.: 5) In prav kmečki (= ljudski) kulturi je šla vsa pozornost monografske obravnave, ki je podobo orisala z nizanjem kulturnih sestavin.⁸⁸ V njej spremembe, ki jih je prinašal čas, same po sebi niso bile deležne posebne pozornosti, saj so bile le povod za neogibno rekonstrukcijo ljudske oz. kmečke kulture.

Rekonstrukcijam sicer ne moremo odreči strokovne legitimnosti, problematičnejša pa je precej enooblična kulturna »podoba«, ki ni upoštevala v povojnih letih poudarjanega socialnega vidika. »Podoba« je, kakor je bilo uvodoma zapisano, »deskriptivnega značaja«, je »primerno podajanje gradiva« na podlagi terenskega raziskovanja in Trdinovih zapisov, da bi ohranili »pričevanja ljudske kulture prav tam, kjer bodo izginila v nekaj desetletjih.« (Prav tam.) Od takšne zastavitve bi težko pričakovali kako drugače problematizirano raziskavo.

Če jo je mogoče presojati skoz metodologijo povojnega, celovito načrtovanega ekipnega terenskega raziskovanja, je videti, da sta ostala zanemarjena ali spregledana sociološko občutljiva obravnava funkcionalne odvisnosti in razmerij med sestavinami v kulturni celoti, v ospredju pa je bila skrb za zginjajoče gradivo kmečke kulture na slovenskem podeželju. Potrjuje pa tudi dejstvo, da so si ljudsko kulturo v celoti še naprej zamišljali kot vsoto, seštevek sestavin, razvrščenih po znani etnološki sistematiki.

Omenili smo že, da so primerjalni vidik raziskovalci upoštevali v različnem obsegu: v glavnem na tipološki in regionalni ravni, običajno osrediščeno na slovensko etnično ozemlje ali še ožje, na krajevno in območno raven. Specialistične, zlasti folkloristične preiskave so upoštevale tudi evropski ali morda še širši kontekst.

O komparativni širini je mimogrede spregovoril Orel, ko je šlo za odkrivanje bistva in izvira kulturnega fenomena: »Če bomo kdaj hoteli dognati eno ali dve najprvotnejši pomenski jedri tega običaja, iz katerih so se sčasoma razvili drugotni po-

⁸⁸ Poglavlja v delu so naslednja: Naselje in kmečki dom, Gospodarstvo, Lov in ribolov, Prehrana, Hišna dejavnost in domača obrt, Noša, Umetnost, Zdravljenje bolezni, Običaji, Pravo (spisal Jože Fridl), Pripovedno izročilo, Otroške igre in pesmi, Ljudska pesem (Valens Vodusek, Zmaga Kumer) in Ples (Iko Otrin).

meni, pa se ne bomo smeli mnogo ustavljeti pri Samsonu in Dalili, Ketteju in njegovem ljubezenskem sonetu, tudi ne pri Vergilu, Katulu in kraljici Bereniki. Vse bolj se bomo morali poglobiti tudi v življenje mnogih izvenevropskih ljudstev, ki so v tej razpravi iz razumljivih vzrokov še zelo skopo upoštevana.« (Orel 1951h: 433–4) Še rajši pa so raziskovalci v zvezi s slovensko ljudsko kulturo poudarjali vplive sosednjih kultur,⁸⁹ prepletenost 'visoke' ter ljudske kulture, in za bistveno so imeli primerjalno raziskovanje, kadar je šlo za »vprašanje nacionalne pripadnosti obravnavanih motivov.« (Vilfan 1954: 159)

Različne smeri primerjalnih obravnav pri vprašanih pravne etnologije je, upoštevajoč njihovo ožjo strokovno in širše nazorsko izhodišče, strnjeno povzel Vilfan ob zgledu obravnav »analogij med običaji posameznih ljudstev.« Primerjalna vprašanja so lahko osrediščena na vprašanja skupnega izvira, prenosa in podobnosti življenjskih razmer: »Za katero teh treh osnov se bo kak avtor v posameznem konkretnem primeru odločil, bo v veliki meri odvisno od njegove usmerjenosti.« Vilfan je najprej omenil »miselnost *historične šole*, ki izvaja pravo iz ideje nekega prirojenega narodnega duha« in ji ustreza »nauk 'prasarodnosti' pravnih idej«: ko se v razvoju narodov te ideje »cepijo na razne veje in srečujemo poznejše pojave enega naroda tudi pri drugem, ustreza tej miselnosti najbolj predstava o prenosu tega pojava.«⁹⁰ Takšne pojasnitve so navadno usmerjene v »iskanje tipičnih pravnih idej posameznih narodov ali etničnih skupin.« (Vilfan 1954: 185)⁹¹ Druga in nasprotna smer »ustreza *materialističnemu* pojmovanju prava ... (ki) analogije tolmači predvsem na podlagi podobnosti življenjskih razmer, konkretne gospodarske osnove in da tudi 'skupni izvor', to je skupno zgodovinsko podlago ter prenos išče v zvezi z gospodarsko osnovo.« V takšni obravnavi je Vilfan videl neogibno sodelovanje pravnih zgodovinarjev z etnologi: prvi so se v preteklosti praviloma preveč ukvarjali s posameznostmi pravnih fenomenov in z njihovim končnim učinkom ter so premalo upoštevali splošne kulturne razmere; njim je torej manjkala »širša etnološka usmerjenost«, etnologom pa »zaokrožena pravna izobrazba.« Presodil je, da »se etnologija in pravna veda notranje, kar se tiče raziskovalnih metod, nikakor ne razlikujeta.« (Prav tam.)

Na takšni podlagi je Vilfan metodološko preoblikoval doslej uveljavljena stališča o izviru in prenosu in štiri vprašanja:

1. časovna prednost: »katero ljudstvo je določeno pravno institucijo prej razvilo... prednost je lahko resnična (če je pri enem ljudstvu dokazana, pri drugem pa jo moremo izključevati) ali pa le navidezna (če je pri enem... dokazana, pri drugem pa je ne moremo izključevati)«; če prednosti ni, gre za sočasnost;

2. izvir: »ali je v primeru resnične časovne prednosti eno ljudstvo prevzelo institucijo od drugega, ki jo je prej razvilo, ali pa jo je samostojno izoblikovalo; v primeru

⁸⁹ Gl. npr. Matičetov 1948a, 1951d, 1951f, 1958; Novak 1948a, 1952c, 1956c, 1958c, 1960; Vilfan 1954.

⁹⁰ Vilfan je imel za predsodek *historične šole*, »da so določeni pravni pojavi za eno ljudstvo tipični in da jih zato pri drugem praviloma ne more biti, razen če jih je prevzelo, pa s tem niso postali njegovi.« (N. d.: 186)

⁹¹ Tu je Vilfan opozoril, da je pri nas takšna Dolenčeva smer pravne zgodovine Slovencev. Ideološko zlorabo *historične* usmeritve pa je videl v obliki skrajnega nacionalizma oz. nacionalnega socializma. (Prav tam.)

navidezne časovne prednosti oziroma sočasnosti pa, ali gre za skupne prastare običaje ali pa sta obe ljudstvi izoblikovali institucijo brez neposrednih medsebojnih vplivov pozneje v podobnih razmerah. Zadnji izvor v nobenem primeru ni 'narodni duh'.«;

3. vpliv: »ali je pravo enega ljudstva pospeševalno, oviralno ali po zunanjih oblikah (terminologija, nebitvene obličnosti) vplivalo na pravo drugega ljudstva«;

4. tipičnost: ne gre je poistiti s časovno prednostjo, izvirom ali vplivom: »Tipičnost lahko prehaja od naprednejšega ljudstva, ki je kak običaj opustilo, na bolj zaostalo ljudstvo, ki ga je šele kasneje razvilo.« (N. d.: 186–7)

Za primerjalne etnološke obravnave je pomemben Vilfanov sklep: »Mutatis mutandis velja isto za vsak, ne le pravni običaj.« (N. d.: 187) Dodajmo še: za vsak kulturni fenomen. Kritična uporaba primerjalne metode pa pripelje tudi k spoznavno pomembnemu sklepu, »da mnoge posebnosti nekega ljudstva prenehajo biti posebnosti, če se ozremo nekoliko širše.« (N. d.: 188) Vilfan si je prizadeval, da bi primerjave upoštevale predvsem »razvojne stopnje... in učinek gospodarskih činiteljev« in sledile prepričanju, da dokazovanje etnične pripadnosti sestavin kaj hitro pristane v zavetju narodnega duha. Plodovitejša sta se mu zdela kritično razvojniško gledišče⁹² o vzporednem razvoju in pozornost na razvojne črte, »ki jim v glavnih potezah slede vsi narodi z različno hitrostjo.« (Prav tam.)

Mednarodna primerjalnost v tematskem pogledu, ki je zaobsegla predvsem vprašanja izvira, vplivov in tipičnosti, je bila od srede petdesetih let tudi metodološko vodilo raziskovalcev ljudske kulture v Vzhodnih Alpah.⁹³ Povzeli so takrat že razmeroma utrjeno prepričanje, da svet ljudske kulture ni etnično, narodno omejen: »Izhodišče je bilo spoznanje, da je ljudska kultura vzhodnoalpskih dežel v bistvu enovita in da zato družbi prebivalce vzhodnoalpskega področja ne glede na narodnost, jezik in državno pripadnost. Raziskovanje prvin ljudske kulture našega naroda je nemogoče brez poznavanja drugih narodov Vzhodnih Alp.« (Kuret 1973c: 30) Retrospektivna ocena po dveh desetletjih kaže, da tematske kulturnozgodovinsko-primerjalne raziskave malo pozneje niso več zadovoljevale niti raziskovalcev samih, ne v metodološkem ne v konceptualnem oziru.⁹⁴

⁹² Podkrepi ga je z navedkoma iz tujih pravnoprimerjalnih študij: »Pravijo, da je ta ali oni običaj grški, rimski ali barbarski, jaz pa pravim, da je človeški in da se ga ljudje domislijo in si ga izmislijo povsod, kjer jim je potreben.« In »Prepričan sem, da bo primerjalni študij kulture konec koncev dokazal enotnost človeškega rodu, neprimerno globljo enotnost, kot so jo hoteli priznati v stoletju nacionalne ideje.« (N. d.: 188)

⁹³ Narodopisci z *Inštituta za slovensko narodopisje* pod vodstvom Ivana Grafenauerja so bili pobudniki ustanovitve delovne skupine *Alpes Orientales*. Združevala je raziskovalce iz Slovenije, Avstrije, Italije in Švice. Prvo srečanje je bilo v Ljubljani leta 1956, zadnje v Reziji 1975. Zlasti slovenski narodopisci so si nenehno prizadevali, »da bi bili sestanki AO posvečeni sistematičnemu študiju določene teme«, da bi jih obdelovali »po panogah in z različnih zornih kotov« in tako dobili »odlične monografske prikaze, ki bi bistveno obogatili znanje in literaturo o ljudski kulturi Vzhodnih Alp.« (Kuret 1973d: 263–4) Poleg tega je šlo tudi za tematsko omejitev: »Začetna dejavnost naj bi se... razširila tudi na narodopisna področja, ki jih prvo posvetovanje ni utegnilo upoštevati; vendar naj bi se 'delovno občestvo vzhodno- in srednjealpskih narodopiscev' posvečalo v prvi vrsti ljudskemu slovstvu in ljudskim običajem.« (*1956a: 4) V. Novak je že po prvem srečanju menil, da bi bila »med nalogami bodočih posvetovanj tudi ta, da bi obdelali tako celotni značaj alpskega območja pri nas, kot tudi njegove posamezne prvine.« (Novak 1960b: 238)

⁹⁴ »Prej ali slej pa bo treba pogledati vsaj tu in tam tudi v sodobnost in na spremembe, ki jih je že

Slovo od ljudskega življenja?

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM SLOVENICA
RAZRED ZA FILOLOŠKE IN LITERARNE VEDE
CLASSIS II: PHILOLOGIA ET LITTERAE

DE LA * OPERA

12

INŠTITUT ZA SLOVENSKO NARODOPISJE
INSTITUTUM ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM

3

ALPES ORIENTALES

ACTA PRIMI CONVENTUS DE ETHNOGRAPHIA
ALPIUM ORIENTALIUM TRACTANTIS

LABACI 1956



LJUBLJANA
1959

prinesel in jih nezadržno prinaša konec 20. stol. Vzhodnih Alp ne smemo v nedogled obravnavati kot historični etnološki muzej.« (Kuret 1973d: 264) Novembra 1999 so kolegi z graškega Inštituta za narodopisje/evropsko etnologijo ob inštitutovi obletnici morda zakoličili 'oživitev' AOs priložnostnim srečanjem mlajših raziskovalcev in predlogi za razprave o aktualnih kulturoloških vprašanjih. (Za to informacijo se zahvaljujem kolegu dr. B. Brumnu.)

Po drugi strani pa je bila primerjava kot metodološka prvina, vsaj v prvih povojnih letih, mestoma še točka za postavitev poznanega razločka med etnografijo in etnologijo, kakor jo je npr. leta 1947 orisal Novak na zgledu preučevanja prehrane:⁹⁵ *etnografija* je opisno interpretativna (priprava jedil, kuhinja, orodje, posodje; izvirna poimenovanja; povezanost z gospodarstvom, »verskoobredni, čarajoči, družbeni vznik, pomen in značaj«); njen pogled v preteklost »širi tudi pregled čez zemljepisno razširjenost oblik, nazivov in medsebojnih vplivov, ki se prepletajo bodisi na istem etničnem ozemlju, ali pa segajo tudi že med sosednje narode. Pri raziskovanju te vrste mora etnografija pritegniti metode in spoznanja *etnologije*, da s primerjavo stanja na različnih ali tudi geografsko oddaljenih istih etničnih ozemljih ugotovi izvor in medsebojne odnose jedil in pijač, njih pripravljanja in uživanja. Te ugotovitve segajo že preko opisovanja etnografskega stanja in prinašajo gradivo *etnološkemu raziskovanju*, katerega del so po svoji metodi in ugotovitvah.« (1947: 6–7) Tako kakor že pri Ložarju zarezja med njima ni ostra.

Novak je pri primerjalnem etnološkem vidiku zlasti poudaril primerjave v geografskem oziru, Franjo Baš pa je postavil za temelj zgodovinsko razsežnost, predvsem kadar je govoril s stališča gospodarske zgodovine. Bil je namreč prepričan, »da je pri zgodovinskem obravnavanju gradiva materialne kulture nemogoče ga ločiti v etnografsko, torej opisujoče, in etnološko ali primerjajoče podajanje, temveč postane etnografsko gradivo v njegovem metodično zgodovinskem uporabljanju gradivo, ki veže antropogeografijo⁽⁹⁶⁾ z gospodarsko in kulturno zgodovino sploh.« (Baš F. 1949a: 115)

Nekoliko bolj poudarjena kakor razmerje med etnografijo in etnologijo je bila v tistih letih zveza »etnografija in folkora«, slednja v pomenu vede – folkloristike. V takratnem pisanju je pomen etnografije včasih celo zožen na preučevanje snovne kulture (predmetna etnografija) nasproti folklori, s katero so se ukvarjali folkloristi.⁹⁷ In to kljub temu, da je bila etnografija načeloma opredeljena kot veda o snovni, družbeni in duhovni kulturi. Obseg pojma folklorja se je ujemal s tradicijskimi fenomeni duhovne kulture in šegami kot posebno sestavino ljudskega življenja. Kakor se mestoma zdi, da je bila meja med etnografijo in folkloristiko razmeroma jasno začrtana, pa se je ob ustanavljanju jugoslovanskih republiških folklorističnih in etnoloških društev vsaj v Sloveniji pokazalo, da gre za organizaciji, »katerih program in torišče sta v marsičem enaka« (Matičev 1958a: 9), tako da so se etnografi in folkloristi

⁹⁵ »Narodoslovec raziskuje ljudsko prehrano po vidikih in metodah etnologije in etnografije.« (Novak 1947: 6)

⁹⁶ Mogli bi reči tudi etnografijo ali z današnjim izrazom etnologijo, saj je poznano, da je Franjo Baš »v poglavitem po Cvijičevem zgledu vse do prvih let po drugi svetovni vojni enačil del etnologije z antropogeografijo, kar pa zadeva agrarno gospodarstvo, je 1948 oziroma 1949 štel etnologijo za osrednjo viroslovno disciplino gospodarske zgodovine.« (Baš A. 1985b: 192)

⁹⁷ Tako se je npr. tudi Boris Orel sam imel za folklorista, dokler se ni kot ravnatelj EM zaradi muzejskega dela in nalog preusmeril v preučevalca ljudske snovne kulture (Makarovič M. 1964a: 13). Podobno bi mogli razumeti Franja Baša: »Za razliko od folklorja [t.j. folkloristike, op. ISG] je postavilo narodopisje izhodišče raziskovanjem na stvarne temelje...« (Baš F. 1954b: 231) Odmev te prakse preberemo celo pri Novaku: »Kmečka hiša velja poleg noše nestrokovnjaku za glavni predmet v raziskavanju materialne kulture, če ne etnografije sploh.« (Novak 1952d: 14)

že leta 1957 povezali v skupnem društvu. Pri predmetnem obsegu etnografije oz. etnologije ne gre spregledati pripomb o neenakovredni zastopanosti folklornih tem v univerzitetnih študijskih programih. Hkrati pa so se folkloristi pravzaprav sami nekoliko negotovo postavili na obrobje etnografije (etnologije) in umetnostnih ved, ko so univerzitetno folkloristiko videli ustanovljeno *ali* v etnologiji *ali* pa v umetnostnih vedah.⁹⁸

Nobena izmed navedenih strokovno pomembnih opredelitev povojne etnografije in folklore oz. folkloristike se ni bistveno odmaknila od narodopisnega izročila. Posamični raziskovalci so tu pa tam resda opozarjali na nejasnosti v zvezi z razumevanjem samega predmeta in ciljev etnološkega raziskovanja, vendar se niso sistematično posvetili postavitvi lastne discipline. Leta 1952 natisnjeni referat hrvaške muzealke Mirjane Gušić o nalogah etnografije je predložil le nekaj izhodišč za etnološko teorijo in metodologijo.⁹⁹

Za razloček od zgodovinskega raziskovanja pisnih in arhivskih virov s stališča višjih družbenih plasti, ki daje »bolj ali manj bogat vpogled v zgodovinsko dogajanje pri teh zgornjih plasteh, pa nas v prvi vrsti zanima dogajanje v okrilju tistih brezimnih družbenih kolektivov, o katerih nam monumentalni zgodovinski viri dajejo prav malo podatkov... To so tiste množice brez imena, ki ali še danes tvorijo ali pa so v prejšnjih obdobjih tvorile družbena občestva zunaj okvira historičnih narodov, ali v okviru zgodovine sodobne kulture, na ozemlju evropskih narodov, spodnjo socialno plast, družbeni razred podrejenih in izkoriščanih... Naloga sodobne etnografije naj bi po našem bila naslednja: ugotavljati zgodovinsko dogajanje med širokimi ljudskimi množicami, oziroma ugotavljati zakonitosti v tem dogajanju.« (Gušić 1952: 10) V ta namen uporablja etnograf za raziskovanje metodo historičnega materializma, kakor jo je razvila »napredna ruska šola«,¹⁰⁰ izhodišče pa mu je »po eni plati novo gradivo iz tistih družbenih občestev, ki so še danes na različnih stopnjah razvoja človeške kulture, po drugi plati pa starejši kulturni inventar, ki je prišel do nas bodisi v obliki materialnih arheoloških ostankov, ali kot folklor, rezidua ali survival – torej kot čisto etnografsko gradivo.« (Prav tam.)

⁹⁸ Člani Slovenskega etnografskega društva so leta 1958 menili, da »bi bilo nujno v univerzitetnih učnih načrtih dati poseben poudarek ljudskemu slovstvu in ljudski likovni umetnosti, bodisi pri stolici za etnologijo ali za slovensko literaturo oziroma umetnostno zgodovino.« (Matičev 1958a: 9) *Folklorno* je bilo sinonim za ljudsko duhovno izročilo. Tako je npr. Kuret (1951) govoril o ljudski ali *folklorni dramatiki* ali *dramatski folklori*. Omenili smo že Matičetovi *folklorno komparativistiko* oz. *primerjalno folkloristiko*.

⁹⁹ S stališča 'etnografije imperializma' je namreč precej poenostavljeno povzela zgodovinski razvoj etnografije (etnologije) kot znanstvene vede, pokritizirala njeno deskriptivno naravnost in iskanje eksotike. Iz novejšega časa se je oprla samo na sovjetsko etnografsko in dansko etnološko šolo (K. Birket-Smith) in rokohitrsko opravila z nemško znanostjo, funkcionalizmom in antropologijo v ZDA. Nova etnografija naj bi po njenem mnenju preseгла »formalno deskripcijo«, gradivo ji je »skupno s funkcionalno vsebino šele instrument znanstvenega dela.« (Gušić 1952: 8)

¹⁰⁰ Gušićeva je mimogrede opozorila, da ta šola želi koristiti »novemu imperializmu Kremlja«, da pa so lahko plodna njena metodična izhodišča, če jih križamo s humanističnimi cilji danske šole (N. d.: 9).

Gušičeva je ob nedvoumni uvrstitvi etnografije med zgodovinske vede posredno zarisala tudi njeno mejo z zgodovinopisjem: obravnava 'družbenega razreda podrejenih in izkoriščanih' (ki se mu zgodovinska veda ni posvečala, saj se je opirala na vire, ki o njem ne pripovedujejo), tudi 'tistih družbenih občestev, ki so še danes na različnih stopnjah razvoja človeške kulture', in to na podlagi 'etnografskih' virov.

Zato ni nenavadno, da je bila, podobno kakor slovenski raziskovalci, v nadaljevanju pozornejša na hevristični in metodični vidik, na konkretno gradivo, ki ga mora raziskovalec zbrati in upoštevati. T.j. »inventar materialne kulture... celotno ugotovljena folklor (v najožjem smislu te besede) in... ugotovljene oblike družbene strukture. Nič manj važno pa ni, da vzporedno uporabljamo historizirani materialni inventar... ki nam ga nudijo antropologija, arheologija in sploh kulturna zgodovina, in ki izpričuje življenjske oblike širokih množic, brez poudarka z monumentalnimi spomeniki... Tretji vir gradiva, ne podrejen, temveč vzporeden, pa nam bodo pisani spomeniki in arhivsko gradivo... kolikor se nanaša na življenje širokih ljudskih plasti.« (N. d.: 11)

V zvezi z etnološko sistematiko se je Gušičeva uprla »dualistični razdelitvi na materialno in duhovno kulturo«, ki da tudi ni skladna »z naukom historičnega materializma«: delitev na snovno, družbeno in duhovno kulturo pač obsega »vse življenjske manifestacije širokih delovnih množic določenega družbenega kolektiva od osnovne ekonomike in prvotnih proizvodnih odnosov do odseva višjega izživljanja, torej do družbene in psihične nadstavbe.« (Prav tam.) Vse to mora etnograf upoštevati, čeprav »obravnavata obsežno poglavje družbenih oblik sociologija in pravna znanost, a poglavje ustnega izročila, residualnih družbenih pojavov in umetniške nadstavbe pa da naj ostane pridržano kot tema folkloristike.« Priznala je poznejše neogibne specializacije v etnografiji, hkrati je za izhodišče priporočila širok pojmovni okvir.

Njena določitev etnografskih raziskovalskih vprašanj se je ognila ponavljanim konceptom ljudskega in tradicionalnega, ponudila je razredno ločitev kulture »spodnjih družbenih plasti« ali »širokih ljudskih množic« (t.j. ljudska kultura), ki so »glavno jedro etničnega organizma«, od v socialnoplastnem pogledu druge in drugačne kulture »tanke skorje vladajočega razreda«, ne da bi bila v historičnem in dialektičnem duhu vsaj nakazala njuno vzajemnost in soodvisnost.

Za etnološko obzorje je pomembno njeno sklepno napotilo, da je treba »v recentni etnografski sliki naših dežel poiskati in znanstveno ugotoviti tisto kulturno dediščino, po kateri je mogoče dokumentirati aktivni prispevek naših narodov v občekulturnem dogajanju... v naši etnografiji pa zlasti tistih potov, na katerih so naši narodi vlagali svoje napore in delež svoje tvornosti v temelje sedanjega življenja.« (N. d.: 13) Etnografija je torej povezovalka vse človeške zgodovinske izkušnje in nosilka narodove zgodovinske zavesti.

5.2.2. O BISTVU ETNOGRAFIJE IN NJENI METODI

Pogleda na razmerje med posamičnim in splošnim, med etnografijo ljudstva ali naroda in širšimi etnološkimi spoznavnimi ambicijami, je poleg drugih pomembnih

premislekov leta 1956 prinesla razprava Vilka Novaka 'O bistvu etnografije in njeni metodi'. Novak se je sistematično dotaknil takrat aktualnih vprašanj etnološke vede na Slovenskem. Poleg kratke zgodovinske skice, terminološke obrazložitve imen *etnografija* in *etnologija* in predloga za poenotenje spoznavnih ciljev in imena v *etnologiji* (gl. pogl. 3.2.3) je etnologiji pripisal preučevanje »človeka kot kulturnega bitja ter vsebino in obliko njegove kulture.« S tem je (ob F. Bašu) uvodoma kar nekoliko izjemno za takratne strokovne razmere opisal splošni etnološki interes skorajda v povsem kulturnoantropološkem duhu, brez značilnega evropskega narodopisnega prilastka *ljudski* ali pojma *ljudska kultura*. Res pa je tudi, da se jima v nadaljevanju razprave ni mogel ogniti, saj sta bila ljudska kultura in ljudsko življenje izročilna predmeta evropskih regionalnih etnologij oz. etnografije.

Opozoril je na implikacije takšnih predmetnih opredelitev: »Ker so nekateri preveč gledali le na prvine ljudske kulture in jih raziskovali ločeno od človeka in njih funkcije v celotnem življenju, so tako izgubili iz vida celoto in se bolj približali drugim, sorodnim disciplinam, kot je bilo potrebno in prav. Tako stanje je izvalo revizijsko prizadevanje, ki poudarja vse bolj celotnost etnografskega pojmovanja in skušajo to naziranje izraziti tudi v definiciji naše znanosti.« (Novak 1956a: 10) Načeloma je tako v zvezi s preučevanjem kulture dal prednost (kulturno)antropološkemu pred v etnografiji uveljavljenim in že nekoliko sterilnim kulturološkim oz. takratnim kulturnozgodovinskim prijemom.

Glavna kritična ost iz nove, celostne etnološke koncepcije do pretekle etnografije je bil očitek, da je bila »nekaka mehanična vsota in nizanje opisov in obravnava raznih področij materialne... družbene... in duhovne kulture« in je te sestavine prikazovala »brez povezave in enotnosti v zavesti in življenju njih nosilcev, same na sebi.« V zavesti ljudi je Novak, po zgledu švicarskega etnologa Richarda Weissa, videl vezi-vo, ki na duhovni ravni spaja »vsa ta področja v organično enoto ljudskega življenja in kulture.« Cilj etnografije je »poznavanje človeka, določene oblike duhovno-duševnega zadržanja, ki se odraža v predmetih kulture.« (Prav tam.)

Takšen poseben način »zadržanja« je imel avstrijski etnolog Leopold Schmidt za produkt »življenja v izročeni ureditvi« ali tradicionalnih življenjskih oblikah: skupnosti, občestvu. Drug izraz zanj je spet *ljudskost*, ki jo je Novak skladno z deli, na katera se je oprl, postavil za »prvi in končni predmet etnografskega raziskovanja ... (kot) nezgodovinsko, po občestvenih in tradicionalnih vezeh pogojeno ljudsko kulturo.« (N. d.: 11) Iz nekonsistentne, nekoliko nerodno formulirane *ljudskosti*, je izpeljal, »da se je razširilo območje zanimanja etnografije tudi na mestna naselja, katerih prebivalci so prav tako nosilci in gojitelji svojih izročil, bodisi da ta koreninijo v kmečki ali kaki podobni plasti, bodisi, da so čisto mestnega izvora. 'Ljudskost', ljudske poteze in lastnosti so v slehernem posamezniku, naj bo podeželski ali mestni, zakaj slehernik je odvisen od tradicije in okolja, ki ju sam tudi vzdržuje in sproti stalno soustvarja. Edino tako je mogla etnografija postati izrecno družbena veda, ki obravnava vse razrede in skupine naroda, kar njeni sodobni teoretiki soglasno poudarjajo.« (Prav tam.) Nerodna pa je opredelitev *ljudskosti* zato, ker enači *ljudskost* z *ljudsko kulturo* (deloma v nasprotju, deloma pa v prepletu z individualno plastjo v človeku in individualno, visoko kulturo) kot povsem različni fenomenološki območji, saj ni nobenega namiga, da bi *ljudsko kulturo* razumeli kako drugače kakor empi-

rično spoznavno območje resničnosti, *ljudskost* pa je, kakor bomo videli, precej ohlapen socialnopsihološki koncept.

Novak je prevzel psihološki koncept *ljudskosti* od Weissa, kakor ga je ta predstavil v delu *Volkskunde der Schweiz* (1946). Uvodoma je postavil za cilj narodopisnega raziskovanja *ljudsko življenje*. označil ga je kot »celoto učinkujočih medsebojnih razmerij med nosilcem (Ljudstvom) in ljudsko kulturo«, pri čemer razmerja niso naključna, ampak ulovljiva v trden red, ki je izraz skupnega hotenja ljudi (Weiss 1946: 11). Ljudje¹⁰¹ in dobrine ljudske kulture so podvrženi vplivom prostora, zgodovine in družbenih razmer, vse to ustvarja tako raznovrstne kulturne podobe. Hkrati se kažejo med ljudmi in njihovo kulturo posebna razmerja (ljudskost je njihovo vezivo), splošno človeška, antropološko stalna. Weiss je v posameznikovi naravi razločil dve temeljni plasti: ljudsko in individualno, značilni za vsakega človeka ne glede na njegovo raznovrstno pripadnost. Obe se izražata kot zmožnosti za kulturo, kot kulturna ustvarjalnost: produkti so stališča, naravnosti, ravnanja, razmerja do drugih ljudi, v objektivizirani obliki tudi instrumentarij, ki ga človek potrebuje za življenje, t.j. njegova kultura (kot zbir kulturnih sestavin). V čem je torej posebnost *ljudske plasti* oz. *ljudskosti*?

Kakor je s podrobno analizo temeljnih Weissovih konceptov pokazal Thomas Metzen, je Weiss popisal *ljudskost* na različne načine. Skupni imenovalec jim je prilastkovna zveza »duhovno-duševno«, uporabljena v zvezi z držo, plastjo, ravnanjem, gonilno močjo, posebnostjo, naravnostjo (Metzen 1970: 175–8): vse to podpira sodbo, da je *ljudskost* psihološka kategorija.¹⁰² Etnološko razločnejše poteze daje *ljudskosti* povezava s konceptoma *skupnost* in *tradicija*, saj je, kakor je videti iz Weissovih in Schmidtovega opisa, njun nasledek. *Skupnost* je posebna oblika družbenosti ljudstva; njeno bistvo je po Weissu zavest o skupni pripadnosti in vzajemnih dolžnostih, ki implicirajo »ravljanje po drugih« in so posledica »trajnega sobivanja« (Weiss 1946: 24). V trajnem sobivanju nastaja in živi *tradicija*, ki daje življenju v skupnosti nekakšen prisilni, obvezujoč vzorec ravnanja in vrednot. Sankcionira ga avtoriteta skupnosti ali kolektivna cenzura. Idealnotipični pomen skupnosti je Weiss razrahljal z opozorilom, »da vsak človek pripada različnim skupnostim.« (N. d.: 25) S tem je nekoliko sociologiziral romantiško *skupnost* (*Gemeinschaft*), v še vedno romantiško obarvanih okvirih pa jo je ohranil zaradi vzajemnega učinkovanja s *tradicijo*. *Ljudska* povezanost s kulturnimi produkti ne temelji na slepi veri v *tradicijo*, temveč izvira iz »potrebe po tradiciji« kot zakoreninjeni duševni posebnosti ljudi (N. d.: 15).¹⁰³ *Ljudskost* je

¹⁰¹Weiss uporablja izraz *Volksmensch*, *-en*, torej človek, ljudje (iz) ljudstva ali, nekoliko nerodno, *ljudski človek*. S tem izrazom je Weiss poudaril posameznikovo pripadnost posebnemu tipu *skupnosti*, posebno obliko njegove družbenosti ali skupnostne zavesti.

¹⁰²V nadaljevanju je Metzen pravilno sklenil, da si Weissova stališča v zvezi z *ljudskim* mestoma nasprotujejo, predvsem pa so opazno ohlapna, saj nanj navezujejo tako človekova stališča, naravnost, delovanje, vedenje, v katerih se mešajo pod duhovnimi načeli in duševnimi zgibi različne ravni družbenega življenja. Weiss tudi ni podrobneje pojasnil razmerja med individualnim in *ljudskim*, pa tudi zavestnim in nezavednim v človekovem verovanju, občutenju in mišljenju.

¹⁰³Na drugem mestu sta mu izvir *tradicije* »strah in strahospoštovanje do prednikov« (Weiss 1946: 19).

torej mogoče razumeti tudi kot specifično razmerje med skupnostjo (ljudmi) in tradicijo: »Skupnost torej potrebuje tradicijo. Na drugi strani pa tradicije potrebujejo skupnost, da bi se ohranile.« Vzajemnost tradicije in skupnosti se pri njenih pripadnikih kaže kot »skupnostna zavest«; temelj ji je skupno izročilo, ki ga ljudje imajo za svoje in občutijo kot svoje (N. d.: 23, 24). Skupnost in tradicija sta počeli ljudskega življenja kot živega organizma ali organske celote ljudskega življenja. Zagotavljata pa tudi njegovo urejeno funkcioniranje, t.j. neoviran življenjski tok, ki ga etnolog predstavi po »funkcionalističnem načinu opazovanja«.

Novak ni podrobneje razpravjal o tradiciji in skupnosti, a ju je prav tako omenjal skupaj: »ker življenja ne ustvarjajo in uravnavajo le individualne pobude, marveč ga odločilno soustvarjajo izročila, so važen predmet etnografskega obravnavanja družbene skupnosti, ki so nosilke izročil.« Ponovil je torej poznano izhodišče, da o skupnosti in tradiciji ni mogoče govoriti ločeno. Ustrezna je tudi izpeljava, da so »predmeti etnografije... izrecno družbeno pogojeni.«¹⁰⁴ Ob zagledanosti povojne slovenske etnologije v narodopisno izročilo zagotovo ni bilo odveč poudariti, naj etnografija »raziskuje tudi socialni sestav ljudstva v gmotnih in duhovnih pojavih.« (Novak 1956a: 11) V tem kontekstu se Novak ni posebej posvetil obravnavi *ljudstva*: vse-kakor ga je razumel družbeno razplasteno na več načinov.¹⁰⁵

Morda lahko Novakovo rabo pojmov *ljudstvo*, *ljudska kultura* in *ljudsko življenje* dodatno osvetlimo s sočasno rabo v povezujoči se evropski etnologiji. Zveza *ljudsko življenje*, ki jo je večkrat zapisal, je bila pogosta, splošna oznaka za predmet evropskih regionalnih etnologij.¹⁰⁶ Najopazneje jo je v svojih delih uporabljal že pred vojno, in tudi po njej, švedski etnolog Sigurd Erixon.¹⁰⁷ *Ljudstvo*, *življenje* in *ljudsko življenje* so bili Erixonu ključni koncepti (Hultkrantz 1969: 18), je pa na splošno več pozornosti namenil *življenju* in *ljudskemu življenju* kakor *ljudstvu*. Bistven je bil Erixonov poudarek, da člen *folk* v zvezi *folklife research* ne pomeni nič drugega, kakor da imamo opraviti z raziskovanjem skupin (Erixon 1951a: 7). Pozneje je bil za odtенок določnejši, vendar s strožjega terminološko-konceptualnega vidika še vedno izjemno splošen: ljudsko življenje pomeni »tisti del življenja, ki je zavezan družbenemu prenašanju in stikom. Z drugimi besedami, ljudsko življenje je družbeno življenje.« (1967: 7)

Hultkrantz, ki je podrobno pregledal Erixonovo rabo omenjenih izrazov, je ugotovil, da se prilastek *ljudski* v številnih primerih ujema z opisanim Weissovim pomenom (nanaša se na »tradicijsko in skupno temeljno plast vsakega človeškega bitja«)

¹⁰⁴ »Življenje v hiši, v družini n. pr. določa funkcijo vsem predmetom v njej, pravtako vsem dnevnim, družinskim in delovnim običajem in ureditvam, ki imajo svoj smisel le v območju tiste socialne enote in skupnosti, katere izraz so. – Podobno je pri širših skupnostih: soseskah – vaseh, občinah, starostnih skupinah, stanovskih skupnostih, razredih itd.« (Novak 1956a: 11)

¹⁰⁵ Gl. prejšnjo op.

¹⁰⁶ Zlasti v Skandinaviji v rabi že od začetka 20. stol. za obravnave šeg in vsakdanjih dejavnosti deželanov (za razloček od meščanskega življenja), vendar brez razločnejših metodoloških oznak (Rohan-Csermak 1969: 15).

¹⁰⁷ *Folk-liv* je tudi ime etnološkega strokovnega časopisa, ki ga je leta 1937 začel izdajati Erixon, *folklivsforskning* (dobesedno: raziskovanje ljudskega življenja) pa je bilo švedsko ime za folkloristiko, etnografijo oz. regionalno etnologijo.

in da prilastek *folk* v *folklife research* kaže, da se etnologija ukvarja z analizo skupin s posebnimi kvalitetai (Hultkrantz 1969: 19). Logično je vprašanje, katere so te posebne kvalitete *ljudskih družb*. Iz koncepta *ljudska kultura* je Erixon izpeljal naslednje značilnosti:

1. če naj kulturni element označimo za ljudski, je prvi pogoj, da gre za podedovano, naučeno in povsem asimilirano sestavino v življenju ljudstva;

2. tak fenomen ni bolj ali manj naključen, temveč pogost v skupini ali družbi;

3. v svoji kulturi mora biti v rabi, sicer ni značilen za skupino ali družbo: »ljudska kultura je pravzaprav isto kakor živa tradicionalna kultura« (bodisi na podeželju ali v mestih);

4. ljudska kultura je razmeroma nemobilna, »stalna in ne zelo dejavna v distribuciji in migraciji«; običajno preživi enega ali več rodov in se zakorenini, kar načeloma ne preprečuje, da bi se razširjala in prenašala na druga področja in k drugim skupinam, vendar to v bistvu nasprotuje njeni naravi (Erixon 1951a: 7–8). Po tej značilnosti je ljudska kultura kot *stabilna* kultura nasprotje *mobilni* kulturi – ta se nenehno širi in pripada družbenim in kulturnim elitam.

Iz navedenega je videti, da koncept *folk* (ljudstvo) ustreza tradicijski, stabilni družbeni skupini. Stabilnost je po Erixonovem mnenju posledica tradicijske solidarnosti ali izoliranosti ali zavestne oz. nezavedne defenzivne naravnosti do zunanjega sveta. Življenje v takšnih skupinah je imel Erixon za *ljudsko življenje*. to je za etnologijo poseben zorni kot za opazovanje in analizo kulture. Do samega koncepta je Erixon prišel prek raziskovanja snovnih elementov kulture kot eksistenčne in preživetvene podlage posameznikov in družbenih skupin. Kulturne sestavine so mu bile neogibno izhodišče in sredstvo za analizo življenja: tako je cilj etnologije opisal kot »kombinacijo študija kulture in študija človeškega življenja.« (Erixon 1951b: 9)

Smisel raziskovanja *ljudskega življenja* je videl v globljem poznanju in razumevanju človeka. Pri tem je imel pred očmi posameznika, zato je priporočal tudi biografike (zgodovinske, psihološke) študije primerov (1951a: 15). S tem je regionalne evropske etnologije uvrstil v znanost o človeku kot kulturnem bitju in etnologijo razumel kot vejo splošne antropologije, kot izrazito primerjalno zgodovinsko in sociološko raziskovanje kulture v regionalnih okvirih, ki upošteva tudi določene psihološke vidike. Samo regionalne omejitve (raziskave ljudske kulture v civiliziranih družbah) jo razločujejo od splošne etnologije, povezuje ju njuna osrediščenost na kulturo v celotni snovni, družbeni in duhovni pojavnosti (Hultkrantz 1960: 133).

Na podlagi opisanega razumevanja ljudskosti kot posebne psihološke naravnosti ali posebne, kolektivne in na tradicijo vezane razsežnosti človekovega bivanja v vseh časih, je mogel Novak za tisti čas slovensko etnologijo presenetiti z naslednjim: »Namen etnografije tedaj ni prvenstveno raziskovanje preteklosti, kulture, 'ki je bila nekoč bolje ohranjena, kot je danes, saj danes že izginja'. To bi bilo enačenje etnografije z zgodovino, njeno podrejanje le-tej kot nekake 'viroslovne discipline', k čemur vodi enostransko poudarjanje in pojmovanje, da je etnografija – zgodovinska veda. Etnografija pa ne izhaja iz sedanosti le zaradi metode, marveč hoče prav *razložiti sedanost*, sedanje družbene oblike, gmotne predmete in duhovne pojave, pa naj so nastali pred stoletji, pred desetletji ali pred kratkim.« (Novak 1956a: 12) Naspro-

toval je razumevanju etnografije kot »antikvarno-muzealne vede« in polemiziral s prepričanjem, da je »etnografija nekaj del zgodovine«, in z zamenjevanjem »zgodovinskega dela metode... z njenim bistvom in njenimi nalogami.«

V tej razpravi sta zapisani oznaki »*etnografija sedanjosti*« (Gegenwartsvolkskunde) in »*znanost o sedanjosti*« (Gegenwartswissenschaft) kot »logičen in metodično-idejno nujen protest proti enostranskemu zgrešenemu prej omenjenemu pojmovanju, obenem pa osnova za stvarno in sodobno delo v naši znanosti.«¹⁰⁸ Ker torej ljudska kultura in ljudsko življenje nista samo stvar preteklosti, »ker bo vedno živa tradicija s svojimi predmeti in pojavi«, ni strahu, da bi taka znanost »postala kdaj brezpredmetna.« (Prav tam.)

Napak bi bilo misliti, da se etnologija s tem odpoveduje preiskovanju preteklosti, saj je zapisal: »Od ugotavljanja zgodovinskega stanja, od nastalega bo znanost prehajala k raziskovanju nastajanja samega in bo s tem ustvarila enostranski dosedanji zgodovinski usmerjenosti ravnotežje.« Dodaten argument za to je dokumentiranje sodobnega gradiva, če se ga je že v preteklosti toliko zgubilo.

Ko se je Novak posvetil načinom raziskovanja, ki naj bi bili usmerjeni »v posamezne njene prvine, v prikazovanje zaključenih krajevnih enot, socialnih skupin itd.«, je ob dotlejšem zanemarjenem funkcionalnem vidiku poudaril zlasti zgodovinskega: »V svojem nadrobnejšem delu naj etnografija raziskuje nastanek, razvoj, smisel, razširjenost, izumiranje in današnja oblika kulturnih prvin, družbenih skupin itd.« S kombinacijo funkcionalnega in zgodovinskega vidika »je mogoče priti... do približne in vsaj začasno zadovoljive sinteze, ki bo podala razvoj ljudske kulture nekega naroda ali etnografskih območij.« (Prav tam.) To zagotovo nasprotuje mnenjem, da bi bila etnografija poslej zgolj znanost o sedanjosti.

Funkcionalni vidik je Novak povzel po Weissu in Erixonu in ga je opisal razmeroma skopo: »določa zvezo med prvinami kulture in njih nosilcem« (Prav tam.), funkcijo samo pa kot funkcijo prvin ljudske kulture »v celotnem življenju« (N. d.: 10) ali, podrobneje, »sleherni etnografski pojav ali predmet (je) povezan s posameznikom in skupnostjo po svoji funkciji. Zato bi ga popolnoma ne mogli razumeti, ako ga ne bi gledali v tem njegovem pomenu. Preziranje funkcije predmeta omogoča le polovično njegovo dojetje. Zato je večkrat važnejša funkcija kot pa predmet sam: n.pr. nôšenje, ne deli noše... način zidanja, ne slog hiše; način prehranjevanja, odnos ljudi do jedil in pijač – ne pa vrsta le-teh itd. Zakaj ljudska značilnost, specifičnost se javlja prav v načinu, pojmovanju in se prav po tem loči od neljudskega načina in pojmovanja, na drugi strani pa od načina življenja drugih ljudstev... Funkcionalno pojmovanje nam omogoča raziskovati odnos človeka do novih oblik in prilagoditev njegovega življenja tem oblikam.« (N. d.: 14)

Metodološko je funkcional(istič)no opazovanje pri Weissu izviralo iz podmene, da sta ljudsko življenje in ljudska kultura »organična enota« (N. d.: 10) ali »živ orga-

¹⁰⁸Pojasnil je, da tudi sovjetska etnografija, ki sicer »najmočneje poudarja svoj zgodovinski značaj, najbolj vneto raziskuje prav šele nastajajoče oblike življenja«, prav tako pa tudi sodobno raziskovanje v Evropi.« (N. d.: 12)

nizem«, ¹⁰⁹ v katerem so po eni strani povezane posamične prvine, po drugi strani pa so vezivo značilna razmerja med ljudmi in kulturnimi prvinami. Ta način opazovanja, ki je ustrezen pomen dobil tudi pri Novaku, je omogočil, da se je obravnava ljudskosti lahko ognila najprej edinole psihološkemu gledišču, nato nevarnosti, da bi za temeljne koncepte postavili obvezujoče vrednote ljudskosti, in s tem, končno, nevarnosti, da bi se razkrojila podlaga za ukvarjanje z realijami kulture oz. kulturnimi sestavinami, kar zagotovo ni mogel biti smisel etnološkega raziskovanja, saj so empirično spoznavni kulturni fenomeni njegova bistvena podlaga. (Prim. Metzen 1970: 181)

Novakov navedek o funkciji in funkcionalnem vidiku daje v premislek različne pomene funkcije, ki odločajo, kakšne bodo metodološke izpeljave t. i. funkcionalnega vidika:

1. funkcija, ki jo subjekt kot nosilec dejavnosti pripiše objektu (ali sebi);
2. funkcija nečesa (objekta ali subjekta) za subjekt ne glede na njegovo subjektivno prepričanje;
3. funkcijska povezanost med različnimi deli celote;
4. prispevek posamičnega dela ali člana (tudi posameznika ali skupine) k celoti (prim. Seymour-Smith 1986: 126; Metzen 1970: 184).

Niti Weiss niti Novak nista temeljiteje razgrnila konceptualne podlage funkcionalističnega prijema. Tudi tako je mogoče trditi, da sta funkcijo oba razumela predvsem v prvih dveh pomenih (še izraziteje v drugem, torej bolj ali manj teleološko in instrumentalno). Za raziskovalsko prakso to pomeni še vedno pozornost na posamične kulturne sestavine ali ustanove (glede na njihovo rabnost, dejavnost ali učinek). Tretji in četrti pomen (integrativna) kažeta bolj na sestavno, strukturno obravnavo prvin(e) ali fenomena(-ov) v kulturni celoti, po klasični socialnoantropološki funkcionalistični teoriji torej tudi k pomenu za vzdrževanje ravnovesja kulturne sestave. Pri Weissu in pri Novaku je bil na prvem mestu pomen »biti v funkciji« (ne kot funkcija nečesa za celoto, temveč kot »nôšenje«, »prehranjevanje«, »pripovedovanje« itn.; pomen 2), na drugem pa povezanost in sovisnost različnih fenomenov v celoti (pomen 3).

Rudimentarni funkcionalni vidik še zdaleč ni mogel pomeniti kakega dokončnega slovesa od obravnave kulturnih sestavin samih na sebi in postavitve nosilca (človeka) v ospredje etnološkega raziskovanja. Pa četudi bi: kako se ogniti pasti, da so posamezniki ali skupine zanimivi samo kot nosilci kake kulture, npr. etnične, narodne, poklicne itn.

Ob poudarjenem zgodovinskem in funkcionalnem vidiku je Novak v nadaljevanju zapisal, da je uspešno etnološko raziskovanje odvisno »od pravih in sodobnih tehničnih pristopov in metod, kakor od pravilne znanstvene metode raziskovanja.« (1956a: 12) Metode in pristopi naj ustrezajo raznovrstnosti »predmetov in pojavov,

¹⁰⁹V tem lahko morda najdemo zapoznel, šibak odmev 'klasičnega socialnoantropološkega' funkcionalizma. Podrobnejša epistemološka in metodološka primerjava bi pokazala, da je te vrste 'funkcionalizmu' le v redkih podmenah mogoče nekoliko na silo poiskati stičišča z biopsihološkim funkcionalizmom Malinowskega, nikakor pa z Radcliffe-Brownovim strukturalističnim.

ki jih etnografija raziskuje. « Preteklo večsmerno in metodično raznovrstno raziskovanje je bilo po njegovem mnenju razumljiv nasledek samega značaja predmeta in dejstva, da »naša veda ni še imela lastnih stolic na univerzah in ne gojiteljev, ki bi se ji posvečali v celoti, marveč so jo predavali – kot še marsikje – filologi in zgodovinarji, ki so se zanimali le za obmejna področja svoje vede, segajoča v ljudsko življenje.« Kljub zaslugam teh smeri je bila slabost »pretirana uporaba metod teh znanosti na področju etnografije, kar je zavajalo v enostranost in postavljalo celo vprašanje o upravičenosti etnografije kot samostojne vede.«¹¹⁰ Zavzel se je za »enotno metodo, ki naj bi ustrezala njenemu posebnemu bistvu in smislu ter značaju njenega predmeta.« (N. d.: 13)

»Organično enotno delovno metodo« (N. d.: 15) je predstavil kot snovi (predmetu) ustrezno dopolnjevanje naslednjih smeri:

1. *historično-filološka smer.*¹¹¹ za razkrivanje izvira kulturnih dobrin in vrednot; v usmeritvi *Wörter und Sachen* tudi za ugotavljanje selitev in razširjenosti predmetov in pojavov, za povezovanje geografskih enot v etnografska območja; v sodobni etnografiji za prikazovanje kontinuitete in pojasnjevanje sedanjih razmer z zgodovinskim razvojem; vodili njene rabe v etnografiji: »celotnost ljudskega življenja... (in) časovna pogojenost kulturnih dobrin in vrednot«; (N. d.: 13)

2. *geografska smer.* geografski vidik in kartografska metoda poglobljata in dopolnjujeta zgodovinsko raziskovanje oz. zgodovinskofilološka dognanja »o migraciji in razširjenosti kulturnih prvin«; »kartografska metoda... nazorno prikazuje razmestitev in gostoto predmetov in pojavov, njih žarišča in razširjevalno smer«; v rabi je pri monografijah in etnografskih atlasih, ti so »drugi končni formalni cilj vsega raziskovalnega dela in obenem pripomoček za nadaljnja, poglobljena raziskavanja.« (N. d.: 13–4)

Iz opisa obeh smeri je povzel, da sta »namenjeni bolj raziskovanju predmetov in pojavov kulture«, medtem ko sta naslednji dve »v prvi vrsti njih nosilcu in vzajemnosti med njim ter objekti.« (N. d.: 14)

3. *Sociološka smer:* opisana »na eni strani (kot) poglobljeno zanimanje za družbene skupine in za njih pomen v ljudski kulturi, na drugi pa za odnos skupnosti, občestev do dobrin in vrednot ljudske kulture.«¹¹² V okviru sociološke smeri je opisal *funkcionalno smer.*

4. *Psihološka smer:* »raziskuje duševnost nosilca kulture in ugotavlja ustvarjalne možnosti, vzroke in način prevzema pojavov, njih spreminjanja itd.« Nujna je njena

¹¹⁰Naštel je filologijo, razne zgodovinske vede, sociologijo. Podobno je L. Schmidt (1951: 17) v zvezi z avstrijskim narodopisjem omenjal filološko, arheološko, sociološko, psihološko, zgodovinsko in geografsko metodo, ki so v različnih obdobjih različno sooblikovale narodopisne prijeme. Pomembnejša je bila njegova sodba, da to priča o pomanjkljivi oz. neizoblikovani filozofiji narodopisja. V njegovem izrazu 'filozofija' zdaj preberemo epistemologijo ali splošno metodologijo.

¹¹¹V rabi že od romantične filološke šole (raziskovanje verovanja, pesništva, šeg), primerna za analizo literarnih ljudskih izdelkov, muzejskih in terenskih predmetov.

¹¹²»Zato raziskuje na primer skupnost, ki pôje, pripoveduje ali posluša pripovedovanje pravljic itd., učinek pesniških tvorb na ljudi; izvajalci običajev in odnos ljudi do običajev jo zanimajo močneje kot zgodovina, smisel in razširjenost teh pojavov samih, čemur se posveča zgodovinsko-filološka smer.« (N. d.: 14)

uporaba skupaj s sociološko in funkcionalno, »saj slone... odnosi v družbi v veliki meri na psihičnem zadržanju posameznikov in na duševnih razpoloženjih ter pogojih, ki nastajajo med njimi.« Pomembna je pri raziskavah družbenih skupnosti in ljudske umetnosti in ključna za »končno sintezo etnografskih dognanj, iz katerih skušamo dojeti mišljenje, značaj in duševnost ljudstva, posebnosti njegovih ustvarjalnih, pa tudi reproduktivnih zmožnosti.« (Prav tam.) Poleg interpretativnega pomena ima psihološki vidik tudi svojo metodično ali celo spoznavno razsežnost: vsak zbiralec in raziskovalec naj ima »veliko razumevanje za ljudsko miselnost in čustvovanje, sposobnost življenja in uspešnega približanja.« (N. d.: 15)

Izraz metoda je v Novakovi rabi bližje pojmu raziskovalna metodologija, saj ustreza raziskovalnim smerem oz. metodi v pomenu razlagalnega postopka in interpretativnih ciljev, ne pa tehnikam in načinom zbiranja gradiva, ki jih omenja ob njih (npr. kartografska metoda v geografski smeri).¹¹³

Z vsebinskega in metodološkega stališča je strnil pozitivne prvine preteklega narodopisja¹¹⁴ in sodasnih evropskih etnoloških tokov (zlasti Erixonovo poudarjanje treh etnoloških razsežnosti – časa, prostora, družbenosti – in Weissovo zahtevo po funkcionalistični metodologiji).¹¹⁵ To se najlepše vidi v minulih in sodobnih opisih predmeta etnologije (ljudska kultura – človek kot kulturno biče in oblika in vsebina njegove kulture; raziskovanje ljudske kulture preteklosti – raziskovanje ljudske kulture v preteklosti in sodobnosti). Zgodovinski interes je zaobsegel vprašanja izvira, razvoja, spreminjanja kulturne podobe, sodobnostni vidik pa vprašanji ohranjenosti in sodobnih oblik ljudske kulture.

Tako opredeljena *ljudskost* je ne glede na konceptualno neizostrenost postavila v ospredje par »človek in njegova kultura« oz. človeka kot nosilca kulture. Novak se v tem, bolj na splošne poglede na etnologijo in metodo osrediščem besedilu, ni podrobneje ukvarjal z implikacijami tega razmerja in bodočo strategijo etnološkega raziskovanja, zato pa je nedvomno spodbudil zadevne premisleke. V ožje metodološkem pogledu je za obravnave ljudske kulture priporočil tako tematske kakor krajevne obravnave, zlasti pa preučevanje družbenih skupin – pri tem pa je etnološko zani-

¹¹³Upoštevam, da sta pojma metoda in metodologija v splošni znanstveni literaturi in priročnikih posamičnih disciplin različno definirana. Tako npr. v Weissovih (in posredno tudi Novakovih) *smereh* Wiegelmanna (1977b: 77s) vidi 'splošne vidike oz. kompleksne znanstvene usmeritve', ki uporabljajo več metod (t.j. dokumentacijskih in analitičnih postopkov), Gerndt (1986: 183) pa 'načine opazovanja', ki so poleg 'poizvedovalnih in pripravljalnih tehnik', 'interpretacijskih postopkov' in 'miselnih metod' ena kategorij metod.

¹¹⁴Navsezadnje je Ložar prav tako govoril o temeljni zgodovinski usmeritvi, ob njej pa je (za razloček od Novaka, ki jih je imel za konstitutivne dele 'enotne metode') sociološke, psihološke in geografske vidike nanizal kot pomožne.

¹¹⁵Tradicionalni zgodovinsko-filološka in geografska smer; na novo poudarjeni sociološka in psihološka, čeprav je bila težnja po psihološkem razumevanju pravzaprav od nekdaj širši okvir interpretacij kulturnih značilnosti. Tudi za Erixona, na katerega se je Novak skliceval, Hultkrantz meni, da je z nekaterimi prvini (zlasti sociološki in psihološki aspekti) opredelitve etnološkega predmeta (t.j. raziskovanja ljudskega življenja) evropsko etnologijo zelo približal kulturni antropologiji, hkrati pa jo ohranil predvsem kot zgodovinsko disciplino v uveljavljenem pomenu evropske etnologije in folkloristike (Hultkrantz 1960: 134).

manje za nosilce kulture najrazločnejše. Prav tako je metodološko pomembno sožitje predmeta in metode, vendar ne več v pogledu pretekle odvisnosti od predmetno bližnjih ved, ki ga je Novak kritiziral, temveč v smislu nakakšne 'integralne metode', primerne bistvu etnološkega predmeta in etnoloških ciljev.

V *Slovenskem etnografu* je bila leto pozneje priobčena še razprava hrvaškega etnologa B. Bratanića,¹¹⁶ ki se je ujela z Novakovim spisom tam, kjer govori o poimenovanju in glavnih značilnostih sodobne etnološke vede.¹¹⁷ Bratanić je že uvodoma ločil dve raziskovalni usmeritvi: kulturnozgodovinsko in sociološko-psihološko. Prvi je pripisal aktualnost zaradi izjemno hitrega zgubljanja dragocenega in nenadomestljivega dokumentarnega gradiva preteklosti, drugi pa zaradi hitrih sodobnih kulturnih in družbenih sprememb, katerih nasledek so novi kulturni procesi (Bratanić 1957: 7). Razložka med njima ni podkrepil samo z razdaljo med preteklostjo in sedanjostjo, temveč predvsem s kulturno dvojnostjo: po Radiću je namreč ponovil mnenje, da je »za področje evropske etnologije... značilna stara *kulturna dvojnost*: dve vrsti kulturne živita vzporedno, druga ob drugi, vplivata druga na drugo, se mešata in prežemata v zelo različnem obsegu.« (N. d.: 13)

Označitev *ljudske kulture* in *civilizacije* je konceptualno vzeto romantiška, takšna, kakršno je na Hrvaškem utrdil Radić. Zanj je tudi še v povojnem kontekstu pomembno, da posredno enači ljudsko kulturo s kmečko kulturo, ta pa ima poseben pomen v narodovem življenju. Pri nas so jo bolj ali manj izoblikovano ponavljali narodopisci vso prvo polovico tega stoletja, najizčrpejše jo je opisal Ložar. Po Brataniću razlike med ljudsko kulturo in civilizacijo niso samo posledica družbene razplatenosti (kmečka plast / mestne 'višje plasti'), tudi jih ni mogoče pojasniti zgolj psihološko (iracionalna tradicija / logika in racionalno pridobljeno znanje). »Prvotni vzrok te dvojnosti je treba iskati v kulturni različnosti (ne le formalni, temveč tudi vsebinski, ne le kvantitativni, temveč tudi kvalitativni) med kulturama... čeprav se v (dolgotrajnem) procesu civiliziranja posamične kulturne kategorije stare ljudske kulture vse bolj krčijo in zginjajo, tako da v nekaterih primerih ostajajo samo še suhi ostanki tradicionalne *folklore*... – Gre torej za zgodovinsko nastalo dvojnost na kulturni podlagi, z močnimi sociološkimi in psihološkimi vidiki, ki sčasoma postajajo vse pomembnejši.« (Prav tam.)

Ker je civilizacija predmet raziskovanja številnih drugih znanstvenih disciplin, »je evropska etnologija imela in ima za prvo nalogo raziskovanje starih kmečkih kultur... Prav tako je opravičljivo, da se raziskovanja razširijo tudi na druge plasti prebivalstva, če se v novejšem času poudarja psihološki dejavnik (ustna tradicija).« (Prav tam.) Zaradi različnih ciljev in problemov ali po raziskovalski usmeritvi je Bratanić v etnologiji ločil:

a) *opisno etnologijo* (= etnografijo) kot preddelo in predpogoj za vsakršno znanstveno raziskavo (zbiranje gradiva),

¹¹⁶Gre za nekoliko prirejeno besedilo koreferata na Mednarodnem kongresu evropske etnologije v Arnhemu na Nizozemskem leta 1955, v nemščini priobč. v *Actes du Congrès International d'Ethnologie Régionale*. Arnhem, 1956.

¹¹⁷Bratanić je tako kakor Novak zagovarjal enotno ime *etnologija* z narodnimi prilastki, če je treba označiti njene »posebne veje«, za predmet pa ji je določil študij *kulture* in *ljudi kot kulturnih bitij* (Bratanić 1957: 12).

b) *historično etnologijo* in

c) raziskovanje sodobnega kulturnega življenja s *socioloških in psiholoških vidikov* (struktura, procesi, funkcija), t.j. izhodišče za nove samostojne discipline ('etnosoziologija', 'etnopsihologija'). (N. d.: 14)¹¹⁸

Nespodbitno prednost je dal historični usmeritvi, ki naj »rekonstruira obsežen del evropske kulturne zgodovine.« Kulturnozgodovinski etnologiji je zapisal naslednje raziskovalske naloge:

a) kulturna zgodovina posamičnih etničnih skupnosti,

b) etnogeneza ljudstev,

c) določitev in zgodovina posameznih oblik ali tipov kulture,

d) zgodovina posamičnih kulturnih pojavov,

e) prispevek evropske etnologije splošni kulturni zgodovini človeštva (Prav tam.).

Kulturnozgodovinsko etnologijo je poistil s (kulturno) zgodovino v ožjem pomenu samo v tistem delu, ko etnologi uporabljajo pisane dokumente (arhivalije), vendar je to le »omejen in netipičen del njenih virov.« Prava in za etnologue značilna pot, po kateri se loči od zgodovine, je, »da iz sedanjosti 'nazaj' rekonstruira preteklost.« Ker neposredno izročilo in stari pripovedovalci omogočajo skop pogled v časovno globino, je treba večino preteklega dogajanja odkrivati s »posebno metodo in tehniko kulturnozgodovinske etnologije. Pravilno postavljena tipologija (prim. klasifikacija pripovedk Aarne-Thompson) in geografska razširjenost posamičnih sestavin (etnološka kartografija!) imata v tem postopku pomembno vlogo pri iskanju in postavljanju kulturnih vezi, materialno-ekonomski, sociološki in psihološki oziri pa pri njihovi vzročni pojasnitvi.« (Prav tam.)

Pod sociološkim in psihološko usmerjenim etnološkim preučevanjem »današnjega življenja« je Bratanič razumel raziskave družbene sestave in različnih družbenih skupin, funkcijskih zvez med kulturnimi fenomeni in zadovoljevanjem elementarnih življenjskih potreb, preučevanje akulturacije, kulturnih vzorcev in konfiguracij, bistvenih psiholoških značilnosti ljudstva (ljudski značaj, 'ljudska duša'), razmerij med kulturo in osebnostjo. Očitno se je pri tem zgledoval po teoriji in praksi ameriške kulturne in britanske socialne antropologije, s katerimi so se v tistih letih seznanjali evropski etnologi. Nekoliko nenavadna in zagotovo prenačljiva pa je bila njegova sodba, da je metodika takšnega raziskovanja še nerazvita in da bo treba nove metode še najti in utrditi, kar odseva le površno ali skromno poznanje kulturno in socialno antropoloških prijemov v našem strokovnem okolju.

Brataničevo razpravo omenjamo zaradi značilne cepitve etnološkega raziskovanja na problematiko preteklosti in sodobnosti ter, po njegovem mnenju, temu ustrezne prijeme (kulturnozgodovinski, antropološki). Sredi petdesetih let v evropskih regionalni etnologiji to ni bilo nenavadno, saj je bil od takrat za desetletje ali celo več velik del konceptualnih in metodoloških razprav namenjen prav vprašanju o etnologiji kot vedi o sodobnem življenju in kulturnih procesih v nasprotju s t.

¹¹⁸Notranje je etnologijo razčlenil po predmetni specializaciji: »folkloristika, ergologija, etnološka tehnologija, sociologija, muzikologija, etnološko raziskovanje gospodarstva in religije, raziskovanje stavb, lončarstva, iger, pripovedk itn.« (Prav tam.)

i. historično etnologijo. Vendar je Bratanič za razliko od Novaka, ki je predložil enotnost predmeta in metode, razcepil etnologijo na dvoje in dajal prednost njeni historični usmeritvi.¹¹⁹ Razprava je slovenskim etnologom lahko pomenila potrditev usmeritve v raziskovanje ljudske, bolj ali manj starosvetne kulture preteklosti.

5.2.3. SLOVENSKA LJUDSKA KULTURA IN NJENA STRUKTURA

Če si pri Novakovi razpravi iz leta 1956 poleg novega razumevanja ljudskosti dovolimo najbolj poudariti njegovo opredelitev, da je naloga etnologije preučiti *človeka kot kulturno bitje in vsebino in obliko njegove kulture*, v preteklosti in sedanjosti, ter s tega izhodišča beremo njegovi drugi splošnejši deli s konca petdesetih let, razpravo o strukturi slovenske ljudske kulture in oris slovenske ljudske kulture (Novak 1958c, 1960), je jasno, da je v obeh besedilih poudarjal in pojasnjeval zlasti drugi člen zveze *človek in kultura*, ob tem pa zlasti preteklost. S tem je razvijal tisti del narodopisnega izročila, ki je že pred vojno nakazoval sestavno in razvojno preučevanje ljudske kulture. Še bolj pa na podlagi seznanjenosti z drugimi slovanskimi etnologijami odseva Novakovo prepričanje, da »je potrebno sistematsko začeti raziskovati slovensko ljudsko kulturo in dotedanje gradivo, dopolnjeno z novim, povezati z evropskim razvojem in genetsko razložiti.« Poleg tega si je prizadeval »vsaj načeti uvrstitev nekaterih kulturnih elementov... v evropski okvir in razvoj«, in spodbujen z Gavazzijevimi študijami in drugo evropsko literaturo, »prikazati strukturo slovenske ljudske kulture (historično pojmovano) v njenih glavnih elementih, v genetskem in geografskem nastanku in razvoju.« (Novak 1991: 20)

Označenemu namenu (pri tem se je oprl na sorodne obravnave hrvaškega etnologa Milovana Gavazzija,¹²⁰ na primerjalno slovansko¹²¹ in madžarsko literaturo) je ustrezala predvsem razprava o sestavi slovenske ljudske kulture.¹²² Novak je ponovil, da etnologija »analizira in genetsko-primerjalno raziskuje kulture primitivnih ljudstev, kakor tudi ljudsko kulturo civiliziranih narodov, nakar more podati splošne zakonitosti razvoja človeške kulture« (1958c: 3); torej najširše razumevanje etnologije kot vede o kulturi.

Uvodoma je strnjeno orisal razvoj kulture v celoti: interpretacija kulturnega razvoja je bila kritično razvojniška – izviral je iz načel klasičnega evolucionizma, prede-

¹¹⁹Zvestoba temu načelu se dobro kaže v razvoju povojne hrvaške etnologije (gl. Supek-Zupan 1983; Belaj 1989). Tudi ko je predstavil izdajo prvih kart avstrijskega etnološkega atlasa, je ob omembi sodobnih navad in šeg menil, da so sicer izjemno zanimive (predvsem s sociološkega in psihološkega vidika), a je njihov pomen v etnološkem atlasu le obrobni (Bratanič 1960: 228).

¹²⁰Kulturna analiza etnografije Hrvata. *Narodna starina* VII (1928): 115–144; Der Aufbau der kroatischen Volkskultur. *Bäessler-Archiv für Völkerkunde* 1937; Etnografski sastav hrvatskoga sela. *Zemljopis Hrvatske* II. 1942: 639–674. Vzporedno branje podrobnejše predstavitve Gavazzijeve etnologije (Čapo Žmegač 1995) dodatno potrjuje Novakovo z gledovanje pri Gavazziju.

¹²¹Zlasti na deli Čeha Luborja Niederleja *Život starých Slovanů I–III* (Praha 1911–39) in Poljaka Kazimierza Moszyńskiego *Kultura ludowa Słowian I–II* (Kraków 1929–39).

¹²²Omenili smo, da je njene osnovne misli Novak predstavil že sedem let prej na mednarodnem etnološkem kongresu v Stockholmu. Njeno vsebino je pozneje povzel ob različnih priložnostih (gl. npr. Novak 1966a, 1969b, 1970e, 1978, 1990).

lanega s kulturnim difuzionizmom.¹²³ Temelji na prepričanju o pomenu razvoja, vendar brez vrednotenja razvoja kulture kot napredka: kulturni razvoj preprosto pomeni spreminjanje kulturne podobe v času in prostoru. V tem procesu se prvotna enakomerna kulturna raven »s skupnimi in splošnimi dobrinami in vrednotami« spreminja v smeri vse večje raznovrstnosti njenih sestavin in celotnih kultur; razvoj se pokaže v napredujoči zapletenosti kulturnih sestavin in celotnih kultur. Pod vplivom medkulturnih vplivov oz. širših civilizacijskih procesov novosti prekrivajo »podedovano kulturno plast v ljudskem snovanju,« nove prvine se mešajo s starimi, jih nadomeščajo, pri tem pa »mnogo starega ostane kot neorganski in zato nerazumljivi del v novem okolju – in kliče po razjasnitvi.« Opozoril je na različno hitrost kulturnih sprememb, povezanih s skromnejšo ali razvejenejšo družbeno diferenciranostjo in odvisnih od soseščine kulturnejših ljudstev; od tod tudi razlike med sestavno enovitejšo podobo kulture pri »najprimitivnejših ljudstvih, (pri katerih) je našla etnologija enakomerno kulturno raven s skupnimi in splošnimi dobrinami in vrednotami« in v »kulturno višje razviti družbi, (kjer)... te enotnosti kulturne ravni ni več v tisti prvotni meri.« (N. d.: 3)

V središču Novakovega interesa je bila »zaokrožena sintetična podoba o življenju nekega ljudstva glede na njega prvotne kulturne elemente v zgodovinski globini in prostorninski širini.« Genetsko-prostorski razsežnosti kulturnih celot ustreza dvosmerna, kulturno-zgodovinska in kulturno-geografska metodološka pozornost. Klasični kulturnozgodovinski prijem je presežen z upoštevanjem procesov družbene diferenciacije in s posebno pozornostjo zunanjim in notranjim medkulturnim vplivom.

S takšnega spoznavnega izhodišča je Novak lahko pogrjal prepričanje, ki ga je gojil del preteklega narodopisja, »da je ljudska kultura nekega naroda nekaj 'prastarega, čisto domačega, samosvojega'«, pa tudi tisto o ljudski kulturi kot poniknjeni visoki (N. d.: 3–4). Opozoril je na dve vrsti medkulturnih stikov, na t. i. zunanje in notranje dejavnike kulturnega razvoja: »prelivanje kulturnih dobrin in vrednot z drugih kontinentov v Evropo in tu iz dežele v deželo; na drugi strani pa... kako je ljudstvo sprejemalo visoko kulturo razvitejših družbenih razredov.« Ker ga je zlasti zanimal »proces nastajanja in razvijanja ljudske kulture«, je imel »za eno izmed nalog etnologije, da preuči zgodovinski nastanek in zemljepisno razširjenost tvarne in duhovne vsebine ljudske kulture; da razišče njene sestavine, dožene vzrok, kraj in čas njih nastanka.« (N. d.: 3)¹²⁴

Za etnološki študij Slovencev je ugotovil, da je kljub bogatemu zbranemu gradivu »šele pri začetkih« in tudi spoznanja njegove razprave naj bi bila le »skopa sinteza o dosedanjih dognanjih.« Podal je kratek povzetek etnografskih prispevkov, pozornih na notranjo kulturno razčlenjenost slovenskega etničnega ozemlja, ki so posredno ali naravnost govorili v prid »etnološki klasifikaciji Slovencev.«¹²⁵

¹²³Nanj smo opozorili že pri Murku. Pri preučevanju slovanskih kultur pa sta ga dosledno prakticirala Niederle in Moszyński, na Hrvaškem Gavazzi.

¹²⁴To velja tako pri »raziskavanju posameznih pojavov in oblik, kot pri podajanju pregledov celotnih kultur. Poslednji pa bodo mogoči šele po opravljenem nadrobnem analitičnem raziskavanju.« (N. d.: 4)

¹²⁵Povzel je, da so doslej raziskovalci upoštevali tipologijo izbranih kulturnih sestavin, npr. hiše, noše, šeg, ljudskega slovstva, in jo povezovali s širšim evropskim prostorom, za vse drugo pa je

Dotedanje etnološke tipologije so kakor Novakova temeljile na razvrstitvi kulturnih sestavin. Prej so praviloma bile vodilo bolj slogovne območne značilnosti, Novaku pa je bil poglavitno členitveno merilo preplet plastnega, t.j. zgodovinskega, in prostorskega (regionalnega) vidika. Pred razvrstitvijo plasti v praslovansko, sredozemsko, alpsko, panonsko in raznorodno¹²⁶ je poudaril, »da so vse prvine tega ali onega značaja, bodisi časovno starejše ali mlajše, v večji meri asimilirane, danes sestavni del našega bista, čeprav jim moremo pokazati tuj izvor in značaj.« Pomembno je »poiskati in poudariti samosvoje prvine in značilnosti, ki jih nedvomno vsi narodi razvijajo, in asimilacijsko moč, ki daje tudi prisvojenemu lastni značaj.« Objektivno etnološko spoznanje »našega bista in naše preteklosti pa nas sili k iskanju izvora vseh sestavin, ki tvorijo našo... gmotno in duševno kulturo.« (N. d.: 7)

Raziskovanje je v tem primeru metodološko podvrženo induktivnemu empirizmu, pri katerem koncept nižje ravni, se pravi element kulture ali kulturna sestavina, določa splošna koncepta – (ljudsko) kulturo in razvoj; kulturni elementi so neogibni za pojasnjevanje kulturnega razvoja in podobe (sestave) kulture. Ključna metodološka prvina je primerjava,¹²⁷ za najstarejšo dobo na podlagi jezikoslovnih in arheoloških spoznanj in ohranjenih kulturnih prežitkov, za recentnejše obdobje pa predvsem pri etnografskem (terenskem) gradivu.¹²⁸

Novakova obravnava se najbolj loči od prejšnjih v tem, da upošteva celotni inventar ljudske snovne, družbene in duhovne kulture. V posebnem razdelku o raznih prvinah¹²⁹ je navedel tudi nekaj zgledov kulturnega spreminjanja, ki so nasledek vpliva mestne kulture in civilizacije, ne da bi soglašal s »popolno veljavo teorije o 'poniknjenih kulturnih dobrinah', ki vidi v vsej ljudski kulturi, zlasti v njenem duhovnem delu, le prevzem iz 'visoke', individualne kulture in v ljudstvu le reproducirajoč in receptiven element.« (N. d.: 23–4) V načinu sprejemanja in prilagajanja »je bistvo ljudske kulture, ki naredi iz vsakega novega predmeta, običaja ali motiva takoj –

premalo gradiva, »da bi mogli podati dovolj popoln prerez strukture slovenske ljudske kulture.« (N. d.: 7)

¹²⁶Med »razne prvine« je dal »predmete in pojave, ki jim danes še sploh ne moremo dognati kraja nastanka in poti k nam, ali pa je oboje še dvomno... pa tudi pojave, ki ne sodijo v nobeno od štirih obravnavanih plasti ali območij, marveč segajo daleč preko njenih mejâ, ali pa so posredovani po enem od teh področij... Posebno skupino pa tvorijo tiste prvine, ki jih je kmečko prebivalstvo prevzelo od plemstva, meščanstva. To so predmeti 'visoke kulture', ki si jih je ljudstvo bolj ali manj prisvojilo in jih najčešče tudi spremenilo. Takih primerov je mnogo na vseh področjih.« (N. d.: 22)

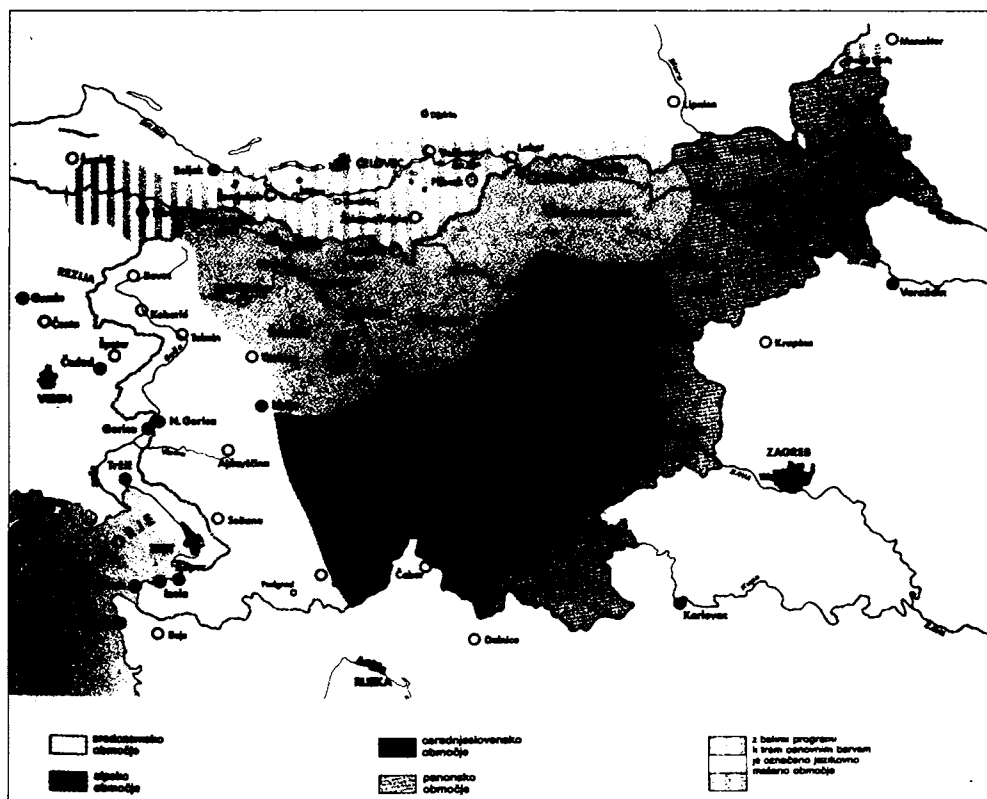
¹²⁷»Če razbiramo posamezne prvine ljudske kulture, spoznamo, da mnoge od njih izvirajo iz istega kulturnega območja in tvorijo posebno plast v današnji zgradbi kulture. Značaj teh plasti moremo dognati s primerjavo s kulturami sorodnih in sosednih pa tudi nekaterih oddaljenih ljudskih kultur.« (N. d.: 8)

¹²⁸»Glavno gradivo je življenje samo, zato zbiramo predmete in jih shranjujemo v muzejih, kjer prikazujejo posamezne panoge že opuščene ali nam sicer nedostopne ljudskega življenja... opisujemo ljudsko delo, šege in navade, stavbe itd, zapisujemo pesmi, uganke, pravljice, bajke, pripovedke itd. Predmete in dogajanje tudi slikamo, rišemo, filmamo, petje in pripovedi snemamo na magnetofon itd.« (N. d.: 5)

¹²⁹Gl. op. 126.

izročilo, tradicijo.«¹³⁰ In slovenski etnologiji je zapisal nalogo, »da bo dognala izvor prvin iz individualne kulture, njih sprejem, spremembo in širjenje po etničnih območjih.« (N. d.: 24)

Etnična oz. etnografska območja tudi pri Novaku sama po sebi relativizirajo mnenje o nekakšni vseslovenski, enotni ljudski kulturi.¹³¹ Njeni stalnici sta dve: 1. da so raznorodni elementi »organsko vzrasli v slovensko ljudsko omiko in življenje« in 2. da se iz praslovske podlage »povsod in stalno uveljavlja samonikla domača ustvarjalnost in tvornost na vseh področjih ljudskega življenja.« Prispevata, da je »naše kulturno okolje in vzdušje slovensko.« (Prav tam.)



Kulturna območja slovenskega etničnega ozemlja na prehodu 19. v 20. stoletje (obj. v Slovenskem ljudskem izročilu, 1980)

¹³⁰Podobnega mnenja je bil Niko Kuret pri obravnavi folklorne dramatike: »Igre, ki so prerasle liturgični okvir Cerkve in se jim je morala le-ta zdaj odpovedati, so po znani zakonitosti poniknile v plast ljudstva. Polastila se jih je ljudska tvornost. Poslej so doživljale spremembe po ljudskem okusu in ljudskih potrebah, postale so ljudsko blago.« (Kuret 1951: 248)

¹³¹Členitev na kulturna območja kot območja z značilnim izročilom je v smislu različnih plasti (slovske na ilirsko–romanskem substratu, mediteranske, alpske, panonske in balkanske) v 50. letih upošteval Kuret pri obravnavi slovenskih mask (1955a). Novakovo členitev je povzel tudi Vilfan v enciklopedičnem prispevku o etnografiji Slovencev (1968).

Kulturna ali etnološka območja¹³² je Novak opredelil kot tista, ki imajo »poseben značaj v primeri z ostalimi pokrajinami«, notranje pa so sestavljena iz manjših enot. Njihova izoblikovanost v štirih skupinah (arealih, regijah)¹³³ je nasledek zgodovinsko-političnega razvoja in geografsko-etničnega značaja pokrajin. Pri tem je opozoril, da »v naši etnologiji docela nepoznana in doslej zanemarjena geografsko-kartografska metoda... dopolnjuje v pomembni meri zgodovinsko, psihološko in sociološko metodo.« Ob »vedno bolj poglobljeni genetski analizi kulturnih elementov« je priporočil »tudi njih prostorno prikazovanje«, ki se je drugod po Evropi uresničevalo zlasti z izdajanjem etnoloških atlasov (N. d.: 26).¹³⁴

O kulturno-prostorskem raziskovanju in dokumentiranju je podrobneje pisal v poznejšem prispevku o etnoloških atlasih v Evropi. Zavrnil je mnenje, »da ima etnološki atlas le ilustrativen namen in pomen... Karta in zbirka kart v atlasu je instrument znanstvenega dela, obenem pa tudi njegov rezultat. S kartografsko metodo in tehniko prikazujemo različno in značilno razvrstitev kulturnih pojavov (dejstev, sestavin, prvin) v prostoru. Ta tehnika omogoča pregledno razvrstitev velike množične dejstev, ki jih potrebuje etnologija, če želi raziskovati in prikazati izvir, selitev in razvrstitev kulturnih sestavin ter iz tega izvirajoče posledice: obstoj in življenje etničnih ali kulturnih skupin, razvoj vsaj dela ljudske kulture in njene značilnosti itn. Z atlasom, ki prikazuje kulturne sestavine več narodov (npr. atlas Evrope, ki je v pripravi), pa spoznavamo skupnosti in razlike med njimi, prehajanje teh sestavin od ljudstva do ljudstva itn... Omeniti bi bilo treba le še vrednost zanj nabranega gradiva, ki je – bodi objavljeno v komentarju ali shranjeno v arhivu – podlaga za vsakovrstne študije, ki dopolnjujejo karte in narobe.« (Novak 1974b: 175)¹³⁵

¹³²Za označitev območij je Novak nekoliko neprecizno, sinonimno uporabljal prilastke kulturno, etnološko, etnično. Neprecizno zato, ker 'etničnih' enot ni poistil s kulturnim (gl. besedilo pred. op. 144), prilastek etnološki pa se nanaša na etnologijo in etnologue, torej na znanstven(ikov) razvrstitev, manj na to, kar neposredno pokaže empirično terensko gradivo oz. etnografija. V analitično občutljivejšem etnološkem diskurzu v tem primeru ustrežata prilastka 'kulturni' in 'etnografski'.

¹³³Značilnosti alpskega, osrednjeslovenskega, primorskega ali zahodnega in panonskega ali vzhodnega območja je opisal s predstavitvijo geografskega obsega in najznačilnejših kulturnih sestavin (N. d.: 25–6). Tej temi se je Novak v naslednjih letih vrnil še večkrat (1966a, 1969b, d, e, 1978, 1990a). Zelo podobno so etnološka območja na Slovenskem opisana v pregledu etnologije Slovencev: veljajo za prehod iz 19. v 20. stol., podlaga jim je »vrsta skupnih značilnosti v življenju in kulturi.... Odsevajo večstoletni razvoj v sredozemskem, alpskem, osrednjem in panonskem okolju.« (SLI 1980: 19)

¹³⁴O osnovni avstrijskega etnografskega atlasa (1955) je poročal F. Baš (1956). Bratanič je v poročilu o mednarodni konferenci za etnološko kartografijo (1958) ponovil mnenje, da je mogoče številne etnološke probleme celostno spoznati, če poznamo razširjenost pojavov tudi prek državnih mej. Omenil je prizadevanje za primerljivo pripravo atlasov v Avstriji, Švici, Zahodni Nemčiji, na Madžarskem, Češkoslovaškem in v Jugoslaviji (1959). V posebnem prispevku je ocenil prve karte avstrijskega etnografskega atlasa (1960). Novak (1963) je kritično predstavil Barabásevo *Kartografsko metodo v etnologiji* (Budapest, 1963), takrat edino celovito evropsko teoretsko delo o tem metodičnem prijemu. O *Komisiji za etnološki atlas Jugoslavije*, ustanovljeni leta 1958, in izpolnjenih vprašalnicah v Sloveniji, gl. Krnel-Umek 1976a. Etnološko kartografijo in atlase v Evropi je izčrpno predstavil in ocenil Novak (1974b).

¹³⁵Z navedenih vidikov je Novak v nadaljevanju podal zgodovino etnološke kartografije in kritično ocenil posamične narodne etnološke atlase v Evropi.

Novakova študija o strukturi slovenske ljudske kulture in poljudnoznanstveni oris *Slovenska ljudska kultura*¹³⁶ v predmetnem pogledu torej nedvoumno privilegira študij kulture, v etničnih okvirih razumljene kot specifični sestav historično in geografsko raznorodnih elementov.¹³⁷ Ustrezna je metodologija oz. del enotne etnološke metode, to sta (kulturno)zgodovinski in (kulturno)geografski prijem.



¹³⁶Knjiga je bila namenjena šolnikom in šolajoči se mladini, da bi spoznali »korenine naše kulture, takó pomembne za oblikovanje sodobnega kulturnega človeka.« (1960: 6)

¹³⁷Navsezadnje to potrjuje tudi Novakova lastna raziskovalska praksa: sam se je že prej in potem kritično in sestavno posvetil problematiki nekaterih kulturnih sestavin, npr. stavbarstvu (1952d, 1961a), nabiralništvu (1957b), živinoreji (1961b, 1969c, 1970a).

V zvezi z ljudsko kulturo je govoril o »dobrinah in vrednotah« (1958c: 3), poistil jo je z omiko (1960: 3) ter povezal njeno spreminjanje z načinom življenja.¹³⁸ (1958c: 3) V obeh delih je podrobneje obravnaval »dobrene« (t.j. sestavine) ljudske kulture, ne pa tudi »vrednot«, kar je posredno utrjevalo razumevanje ljudske kulture kot sestava kulturnih sestavin. Ni se več posvetil obravnavi *ljudskosti*, ki bi morebiti utegnili zgodovinsko interpretirano gradivo povzdigniti k splošnejšim spoznanjem o razsežnostih občestvu in tradiciji zavezanega življenja slovenskega človeka. Ljudska kultura so »vsebina in oblike ljudskega življenja« (1960: 3) – t.j. za splošno vednost najbolj strnjen Novakov opis predmeta etnologije, znanosti, »ki raziskuje ljudsko življenje in kulturo.«¹³⁹

Ponuja se sklep, da je tudi Novak razumel problematiko ljudske kulture predvsem kulturnozgodovinsko:¹⁴⁰ je zapisal tudi, da je ljudska kultura »osnova, ki se iz nje razvija in krepi celotna narodna kultura. Ona je tisti del naše narodne kulture, ki je najbolj naš, ki je najstarejši in nas veže z najprvotnejšimi oblikami življenja. ... Osnove za vso to dejavnost in za način vsega svojega življenja s šegami, verovanjem, umetnostjo itd. pa je prinesel s seboj iz pradomovine.« Tako je hkrati tudi del skupne indoevropske kulture (1960: 3). Njeno spoznavanje tako pelje na eni strani k spoznanju lastnih kulturnih značilnosti v preteklosti in sedanjosti kakor tudi »občega razvoja kulture, osnov današnje človeške kulture in civilizacije.« Zaradi medkulturnih sorodnosti je mogoče govoriti o »enotnosti in sorodnosti kulture vseh evropskih in tudi izvenevropskih ljudstev.« Medkulturna primerljivost nam torej »delno... dokazuje tudi kulturno enotnost človeštva.« (N. d.: 4)

S tem je na eni strani poudaril univerzalnost, mednarodnost ljudske kulture, ki korenini v skupnih izviri in poznejšem prepletanju, hkrati pa njene časovne, prostorske in narodne posebnosti.¹⁴¹ Čeprav je bil oris namenjen slovenski ljudski kulturi, se je podobno kakor v prejšnjih razpravah uvodoma dotaknil splošnih (kulturno)antropoloških vprašanj: o človeštvu enotni podlagi za razvoj kulture, o razlogih kulturne raznovrstnosti in procesih kulturnega spreminjanja. Kulturni razvoj ni enosmeren, zaobseže procese difuzije (medkulturni stiki, »razmah civilizacije«) in adaptacije/asimilacije, zato se značaj ljudske kulture spreminja.¹⁴² Vendar njeno splošno

¹³⁸Spremembo načina življenja opiše kot posledico gospodarskega in družbenega izpopolnjevanja, kjer ljudje »opustijo nekatere vrednote in dobrine docela, druge pa le deloma in jih prilijčijo novemu načinu življenja, nekatere pa ohranijo v njih prvotni obliki.« (1958c: 3)

¹³⁹»Vanjo sodijo predmeti materialne ali *gmotne* kulture... njih uporaba pri vsakovrstnem delu... in razne oblike, načini gospodarjenja ter drugačnega spreminjanja surovin. Drugo območje... so oblike in pojavi *socialnega* ali *družbenega* življenja, kot so n. pr. razne šege in navade ter oblike odnosov med ljudmi. Večkrat štejejo to območje k tretjemu, k *duhovni kulturi*, ki jo sestavljajo ljudsko verovanje, pripovedništvo, pesem z glasbo in plesom, likovna umetnost, ljudsko zdravilstvo itd.« (1960: 3)

¹⁴⁰Preučevanje je vnovič opisal kot »raziskovanje oblik, pojavov in predmetov v ljudskem gmotnem, družbenem in duhovnem življenju v preteklosti in sedanjosti, ugotavljanje zakonitosti v razvoju posameznih prvin kulture, izposojanja posameznih sestavin ljudskega življenja in njihov potovanja od ljudstva do ljudstva itd.« (1960: 5)

¹⁴¹»Ljudska kultura ni nekaj vase zaprtega, časovno in krajevno omejenega. Ona tudi stalno sprejema sestavine iz kultur drugih narodov, v vsaki dobi pa jo oplajajo tudi člani lastnega naroda.« (N. d.: 4)

¹⁴²Značaj ljudske kulture je »v raznih dobah različen in je bila tem manj razvita, čim dalje v minu-

tipološko potezo najdemo v tem, da »ohranja svojo prilikovalno in preoblikovalno silo, zaradi katere postajajo tudi take novosti prava last in sestavina ljudske kulture.« (Prav tam.) Novak tu ljudskosti ni povezal z etnično ali katero drugo posebno kulturo,¹⁴³ videti pa je, da je njuna vez lahko le tradicija.

Kakor smo omenili, etničnega ni poistil z narodnim; posebej je namreč omenil etnični značaj »manjših enot: Gorenjsko... Dolenjsko, Bela krajina, Notranjsko, Brda, Tolminsko, Bizeljsko, Savinjska dolina, Pohorje, Prlekija, Slovenske gorice, Dravsko polje, Lukarija, Haloze itd.« Videti je, da je kultura nadrejen pojem in, če si sposodimo Barthov jezik, postane etnična šele kot posebna struktura,¹⁴⁴ po Novaku na podlagi zgodovinskih in regionalnih razločkov. Etnična (notranje raznovrstna slovenska) ljudska kultura je samo poseben, zgodovinsko in geografsko oblikovan način sestave, sprejemanja in spreminjanja posamičnih kulturnih prvin. Zato njene specifičnosti spoznavamo zgodovinsko in prostorsko primerjalno: njena najširša (etnična) podlaga je resda slovanska, vendar prekrita s historično mlajšimi in območno sosednimi kulturnimi plastmi. Novaku je narodnost (slovenskost) nadetnična celota, kar je nekoliko nenavadno v takrat in še pozneje prevladujočem (evropskem) istenju obeh pojmov,¹⁴⁵ a razumljivo spričo nerazvite ali zgolj zdravorazumske 'teorije' etničnega in etnosa. Hkrati je v konkretni Novakovi izpeljavi uporaba koncepta 'etnični, -a, -o', morda z nekaj pridržki, nadvse sodobna; leksikonske oznake etničnih skupin namreč poudarjajo njihove razločljive kulturne poteze (npr. skupna prepičanja, verovanja, vrednote, norme, šege, jezik, vera, zgodovina, naseljitveno območje in zavest pripadnosti).¹⁴⁶

Zlasti v razpravi o etnografiji in njeni metodi je Novak slovenskim raziskovalcem v mednarodnem primerjalnem okviru predstavil dve osnovni raziskovalski poti:

- dopuščal je, ne pa tudi priporočal, že utrjeno in prakticirano kulturnozgodovinsko usmeritev etnologije, katere glavna naloga je razvozlati izvir in razvojno podobo svoje kulture in njenih prvin; vendar se je njegovo kulturnozgodovinsko razumevanje bistveno razlikovalo od narodopisnega, saj v zgodovinskem spremi-

lost jo zasledujemo in čim manj je bila v stiku s kulturami sosedov. V novejši dobi razmaha civilizacije izgublja ljudska kultura vse bolj svoje prvotne oblike in prvine ter se pri raznih narodih vse bolj izenačuje, pomeščanja.« (Prav tam.)

¹⁴³Zanimivo, da koncepta *ljudskosti*, kakor ga je predstavil l. 1956, pozneje ni nikoli podrobneje tematiziral, v razpravah o značilnostih ljudske kulture pa so se ga nenehno dotikali tako etnologi kakor folkloristi. Podrobneje o tem v pogl. 6.2. Etnologija brez ljudske kulture?

¹⁴⁴Norveški socialni antropolog Fredrik Barth je dobro desetletje pozneje etničnost opredelil kot družbeno organizacijo kulturnih razločkov (Barth, ur. 1969).

¹⁴⁵Tako so poljski etnologi v zvezi s pripravo *Poljskega etnografskega atlasa* ločili dva razvojno različna tipa prostorske diferenciacije tega, kar so imenovali 'narodna civilizacija na Poljskem': 1. *etnična* kulturna diferenciacija izvira iz neposrednih stikov med etnično različnimi kulturnimi celotami, ki ohranjajo svoje posebnosti, in 2. *etnografska* ali regionalna kulturna diferenciacija je posledica razločkov, nastalih v zgodovinskem razvoju različnih območij Poljske, naseljenimi z etnično homogeno populacijo (pomembni dejavniki: čas in gostota naselitve, naravno okolje, družbena, kulturna in gospodarska središča). (Kutrzeba-Pojnarowa 1973: 23)

¹⁴⁶Pri tem pa seveda nobena od naštetih značilnosti ni absolutna oz. nujna za razmejitev od drugih etničnih skupin in izražanje identitete: simboli zanjo so vedno izbrani diferencialno. V takšen okvir se prav dobro podajo Savinjčani, Prleki, Belokranjci, Kraševci idr. Slovenci.

njanju ljudske kulture ni videl negativno vrednotenega razkroja, temveč njeno bogatenje pa tudi zgubljanje njenih (narodnih, etničnih) posebnosti;¹⁴⁷

- nakazal je raziskovanje sodobnosti kot logično in spoznavno argumentirano raziskovanje preteklosti: tako z vidika razumevanja ljudske kulture kot zgodovinsko spreminjajočega se pojava kakor z vidika *ljudskosti* v ahistoričnem (tipološkem) pomenu – kot splošno človeške kolektivne in tradicijske bivanjske razsežnosti ali pa, kar je bolj poudaril sam, kot specifičnega načina prisvajanja in prilagajanja tujerodnih kulturnih oblik.

Da je oboje terjalo konceptualno-metodološke poglobitve, so pokazale razprave, ki so sledile v naslednjih letih.¹⁴⁸ Novak se je namreč ustavil pri zarisu predmetnih širjav nove etnologije in natragl vezi metodičnega suženjstva z nekaterimi kulturološkimi disciplinami. Orisal je slovenski etnologiji samostojen in enovit značaj, da bi se posodobljena spoprijela z razsežno in zapleteno problematiko človeka in kulture¹⁴⁹ in, navsezadnje, da bi se lahko brez sramu zlila v mednarodne strokovne tokove.

Funkcionalna, socialna in psihološka interpretacija ljudske kulture, poudarjene v razpravi o metodi, so tako v spisu o sestavi kakor v podrobnejšem orisu slovenske ljudske kulture ostale povsem v ozadju. Pojasnilo utegnemo najti v opisanih ciljnih in namenih obeh del, ki sta utrjevali zlasti (kulturno) zgodovinsko naravnane obravnave.¹⁵⁰ Glavna pomanjkljivost Novakove sinteze o slovenski ljudski kulturi je, da se ni prebila od zgolj sestavne k sistemski interpretaciji. Za prvo je v bistvu značilna klasifikacija kulturnih prvin, za drugo sistemsko-strukturna ureditev.¹⁵¹

V raziskovalski praksi, ki je sicer priznavala kulturno večplastnost in raznorodnost, mešanje starejših z novejšimi kulturnimi pojavi, spreminjanje kulture, je ostalo v ospredju zanimanje za zginjajoče, stare dokumente pretekle ljudske kulture. Kljub Novakovemu načelnemu mnenju, da ljudska kultura ni zgolj fenomen preteklosti,¹⁵²

¹⁴⁷ Gl. op. 142.

¹⁴⁸ Za začetek imamo lahko razprave v *Glasniku SED* 2(1959/60), pod skupnim naslovom *Etnografija – zgodovinska znanost*. O njej so pisali A. Baš (1960a), R. Hrovatin (1960b) in S. Kremenšek (1960a, 1961), ki je svoje metodološko stališče obsežneje pojasnil v *Slovenskem etnografu* (1960b). Baš jo je razširil na strani *Naših razgledov* (Baš A. 1960b, c) in svoj pogled podrobneje razgrnil še v *Etnološkem pregledu* (1963a).

¹⁴⁹ Tu smo pač dolžni vtisniti s črko v strokovni spomin, da je Novak razkrival te širjave predvsem s svojim učiteljskim delom. Obzorje etnološkega discipliniranja je bilo obsežnejše, kakor bi mogli presojeti po sicer številnih razpravah, ki jih je priobčeval v naslednjih treh desetletjih.

¹⁵⁰ Sam je za *Slovensko ljudsko kulturo* pripomnil, da njena podoba velja »v mnogem le za polpretekli čas.« (1960: 4)

¹⁵¹ »(K)lasifikacija je oblika ureditve, ki sestavlja celoto poljubnih elementov... na podlagi skupnega karakterja, te celote se imenujejo razredi (klase) in *klasificiranje* pomeni tvorjenje razredov, se pravi fiksiranje karakteristik (lastnosti itn.); sistem je oblika ureditve, ki med elementi postavi strukturno sovisnost, ob čemer pomeni sistematiziranje dvoje: določiti sistemske principe in razviti sistemsko strukturo, se pravi določiti položaj elementov.« (Hribar 1991: 69)

¹⁵² V Novakovem pisanju zasledimo tri odtenke, s katerimi lahko postavimo ljudsko kulturo tudi v sodobnost: 1. bolj kulturnozgodovinski: »vedno (bo) živa tradicija s svojimi predmeti in pojavi« (Novak 1956: 12), 2. bolj funkcijski (s primerom nabiralništva): gre za 'organične sestavine sodobnega ljudskega gospodarstva ter celotne ljudske kulture, in sicer ne v obliki okamnelega 'preostanka', ki bi ga občutili kot tujo prvino v sodobnem življenju, marveč kot živo, zahtevam

raba raziskovalcev potrjuje, da je očitno stvar preteklosti in v zatonu. Drugačni, spremenjeni in sodobni kulturni fenomeni in procesi so se sicer vsiljevali na etnološko obzorje (kakor tudi že pred vojno), vendar so zaradi razkroja ljudske kulture raziskovalci prvovrstno pozornost namenjali prav njej: zdi se, kakor da ob skrbi »rešiti, kar se še rešiti da« ni moglo biti prostora niti za nove problemske opredelitve niti za interpretativni prijem, drugačen od kulturnozgodovinskega. Kakor da si tradicije in skupnosti ne bi mogli zamisliti zunaj oprijemljivih (starih) kulturnih sestavin in zunaj (tudi idealiziranega) kmečkega okolja.

Zgodovinske obravnave kulturnih sestavin, ki se niso izvile iz primeža pozitivizma, so zasenčile neizrabljeno ali zamujeno možnost narodopisja, t.j. preučevanje ljudskega življenja: v pozabi puščeni, recimo ji, razsvetljenski maniri, ki je imela pred očmi predvsem ljudi in njihovo vsakdanjost, ali pa v novejši, bolj kulturno- in družbenoantropološki, ki jo je načeloma priporočil Novak 1956.¹⁵³ Prva je bila v petdesetih letih predvsem filološko izobraženim raziskovalcem razumljivo tuja,¹⁵⁴ druga pa, nič manj razumljivo, reševalcem ljudskega izročila prav tako daljna¹⁵⁵ kakor potreba po preučevanju sodobnih kulturnih pojavov in procesov. Ti so bili navsezadnje 'krivi', da je bila ljudska kultura preteklosti pravzaprav samo še narodopisna vrednota ali, natančneje, vrednota narodopiscev in ljubiteljev.

prehrane in gospodarskih oblik ustrezno prvino. Nikakor ni moč pritrčiti... naziranju... da so predmet etnološkega raziskovanja predvsem 'stare', 'prvotne' oblike in predmeti človekovega življenja ter njih 'preostanki' v sodobnih kulturah. Prav primer nabiralništva v sodobnem življenju evropskih ljudstev... nazorno dokazuje, kako se prastare prvine vraščajo v novo življenje, bodisi da ohranjajo svojo nekdanjo obliko, ali pa jo spremenijo« (1957b: 20) in 3. bolj tipološki: značilni način prevzemanja in prilagajanja kulturnih dobrin: kljub vsesplošnemu kulturnemu izenačevanju ljudska kultura »ohranja svojo prilikovalno in preoblikovalno silo, zaradi katere postajajo tudi take novosti prava last in sestavina ljudske kulture« (1960: 4).

¹⁵³Pojem ljudsko življenje se pravzaprav ni nikoli utrdil kot tehnični termin, čeprav je bil (kot *narodni život*) pogosto rabljen tudi med jugoslovanskimi etnologi in folkloristi. Pri nas ga je v rabi ohranjal zlasti V. Novak v razpravah o zgodovini slovenske etnologije, zapisala ga je M. Stanonik (1991a) v razpravi o etnološkem raziskovanju domačega kraja. Vsiljuje pa se tudi podmena, da je bilo 'ljudsko življenje' preprosto poisteno z ljudsko kulturo oz. za strožjo strokovno rabo slabo opredeljeno ali presplošno. Ko je bila na 7. srečanju skupine *Alpes Orientales* (1972) téma 'Življenjske oblike gorskega sveta', je ostalo zapisano: »Téma je bila široka, morda preširoka.« (Kuret 1973d: 263) Zanimivo je, da je pozneje pojem *folklife* postal popularnejši med ameriškimi antropologi in folkloristi. Mestoma je celo spodrinil *folkloro*, ker je uporabnejši: označuje namreč celotno obzorje tradicijskega vsakdanjega življenja in ne le fenomene ustnega izročila (Toelken 1986: 229).

¹⁵⁴Da je bila morda nepoznana, niti ni tako pomembno, saj so bile folkloristične razprave v tistih letih namenjene prej izjemnim kakor splošnim življenjskim premenam.

¹⁵⁵Videti je, da so zlasti folkloristom zadoščali uveljavljeni kulturnozgodovinski postopki zbiranja in interpretacije gradiva (npr. po metodi 'finske šole'). Drugačne poti so bile prej izjema kakor pravilo, npr. Vilfan (1955) in pozneje Marija Makarovič s poskusom »socio-psihološke interpretacije« motiva o deklci – vojaku. Po zgledu sovjetskega folklorista Meletinskega je prijem 'finske šole' ocenila za »enostranski«: monografije, ki primerjalno »opredeljujejo domovino motiva'... pozabljajo, da se v navedenih motivih izražajo tudi zgodovinske in družbene razmere ter psihološki odnosi, 'da se (predvsem v pravljici) v njih kažejo umetniška utelešenja svetovnega nazora ljudstva in njihovih idealov.'« (Makarovič M. 1964b: 191)

Poldrugo povojno desetletje nam po številu priobčenih etnoloških besedil kaže, da sta bila etnološko raziskovanje in objavljanje dosti živahnejša in obsežnejša od predvojnega narodopisja. Temu so zagotovo pripomogle urejenejšje, čeprav še vedno skromno podprte institucionalne razmere. Predstavljena raziskovalska načrta osrednjih ustanov, muzeja in inštituta, sta spopolnjevala predvsem vsebinske vrzeli in metodične pomanjkljivosti narodopisja, težko pa bi govorili o kakem korenitejšem prelomu s strokovnim izročilom.¹⁵⁶

Do prelomov v znanosti pride iz raznih zgibov in na veliko načinov, to pa se zgodi, kadar se utrne nov, drugačen pogled na preiskovani izsek 'resničnosti'. Če danes etnološko 'resničnost' razumemo kot to, kar ljudje vedo, poznajo, občutijo, delajo, kar pač doživljajo kot vsakdanje življenje in širše obzorje, je mogoče reči, da prepad med njo in takratnim etnološkim 'predmetom' ni bil bistveno manjši kakor v predvojnem narodopisju. Trdimo lahko, da bistvena disciplinarna vprašanja niso ležala toliko v metodah oz. metodologiji v ožjem pomenu, temveč v konceptualizaciji problematike.¹⁵⁷ Dokler so se premisleki gibali v obzorju sicer historiziranega pojma ljudska kultura, je etnologija zgubljala stik z empirično resničnostjo: lovila jo je v tistem izseku, ki ga sploh ni več bilo ali je tonil v pozabo, torej bolj ali manj v kulturnih prežitkih, o katerih pa rajši dvomimo, da so splošnejša vrednota.¹⁵⁸

Če prisegamo na konceptualno sovisnost metode in predmeta, je šlo v metodičnem pogledu le za iztanjševanje raziskovanja oz. za strožje, manj poljubne raziskovalske načine. Tudi iz disciplinarnih vzorov kroga zgodovinske in filoloških ved, v kateri je bila v tistih letih ujeta etnologija, ni bilo kakega revolucionarnega vzorca ali paradigme, ki bi mogla etnologom razpreti nova konceptualna¹⁵⁹ in metodološka

¹⁵⁶Za zgled odlomek iz Orlovega uvodnika o raziskovanju kmečkega pohištva: »med drugim (bo) potrebno nadaljevati z monografskimi razpravami... ugotoviti tudi tipe posameznih vrst pohištva z oblikovno-okrasne plati po posameznih območjih slovenskega ozemlja in tako dognati njihovo geografsko razširjenost v času, ko je bila kmečka hišna oprema pod vplivom meščanskega stilnega pohištva najbolj raznolika. Razen tega je nadvse nujna zgodovinska raziskava... ki ne bo smela prezreti družbenih osnov slovenske ljudske kulture. V tem pogledu je zlasti naša naloga, da ugotovimo... prvotno stanje, ko so bile kmečke hiše v določenih okoliših slovenskega ozemlja tako rekoč brez pohištva...« (Orel 1959: 8)

¹⁵⁷To navsezadnje potrjujejo dolgotrajne, sprva mimogredne opombe, pozneje pa intenzivnejše razprave o 'predmetu etnologije'.

¹⁵⁸Spomnimo se samo ugotovitev o 'averziji do folkloru' na eni strani, na drugi pa na potrebo, ki jo je del raziskovalcev imel za svoje poslanstvo, da folkloro oz. ljudsko izročilo zbira (povabila k zbiranju, obj. v *Glasiniku ISN / SED*), ohranja in propagira v javnosti. Za čas do 2. svetovne vojne imamo v Kremenškovi razpravah razgrnjeno družbenozgodovinsko podlago etnološke problematike, medtem ko primerljivih podrobnejših preučitev funkcije in pomena ljudske kulture v povojnem socializmu za zdaj ni. Iz omenjenih strokovnih in ljubiteljskih argumentacij za ukvarjanje z ljudsko kulturo, zapisov o ljudski kulturi in folklori kot nečem nazadnjaškem, iz bogate dokumentiranosti njune (upo/zlo)rabe v političnem kontekstu, bo potrebna študija o razsežnostih povezav med ljudsko kulturo, narodno kulturo in njunim ideološkim, simbolnim in dejanskim pomenom v socialistični in posocialistični nacionalni kulturi povojnih desetletij. Prim. npr. Niedermüllerjevo analizo za madžarske razmere (Niedermüller 1992).

¹⁵⁹Pozornost slovenskega zgodovinopisja je načelno tudi poslej veljala predvsem politični, tudi gospodarski in socialni zgodovini. Razmejitev med zgodovinopisjem in etnologijo je bila 'predmetno čista'; etnološko relativizirana se nam kaže pravzaprav le pri F. Bašu. Enako bi lahko

obzorja. Razmerje s sociologijo bi v prvem poldrugem povojnem desetletju mogli označiti z razdaljo in ne z bližino.¹⁶⁰ Tudi omembe tedaj privilegiranega historičnega dialektičnega in materialističnega prijema so bile bolj bežne, morda kdaj pa kdaj tudi retorično neogibne; kratka, obširnejših ali poglobljenih razprav o njem pri etnoloških piscih ne najdemo. Predmetu ustrezno so ostajali v ospredju prispevki za kulturnozgodovinske in kulturnogeografske tipologije.

trdili za slovstveno zgodovino in teorijo, ki sta se le tu pa tam, a ne posebej poudarjeno, posvečali ljudski slovstveni ustvarjalnosti. (Gl. Terseglav 1987)

¹⁶⁰Nova univerzitetna sociologija je bila ob koncu 50. let šele v povojih. Splošneje pa je to razdaljo mogoče utemeljiti s predmetnimi izhodišči obeh ved: sociologija je po izvirnem interesu veda o družbi (t.j. družbenih razmerjih, ustanovah, procesih itn.), predmetnost ljudske kulture ji je povsem tuja, saj njen spoznavni predmet niso, kakor meni Bausinger, substratno vezani predmeti, ampak bolj 'pravila' medčloveških razmerij in njihovih ustanov. Novak je resda poudaril tesno povezanost med kulturnimi formami in družbenimi oblikami, vendar takšna 'funkcionalna' razmerja v raziskovalski praksi do 60. let nikakor niso bila opaznejši predmet etnološkega opazovanja. Če iščemo izjeme, bomo našli vsaj eno – spet pri Franju Bašu.

6 NOVA METODOLOŠKA OBZORJA

Pojem metodologija je moč razumeti v ožjem formalnem ali širšem spoznavnem, epistemološkem obsegu. V prvem primeru povezuje niz metod, načel in pravil v določeni disciplini, ki se nanašajo najprej na zbiranje (ožje področje metodike in pomenu uporabe različnih raziskovalnih tehnik in prijemov, načel o okoliščinam in predmetu oz. problemu primernih rabah metodičnih postopkov; zanesljivost, veljavnost, reprezentativnost, preverljivost podatkov) in potem na razlago gradiva. V tem kontekstu je, najkrajše rečeno, poglavito vprašanje o logičnih, empiričnih in drugih interpretativnih postopkih, ki jih uporabljajo raziskovalci pri spreminjanju 'surovega gradiva' v posplošenejšo trditve, v zaokrožena spoznanja raziskav ali celo v teoretske zgradbe (splošna pravila oblikovanja razlage, veljavnost uporabljenih argumentov ali ustreznost odgovorov na postavljena vprašanja itn.). Zbiralska (empirična) in razlagalna (interpretativna) raven sta razločljivi samo analitično, nikakor pri samem raziskovanju. Del metodičnih postopkov ter njihovih načel, zbiralskih in razlagalnih, je splošnoznanstvenih, del specifično disciplinarnih – nakopičenih izkušenj in inovacij strokovne zgodovine.

V širšem, epistemološkem pomenu sodijo med temeljna metodološka vprašanja problemi konceptualizacije in razumevanja resničnosti, postavitev topik, gledišč, zornih kotov; to so izhodišča za analizo in pojasnjevanje. Posebni raziskovalski (analitični in pojasnjevalni ali interpretativni) postopki so zanimivi le toliko, kolikor vpliva nanje ali jih sploh generira raziskovalčevo pojmovanje resničnosti ali sveta, s katerim se ukvarja. V tem oziru je metodologija ponotranjena teorija predmeta. V ospredju je najprej vprašanje *kaj* (jasne definicije osnovnih konceptov, spoznavnega predmeta) in potem še *kako* naj bi pojasnjevali oziroma interpretirali. Vprašanje *kaj* pa ni zgolj strogo vprašanje o predmetu v klasičnem pomenu, saj kot najpomembnejšo prvo zaobseže raziskovalčevo razumevanje predmeta in možnosti njegovega spoznavanja – zato sodi izrazito v domeno epistemologije. Na tej podlagi se oblikujejo rešitve na vprašanje *kako*, se pravi, raziskovalske strategije ali metodologija v ožjem pomenu. *Kaj* in *kako* sta torej nerazdružljiva.

Ni mogoče reči, da bi bili slovenski etnologi povsem zanemarjali ti vprašanja – celo nasprotno. Pokazali smo, kako so nenehno vsaj posredno razlagali, kaj je ljudska kultura, že v prvih povojnih letih pa tudi ni manjkalo metodičnih napotil in zahtev, s katerimi so utrjevali znanstveno raven in položaj etnografije oz. narodopisja. Dodamo lahko le, da so se tem vprašanjem približevali bolj s stališča raziskovalne prakse kakor s stališča metodologije, epistemologije ali teorije, po kateri bi za etnološko rabo tematizirali poudarek, da je metoda pravzaprav notranja organizacija ali struktura vsebine. To je razumljivo, saj je potreba po metodičnih pravilih pri samem raziskovanju vidnejša od potrebe po teoretskih obdelavah.¹

¹ Na nekatera smo opozorili v prvem razdelku prejšnjega poglavja, sicer pa se je spisek metodičnih prispevkov še pomnožil v 60. letih, ko so metodična napotila objavljali zlasti v *Glasniku SED*

V sklepu prejšnjega razdelka smo omenili, da se problem konceptualizacije predmeta pokaže v nekoliko drugačni svetlobi, če poznana pojmovanja ljudske kulture primerjamo z življenjsko resničnostjo ali s tem, kar so nekateri imenovali ljudsko življenje. Pa tudi ne gre le za načelna pojmovanja, kaj je ljudska kultura, temveč predvsem za to, kar so etnologi in folkloristi (med njimi pač ni bilo bistvenih razločkov) dejansko raziskovali: najprej tisto, kar je že sodilo v preteklost, in pa tisto, kar so ljudje, predvsem na podeželju, »še uporabljali«, »še vedeli«, »še znali«, »še peli« – skratka, to, kar imamo danes za drobce preteklih kulturnih vzorcev oz. kulturno izročilo. Poudarjanje različnih oblik pridobivanja terenskih podatkov (s skupinskim in individualnim raziskovanjem, z informatorsko mrežo) je bilo povezano z reševanjem kopnečega izročila ljudske kulture (gl. npr. Kuret 1961b, c).

Ljudska kultura kot historični fenomen je zagotovo povsem legitimni raziskovalski predmet: mogoče se je spraševati o njenih preteklih podobah, mogoče je preiskovati njeno kontinuiteto v sodobnosti. Bistvene misli evropske etnološke kritike v šestdesetih letih niso letele na to, da ljudska kultura poslej ne bi bila več predmet etnologije, temveč na to, da jo je treba razumeti in raziskovati drugače kakor doslej.² V obzorju takšnih premislekov so se izrisovali pogledi na sovplive med predmetom oz. problematiko raziskovanja in metodološko konceptualizacijo vse discipline. Posledično so se tako zarisovala drugačna, tudi nova razmerja z drugimi vedami v širšem obzorju družbenozgodovinskih, humanističnih, antropoloških ved.

Kakor koli so že poudarjali, da je etnologija izrazito in edinole zgodovinska veda – to pa predvsem zato, ker je njen predmet zgodovinski (to so izročilne kulturne oblike) in preučljiv z zgodovinskimi metodami – je podrobnejši premislek o zgodovinskosti pokazal na nezgodovinsko razumevanje predmeta,³ t.j. na opredelitev, ki ni daleč od poznane romantičnega pojmovanja ljudstva in njegove kulture. V zvezi z metodami naj ne bo odveč ponoviti, kako se v pomembnejšem raziskovalskem prijemu, t.j. v etnografskem (terenskem) preučevanju, kažeta gledišče in kulturno stanje sedanjosti.⁴ Sicer pa, za takratno etnologijo je bila sedanjost zanimiva zlasti po arhivskem bogastvu; za sodobne kulturne fenomene so tisti, ki so sploh premišljali o njih, priporočali sociološke prijeme.⁵ To le še krepi mnenje, da se je preučevanje zaziralo

(npr. Kuret 1961a, b, c). Metodične opombe med vrsticami in obravnave posamičnih metodičnih vprašanj prevladujejo še danes; temeljitega metodičnega priročnika za etnološko raziskovanje nimamo. Izjema je celovita, a spregledana aplikacija etnoloških metodičnih načel na področje slovstvene folkloristike (Stanonik 1990).

² Celo nasprotno, kar morda najzgovorneje potrjuje naslov zagotovo prelomnega dela *Volkskultur in der technischen Welt* (Bausinger 1961).

³ Kljub opisani relativizaciji pojma 'ljudska kultura' je npr. Kremenšek dovolj upravičeno, zlasti pa kritično priostreno povzel dotedanjo konceptualizacijo in raziskovalsko prakso z mnenjem »o nezgodovinski, po občestvenih in tradicionalnih vezeh pogojeni ljudski kulturi, ki naj bi bila pravi predmet etnografskega proučevanja.« (1960a: 13)

⁴ O raziskovalčevem gledišču, ki je lahko le sedanjostno, takrat niso razpravljali, omenili smo lahko le npr. Orlova in Hrovatinovo opozorilo, da nam terenski viri govorijo predvsem o kulturni podobi sedanjosti in kvečjemu še zadnjih desetletij.

⁵ Spomnimo se npr. načelnega Brataničevega stališča, prej že Ložarjevega, še več pa o tem pove etnološka praksa sama. Sociološki prijem je v knjižnem poročilu o nemškem zborniku *Neue Sied-*

v preteklost, metodološka misel pa je bila preskromna, da bi zmogla temeljiteje in za prakso produktivneje izražati zgodovinskost in družbenost ljudske kulture kot predmeta etnologije.⁶

Nekoliko posplošeno lahko ugotovimo, da se je slovenska etnologija na prelomu v šesto desetletje še vedno gibala v komajda za odtenek razprtem krogu narodopisnega kanona. V predmetnem oziru mu je začrtala meje trojna razčlenitev (ljudske) kulture na snovno, družbeno in duhovno, v metodološkem pa zlasti ujetost v časovne in prostorske koordinate, ki v klasični maniri (t.j. brez poglobljene družboslovne analize) same po sebi postavljajo v ospredje vprašanja o tradiciji in difuziji kulturnih oblik. Tudi tretja, temeljna etnološka koordinata – družbena razsežnost, skoz katero je šele mogoče ujeti problematiko kulturnih stikov in komunikacije (ta pač presega ožja vprašanja sposoj in potovanj kulturnih dobrin), je še morala počakati na ustrezni epistemološki in metodološki poudarek, vsebovan v kritičnem pretresu koncepta zgodovinskosti.

Čeprav je uveljavljeni narodopisni kanon prilepil nase vse teme klasične etnološke sistematike in si je Novak prizadeval povezati etnologijo tudi v metodološkem oziru ter jo odrešiti odvisnosti od predmetno in metodično sorodnih disciplin, nas prevladujoče pisanje o različnih 'etnografskih panogah'⁷ nenehno opozarja na to, kar je Sergij Vilfan formuliral kot *splošno* in *specialno* problematiko 'vede o ljudskih tradicijah'. Opozorilo se nanaša na celovitost etnološke vede, o kateri je pač bilo upravičeno podvomiti.

Vilfan si je za iztočnico postavil vprašanje, »ali kompleksnost učinkuje združujoče (ustvarja iz raznih vej eno vedo) ali je le tako rahla, da ustvarja zbiralnik raznih ved z nekega gledišča. Na vprašanje je moči odgovoriti šele potem, ko so posamezne panoge tega kompleksa toliko odrejene, da vidimo, kaj je v njih skupnega.« (Vilfan 1959: 275) Pojasnil je disciplinarno razdrobljenost: »Specialna problematika izvira iz historičnega nastanka vede o ljudskih tradicijah, ki jih je porajala v raznih obdobjih iz drugih, več ali manj sorodnih ved (geografije, antropologije, lingvistike, literarne zgodovine, arheologije, muzeologije, raznih panog zgodovine itd.) ... je opa-

lungen (1959) predstavil F. Baš. »Narodopisno« so raziskovali nova naselja bivših nemških pregnancev, izsledki pa so podani v »topografiji novih naselij« in »sociologiji njihovega prebivalstva«, pri čemer »(s)ociološko obravnavanje zajema ljudske skupnosti, družbene in gmotne vrednote, izročilo, načrtovanje naselij z njihovimi posameznostmi in pa opredeljevanje pojma o domovini... Bilo bi gotovo prav, če bi se uporabljeni raziskovalni pristopi in uveljavljena sociološka gledišča preizkusila tudi na novih naseljih, ki nastajajo pred nami od Raven na Koroškem do Kopra v Istri.« (Baš F. 1960c: 249; gl. tudi Vodušek 1960)

⁶ Novakove misli niso bile teoretsko dorečene; omenili smo neskladje med ahistoričnim konceptom ljudskosti in sicer zgodovinsko razumljeno ljudsko kulturo. Sorodni psihološki koncept ljudskosti so, sicer ne posebej eksplicitno, očitno zagovarjali tudi folkloristi, saj je bilo le na takšni podmeni mogoče govoriti o tipu ljudske ustvarjalnosti, npr. tudi v sedanosti in bližnji preteklosti. Tako so npr. jugoslovanski folkloristi na svojih kongresih desetletja dolgo negovali tematski razdelek o sledeh najstarejšega folklornega izročila, hkrati pa tudi o folklori med NOB. (Gl. zbornike *Rad kongresa SUF*)

⁷ Seveda je mogoče 'etnografske panoge' prevesti v različna 'tematska področja', bolj ali manj skladna s strokovno sistematiko, vendar sta tu metodološko ustreznejši opozorili F. Baša (1954b) (gl. pogl. 5.2.1.) in S. Vilfana.

ziti, da so panoge takoimenovane duhovne kulture enotnejšega izvora in dokaj določne (na pr. pesem, glasba, ples), medtem ko je preučevanje materialne kulture dvojnega izvora (iz muzeologije – večje zanimanje za formo; iz gospodarske zgodovine – večje zanimanje za funkcijo) in še ni dospelo na enoten tir. Najširši kompleks problemov pa stavlja nedvomno t. im. družbena kultura...« (Prav tam.)

6.1. »ETNOLOGIJA – ZGODOVINSKA ZNANOST«

Različno in tu pa tam neiztanjšano razumevanje etnološkega predmeta in še zlasti metodologije se je lepo pokazalo ob prvem posvetovanju slovenskih etnografov,⁸ ko so obravnavali predmet, cilje in metode etnografije. V povojnih letih je bila to prva skupna priložnost za nazorsko prevetritev⁹ v vedi, o kateri dozdajšnja spoznanja namigujejo, da se ni bistveno odmaknila od izročila.

Razprave so pokazale na vse tri kanonske vidike disciplinarne identitete (predmet, metoda/metodologija, cilji), vendar z razmeroma različnimi poudarki. Razpravljalci so vprašanje zgodovinskosti etnologije obravnavali z različnih izhodišč. Angelos Baš se je skladno s prepričanjem, da se znanosti ločijo po predmetu (ta pa zahteva specifično hevrstiko in metodiko), izrazito posvetil »predmetu« etnologije ('geologija' posamičnih obdobj kultur) ter je iz zgodovinskosti predmeta in zgodovinskih spoznavnih ciljev po analogiji izpeljal zahtevo po zgodovinski metodi (Baš A. 1960a, b; podrobneje 1963a). Radoslav Hrovatin je sprva (v odgovoru Bašu) dal prednost metodi, je pa z zgledom raziskovalnih spoznanj o partizanski pesmi neposredno spregovoril tudi o predmetu in metodologiji (Hrovatin 1961a). Kremenškovo izhodišče je bilo splošno metodološko ali epistemološko: iz uvrstitve etnologije med družboslovne in zgodovinske vede (1960a, b) je izpeljal 'predmetno' opredelitev, prvič brez ljudske kulture (1961).

Primerjava med stališči razpravjalcev (najeksplicitneje med Baševimi in Kremenškovi) nas opozarja na vprašanje, kako pravzaprav razumeti 'zgodovino' ali 'zgodovinskost'. Za začetek nam lahko pomaga razloček med »*realnim* (ali materialnim) pojmom zgodovina, tj. pojmom, ki se nanaša na predmet zgodovinskega preučevanja, se pravi preteklo dogajanje, in teoretičnim (ali formalnim) izrazom, ki ga, nas-

⁸ Slovensko etnografsko društvo je leta 1960 pripravilo najprej diskusijski večer in potem še posvetovanje, da bi »posamezne etnografske stroke« povezali ne le v organizacijskem, marveč tudi metodološkem pogledu. Zavzeli naj bi »stališče do časovnih vprašanj, ki so zvezana s sedanjim stanjem etnografije in s sedanjim razvojem naše celotne družbe in v njem po možnosti opredelili naloge etnografije.« (*1960: 9; poročili v Kumer 1960c, 1961b)

⁹ »Kot so prosvetljenost, romantika ali narodnojezikovni prepoved vrednotili z lastnega gledišča ljudsko kulturo, podobno je dolžnost slovenskih etnografov, da nakažejo socialistični družbi ustrezno vlogo ljudske kulture in hkrati z njo pojasnijo predmet, cilje in metode etnografije, etnografskega obravnavanja, pospeševanja in varovanja.« (Prav tam.) Na ta vprašanja so takrat odgovarjale razprave: Baš A. 1960a, b, c, podrobneje še v 1963a; Hrovatin 1960b, tudi 1961a; Kremenšek 1960a, b, 1961; Vodušek 1960.

protno opredeljuje dejavnost okoli tega predmeta, se pravi z načini interpretacije preteklega.« (Luthar 1993: 26)

Na prvi pogled bi se lahko zdelo, da so si vse razprave prizadevale utrditi konceptualno obzorje, blizko zgodovinsko-materialističnemu; takšen premik je dalo slutiti besedišče, ki lahko pove tudi kaj o času in razmeram zvesti nazorski, 'idejno-metodološki' drži, tako na splošnejši ravni¹⁰ kakor v podrobnostih.¹¹ Ker ta retorika ni postala splošnejša, prevladujoča, je seveda pomembnejše, kakšne so bile izpeljave zgodovinsko-materialističnih in dialektičnih načel, kako so se spoprijele s klasičnim umevanjem predmeta in metodologije etnološkega raziskovanja ter kako so se morebiti obogatile z gledi, ki jih je dajala sočasna etnološka teorija na tujem.¹²

Za tedanje stališče Angelosa Baša bi težko rekli, da je zamajalo narodopisne temelje, tudi ali pa morda prav zaradi tega, ker je temeljilo na 'realnem pojmu zgodovine'. Videti je bilo, kakor da poznana opredelitev etnologije kot zgodovinske znanosti o ljudski kulturi¹³ zahteva samo 'posodobitev' in razčlenitev njenega predmeta – ljudske kulture – in ustrezno zgodovinsko metodologijo raziskovanja. Zato je razumljivo, da je Baš večino pozornosti namenil prav precizaciji ljudske kulture: vez s preteklimi znanstvenimi nazori je opazna po tem, da si je pomagal s Schmidtovo plastno teorijo kulture, pri njej pa ni moglo iti brez uveljavljenega razločka med 'ljudsko' in 'visoko' kulturo.¹⁴ Navsezadnje: gibanje na obzorju tega nasprotja je spoznavno, raziskovalsko utemeljeno v dojemanju ljudske kulture kot sestava kulturnih elementov.

¹⁰ Omenjeni so bili npr.: zgodovinski in dialektični materializem kot 'zgodovini narave in ljudi' skladen interpretativni okvir; družbenozgodovinska sovisnost celotne pojavnosti: »Nemogoče je namreč katerokoli področje družbenega dogajanja ali stanja izvzeti iz splošne zgodovinske problematike.« (Kremenšek 1960a: 13) In: »Na osnovi historično materialističnih metodoloških vodil je treba pač vse strani družbenozgodovinskega procesa motriti v njihovi dejanski medsebojni povezanosti...« (Kremenšek 1960b: 11) Ta terja enotno splošno metodologijo za spoznavanje zakonitosti družbenozgodovinskega razvoja; dialektično razmerje med znanstveno teorijo in prakso.

¹¹ Npr. družbeno-zgodovinska periodizacija, ki upošteva razredne formacije (predrazredna družba/kultura, fevdalizem, kapitalizem, socializem; vladajoča kultura vs. demokratična kultura); skladno so tematizirani tudi nosilci (ljudske) kulture (podložniki, demokratični sloji, najširše ljudske množice); kulturno podobo določajo razredi oz. produkcijski proces (oblike kulture so različne v različnih družbenozgodovinskih sestavih in njihovih družbenih plasteh).

¹² Verjetno je v zvezi s tem vprašanjem kar ustreznata tale Baševa ocena: »Vsi, ki smo iskali nova pota v vedi, smo izhajali iz historičnega materializma, ki smo ga prevzeli kot temeljno vodilo za svoje znanstveno delo. Takšno je bilo sprva po drugi svetovni vojski pravilo v naših družbenih vedah. Tega ne bi imenoval 'poseg od zunaj', saj ni bilo nikomur nič vsiljeno, temveč bolj ali manj dosledno uporabo navedenih vodil v določeni vedi. Njihova uporaba je prihajala v slovensko etnologijo z zamudo. Samoumevno bi bilo za uspešno teoretično delo premalo, če bi edinole prevzeli vodila historičnega materializma in če ne bi bili hkrati spremljali tudi etnološke teorije drugod po svetu. Tako je bil 'razvoj same stroke' deloma 'avtonomen', deloma oplojen od drugod.« (Baš A., Križnar 1987: 106)

¹³ »Definicija etnografije je precej neoporečna. To je znanost, ki obravnava vso ljudsko: materialno, socialno in duhovno kulturo. Po svojem predmetu, ciljih in metodi pa se opredeljuje etnografija med izrečne zgodovinske znanosti.« (Baš A. 1960a: 9)

¹⁴ »(L)judska kultura je pri Slovencih kakor tudi pri drugih evropskih in visokociviliziranih naro-

Etnologiji je namreč pripisal raziskovanje stvaritev »iz območja tako imenovane spodnje in srednje kulturne plasti, medtem ko sodijo stvaritve tako imenovane visoke kulture na torišče slovstvene, umetnostne in glasbene zgodovine in pa kulturne zgodovine v ožjem ali bolj tradicionalnem, čeprav zelo nenatančnem pomenu besede.« (Baš A. 1960a: 9) Navedek imamo lahko za eksplicitno opredelitev predmeta etnologije kot preostanka predmetov drugih (kulturno) zgodovinskih ved, čeprav se Baš od predhodnikov loči po tem, da mnogo bolj poudarjeno in podrobneje pojasnjuje sprepletenost visokega in ljudskega kulturnega območja skozi celotno obdobje razredno določene (fevdalne in kapitalistične) kulturne fiziognomije,¹⁵ ne le v 19. in 20. stoletju, ko so razkroj prej domnevno nespremenljive ljudske (kmečke) kulture usodno zaznamovali civilizacijski vplivi. Za ljudsko kulturo je po Bašu torej značilno njeno nenehno kopnenje (od njene spodnje plasti, t.j. prvotne sklenjene podobe v predrazredni oz. razredno še nediferencirani družbi), za kulturno podobo sodobnosti pa je bistveno, da nezadržan razvoj v socializmu pripelje do izenačevanja kulturnih skupin: »z izgradnjo socializma se ustvarja družba, ki v njej ne nastajajo raznorodne kulture, kakor jih določajo razredi, marveč se oblikuje ena sama kultura, ki sicer prevzema posamezne prvine nekdanjih kultur (ljudske le malo), ki pa jih preoblikuje v bistveno drugačni vsebinski izraz. Namesto prejšnje ljudske ali nižje in visoke kulture govorimo odslej o eni ali enotni kulturi socialistične družbe.« (1960a: 10; 1960b: 78; 1963: 12)

Etnologija je, če se poišči z raziskovanjem ljudske kulture, po takšni razvojni logiki lahko le znanost o zgodovini ljudske kulture, (Prav tam.) saj v sedanosti pravzaprav nima več svojega 'predmeta' (1960b, 1963a). Njeni temeljni nalogi sta dve:

1. »ugotavljanje stvaritev ljudske ali nižje kulture« od zgodnjega srednjega veka do 20. stoletja, kar pa je »samo prvi ali izhodiščni cilj v naši etnografski znanosti. Zakaj kolikor bi se etnografske raziskave ustavljale ob takem namenu, bi ne bila etnografija nič drugega kakor zgolj viroslovna disciplina, saj bi le edinole ugotavljala in opisovala gradivo, čigar interpretacija bi bila lahko prepuščena drugim znanstvenim panogam...«; »ugotavljanje in opisovanje gradiva (je) le prva ali izhodiščna stopnja v etnografskem delu« ter

2. »da se ugotovljene in opisane stvaritve ljudske ali nižje kulture razlože v njihovih medsebojnih zvezah, da se določijo njihove vzročne silnice ali nastanek posameznih kulturnih stvaritev, prav tako pa tudi njihov nadaljni razvoj (kontinuiteta, spreminjanje, odmiranje) in pa vplivi, ki so jih imele obravnavane kulturne stvaritve na druge stvaritve v kulturi.« To konkretno pomeni, da je treba pokazati na razvoj zvrsti

dih ena od sestavin njihove celotne kulture, ki jo sestavljajo v teku razvoja tri plasti: tako imenovana gornja plast s stvaritvami visoke kulture, ki jo 'pa dosežajo še posamezni prilivi iz spodnjih plasti,' 'srednja plast, ki sestoji iz znižanih stvaritev gornje plasti in stvaritev stare primitivne kulture', in pa 'spodnja plast, ki sestoji zgolj iz prvin predpismenske dobe' (W. Schmidt, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Münster 1937, str. 281).« (Prav tam.)

¹⁵ Baš je predstavil 'kulturno geologijo' fevdalne in kapitalistične dobe (Baš A. 1960a, b, najpodrobneje v 1963a) in kvalitativno spreminjanje ljudske kulture; njena strukturno homogena, 'prvobitna', predrazredna forma je sčasoma postajala vse heterogenejša: »ljudska kultura se od visokega srednjega veka zaradi vplivov vladajoče kulture vse bolj menja in hkrati plahni, tako da v naslednjih stoletjih predstavlja precej različne kulturne stvaritve.« (1963a: 10)

v ljudski kulturi in razvoj kulture v celoti in »v zadnji stopnji... določanje zakonitosti v tem razvoju.«¹⁶ (Prav tam.)

Bašev interpretativni model ima dve osi – vertikalno in horizontalno. Pri 'vertikalnih' razvojnih podobah gre za klasično (kulturnozgodovinsko) raziskovanje posamičnih kulturnih sestavin »od najstarejših obdobij, za katera imamo razpoložljive vire, do danes ohranjenih kulturnih stvaritev, kolikor vsebujejo elemente ljudske kulture ohranjenih kulturnih stvaritev.« Na horizontalni ravni so interpretacije sestavne – kulturne prvine so postavljene v medsebojna razmerja povezanosti, odvisnosti: »Obravnava teh sovisnosti, ne le posamičnih sestavin ljudske kulture, določa odnose med posamičnimi sestavinami ljudske in ustvarja sestavine za sintezo o narodni ljudski kulturi ali njenih glavnih vejah.« K horizontalnim razvojnim podobam sodi »v obdobjih po srednjem veku, ko je naša najstarejša in predrazredna kultura razpadla kot samostojna in zaokrožena kulturna kvaliteta, tudi opredelitev odnosov, v katerih so v posamičnih vejah narodne ljudske kulture zaobseženi njeni avtohtoni elementi in elementi vladajoče kulture; v nasprotnem ne bi bili dovolj jasno določeni sestavni deli stvaritev ljudske kulture od poznega srednjega veka do 20. stol. in tako tudi ne njene današnje stvaritve.« V središču pozornosti je sovplivanje ljudske in vladajoče kulture (Baš A. 1963a: 17).

'Vertikalno in horizontalno' raziskovanje naj bi poleg tega prineslo še konec ločenih obravnav materialne, družbene in duhovne kulture: »Edino izhodišče ali ožji predmet določene raziskave lahko sodi samo v te okvire, medtem ko mora vsaka interpretacija določene kulturne sestavine prerasti v preiskovanje odnosov te kulturne sestavine z vsemi drugimi.« S tako zastavljenimi cilji etnologija prerašča v raziskovanje 'kulturnega procesa', t.j. »pojasnitev razvoja ljudske kulture kot kategorije predfevdalne, fevdalne in kapitalistične družbe.« (N. d.: 17)¹⁷

Da se Baš ni mogel odločno posloviti od razumevanja ljudske kulture kot sestava posamičnih kulturnih prvin (v prid strukturi, podvrženi razvojnemu procesu), kaže poudarek, da je videl sintezo o ljudski kulturi kot produkt specialističnih raziskav, ki predvidijo povezanost posamičnih kulturnih sestavin (N. d.: 16).



Angelos Baš (1926) (1993; Dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani)

¹⁶ V podrobnejši obravnavi je sklenil, »da je področje naše vede določen kulturni proces, ki zahteva ustrezne raziskovalne cilje.« (1963a: 17)

¹⁷ Zanimiva je tu Baševa opazka, da je v ljudski kulturi sovisnost materialne, družbene in duhovne ravni razmeroma neposredna, tesnejša in tudi lažje ugotovljiva kakor v vladajoči kulturi z razvejenejšo in zapletenejšo strukturo.

Ob nedvoumni opredelitvi zgodovinskosti (= preteklostnosti) predmeta tudi posebne in splošna metoda niso mogle biti kaj drugega kakor zgodovinske. Baš je (po Novaku) upošteval različne zorne kote (»ože zgodovinski, filološki, funkcionalni, psihološki in kar jih še je«), nujne za »zadosti zaokroženo klasifikacijo različnega gradiva: predmetnega, ustnega, pisanega, upodabljaljivega in za njegovo razlago v razvoju ali zgodovini ali pa za opredelitev zakonitosti v tem razvoju«, in njihovo gradivo skladno uporabo, vendar je »metodična rezultanta... edinole zgodovinskega značaja.« (1960a: 10) Te, etnološko specifične izpeljave, ki jih določajo predmet in razpoložljivi viri, pa so pod nekakšnim 'nadzorom' splošne metode, temelječe na historičnem materializmu, ki »daje družbenim vedam teoretsko izhodišče in splošno metodološko usmeritev.« (1963a: 19)

Določno je to za Baša pomenilo zavrnitev 'etnologije sedanjosti' (1960b), in sicer iz dveh razlogov: delno zaradi popisane definicije etnološkega predmeta, delno zaradi prepričanja, da sedanjosti v absolutnem smislu sploh ni: ker se hipoma spreminja v preteklost, ne more biti predmet znanosti (1963a: 5).¹⁸

S to koncepcijo zgodovinskosti se je prvi spoprijel Radoslav Hrovatin. Razpravo o etnologiji kot zgodovinski vedi je resda obdržal na ravni refleksije o predmetu, a s posebnim metodološkim poudarkom: za specifičnost različnih ved v vsobsegujoči Engelsovi zgodovini narave in ljudi po njegovem mnenju ne zadoščajo premisleki o predmetu in znanstvenih ciljih.¹⁹ Baš je po njegovem spregledal, da je preučevanje narave in ljudi porazdeljeno med različne znanstvene discipline in da si je vsaka »izdelala svojo lastno aplikacijo metode dialektičnega materializma. Prav po metodah izbiranja predmeta, metodoloških usmeritvah in zastavljanju ciljev se med seboj razlikujejo različne vede ne glede na to, da je vsem skupna osnova historični materializem.« (Hrovatin 1960b: 22)

Hrovatinu je bila torej za identiteto vede namesto predmetne odločilna metodična komponenta: »Za znanost o ljudski kulturi je značilna metoda opazovanja živega ljudskega življenja, kar ji je splošno izhodišče za nadaljnje proučevanje. Seveda so produkti ljudskega življenja, ki jih je mogoče najti na terenu, nastali kot posledica dolgotrajnega predhodnega razvoja v posebnem procesu razvijanja ljudske kulture. Zato posega znanost o ljudski kulturi iz sedanjosti v preteklost.« V t. i. retrogradni raziskovalski poti (iz sedanjosti v preteklost) za razloček od prevladujoče poti, ki so jo ubirali zgodovinarji (iz preteklosti proti sedanjosti), je specifičnost etnološkega opazovanja in raziskovanja, ki temelji na primerjavi »ugotovitev s terena z izsledki iz arhivskega gradiva, muzejskih zbirk, literature in dognanji drugih panog znanosti v domači in drugih deželah.« (Prav tam.)

V zvezi s časovno omejitvijo etnološkega predmeta Hrovatin ni mogel soglašati z

¹⁸ Poleg tega je Baš za razmeroma homogeno kulturo socialistične dobe previdno sugeriral, da bi mogle biti njene posamične sestavine predmet ene družboslovne vede namesto doslejšnjih dveh (1963a: 14). Problem 'etnologije sedanjosti' bo podrobneje obravnavan v razdelku 6.3.

¹⁹ »Ker je dr. A. Baš obravnaval predvsem predmet in cilje znanosti o ljudski kulturi in zanemaril metodološke probleme, se je pri označbi etnografije omejil le na splošno ugotovitev – 'zgodovinska znanost' in ni našel prave diferenciacije med njo in ostalimi družbenimi vedami.« (Hrovatin 1960b: 22)

Baševim mnenjem, da ljudske kulture v sodobni, domnevno brezrazredni družbi praktično ne bo več: zmagovitemu procesu kulturnega poenotenja nakljub »bo tudi odslej poleg diriganega širjenja kulturnih pridobitev s sredstvi sodobne civilizacije od šol do televizije obstajala še starodavna tradicija 'ustnega izročila'. Kajti razni sloji delovnega ljudstva se tudi v dobi socializma ne bodo omejili samo na pasivno sprejemanje individualnih proizvodov kulture, ki jih bodo nudili nadarjeni posamezniki na določenih družbenih položajih. Nasprotno, prav v dobi socializma bodo ustvarjalne sile najširših delovnih slojev imele svoje potrebe po sprostitvi in spontanem kulturnem izživljanju, ki ne bo predvideno v nekem planu.« (Prav tam.)

V tem bi mogli videti aktualizacijo tistega odtotka razumevanja ljudske kulture, ki jo povzema zveza 'spontana kolektivna ustvarjalnost' kot odziv na elementarne potrebe po sprostitvi in izražanju. Vendar je Hrovatin ni razumel v shemah zgodovinsko opredeljene »ljudskosti, pristnosti ali avtohtonosti«, anonimnosti, razločkov med individualno (umetno) in kolektivno ustvarjalnostjo.²⁰ Ljudska kultura, četudi bistveno različna v različnih zgodovinskih obdobjih, ni samo produkt razrednih nasprotij.²¹ Trditev je podprl z ugotovitvijo, da »so pri nas še živi proizvodi ljudske kulture tako med kmetijskimi in industrijskimi delavci kot med nameščenci in ostalimi izobraženci, kar navaja raziskovalce, da še dlje preučujejo ljudsko kulturo ne glede na to ali prav zaradi tega, ker se marsikomu dozdeva, da trenutno ni ugodnih pogojev za njeno rast, da se razkrajaja, da izumira... Raziskovalcem pa se kaže današnja ljudska kultura v procesu silnega preoblikovanja, kar je zgodovinsko povsem utemeljeno.« (1960b: 22)



Radoslav Hrovatin (1908-1978)

²⁰ Njegovi premisleki so bili oprti na raziskave ljudske in partizanske pesmi. (O tem tudi 1951, 1953, 1960a, 1966) Ustvarjalci so »napredni ljudje iz vseh slojev naših narodov«. Tako je npr. partizanska pesem nastala po številnih izročilnih zgledih (na ljudski, ponarodeli, umetni družabni in domoljubni, revolucionarni, protifašistični, delovni in delavski pesmi) kot zgodovinsko značilna, kvalitativno nova stvaritev, za katero pa velja »tradicionalni ljudski ustvarjalni proces – preoblikovanje.« (Hrovatin 1961a: 7, 10–11) Z raziskovalnega stališča pa je pomembno, da je to 'živo gradivo': »Prav partizanska pesem nudi znamenito možnost, da proučujemo ustvarjalni proces skoraj še 'in statu nascendi'... Poleg tega bomo seveda studirali tudi dokumente za ugotovitev izvora in razvoja. Vse to nam bo omogočilo, da se bomo lahko poglobili v strukturalne značilnosti in psihične osnove te svojevrstne izraznosti.« (1960a: 257)

²¹ V socializmu »nastajajo posebna družbena nasprotja... (ki so) gonilna sila v razvoju na vseh področjih življenja... Vse to je doslej in bo verjetno tudi odslej porajalo posebne oblike in vsebinsko ljudske kulture.« (Prav tam.)

S tega stališča mu je bila koncepcija etnologije kot zgodovine ljudske kulture povsem neustrezna, saj jo je bilo mogoče razumeti kot poistenje z zgodovino.²² Hrovatin ni mogel sprejeti Baševe interpretacije odmiranja in izumrtja ljudske kulture, zato pa je z njim soglašal o njeni drugi bistveni značilnosti: namreč, »da je ljudska kultura v posameznih zgodovinskih dobah kvalitativno različna glede na razredni značaj njenega nosilca«, kar pomeni, da značaj ljudske kulture »označuje družbena formacija določene zgodovinske epohe.«

Naslednja, za ljudsko kulturo konstitutivna specifika je tradicija (te Baš posebej ni obravnaval): po navezanosti nanjo je mogoče pojasniti razlike v ljudskih kulturah različnih dežel, četudi imajo enako družbeno ureditev (Hrovatin 1961a: 12). 'Znanost o ljudski kulturi' mora zatorej »vse pojave ljudske kulture razčleniti historično in jih šele na tej podlagi dalje kategorizirati in klasificirati. Le tako bo mogoče dogmati kvalitativne razlike in kvantitativne podobnosti med raznimi značilnostmi na posameznih razvojnih stopnjah ljudske kulture.« (N. d.: 11)²³

Iz Baševih in Hrovatinovih izhodišč sledi preprost sklep, da etnologija kot znanost stoji in pade z ljudsko kulturo. S tem sta se oba, čeprav z različnimi podmenama, pridružila tistim, ki so v njej iskali razločljivo kvaliteto, vredno znanstvenega preiskovanja, in hkrati posredno zagovarjala stališče, da je predmet znanosti dan enkrat in za vselej.

Tretji pogled je vpeljalo mnenje, da je etnologija, »kakor vsaka družbena (in celo naravoslovna) veda, odvisna od vsakokratnega družbenorazvojnega stanja in rešuje probleme, ki jih življenje postavlja,« v različnih dobah različno (Kremenšek 1960b: 7).²⁴ Izrazita zgodovinskost same vede in njene problematike zahteva predvsem pojasnitev razmerij z regionalno evropsko etnologijo (te razen Novaka takrat eksplicitno ni omenjal nihče), sociologijo kot splošno družbeno vedo, predvsem pa z zgodovinopisjem in posamičnimi zgodovinskimi disciplinami.

Zadrege pri takšnih razmejevanjih, pomembne za avtonomnost etnologije, so bile po Kremenškovem posledica neenotnosti v določitvi njenega predmeta. Ker je

²² »To bi bilo utemeljeno, če bi ustrezna znanost pričela uporabljati samo metode zgodovinopisja, to je preučevanje ljudske kulture na osnovi dokumentov iz pisanih, upodobljenih in drugih podobnih virov. Taki ustrezni viri bi nastajali, če bi na splošno uvedli prakso stalne terenske registracije pojavov ljudske kulture, kar se pa v preteklosti žal ni zgodilo.« (Prav tam.)

²³ To je bil eden Hrovatinovih poglavitnih očitkov starejšim obravnavam (poleg estetskega vrednotenja): če bi npr. Štrekelj zbrano folklorno gradivo kategoriziral »po zgodovinsko pogojenih kriterijih in strukturalnih karakteristikah«, bi ne imel težav z gradivom iz novejšega obdobja, saj bi bilo vse gradivo razvrščeno po historičnih razvojnih skupinah. T.j. prednost 'zgodovinsko dialektičnega' pred zgolj kronološkim pogledom. Enako velja za Glonarjevo urednikovanje *Slovenskih narodnih pesmi*, v katerih »niso našle mesta nove delavske pesmi, ki so jih na prehodu v naše stoletje začeli uporabljati in oblikovati industrijski delavci oziroma kmetovalci, ki so prešli v industrijsko proizvodnjo.« Vse to se je dogajalo, »ker še ni bilo jasne zavesti o izrednih spremembah v odnosih med različnimi ustvarjalnimi procesi, tudi še ni dozorelo spoznanje o kvalitativnih spremembah, ki so nastale kot posledica družbene preobrazbe.« (1961a: 9)

²⁴ Na vprašanje, katere probleme je etnologija reševala v preteklosti in kako, lahko odgovori samo »temeljiti in vsestranski pretres razvoja etnografije v domačih in širših okvirih.« Ker takšne analize še ni, teoretične utemeljitve za zdaj niso historično podprte (Prav tam.).

nemogoče »katerokoli področje družbenega dogajanja ali stanja izvzeti iz splošne zgodovinske problematike« (Kremenšek 1960a: 13), je etnološka, kakor tudi vsaka druga problematika ontološko in epistemološko vzeto nezbrisljivo zgodovinska. Tako »je tudi etnografija veda, ki s proučevanjem konkretnega, to je zgodovinskega gradiva, spada v celoti v krog zgodovinskih znanstvenih disciplin.« (1960a: 13; 1960b: 9) Menil je, da so se razprave pri nas le posredno dotaknile vprašanja zgodovinskosti, ki je v središčno prav v razmejevanju nalog med etnologijo in zgodoviniopisjem.

‘Kulturnozgodovinsko ali zgodovinsko smer etnografske raziskave’ je ocenil za zlitje s kulturno zgodovino. ‘Funkcionalnim, psihološkim in drugim vidikom etnografskega preučevanja’ je očital, da ‘ljudskost’ in ‘ljudsko kulturo’ razumeta kot ‘nezgodovinsko, po občestvenih in tradicionalnih vezeh pogojeno’ kvaliteto (Novak), katere pozitivna izpeljava pa je, da spodbuja zanimanje tudi za sedanost oz. sodobne oblike ljudske kulture. V sestavu znanosti to pomeni, da etnologije ni mogoče istiti z zgodovino ali jo imeti za njeno pomožno vedo, po drugi strani pa ravno poudarjanje raziskovanja sedanosti odpravlja etnologijo kot zgodovinsko vedo.²⁵

Podlaga za takšno stališče mu je bil Novakov niz ‘smeri’ v etnografski delovni metodi, v kateri je bila »zgodovinska smer v etnografiji... le ena izmed več delovnih metod, ki si jih etnograf po potrebi izbira... Seveda gre ob takih naziranjih za zoženo pojmovanje zgodovine in zgodovinskosti.« Celotna Kremenškova teoretsko-metodološka zgradba namreč temelji na prepričanju, da ni mogoče nobenega »družbenega dogajanja ali stanja imenovati nezgodovinsko in ga tako izvzeti iz splošne zgodovinske problematike.«²⁶ (1960b: 9)

Kje torej iskati posebnosti etnologije v okviru zgodoviniopisja? Kremenšek odgo-



Slavko Kremenšek /foto: A. Gačnik, 1984; dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani/

²⁵ Kremenškova izpeljava je bila tu sicer logična, a je spet treba opozoriti na Novakovo razpravo (1956a), pri kateri smo poudarili neskladnost oz. nedoslednost v opredelitvi ljudskosti (kot ahistoričnega pojma) in ljudske kulture kot poudarjeno zgodovinske tvorbe. Novak je opozoril na ‘etnologijo sedanosti’, nikakor pa ji ni dajal prednosti niti načelno niti v svoji praksi; v okviru takratnih strokovnih razpravjo vidimo kot protiutež v preteklost zagledani kulturnozgodovinski konceptiji etnologije.

²⁶ »Tudi občestvene in tradicionalne vezi, ki naj bi ustvarjale nezgodovinska stanja, so časovno in krajevno pogojene in zato zgodovinsko vezane, pa naj je njihova odvisnost starejšega datuma ali od današnjega dne.« Tako tudi ukvarjanje s sodobnostjo ne more biti zunaj zgodovine. Etnologija ima, kakor rečeno, vedno opraviti z zgodovinskim gradivom (Prav tam.).

vori, da bi mogla razmejitev z drugimi zgodovinskimi vedami temeljiti »na sprejemljivi, vsestranski opredelitvi ljudske kulture. Manjka predvsem določitev njene vsebine, ki bi ljudsko kulturo utemeljila v smislu posebne kvalitete.« Za dotednje opredelitve je menil, da so »ali idealistično zasnovane (Ložar) in zato nesprejemljive ali na osnovi le nekaterih določitvenih komponent še premalo podprte (Baš).« Kulturno-zgodovinska usmeritev ne razrešuje problema, saj, kakor sta jo npr. vsak po svoje priporočala Bratanič in Baš, skrči etnologijo na ubadanje s »starimi domačimi kulturami, z njihovimi medsebojnimi odnosi in odnosom nasproti od zunaj vneseni civilizaciji.« (N. d.: 10)

Plodovitejši uvid je našel v 'idejno-metodoloških načelih historičnega materializma'; nekaj njegovih prvin je slovenskim raziskovalcem skoraj destletje prej razgrnila Mirjana Gušič. Soglašal je z njenim opisom predmeta (»zgodovinsko dogajanje med širokimi ljudskimi množicami, ugotavljanje zakonitosti tega dogajanja, znanstveno proučevanje življenjskih odnosov, v katerih se je razvijal prehod iz preteklosti v sedanjost kot rezultat dogajanja prejšnjih razvojnih obdobij«), ki se da raziskovati zlasti z zbiranjem in uporabo etnografskega gradiva (t.j. tistega, ki nadomešča spoznavne vrzeli arhivskega in drugega zgodovinskega gradiva). Tako določen predmet je imel Kremenšek za »eno bistvenih značilnosti res sodobnega in res znanstvenega zgodovinskega procesa« opazuje »v njihovi dejanski medsebojni povezanosti.« (N. d.: 10–11)

Kremenšek je to razumel v tem smislu, da je namesto o razločkih med etnologijo in zgodovinskim ustrezneje premišljati o njunih stičiščih: »Etnografija, pojmovana kot proučevanje zgodovinskega dogajanja med najširšimi ljudskimi plastmi v okviru neke etnične skupine, je tako po predmetu, metodah in cilju tesno povezana z zgodovinskim. Še več; i predmet i cilj, delno tudi metode etnografske vede so do dobrih mere identične s predmetom, metodami in ciljem zgodovinskega. Življenjski materialni pogoji, življenjski odnošaji in najrazličnejše oblike družbene zavesti, lastni širokim ljudskemu plastem, so bili že vse doslej predmet etnografije. Naloga sodobne usmeritve etnografske vede bi bila predvsem še v tem, da bi predmet svojega proučevanja razširila na tiste ljudske plasti, ki so iz različnih razlogov ostale doslej izven njene obravnave.«

Tako tudi po splošni induktivni metodološki naravnosti med njima pač ni razlik (»Njuna metodološka vodila izhajajo iz dosedanjih spoznanj splošne sociologije in so tako v skladu z načeli zgodovinskega materializma.«), metodično-hevristični razločki pa so bolj stvar pretekle prakse in dozdejšnjih predmetnih opredelitev. Po specifičnih delovnih metodah je »najtesneje povezana z občo etnologijo in se še zlasti na tej osnovi staplja z njo v eno znanstveno disciplino.« (N. d.: 11)

Razmerje med zgodovinskim in etnologijo je torej v epistemološkem pogledu razmerje med splošnim in posebnim. Zgodovinska metodologija ali zgodovinskost v širšem pomenu torej niso odločitve v zvezi z izborom virov in njihovo interpretacijo, metodičnimi prijemi, niti s kronološkim ali retrogradnim postopkom, celo ne neposredno z opredelitvijo predmeta, še manj s kakšnimi časovnimi omejitvami: »Njen poudarek je na povezanosti in medsebojni pogojenosti vseh družbenih pojavov katerega koli zgodovinskega obdobja, izbira delovnih metod, tehničnih prij-

mov in zlasti problematike virov je neposredno odvisna od določitve predmeta raziskovanja... vire iščemo v zvezi z zastavljenimi problemi in probleme rešujemo na osnovi virov.« (Kremenšek 1961: 1)

Ko je postavil razpravo o zgodovinskosti na to raven, je moral samo še pojasniti, kaj je tisto posebno področje (predmet) ali problematika etnološkega raziskovanja. V spisih z začetka šestdesetih let (Kremenšek 1960a, b, 1961) je v zvezi s predmetom etnologije uporabljal predvsem zvezo *ljudska kultura* in, kakor smo omenili, zahteval njeno podrobnejšo določitev, nato (*družbeno*)*zgodovinsko dogajanje, ljudske plasti, človeška družba v vseh njenih pojavih in zakonitostih razvoja*, kot nova področja pa (*sodobno*) *ljudsko življenje, sodobni pojavi, delavska kultura, ljudska kultura mest in industrijskih naselij*. Posebej se *ljudski kulturi* tedaj ni posvetil, vendar navedki namigujejo, da je ni razumel samo kot fenomen preteklosti.

Kremenškov metodološki poseg je zamajal temelje izročilnima stebroma dotakratne etnologije: predmetu (ljudski kulturi) in omejenemu zgodovinsko-družbeno spoznavnemu dosegu, ki sta mu, kakor smo že pokazali, meje zarisovali koncepti tradicije / kontinuitete in občestvenosti. Tudi pojem regionalne oblikovanosti ljudske kulture, ki so jo poudarjali pred vojno vsi, ki so z različnih vidikov zarisovali podobo slovenskega ozemlja po etnografskih področjih (Murko, Vurnik, Melik, Ložar), je čakal na temeljit pretres, saj je bil doslej tesno zlepljen z zamrznjenim vzorcem območnega izročila.²⁷

6.2. ETNOLOGIJA BREZ LJUDSKE KULTURE?

Morda je najopaznejše, da Kremenšek ljudske kulture v novi opredelitvi etnologije sploh ni omenil: »Etnologija je pač specializirana disciplina historiografskega značaja, ki se posveča raziskovanju vsakdanjih, običajnih, tipičnih kulturnih oblik in vsebine vsakdanjega življenja tistih družbenih slojev in skupin, ki dajejo neki etnični ali nacionalni enoti njen specifični značaj.« (1961: 7)

²⁷ Na to je opozoril Ivan Sedej, ko se je spoprijel s problemi raziskovanja slovenske ljudske arhitekture: »Avtorji so skušali v togih shemah tipike uzakoniti obstoječe stanje. To se tudi ujema s takrat prevladujočo teorijo o nadčasovnem značaju ljudske kulture. Ob problemu tipologije opazimo, da skoraj nihče ne posveča pozornosti časovni tipiki ali časovnim 'stilom'. Regionalne razlike so jemali kot nespremenljivo danost. Delitve ustrezajo stanju v 2. polovici 19. stoletja in današnjemu stanju... Če bi upoštevali razvoj, bi bila verjetno tudi delitev hišnih tipov na Slovenskem drugačna.« Poudaril pa je, da se od 19. stol. ob povečanem številu variant in 'tipov' »na najrazličnejših področjih pokažejo oblike, ki z regionalno tipiko nimajo nikakršne zveze ali pa samo malenkostno. Te oblike pričajo o enotnem nazoru, ki je prevladal po likvidaciji fevdalnega partikularizma.« (1964: 331–2) Pa tudi drugače njegov strnjeni pregled pokaže, kako pri problemih klasifikacije stavbnega izročila sili v ospredje ekonomsko-socialni položaj ljudi. – O upoštevanju različnih tipoloških meril Hazler 1997, 1999; o najnovejši etnološki regionalizaciji Bogataj, Hazler 1996: 148.

Določno jo je postavil v krog historičnih disciplin in ji pripisal predmet, ki je v časovnem oziru univerzalen, saj bodo ljudje »predvidoma še vedno nekatere stanovali, se na določen način oblačili, hranili, ker bodo na svoj način spremljali razvoj znanosti, pojave v umetnosti itd.« Vsakdanje življenje je bilo takrat tematika, kateri se pri nas ni posvečala nobena druga znanstvena disciplina, poleg tega pa tisti poseben izsek družbenozgodovinske problematike, po katerem so si v njegovi povezani celovitosti različne etnične ali narodne skupnosti podobne ali pa daleč vsaka sebi.

Nekoliko spregledana razsežnost te opredelitve pa je še ena: medtem ko so predmetne opredelitve z ljudsko kulturo implicitno vezane na koncept narodnih, evropskih etnologij, saj premišljajo o fenomenu ljudske kulture kot tipičnem evropskem in lokalnem fenomenu, Kremenšek, prvi po Novaku, govori o etničnih in narodnih skupinah nasploh in daje prostor splošnim in ne samo regionalnim disciplinarnim interesom, slovensko etnologijo torej približuje splošni etnologiji.²⁸

Poleg razumevanja zgodovinskosti je najopaznejši razloček Kremenškovega koncepta vede, da namesto ozkega kulturološkega vidika (s kulturnimi sestavinami definirane ljudske kulture) postavi v ospredje do tedaj zanemarjeno ali pogosto spregledano družboslovno raziskovalno izhodišče,²⁹ ki mora skladno z zgodovinskim konceptom odsliskati konkretno družbeno sestavo preučevanega časa. Če torej etnologi preučujejo vsakdanje življenjske fenomene, se poslej, ob bistveno drugačni družbeni sestavi v sodobnosti, ne morejo več izogniti pogledom na kulturo delavcev, mestnega prebivalstva, prebivalcev industrijskih naselij in na procese kulturnih sprememb. Sociološka dejstva ne morejo veljati le za preiskovanje sodobnih vsakdanjih življenjskih pojavov, saj zgodovinsko-družboslovni pogled zahteva enako konceptualno izhodišče in orodje tudi za raziskovanje preteklosti. Poskusili smo že osvetliti, kako konceptualno nezadostne so bile pretekle obravnave ljudske kulture iz spoznavno/metodoloških razlogov. Prvi očitek je letel na istenje ljudskega s kmečkim.³⁰

Naslednja značilnost nove opredelitve etnologije je, da more veljati za vso etnološko predmetno področje in da razrešuje 'težavo', na katero je opozoril Valens Vodušek z dvema definicijama ljudske glasbe: 1. kot »on (e) vrst (e) kolektivnega umetnostnega izročila, ki jo v ustvarjanju, prevzemanju ali izvajanju označuje pretežno podzavestna, instinktivna in zato improvizatorična dejavnost za razliko od pretežno

²⁸ Prvi zaokroženi produkt takšnega približevanja je po nizu primerjalnih razprav v 60. letih prvi in še do danes edini splošnoetnološki visokošolski učbenik *Obča etnologija* (Kremenšek 1973).

²⁹ Do takrat so bile za raziskovanje relevantne pač le tiste družbene skupine, ki jih je bilo mogoče opisati s koncepti kontinuitete, občestvenosti in tradicije, pa še to le kot izhodišče, saj se v praksi raziskovalci praviloma niso posvečali ljudem, ampak kulturnim sestavinam. Najzgovorneje na to v dotedanji praksi že na prvi pogled kažejo naslovi priobčenih etnoloških del.

³⁰ V tistih letih je nezadostnost meril ljudskosti (ahistoričnost, regionalna tipika, avtohtonost ljudskega, ločevanje mestno/podeželsko ali kar kmečko; zmotnost vseveljavnosti teorije o treh kulturnih plasteh in vpliva 'visoke' umetnosti) pri konkretnem zgledu (obrnava ljudskega stavbarstva) nanizal Ivan Sedej; s tukajšnjega gledišča je pomembno, da je pogrjal nezadostni, tu in tam v obrambo ljudskega navrženi argument, »da je poglobitveni cilj raziskovanja slovenske hiše – kmečka hiša. Akademsko dopuščajo tudi hišo drugih plasti (delavske in obrtniške), vendar z argumentom, da je bil kmečki stan najštevilnejši, omejujejo raziskovanje zgolj na kmečko arhitekturo.« (Sedej 1964: 334)

zavestne, šolane in fiksirane dejavnosti umetne glasbe« in 2. nazorov, po katerih »zadobiva pojem 'ljudska' umetnost pomen umetnosti za široke ljudske množice, ki pa nosi v ustvarjanju in izvajanju pretežno ali izključno znake fiksirane, šolane, zavestno organizirane dejavnosti.« (Vodušek 1960: 10)

V prvem primeru imamo opraviti s prevladujočim folklorističnim umevanjem ljudskosti, z drugim pa je opozoril na takrat aktualno poistenje ljudskega z množičnim, torej 'narejenim po okusu množic' in 'ponujenim', celo 'vsiljenim'. V žargonu folkloristov je imela 'ljudskost' pomembni pomanjkljivosti: da je bila komaj uporabna za druge raziskovalne teme oz. kulturne sestavine, pa tudi sodobnim razmeram in procesom se ni prilegala.³¹ Prav tako je niso mogli preprosto poistiti z množično kulturo,³² razen če bi jima za skupni imenovalec postavili samo sociološki kriterij ('splošno razširjenost' v raznih zgodovinskih obdobjih), to pa po do takrat prevladujočih razumevanjih ljudskosti nikakor ni bilo mogoče.

Za koncept vsakdanjega življenja ni pomembno, ali kulturne oblike in vsebine nastajajo iz ljudi ali za ljudi, spontano ali zavestno, bolj ali manj zvesto izročilo ali povsem na novo.³³ Tako je mimogrede ali kar sam odpadel še en odtенок, s katerim so svoj čas popisovali ljudskost: podmena o ustvarjalnosti ljudstva oz. njegovih posa-

³¹ To je posredno priznal Vodušek sam: »Toda prav ljudska duhovna kultura kaže v dobi industrializacije zaradi bistveno spremenjene zavesti človeka tako temeljito preobrazbo, da po zgornji definiciji 'ljudskosti' že začenja izpadati iz področja etnografije in prehaja n. pr. v glasbenem pogledu na področje zgodovine umetne glasbe. Tudi če bi se zdelo, da je treba sedaj pojem 'ljudskosti' drugače in širše definirati, bo težko najti kriterije, s katerimi bi za bodoče etnografija lahko kolikor toliko jasno ogradiła svoj delokrog od drugih zgodovinskih ali socioloških panog. Isto bo pač veljalo tudi za one panoge etnografije, ki obravnavajo socialno ali materialno ljudsko kulturo.« (Vodušek 1960: 10)

³² Razmerje med ljudsko in množično kulturo je mogoče za tukajšnjo rabo interpretirati shematično, kot idealno tipično nasprotje: oba pojma najprej kažeta na dejstvo, da ni ene, enotne kulture, ki bi veljala za vse pripadnike družbe, oba sta tudi nasprotje 'visoki' kulturi. Ljudska kultura je bila v etnološkem žargonu vezana na tradicijo, nosila je kolektivni pečat. Množična kultura (z njo so se najprej ukvarjali psihologi, sociologi, socialni psihologi idr.) nastaja v razmerah industrijske družbe, se širi z množičnimi občili in je tržni produkt. Če je ljudska kultura produkt ustvarjalnosti ljudstva, je množična produkt kulturne industrije in občil, pri čemer naj bi bili ljudje le njeni brezmočni porabniki. S tega stališča je bila npr. predmet frankfurtske kritične teorije družbe (Marcuse, Adorno idr.). Kritika (vsiljevanje vrednot, moč vladajoče ideologije) je bila pogosto zreducirana na tezo o neposrednem pretoku produktov množične industrije k pasivnim porabnikom. Zanimivo je, da so bili tako pri obravnavah ljudske kakor množične kulture sprva v ospredju interesa zgolj kulturni produkti (ne pa npr. procesi komunikacije). V takšnem kulturološkem obzorju so sprva raziskovali sodobne kulturne fenomene tudi evropski, filološko usmerjeni etnologi (namesto ljudske pesmi popevke, namesto pripovednega izročila trivialne družinske in ljubezenske romane itn.). Gl. Greverus 1978b: 157–199.

³³ S tem razločkom, že prej poznanim v evropski etnologiji (npr. v teoriji poniknjenih kulturnih dobrin in recepcijski teoriji), si je pomagal Kuret pri razpravi o ljudskem gledališču: za pravo ljudsko gledališče je označil tisto, ki sodi v folklorno izročilo ('gledališče iz ljudstva' za razloček od 'gledališča za ljudstvo'). (Kuret 1958a: 14–18) V 60. letih je pri nas takšno ločevanje na primeru obravnave likovne ustvarjalnosti (poslikovanje panjskih končnic) zavrnil Gorazd Makarovič (1964), enako je mogoče razumeti Baševo opredelitev ljudske likovne umetnosti kot vseh umetniških del, ki so jih ljudje (podložniki oz. kmetje, obrtniki in delavci) ustvarjali ali uporabljali (Baš A. 1965a: 7–8).

meznikov, o takšni seveda, ki ne zajema tudi ustvarjalnega preoblikovanja, prilagajanja od 'zunaj' vnešenih vzorcev, marveč edinole izvirno ustvarjanje.

S katerega koli gledišča so že razpravljali o etnologiji, kot zgodovinski vedi ali na splošno, so se tudi poslej nenehno vsiljevale problematične opredelitve njenega izročilnega predmeta – ljudske kulture in ljudskosti. Da to ni bila slovenska posebnost, je bilo dovolj nazorno pokazano s pregledom sočasnih tokov v etnološki znanstveni teoriji (Kremenšek 1962). V primerjavi z evropsko etnologijo razne angloameriške antropološke smeri niso imele hujših težav z 'ljudskim', saj ukvarjanje z njim ob »izredno širokih pretenzijah« sploh ni bilo v ospredju.³⁴ Postopoma uveljavljajoče se pozitivno zlitje etnografije in etnologije v Evropi po Kremenškovem mnenju še ni prineslo nedvoumne ali enotne določitve predmeta evropske etnologije, zlasti pa je ostala »opredelitev ljudskega v etnološkem smislu še vedno odprta,« četudi so etnologijo razumeli kot vedo o ljudski kulturi.³⁵

Plodovitejše so prejkone koncepcije, ki »ne izpuščajo nobenega obdobja in nobene družbeno razvojne faze iz svojega proučevanja«. (N. d.: 10) Tej zahtevi nikakor niso zadostile tiste, ki so pojasnjevale ljudskost z občestvenostjo in tradicionalnostjo.³⁶ Kremenšek je poudaril, da sta »(v) vrsti novejših teoretičnih razprav ... obadva pojma morala vsaj posredno doživeti v določenem smislu svojo anulacijo«. (N. d.: 14) Tako je bil pozoren predvsem na tiste tuje etnologe, ki so bili blizu njegovemu razumevanju metodologije in predmeta sodobne etnološke vede: tiste, ki so ljudskost problematizirali ali pa v predmetni opredelitvi povsem opustili.³⁷ Sprejemljive

³⁴ Dodajmo, da so kulturni antropologi navadno z izrazom *folk* precej ohlapno označevali tradicionalne, konservativne podeželske družbe, v katerih je prevladovalo ustno izročilo. V 40. letih je Robert Redfield dal konceptu ljudskega različnejšo analitično vrednost v zvezi z 'ljudsko družbo' (*folk society*), ki predstavlja skrajni pol v idealno tipičnem (ahistoričnem) nepretrganem nizu; nasprotni pol je urbana družba (*folk-urban continuum*). Ljudstvo mu je pomenilo podeželsko preprosto prebivalstvo, ki sestavlja 'delno' družbo ali poldružbo (*half-society*) večje, širše, navpično in vodoravno strukturirane družbene celote (npr. naroda, države). Idealni tip 'ljudske družbe' je, po Redfieldu, majhna, izolirana, nepismena in homogena skupnost z močnim čutom skupinske solidarnosti; gospodarsko preživetje ji omogočajo preprosta tehnologija, skupne dejavnosti in medsebojna povezanost in odvisnost; družbena organizacija temelji na sorodstvenih vezeh; ravnanje je skupinsko vzorčno in sankcionirano. Kot takšna je segment civiliziranih družb. Koncept so tematizirali pri raziskovanju enklav indijskega prebivalstva v latinskoameriških državah (Redfield, Foster idr.), ki jim ni bilo mogoče pritrakniti prilastka 'primitivni': koncept 'ljudskega' v kontekstih medsebojne odvisnosti različnih delov celotne družbe ni zamenljiv s 'primitivnim', saj se ta, spet idealno vzeto, nanaša na bolj ali manj samozadostne družbene celote. Kljub asociacijam na *Gemeinschaft* ali morda *nizjo plast* v bistvu označuje *ruralne* družbe in njihovo kulturo, ki so del širše razvitih družb oz. civilizacije. V ameriškem kontekstu je za razloček od evropskega razbremenjeno ideoloških narodnokonstitutivnih implikacij.

³⁵ Najbrž je s tega vidika ocenil, da je zapletenost teoretske problematike na etnografskem področju večja kakor na torišču klasične etnologije, »kateri je v mejah splošno metodoloških razlik vendarle uspelo začrtati osnovne, splošno sprejemljive obrise.« (Prav tam.)

³⁶ Te je odkril pri L. Schmidtu in R. Weissu: problematični sta bili Schmidtova ločnica med zgodovinskim (nastajanje in dinamika spreminjanja) in etnološkim (statika vztrajanja) ter uvrstitvev etnologije med duhovne vede, ki se ukvarjajo s »stanji nezavednega participiranja v nekem kulturnem okolju.« (Kremenšek 1962: 11–13)

³⁷ Med sodobniki je poudaril zlasti stališča nemških etnologov (Karla Meisena, Wilhelma Brepoh-

so bile opredelitve etnologije kot vede »o ljudstvu, o vseh življenjskih pojavih ljudstva« (Meisen), o »zadržanju in življenjskem počutju ljudstva,« (Brepohl), o etnologiji kot veji zgodovine, »ki preučuje kulturnobitne svojine različnih narodov sveta v njih zgodovinskem razvoju, probleme izvira in kulturnozgodovinskih medsebojnih odnosov« (Tolstov) ali po sovjetski meri: »V vsakem primeru pa so osnovni predmet etnografije bit, način življenja, nravi posameznih ljudstev, privajeni način življenja ljudskih množic...« (N. d.: 17) Za vse navedeno je značilno, da ne ločuje etnološkega predmeta preteklosti in sedanjosti, raziskovanje sodobnosti pa si opazno postavlja za enakovredno, včasih celo pomembnejšo nalogo.

Za takratne spoznavne premike je najznačilnejše razpočenje časovnih, socialnih in prostorskih omejitev izročilnega predmeta etnoloških disciplin, kakor koli so se že imenovale. Širino (in tudi težave z njo) razločno osvetli stališče poljskega etnologa Kazimierza Dobrowolskega: »Ob ugotavljanju, da se interesno področje poljske in vse svetovne etnografije stalno širi ... ni mogoče ... podati končne obrise etnografskega predmeta.« (N. d.:18)³⁸ Navedek nedvoumno kaže, da predmeta etnologije poslej ni bilo več mogoče zadovoljivo popisati z ljudskostjo in ljudsko kulturo.

V prvi polovici šestdesetih let je najkorenitejši 'empirični preskus' aktualnih etnoloških vprašanj (tako v zvezi z novo opredelitvijo etnologije kakor s kritiko etnološko pojmovane ljudske kulture) Kremenškova raziskava ljubljanskega naselja Zelena jama,³⁹ ki je v izhodišču upoštevala prizadevanja sodobne etnološke teorije, t.j. zlasti razširitev predmetnih mej etnološkega raziskovanja k mestom in industrijskim središčem.⁴⁰

Študija o Zeleni jami ni pionirska le zato, ker v dotedanji slovenski in jugoslovanski raziskovalni praksi ni bilo primerljivih del, tudi ne zaradi razširitev 'mej predmeta', kakor navadno poudarjajo komentatorji takratnih disciplinarnih premikov, temveč predvsem zaradi premišljene koncepcije, ki je napovedovala teoretsko-metodološko prenovo discipline. V njenih povzetkih⁴¹ je Kremenšek namreč nanizal odgovore na vsebinsko-konceptualna, terminološka in metodološka vprašanja, na posebno identiteto etnološke vede, po kateri jo je mogoče primerjati, razmejevati z drugimi znanstvenimi disciplinami in z njimi tudi sodelovati. Večini problemov se je v naslednjih treh desetletjih posvetil še podrobneje, zgodovinsko kritičsko jih je poglobil ter je tako utrjeval novo podobo slovenske etnologije.⁴²

la, Josefa Dünningerja), prvine švedske etnologije, sovjetske etnografije in nekatere premisleke raziskovalcev v Vzhodni Nemčiji, na Poljskem, Češkoslovaškem, Madžarskem, v Romuniji in Bolgariji (N. d.: 13–18).

³⁸ Po Kremenškovi navedbi je Dobrowolski takole popisal interese poljske etnologije: 1. izročilna kmečka kultura, 2. sodobni preoblikovalni procesi v kmečki kulturi, 3. delavska kultura, 4. zgodovina kulture delovnih plasti, 5. izoblikovanje poljske etnične skupnosti in njeno ozemlje, 6. teorija razvoja kulture (N. d.: 17).

³⁹ Doktorska disertacija iz leta 1964, objavljena v izdaji SAZU 1970.

⁴⁰ Poglavitni razlog za takšen premik je bilo »spreminjanje v poklicni odnosno socialni strukturi posebnih etničnih skupin.« (Kremenšek 1964: 1)

⁴¹ Sklepno poglavje 'Etnološko preučevanje zelenojamskega naselja z vidika nekaterih vprašanj etnološke znanstvene teorije' (N. d.: 246–286).

⁴² V tem oziru so Kremenškovi teoretski naporii zaokroženi kakor pri nobenem drugem sloven-

Monografija o Zelenojamarjih je zato dobro izhodišče za ponazoritev temeljev nove etnologije ali vsaj tistega njenega dela, ki se je poslavljajal od narodopisnega izročila.

Ob opozorilu na obravnave sodobne problematike na tujem je vpeljal svoj poglaviti interes: »...raziskava (je) naravnana tako, da bi prišlo življenje v naselju čim bolj kompleksno in dejanskemu stanju ustrezno do izraza. Način življenja in kultura sta bila edina orientacijska pojma, ki sta utirjala pri nas še neutrto pot tako usmerjenemu etnološkemu delu.« (N. d.: 2)

Oprl se je na tujerodne zglede, o katerih je že pisal (1962),⁴³ ne da bi jih preprosto prevzel, bili pa so mu tehtna spodbuda »in še pomembnejše izhodišče za oblikovanje in preverjanje teoretičnih zaključkov, ki jih omogoča obdelava domačega gradiva.« (1964: 55)

Namen obravnave ni bil niti preučevanje procesa »akulturacije, prilikovanja ali preoblikovanja« kmečkih kulturnih sestavin, ki bi jih utegnili prinesiti izvorno podeželski prebivalci v nastajajoče (pri) mestno naselje, niti iskanje nastajanja kakih novih tradicionalnih oblik na neagrarnem območju. Prvi izziv je bil gotovo v tem, da je bila Zelena jama relativno mlado, nekmečko naselje, skratka produkt novejših družbenokulturnih procesov, ki »na osnovi naše obstoječe etnološke teorije in prakse vzbujajo resno vprašanje, v čem je tukaj še najti predmet etnologije.« (N. d.: 9) In drugi: »Pri zasnovi obravnave načina življenja in kulture prebivalcev Zelene jame je poleg vprašanj o kulturi upoštevan tudi 'vsebinski' vidik, čeprav le s poudarkom na ljudeh in ne na rečeh.« (N. d.: 16) Že zaradi tega poznane kulturološke opredelitve ljudskosti in ljudske kulture, zlasti njenega razmerja z 'visoko' kulturo, niso bile uporabno orodje.

Obravnava Zelenojamarjev⁴⁴ je pokazala, da njihovega načina življenja in kulture ni mogoče ujeti v kalupe narodopisnega občestva in tradicije,⁴⁵ ki jima je skupna

skem etnologu (Prim. Ravnik 1991). Sočasni in poznejši odgovori drugih na ključna disciplinarna vprašanja so se porajali in ostrili tudi pri raziskovanju specifičnih tem, a pogosto manj eksplicitno in le redko z mislijo na vso etnološko problematiko, še manj na celovito koncepcijo discipline.

⁴³ V besedilu disertacije je to uvodno poglavje ('Dosedanji teoretični koncepti in praktične izvedbe etnoloških raziskav novejših obdobj na neagrarnih območjih'); tam je usmerjeno pregledal, kaj je bilo doma (od Murka naprej) in na tujem zapisano o raziskovanju sodobnega načina življenja in nekmečkega prebivalstva.

⁴⁴ Po historiografski periodizaciji (Zelena jama od nastanka do 1. svetovne vojne, v letih med obema vojnama in po osvoboditvi).

⁴⁵ V tem so njegovi izsledki sorodni sklepu R. Brauna, ki se je posvetil razmerju med industrializacijo in ljudsko kulturo: relativizirana je domneva, da industrializacija povzroča izkoreninjenost človeka. Modernizacijski procesi vsekakor spremenijo njegov materialni in duhovni svet, vendar je človekova potreba po tradiciji in skupnosti zakoreninjena globoko v njegovem dojemanju sveta. Dovzjetnosti za tradicijo ni mogoče kar poistiti s tradicionalnimi pojavi, kakor tudi potrebe po skupnostnem življenju ne z občestvenimi oblikami (N. d.: 38). Napaka definicij občestva je bila v nezgodovinskih in nedružboslovnih opredelitvah, zato je zabloda iskati nasprotje v razmerju vas – mesto, saj so bile skupnosti v mestih (npr. cehovska Ljubljana) in na podeželju notranje razplastene in so se vseh, kakor bi zapisal Ložar, dotaknili 'mehanično-civilizatorični zakoni modernega življenja' (N. d.: 252).

podtanjena stabilnost. Njihovo življenje so urejale predvsem ambicije po spremembah: »Težnja po spremembi, po izboljšavi obstoječih kulturnih oblik in načina življenja je daleč prekašala vsakršno željo po njihovi konservaciji.«

Po tej ugotovitvi se je povsem logično vprašal: »Zakaj bi bila etnologija po vsej sili omejena le na tiste socialne skupine, ki vsaj dozdevno ne kažejo posebne težnje po razvoju, ki so se omejile na obrambo obstoječega stanja in si iščejo vrednote predvsem le v preteklosti? Zakaj bi morale biti edino te plasti ljudske in predstavljati za etnološko vedo zanimivo ljudstvo? Na osnovi kakšne zakonitosti so razvojno razgibane faze v zgodovini neke etnične skupine izključene iz etnološke obravnave?« (N. d.: 253)

Razlog za vztrajanje pri navedenih določilih je Kremenšek videl v metodoloških presojah, nenaklonjenih zgodovinskemu razumevanju in preučevanju. Za 'ljudstvo' kot nosilca kulture pa je menil, da je tudi v sociološkem pogledu slabo opredeljeno (preprosto ljudstvo, mali ljudje, ljudski sloji itn.). Skladno s historično-materialistično periodizacijo družbenih formacij je sklenil, da je »vendar umestno postaviti enačaj med etnološko zanimivim ljudstvom in narodom. Seveda velja to šele za obdobje, ko se narod kot 'široka ljudska skupnost' pojavi. Odtlej je narod (po Kardelju) kot 'specifična ljudska skupnost, nastala na podlagi družbene delitve dela epohe kapitalizma, na strnjemem ozemlju in v okviru skupnega jezika ter blizke etnične ter kulturne sorodnosti sploh', kategorija, mimo katere tudi etnologija ne more.« (N. d.: 262–3)⁴⁶

Ko si etnologija postavi v središče narod kot posebno zgodovinsko nastalo družbeno skupnost, »v katero se razvije neka etnična, se pravi etnološko zanimiva skupina na določeni stopnji razvoja, se pojavljajo pred etnologijo še nekateri stari razmejivni problemi v novi luči.« (N. d.: 263)

Vprašanje narodove kulture je bilo do tedaj tematizirano v dvojicah ljudska – visoka kultura ali ljudska kultura – civilizacija, v raziskovanju pa razmeroma neproblematično razločeno v predmete različnih kulturoloških in zgodovinskih disciplin. Spoznanja raziskave o Zeleni jami so govorila o tesni sovisnosti in prepletenosti gmotnega in družbenega življenja, tako da niso dopuščala shematskega ločevanja na »'ljudski' in 'visokokulturni' svet«, saj kulturni inventar Zelenojamarjev ni bil v strogem smislu ne 'ljudski' ne 'elitni'. Kremenšek ga je označil za civilizacijski pojav: hiše v Zeleni jami so zidali poklicni zidarji, ljudje so kupovali na tržišču ponujene kvalitetno skromnejše dobrine (hrana, oblačila, stanovanjska oprema...): »Vsa ta zaostajanja v kvaliteti kulturnih sestavin in njihovi skromnejši izbiri, ki so sicer naselju dajala svojstven pečat, pa bi vendar ne mogla dati dovolj oprijemljive in trdne predmetne osnove nobeni znanstveni disciplini. To zaostajanje je sicer lastnost določenih družbenih razredov in plasti, je pa dovolj relativno in odvisno od mesta, ki ga neka spremljiva socialna skupina v prav tako spremenljivem družbenem sistemu zavzema.« (N. d.: 265)

Navedek opozarja na dvoje: na drugačno razumevanje kulturne strukture oz. družbenokulturnega sestava in na drugačna razmerja z drugimi znanstvenimi disciplinami.

⁴⁶ Zvesto temu izhodišču je pozneje opredelil ljudsko kulturo kot posebno kulturno strukturo fevdalne dobe in njene poznejše preostanke (Kremenšek 1983).

Etnologovo pozornost do kulturnega inventarja poslej usmerja funkcionalistično opazovanje, po katerem kulturne sestavine niso zanimive same po sebi ali zgolj po uporabnosti. Pomembno je, kakšni so njihov položaj, vloga, pomen v življenju ljudi: razmerje med človekom in rečmi, njegovo naravnost do sveta, v katerem živi ('odnos do duhovnih in materialnih stvari'); to po takratni etnološki teoriji najbolje označujejo zveze 'način življenja', 'življenjsko počutje', 'življenjsko vzdušje'.

Za razloček od etnoloških smeri, ki so razumele etnologijo kot duhovno ali pa izrazito družboslovno usmerjeno vedo in so skladno s tem nekoliko zapostavile materialno kulturo, so izsledki o Zeleni jami poudarili prav gmotni vidik: »Skrb za zadovoljevanje gmotnih potreb in materialna kultura sta bili tako pglavitni sestavini zelenojamskega življenja.« (N. d.: 267) Pri funkcionalističnem opazovanju načina življenja niso pomembni opisi sestavin (njihov nastanek, zunanja podoba itn.); še tako podrobni (npr. opis graditve hiše) nikakor ne bi poglobili »kulturne fiziognomije in načina življenja (zelenojamskih) ljudi... Podobno je s stanovanjsko opremo, z oblačili, s prehrano...« (N. d.: 268) Kremenšek je opozoril, da imajo različne družbene skupine različne možnosti in ambicije pri produkciji in porabi materialnih in duhovnih dobrin in da so zato neogibne primerjave med njimi: tako je npr. pri skupinah, ki imajo zagotovljeno preživetveno podlago, pomen snovnega območja verjetno drugačen kakor pri tistih, ki jim je to prva skrb in potreba.

Kulturna struktura torej ni nekaj stabilnega, enovitega, ni sestavljena iz 'obveznih' kulturnih sestavin, kakor so nam postavljale pretekle disciplinarne koncepcije. Njene razplatenosti in dinamike (kulturnih procesov) preprosto niso mogle ujeti prav zaradi spregleda družbene in zgodovinske podlage, ki jo je tako izrazil poudaril Kremenšek, pa tudi zaradi prednosti, ki so jo dajale 'stvarem' namesto 'razmerjem med stvarmi'. Skoraj odveč je pridati, da načelo velja na splošno, saj na tej podlagi ni mogoče sprejeti tistih meddisciplinarnih razmejitev, ki raziskave sodobne kulture oz. načina življenja postavljajo v domeno sociologije, etnosociologije, etnopsihologije ali 'socialne etnografije',⁴⁷ kakor je dve desetletji prej zapisal Ložar.

Ker je Kremenšku najpomembnejši temelj etnologije problematike družbenozgodovinski, je ponovil, da je specifiko etnologije treba iskati v razmerju s sociologijo oz. posebnimi sociološkimi specializacijami in zgodovino.

Za sociološko gledišče je menil, da resda osvetljuje družbeno določenost načina življenja in kulture, vendar pri raziskavi Zelene jame to ni bil edini poudarek: razgrnitev ter interpretacija zbranega gradiva kakor tudi avtorjevi sklepi kažejo, da so bila pomembnejša razmerja med materialno podlago, medsebojnimi odnosi med ljudmi in duhovnim življenjem, »pri čemer ni bil namerno zanemarjen noben pojav s področja materialnega, socialnega in duhovnega življenja,«⁴⁸ pa tudi v časovnem oziru so izrisane razmere na sinhroni ravni in po diahroni osi.

Pomembni razločevalni merili sta torej »še zlasti kompleksnost preučevane te-

⁴⁷ Nobenega pametnega odgovora ni na vprašanje, »zakaj naj bi se preučevanje načina življenja in kulture večje ali manjše skupine ljudi od nekega obdobja naprej imenovalo namesto etnologija – sociologija?« Odločilna je kontinuiteta predmeta, katerega narava se z zgodovino seveda spreminja (N. d.: 271; gl. tudi 1968a).

⁴⁸ V takšnem kontekstu lahko npr. sociologija družine ali sociologija lokalnih skupnosti prispevata le delna spoznanja (N. d.: 273).

matike in pa časovna neomejenost odnosno 'enakopravnost' posameznih obdobij.« (N. d.: 274) Kljub izjemno širokim ambicijam tako sociologije kakor zgodovinopisja kot najsplošnejših ved o človeštvu (ali pa, dodajmo, prav zaradi njih) je bila njuna raziskovalska praksa takšna, da bi vanjo težko uvrstili obravnave načina življenja in kulture, saj npr. političnega zgodovinarja ni zanimalo vsakdanje življenje povprečnega človeka.⁴⁹ Z obravnavo te problematike etnologija dopolnjuje historiografske cilje.

Problematika (način življenja in kultura), zajeta kompleksno in časovno neomejeno, ni dovolj določno razmejila etnologije le od sociologije (s posebnimi sociologijami) in zgodovinopisja, temveč tudi od tistih kulturoloških ved, ki so se ukvarjale s kulturnimi produkti elitnega, 'visokega', umetnega izvira (npr. z umetnostno zgodovino, literarno vedo).

Kremenšek je odgovor na vprašanje o specifični etnološki metodologiji (v ožjem pomenu) obravnaval že prej (1960b, 1961). Ponovil je stališče, da etnologije ni moč opredeliti za posebno vedo »na osnovi posebne metodike, posebne tehnike dela, ki naj bi prihajala prvenstveno do izraza pri analizi terenskih pojavov.«⁵⁰ Niti terensko (kot tipično etnološko) niti anketno (kot tipično sociološko) niti arhivsko (tipično historiografsko) gradivo po njegovem ne upravičujejo statusa posebnih ved:⁵¹ »Zdi se torej, da je izbor virov odvisen od zastavljenega problema in ne obratno. Za opredelitvijo teme se je treba ozreti za viri in ne ob razboru virov za tem virom ustrezno temo; to velja vsaj v načelu.« (N. d.:278) Kritičnost etnologa do virov pa je enaka zgodovinarjevi.

Metodološko (v širšem pomenu) so raziskave sodobne problematike različno naravnane. Po njegovem mnenju se nobena metodologija, morda z izjemo izrazito

⁴⁹ »Njegovo pozornost vzbujajo povprečni ljudje le posredno ali v skupini kot statistične enote, kot volivci, stavkarji, demonstranti itd.« Četudi načeloma zgodovinarji niso več zagovarjali razločkov med politično in najširše razumljeno kulturno zgodovino v prid specializiranim zgodovinskim disciplinam, v praksi ni bilo opaziti, da bi jih posebej zanimala »zgodovina širokih ljudskih plasti kot dejanskih nosilcev zgodovinskega razvojnega procesa.« (N. d.: 275)

⁵⁰ Takšen je bil Hrovatinov poudarek. Prav tako je specifičnost etnografije oz. etnologije videl v 'posebni etnografski tehniki' (»prvenstvena analiza terenskih pojavov – tudi če gre za analizo že starih opisov in ne tistih iz sedanjega časa; značilne oblike anketiranja; poudarek na analizi razvoja posameznih ergoloških elementov – pluga, oblike hiše, obleke itd.«) zgodovinar Bogo Grafenauer v *Strukturi in tehniki zgodovinske vede*, ko je obravnaval pomožne zgodovinske vede (Grafenauer B. 1960: 317–321). Isto merilo je uporabil za arheologijo (N. d.: 312–317). Za obravnavo Zelene jame je Kremenšek povzel, »da se o neki izraziti posebnosti v tem primeru ne da govoriti. S pomočjo intervjujev zbrano terensko gradivo, terenski podatki, so res osnova pričujočega dela, kar pa ne more biti v tem primeru nikakršna posebna lastnost etnologije. Vsakršno preučevanje razvoja narodnoosvobodilnega gibanja ... bi moralo biti prav v takšni meri oslonjeno na ustne vire, na spomine ljudi, ki so bili pri naznačenem zgodovinskem dogajanju soudeleženi.« (N. d.: 277–8)

⁵¹ Sam je za obravnavo načina življenja v Zeleni jami uporabil zelo raznovrstne vire: dejstva iz sprva 'svobodnejših, le okvirno vnaprej pripravljenih razgovorov s prebivalci naselja', nato iz večkrat ponovljenih in poglobljenejših krajših ali daljših pogovorov, arhivsko gradivo, gradbene načrte, družinske liste popisa prebivalstva, hišne pole, podatke prijavno-odjavne službe, zapisnike o ocenah stanovanj, gradivo osnovne šole o socialnih razmerah in izbiri poklica učencev, nekaj podatkov iz časopisnih in leposlovnih del (N. d.: 4–8).

sinhronističnega funkcionalizma, ne zgodovinska ne primerjalna ne neoevolucionistična ne funkcionalistična, »ne pokriva dosledno z etnološkim preučevanjem modernega življenja.«

Kakor rečeno, za problematiko Zelene jame je značilna struktura obravnave po treh obdobjih, ki jo je narekoval proces življenja ljudi, v katerem se zrcalita širša procesa, družbenoekonomski in kulturnorazvojni. Ob »upoštevanju časovnih sprememb v načinu življenja in kulturi ter povezanosti teh z družbenozgodovinskim razvojnim procesom« kot prvim metodološkim vodilom je bilo nujno še »upoštevanje medsebojne korelacije pri zadovoljevanju potreb in prvenstvene vloge gmotnega življenja, ki se kaže ob skromnih in nezadostnih sredstvih za kompleksnejšo udeležbo v vsakokratnem kulturnem življenju. Obravnava gmotnega položaja je zato pogoj za pravilno osvetlitev preostalih življenjskih vprašanj.« (N. d.: 280–1)

Kremenškova raziskava je vpeljala novo problematiko ('predmet') slovenske etnologije (t.j. način življenja) in novo – genetično-strukturalno metodologijo, ki naj bi poslej nadomestila prevladujoče pozitivistično raziskovanje. S tem je tudi odklonilno odgovorila na vprašanje o izročilno razumljeni ljudski kulturi kot splošnem, za preteklost in sodobnost uporabnem konceptu.

Za obravnavano obdobje oz. čas po oblikovanju narodov v opisanem pomenu se je vsiljevalo poistenje ljudske z narodno kulturo, vendar opisljivo in preučljivo le v razplateni podobi različnih načinov življenja, ne pa določeno z narodopisnima občestvenostjo in tradicionalnostjo.

Pojem način življenja skupaj z narodnim izhodiščem od etnologije poleg obravnav kmečkega, podeželskega prebivalstva od 19. stoletja naprej zahteva preučitev najprej vseh tistih plasti prebivalstva, ki jih je dozdejšnja etnologija spregledovala, in kot logično nadaljevanje tudi raziskovanje načina življenja in kulture v sodobnosti. Kremenšek se tu ni natančneje posvetil vprašanju, kateri so tisti družbeni sloji in skupine, »ki dajejo neki etnični ali nacionalni enoti njen specifični značaj«, vendar posredno odgovarjajo njegove reference o sodobnejših etnoloških usmeritvah, ki so vsaj programsko načrtovale raziskovanje najširših plasti prebivalstva. Takrat je bilo pomembno predvsem to, da je zagovarjal takšno koncepcijo etnologije, ki se je odrekla »dosedanjim določitvenim kriterijem« (N. d.: 281), sledila spreminjajoči se družbeni in poklicni sestavi prebivalstva ter se razumela kot »veda o človeku v različnem družbenem in kulturnem okolju, znanost o etničnih skupinah, ki naroda kot širše ljudske skupnosti ne izključuje.« (N. d.: 282)

Genetično-strukturalno izhodišče je v etnologijo vpeljalo procesno razsežnost, t. j. problematiko kulturnega spreminjanja in ne le kulturne raznovrstnosti, ki so jo doslej teoretično in praktično razumeli predvsem v kontekstu razmerja med ljudsko in visoko kulturo, regionalnih razlik, medkulturnih vplivov in sposoj, ohranjenosti tradicije, manj pa v genetičnem oziru, ki zahteva pojasnjevanje razlogov za proces kulturnih sprememb s primerjalnega in socialnega stališča.⁵²

⁵² »Primerjanje načina življenja in kulture posameznih območij bi nudilo dokaj zanimiv instrument ocenjevanja družbenega, posebej kulturnega napredka v širšem pomenu.« (N. d.: 286)

6.2.1. ŠE O LJUDSKI KULTURI

Če se v povojnem etnološkem obzorju ozremo za pojmovanji 'ljudskega', je mogoče reči, da so ga v petdesetih in šestdesetih letih v Evropi uporabljali z več odtenki, odvisno predvsem od tega, kaj je komu pomenilo 'ljudstvo'⁵³ kot nosilec ljudske kulture:

- izročilni narodopisni pomen: ljudstvo je kmečko prebivalstvo ali pa nižje (tudi srednje) plasti, zanj je značilno občestveno in tradicijsko določeno življenje;
- sociološki pomen: ljudstvo v širokem pomenu prebivalstva, preprostih ljudi, množice, dela naroda, včasih celega naroda;
- ljudsko v socialno-psihološkem pomenu: to ne potrebuje definiranega nosilca, saj je ljudskost kot elementarna 'naravnost' k skupnostnemu občutju in življenju 'v prevzetih oblikah' in vrednotah nekakšna temeljna plast človeka kot družbenega bitja.

Možnosti v zvezi z razumevanjem ljudskega in ljudske kulture so pravzaprav bile tudi tri:

1. ali slediti izročilni narodopisni rabi (po tem konceptu je ljudska kultura bolj ali manj stvar preteklosti, kmečkega življenja, podeželja in še kvečjemu nižjih trških in mestnih plasti; koncept lahko ohranja štrclje različic plastnih teorij, teorije vulgus in populo ipd.; nekoliko posodobljen pomen upošteva, da ljudstvo ni neogibno njen izključni ustvarjalec, temveč sprejema kulturne dobrine iz drugih kulturnih območij, si jih prilagaja in spreminja);

2. ali ljudsko preformulirati tako, da bo uporaben koncept tudi v raziskovanju sodobnih kulturnih fenomenov:

* v socialnopsihološkem oziru⁵⁴

* v sociološkem oziru (ljudska kultura kot vsakdanjost mnogih preprostih ljudi)⁵⁵

⁵³ Hultkrantz je takratne rabe strnil v naslednje pomene: 1. narod (v evropskem izročilu), 2. nižja, spodnja plast (neizobraženi nasproti družbeni eliti), 3. starosvetni segment v kompleksni civilizaciji (kmetstvo, konservativni del prebivalstva; sem sodijo po kulturnoantropološki rabi podeželsko prebivalstvo oz. ruralne družbe), 4. temeljna (univerzalna) družbena plast, ki na določenem območju ustvarja značilno kulturo, 5. družbena skupina s skupnim izročilom, čustveno in mišljenjsko povezana na podlagi skupne zgodovine (*vulgus* po Spamerju; po Weissu ljudstvo s skupnim načinom ravnanja). (1960: 126–29)

⁵⁴ Weiss, deloma tudi Erixon. Pri nas Novak, tudi Kuret, ki je omenjal npr. spremljanje 'ljudskega življenja v sodobnosti' (1968b: 3), in nasploh folkloristi, ki so za svoja področja, zlasti ljudsko pesem in glasbo, menili, da živijo tudi v sodobnosti – vsi na podlagi razumevanja ljudskosti kot nekakšne elementarne stalnice v človekovemu sprejemanju in doživljanju sveta. Ali tako, kakor je zapisal Kuret: gre za »stalno v nestalnosti«, ki ga je mogoče odkriti s strukturalistično raziskavo (1978a: 329).

⁵⁵ Sociološko izhodišče so zagovarjali in tudi uporabili zlasti nemški etnologi, pa tudi ameriški sociologi, ki so ljudsko kulturo razumeli kot »celoto procesov, produktov in dosežkov ljudstva z vseh vidikov njegovega življenja in razvoja«; *kultura* je tu nasprotje *civilizaciji* kot »specializirani kulturi državnih-urbanih-tehnološko razvitih družb« (po nazoru ameriškega sociologa H. W. Oduma iz 40. let Gl. Hultkrantz 1960: 130); tudi Redfieldova 'ljudska družba' (prim. z op. 34). Pri nas je v 60. letih sociološko merilo najeksplicitneje poudaril G. Makarovič (1964). V poznej-

* v družbenozgodovinskem oziru⁵⁶

3. ali ljudskost zavreči kot strokovno neustrezen, tudi nazorsko obremenjen pojem.

V prvem primeru raziskovanja predvsem spopolnjujejo spoznanja o preteklosti izbranih segmentov širnejše etnološke problematike, imajo splošnejši kulturnozgodovinski pomen ter v metodološkem oziru ne terjajo korenitih prelomov s pozitivističnim izročilom. Z druge strani puščajo prosto pot bližanju splošnim kulturnoantropološkim izhodiščem.

V drugem primeru so metodološke zahteve načeloma drugačne, predvsem zaradi zahteve po kompleksnejših, zlasti funkcionalističnih obravnavah (poudarjanje funkcije kulturnih fenomenov). Vendar weissovski socialnopsihološki usmeritev ne zavrača vzorca narodopisnih obravnav, saj občestvenost, kontinuiteta, izročilnost in regionalna oblikovanost ostajajo temeljna določila predmeta (ljudske kulture oz. ljudskega življenja). Tudi raziskave sociološko definiranih skupin in skupnosti lahko sledijo kanonskim načelom etnološke sistematike (v ospredju so vprašanja, koliko skupnost živi po izročilu, kako ga ohranja itn.) ali tako, da v drugačnem družbenem okolju postavljajo znana vprašanja.⁵⁷ Šele ko so tradicijskost, kontinuiteta, ljudskost ipd. problematizirane oz. niso več bitnostne etnološke kategorije, se kar samo sproži vprašanje o statusu univerzalnih opredelitev ljudskega in ljudske kulture oz., ali si je ljudsko kulturo sploh mogoče zamisliti brez teh določil.⁵⁸

V tretjem primeru pa je pričakovati, da si bodo etnologi omislili nove koncepte, metodologijo in spoznavne širjave.

ših evropskih etnoloških priročnikih so pogoste opredelitve etnologije (Volkskunde) kot raziskovanja evropske kulture nižjih in srednjih (npr. Wiegelmann, ur. 1977), tudi preprostih (Bausinger 1971) plasti prebivalstva, vsakdanjega življenja zlasti spodnjih in srednjih družbenih plasti (Gerndt 1986), kot kulture in 'kulturne zgodovine množic' (Bockhorn 1989).

⁵⁶ Npr.: v socialističnih deželah vzhodne Evrope razredno definirana kultura ljudstva (ljudskih množic, delavskega razreda); v Italiji (upoštevajoč Gramscijevo izročilo) kultura podrejenih, vladanih razredov. Pri nas nekoliko pozneje, po Kremenškem, posebna kulturna struktura v predindustrijski, t.j. fevdalni dobi (za razloček od plemiške in cerkvene in nastajajoče meščanske kulture), pozneje le še njeni preostanki. V tem pomenu je torej za sodobne kulturne procese načeloma neuporaben koncept; v ohlapnejši rabi jo je mogoče istiti z narodno kulturo v celoti, tudi z množično kulturo.

⁵⁷ Bausinger je takšno usmeritev opisal takole: »Za novejši razvoj etnologije prvenstveno ni značilno to, da bi iskalo primerne nove pojme in razvijalo nove kategorije, temveč nove predmete in skupine prebivalstva meri s starimi pojmi.« (1961: 14)

⁵⁸ Kako je kulturo mogoče misliti v okviru redefinirane tradicionalnosti (tradicijskosti) in skupnosti, nikakor pa ne zunaj družbenih razmerij in vezi, ali kako za etnološko rabo upoštevati sociološke kategorije, je Bausinger pojasnil takole: med družbenimi razmerami ('predmetom' sociologije) in kulturnimi fenomeni ('predmetom' etnologije) je vzajemen vpliv – in prav to razmerje zanima novo etnologijo, ker se skozenj ustvarja življenjski svet (*Lebenssphäre*) ljudi. Pri tem ne gre prvenstveno za iskanje niti družbenih podlag (izrazito sociološka naloga) niti motivnih zgodovinskih spletov kulturnih dobrin (značilni predmet preteklega narodopisja), temveč za posebne oblike duhovnosti (*Geistigkeit*) ali naravnosti, ki na določenih družbenih podlagah ustvarja ali poudarja določene kulturne dobrine (Bausinger 1961: 19).

Za slovenske etnologue (narodopisce, etnografe, folkloriste) je mogoče reči, da so 'izrabili' vse tri možnosti.

Najprej: 'ljudsko kulturo' so tudi poslej razmeroma nereflektirano uporabljali v izročilnem pomenu in se tako niso posebej ukvarjali z vprašanjem, katere skupine so njene nosilke, kvečjemu ponovili so znane opredelitve.⁵⁹ Dokler so skladno s svojimi načrti in poslanstvom videli v znanstvenem delu predvsem reševanje zginjajočega in obravnave že zginulega kulturnega izročila (t.j. kulturnih sestavin), pravzaprav niso potrebovali drugega pojmovnika in orodja.⁶⁰ Upoštevali so splošna zgodovinska in sociološka dejstva, ko so se spraševali o kontinuiteti izbranih starejših⁶¹ ali univerzalnejših kulturnih pojavov,⁶² praviloma takšnih, ki so bili značilni za kmečko oz. podeželsko prebivalstvo.

Poudarjena pozornost družbeni podlagi (razmerja in vezi) in skladno s tem drugačni poudarki so opazni pri razmeroma redkih obravnava tako rekoč paradnih

⁵⁹ Samoumevnost pojma najdemo celo v načelnih ali programskih spisih. V razpravi o folkloristiki je bil predmet etnologije in folkloristike označen zelo splošno: »razni pojavi iz življenja ljudstva« in (po D. Nedeljkičiču) »Na raznih delovnih območjih in z različnimi metodami naj bi si prizadevali osvetliti z raznih plasti dejstva, pogoje in zakonitosti današnjega in nekdanjega razvoja ljudske ustvarjalnosti.« (Matičič 1966: 631) Nič določnejši ni bil Kuret, ko je zapisal, da je narodopisje »raziskovanje ljudske kulture v vseh njenih oblikah«, čeprav je mdr. priporočil raziskovanje fantovščin, deklških družb, društev, družine, soseske, srenje, gruntarja, manjšega kmeta, kočarja, furmana, hlapca, pastirja (1968b: 1, 2). Makarovičeva je pri obravnavi slovenske ljudske noše sledila Novakovim načelom (gl. Novak 1960: 136) ter tako v ljudsko nošo uvrstila oblačenje kmetov, tržanov, meščanov in delavcev (Makarovič M. 1963: 2). Navsezadnje ni daleč od tega omenjena Baševa plastna interpretacija, ki jo je nekoliko dopolnil: med etnološko preučljive je uvrstil tudi kulturo delavskega razreda, ki skupaj s tradicionalno (fevdalno) ljudsko kulturo in kulturo preprostejšega mestnega prebivalstva sestavlja (po Leninu) od kapitalizma naprej 'demokratsko' razredno kulturo, nasprotje 'vladajoči' (Baš A. 1963a: 13).

⁶⁰ Npr.: za razprave, objavljene v *Slovenskem etnografu* v prvi polovici 60. let, bi težko rekli, da nakazujejo kak opazen premik. Razumljivo, saj poročajo o uresničevanju muzejskega in inštitutskega raziskovanja pretekle ljudske kulture. Precej manj pa so bile pozorne na njeno celovito strukturno spreminjanje in vpetost v širši družbenozgodovinski svet. Kako močno gibalno je bilo zbiranje in reševanje preteklega, je nazorno dokumentirano zlasti v prvem desetletju izhajanja *Glasnika SED*, društvenega glasila slovenskih etnologov, pa tudi še pozneje. V zvezi z ohranjanjem izročila se raziskovalci tudi niso odrekli oživljanju sestavin kulturne dediščine. (Gl. npr. Kuret 1960c, 1961e, f, 1962b, 1964b)

⁶¹ Npr. Dular J. 1964 (o zidanicah v Beli krajini), Kuhar 1964b (o borovem gostuvarstvu, pustnem običaju, »pri katerem sodeluje največ ljudi in ... je to hkrati naša najbolj množična in še živa oblika ljudske igre.«), Kuhar 1965, Šarf 1964 (o današnjem stanju ognjišč: »Ognjišča, ki smo jih v zadnjem času še lahko registrirali, opisali ali drugače dokumentirali, so se ohranila največkrat zaradi slabega socialnega stanja lastnika hiše, tu in tam zaradi konservativnosti starih gospodarjev... Zato lahko... z gotovostjo trdimo, da se bodo v nekaj desetletjih dokončno umaknila sodobnejši ureditvi prostora za kuhanje ali propadla skupno s starimi hišami.«) Makarovič M. 1963 o ljudski oz. kmečki noši. Najobsežneje takrat o šegah Kuret 1965–71.

⁶² Npr. Karlovšek (1964) o funkciji ornamenta, Kuret o nosilcih maskiranja: »Sociološki premik bo nujno imel za posledico spremembo tipologije mask in izginotje poslednjih 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.« (1964a: 169)

narodopisnih tem – npr. ljudskega stavbarstva, ljudske umetnosti, ustnega izročila.⁶³ Pri tem so se raziskovalci dotaknili uveljavljenih meril za presojanje ljudskega (npr. plastne teorije, samoniklosti in izvirnosti), opozarjajoč na njegove družbene in zgodovinske podlage, na sovisnost kulturnih pojavov in njihovo spremenljivost. Drugačen interes za slovstveno izročilo ponazarja npr. kratka, a poučna analiza družbenih motivov, ki jih je mogoče prebrati v literarni predelavi lokalne ljudske pripovedke: iskanje motivnih izvirov nadomešča pozornost na življenjske prvine oz. sledi starejše družbene ureditve življenja v vaški skupnosti.⁶⁴

Kremenskovemu razumevanju ljudske kulture kot specifične strukture razplaste- ne družbe se je skoz poudarjeno sociološko izhodišče približal Gorazd Makarovič ob analizi panjskih končnic kot specifičnega izdelka ljudske umetnosti (1964). Uvodoma je zapisal, da je pri definiranju ljudske umetnosti »gotovo primernega značaja sociološki kriterij. Že sam pojem ljudska umetnost predpostavlja socialno diferenciranje.« (N. d.: 3)⁶⁵ Ob provincialni in poljudni je ljudska umetnost kategorija »nižje kvalificirane umetnosti«, ki ni nikoli neodvisna od umetnostnih dosežkov višjih družbeni plasti oz. produktov t. i. visoke, elitne umetnosti. Drugo dejstvo: »(l)judstvo na ljudsko umetnost najmočnejše vpliva kot konsument in ne kot producent, pri čemer je nesporno, da je za socialno strukturo umetnosti pomemben socialni sloj, katere- mu je umetnost namenjena, in ne sloj, iz katerega je izšel avtor.« (N. d.: 4; prim. Sedej 1963)

Poleg 'ljudskega avtorstva' kot ene od značilnosti ljudske kulture je Makarovič (potem ko je orisal socialno ekonomski položaj slovenskega kmeta v 17. in 19. stolet- ja, označil čebelarstvo na Kranjskem, časovne in geografske meje poslikovanja čebel- nih panjev, predstavil slikarje, slikarske delavnice in skupine in izčrpno analiziral motive in likovnost panjskih končnic) problematiziral tudi etničnost kot temelj ljud- ske kulture, »saj je sorodnost ljudske kulture omejena predvsem na socialen sloj in geografsko regijo (n.pr. gorenjska ljudska kultura je zelo sorodna tirolski in bavarski ljudski kulturi, medtem ko je prekmurski ljudski kulturi skoraj popolnoma tuja).« (N. d.: 100) Na slogovna merila in okus poleg geografskih odločilno vplivajo social-

⁶³ Za stavbarstvo Sedej 1962, 1964; za likovno umetnost Makarovič G. 1964, 1965, Sedej 1963; za ustno izročilo Vilfan 1960.

⁶⁴ Tako je Vilfan zapisal, da so se do zdaj na splošno ob šegah spraševali o domačem ali tujem etničnem izviru, in pripomnil: »Ne sme nas motiti, če n. pr. metanje v vodo ni niti najmanj originalna niti specifična sankcija. Ni ljudski običaj samo tisto, kar je svetovni unikum.« In: »Mislim pa, da je običajno, posebno pa v tem primeru bolje posvetiti večjo pozornost družbeni funkciji običaja. Ta funkcija brez dvoma izvira iz domačih pogojev, kakor smo jih že v kratkem omenili: iz zgodnjih pravil o predzakonskem življenju vaše mladine, ki so sankcionirana z dolo- čenimi ukrepi. V življenju soseske veljajo, čeprav pomaknjena v sfero fantovščine, neka pravila družbenega življenja, ki mimo zakonov razredne družbe ostajajo dolgo v rabi. ... Obravnava fantovščin v širši perspektivi pa bi verjetno omogočila spoznavanje mnogih drugih plati družbe- nega in pravnega življenja v preteklosti.« (Vilfan 1960: 34, 35)

⁶⁵ Za sociologom A. Hauserjem je ponovil: »Tam, kjer ni družbene in duhovne elite, je nesmiselno vpeljati pojem ljudske umetnosti, ker ima ta pojem logičen pomen samo v nasprotju z umetnost- jo neljudskih izobraženih slojev in izobraževalnih središč. Ljudska umetnost ni umetnost skup- nosti, ampak **razredna in stanovska umetnost** ..., prav tako, kot tudi umetnost zgornjega sloja.« (Prav tam.)

ne in ekonomske podlage: ljudska umetnost temelji »v specifičnem načinu življenja in proizvajanja in socialnem položaju v historični danosti.« (N. d.: 104)⁶⁶ V njih je iskati tudi razloge za zaton poslikavanja panjskih končnic, s katerimi je razložil razkroj kmečke kulture v 19. stoletju. Dotaknil se je tudi sodobne aktualizacije panjskih končnic kot likovne tvorbe, ki je motivirana socialno-psihološko,⁶⁷ govori pa o problematiki folklorizacije ljudske kulture.⁶⁸

Makarovič se je približal zahtevi po celovitejših obravnavah, čeprav se je ukvarjal z izbranim kulturnim elementom in, poleg etnološkega, tudi s poudarjenim umetnostnozgodovinskim interesom. Ni se izmaknil niti potrebnim razločitvi etnološkega pogleda, usmerjenega v skupine ljudi, od umetnostnozgodovinskega, usmerjenega v likovne prvine umetnostnih produktov: »Etnografija kot družboslovna zgodovinska veda proučuje materialno, socialno in duhovno kulturo nižjih socialnih slojev nasploh. Zato se pri raziskovanju ljudske likovne kulture ne ukvarja z vprašanji likovne kvalitete, ampak predvsem s problemi konzuma (s tega vidika so predmet etnografije n. pr. tudi Dürerjeve grafike, ki jih je na sejmi kupovalo ljudstvo ...). Ena bistvenih karakteristik predmeta umetnostnozgodovinske vede, ki jo ločuje od ostalih zgodovinskih disciplin, je likovna kvaliteta v arhitekturi, kiparstvu, slikarstvu in umetnih obrteh. S tem pa je že določen pristop umetnostnega zgodovinarja k ljudskemu likovnemu gradivu v razliko od pristopa etnografa, za katerega vprašanje likovne kvalitete nikakor ni primarno, saj je za njega kič lahko pomembnejši od umetnine.« (N. d.: 4–5)

Kulturna prvina sama po sebi je torej okno, skozenj raziskovalec opazuje človeško življenje, ali po Sedeju: »Etnografa, pa tudi umetnostnega zgodovinarja in geografa mora zanimati hiša kot bivališče človeka. Človek je tudi osnovno merilo... Funkcija stanovanjske zgradbe kot zavetišča in prostora, kjer se godijo najpomembnejša človekova dejanja, je pogojena predvsem v kulturni stopnji.« (Sedej 1964: 333)

Kulturna podoba, če jo povežemo z načelnimi Kremenškovi stališči, pa postane razumljivejša le z obravnavo geneze pojavov in njihove strukturne spremenljivosti, ki jo določajo temeljne etnološke koordinate – čas, prostor in družbena skupina

⁶⁶ Podobno beremo v tistem času pri Sedeju, saj je na podlagi premisleka narodopisne tipologije ljudskega stavbarstva podvomil celo o splošni veljavi geografskega merila: »tipološke meje se le redko ujemajo z geografskimi, bolj so odvisne od ekonomsko-politične pripadnosti v preteklosti.« (Sedej 1964: 333)

⁶⁷ »Alienacija v vseh svojih oblikah ni bila nikoli tako izrazita kot je danes. Normalna psihološka reakcija na takšno stanje v dobi industrijske serijske proizvodnje, ki prodira celo v umetnost, je nostalgija za predmeti, ki niso mehanično, ampak človeško dimenzionirani, arhitekturo, ki je ustvarjala intimne prostore, itd. Ker takšni predmeti ne ustrezajo več potrebam modernega življenja, so na njih najbolj cenjeni nefunkcionalni momenti, zlasti površina. To oboževanje prezira nekdanje funkcije predmetov in jih diletantsko smatra za nepomembne ali vsaj nezanimive. Takšen odnos do starih predmetov je negativen, saj je neaktiven in ne more koristiti osvobajanju in humaniziranju človeka, kot prava umetnost.« (N. d.: 109)

⁶⁸ Folklorizacije se je dotaknila tudi Marija Makarovič pri razmejevanju ljudske oz. kmečke noše od narodne (Makarovič M. 1963: 3–5). Precej so, zlasti v *Glasniku SED*, pisali o pačenju, potvarjanju sestavin ljudske kulture – šeg, glasbenega izročila itn., na splošno pa raziskovalci do pojava, imenovanega folklorizem, niso imeli zelo izostrenega stališča.

kot neogibna izhodišča genetično-strukturalnega etnološkega raziskovalnega programa. Za razloček od tedaj še splošno uveljavljene opredelitve predmeta etnologije, t. j. preučevanja ljudske kulture,⁶⁹ so izrisale naslednje značilnosti:

- topika niso kulturne sestavine, temveč življenje ljudi, t. j. zahteva po usmerjanju etnologove pozornosti na življenjsko družbenokulturno raznovrstnost; te ne opisujemo samo z vnaprejšnjimi merili pripadnosti kulturnim ali etnografskim regijam in tradiciji, ki so jo v narodopisnem obzorju povzele geografsko-zgodovinske tipologije;
- kulturne sestavine so same po sebi šibko in nezadostno spoznavno izhodišče; kulturni fenomeni so samo oporne spoznavne točke za interpretacijo načina življenja ali vsakdanjega življenja; četudi ostanejo v središču pozornosti, je sodoben etnološki interes drugačen, usmerjen je na celostno kulturno podobo – ni jih več mogoče obravnavati zunaj življenjskega konteksta, zgolj kot vnaprej postulirano izročilno vrednoto, temveč z vlogo in pomenom, ki jo imajo v življenjskem svetu obravnavanih skupin ljudi;⁷⁰
- obravnave ljudske kulture po posamičnih sestavinah je posledaj mogoče zagovarjati z dveh stališč: z interesi ustreznih raziskovalnih specializacij in/ali z drugačnimi premisleki o spoznavni moči tematskih obravnav; etnološka sistematika je lahko le splošen seznam, ki raziskovalce usmerja k preiskavi tistih, ki so za način življenja raziskovanih skupin morebiti najpomembnejše, ali pa je mogoče ob njih naslikati življenjski utrip;⁷¹
- ljudska kultura je le segment etnološke problematike, ne glede na to, ali jo raziskovalci postavljajo samo v preteklost in k določenim družbenim plastem, razredom (kmečkimi, nižjim, podrejenim ipd.) ali morda dopuščajo poistenje z množično ali popularno⁷² kulturo, in tudi ne glede na to, ali jo razumejo kot

⁶⁹ Velja tudi za Baševo 'zgodovino ljudske kulture' do revizije njegovega stališča o predmetu etnologije leta 1967 na posvetovanju Temeljne naloge in usmeritve slovenske etnologije (Baš A. 1967a; v celoti 1968a), oz. z monografijo *Gozdni in žagarški delavci na južnem Pohorju* (gl. 'Predgovor' v 1967: 7–9).

⁷⁰ Nemški etnolog Wiegelmann je v razpravi, prvič priobčeni leta 1965, s štirimi merili nazorno pojasnil presojanje kulturne teže, saj z vidika funkcije in pomena niso vsi kulturni pojavi enakovredni: 1. vplivnost ali dominanca (kolikor bolj neka kulturna oblika ali ustanova vpliva na posamičnosti, toliko pomembnejša je v ljudskem življenju, oz. kolikor bolj je kulturna oblika odvisna od drugih okoliščin, manjši je njen pomen), 2. pogostnost in trajnost (dlje in pogosteje se kulturna oblika uresničuje, pomembnejša je), 3. stalnost (oblika, ki je veljavna v celotnih časovnih izsekih, je stalnejša od kratkotrajnih modnih pojavov) in 4. položaj v skupnosti (kulturne oblike, ki veljajo za več družbenih skupin, so pomembnejše od tistih, ki so omejene na posamične skupine). (Wiegelmann 1991: 166–7)

⁷¹ V evropski etnologiji sta se najbolj uveljavili dve členitvi ljudske kulture: 1. na materialno in duhovno kulturo, 2. opisna, bolj ali manj podrobna tematska členitev. Njuno trdoživost je ohranjala organizacija raziskovanja; zdi se tudi, da sta raziskovalcem lajšali opisovanje in primerjanje. Ni pa prepričljivih rezultatov o njuni teoretski vrednosti. S tega stališča se je nekaterim evropskim etnologom zdel pripravnejši model *kulturnih vzorcev*, ki niso vnaprej postavljeni nespremenljivi modeli, temveč mreža spremenljivk. Gl. npr. Wiegelmann 1991: 24–28.

⁷² Prilastek *popularno* so v Evropi rabili v dveh, povsem različnih pomenih: 1. švedski etnolog Svensson (1966, 1973) je imel popularno za sinonim ljudskemu (tradicionalno, kolektivno in regionalno specifično oblikovano za razloček od mednarodne kulture, t. j. kulture višjih razredov ali

posebno družbenozgodovinsko kulturno strukturo ali kot produkt weissovске ljudskosti.⁷³

Poskusi, da bi veljavno za celotno etnološko problematiko definirali, kaj je ljudska kultura, vsaj v šestdesetih letih na Slovenskem niso prinesli nedvoumnega odgovora, prej bi mogli reči, da so njen pomen (razmerje npr. s t. i. 'visoko', elitno kulturo, s sodobnimi kulturnimi pojavi) še bolj zapletli, saj je o tem razpravljalo več raziskovalcev, ki so uporabljali različna merila, prilegajoča se izbranim kulturnim sestavinam oz. raziskovalnim področjem.⁷⁴ Čim bolj so upoštevali medsebojno sprepletenost pojavov, njihove časovne, prostorske in družbene koordinate, tem manj so ustrezala dotedanja merila. Pa ne le to: z 'antropološko' zahtevo, da je človek 'v središču vsakega narodopisnega raziskovanja',⁷⁵ so tradicionalnost, občestvenost, nezavednost ipd. lahko šele produkt raziskovanja, ne pa vnaprej postavljena določila ali značilnosti njihovega življenja.

V tem lahko najdemo tudi razlog, da so raziskovalci postoma relativizirali ljudsko kulturo kot plodovito raziskovalsko izhodišče, saj je po vsem navedenem jasno, da ni mogla biti novim okoliščinam ustrezen koncept. Dobesedno je izpadla v navedeni Kremenškovi predmetni definiciji, v drugi polovici šestdesetih let pa še v Baševi. Odmev njene nezadostnosti so npr. tudi zveze 'tako imenovana ljudska kultura', 'ljudskokulturne sestavine', pozneje 'kulturno izročilo', 'kulturna dediščina.' Izrazi posredno kažejo na prevladujoče etnološko stališče, da je v 20. stoletju mogoče govoriti le še o njenih ostankih, sledeh, nikakor pa ni mogoče z njo niti v vsebinskem niti

mobilne kulture); 2. popularno kot splošno dosegljivo, vsečno in razumljivo (Schenda 1970b), ki v sodobnosti posrečeno presega napačno nasprotje med ljudsko in množično kulturo (Bausinger 1969a: 243). Bausingerjevo opredelitev predmeta etnologije s popularno kulturo je v tistih letih z ideološkega vidika kritiziral Utz Jeggle, češ da je liberalistična in ji manjka kritičnosti, ki jo ponujajo frankfurtski družboslovci s pojmom kulturna industrija (1970: 26–7; prim. z op. 32). Pripomniti velja, da sta prilastka 'množično' in 'popularno' praviloma rabljena v zvezi s široko razširjenimi in priljubljenimi kulturnimi produkti. Tako se posredno nanašata na njihove porabnike, neposredno pa, če so obravnavane tudi njihove ponotranjene vrednote in načini ravnanja.

⁷³ Psihološko razumljena ljudska kultura je tudi poslej najbolj ustrezala folkloristom, saj je bilo mogoče z njo še naprej govoriti o nezavedni, spontani, nešolani (ljudski) ustvarjalnosti, ki temelji na izročilu in domuje v občestvu.

⁷⁴ Zgled je npr. navedena Voduškova opredelitev ljudskega v zvezi z glasbo (1960), ki nikakor ni uporabna, to sta pokazala G. Makarovič in Sedej, niti za druge umetnostne stvaritve (npr. likovne in stavbarske), kaj šele za kak drug snovni ali nesnovni kulturni fenomen. Razumljivo, da so se raziskovalci opirali na spoznanja svojih specialnosti (npr. Vodušek 1968a, Hrovatin 1968a, Kumer 1968, 1969) ter iskali opredelitve, ki jih je narekovalo gradivo. Tako je npr. Vodušek »ugotovil, da se pojavljajo težnje po razširitvi predmeta etnologije predvsem iz vrst etnologov, ki se ukvarjajo z materialno kulturo. Razlog je v tem, da se jim nekako izmika predmet, medtem ko je raziskovalcem duhovne kulture pojem ljudskega veliko bolj jasen.« (GSED 8(1967)3: 2) V tem vidimo prej znamenje disciplinarne nepovezanosti kakor morebitnih alternativnih ali tekmiških teoretskih temeljev, saj morajo koncepti, ne glede na epistemološke razločke, veljati za vso problematiko. Vilfan je v razpravi na posvetovanju o temeljnih nalogah in usmeritvah slovenske etnologije leta 1967 lahko povzel: »Različne veje etnografije imajo različno razmerje do svojih matičnih ved. Zato bi bilo potrebno pregledati vse po vrsti ter ugotoviti, ali se v posameznih vejah dá ločiti ljudsko od neljudskega in kako.« (GSED 8(1967)3: 3)

⁷⁵ Tako je npr. Kuret označil 'nove smeri v nemškem narodopisju' (1965a: 302).

družboslovnem pogledu natančneje označiti sodobnih kulturnih procesov in kulturne podobe, prav tako pa ne celotne etnološke problematike preteklosti.

Angelos Baš je navedel razloge, ki so ga pripeljali k sodbi, da je opredelitev predmeta etnologije »tako imenovani visokociviliziranih, se pravi evropskih narodov kot vede o tako imenovani ljudski kulturi ali preprostejši kulturi teh narodov... oporečna in da terja temeljne premike.«⁷⁶ (1968a: 7) Prva pomanjkljivost je, da je pojem 'ljudskega' »sam po sebi nedoločen«, druga pa, da »se največkrat... ohlapno omejuje s 'kmečkim', ne glede na obstoj večjih, srednjih in manjših kmetov, z vsemi zadevnimi členitvami v kulturi, in ne glede na drugo sorodno podeželsko in pa mestno prebivalstvo.«⁷⁷ Tako usmerjeno raziskovanje pelje k nepopolnim spoznanjem: raziskovalec se posveča le delu kulturnih prvin oz. njihovi zgodovini. V dotedanji specializacijsko razdrobljeni praksi (tako etnologije kakor drugih kulturoloških ved) ni videl možnosti, da bi vse kulturne prvine obravnavali v eni sami vedi, saj razen na eklektični način ne zmorejo notranje povezati posamičnih kulturnih območij.⁷⁸

Razloga sta bila značilno znotrajstrokovna, vendar sta se Bašu samo še bolj izostrila ob primerjavi z razvojem nekaterih drugih družbenih ved.⁷⁹ Njihova raziskovalna težnja po obravnavi kulturološke problematike v celoti naj bi sčasoma postala splošno uveljavljena, kar »razdira gornjo splošno opredelitev etnologije, nadalje pa razdira omenjeno opredelitev tudi to, da vodijo opisane raziskave posameznih kulturnih prvin v oblikovanje novih, doslej še marsikje neizoblikovanih ved, ki uvrščajo, plodnejše kakor etnologija, v svoje delo obravnave kulturnih prvin.« (N. d.: 8)⁸⁰

⁷⁶ Prim. dela, nav. pod op. 69.

⁷⁷ To je imel Baš za splošno značilnost slovenske etnologije, tudi svojih prejšnjih nazorov in del. »Izročilo o etnologiji kot vedi o tako imenovani ljudski ali preprostejši, v resnici pa le kmečki kulturi, kakršna je v poglavitnem istovetna z evropsko etnologijo do obdobja med svetovnimi vojnami, je bilo pri nas tako zelo močno, obenem pa so bila prizadevanja po nadaljnjem razvijanju takšnih načel tolikanj redka in premalo povezana z razvojem novejšje etnološke teorije in empirije v svetu kakor tudi z napredovanjem... drugih družbenih ved, da veljajo danes za slovensko etnologijo v tem pogledu iste poglavitne značilnosti kakor pred približno 40 leti, če ne nemara tudi še dlje nazaj.« (N. d.: 8) Če kritika v velikem delu velja za empirijo, pa se zdi, da je Baš spregledal opisane premike na teoretsko-metodološki ravni, vpeljane s Kremenškovo razpravo o zgodovinskosti etnologije in raziskavo o Zeleni jami, navsezadnje (seveda s poudarjenimi omejitvami) tudi z Novakovo razpravo iz leta 1956.

⁷⁸ »(N)e poznamo nobenega dela etnološkega raziskovalca, ki bi v okviru določene nacionalne enote obdelalo vso tako imenovano ljudsko ali preprostejšo kulturo večidel na višji ravni, kakor je lahko kompilacija v dobrem pomenu besede, medtem ko tovrstnim delom, ki jih je sestavilo več raziskovalcev, po našem znanju vselej manjka potrebna notranja povezava posameznih preučenihih torišč.« (Prav tam.)

⁷⁹ »Ko so v zadnjem obdobju začeli v določeni meri obravnavati posamezne kulturne prvine v njihovi celoti, ne glede na različne dobe ali različne družbene okvire, so uspehi tega dela pokazali, da je takšna zasnova obravnav posameznih kulturnih prvin najplodnejša, saj so lahko odkritja obravnav s to usmeritvijo pomembnejša kakor odkritja obravnav, ki veljajo kulturnim prvinam s časovnimi in družbenimi omejitvami.« (N. d.: 8) Žal ni preciziral, na katere vede in dosežke je mislil. Domača navedena referenca je namreč le Fiamengov sociološki priročnik (1962), tuja pa Heilfurthova razprava 'Narodopisje onstran ideologij' (1962).

⁸⁰ Dodatna spodbuda za revizijo Baševih stališč oz. za spopolnitev teoretskih temeljev slovenske etnologije so bila njegova dognanja pri zadnjih raziskavah, t.j. monografija o pohorskih gozdnih

Ker je bil torej po starem določeni etnološki predmet spoznavno pomanjkljiv in se je preveč prekrival s predmeti drugih ved, je predložil za »najprikladneje opredeliti etnologijo za vedo o načinu življenja, ali, natančneje, o zgodovini načina življenja posameznih narodov.« Pojem način življenja, s katerim je nadomestil ljudsko kulturo, je opisal kot »razmerje vseh družbenih skupin, ki sestavljajo neki narod, do danih kulturnih prvin kakor tudi vplive, ki jih je imelo zadevno razmerje na življenje teh družbenih skupin.« (1968a: 274) V tem je videl najprej razrešitev težav v zvezi z ljudskim in ljudstvom in odpravo križanja predmeta etnologije z drugimi vedami. Skratka: 1. ne le ljudstvo kot kmečko prebivalstvo, temveč vse družbene skupine, in 2. ne kulturne sestavine same po sebi (te so v pristojnosti drugih ved, celo več – etnologi zanje niso ustrezno usposobljeni, lotevajo se jih na literarnozgodovinski, umetnostnozgodovinski ipd. način), temveč razmerja med ljudmi in kulturnimi prvinami. To je področje, ki za zdaj ni predmet nobene vede, od etnologa pa tudi ne terja posebne specializacije iz zgodovine kulturnih sestavin (N. d.: 274–5).

Bašev načrt temelji na idealni podmeni, da so kulturološke discipline že dobrobra raziskale posamične kulturne prvine in da etnolog lahko produktivno izrablja njihova spoznanja. Ni pa se vprašal, s kakšnih spoznavnih izhodišč in s kakšnim metodološkim instrumentarijem so preučene. Drugače pa, ker »se načelo o obravnavah posameznih kulturnih prvin v celoti ali brez določene družbene in časovne omejitve ... še ni obsežneje ali splošneje uveljavilo... se bo morala etnologija ukvarjati, ne glede na tukajšnjo opredelitev njenega predmeta, neogibno tudi še z vrsto vprašanj, ki ne sodijo v omenjeni okvir (po naši sodbi bodo takšne raziskave spočetja obsežnejše, sčasoma redkejše, nikoli pa jih verjetno ne bo povsem zmanjkalo).« (N. d.: 275)⁸¹

V zvezi s celovitim raziskovanjem zgodovine načina življenja se mu je zdelo potrebno poudariti tudi opustitev ljudstva kot nosilca načina življenja, ker »je nedvoumno, da je ta pojem ohlapen in da se ponaša z zelo različnimi razlagami, ki pa ne izvirajo iz imena, ampak so rezultat dogovorov.« (Prav tam.)⁸² In: »Omejitev na takšno ali drugačno ljudstvo je postala po naši sodbi dandanes v načelu nevzdržna, treba pa se ji je tudi stvarno odpovedati.« Nosilci načina življenja so 'vse družbene skupine nekega naroda'. Njegove raziskave noše so mu potrdile, »da je obdelava noše določenih skupin ljudi vse uspešnejša, če obenem preučujemo še nošo vseh drugih in s tem celotno nošo nekega naroda v določenem obdobju.« Nobenega razloga torej ni, da bi se etnološke raziskave »ustavile pri družbenih skupinah, ki ne pomenijo (tako ali drugače pojmovanega) ljudstva, ampak bodo, nasprotno, njene obravna-

in žagarskih delavcih (1968), kjer je uvodoma podrobneje pojasnil svojo pot do novih pogledov na predmet etnologije.

⁸¹ Enako v Baš A. 1974: 18. Dober zgled za to so prav njegove zgodnje in poznejše raziskave in spoznanja o noši in oblačilni kulturi (gl. npr. 1962a, 1964a, b, 1984, 1987, 1989, 1992, 1994).

⁸² Baš se je oprl na Heilfurthove sklepe o pojmu ljudstvo, kakor so o njem razpravljali nemški etnologi. Njihova kritika pojmov ljudstvo in ljudskost je bila še ostrejša zaradi razsežnosti, ki sta jih dobila v času nacionalsocializma. (O tem gl. deli Wolfganga Emmericha, *Germanistische Volkstumsideologie*. Tübingen, 1968. (Volksleben; 20) in *Zur Kritik der Volkstumsideologie*. Frankfurt a. M., 1971.) Baš je tudi še pozneje (1974b, 1978a) povzel strokovne nagibe za opustitev ljudstva in ljudske kulture v predmetni opredelitvi etnologije.

ve zadosti poučne samo, če bodo zajemale zgodovino načina življenja pri vseh družbenih skupinah nekega naroda.« (N. d.: 276)⁸³

Praktično je opisan strokovni nazor izpeljal pri raziskavi nekmečke skupine gozdnih in žagarskih delavcev, nastale v 2. polovici 19. stoletja na južnih pohorskih obronkih.⁸⁴ Z bližnjim kmečkim prebivalstvom so imeli precej skupnih kulturnih potez, pa vendarle poseben, delavskemu bližji način življenja.⁸⁵ Raziskava je bila označena za »eno naših redkih del, ki obravnavajo celovito kulturno podobo časovno in krajevno (t.j. zgodovinsko) določno omejenega območja. ...loteva (se) obravnave poklicne in socialne skupine gozdnih in žagarskih delavcev, ki je ostajala pri nas doslej brez kakršne koli etnološke obdelave.« (Kremenšek 1968c: 5) Zanimiva je pri tem pripomba, da bi lahko bila »h kategoriji 'način življenja' z vso upravičenostjo prišteta še kultura (tudi s prilastkom 'ljudska'), kakor to delajo npr. sovjetski etnologi (kultura i byt).« (N. d.: 6)

Navedeno vsiljuje vprašanje, kakšno je pravzaprav razmerje med (ljudsko) kulturo in načinom življenja. Po takratni Baševi opredelitvi je to razmerje med kulturnimi sestavinami in njihovimi nosilci. Vendar raziskovanje (ljudske) kulture v pomenu sestava njenih prvin, kakor jih poznamo razvrščene po uveljavljeni etnološki sistematiki, Baševa teoretska izhodišča zahtevajo in dopuščajo le toliko, kolikor kulturne sestavine niso dovolj skrbno preučene, da se je mogoče na takšni podlagi približevati spoznanjem o načinu življenja. Pa tudi drugače: raziskovalec načina življenja postavlja drugačna vprašanja, ki se pokažejo tudi v zbiranju, ureditvi in razlagi gradiva. Interpretacija načina življenja določene poklicne ali družbene skupine nikakor ni sistematični seštevek opisov kulturnih sestavin, temveč gre navadno za problemsko zaokrožene predstavitve tem, pomembnih za njegovo podobo.⁸⁶

⁸³ »Zakaj naj bi delo etnologije, kakršno zagovarjamo, ne zajemalo vseh družbenih skupin? Neumljivo nam je ... da naj bi veda o načinu življenja obravnavala npr. kmete in delavce, ne pa tudi meščanov in fevdalcev. Saj bodo takšne obravnave posameznih družbenih skupin, plasti in razredov vsekakor poučnejše, kakor bi bile v nasprotnem primeru.« (1967: 8)

⁸⁴ »Z obravnavo gozdnih in žagarskih delavcev mi je bilo torej mogoče napraviti korak naprej od ravni, kakršna pomeni pravilo v slovenski etnologiji, čeprav me ob tem slej ko prej mikajo tudi obravnave o načinu življenja industrijskih delavcev, meščanov in fevdalcev.« (1967: 9) Pozneje je monografsko upodobil še savinjske splavarje (1974), pisal je tudi o obiralcih hmelja (1972), dravskih splavarjih (1974a), druge plasti prebivalstva pa nastopajo v njegovih delih o oblačilni kulturi (1970, 1987, 1992).

⁸⁵ Njihov način življenja je Baš vpeljal z oznako gozdnega gospodarstva, gozdnega in žagarskega dela, snovni svet je orisal z njihovim delom in mezdami bivališči, prehrano, oblačili in zdravstvenimi razmerami, o družbenem in duhovnem svetu pa pripovedujeta poglavji o skupnostih in odnosu do družbenega okolja. Brez primerjalne sestavine oz. brez sprotnega nizanja razločkov s kmečkim prebivalstvom bi bila podoba obravnavanega načina življenja oropana njegovih posebnosti.

⁸⁶ To kar nazorno odslikajo poglavja v takšnih monografskih obdelavah. Analize načina življenja poklicnih skupin izvirajo iz podmene, da načini zagotovitve preživetja, torej delo in zaposlitev, bistveno določajo vsakdanje življenje in navsezadnje celotno kulturno obzorje posameznikov in skupin, celo širših območij, za katere so značilni. A. Baš je o tem zapisal: ker je hmeljarstvo »podlaga gospodarskega obstoja tamkajšnjih kmetovalcev, je pač nedvomno, da se etnološka obravnava hmeljarstva v dobršni meri enači z vso etnološko obravnavo tega območja.« (1972: 72) Taka so tudi spoznanja Kremenškove raziskave v Zeleni jami (1964), Baševe obravnave gozdnih in žagarskih delavcev (1967) ter savinjskih splavarjev (1974). Jedrnata je skica 'knapovstva'

Baš je bil vsaj v šestdesetih letih edini, ki se je eksplicitno oz. teoretično posem odrekel zanimanju za ljudsko kulturo v opisanem pomenu. Po njegovih doslejšnjih izpeljavah jo zaobseže raziskovanje zgodovine načina življenja, definirano kot razmerje ljudi do kulturnih prvin.⁸⁷ »(O)dklonitev pojma ljudskosti kot predmeta vede« je pozneje Božidar Jezernik označil za eno »najpomembnejših sprememb v slovenski etnološki teoriji.« (1991a: 165)

Ukvarjanja z vprašanji ljudskega in ljudske kulture pa ni bilo konec niti teoretično, kaj šele v raziskovalski praksi.⁸⁸ Pri tem ni šlo samo za moč podedovanega ali za nakazane konceptualne odtenke, temveč za prepričanje, da niti s pozitivističnega niti z zgodovinskomaterialističnega stališča ni mogoče zanikati obstoja ljudske kulture.

Pozitivistično razumevanje ljudske kulture kot sestava izbranih kulturnih sestavin je bilo najizrazitejše pri folkloristih, in to iz dveh razlogov. Najprej zaradi omejenega odtenka ljudskosti, v katerem so videli specifičnost fenomenov duhovne kulture, natančneje, umetniške ustvarjalnosti. Z njim so navsezadnje utemeljevali svoje raziskovalsko področje in niso imeli posebnih razlogov, da bi se mu odrekli. Drugi razlog je posledica prvega: folkloristični odgovor na vprašanje, 'ali in kako definiramo ljudsko kulturo kot predmet etnologije' (Vodušek 1968a), je enovito kulturološko problematiko znova razcepil na duhovni in družbeno-snovni del.⁸⁹ »Značilno je, da občutijo nejasnosti o predmetu raziskovanja in zato zagovarjajo njegovo razširitev oni etnologi, ki se ukvarjajo predvsem z materialno kulturo. Nasprotno se namreč zdi v ljudski duhovni kulturi zelo dobro oprijemljiva razlika npr. med ljudsko umetnostjo in ono 'splošno', 'visoko' ali 'uradno'«. Moral pa je priznati, da »dolej tudi v folklorističnih panogah etnologije ni najti neke zadovoljive opredelitve pojma 'ljudske' kulture.« Še posebej, ko so kot specifično značilnost ljudske pesmi zavrgli anonimno avtorstvo, relativizirali ustno izročilo kot način prenašanja (ustnost namreč v dobesednem pomenu ne more veljati za področje glasbe, plesa, likovne ustvarjalnosti), spremenljivost (variantnost) in dolgotrajno razširjenost med ljudstvom. Vprašanje, »kdo naj predstavlja ono 'ljudstvo'«, pa postavlja raziskovalce v začarani krog (N. d.: 2).

Predstavil je tri izhodišča za definicijo ljudske kulture:

- po nosilcih,
- po formalnih znakih in
- po procesu nastajanja kulturnih produktov (ustvarjanja in reprodukcije).

velenjskih rudarjev (Hudales 1980: 34), potrdila podmene pa najdemo pozneje v raziskavah delavske kulture oz. različnih poklicnih skupin.

⁸⁷ Samemu pojmu kultura je dal sicer pozneje (ob raziskovanju oblačilne kulture) širši, kulturne sestavine presegajoč pomen. Gl. opredelitve v Baš A. 1984, 1987, 1989, 1992, 1994.

⁸⁸ Kako trdno zakoreninjeni sta ostali kot predmetni opredelitvi etnologije, kaže Kuretov referat (1968b: 1–3) na posvetovanju v Kranju leta 1968, ki presoja 'stanje slovenskega narodopisja' in zarisuje njegove bodoče naloge; večina jih sodi prav v obravnave sestavin ljudske kulture (verovanje, zdravilstvo, znanje, gledališče, slovstvo, umetnost, pesem, govornica – vse s prilastkom 'ljudski') in v preteklost (življenje 'predindustrijske dobe').

⁸⁹ Prim z op. 31 in 74.

Prvi dve je zavrnil,⁹⁰ tretje je imel za najboljše, saj npr. izostri razmerje z 'visoko', umetno glasbo. Tako je le ponovil svojo prejšnjo opredelitev z atributi instinktivno, spontano, nešolano, nezavedno, improvizatorično kot 'bistvenimi in jasnimi konstitutivnimi znaki za definicijo ljudske duhovne kulture v vseh njenih panogah, v besedni, likovni, plesni, glasbeni umetnosti in prav tako v običajih.' Zelo pomembno mu je bilo, da »obsegajo... ljudsko kulturo ne samo v smislu starožitnosti, temveč prav tako novejše pojave sodobne mestne kulture (npr. v glasbi na področju popevke ali jazz-a).«⁹¹ Kar nekoliko naivno zadržan pa je bil pri odgovoru, »koliko se dajo v podobnem smislu aplicirati tudi na ljudsko materialno kulturo.« (N. d.: 3)⁹²

O ljudskosti se je naravnost izrekel tudi Niko Kuret: »v 'LJUDSKEM' (vidim) psihološko, ne pa sociološko ali kakšno drugačno kategorijo, da torej 'ljudskost' ustreza matični, 'naivni', vsaki človeški psihi, imanentni plasti, da kot taka ne pozna razlike v spolih in starosti, ne v socialnem in ne v zgodovinskem položaju posameznika ... V 'Ljudski' pesmi – ostal bom pri tem poimenovanju – torej ne gledam njenih 'družbenopolitičnih' korenin, ampak jo sprejemam takšno, kakršna pač je, zavrnilo njenih ESTETSKIH vrednot. In če kje danes zapoje tisto o 'ostri kosi, mrzli rosi', ni treba, da so pevci zares kosci. Pevci in poslušalci čutijo, da je pesem lepa. V tem je opravičilo za njen obstoj. Zakaj ta lepota je nadčasovna, neodvisna od (nekdanje) funkcije pesmi in od 'družbenopolitičnih' pogojev raznih dob.« (Kuret 1978b: 20) Toliko, ko gre za ljudsko pesem in analogno najbrž tudi druge folklorne pojave z estetsko funkcijo. Življenje šeg, ki jim je Kuret namenil največji delež svojih raziskovalskih naporov, se prav tako lepo poda v psihološko koncepcijo ljudskega.⁹³

Med folkloristi je bilo manj odmevno Hrovatinovo razumevanje ljudskega, gibkejše in morda sprejemljivejše in bolj uporabno za etnologe: pojem ljudskega je videl v odvisnosti »tako od kvalitativnega kot od kvantitativnega določevanja pred-

⁹⁰ Dognal je, da gre pri tem le za zelo splošno opredelitev v smislu nižjih družbenih plasti, formalno merilo pa ne zadosti vsem produktom ljudske kulture.

⁹¹ V Predgovoru k *Slovenskim ljudskim pesmim* je to opredelitev ponovil, utemeljil pa s poznano psihologistično razlago: »Naj tu pristavimo le še, da taka spontana dejavnost ni omejena le na določene socialne plasti. Čeprav je pri nekaterih plasteh očitno močnejše razvita, ustreza njej tako rekoč pri vsakem človeku posebna elementarna plast njegove duševnosti, le da je po otroški dobi večkrat prekrita in pride na dan samo ob izjemnih trenutkih kriz ali pa se ji predaje človek ob posebnih, množičnih sprostitev, npr. o pustu, novem letu... V tem pojavu ima bržkone korenine tudi široka odmevnost ljudske pesmi med pripadniki slehernega naroda ne glede na stopnjo njihove šolske izobrazbe.« (Vodušek 1970: XIII–XIV)

⁹² Vodušek je vztrajal pri (za etnološko rabo) konceptualno neproduktivnem ločevanju med duhovno in materialno kulturo, pa je Kremenšek v diskusiji na posvetu etnologov v Škofji Loki menil, »da se v zadnjem času pojavlja neko razlikovanje med etnologi in folkloristi, pogojeno v izhodiščih. Folkloristi izhajajo iz predmetov, stvaritev, zato jih zanima ljudskost. Etnologi pa izhajajo iz etnosa, zanima jih človek.« (GSED 9(1968)4: 4) Vsaj Voduškova opredelitev, ki eksplisitno naredi ovinek okrog 'nosilcev' ljudske kulture, to nedvomno potrjuje. Gl. tudi Vodušek 1970.

⁹³ Gl. npr. njegove splošnejše razprave o šegah (1968a, 1973a, 1974a, 1978a). B. Jezernik je takole komentiral razumevanje ljudskega kot psihološke kategorije (po Novaku, Kuretu): »če ljudskost v Kuretovem smislu sploh obstaja ... potem jo je bržkone bolje označiti s pojmom *kolektivno nezavedno*, kar pa je spet prej predmet (globinske) psihologije kot etnologije.« (Jezernik 1991a: 164–5)

meta raziskovanja. « (Hrovatin 1968a: 3) Menil je, da ljudski kulturi zarisujejo meje množičnost,⁹⁴ tradicionalnost, ne pa neogibno tudi tipičnost, in odnos nosilcev do proizvodov ljudske kulture.⁹⁵ »Vse navedene značilnosti ljudskega ustvarjalnega procesa izhajajo iz funkcije, ki jo imajo nosilci in proizvodi v življenju delovnih množic. Prav tipične funkcije, ki jih imajo posamezni pojavi v življenju ljudstva, so pogoj za pojmovanje ljudskega.⁹⁶ Funkcije so spremenljive, spremenljiv je tudi značaj ljudskega. Zagovarjal je namreč stališče, »da se izbor in obseg gradiva ter predmet in značaj raziskovanja ljudske kulture spreminjajo glede na določeno obdobje, deželo in delovno področje, to je, da so tako ljudska kultura kot pojmovanje, kaj je ljudsko, in raziskovanje zgodovinsko determinirani.« (Prav tam.) Hrovatinovo iskanje se je opiralo na prvine Novakove, pa tudi družbenozgodovinske koncepcije ljudske kulture.⁹⁷

S stališča družbenozgodovinskega dojemanja etnološke problematike je bila ljudska kultura vprašljiva zaradi prevladujočega raziskovalskega istenja s 'starosvetnostmi' in nezadovoljivih opredelitev z drugimi posebnimi kvalitetami (tradicijskost, občestvenost, nepismenost oz. ustnost, 'primitivnost' itn.). Kremenšek pri pregledu dotedanjih razlag ni našel razloga, ki bi utrjeval 'neko posebno ljudskokulturno kvaliteto', in stališča, »ki bi dovolj prepričljivo razmejevalo tako imenovani ljudskokulturni svet od splošnokulturne sfere konkretnega etnosa v konkretnem obdobju.« (Kremenšek 1968a: 281) Če si etnologi postavljajo v ospredje življenje ljudi, ne pa stvari, in se odločajo za raziskovanje načina življenja 'tistih etničnih plasti in skupin, ki dajejo neki etnični enoti njen specifični značaj', nikakor ni več prvo vprašanje, katere so tiste kulturne sestavine, ki so 'ljudske', temveč kvečjemu, katere so morebiti takšne skupine. Tu se za metodološko strožjo rabo pač ni bilo mogoče sprijazniti z razlagami, ki so ljudstvo zelo na splošno enačile z nižjimi, preprostimi, samo kmečkimi ali delavskimi, 'demokratičnimi' plastmi prebivalstva v razredno diferencirani družbi.

Kremenšek je preciziral splošnost opredelitve nosilcev kulture s pojmom 'etnos', ki daje vedi ime: etnos je najširši pojem, ki označuje etnično skupino »na določeni

⁹⁴ »Osnovna značilnost nosilcev ljudske kulture je množičnost ali vsaj pozitiven odnos do množičnosti pri naprednih delovnih silah, ki so najuspešnejši producenti dobrin. Množičnost prehodnih obdobij more biti tako splošna, da v njej prevladuje samo en družbeni sloj. Tako se zdi dandanes, ko skoro vse označujemo kot ljudsko.«

⁹⁵ »V teh odnosih je poleg množičnosti poudarjena tradicionalnost, vendar ne mehanična. V njenih mejah se more uveljaviti tudi individualnost posameznega človeka, kar vodi k transformaciji tradicionalnih proizvodov.« (Prav tam.)

⁹⁶ Za zgled je omenil sicer že pozabljene kresne pesmi, ki so jih na istrsko-notranjskem obmejnem območju prepevali »v funkciji ohranjanja najstarejše tradicije kot sredstvo za varovanje enakopravnega nacionalnega in družbenega obstoja« pod fašističnim pritiskom. Spremenjeno funkcijo je našel tudi v ponarodelih pesmih, ki »prehajajo s področja individualne umetne ustvarjalnosti na področje kolektivne ljudske kulture.« (Prav tam.)

⁹⁷ Tudi v širšem, jugoslovanskem okviru, se je pri razpravah o folklornem ustvarjanju uveljavljalo prepričanje, da folklor nastaja na podlagi nekakšne temeljne človekove potrebe po izražanju in oblikovanju in se spreminja skladno z zgodovinskimi in družbenimi okoliščinami. Gl. npr. prispevke o problemih razvoja folklorne v sedanosti (Kumer, ur. 1968a).

stopnji njene družbenoekonomske razvitosti.« Tako govorimo o rodovih in plemenih, o fevdalnem ljudstvu, o novoveških narodih in nacijah. Na podlagi temeljnega izhodišča, po katerem je »način življenja katerekoli družbene skupine... v vsaki družbenoekonomski formaciji odvisen od celotne družbene strukture«,⁹⁸ se etnologija pač mora zanimati za vse naštete družbene skupnosti, znotraj naroda pa tako za kmete in obrtnike kakor delavce, meščane, inteligenco (N. d.: 282). Ponovil je tudi, da je ljudsko kulturo od časa konstitucije narodov mogoče istiti z narodno kulturo. Čeprav se z nekaterimi pojavi narodove kulture, zlasti z njihovo zgodovino, ukvarjajo še druge zgodovinske vede, je specifičnost etnologije, da nas »seznanja z odnosom posameznih družbenih skupin do nje. Ta odnos pa konec koncev tudi sam ne more biti kaj drugega kot njen integralni sestavni del. Glede na ustaljeno etnološko prakso ga brez nadaljnega lahko označimo za ljudsko kulturo.« (N. d.: 283)⁹⁹

Interes za ljudsko kulturo nikakor ni splahnel niti na folkloristični niti na etnološki strani, le da so na prvi iskali in nahajali njene specifikke v samih kulturnih fenomenih, v procesu njihovega nastajanja, življenja, spreminjanja, na drugi pa je zlagoma prihajal v ospredje življenjski svet ljudi, v vsej raznovrstnosti časovnih, prostorskih in družbenih mej. Če so se folkloristi tudi poslej bolj ali manj posvečali značilnostim, ki so ljudsko (duhovno) kulturo razločevali od visoke, umetne (išk) e ustvarjalnosti, pa so etnologi v skladu s premaknjenim interesom za način življenja ljudi poudarjali zgodovinski, socialni in funkcijski vidik njenega spreminjanja in navsezadnje tudi krčenja. Zdi se, da je od vseh narodopisnih določil ljudske kulture ostala najpomembnejša tradicija – torej ohranjenost 'tradicionalnih' kulturnih sestavin.¹⁰⁰ Z novih izhodišč je že bilo mogoče pokazati segmente ljudskega življenja v drugačni, prav nič narodopisni, muzejsko slikoviti podobi.¹⁰¹

⁹⁸ To pač pomeni, da ne moremo govoriti o kulturi srednjeveškega ljudstva brez kulture fevdalcev, o proletariatu brez buržoazije itn. Opustitev raziskovanja kulturnih izolatov zahteva notranjo primerjalno raziskavo različnih kulturnih podob.

⁹⁹ Čeprav ni bil povsem določen, domnevamo, da je tu z 'ljudsko kulturo' želel zajeti tako kulturne sestavine kakor človekovo razmerje do njih (= način življenja).

¹⁰⁰ Med obsežnejšimi deli takšno naravnano in spoznavne cilje dobro ponazarja delo Borisa Kuharja *Odmirajoči stari svet* (1972), prirejena in nekoliko spopolnjena doktorska disertacija (*Ljudska materialna kultura v Škocjanskih hribih na Dolenjskem s posebnim ozirom na spremembe po osvoboditvi*, 1965). Raziskavo omejuje interes za spreminjanje tradicionalne materialne kulture oz. sestavin ljudske kulture, monografski predstavitvi načina življenja pa jo le približuje občutljivejše oko za družbeno razplatenost in za sestavine, ki ne sodijo samo v materialno kulturo (npr. šege in prvine verovanja).

¹⁰¹ Fanči Šarfje pokazala na »bistveno pomanjkljivost« raziskav ljudske kulture na primeru človekovega vsakdanjega prebivališča. Doslej uveljavljeno zanimanje za kmečko pohištvo, vključno z muzejskimi rekonstrukcijami, ne more nanizati kaj več od zgodb osamljenih predmetov, saj tu »nihče ne živi, nihče ne dela, ne kuha in ne spi... Dokumentacija stanovanjske kulture more biti popolna le tedaj, če upoštevamo življenje v hiši, delo in vsa opravila, ki so neločljivo povezana bodisi s posameznimi kosi pohištva, bodisi s celotnim načinom ureditve kmečkega pa tudi nekmečkega doma.« (1973: 203) V razpravi nazorno nanizana dejstva o tem, v kakšnih razmerah so živeli ljudje, so bila hladna prha za vse, ki so etnologijo povezovali z mikavnimi folklornimi prvinami.

Z metodološkega stališča se je problemu problematike ljudske kulture v naslednjih letih poglobljeneje posvečal pravzaprav le Slavko Kremenšek.¹⁰² To, da se ji je v opredelitvi etnološke problematike (1961: 7) besedno izognil, ne pomeni, da jo interes za 'vsakdanje, običajne, tipične kulturne oblike in vsebine vsakdanjega življenja' izključuje. Prej nasprotno, saj je iz Kremenškovih dotedanjih razprav očitno, da je njegova kritika zadevala ljudsko kulturo v pozitivističnem, narodopisnem in statičnem nezgodovinskem, romantiškem pomenu. Tako je bila shematsko ločena od visoke kulture in civilizacije ter poistena s kmečko kulturo. Imela je tudi ideološke implikacije.

Pritrdilni odgovor na vprašanje, ali je mogoče 'tipično, splošno veljavno, vsakdanje' ipd. poistiti s svetom ljudske kulture, je po Kremenšku mogoč, če ljudstvo kot nosilca razumemo v kar najširšem, tudi splošnem pogovornem in demokratičnem političnem pomenu, torej v pomenu 'ljudi', ali strokovneje, v pomenu 'etnosa' in etnične skupine (Kremenšek 1973: 11–13).¹⁰³ Kadar se etnolog ukvarja z etnično skupino, nujno upošteva vse njene sestavine dele, npr. različne socialne, poklicne, starostne, verske idr. skupine, zato je ustrežneje govoriti o načinu življenja in kulturi tako definiranih skupin, ki jo pogojno lahko označimo s prilastkom ljudska (N. d.: 120).¹⁰⁴ Vendar: pri znova zastavljenem vprašanju, »kateri socialni sloji morejo ali morajo zanimati današnjega etnologa«, in odgovoru, da »lahko načenja in celo mora obravnavati vse načine življenja ali življenjske stile, ki imajo širši družbeni značaj,« je pravzaprav »razprava o tem, katere socialne ali profesionalne skupine velja označiti kot ljudske in zato zanimive... odveč.« (N. d.: 123)

Po drugi strani pa je menil, da je treba »(g)lede na dolgotrajni razvoj etnologije na osnovah, ki so sicer že za dobršen del današnje etnološke raziskovalne dejavnosti neuporabne ... vsekakor računati tudi z dediščino, ki je ne gre zametovati. Tu je mišljeno predvsem preučevanje kulturnih sestavin, ki jim je bil po starejših teoretičnih načelih pripisan ljudski značaj. Čeprav bi zgodovinska obravnava marsikaterega od ljudskokulturnih elementov sodila... prej v katero od specializiranih kulturnozgodovinskih disciplin, je določena kontinuiteta v raziskavah vendarle nujna. Koreni-

¹⁰²A. Baš je v razpravi 'O »ljudstvu« in »ljudskem« v slovenski etnologiji' pravzaprav le natančneje utemeljil, zakaj se je v drugi polovici 60. let odrekel omenjenima pojmom za etnološko znanstveno rabo. Premisleki drugih raziskovalcev nikakor niso zanemarljivi, poudarimo lahko le, da so se kakor poprej nanašali na obravnave posamičnih kulturnih fenomenov: tako npr. Z. Kumer v zvezi z ljudsko glasbo in pesmijo, M. Ramovš o plesu, G. Makarovič. I. Sedej, E. Cevc o likovni umetnosti. Njihove opredelitve je Kremenšek pretresel v doslej najboljše razpravi o ljudski kulturi (1983).

¹⁰³V etnološkem slovarju je etnična skupina družbena skupina, »za katero je značilna vrsta skupnih kulturnih pojavov, tako običajev in navad, norm in vrednot, simbolov in jezika, načina življenja, skupnih tradicij, skupne zgodovinske usode in tako dalje. Vsaka etnična skupnost ima tako neko skupno kulturno podobo.« Pomembno pa je, »da je tako rekoč vsaka etnična skupnost notranje tako ali drugače socialno in profesionalno razslojena, pri čemer imajo različni socialni sloji in različne profesionalne skupine tudi vsaka svoje kulturne specifičnosti... Upoštevati pa je treba nadalje, da so te kulturne posebnosti in da je kulturna fiziognomija etničnih skupnosti v celoti spremenljiva.« (N. d.: 13)

¹⁰⁴»Kolikor označujemo kot predmet etnologije ljudsko kulturo in ljudski način življenja ter vključujemo med etnološko zanimive pojave tudi, recimo, življenje delavstva, mu moramo neizogibno pripisati ljudski značaj.« (Prav tam.)

tejši odmik etnologije od te tematike, bi povzročil vrzel, ki bi pomenila nepopravljivo škodo.« (N. d.: 123–4) Najustreznejše mesto za takšna preučevanja je videl v folklorističnih okvirih, ker je folkloristiko imel za tisti del etnologije, »ki se ukvarja z ljudskimi stvaritvami, s sestavinami, ki so rezultat ljudskega znanja, ljudskega vedenja.« (N. d.: 124)¹⁰⁵

Kremenšku se nikakor ni zdelo najbolj žgoče vsebinsko vprašanje obsega folklo-re oz. folklornih, 'ljudskih' pojavov, priporočil je celo kar najširši tematski obseg. Bolj ga je zanimal družbenozgodovinski pomen ljudstva in ljudskega. Skoz niz razprav je zgodovinsko s tematskega, metodološkega in nazorskega stališča izrisal romantiško koncepcijo ljudske kulture in vede o njej (t.j. pretekle folkloristike, narodopisja).¹⁰⁶ S to koncepcijo pa so se Kremenškova načela opazno razšla.¹⁰⁷

Za družbenozgodovinsko oz. genetično-strukturalno koncepcijo etnološke vede mu ni zadoščala Baševa etnologija kot veda o zgodovini načina življenja.¹⁰⁸ Po Kremenškovem mnenju je namreč Baš spregledal metodološki pomen zavržene 'ljudske kulture', ki je bila v etnološki misli prejšnjega stoletja »ideologizirani odsev konkretnih družbenih odnosov in določenih kulturnih razmer«, zato »(z)veze med pojmo-ma 'ljudstvo' in 'ljudska kultura' ter konkretno, zgodovinsko pogojeno kulturno po-javnostjo nikakor ni mogoče zanikati.« (1979d: 62)

Etnologiji, ki se ukvarja z 'načinom življenja in tako imenovano ljudsko kulturo' (1979d: 62), je predložil pravzaprav 'klasično' koncepcijo ljudstva in ljudske kultu-re: 'klasično' v dveh pomenih. Najprej zato, ker 'ljudsko kulturo' najdemo v podobnem zgodovinskem in socialnem kontekstu razloženo tako pri Ložarju, navsezadnje tudi pri V. Novaku,¹⁰⁹ in tudi v oceni, da »je etnološka veda do Rajka Ložarja, podob-

¹⁰⁵Enako v 1977b, c. Opozoril je še, da folkloristike, upoštevajoč etimološki pomen in predmetni obseg tudi drugod po Evropi, ne gre neogibno omejevati na sestavine t. i. duhovne kulture. Prav konceptualne omejitve etnologije v 19. stol. (gl. Kremenšek 1975, 1981c) so povzročile, da »je ostala nepreučena vrsta gmotnih, družbenih in duhovnih pojavov, s katerimi so živele najširše ljudske plasti vse do nedavnega in živijo delno, v obliki preostankov, morda še sedaj. Za predsta-vo o načinu življenja v preteklosti je poznavanje teh sestavin neizogibno.« (1977a: 59)

¹⁰⁶Gl. Kremenšek 1975, 1977a, b, 1978a, 1979c, 1980a, b, 1981c, 1983b, najobsežneje v 1983. Ideološka razsežnost ljudskega v dobi romantike in poznejših romantiških nazorih se kaže tudi v sinonimnosti ljudskega z narodnim; na to sta npr. opozorila Marija Makarovič (v zvezi s pojmom 'narodna noša') (1967a, 1972), v zvezi z likovno umetnostjo nasploh pa Gorazd Makarovič (1978), ki je še prej poskrbel za zavrnitev pogosto romantiških oz. metafizičnih meril definiranja ljudske umetnosti (1972).

¹⁰⁷Nasprotje se je izrisalo kot žgoče razmerje s folkloristiko. Da so folkloristi vztrajali pri koncepciji ljudske kulture, ki jo je Kremenšek kritiziral, niso pa iz kritik razbrali, da jo je mogoče razumeti tudi drugače in da se je etnologija ni odrekla, posredno kažeta npr. navedka, da »sodobnim etnologom ni več pomembno raziskovati ljudsko kulturo in predmete oz. pojave, ki jo izražajo, marveč vidijo svoje poslanstvo v raziskovanju načina življenja« (Kumer 1980c: 51) in da »(p)retiravanje v tej smeri lahko vodi do omalovaževanja predmetov dosedanjih raziskav, v skrajnosti celo do njih zanikanja.« (Kumer 1978a: 340) Še bolj pa sodba, da je etnologija na ljubljanski fakulteti folkloristiko pravzaprav izločila (Kuret 1979a: 37).

¹⁰⁸Baševo mnenje o neuporabnosti 'ljudstva' in 'ljudskega' sta poleg Kremenška v razpravi po izidu zbornika *Pogledi na etnologijo* komentirala še Z. Šmitek in B. Grafenauer (*GSEID* 19/1979)3: 50–51; 53).

¹⁰⁹Pač po tem, da je Ložar postavil ljudsko kulturo v predindustrijsko dobo, torej v čas pred uveljav-

no pa tudi še pozneje, do šestdesetih let, štela za 'ljudsko' kulturo kmečko kulturo iz predindustrijske dobe in poznejše prežitke te kulture.« (Baš A. 1978a: 93) Opredelitev sama po sebi je bila Kremenšku »sprejemljiva. Kratka je, vendar dovolj natančna opredelitev tistega, kar je pojem ljudska kultura slovenskim etnologom pomenil in jim lahko še vedno brez vsake škode pove.« (Kremenšek 1983: 104) Drugi razlog (tudi pomenski odtonek) pa je metodološki – pojem način življenja ne more zanikati in zamenjati ljudske kulture, »ker tako imenovanemu načinu življenja ni mogoče blizu brez detaljnega poznavanja kulturnega in v določenem pogledu celo naravnega okolja tiste družbene skupine, ki bi jo radi v njenem načinu življenja preučili. Posamezni kulturni pojavi so nam namreč še vedno neogibno sredstvo, preko katerega in skozi katerega se skušamo dokopati do podobe vsakokratnega načina življenja in do zakonov njegove pojavnosti. Te pojave je mogoče v njihovem največjem delu označiti kot množično kulturo, po starem tudi kot ljudsko kulturo.« (1979d: 62)

Argument je poznan iz njegovih razprav o splošni etnologiji in folkloristiki: z vidika sodobnih metodoloških izhodišč je bila ljudska kultura tako v narodopisnem pomenu zbira kulturnih sestavin kakor genetično-strukturnem pomenu pomanjkljivo preučena.¹¹⁰ Pozitivistična folkloristika in narodopisje sta v različnih obdobjih dajala prednost izbranim kulturnim sestavinam, kar je pustilo bele lise v poznanju kulturnega inventarja,¹¹¹ sistemsko-strukturno razumevanje pa ni bila kako opaznejša sestavina v načrtih snovalcev slovenske etnologije.

Z genetično-strukturalnega vidika je Kremenšek poistil »'ljudstvo' v etnološkem pomenu s kmetstvom iz časa fevdalizma, ljudsko kulturo pa s kmečkim kulturnim ustrojem fevdalne stopnje v družbenozgodovinskem razvoju.« (1983: 105) Kakor rečeno, so takšno opredelitev krepili doslejšnji narodopisni prispevki,¹¹² ustaljene, čeprav nekoliko ohlapne jezikovne rabe, in Kardeljevo razumevanje (slovenskega) ljuds-

ljanjem civilizacijskih vplivov, ki jih je prinesla, razumel pa je v njenem obsegu tudi njene poznejše prežitke. Tudi Novakov pogled na slovensko ljudsko kulturo, predvsem po njenem orisu (1960), sega v bistvu do dobe industrijskega poenotenja in pomeščanjenja, četudi je njen izvir kakor Ložar postavil v najstarejšo (rodovno, plemensko) dobo ter za razloček od Ložarja načeloma dopustil, da tudi v sodobnosti govorimo o njej, saj je njeno gibalno tipološka 'ljudskost'.

¹¹⁰Preučena je bila »le toliko, kolikor so to uspeli opraviti nosilci etnološke misli; seveda s takratnih metodoloških vidikov. In iz raznih razlogov so v tem delu ostale velike vrzeli in ne kaže, da jih bo kdo etnologom zapolnil. Zato ostaja rekonstrukcija podobe množične kulture v preteklosti, to je tako imenovane ljudske kulture, še nadalje ena naših temeljnih nalog. Z besedama 'tako imenovana' ljudska kultura v opredeljevanju predmeta etnološke vede hočemo povedati, da preučevanje ljudske kulture ne pojmuje po starem, da si ob preučevanju le-te danes zastavljamo vprašanja, ki preraščajo ... pozitivistični in meščanski zorni kot.« (Prav tam.) O tem je pisal Kremenšek že, ko je opozarjal na procese sprememb v ljudski kulturi in na njeno notranjo heterogenost (1974a).

¹¹¹Razlog seveda ni samo metodološki in nazorski, saj tudi ni bilo raziskovalcev, ki bi, npr. po Murkovem načrtu, obdelovali narodopisno polje v celoti.

¹¹²Ne samo programski, ki jih je omenil Kremenšek, temveč že predvojne razprave F. Baša pa tudi nekatere novejšje temeljiteje raziskave posamičnih kulturnih sestavin, npr. ljudske oz. kmečke noše, za katero je bilo pokazano, da začetek njenega 'razkroja' sega v sredo 19. stol. (Gl. Makarovič M. 1963, 1971, 1972).

tva kot etničnokulturne skupnosti, ki se je po razkrajanju fevdalnega sistema razvilo v narod.

Postavitev izvira in začetka razkroja ljudske kulture v fevdalno dobo so v sedemdesetih letih podprle tudi nekatere druge opredelitve pojavov, ki so v laični in strokovni javnosti poznani po prilastku ljudski (npr. pesem in glasba, ples, noša, (likovna) umetnost). Med folklorističnimi so bile izjema že omenjene, ki v ljudskem vidijo psihološko kvaliteto (Z. Kumer, N. Kuret, V. Vodušek) ter vztrajajo pri tem, da so



Gorazd Makarovič (1936) (Dokumentacija SEM)

ljudski pojavi univerzalni in so zatorej tudi fenomeni sodobnosti. Da folkloristični nazori niso (bili) povsem konsistentni, potrjujejo mnenja, ki so pravzaprav rdeča nit vseh razprav o ljudski kulturi: da ta zginja, kopni, da je omejena na določene skupine, območja, posebne priložnosti.¹¹³ Vztrajanje pri prilastku ljudski pa po svoje tudi v folklorističnem razumevanju kaže na poimenovalno zadrego.¹¹⁴

Od romantiške in psihološkosocialne plastne interpretacije so bila odmaknjena tudi metodološka izhodišča, izrisana ob preučevanju ljudske likovne ustvarjalnosti.**

Družbeno opredelitev likovne umetnosti je Gorazd Makarovič zagovarjal že prej, ko je ljudsko umetnost povezal z

¹¹³Za zgled le ugotovitev Mirka Ramovša, ki 'ljudsko' na primeru slovenskih ljudskih plesov v sodobnosti dokumentira zgolj v preostankih (1980, 1992, 1992a). To, kar razumemo pod pojmom slovenski ljudski plesi, »so zdaj za nas plesno izročilo, značilno za slovensko etnično ozemlje vse do let pred drugo svetovno vojno.« Pomembno pa je tudi naslednje pojasnilo: »Če ga imamo samo iz kmečkega podeželja, je krivo deloma dejstvo, da je bila do nedavne preteklosti večina kmečkega slovenskega prebivalstva kmečkega stanu, deloma pa enostranska usmerjenost raziskovalcev plesnega izročila.« (1980: 13; 1992: 7) Elemente dokumentiranega najstarejšega plesnega izročila pravzaprav v spominu rekonstruirane ohranjajo le še folklorne skupine, medtem ko so razširjeni, tako rekoč 'ljudski' plesi (različne polke, valčki) na slovenskem podeželju mlajšega izvira.

¹¹⁴Z. Kumrova je npr. na primeru ljudske pesmi in glasbe dosledno nakazovala njene posebnosti v primerjavi z umetno pesmijo in glasbo, tudi popevko, narodnozabavno glasbo, medtem ko za ljudski ples Ramovš meni, da gre le za »plesno izročilo«, in obžaluje, da »etnološka znanost svojih pogledov še ni dovolj razčistila niti opredelila, zato za tako imenovane ljudske plese nimamo ustrežnejšega izraza.« (1992: 7) Za Terseglava se zdi, da uporablja prilastek ljudski (npr. v zvezah ljudska kultura, ljudska pesem) bolj kot strokovni tehnični ali konvencionalni izraz. Kljub temu, da »samo s pojmom ni mogoče utemeljiti stroke, ampak da se z njim samo nakazujejo meje predmeta folklorističnih raziskav« (1983: 183), pa ima to moč, da v primerjavi z množičnim, popularnim, trivialnim, narodnozabavnim itn. označuje eno bistvenih značilnosti – t.j. tradicijskost (Terseglav 1987, 1990a). Stanonikova kvalifikatorja 'ljudski, -a, -o' v razpravah o (slovs- tveni) folkloristiki ne uporablja.

ljudstvom kot nasprotjem gospodi, torej s »socialno spodnjo plastjo.«¹¹⁵ Imel jo je »za univerzalno v času, odkar se je družba diferencirala, in univerzalno v prostoru,« vendar ne kot likovno kategorijo, temveč »glede na njene povezave z življenjem ljudstva.« ... »večkrat zelo raznorodna ... je enkrat v večji, drugič v manjši meri povezana z umetnostjo za višje družbene plasti. ... Eni in drugi so imeli živa človeška razmerja do sveta – glede na njihove možnosti... se je razlikovala njihova kultura in tudi umetnost.«¹¹⁶

V 'Pogledih na ljudsko likovno umetnost' je bil Makarovič pozoren na ideološke (zlo)rabe v 19. in 20. stoletju; pojem je pravzaprav nastal v splošni in strokovni publicistiki in se je v več pomenskih odtenkih (kmečka, narodna) obnavljal tudi še po drugi svetovni vojni. Njegovo poglobljeno spoznanje je, da je pojem ljudska umetnost ne glede na različna teoretska in nazorska izhodišča produkt meščanske zavesti, uporabljali pa so ga v zvezi z istim gradivom: »to je bila skoraj izključno umetnost, namenjena kmečkemu človeku v 18. in 19. stoletju - vendar praviloma brez upoštevanja ustrezne cerkvene umetnosti.« (Makarovič G. 1978: 393) Glavno hibo prejšnjih obravnav umetnosti je videl v dejstvu, da so jo »do zadnjih desetletij... praviloma obravnavali izolirano od družbe,« to pa »pomeni pri kakršnemkoli zgodovinskem raziskovanju ignoriranje socialne strukture ... znanstveno nezadostnost.« (N. d.: 396)

Pojem 'ljudska umetnost' je izpeljal iz določitve pojmov 'umetnost' in 'ljudstvo'¹¹⁷ – kot »umetnost, ki je strukturno povezana s spodnjimi družbenimi plastmi vsakokratne družbe.« Tako opredeljeno ljudstvo je izraz že omenjenega splošnejšega družboslovnega besednjaka, pomembno je, da »lahko le okvirno zajema večinski del vsakokratne družbe in da ... z zgodovinskim razvojem zajema različno vsebino.« Zato pojem ljudska umetnost »obsega ... za vsako zgodovinsko obdobje drugačno umetnost,« kar pomeni, da »neke likovne ali druge konstante, ki bi bile lastne samo ljudski umetnosti, sploh ne obstajajo.« Opredeljiva je samo »iz pregleda celotne umetnosti nekega obdobja, njenih družbenih uporabnikov in nosilcev ... in to ne glede na njen likovni značaj, izobrazbo ustvarjalcev ali katerokoli drugo značilnost.« (N. d.: 397)

Makarovič ljudske umetnosti torej ni omejil na fevdalno družbo, s poudarkom, da je bila do druge polovice 19. stoletja predvsem kmečka, pa se je približal Kre-

¹¹⁵V razpravi 'Kaj je ljudska umetnost' je Makarovič kritično pregledal najbolj uveljavljena merila za opredelitev ljudske umetnosti – od njenega istenja s hišno, kmečko in poniknjeno umetnostjo, prek nezadostnosti uporabe formalnih kriterijev (po teh je bilo mogoče istiti ljudsko s t. i. primitivno umetnostjo in premišljati o njenih prazgodovinskih in zgodnjegodovinskih temeljih), do psihologističnih interpretacij, povezanosti s krajevnim izročilom, teorije o geniju loci in geniju populi, mnenj o ljudski umetnosti kot stvaritvi kolektiva s skupnim mišljenjem in čustvovanjem. Sklenil je, da »ljudske umetnosti kot likovne, umetnostno samostojne, časovno in prostorsko univerzalne kategorije ni bilo mogoče utemeljeno opredeliti.« (1972: 15)

¹¹⁶Šele iz tega je mogoče izpeljevati sodbe o slogovnih značilnostih, cenenosti materiala in izvedbe, skromnih razsežnosti, specifičnih načinih sprejemanja vzorov: »Vse to je samo del družbeno neugodnega položaja ljudske plasti, saj veljajo te značilnosti za vso ljudsko, pa tudi provincialno kulturo.« (N. d.: 16)

¹¹⁷»Pojem 'likovna umetnost' nam pomeni vse človekove izdelke, katerih oblikovanje presega zgolj uporabno obliko in zahteva estetsko dojetje. Pojem 'ljudstvo' nam pomeni nižje družbene plasti vsakokratne družbe, ki so zaradi pravne ali ekonomske prisile v socialno ali kulturno neugodnem razmerju do družbene elite.« (N. d.: 396–7; tudi 1991b: 461)

menšku. Za poznejši čas je menil, da imata takšen značaj tudi delavska in zlasti množična umetnost, s kičem vred.

Samo v fevdalno dobo je ljudsko umetnost postavil Ivan Sedej (1978) in se je prav tako oprl na opredelitev kot »umetnost(i) nižjih socialnih plasti v preteklosti,«¹¹⁸ ki je »(k)ljub navidezni avtonomnosti usodno povezana s tako imenovano visoko umetnostjo« in tako jo lahko imamo za »nasprotje umetnosti vladajočih razredov.« (N. d.: 409) Z Makarovičem je delil mnenje, da je kljub skromnejšim izpovednim, snovnim in oblikovnim posebnostim »le del enotnega likovnega sistema, kar je rezultat konstelacije družbenih sil v danem prostoru in času.« (N. d.: 411)¹¹⁹ S številnimi zgledi je ponazoril, »da ljudska umetnost ... (kot nasprotni pol 'visoki' ali stilni umetnosti) nastane šele v razslojeni družbi – vendar ne kot nadaljevanje nekdanje rodovne, enovite likovne kulture, marveč kot poseben odvod umetnosti, ki jo je razvila fevdalna družba.« Starejše likovne prvine iz predfevdalne slovanske družbe so se sicer lahko ohranile, vendar v novem družbenem kontekstu in z novim pomenom (N. d.: 412).



Ivan Sedej (1934-1997) (Dokumentacija SEM)

Učinek družbene določenosti ljudskega likovnega ustvarjanja je predvsem manjša dognanost oblik oz. obrnjeno razmerje med funkcionalno in estetsko sestavo: v plemiškem in meščanskem okolju »likovna plast preglasa funkcijo in spreminja uporabni predmet v izrazito dekorativno sestavo ambienta. Pri tako imenovanih nižjih plasteh pa je raven potreb mnogo nižja ... omejena na skromno okrasje na izrazito uporabnih predmetih.« (N. d.: 414) Enako velja za stavbne oblike, tako podeželske cerkvene arhitekture kakor stanovanjskih zgradb, katerih naročnik je bila vaška srenja, izdelki bolj ali manj večjih mojstrov pa so izrazili potrebe in zmožnosti ljudi, pogosto z nekakšnim pomanjšanjem zahtev časovnega sloga, da ga sprejemejo »ne sicer v drobnih detajlih, marveč širokih načelnih okvirih.« (N. d.: 417) Tudi s primeri iz urbanizma je pokazal na za-

¹¹⁸Njihov najštevilnejši del je bilo kmečko prebivalstvo, precej manjši, a ne nepomemben, pa so sestavljale še nižje plasti v mestih in redki delavci – fužinarji in rudarji. Dodati je, da Sedej ni zagovarjal plastne interpretacije ljudske umetnosti kot 'pokmetene oblike sočasnega umetnostnega sloga z določeno zamudo', temveč izhodišče, »kjer se socialna polarizacija prenaša na raven likovne umetnosti.« (N. d.: 409)

¹¹⁹Časovno jo je opredelil »s časom naselitve in z 19. stoletjem.« Od takrat imamo dokumentirani kmečko in meščansko hišo, po 19. stol. pa se »uveljavijo težnje po izenačevanju, saj ljudska umetnost ni več del družbene nadgradnje relativno zaprte družbene skupine, ker prično njeno funkcijo prevzemati pojavi tako imenovane množične kulture.« (N. d.: 410)

pleteno razmerje med deležem 'visokega' in 'ljudskega,' mestnega in podeželskega v umetnostni obliki, ki se je skoz celotno fevdalno dobo nenehno spreminjalo, različno pri posamičnih likovnih zvrsteh in odvisno od konkretnih gospodarskih, družbenih razmer in regionalnih okoliščin.

Za razloček od Makaroviča, ki je dopuščal istenje ljudske umetnosti s sodobnimi množičnimi umetnostnimi pojavi, razširjenimi med najširšimi plastmi prebivalstva, t. i. množično umetnostjo, tudi kičem kot neumetnostjo,¹²⁰ je Sedej vztrajal, da je množično umetnostno oblikovanje v sodobni porabniški družbi le deloma primerljivo (po nekaterih elementih in razmerji med naročniki in izvajalci) z ljudsko umetnostjo. Nadomeščajo jo ponudba množične kulture, domače mojstrstvo in raznovrstno amaterstvo, nekateri ohranjeni elementi pa se izražajo drugače in imajo drugačno funkcijo kakor v preteklosti oz. njenem izvirnem življenjskem kontekstu (N. d.: 410).¹²¹

Sedejev sklepni poudarek, da »razmerja med visoko (stilno) in ljudsko umetnostjo pričajo o načinu življenju njenih nosilcev kot o strogem funkcionalizmu ljudske umetnosti,« se pridružuje pomembnemu izhodišču novega etnološkega programa, po katerem za etnologa 'stvari' niso pomembne same po sebi (bodisi le zaradi kulturnozgodovinske pričevalnosti ali zaradi estetskih prvin), temveč zaradi svoje govorice o načinu življenja.¹²²

'Ljudskega' se je uvodoma, ob obravnavi narodopisja v 19. stoletju, dotaknil Fikfak. Opozoril je na razloček med realnimi in nominalnimi definicijami. Te so operative, dajejo nekakšno orientacijo. Fikfakova je oprta na Eliasovo teorijo konfiguracij in komunikacijsko teorijo. Po njegovem mnenju 'ljudskost' ni opredeljiva zgolj skoz razmerja med družbenimi plastmi, temveč skoz dejstvo, da so »v vsaki plasti etablirani člani elite in 'outsiderji' - marginalci ... saj ima vsaka plast potrebo po svoji kulturi, po označevanju svojih meja, znotraj katerih se giblje.« V njegovi interpretaciji, ki zvesto sledi razumevanjem, »ki so jih nakazali zbiralci in raziskovalci v prejšnjem stoletju«, ljudska kultura »pomeni kulturo večinoma deprivilegiranih plasti razmerju do vladajočih, dvora in uradništva, ... neelitno kulturo.« (Fikfak 1999: 12)

Z nekoliko različnimi odtenki in pridržki torej Kremenškova, Makarovičeva in Sedejeva stališča dopuščajo, da o ljudstvu in ljudski kulturi govorimo tudi zunaj kontek-

¹²⁰Makarovič je l. 1971 v Slovenskem etnografskem muzeju pripravil odmevno razstavo o kiču. Značilnost industrijsko, pa tudi ročno izdelanih množičnih, cenenih izdelkov sta vsesplošni razumljivost in dosegljivost. Za fenomen 'kič' niso uporabna estetska, temveč le zgodovinska in družboslovna merila (Makarovič G. 1971: 3-16).

¹²¹Sedej in Makarovič soglašata, da odnos sodobnega, zlasti mestnega človeka do pretekle ljudske umetnosti označuje (skoraj) samo družbena reprezentativna funkcija, tudi v njeni tržno uporabni (turizem, folklorne prireditve ipd.) in narodno-manifestativni vrednosti.

¹²²Sedejeva razprava 'Problemi likovne in socialne opredelitve slovenske ljudske umetnosti' je zaradi bogate empirične dokumentiranosti zgovorna tudi, če jo beremo s tega vidika. Izrazito v tej smeri je zasnovana njegova *Ljudsku umetnost na Slovenskem*, v kateri je po lastnih besedah radikaliziral tezo »o ljudski umetnosti kot o dejavnosti (in načinu konsuma),« in razložil gradivo, »ki govori v največji meri o splošnem likovnem okusu v nekem času in o tipih umetnostnega konsuma.« (1985: zavihek)

sta fevdalne družbe, a v razkrajajoči se ali razkrojeni podobi.¹²³ Kremenšek je ob tem spet opozoril na istenje naroda in ljudstva oz. najširših ali kar vseh družbenih plasti v revolucionarnih političnih ideologijah. V zvezi z ljudsko kulturo v strokovni rabi pa je pripomnil, da so zlasti v družbi z drugimi kulturološkimi vedami etnologi pogosto prisiljeni podrobneje opredeliti svoj 'predmet'. In v takšnih primerih preprosto ne gre brez prilastka 'ljudski'.¹²⁴ Ključno je, kakšna je pravzaprav njegova vsebina: »Po naših dosedanjih izvajanjih bi se morali omejiti le na pojave, ki izvirajo iz kmečke podložniške plasti in fevdalni dobi. V kolikor bomo to omejitev prekoračili, bomo posegli na področje t. i. množične kulture kasnejših obdobj, zavedajoč se, da je tudi ljudska kultura množična kultura določene stopnje v družbenozgodovinskem razvoju.« (1983: 109)

V tem kontekstu je pomemben še pristavek: »Ljudsko kulturo in množično kulturo bi torej lahko izenačili, vendar imamo razloge, da te preproste operacije ne kaže izvršiti brez zadržkov – vsaj ne za strokovno rabo.« (Prav tam.)¹²⁵ Po genezi in strukturi sta fevdalna in pofevdalna, meščanska zgradba življenjskega sveta povsem različni, torej ju je primerno tudi terminološko ločiti: »Zdi se, da bi dosledna raba pojma ljudska kultura za pojave, ki izvirajo v fevdalni družbenozgodovinski strukturi, in pojma množična kultura za bolj ali manj podobne pojave obdobja meščanske družbe odpravila marsikateri nesporazum (N. d.: 127).¹²⁶ Takšno je bilo v sedemdesetih letih tudi splošnejše družboslovno stališče, ki je povezovalo živost določenih kulturnih fenomenov z značilnostmi sočasnih načinov produkcije in pripadajoče družbene strukture in na tej podlagi tudi ločilo inventar ljudske kulture od množičnih, industrijsko izdelanih in ponujenih kulturnih produktov.¹²⁷

¹²³Sedej je npr. na podlagi ohranjenega gradiva (npr. ljudska plastika iz Žirov in okolice, iz Haloz) zapisal: »Čeravno govorimo o drugi polovici 19. stoletja kot o obdobju končnega razkroja tradicionalne ljudske umetnosti, pa se manifestacije umetnosti za kmečke in celo delavske domove in domačije pojavljajo v 'klasični' obliki še v našem stoletju!« Sicer pa: »Za ljudsko umetnost ... v 19. stoletju ... velja groba ugotovitev, da je kot pojav in končno tudi kot formalni sistem vezana na kolikor toliko homogeno družbeno okolje kot del zavesti vladane plasti.« In (v opombi): »Ko govorimo o 'razkroju', s tem ne mislimo na prenehanje zanimanja za likovno umetnost ali oblikovane sestavine življenjskega okolja med ljudstvom, marveč za radikalno spremembo. Na fevdalnih družbenih osnovah zrasla umetnost kmetov, fužinarskih delavcev in proletariata iz časov pred industrijsko revolucijo je v tem času sicer izgubila osnove – nadomeščati pa jo začno nove oblike poljudnega in ljudskega oblikovanja, do katerih zaradi prekratke časovne distance še nimamo pravega in neobremenjenega odnosa.« (1985: 143, 158).

¹²⁴Npr. geselne iztočnice v *Enciklopediji Slovenije* (Kremenšek 1983: 108).

¹²⁵Tako je mogoče razumeti tudi Sedeja: »Ljudska ustvarjalnost in ustvarjalnost za ljudstvo je v modernem času prav tako intenzivna kot nekoč – le da se odigrava v drugačnih okoliščinah in na drugi ravni. Namesto pretežne kmečke kulture ... imamo danes urbano subkulturo, ki zbujajo vedno večje zanimanje raziskovalcev (zaenkrat pretežno sociologov).« (1985: 158)

¹²⁶Nekaj let prej je Kremenšek (npr. 1979b, d, 1980h) še govoril o ljudski kulturi kot množični kulturi preteklosti v pomenu njene razširjenosti, splošnosti in ločenosti od 'visoke' kulture, ki je bila privilegij manjšega dela slovenskega prebivalstva.

¹²⁷Bojan Kavčič je nazorno pokazal, kako zagovornikom 'ljudskega' nazorski instrumentarij (zlasti estetske in moralne vrednote) nadomešča neogibno družbenozgodovinsko konceptualizacijo ljudske kulture, o kateri ne moremo govoriti brez ljudstva. Danes predindustrijske (fevdalne) dvojice 'gospoda' in 'ljudstvo' ni več, torej ni niti njunih specifičnih 'kultur' in je ljudska kultura »le še 'mrtno blago'. Gre potemtakem za čisto preprosto zgodovinsko dejstvo, za rezultat radikalne spremembe družbenopolitičnega položaja na Slovenskem.« (Kavčič 1977)

Pogosto poudarjene razširitve narodopisnega ljudstva na ves narod, torej na vse plasti prebivalstva, in nelagodja s prilastkom ljudski se je dotaknil Zmago Šmitek v razpravi o *Pogledih na etnologijo*, kjer so ljudstvo in ljudsko razlagali Baš, Kremenšek, Z. Kumrova, Sedej, G. Makarovič. Bašu je poočital, da je spregledal semantični razloček med ljudskim in narodnim (npr. ljudska noša / narodna noša) in da »vse doseganje dileme o opredelitvi in uporabnosti pojmov 'ljudstvo', 'etnos', 'narod', rešuje tako, da predlaga uvedbo izraza 'način življenja'.« In: »Če sprejmemo razširitev 'ljudstva' na vse družbene sloje na Slovenskem, seveda ne moremo več govoriti v starem pomenu besede o ljudski pesmi, umetnosti, arhitekturi in podobno. Le-te nam lahko pomenijo (v nasprotju z mnenjem dr. Zmage Kumer) po svoji vsebini in obliki še nadalje posebno vrednoto, vendar s to razliko, da jih ne pripisujemo več 'ljudstvu' kot neki posebni, družbeno in ekonomsko enotni kategoriji prebivalstva, marveč posameznim slojem in skupinam v ljudstvu (npr. kmetom, delavcem, obrtnikom).« (Šmitek 1979a: 50) Ob dejstvu, da med tukajšnjimi strokovnjaki iz že opisanih nazorskih in metodoloških razlogov ni (bilo) pričakovati splošnega soglasja, je bila nakazana metodološko korektnější pot: govoriti o vsakokratni kulturni podobi preučevane skupine, ki je vedno le segment širše družbenokulturne celote, torej pravzaprav brez prilastka 'ljudski'.¹²⁸

Mnenje, da je prilastek 'ljudski' po procesu razkrajanja ljudske kulture uporaben pravzaprav samo še za posamične elemente, ki so bili nekdanj del kulturne oz. življenjske celote večine prebivalstva, zdaj pa se nam kažejo kvečjemu še kot njeni preostanki na način 'tradicije', lepo ponazarjajo posamične obravnave.¹²⁹ Večinoma (morda deloma z izjemo ljudske pesmi z glasbo) 'ljudske' fenomene postavljajo v preteklost in med nižje družbene plasti. Obravnave odsevajo tudi nanizane



Zmaga Kumer (1924) (Arhiv GNI ZRC SAZU)

¹²⁸Nesmiselno ločevanje visokega in ljudskega v območju umetnosti je Janez Bogataj ob Sedejevi in Makarovičevi razpravi povzel takole: »Nesporno je ... da lahko govorimo le o umetnosti vseh družbenih plasti v posameznih časovnih obdobjih. Zato prispevka brez pomislekov lahko označimo kot izredno pomembna za etnološke raziskave likovne ali umetnostne kulture, človekovega likovnega obzorja v preteklosti, sedanjosti in tudi prihodnosti.« (Bogataj 1979b: 52)

¹²⁹V strnjeni obliki predstavljeni v *Enciklopediji Slovenije* 6 (Ljubljana, 1992) pod naslednjimi geselskimi iztočnicami: ljudska kultura (S. Kremenšek); ljudska arhitektura (I. Sedej), ljudska glasba (Z. Kumer), ljudska likovna umetnost (I. Sedej), ljudska noša (J. Žagar), ljudska pesem (Z. Kumer), ljudska proza (M. Matičetov, M. Terseglav), ljudska religioznost (M. Kerševan), ljudski godec (Z. Kumer), ljudski ples (M. Ramovš), ljudsko glasbilo (Z. Kumer), ljudsko gledališče (N. Kuret, Z. Kumer), ljudsko slovstvo (M. Terseglav), ljudsko verovanje (N. Kuret, Z. Kumer), ljudsko vremenoslovje (M. Terseglav), ljudsko zdravilstvo (D. Sever-Jurca, V. Novak).

avtorske razločke med bolj psihološko in družbenozgodovinskimi koncepcijami:¹³⁰ psihološke ohranjajo koncept in govorijo o prvinah ljudske kulture v sodobnosti, raziskovalska pozornost pa ostaja naravnana v preteklost.

Zdi se, da se zgodba o ljudski kulturi vendarle ne izteče brez ostanka, »vedno znova (se) vrača kot bumerang. Pa ne zaradi 'ljudstva', temveč spornega reificiranega pojmovanja kulture.« (Muršič 1995a: 150) Če je način življenja »v svojem bistvu neprestana improvizacija, v kateri se tradicija pretvarja v inovacijo«, se ljudske kulture ne da zlahka otresti: »kreacija tradicije za nazaj in sledenje tradiciji vnaprej (je) tisti 'označevalec gospodar', okoli katerega se mora vrteti raziskovanje etnične skupnosti kot etnične skupnosti.« (N. d.: 151)¹³¹ Ljudska kultura je vpletena v celotni sestav sodobne množične kulture: »Kajti dejstvo, da tradicija živi v nas (niti ne tako nezavedno, kot si domišljamo), me vedno znova napeljuje k refleksiji tega pojma. Ljudsko kulturo razumem kot kulturo, ki se ni 'končala' s propadom in transformacijo najnižjih slojev predmoderne družbe, temveč v invariantni ali transformirani obliki dobesedno čemi v zavetju jedra sodobnih kulturnih podsistemov. V elitni kulturi, pri politiki(h) in izobraženstvu še posebej.« (Muršič 1994: 236)¹³² Ljudska kultura skoz to optiko očitno ni postvarili konglomerat kulturnih sestavin.¹³³

¹³⁰Obe sta, nekoliko okleščeni ustrezno kontekstu, upoštevani v 'Slovarčku modre latovščine': »ljudska kultura: (družbenozgodovinsko gledano) kultura nižjih slojev (pretežno kmetov in nižjih meščanov – obrtnikov, delavcev) pred industrijsko dobo. Prenaša se ustno in z življenjsko izkušnjo. Razumeti jo je mogoče tudi kot temeljno kulturno plast v psihološkem smislu (v razmerju do visoke kulture). Določene prvine in značilnosti 'ljudske kulture' se ohranjajo.« (Muršič 1995: 249–50)

¹³¹Muršič drugje pojasni, da ljudsko razume kot splošno človeško, ne pa nizko, preprosto, vsakdanje, kot ujetost v splet izročilnega in novega; ima drugačne razsežnosti in ne izpade iz raziskovanja sodobnih kulturnih podsistemov: »... kar je etnografija do petdesetih let imenovala 'ljudsko življenje', je še zmeraj dokaj uporabna kategorija za označevanje življenja (torej holistične normativne abstrakcije, po kateri ljudje 'delujejo') skupnosti in skupin, ki jih vežejo kakršnekoli kodificirane socialne interakcije.« (Muršič 1994: 236)

¹³²Kar zadeva izraz 'ljudstvo', Muršič meni, da je »problematičen zaradi dvojne perspektive, s katero ga mora obravnavati slovenska etnologija.« Angleški *Folk* in nemški *Volk* v prilastkovni obliki po njegovem nista tako bivalentna, ustrezata tako raziskavam moderne družbe kakor prežitkov. (Pripomnimo, da to velja za angleščino, zagotovo ne za nemščino, vsaj kar zadeva strokovno rabo – o tem se je mogoče poučiti iz razprav nemške *Volkskunde*.) V slovenščini je pojem ljudstva politično in sicer vitalno uporaben zlasti zato, ker izhaja iz pojma 'ljudje', »zaradi česar ga lahko brez zardevanja uporabimo tudi za 'množice' v sodobnem svetu. Sodobna 'ljudska kultura' (v 'ljudskem', človeškem, ne 'folk' smislu) je danes kultura množic. Problem slovenske etnologije pa je v tem, da je edini vrtilček, ki ji ga priznavajo ostale stroke kot njenega, prav 'gartic' tradicionalne 'ljudske' kulture, torej kulture najnižjega sloja v predmoderni družbi, ki je ni več.« (Muršič 1994a: 10)

¹³³Enako je v zvezi z vzoci, ki izvirajo iz kmečke kulture, opozoril Naško Križnar. Kljub temu, da govorimo v zadnjih desetletjih o razkroju kmečke kulture in o nekakšni kulturni unifikaciji, se v tem poenotenju kažejo pomenljive razpoke. Našel jih je npr. v vzorcih izrabe stanovanjskih prostorov, ki so kljub navidezni enakosti v sodobnih kmečkih in mestnih gospodinjstvih precej različni. In je sklenil: »To ravnanje kaže, da sama materialna dobrina še ni zagotovilo za spremembo načina življenja in bivanja oziroma za prekvalifikacijo kmečke kulture v kako drugo. Način življenja določa torej bolj način funkcioniranja materialne dobrine, torej njena uporaba v življenjskem sklopu posameznika oz. družbene skupine. V opisanem primeru je takšna materialna dobrina zgolj nekakšen statusni simbol.« (1983: 65)

Po razpravah sodeč ostaja tradicija temeljni označevalec, s katerim lahko danes in bomo tudi jutri razumeli sicer teoretsko sporno 'ljudsko kulturo'. Popolno poistevnje (ali nadomestitev) s tradicijsko kulturo¹³⁴ zaradi mnogoterih različno posredovanih in ohranjenih tradicij (ne le kmečke) je mogoče sprejeti le s pridržki. Pojem tradicijskosti govori o preteklih kulturnih oblikah in vsebinah, kolikor so se, četudi preoblikovane, ohranile v naš čas.¹³⁵

Sodobne koncepcije ljudske kulture v evropski etnologiji prav tako kažejo na dva toka premislekov, sorodna tukajšnjima:

- ljudska kultura je kot zgodovinsko omejljiv fenomen bolj ali manj dokončno stvar preteklosti;
- ljudsko je mogoče razumeti kot tipološko kategorijo, univerzalnejši fenomen, ki pripoveduje o bistvu človeškosti (predvsem na način zavezanosti tradiciji, tudi množičnosti).

Pri nas poznana razumevanja razkroja ljudske kulture v 19. stoletju najdemo med večino evropskih etnologov, ki so sledili tem procesom v svojih deželah. Glavne razloge vidijo v korenitih spremembah (razkroj fevdalizma, razmah industrijske revolucije in tehničnega napredka, urbanizacija, tesnejša povezanost in odvisnost podeželja s širšimi ekonomskimi in družbenimi sestavi, izseljevanje), ki pa se niso pokazale povsod enako. V različnih krajih in z različno močjo so se najprej začele zgubljeni prvine materialne kulture (oblačila, delovna orodja, delovne tehnike in načini, stvarstvo), počasnejša je bila redukcija tradicionalnih navad in obredov, najdlje zakoreninjeni so ostali pogledi na svet in verovanja, marsikdaj omejeni na družinsko življenje. Od nekdanj sklenjenega kulturnega sestava so v procesu narodnega in industrijskega poenotenja ostali samo relikti, opaznejše so nekatere regionalne posebnosti.

Zdi se, da je bilo do danes v evropski etnologiji s konceptualnega stališča o ljudski kulturi že vse povedano.¹³⁶ Splošno je prevlala njena historična koncepcija, ki pa

¹³⁴Inja Smerdel o tem premišlja v zvezi z gradivom, ki ga hranijo muzejske zbirke: termin 'ljudska' je teoretsko nazadosten, »po drugi strani pa so reči, muzejski predmeti, ki jih je zaobjemal pojem ljudska kultura, prav neverjetno stvarne.« Izdelali so jih kmečki ljudje, jih uporabljali, govorijo o ročnem delu, spretnostih, izročnem znanju, pogosto pričujejo »o kulturnih sestavinah 'dolgega trajanja'. Pomensko ustreznješa se zato zdi sintagma *tradicijska kultura*. Pojem 'tradicija' sporoča preteklo, historično, prenašanje iz roda v rod, 'dolgo trajanje'; in v preteklosti, do prvih desetletjih 20. stoletja je bilo večinsko prebivalstvo na Slovenskem kmečko (v vsej svoji razslojenosti). Sintagma *tradicijska kultura* tako nosi v sebi historično in socialno.« (Smerdel 1996: 30)

¹³⁵S tega stališča je pojem še najmanj primeren za 'predmete' same, za reči, konservirane v muzejskih zbirkah in predstavitvah. Nedvomno pa ustreza izročilnim veččinam, vrednotam, načinom ravnanja, folklornim motivom ipd. V takšnem kontekstu termin 'tradicijska kultura' uporabljajo folkloristi, med slovenskimi M. Stanonik (Gl. pogl. 7.1.3.).

¹³⁶V Nemčiji, kjer so veliko razpravljali o ljudski kulturi zlasti v 60. letih, so se teoretske razprave o njenem bistvu iztekle v 70. letih. Od takrat sledimo kontinuiranemu raziskovanju ljudske, podeželske kulture, utemeljenemu na zgodovinskem gradivu. Nevšečen prilastek 'ljudski' je tu pa tam preplepljen z nalepko 'vsakdanja kultura'. Tako npr. v naslovu Wiegelmannove *Geschichte der Alltagskultur* (Münster, 1980), ki bi npr. desetletje prej bila *Zgodovina ljudske kulture*. Množica priobčitev kaže na posebno zanimanje zanjo zunaj etnologije, predvsem v angleškem, francoskem, italijanskem in nemškem socialnem zgodovinopisju.

ravno v jedru – t.j. historičnosti – ni povsem enovita. Poleg različnih razumevanj samega pojma ljudska kultura odslikuje razumevanje obeh pomembnih sestavin, ki sta že dolgo v središču metodoloških in epistemoloških preiskav – procesa in strukture. Nekateri menijo, da koncepta nista združljiva predvsem zaradi značilnosti strukture, kakor jo razumejo klasični strukturalisti: struktura je model, ki navsezadnje razkriva temeljne, univerzalne vzorce človeškega mišljenja, je njegova ahistorična 'tipologija'. Enkratna, venomer drugačna zgodovinska dejstva, v katerih samo po sebi načeloma ni zakonitosti, pravilnosti, predvidljivosti, so le površinske pretvorbe, transformacije univerzalnih kognitivnih struktur. Genetično-strukturalna koncepcija historičnosti želi strukturo dojeti v dinamiki njenega spreminjanja in si prizadeva preseči njeno nezdružljivost s procesom.¹³⁷

V tem duhu je npr. strukturno podobo ljudske kulture orisala nemška etnologinja I. Weber-Kellermann (1969): opisala jo je sestavljeno iz gradbenih elementov; ti so urejeni v sestavu z natančno določenimi vrednostmi, ki ustrezajo možnostim in interesom določene skupine ljudi. V takšnih strukturnih sestavih se srečujejo najrazličnejše kulturne vsebine: arhaizmi in mode, izročilo in inovacije. Kulturni sistem je spremenljiv; kaže na ustvarjalnost nosilcev, njihove vrednote in želje. Za etnologijo je pomembno spoznati mehanizme prenašanja, spreminjanja, izmenjevanja in vsakokratnega ujemanja med družbenimi in kulturnimi strukturami, ki razkrivajo podobo sveta in vedenjske norme družbenih skupin ter so ključ za spoznanje na skupine vezanega življenja v družbi. V tem primeru seveda ne gre za eksaktni model, temveč za raziskovalčevo odločitev, katerim izbranim fenomenom in procesom bo sledil po diahroni poti.

Neodložljive raziskovalne naloge v zvezi s selektivno preučevano in preučeno ljudsko kulturo je G. Wiegelmann postavil v širok kontekst študija kulture, v katerem se potreba po karakterizaciji posebnih kultur izogiba prilastku ljudstvo. In sicer iz dveh razlogov: 1. etnološki problem ni ljudska kultura, ampak kulturni proces, in 2. raziskovanje kulturnega procesa je naravnano tako, da upošteva vse tri temeljne razsežnosti družbenokulturnega življenja, t.j. čas, prostor in družbeno skupino, pri čemer so poudarki lahko različni.

Na časovno razsežnost so izraziteje pozorne raziskave periodizacije kulturnih procesov (t.j. ugotovitev značilnih časovnih obdobij in prelomov v kulturnem procesu), na prostor je osrediščeno kulturnoprostorsko raziskovanje (kulturna področja in kulturne meje, središča inovacij in obrobja), podlaga pozornosti na družbene skupine pa je družbena struktura (kulturna fiziognomija za preučitev izbranih družbenih skupin). Vse tri poti peljejo k t. i. sinoptičnim posplošitvam (generalizacijam), ki za razloček od študija pravil in teorij¹³⁸ povzemajo izsledke kulturnih razločevalnih procesov v omejenih historičnih izsekih, na omejenih območjih, pri posamičnih družbenih skupinah (npr. kulturni procesi v poznem srednjem veku, bavarska kultura, grajska kultura). Ne glede na izhodiščni interes je glavna zahteva, da so v vsako pot vdeleni vsi trije etnološki vidiki: če se npr. ukvarjamo s periodizacijo, se mora ta

¹³⁷O omejenih spoznavnih zmožnostih takšne zgodovinske metode gl. Muršič 1995a.

¹³⁸Te naj bi po Wiegelmannu povzele splošne značilnosti procesov v evropskih kulturah, npr. prava za potek inovacij in difuzije.

nanašati na ustrezen regionalni okvir in upoštevati vse družbene plasti, ki jih priza-
deva proces kulturnih sprememb, in tudi o značilnostih področnih kultur ni mogo-
če govoriti zunaj zgodovinskih in družbenih koordinat.

Tematske specialne študije so le navidez nasprotje takim posplošitvam. Če upo-
števajo našete tri temeljne razsežnosti, niso le prispevek k specialistični etnološki
problematiki, marveč predela za sinoptične posplošitve (raziskave oblačenja, po-
ročnih šeg ipd. torej morajo poleg izročilnega interesa za obliko zaobseči tudi njaho-
vo funkcijo, časovne in območne značilnosti v različnih družbenih skupinah). V tem
kontekstu so bile ob glavnih teoretskih nalogah evropske etnologije nakazane mož-
ne raziskovalne smeri, ki bi tudi to, kar so raziskovalci razumeli kot ljudsko kulturo,
postavile v konkretnjša časovna, prostorska in družbena razmerja (Wiegelmann 1991:
7–11). In v teh razmerjih so karakterizacije z ljudskostjo preprosto odveč tudi zato,
ker jo od osemdesetih let pogosto zamenjuje obrazec 'vsakdanje življenje v preteklosti'
ali 'zgodovina vsakdanjika'.

Za obnovljene razprave o ljudski kulturi v Evropi (zlasti v osemdesetih letih) pa
tudi za njeno razmerje s sodobnostjo je pomembnejše, da se z njo z raznovrstnih
perspektiv in v različnem besednjaku (kot zgodovino vsakdanjega življenja, zgodovino
mentalitet, zgodovino od spodaj, drugo zgodovino ipd.) ukvarja tudi historiogra-
fija (zlasti v Angliji, Franciji, Nemčiji, Italiji, tudi v ZDA, in drugod). Nekatere njene
precej odmevne smeri se opirajo na razrahljano, celo ohlapno in nedoločno razu-
mevanje strukture, povezano s koncepcijo strukturiranosti družbenega časa, 'mno-
goterosti', kakršno poznamo iz analovske nove zgodovine. Omenjamo jo, ker sta
njeni izjemno pluralistična konceptualna in metodološka mreža produkt navdiha, ki
so ji ga dale druge družboslovne in antropološke vede, tudi etnologija, zdaj pa prav
te discipline ne morejo mimo koncepcije 'totalne zgodovine', ki so jo osmislile.¹³⁹

V Braudelovih treh ritmičnih zgodovinskega dogajanja, časa ali trajanja¹⁴⁰ je ljudska

¹³⁹Podrobneje gl. Le Goff 1978, Vodopivec 1991. Nasploh za 'novo zgodovino' velja, da ni pretirano
stroga niti v konceptualno-metodološkem niti v terminološkem pogledu. Tako je npr. Brau-
del o strukturi napisal: »Za nas zgodovinarje je struktura skup pojavov, arhitektura, celo stvar-
nost, ki jo čas slabo uporablja in zelo počasi prevaža.« (Po Vodopivec 1991: 365) Zanimanje
evropskih etnologov za dela francoskih in drugih zgodovinarjev, zlasti zaradi njihovih antropo-
loških poudarkov in pozornosti na vsakdanjost, je v literaturi izraziteje opazno šele v 80. letih. O
enem od kritičnih etnoloških pogledov na t. i. historično antropologijo s konceptualnega stališ-
ča gl. Christiansen 1984.

¹⁴⁰Dogodkovna (*histoire événementielle*) ali mikrozgodovina je zgodovina kratkega časa (*le temps bref*)
ali tistega, kar se dogaja na površju in ne pušča globljih sledov; konjunkturalna (tudi situacijska)
zgodovina je pozorna na srednje trajanje (*durée*) ali na daljša obdobja, v katerih zaznava ritme
gospodarskih in družbenih tokov in sprememb, cikličnih nihanj (ustrezata ji gospodarska in
socialna zgodovina); globlje pod njo je zgodovina dolgega trajanja (*longue durée*), to je prava
strukturalna zgodovina, ker spoznava globlje spreminjevalne moči v dolgih obdobjih in lovi
procese v trajanju. Sem sodijo različni tipi gospodarske produkcije, izrabe energije, uporaba
različnih tehnik, mentalitete in nekateri izbrani materialni, družbeni in duhovni fenomeni, ki
kakor da nevidno določajo življenje v razmeroma dolgih zgodovinskih obdobjih. Tkejo struktu-
re, na podlagi katerih navsezadnje govorimo o značilnostih dob – antike, srednjega veka, fevda-
lizma, kapitalizma, industrijske in poindustrijske dobe. Velik del te problematike povzema t. i.
zgodovina mentalitet.

kultura interpretirana kot struktura dolgega trajanja, skoraj negibnosti. Tu seveda ne gre za konkretnosti, temveč zlasti za vprašanja mentalitete kot odnosa do temeljnih vprašanj življenja (do dela, razmerij med spoloma, do otroštva, ljubezni, boleznih ipd.) in smrti, za vedenjske vzorce, ki se spreminjajo dosti počasneje od razburkanega površja dogodkovne zgodovine. Takšne vzorce zgodovinarji rekonstruirajo na podlagi virov o preteklem vsakdanjem življenju ljudi. Vsakdanje življenje sodi na raven mikrozgodovine, ki nenehno srka in predeluje fenomene srednjega in dolgega trajanja, tako da so vsi trije ritmi trajanja vseskozi povezani. (Prim. Vodopivec 1991)

Vprašanje ljudske kulture kot strukture dolgega trajanja je z druge strani mogoče izpeljati tudi iz Bausingerjeve 'ljudske kulture v tehničnem svetu' in četrto stoletja pozneje iz razprav o 'ljudski kulturi v moderni dobi'.¹⁴¹ Če so bili s historično dinamične perspektive kritizirani pogledi na ljudsko kulturo kot nespremenljivo, je danes, po mnenju Utza Jeggleja, šibka točka neusmiljeno poudarjanje njene spremenljivosti. Ekstremni statičnost in dinamičnost zabrisujeta različno dinamiko zgodovinskih sprememb: ali morebiti družbeni in tehnični razvoj, ki ga dokumentirajo in reflektirajo tudi etnologi, ne ostaja na površju zgodovine, pri tem pa manj vpliva na antropološko pomembne fenomene in so spremembe počasnejše. Ali spremembe zavesti res neposredno in takoj odslikajo produkcijske oblike in razmerja? Zato priporoča nekakšno uravnoteženo razmerje med pozornostjo na kontinuiteto in spreminjanje, na kar je opozoril že Bausinger, ko vpeljal nekaj statičnejših ali tipoloških konceptov (npr. 'funkcijski ekvivalent', 'tekoče ravnotežje', 'razširitev obzorij'). To je pomembno za premisleke o tradiciji (brez starosvetnosti, prakorenin ipd.) in tudi za drugačno dojemanje razmerja med izročilno in sodobno kulturo, kjer izrazi kakor 'ljudsko', 'tradicionalno' ne bi več napeljevali k 'zaprtosti', 'izvirni ustvarjalnosti', 'stabilnosti'. Prvine izročilne kulture, torej tiste, ki so podvržene počasnejšemu spreminjanju, zlasti v načinih ravnanja in vrednotenja, so lahko pomembna sestavina identitete sodobnega človeka. Nemški razpravljalci opozarjajo, da ne gre za tiste vrste antropološko interpretacije, ki bi se ognila razgrnitvi zgodovinskih in družbenih razmer ter jih nadomeščala ali prekrivala s stalnicami človeške narave.¹⁴²

Zgolj navidez je univerzalistični antropološki interpretaciji bližja različica strukturalističnega razumevanja ljudske kulture kot 'kulture ljudskega tipa': to je 'radikalna struktura' (nasproti 'radikalni konkretnosti'), ki zariše model ali teoretsko podobo sveta brez neposredne reference v empirični realnosti. Temelji na podmeni, da obstaja 'topologija' univerzalnih kulturnih kategorij (npr. religioznost, odnos do prostora in časa), ki jih v teoretičnem modelu ni treba definirati s časovnimi, pro-

¹⁴¹V uvodnem pogovoru k zborniku *Volkskultur in der Moderne* (snov je problematizacija 'moderne' in ljudske kulture 25 let po izidu Bausingerjeve *Volkskultur in der technischen Welt*, 1961) je Gottfried Korff označil ljudsko kulturo kot »kompleks, proces, na vsakdanjik vezanih izkušnjah in načinov izražanja, ki pridobijo svoje obrise in moč v okviru celovite družbene perspektive in v povezavi z epohalnimi razvojnimi tendencami.« (Jeggle, ur. 1986: 11)

¹⁴²Domača vzporednica: »Slabost nekaterih raziskovalcev je, da sicer zaznavajo transformacije lokalnih kultur, na te procese pa navadno reagirajo tako, da protagonistom kot ogledalo ponudijo staro zgodbo o Razvoju, Kronologiji in Propadanju, iz česar nastaja nova metafizika ali kult Časa. Preveč poudarjajo pomen sprememb, namesto da bi skozi transformacije razpoznavali trajne miselne vzorce.« (Križnar 1994b: 49)

storskimi, družbenimi ali objektivnimi merili. V 'kulturi ljudskega tipa' se te kategorije izražajo na specifičen, zgodovinski način. Da so tudi 'tipi' podvrženi zgodovinski dinamiki, potrjujejo raziskovalci z ugotovitvami, da se skoz kulturne spremembe na podeželju delež tipa ljudskosti, verjetno ustrežneje rečeno – tradicijskosti, vse bolj krči (Piątkowska 1989).¹⁴³

Rod raziskovalcev, ki so soustvarjali nov teoretični in empirični model ljudske kulture, morda res ni v nevarnosti, da bi ljudsko kulturo znova mitologiziral, saj je izjemno občutljiv za pretekle pomene pojmov 'skupnost', 'domovina', 'stalnost', 'harmoničnost' ipd. Ker ljudska kultura ni več samo raziskovalni problem etnologov, se je na tujem etnološka kritika razširila predvsem na zgodovinska dela, ki si zgodovine družbe ne morejo več misliti brez zgodovine vsakdanjika vseh družbenih plasti ter posvečajo posebno pozornost doslej prezrtemu delu, brez katerega ne more biti koncepta 'totalne zgodovine' (Gl. npr. Brückner 1984; Kaschuba 1986). V vsakdanjih rutinah, navadah, zdravem razumu 'preprostega' človeka v nasprotju z dogodkovno, zlasti politično zgodovino, iščejo kdaj pa kdaj poseben, drugačen, celo pitoresken svet folklore, skupno plast tradicije in mitov, ki osmišlja vsakršno antropološko razumljeno zgodovino in je dobro dokumentiran tudi v starejšem etnološkem pisanju. Tako je npr. za francosko 'novo zgodovino' in njeno 'historično antropologijo' postalo zanimivo vse, česar dogodkovna zgodovina ni videla in ne vidi, kar je navidez obrobno, nepomembno, vsakdanje (prim. Burguière 1978). Enako velja npr. za angleško in nemško socialno zgodovinopisje, očarano nad problematiko vsakdanjika ali zgodovino od spodaj (gl. Lipp 1993). Vendar je treba pripomniti, da so v teh primerih raziskovane teme bolj povezane s koncepcijo 'vsakdanjika' ali 'vsakdanjega življenja', kar tudi s historiografskega stališča potrjuje, da se problematika ljudske kulture umika konceptualno in empirično ustrežnejšemu izrazju.¹⁴⁴

Dodajmo, da veze 'popular culture' v angleščini, 'culture populaire' v francoščini in 'cultura popolare' v italijanščini, tudi 'folk culture' med ameriškimi antropologi, zvenijo ideološko nevtralnije od nemške 'Volkskultur' (ali celo naše 'ljudske kulture') in jih zlasti neetnologij uporabljajo lahkotneje in brez zadržkov.

Precej evropskih etnologov se je odreklo ljudski kulturi kot konceptu, ki bi razločno omejil etnološko problematiko, ohranjajo pa jo v strokovnem besednjaku kot hevristično kategorijo, ki označuje mrežo raznovrstnih vsakdanjih kultur in življenj-

¹⁴³Za zgled obravnave 'odnosa do prostora' kot takšne kategorije v 'kulturi ljudskega tipa' gl. Piątkowska 1990. Za globlje razumevanje pomena ljudske kulture v poljski humanistični in družboslovni misli gl. Paprocka 1986; posebej etnološki vidik razmerja med narodovo in ljudsko kulturo predstavlja Burszta 1974.

¹⁴⁴Pri nas je zgodovina vsakdanjega življenja odmevnejše v zadnjem poldrugem desetletju (zgodnejši opaznejši besedili o tem Melik 1980, Vodopivec 1980) pri mlajših zgodovinarjih (gl. npr. za raziskovanje stanovanjske kulture Studen 1991, 1995, za plemiško življenje Štuhec 1995). Temeljijo na 'dinamičnem razmerju' »med virom, paradigmo in zgodovinarjem,« v katerem je bistveno branje virov. Spodbuja ga »tisti premik zgodovinarjevega zanimanja, ki historiografske raziskave usmerja k različnim družbenim skupinam, njihovemu življenju, mišljenju in kulturi, k anonimnim, tihim procesom in rutinskim, vsakdanjim strukturam.« (Štuhec 1995: 20, 19)

skih svetov nevladajočih plasti in razredov, nastalih v specifičnih družbenih in historičnih obzorjih.¹⁴⁵ Upoštevajo, da ljudstvo ni le umetni pojem meščanskih znanstvenikov, tudi ne razredno nevtralen, še manj notranje homogen, hipostaziran, avtonomen, da ne gre za samozadostno skupnost, ki živi samo na vzorcih tradicije in je zaprta navzven in navzgor. Utemeljeno je v gospodarski in družbeni deprivilegiranoosti, odmaknjenosti in razdalji (ne pa izoliranosti!) od oblastniških praks in vladajoče kulturne plasti, od središč velikega dogajanja. Kulturni odsev družbenega so navsezadnje samopodobe, ki so jo družbene skupine imele in imajo v nasprotju s tistimi 'zgoraj'. Takšne samopodobe pa morajo biti prav tako predmet podrobnega empiričnega raziskovanja, ne pa vnaprej postavljenih (zlasti dihotomnih) kulturnih vzorcev, ki ločujejo svetove domnevno 'ljudske' in drugih kultur.

Etnološka spoznanja iz zadnjih desetletij, ki temeljijo na poglobljenejšem preučevanju zgodovinskih virov za posamična območja in dežele, se upirajo predvsem dvema nizoma interpretacij ljudske kulture. Najprej laičnim in popularnim redukcijam ljudske kulture na 'eksotično' kulturo ali nostalgične folklorizme, ki so navsezadnje lahko spretno izrabljeni v regionalističnih gibanjih in drugih ideologijah.¹⁴⁶ Drugi niz pojmovanj sodi na disciplinarno, znanstveno raven. Etnologi so zlasti občutljivi za nekatere historiografske interpretacije: tiste, ki jo reducirajo na strukturo dolgega trajanja, in tiste, ki v njej vidijo prvenstveno kulturo podrejenih razredov ali 'kulturo upora'.¹⁴⁷

Za sklep ni odveč Burkejevo opozorilo, da ostajata koncepta 'kultura' in 'ljudska' stvar razprav, saj sta oba pravzaprav družbenokulturna in navsezadnje tudi znanstvena konstrukta, vedomer odvisna od stališča presojanja in pogosto definirana v nasprotjih.¹⁴⁸

Če je mogoče za raziskovalno vsakdanjo rabo ljudstvo vedno znova vsaj sociološko zadovoljivo definirati, ostane še problem kulture. Razcveteno zanimanje za ljudsko kulturo v osemdesetih letih kaže najmanj dve temeljni razumevanji koncepta

¹⁴⁵Konceptualni interes za ljudsko kulturo kažejo npr. razprave v reviji *Ethnologica Europaea* 14(1984)1.

¹⁴⁶Raziskovalci lahko v tem najdejo tudi etnološko pomemben in pomensko večplasten fenomen, ki je tudi poseben izraz identitetne krize sodobnega človeka.

¹⁴⁷Po tej shemi ljudska kultura ustreza 'podrejeni kulturi', ki je nekakšna 'kultura upora' ali 'protikultura' in nosi v sebi subverzivne prvine v razmerju s kulturo oblastnikov in elit (Muchembled 1978, 1982; deloma tudi Ginzburg 1976), pri čemer gre za nekoliko preformuliran Gramscijev model kulture. (Za kritiko gl. npr. Brückner 1984, Köstlin 1984) Enako velja za marksistični leninistični vzorec dveh kultur, poznan zlasti iz povojnih desetletij, npr. v sovjetski in nekdanji vzhodnonemški etnologiji.

¹⁴⁸Najznačilnejše in najpogostejše so bile tako v preteklosti kakor še zdaj dvoredne klasifikacije kulture in ljudstva (za duhovnike so bili to laiki, za plemiče tlačani, za bogataše reveži, za izobražence neuki). (Burke 1984: 6) Znanstveniki so te pare opremili z nekoliko bolj iztanjšanim izrazjem (visoko – nizko/poniknjeno, uradno – neuradno/praktično, središčno – obrobno itn). Vsak par je morda odstranil nekaj težav, prinesel pa je druge. Z današnjih raziskovalnih spoznanj jih imamo lahko le za skrajne meje loka, v katerem notranje razmejitve niso strogo utrjene, temveč gibke in spremenljive. Med njimi je niz mogočih položajev in družbenokulturnih variacij, celo podkultur. Ko govorimo o kaki 'kulturi' kot celoti, jo mislimo kot ohlapen, živ in odprt sistem.

kultura. Tisti, ki bolj ali manj eksplicitno zagovarjajo njen ideacijski (normativni, 'slovnični') pomen, lažje govorijo o ljudski kulturi kot o 'strukturi dolgega trajanja'. V tem primeru so hitrejše spremembe (npr. v območju materialne kulture) manj pomembne za definiranje tako kulture kakor ljudskosti. Zagovorniki bolj integralne koncepcije kulture, po kateri njene normativna, ravnajska in opredmetena raven tvorijo celoto,¹⁴⁹ pa s številnimi pridržki in z vse večjim nelagodjem pritrjujejo kaki univerzalni ali dokončni opredelitvi.¹⁵⁰ V obeh primerih o zadovoljivih merilih definiranja ljudskosti ni mogoče govoriti brez splošnejše teorije kulture, kakršna koli že je. Težko pa bi danes v evropski etnologiji našli koga, ki o njej govori brez koncepta družbe, njene razplatenosti in notranje dinamike.

Slovo od ljudske kulture ali ljudskega življenja kot 'predmeta', ki je uravnavalo etnološko raziskovanje, (je) pomeni (lo) predvsem slovo od neprimernih teoretičnih postavk in preteklih raziskovalskih tokov, ne pa pokopa ljudske kulture.¹⁵¹ Konkretnije: prineslo je nov pogled na 'predmet' in na disciplinarno preteklost – tu sta bili v središču ideološka kritika dozdajšnjih pojmov in metodološka kritika uporabe ahistoričnih pojmov za historične analize. V splošnem sta bili v evropskih narodnih etnologijah v različicah speljani z izhodišč kritiškega družboslovja in zgodovinoopisja pa tudi družbenokulturne antropologije, ki je najprej odločilno vplivala na povezave narodnih izročil v širše, predvsem evropske primerjalne okvire, seveda pa tudi na nove problemske poudarke in raziskovalno metodologijo.

Te discipline v šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih niso mogle dati etnologom splošnega recepta za razrešitev težav z ljudsko kulturo, antropološke ne zato, ker ljudska kultura zanje ni bila nikakršen izrazit konceptualni problem, zgodovinarji pa se takrat z njo pravzaprav (še) niso ukvarjali, saj je na njihovo obnebje pripula šele s problematiko vsakdanjika, vsakdanjega življenja in kulture, ki je kljub zgodnejšim nastavkom dosegla vrhunec v osemdesetih letih.

V evropski etnologiji so bile razprave ob nekaterih skupnih značilnostih lokalne, oblikovale so dinamičnejše problemske in metodološke vzorce, ki so ustrezali posamičnim disciplinarnim okoljem. Omogočili so, da so bila vprašanja glede ljudske kulture postavljena v drugačne kontekste, zlasti v razmerje z narodovo kulturo (npr. pomen za narodno identiteto, simbolni pomen v političnih in narodnih gibanjih, zgodovinska zavest itn.)¹⁵² in etničnostjo, v razmerje med lokalnim in globalnim, med tradicijo in modernizacijo ipd. Predvsem pa so bili uporabnejši za raziskave včasih strožje, včasih ohlapneje označenih 'načina življenja, 'vsakdanjega življenja',

¹⁴⁹Tako npr. tudi Burke, ki se je v poskusu periodizacije evropske ljudske kulture oprl na pojmovanje kulture kot 'sistema skupnih pomenov, naravnosti in vrednot, in simboličnih oblik (dejanj, artefaktov), v katerih se izražajo ali so utelešeni' (1978, 1984).

¹⁵⁰Celo nasprotno: prav nezadovoljni so ob tem, da je npr. izraz 'popularna kultura' samo nova nalepka za sporni koncept, ki so ga etnologi dolgo pretresali, ker se s tem obnavljajo tudi sporni romantiški teoretski zastavki o dvosmerni kulturni problematiki, npr. tisti pravi izvorni, ustvarjalni kulturi in umetnih, ponujenih civilizacijskih produktih, o statiki in dinamiki, o dveh svetovih, ki se izključujeta (Brückner 1984).

¹⁵¹Kremenšek je razločno poudaril, da »ljudska kultura ni nikakršen poseben fenomen, ki bi zahteval neko posebno metodiko dela ali metodologijo.« (1980h: 7)

¹⁵²Gl. npr. tematsko številko revije *Ethnologica Europaea* 19(1989) I 'National Culture as Process'.

'kulture': konceptov, ki so etnološki misli obetali razbremenitev shematiziranih nasprotij med ljudskim in visokim, preteklim in sodobnim ipd. Vsi navedeni izrazi, vključno z najtrdoživejšo kulturo, o kateri danes pravzaprav nihče več ne govori kot o zaokroženi stabilni celoti, ustrezneje povzemajo spremenljive, prilagodljive, torej dinamične družbenokulturne vsebine in oblike; če seveda ne vidimo v njih konkretnih vsebin, empiričnih odslikav, če torej (ljudske) kulture ne postvarimo.

6.2.2. NAČIN ŽIVLJENJA

Vpeljava pojma 'načina življenja' kot predmetne oznake etnologije je najtesneje povezana s kritiko disciplinarnega izročila in z razpravami o drugačnih spoznavnih in metodoloških izhodiščih. Posredno ga je vsebovala Kremenškova opredelitev etnologije kot raziskovanja »vsakdanjih, običajnih, tipičnih kulturnih oblik in vsebine vsakdanjega življenja« (Kremenšek 1961: 7), kakor jih izražajo pojmi *byt* v ruščini, v nemščini *Lebensweise* in v angleščini *way of life*.

Med navedenimi pojmi je v primerjavi z ljudsko kulturo, okrog nje so se namreč do takrat spletale vse ambicioznejše razprave, opazen pomemben razloček. Ljudska kultura je bila največkrat obravnavana kot vsota kulturnih sestavin: bila je narodopisni oz. etnološki empirični, ne pa spoznavni predmet. Ni bila povzdignjena na raven znanstvenega koncepta: kljub tipološkim določilom, ali bolje, prav zaradi njihove ekskluzivnosti je bila raziskovalno skromno uporaben model, ki ni zmožal posrkati njenih raznovrstnih empiričnih manifestacij, ne v preteklosti, še manj v sodobnosti. V tem je tudi eden od razlogov, da so bile razprave o njenem bistvu tako dolgotrajne.

Splošna opredelitev 'načina življenja' je bila pri nas metodološko povezana z genetično-strukturalno perspektivo, v nasprotju s statičnostjo ljudske kulture je napeljevala k dinamiki. Je navsezadnje naizrazitejši plod prepričanja, da etnologija ni nikakršno starinoslovje in kmetoslovje. Vse podrobnejše opredelitve 'načina življenja' so bile vsaj v slovenski etnologiji v veliki meri izpeljane prav v primerjavi z ljudsko kulturo.¹⁵³ Tudi sprva konceptualno precej neizostrena, pozneje pa večpomenska raba v evropski etnologiji, je bila kljub raznovrstnim pomenom nalepka za vsebinsko in metodološko prenovo disciplinarnega izročila.

Naj ne bo odveč vnaprejšnje opozorilo, da odlika, ki so jo poudarjali njegovi zagovorniki: njegova vserazsežnost na vseh treh temeljnih etnoloških presečiščih (času, prostoru, družbenosti), utegne biti tudi nevšečnost. Kompleksnost in širok pomenski obseg pojmovne zveze v vsakdanji govorici pri prenosu v 'znanost' kaže na t. i. ekstenzivno pot k utrjevanju disciplinarnega polja, ki »oblikuje področje, predmete in metode s širjenjem virtualnega polja,« kar ustreza širokemu sodobnemu etnološkemu interesu. A ker teži k pravzaprav vedno neulovljivi totalnosti, lahko mimogre-

¹⁵³Zlasti v Kremenškovi opredelitvi predmeta etnologije kot 'načina življenja in ljudske kulture', pri utemeljitvah t. i. etnologije sedanjosti, v razpravah o razmerju med etnologijo, folkloristiko in slavistiko, tudi z zgodovinopisjem in geografijo, v osvetlitvah razsvetljenske in romantične smeri v razvoju slovenske etnologije, pri načrtovanju enotnega etnološkega raziskovalnega programa in samospraševanju etnologov o njihovi širši znanstveni in družbeni odmevnosti.

de zaplete razmerja z bližnjimi disciplinami, zapade eklecticismu ipd.¹⁵⁴ Hkrati imamo opraviti s pojmom, ki nosi v sebi past, na katero je s teoretskega stališča opozoril Althusser («če z nekim konceptom lahko mislimo vse, obstaja nevarnost, da z njim ne moremo več misliti ničesar» (1985: 120), s stališča tukajšnjih raziskovalnih izkušenj pa Sedej: »ne bi rad uporabljal te sintagme, saj puhlo pokrije vse ali pa nič.« (1994: 18) Po drugi strani pa je s koncepti tako, da so sami po sebi prazni pojmi, dobro, t.j. uporabno miselno orodje, ki dobi smisel šele z izdelano raziskovalno metodologijo.

Najbrž težav s širino 'načina življenja' ne ublaži niti to, da je bil omejen na raven vsakdanjosti, »na raven vsakdanjika lokalnih, poklicnih in drugih skupnosti in tipičnih posameznikov te ali one etnične skupine v določenem času. S tem smo etnološki pomen pojma način življenja sicer bistveno zožili, nismo pa prizadeli njegove kompleksnosti ... Zaradi kompleksnega značaja ostaja etnološka problematika po svojem notranjem ustroju neposredno povezana s pojmovanjem načina življenja kot družbenozgodovinske totalitete.« (Kremenšek 1985: 103; že prej 1981d, 1982d) Zahtevnost je prav v 'kompleksnosti', v 'družbenozgodovinski totaliteti', ki so se ji in se ji z različnih očišč približujejo raziskovalci 'kulturnih modelov', 'kulturnih vzorcev', 'navad in miselnosti', vedenjskih vzorcev, kulture, zgodovine vsakdanjika in kar je še takšnih sopomenk, če se omejimo le na družbenoantropološke in etnološke ustreznice. »V vseh teh primerih je v poglavitnem mišljen celotni življenjski ustroj neke dobe, regije, družbene skupine, nekega družbenega sistema,« ki se mu problematika vsakdanjega življenja ne more izmakniti: »Etnologi se sicer ne ukvarjamo z raziskovanjem družbenih, gospodarskih, političnih in kulturnih sistemov v njihovem globalu, toda na mikroravni, v okviru krajevnih in podobnih študij, nas zanimajo vsi navedeni vidiki v njihovi celoti.« (N. d.: 102, 103)¹⁵⁵ Omejitev na raven vsakdanjosti ali vsakdanjega življenja morda res za spoznanje izostri etnološki pogled, vendar imajo tudi pojmi vsakdanjost, vsakdanjik in vsakdanje življenje, če niso rokohitrsko poisteni z načinom življenja, v strokovni terminologiji izjemno širok semantični obseg.

Pojem 'način življenja' je bil v šestdesetih letih na Slovenskem specifičen za etnologijo, njegova vpeljava pa pravzaprav spodbujena s 'praktičnimi' raziskovalskimi pobudami za prenovitev metodoloških izhodišč. V raziskovalsko prakso slovenske etnologije je bil kot terminus technicus vpeljan pri raziskavi Zelene jame; skupaj s kulturo je bil 'orientacijski pojem' za drugače naravnano etnološko delo (1964: 2). Opisani je zelo splošno – kot 'razmerje ljudi do njihovega naravnega in kulturnega okolja'. Na njegovo širino je v predstavitvi tega dela pokazal S. Vilfan: »Okrog širine pojma 'načini življenja' bi ... v zvezi s predmetom etnologije morda še kazalo razmišljati.« Drugače pa je ocenil, da je v delu predstavljena problematika načina življenja »nesporna pridobitev za slovensko družbenozgodovinsko literaturo, med drugim zlasti

¹⁵⁴Nasproten mu je t. i. intenzivni prijem, ki »oblikuje področje, predmete in metode z oženjem virtualnega polja.« Zaradi konceptualne strogosti je polje zoženo, meje med disciplinami so različne, mogoči pa so očitki 'vrtilkarstva'. Shematično ekstenzivni prijem ponazarja francoska 'nova zgodovina', intenzivni pa npr. britanski socialnoantropološki strukturalni funkcionalizem (Baskar 1993b: 329, 330–7).

¹⁵⁵Zadregne niso nič manjše, morda so celo očitnejše, če pomislimo na niz definicij kulture, ki je kar pogosto njegova sopomenka (npr. kultura kot naučeni način življenja).

za novejšo in najnovejšo zgodovino mest in posebej Ljubljane, pa tudi za proučevanje premikov v slovenski družbi nasploh. Ta ugotovitev velja, ne glede na to, v katero znanstveno panogo delo uvrstimo.« (Vilfan 1973b: 277, 276)

Za 'način življenja' kot predmetno določilo etnologije se je v šestdesetih letih odločil tudi A. Baš, le da ga je skrčil v 'zgodovino načina življenja', sam pojem pa opisal kot »razmerje vseh družbenih skupin, ki sestavljajo neki narod, do danih kulturnih prvin kakor tudi vplive, ki jih je imelo zadevno razmerje na življenje teh družbenih skupin.« (1968a: 274) Preiskave kulturnih sestavin samih po sebi so načeloma prepuščene drugim, za to boljje usposobljenim vedam.

Poglejmo si dva razloga, iz katerih je Kremenšek imel Bašovo določitev predmeta etnologije za nezadostno:

1. 'zgodovina načina življenja' je »preozka«, ker spregleduje »teorijo predmeta svojega preučevanja«: »V etnologijo ... sodi tudi teorija načina življenja in ljudske kulture, česar ne moremo preprosto izenačiti z zgodovino te problematike. Etnologijo moramo tako opredeliti tudi kot sistematično disciplino.« (Kremenšek 1983: 17–8)

2. Baš je z načinom življenja nadomestil po njegovem mnenju neuporabno ljudsko kulturo, medtem ko po Kremenšku ostaja ljudska kultura sestavina predmetne opredelitve etnologije. In to v dveh pomenih, najprej kot raziskovanje sestavin, »ki jim je bil po starejših teoretičnih načelih pripisan ljudski značaj« (Kremenšek 1973: 124), pozneje še v pomenu samostojne kulturne strukture v fevdalni dobi. To je takrat pomenilo predvsem, da se etnologi tudi pri preučevanju načina življenja ne morejo ogniti kulturnim sestavinam, »(č)epprav bi zgodovinska obravnava marsikaterega od ljudskokulturnih elementov sodila ... prej v katero od specializiranih kulturnozgodovinskih disciplin.« (Prav tam.) Ker pa so se te vede le izjemoma ukvarjale s prvinami ljudske kulture (npr. gospodarska in družbena, slovstvena, umetnostna, glasbena zgodovina), so ostale takšne raziskave tudi poslej naloga etnologov ali folkloristov.¹⁵⁶

Navsezadnje je bilo po logiki predmetne opredelitve očitno, da se bodo morali etnologi spoprijeti tudi s sodobnimi kulturnimi produkti, s katerimi se tedaj prav tako ni ukvarjal nihče drug. Temeljno dejstvo ostaja, da načina življenja etnologi ne morejo raziskovati brez evidence in premislekov o kulturnih fenomenih, najsi gre za preteklostne ali sodobne.¹⁵⁷ Da pa morajo skladno s širokimi spoznavnimi cilji ob zgodovinski perspektivi »dopustiti še psihološki, prostorski in še kakšen zorni kot.« (Kremenšek 1981d: 78)

¹⁵⁶O tem sta Baš in Kremenšek soglašala. Kremenšek je to nalogo pripisal predvsem folkloristiki (»kot tisti del etnologije, ki se ukvarja z ljudskimi stvaritvami, s sestavinami, ki so rezultat ljudskega znanja, ljudskega vedenja« 1973: 124). Pri načrtovanju topografskih raziskav so bile kot posebna različica predvidene obravnave »ljudskokulturnih pojavnih oblik na nekem bolj ali manj zaokroženem območju. V ospredju so pri tem pojavi, ki smo jim navajeni dodajati prilastek ljudski. ... Za predstavo o načinu življenja v preteklosti je poznavanje teh sestavin neizogibno.« (Kremenšek 1977a: 59; gl. tudi 1974b: 189)

¹⁵⁷S tega stališča ni zanemarljivo poznejše Jezernikovo vprašanje: »kako bi bilo mogoče preučiti dano družbeno skupino, če bi bil predmet preučevanja poleg *načina življenja* tudi njena *ljudska kultura*, in kaj vse bi pridobili s takšno razširitvijo predmeta raziskave.« (1991a: 166)

Tudi Baš, ki mu je bila predmetna določitev vseskoz osnova discipline, je nekoli-ko pozneje opozoril na nenatančnost ali splošnost pojma.¹⁵⁸ S premisleki nemških etnologov se je dotaknil tako njegove širine (po Bausingerju 'ne dovoljuje za stroko nobene specifične omejitve ali konkretizacije') kakor zoženega pomena (po Korffu je 'način življenja primarno socioekonomska kategorija, ki meri na konkretne življenjske pogoje neke skupine ... v produkcijskem procesu' in po Hankeju, ki je sodil, da se s pojmom način življenja 'ne razume preprosto struktura vsakdanjega življenja, temveč zlasti socioekonomska situacija in materialni življenjski pogoji'). Sklenil je: »Zatorej bo treba razmišljati o drugem imenu, ki bi bolje ko 'način življenja' izrazilo to, kar sem povzel s tema besedama.« (Baš A. 1974b: 175–6) Drugače pa je Baš v etnoloških predmetnih mejah, ki so jih skoz šestdeseta leta zarisovali nemški etnologi, videl vzporednice svoji opredelitvi.¹⁵⁹

V strokovnem tisku tedaj ni bilo zaslediti teoretsko utemeljenih pritrdil ali ugovorov ne Kremenškovi ne Baševi opredelitvi, kljub dvomu nad obeti, da 'način življenja' razrešuje »vse dosedanje dileme o opredelitvi in uporabnosti pojmov 'ljudstvo', 'etnos', 'narod'« (Šmitek 1979a: 50) in da »(m)orda sam izraz dejansko ni najbolj posrečen, saj je očitno vir določenih nejasnosti« (Jezernik 1991a: 167). » Nekatera vprašanja sicer še vedno ostajajo odprta. Tudi ni dokončnih definicij opredelitve predmeta raziskave. Še vedno govorimo o 'tako imenovanem načinu življenja', o 'tako imenovani ljudski kulturi'. Iščejo se tudi novi ustrežnejši izrazi.« (Križnar 1980: 17)

Zagotovo je v pisanju slovenskih etnologov ostal spregledan še kakšen dvom o zvezi 'način življenja', res pa je tudi, da se ni nihče potrudil za razločnejšo koncepcijo, ki bi enkrat za vselej razblinila pomisleke ob njem, ali pa da bi celo kako drugače utemeljil ta predmet. Navsezadnje tudi ne more iti za izraz, ki je bolj ali manj posrečen, temveč za koncept, ki je bolj ali manj konsistentno opredeljen.¹⁶⁰ Kar pa zadeva nejasnost, je razumljivo, da ima pri raznih narodnih in disciplinarnih kontekstih različne poudarke, vendar se tukajšnji komentatorji niso opirali nanje.

Za 'način življenja' je mogoče reči, da je pospremil etnološko raziskovalsko prakso kot nekakšen najširši kontekst specialističnih tematskih obravnav ter raziskav poklicnih in socialnih skupin, krajevnih monografij itn. – dalo bi se reči tistih, ki so se izvijale iz pozitivističnega primeža ter si prizadevale postaviti obravnavane fenomene v širši strukturni in/ali genetični kontekst.¹⁶¹ Na prelomu v osemdeseta leta je Naško

¹⁵⁸ Ko je poročal o nemški prenovi etnologije v tübinški šoli, je pripomnil, da ob slovesu od ljudskega življenja ni predložila plodovitih novih izhodišč (Baš A. 1974b: 171).

¹⁵⁹ Navedel je Weissovo mnenje o razmerju med človekom in stvarmi, nato D. Kramerja, ki je etnologiji pripisal 'spoznati človeka prek stvari in v njegovem razmerju do stvari', in opozoril na funkcijo dobrin, na utrjene predstave o vrednotah in mnenja (Bausinger) ter 'obrat k življenjskemu svetu', ki ga je priporočala Ina-Maria Greverus.

¹⁶⁰ Zato je nekoliko nenavadno, da Jezernik v istem zamahu piše o načinu življenja kot o predmetu etnologije in o »določenem vidiku, ki ga označujemo kot način življenja« (Jezernik 1991a: 167), če je (po SSKJ) vidik »izhodišče kriterija za presojanje česa« (npr. časovni, ekonomski, prostorski, narodni itn.).

¹⁶¹ Podrobno so konteksti rabe povzeti v Kremenšek 1985: 102–167.

Križnar v zvezi z uveljavljanjem etnološke problematike uporabil fotografsko prispodobo: »naša etnologija (je) še negativ, iz katerega večje oko že spoznava, kakšen bo pozitiv, oziroma kakšna je splošna usmeritev, ki ji zlasti mlajši etnologi v praksi počasi oblikujejo realno podobo.« (Križnar 1980: 17)

V spoznavno-raziskovalskih poteh je bil ob širokem družbenozgodovinskem vidiku najprej poudarjen t. i. funkcionalistični način opazovanja, ki je presegel teleološki, zgolj instrumentalni pomen v prid strukturnemu, čeprav so, vsaj po Kremenškovi, »v historizmu poglavitna funkcionalistična načela že tako zaobjeta.« (1973: 125) Genetičnost in struktura sta bili postavljeni za metodološka stebra.

Za definiranje načina življenja kot sklenjene celote je bila po začetnih raziskovalskih izkušnjah poleg kompleksnosti poudarjena gmotna podlaga, ključna »za pravilno osvetlitev preostalih življenjskih vprašanj,« (Kremenšek 1964: 280–1) pa tudi kulturnih sestavin.¹⁶² To nikakor ne pomeni, da je bil zreduciran na človekovo produkcijo, delo, torej tisto, kar ljudje producirajo in kako; vse to je le njegovo temeljno določilo.

Na tako zoženi pomen je treba opozoriti, saj ga kdaj pa kdaj najdemo v primerjalni evropski etnološki literaturi.¹⁶³ Pomanjkljiv je v tem, da ne zaobseže vseh družbenokulturnih fenomenov, ki so predmet etnologije. Pomensko okleščeni 'način življenja' (zadovoljevanje preživetvenih potreb) po mnenju večine raziskovalcev ne ustreza označitvi vse etnološke problematike, saj ne odgovori naravnost na vprašanje, kako pride do specifičnih sociokultur. Ni namreč vnaprej povsem jasno, kakšna so razmerja in sovplivi s širšimi družbenimi sistemi in drugimi ravnimi človekovega življenja – tako npr. zanemari ravnanja, mišljenje, človekovo ustvarjalnost. V tem primeru način življenja in kultura nista sopomenki, saj kultura niso le preživetvene strategije. Ljudje in skupnosti (kulture v pomenu družbenokulturnih sestavov) se ne razlikujejo le po tem, kako ljudje delajo in živijo, temveč tudi po tem, kako se mislijo, ravnavo in kakšno je razmerje med mišljenjem in ravnanjem (Rihtman-Auguštin 1984: 12–3).

Tukajšnja vpeljava pojma način življenja nima nič skupnega s tako zoženim pomenom. Uvršča se v niz opredelitev, ki poudarjajo kompleksnost: način življenja je tisti pojem, ki na podlagi načina produkcije v celotno strukturo poveže z njim določen družbeni položaj ljudi, njihove poglede na svet in vsakdanje prakse,¹⁶⁴ pri čemer

¹⁶²Sorodno o tem še G. Makarovič (1964: 104) in I. Sedej (1964: 333) glede določil ljudske likovne umetnosti in stavbarstva. Tudi ko je Kremenšek s splošnoetnološkega stališča podrobneje orisal problematiko 'kulturnih sestavin in načina življenja', je menil, »da so si etnologi povsem edini v spoznanju, da ima gospodarstvo neposreden vpliv na celoten način življenja in na kulturo,« kar v enaki meri velja za t. i. primitivno kulturo in ljudsko kulturo. Zato so prevladujoče gospodarske oblike v splošni etnologiji praviloma izhodišče za periodizacijo kulturnega razvoja (1973: 153).

¹⁶³Hkrati pa je blizu tudi izvirnemu pomenu koncepta 'način življenja', kakor ga je na začetku stoletja predložil geograf Vidal de la Blache. Označil je povezano celoto dejavnosti, s katerimi si skupina ljudi iz neposrednega fizičnega okolja pridobiva dobrine za preživetje (Po Varagnac 1967: 83).

¹⁶⁴Danski etnolog Thomas Højrup (1983) se je ob dejstvu, da v zapleteno strukturiranih sodobnih družbah ni mogoče govoriti o enotnem vsakdanjem življenju, enovitih političnih nazorih itn., upravičeno vprašal, kako pojasniti obstoj 'podkultur'. Povezal jih je z družbeno strukturo. Druž-

vplivi nikakor niso enosmerni (npr. nekoliko vulgarizirano – od materialne podstati do družbene in simbolne ‘nastavbe’). Najzahtevnejša naloga je analitična: katere so temeljne ravni ali strukture načina življenja, kako so med seboj povezane, kako vplivajo druga na drugo, kako jih raziskati in predstaviti, da pred očmi zaživi podoba, ki bi prinesla, kakor je nekje zapisal Lévi-Strauss, ‘četrť ure intimnosti’ s človekom; dodali bi, ne le daljne ali zginule, temveč tudi sodobne kulture. Tudi je vprašanje, kako je način življenja vpet v to celoto, če ga že imamo za tako pomemben del problematike človekovega bivanja.

Podrobnejša konceptualizacija načina življenja je bila pri nas sprva sestavina razprav, ki so skoz sedemdeseta in osemdeseta leta utrjevala etnološko disciplinarno identiteto,¹⁶⁵ v osemdesetih letih pa jo je pospremila obsežnejša analiza. Kremenšek ji je namenil več krajših¹⁶⁶ in nekaj obsežnejših razprav: kot etnološki kategoriji z gospodarskim in političnim pomenom (1981d, 1982d), njegovi rabi v slovenski etnologiji (1985), jugoslovanskih etnologijah, razumevanju v družbeni praksi (1987) in rabi v etnološki vedi na tujem (1990).¹⁶⁷

V Kremenškovem pisanju so bile »vsakdanjost, tipičnost, realni svet ‘navadnih’ ljudi in podobne oznake, ki naj bi opredeljevale delovno področje etnologov,« ustreznice načinu življenja. Zavedal se je, da so izrazi nenatančni, a vendarle zadovoljivi, če upoštevamo, »da so poglavitni predmet etnološkega zanimanja ljudje, ne reči.« (Kremenšek 1973: 122)

6.2.2.1. Pogled na tuje

Nerazločnost, nejasnost, splošnost in pomenska širina ‘načina življenja’, na katero so in smo opozorili, ni naša jezikovna posebnost. Izvira iz splošnega vsakdanjega pomena, ki praviloma meri na specifične celote, ter iz številnih znanstvenih konceptualizacij, nastalih v različnih disciplinah (od filozofije, posebnih socioloških specializacij do psihologije, geografije, ekonomije, družbenokulturne antropologije, historiografije).¹⁶⁸

Etnološke rabe pojma ‘način življenja’ po Evropi so se bolj ali manj oprle na tuje zglede. Čeprav so od razsvetljenstva imele v svojem disciplinarnem izročilu skoraj

bena struktura pomeni, da obstajajo različni življenjski nazori in prakse, ki jih lahko povzamemo kot različne načine življenja.

¹⁶⁵Gl. op. 153.

¹⁶⁶V 70. in 80. letih skoraj ni razprave, v kateri se ga ne bi dotaknil (gl. Kremenšek 1976, 1977a, b, c, 1979b, c, d, 1980a, b, e, f, g, 1985 a, 1986a, b, c, d, 1987a, 1988b, 1989b, 1990c, 1991b, 1995b, 1996).

¹⁶⁷Lapidarnejša je sinteza v Kremenšek 1996. Pregled rab v evropski etnološki literaturi (in deloma tudi rab v bližnjih disciplinah) je sistematično izčrpen in izjemno poučen. Ni odveč dodati, da je bil spisan ob izteku 80. let; takrat so namreč že pešali naporji za definiranje načina življenja, njegovih sopomenk in sorodnih pojmov, značilni za 70. in 80. leta v evropski družboslovni in historiografski literaturi (Lipp 1993). Vse bistveno je bilo do Kremenškove razprave tako rekoč že povedano.

¹⁶⁸V semantični pregled ga je proti koncu 70. let vzel Norbert Elias. Njegova prva ugotovitev: inflacija izraza in problematičnost zaradi večpomenske rabe. Teoretskim konceptualizacijam nakljub je pomen razpršen. Pravzaprav: kolikor avtorjev, toliko pomenov. (Po Lipp 1993)

povsod vsebinske nastavke in raziskovalne pobude, po katerih naj bi praviloma upodabljali vse ljudsko življenje, položaj in značaj ljudstva ipd., se je kot posebna disciplinarna problematika ali 'predmet' vede opazneje uveljavil v desetletjih po drugi svetovni svetovni vojni. Pomenski odtenki so različni, pač usklajeni z izročilom in pod različnimi vplivi drugih disciplin, različna so tudi pomenska razmerja z drugimi pojmi – vsakdanje življenje, vsakdanjik, kultura, življenjski slog – ki so lahko njegove sopenke, lahko pa tudi imajo širši ali ožji pomen od njegovega. Kakor je to pogosto pri znanstvenih pojmi, konceptih in poimenovanjih, je raba tudi tu diferencirana. Ne glede na njeno izostrenost in doslednost, se je 'način življenja' uveljavil kot oznaka sodobnih in preteklih oblik ter vsebin družbenokulturnega življenja.¹⁶⁹

Ideološko motivirana je bila njegova znanstvena raba že v štiridesetih letih v sovjetski etnografiji, kjer je ostal kot *byt* v širokem pomenu¹⁷⁰ pravzaprav samo predmetno določilo do sedemdesetih let, ko so bili v ospredje postavljeni 'etnos' in etnične značilnosti (t.j. etnično povezovalni in etnično razločevalni fenomeni) in v tem okviru predvsem izročilni način življenja etnosov, saj se njegovim sodobnim oblikam posebej posvečajo tudi sociologi oz. etnosociologi (Kremenšek 1990: 9–15).

Sodobni (sovjetski) način življenja (*obraz žizni*), večkrat poisten s kulturo in vsakdanjim življenjem, je izrazito večdisciplinarno raziskovalno polje (filozofov, sociologov, ekonomistov), pri katerem se etnologi na eni strani osredotočajo na tradicionalno kulturno plast, na drugi pa na izrazito interetnične sestavine. Način življenja tudi v tem kontekstu »pomeni 'celoto socialno-ekonomskih, političnih, kulturnih, v tem okviru etnokulturnih, dejavnikov in pojavov'«, zgoščeno ga je mogoče opredeliti za »skupnost tipičnih življenjskih razmer, življenjskih oblik in vodil, razmerij med ljudmi v konkretnih zgodovinskih razmerah.« Določajo ga predvsem »zakovitosti konkretne socialno-ekonomske formacije.« Za njegovo celovito upodobitev je treba raziskati: 1. socialno-ekonomske in politične razmere ali 'socialni ustroj življenja', 2. 'življenjsko raven' (količinski kazalnik življenjskih razmer) in 3. 'značaj življenja' (kakovostni kazalnik življenjske ravni, t.j. struktura porabe materialnih in duhovnih dobrin, odnos do okolja). Specifično etnološke naloge so npr. »razkrivanje vloge in pomena tradicionalnih etničnih in življenjsko kulturnih pojavov, spremljanje sodobnih etničnih in etnokulturnih procesov, preučevanje nacionalnega samozavedanja, sodelovanje pri oblikovanju nacionalne politike« in kvalitativne raziskave življenjske ravni (N. d.: 16–7).

V Nemški demokratični republiki so si etnologi za predmet marksistično-leninistične etnologije v povojnih desetletjih postavili zgodovinsko raziskovanje 'kulture in načina življenja delovnih razredov in slojev nemškega ljudstva' (*Kultur und Lebens-*

¹⁶⁹V nadaljevanju po Kremenškovi razpravi (1990) in drugi izbrani literaturi povzemam za posamične narodne etnologije v Evropi značilna pojmovanja, kakor so se izostrila skozi 60., 70. in 80. leta.

¹⁷⁰V tem pomenu »gre za tri pojavnosti, ki način življenja tudi opredeljujejo. To so materialno-ekonomska, družbeno-kulturna in moralna stran življenja. Na podlagi medsebojnega vpliva in delovanja omenjenih treh ravni se oblikuje opredeljen način življenja ali podoba vsakdanjega življenja ljudi, ki postane privajena za to ali drugo družbo, ljudstvo ali narod, za ali drugi razred v tem ali drugem zgodovinskem obdobju.« (Kremenšek 1990: 11)

weise ...). Problematika je etnološka, zgodovinska, kulturnozgodovinska; sinonimno 'načinu življenja' so rabili 'vsakdanje življenje'. Način življenja jim je pomenil »celotno življenjsko dejavnost človeka od materialne proizvodnje do osebnih odnosov v družini« in je bil »sestavni del kulture v njenem širokem pomenu. Na drugi strani pa so kulturni elementi sestavina načina življenja.« (N. d.: 22)¹⁷¹ Vzhodnonemški etnologi in zgodovinarji se tudi niso strinjali z redukcijo načina življenja na raven življenjskih razmer, ampak so videli v njem njihovo posledico, 'odziv na življenjske pogoje,' ki se pokaže tako v pasivnem sprejemanju kakor in dejavnem spreminjanju in soustvarjanju razmer.¹⁷² »Življenjske razmere ... določajo vsebino in smer življenjske dejavnosti, ki se kaže pri opredeljevanju ciljev, v željah, namerah, potrebah, stremljenjih, načinih ravnanja, interesih...« Tako je »(n) ačin življenja ... enotnost socialnoekonomskega ustroja, življenjskih pogojev in življenjskih dejavnosti razredov, slojev in skupin ter subjektivnih načinov vedenja.« (N. d.: 24)

Jürgenu Kuczynskemu, piscu obsežne *Zgodovine vsakdanjika nemškega ljudstva* (od 16. stoletja), se je posrečilo domiselno preurediti klasične etnografske razdelke v širše problemske splete vsakdanjega življenja, npr. strah, oblast, skupnostno življenje itn. (Mohrmann 1982: 36), ni pa našel odgovora na širše, a pomembno vprašanje, kako npr. zgodovino vsakdanjosti ali načina življenja vpeti v t. i. totalno zgodovino ali 'histoire intégrale'. Priznati je moral, da je problem zahteven in zapleten. Ni torej načina, ki bi presegel za zdaj utrjeno razporeditev najširše razumljenih historiografskih spoznanj v poglavjih, kakršna so npr. politična, gospodarska, kulturna zgodovina, katerim bi dodali še zgodovino načina življenja v etnološkem smislu.

Za samo konceptualizacijo je poleg celostnega pojmovanja družbenozgodovinske pojavnosti pomemben še metodološki napotek vzhodnonemških sociologov kulture – za raziskovanje na treh ravneh: 1. na univerzalnozgodovinski ravni (splošne značilnosti), 2. na ravni konkretnih zgodovinskih družb (npr. meščanski, socialistični način življenja) in 3. na ravni konkretnih zgodovinskih razredov (to so življenjski slogi skupin in posameznikov, ki so družbeno diferencirani načini življenja). (Kremenšek 1990: 24)

Za povojno poljsko etnologijo ni mogoče reči, da bi bil 'način življenja' njen osrednji koncept, prej bi to veljalo za ljudsko kulturo in kulturo. Józef Burszta ga je, npr., imel le za prvino socialno razplastenega življenja, t.j. načine, vrednote in nor-

¹⁷¹Našteti so npr. delovna kultura, odnos do dela, razporeditev časa, prehrana, oblačila, načini bivanja, higiena, družinsko življenje, sestava družine, njen proračun, zunajdružinska razmerja – sosedstvo, tekmovalnost, solidarnost, izobraževanje, poklicna sestava in njen vpliv na kulturno in življenjsko raven, življenjska pričakovanja in zahteve, sprejemanje kulturnih dosežkov, razmerja med splošnimi življenjskimi razmerami in etničnimi, regionalnimi posebnostmi, tudi nekatera demografska vprašanja (starostna struktura, nataliteta, umrljivost, družbena mobilnost). (N. d.: 23)

¹⁷²Kremenšek navaja naslednjo značilno opredelitev vzhodnonemških etnologov: »Način življenja razumemo kot dialektično enotnost med življenjskimi pogoji ('Lebensbedingungen') in zavestno življenjsko dejavnostjo skupine ljudi, ki se ravna po mestu, ki ga zavzema v konkretnem zgodovinskem sistemu družbene produkcije. To pa končno spet določajo prevladujoči produkcijski načini in na njih temelječi splošni družbeni odnosi.« (N. d.: 24)

me, ki urejajo ravnanja in medsebojne stike med posamezniki in pripadniki različnih družbenih plasti (N. d.: 27). Njegovi teoretizaciji so se iz družbenokritičskih nagibov v sedemdesetih letih bolj posvetili sociologi, kar je bilo sploh značilno za evropsko družboslovje (kriza kapitalističnih in nič manj tudi socialističnih družb). S sociološke perspektive je življenjski slog, tudi način življenja, ravnanski (vedenjski) korelat družbeni strukturi. Specifičen življenjski slog se pokaže pri posebnih vzorcih ravnanj, v normah, (statusnih) simbolih, vrsti porabe; vse to je skupno pripadnikom skupin s podobnim družbenim položajem in močjo. Tako ima povezovalno in razločevalno funkcijo. Ključno za spoznavanje modela življenjskega sloga (navajajo dva osnovna – socialistični in buržoazni) in njunih različic je poznanje sistema vrednot. Raziskovalno ga je mogoče obravnavati skoz celostni, skupinski, homocentrični in ideološki pogled.¹⁷³

Med poljskimi sociološkimi prispevki h konceptualizaciji načina življenja Kremenšek omenja enega, ki se izrazito posveča razmerju med 'načinom življenja' in 'življenjskim slogom'. Mirosława Z. Muszyńska¹⁷⁴ pravi, da sta nekaterim sopomenki, drugim je življenjski slog ožji pojem, tretji pa ju ločijo tako v vsebinskem kakor spoznavnem pogledu. Tisti, ki menijo, da je življenjski slog ožji pojem in sestavina načina življenja, poudarjajo sociopsihološko razsežnost življenjskega sloga in to, da pomeni življenjski slog »vsakdanje obnašanje posameznikov in družbenih skupin«. Uporaben je torej za označitev 'podzvrsti' splošnega načina življenja, ki bolj ali manj velja za družbo kot celoto. Podrobnejše opredelitve življenjskega sloga temeljijo na omenjeni korelaciji med družbeno razplatenostjo in načini življenja, na kar je med sociologi najbrž prvi opozoril Max Weber. Empirični kazalniki življenjskega sloga so »načini porabe, način oblačenja in izražanja, splošna izobrazba, npravstveni modeli, način mišljenja – značilen za določeno družbeno skupino.« To so manifestni fenomeni, po katerih je mogoče posameznike uvrstiti v kako družbeno skupino z enakim življenjskim slogom. Zunaj teh ostanejo sestavine celostne življenjske dejavnosti ali načina življenja kot širšega koncepta (N. d.: 31).

Če je v sociologiji življenjski slog kolikor toliko jasen koncept, ki je pomembna empirična sestavina načina življenja, so sociološke opredelitve načina življenja manj razločne – tudi sociologi pač ne morejo spregledati tistih, ki jih postavljajo drugi strokovnjaki (ekonomisti, psihologi, filozofi) in vnašajo v problematiko specifične poudarke. Kaže se jim kot »ena tistih znanstvenih kategorij, s katero je resnično mogoče dopolniti seznam splošnih značilnosti, ki označujejo določeno družbenoekonomsko formacijo... Pojem... ima v posamičnih konkretnih opredelitvah podobo širokega kompleksa materialnih razmer, družbenoekonomskih razmerij in kulturnih oblik... Specifičnost kategorije način življenja naj bi bila pač v tem, da je z njeno pomočjo mogoče pokazati predvsem, kako se splošne značilnosti posameznih formacij kažejo v vsakdanjem življenju in v dejavnosti posameznikov in skupin. Vsakda-

¹⁷³V prvem primeru gre za antropološko razumevanje (način življenja je udejanjenje kulturne celote), v drugem primeru so glavni raziskovalni problem povezave med deli družbene sestave in različnimi načini življenja (pogoste so pri tem konstrukcije na podlagi kvantitativnih podatkov). Homocentrični pogled postavlja v središče posameznika in individualne življenjske sloge, ideološki pa v življenjskem slogu išče njegova ideološka določila in vrednote (N. d.: 29–30).

¹⁷⁴'Sposób życia: orientacje teoretyczne i kontrowersyjne', obj. v reviji *Studia socjologiczne*, l. 1978.

nje življenje pa kaže razumeti kot celotno dejansko ravnanje posameznikov in skupin, povezano z izpolnjevanjem njihove družbene vloge na različnih področjih družbenega življenja.« (N. d.: 32)

Ob načinu življenja in življenjskem slogu poljski sociologi omenjajo še dva koncepta, 'življenjsko raven' in 'kvaliteto življenja'. Imajo ju za njegovi pomembni določili. Razmerje med življenjsko ravni in načinom življenja je zapleteno, saj pri ljudeh z enako življenjsko ravni opazimo različne načine življenja. Če je mogoče življenjsko raven definirati z objektivnimi in empirično izmerljivimi danostmi, so za definiranje načina življenja pomembni t. i. subjektivni vidiki (vrednote, prepričanja, nazor ipd.). Sociologi tudi kvalitativno obravnavajo kvaliteto življenja, ker pojem preseže gmotno podlago, temeljno za določitev življenjske ravni, z zadovoljenostjo intelektualnih in družbenih potreb (N. d.: 33–34).

S sociološkega gledišča je torej način življenja nekako najširši koncept; njegova specifičnost pa se v razmerju z 'družbeno-ekonomsko formacijo', 'produkcijskim načinom' ipd. pokaže v tem, da so v njem zaobseženi »vrednostni sistem, moralne norme, pravila skupnega življenja, izročila, a le tista, ki so sestavine vsakdanjega življenja posameznikov in družbenih skupin. Zunaj tega pa so družbena zavest, gospodujoča ideologija, teorija o družbenem ustroju ipd. Seveda pa preučevalca načina življenja zanima, kako in koliko omenjeni dejavniki vplivajo na način življenja ... kako se uresničujejo ... v življenjski dejavnosti ljudi.« Enako velja za življenjske razmere, ki »način življenja preprosto določajo«; raziskovalec jih posebej razčlenjuje pri preučevanju na mikroravni (N. d.: 34).

Kulturološka perspektiva v obravnavano problematiko vpeljuje tudi razmerje med življenjskim slogom in kulturo,¹⁷⁵ razmerje zapletene povezanosti. Če kulturo tako kakor številni antropologi razumemo kot nekakšno slovnico družbenega življenja, potem je mogoče razumeti življenjski slog kot »način udeležbe v kulturi« in kulturo kot 'gramatiko' življenjskega sloga. Življenjski slog je najprej empirični koncept, ki ga opazujemo in opisujemo kot zunanjo pojavnost. Poznejše (tudi psihološke) karakterizacije so izpeljane iz odgovorov na vprašanja o načinu bivanja, oblačenja, prehrane, izrabi prostega časa, povpraševanju po kulturnih dobrinah v ožjem pomenu, tudi o delu, posameznikovih nagibih in nazorih, vzorcih vedenja in ravnanja. Tudi v tem primeru je povezan s pripadnostjo določeni družbeni plasti, pomembna določila pa so še individualne odločitve (načelna prosta izbira med možnostmi), omejene s splošnimi okoliščinami (tehnične, ekonomske in pravne razmere, družbena struktura in razmerja) in priznanimi ali uveljavljenimi vrednotami (N. d.: 35–6). Kultura je torej najširši okvir ali izhodišče za niz ravnanijskih praks, življenjski slog je specifična strukturna uresničitev vrste možnosti, ki jih omogoča kulturna shema.

Tudi iz razprav čeških in slovaških etnologov razberemo, da so pomembni premisleki o načinu življenja potekali na presečišču etnoloških in socioloških razprav oz. v oblikovanju etnosociologije, ki bi povezala tradicionalno etnologijo in ruralno sociologijo v skupnih metodoloških in metodičnih temeljih pri preučevanju načina

¹⁷⁵Kremenšek povzema delo *Profil kultury*, ki ga je l. 1980 objavil Marcin Czerwiński.

življenja vaškega prebivalstva.¹⁷⁶ Za način življenja tudi v tem primeru velja, da ga bistveno določajo življenjske razmere oz. družbenoekonomski sistem kot temelj načina zadovoljevanja človekovih potreb; te so različne, različni so tudi načini njihovega zadovoljevanja. »S tega vidika bi lahko način življenja... opredelili kot sklop življenjskih manifestacij in dejavnosti, s katerimi ljudje zadovoljujejo svoje potrebe.« (N. d.: 38)

Etnologinja Olga Skalniková¹⁷⁷ se je posvetila za etnologue pomembnemu razmerju med ljudsko kulturo in načinom življenja. Ljudsko kulturo vidi kot temelj načina življenja vseh družbenih skupin (od družine do naroda). V zvezi z načinom življenja pa od njega loči koncept 'življenjski slog', ki je za razloček od doslej omenjenih obravnav koncept višjega reda. Način življenja opredeli s produkcijskim načinom in z družbeno strukturo ali celoto sestavin, »ki se nanašajo na pogoje zadovoljevanja temeljnih bioloških potreb« (bivališča, prehrana, oblačila, delovna podlaga in razmere, poraba prostega časa). »Življenjski slog pa je v sebi sklenjen, notranje povezan sistem... medsebojnih razmerij, prebivanja, oblačenja, načina dela, izražanja.« Kot značilen način življenja poda življenje podeželskega prebivalstva v predindustrijski dobi, ko so ljudje živeli v nekakšni preverjeni skladnosti sestavin gmotne in duhovne kulture. Z vdiranjem tehničnih in znanstvenih novosti se mora še oblikovati nov življenjski slog (N. d.: 40).

Nekoliko drugače je dobro desetletje pozneje opredelila način življenja Božena Filová.¹⁷⁸ V načinu življenja vidi historično, dinamično in strukturirano celoto, ki je po sestavi »kompleks življenjskih pojavov, ki so kot posameznosti in kot celota dialektično povezani. Takšno celoto bi lahko označili tudi kot kulturo vsakdanjega življenja... Način življenja je torej sinteza omenjenih fenomenov,... ki z zunanjo obliko razkriva vsebino in smisel človeškega življenja.« Razkriva tudi značilnosti različnih političnih sistemov (N. d.: 41). Nasploh je v češki in slovaški strokovni literaturi opaziti prepletanje načina življenja s kulturo, saj ju pogosto rabijo skupaj: razen da se oba »ujemata s celostno družboslovno in kulturološko problematiko« preučevanega časa in območja, niso podrobneje razložene njune posebnosti (npr. zakaj je opuščena kultura pri etnoloških obravnavah delavstva).

Etnološki obseg načina življenja je bolgarski etnolog Veselin Hadžinikolov¹⁷⁹ orisal s primerom 'socialističnega načina življenja'. Prilastek kaže, da gre za izrazit družbenozgodovinski pojem, povezan s posebnimi produkcijskimi načini in z ustreznimi

¹⁷⁶Skupna jima je historična metodologija, razločki med sociologi in etnologi pri preučevanju vaškega načina življenja pa so v tematskih poudarkih in metodičnih prijemih: prvi se posvečajo družbeni, izobrazbeni in poklicni sestavi prebivalcev, delovnim razmeram, spremembam v kmečkem delu, življenjski ravni, družbenim aktivnostim, prostemu času, manj pa npr. stanovanjski, oblačilni in prehrabeni kulturi, verski zavesti, vplivu tradicije in vrednotam. Ta poglavja so bližje etnologom in jih raziskujejo neposredno na terenu v kontekstu celotne kulturne zgradbe. Sociologi bolj razvijajo kvantitativne metode (N. d.: 39–40).

¹⁷⁷Kremenšek povzema njeno razpravo Etnografske področje in vpliv na življenje. *Národopisný věstník československý* (Brno) 7 (1972) 1–2: 3–28.

¹⁷⁸Súčasná rodina ako miesto pôsobenia tradícií spôsobu života. *Slovenský národopis* 31 (1983) 3–4: 350–360.

¹⁷⁹K socialistickému způsobu života a k jeho etnografické problematice. *Český lid* 65 (1978) 2: 67–77.

družbenoekonomskimi sestavi. Njegove konkretne manifestacije so odsev družbenega (razrednega) stanu, kraja bivanja, poklica, vernosti, torej socialnih in naravnih okoliščin. Žal so, po Hadžinikolovem, raziskovalno zapostavljene tiste prvine načina življenja, ki so povezane s človekovo duševnostjo, saj pri razpravah o posamičnem načinu življenja ne gre spregledati, da mu ustrezajo »poseben način mišljenja, izoblikovani nazori o življenjskem okolju in medsebojnih razmerjih, ustrezne želje, ideali, usmeritve, moralne norme in navade.« (N. d.: 43) Bistvena značilnost je posebna izoblikovanost življenjske pojavnosti, torej posebna, relativno stalna, celo konservativna struktura, ki je ni mogoče preprosto poistiti s sicer pomembnimi determinantami (tipom produkcije, družbeno ureditvijo ipd.) Ker življenjski slog raziskujejo številne znanstvene discipline, je nujno izostriti etnološki zorni kot: Hadžinikolov ga vidi zlasti v razkrivanju »globokih in trajnih vplivov etničnih, t.j. plemenskih, ljudskih in nacionalnih, razmer na vso življenjsko dejavnost ljudi... Etnično določenost je namreč treba upoštevati v celotni družbeni dejavnosti človeka, v njegovem individualnem ravnanju, v njegovi psihi.« Etnološko raziskovanje načina življenja je torej tesno povezano s procesi v kulturi in duševnosti ljudi, se pravi, z etnično samozavestjo (N. d.: 44–5).

Hadžinikolov se je posvetil tudi razmerju med 'načinom življenja in kulturo' in 'načinom življenja'. V prvi zvezi mu najde rusko utreznico 'bit' in nemško 'Alltagsleben' (vsakdanje življenje), ki pomenita »področje neposredne porabe, torej zadovoljevanja človekovih materialnih in duhovnih potreb«, a se je v zadnjem času pomen izjemno razširil, saj »zajema po novem številne parametre s področja človekovega življenja«, npr. socionormativne in sociopsihološke fenomene človekovega duhovnega življenja. 'Vsakdanje življenje' je povezano s konceptom 'kultura', ki ga marksistično-leninistični etnologi pojmujejo kot sadove »človekove zavestne in usmerjene dejavnosti pri zadovoljevanju njegovih gmotnih in duhovnih potreb.« (N. d.: 45–6)

Širino načina življenja in večdisciplinarne prijeme je obravnaval tudi bolgarski etnolog Nikolaj Mizov. Ideološka nasprotja med imperialistično/kapitalističnim in socialističnim načinom življenja so po njegovem sprva zapostavila znanstveno konceptualizacijo. Z etnološkega gledišča ima način življenja posebno strukturo: temeljne sestavine so produkcijska in družbenopolitična dejavnost, sestav norm, šeg in tradicij, ki uravnavajo vsakdanje življenje in ravnanje ljudi. Način življenja (*bit*) je mogoče preučevati na dveh ravneh: »v 'čisti', 'abstraktni', 'idealni' obliki in vsebini« (to bi bilo predmet posebne vede, im. bitologija) in omejeno »na določeno ljudstvo oziroma narod«, t.j. predmet empirične etnologije (etnografije). Etnološko relevantne so torej zlasti etnične značilnosti, ki se pokažejo v razmerjih človek, etnična skupina – družba – narava. Etnološke raziskovalne naloge so, po Mizovu, naslednje: 1. razkriti razloge za izoblikovanje načina življenja pri preučevanem ljudstvu ali narodu (z upoštevanjem dialektične enotnosti in sovpilov zgodovinskih, družbenih in naravnih dejavnikov); 2. preučiti njegove značilne sestavine, strukturo in dinamiko; 3. analizirati njegova notranja protislovja; 4. na podlagi empiričnih spoznanj sodelovati pri spreminjanju družbe (N. d.: 46–8).

Za razmere v madžarski etnologiji je po Kremenškovi razpravi (N. d.: 48–50) mogoče povzeti, da so se načinu življenja manj posvečali s teoretskega zornega kota,

a so ga plodovito tematizirali pri mikroanalitičnem raziskovanju pretekle kulture madžarskega ljudstva (in s tem prevetrili romantiško koncepcijo ljudske kulture) in sodobnih kulturnih sprememb na podeželju.

Podobno velja za švedsko etnologijo, ki se je iz 'raziskovanja ljudskega življenja' prelevila v študij človeka kot kulturnega bitja in njegove kulture, prvenstveno tradicionalne (Erixon 1951a, b). Nato je bil v šestdesetih letih predmet etnologije zaožrožen v 'popularni kulturi' (Svensson 1966, 1973). Poslej pa je mogoče reči, da je njen najširši konceptualni okvir 'kultura' (oz. kulturni vzorci, sistemi, procesi, podkulture, kulturna identiteta).¹⁸⁰ V ozračju metodološkega pluralizma in strpnosti kljub izjemno raznovrstnim opredelitvam – ki pa si navadno niso tako nasprotujoče, kakor se zdi na prvi pogled – daje 'kultura' najširši konceptualni kontekst za raznovrstne analitične perspektive. Kultura na manifestni ravni je pogosto sopomenka načina življenja: preprosteje rečeno, način življenja je prakticirana kultura.¹⁸¹ Preučevanje vsakdanjega življenja, načina življenja, v katerem je človek nosilec in ustvarjalec kulture, šele omogoča njeno teoretizacijo. In predvsem tej so se poglobljeno posvetili skozi refleksijo izjemno tematsko in metodološko razvejenega raziskovanja sodobnih in preteklih oblik življenja podeželskega, predmestnega in mestnega prebivalstva.¹⁸²

Med skandinavskimi etnologi se je načinu življenja posebej posvetil danski etnolog Thomas Højrup (1983). Njegova razprava postavlja način življenja (*life-mode*) v razmerje z materialistično interpretiranimi družbenimi formacijami in tipi produkcije, ki mu bistveno določajo podobo. Etnološki pogled se odlikuje po tem, da razkrije temeljni prvini načina življenja, to so pogledi na svet in vsakdanje prakse ali življenje. Menil je, da se najbolje odslkajo v družinskem življenju, razumevanju in odnosu do dela in prostega časa. O načinih življenja bi s Højrupom mogli reči, da so nekakšne družbenokulturne abstrakcije rutin vsakdanjega življenja, pri kateri sta družba in kultura le dve različni analitični ravni; pri prvi je v središču družbena struktura in položaj posameznikov in skupin v njih, pri drugi pa ustrezni ravnanjski in vrednotenjski vzorci.¹⁸³ Danski raziskovalci v raziskavah iz osemdesetih let izrazito poudarjajo, da so načini življenja 'strukturne forme', po katerih se družbene skupine (nazorško in kulturno) ločijo druga od druge, a so obenem soodvisni. Osnovna naloga etnologov je odkriti življenjske načine, vzporedne družbeni strukturi, in jih preučiti po specifičnih etnoloških topikah (npr. družina, delo, tabuji itn.), ki niso univerzalne, temveč jih je najti v raznih strukturnih razmerjih in imajo zato tudi različno kulturno specifično vsebino in pomen za razne načine življenja. Analiza družbe in študij kulture zatorej nista ločeni akademski področji; sta eno, dokler smo prepričani, da je družba v kulturi in da kultura obstaja v družbi. Ali: sta le očiči za ogledovanje istih pojavov (Christiansen 1984: 41–3).

¹⁸⁰Gl. npr. Bringéus 1972; Daun 1972; Ek 1981; Frykman in Löfgren (1979) 1987; Löfgren 1981a; Frykman 1998.

¹⁸¹Termin kultura v zoženem pomenu kaže na njeno ideacijsko, normativno raven.

¹⁸²Gl. npr. Löfgren 1981a, 1990; Frykman 1990; Gerholm L. in Gerholm T. 1990; Gerholm L. 1993.

¹⁸³Højrup je pisec dela *Det glemte folk* (Pozabljeni ljudje, 1983); analizira tri različne življenjske načine in se sprašuje, zakaj in v čem so različni, pa vendar enako 'logični' načini bivanja v isti družbi.

Kar se tiče skandinavske etnologije, bi se dalo zelo na splošno povzeti, da je termin 'način življenja', kadar ni posebej teoretiziran, kakor npr. pri nekaterih danskih etnologih, rabljen v kontekstu študija kulture oz. kulturnih procesov, kulturne identitete.¹⁸⁴ V teh primerih se na empirični ravni ujema s tem, kar pomeni 'vsakdanje življenje', tudi 'življenjski svet'. Uporabne etnološke študije pa nasploh poudarjeno rokujejo z načinom življenja, saj načrtovalce posegov v življenjski prostor ljudi najbolj zanimajo nasledki, ki jih utegnejo imeti v načinu življenja in počutju ljudi.¹⁸⁵

V nemški etnologiji ima pojem način življenja¹⁸⁶ ustreznici v vsakdanjem svetu in kulturi (*Alltagswelt*, *Alltagskultur*). Koncepta sta se eksplicitno uveljavila tudi v kar splošno sprejetih predmetnih opredelitvah prenovljene etnologije,¹⁸⁷ njuna konceptualizacija pa se je oprla deloma na etnološko razsvetljevsko izročilo, pa tudi na sodobnejše filozofske in sociološke tematizacije. Fenomenološki in spoznavnoteoretski miselni tok nista vplivala le na etnologijo, temveč (vsekakor prej in celo vidneje) na sociologijo, tudi psihologijo,¹⁸⁸ pozneje še na historiografijo.

Skratka, v sedemdesetih letih je postalo raziskovanje vsakdanjika 'delovno polje mnogih disciplin', pri čemer je bilo sociološka in historiografska dela vse težavneje ločiti od etnoloških, tako da so nekateri etnologi v tem videli 'nelojalno konkurenco'. Zlasti občutljivi so bili ob temah, ki so veljale za specifično etnološke, npr. prehrana, stanovanjska kultura (Lipp 1993: 1). Raba 'vsakdanjika' je bila množična, vendar pomensko razpršena, saj je povzela različno usmerjene antropologizirajoče in holistične težnje družboslovnega in historičnega raziskovanja, ki se je osmišljalo z vsakdanjim. Pomensko se je dal postaviti v nasprotje s prazničnim, poistiti z zasebnim v nasprotju z javnim, s ponavljajočimi se, rutinskimi dejanji in dogodki (v nasprotju z enkratnimi, izjemnimi), se razumeti kot 'življenje množic' in 'malega človeka', za razloček od pomembnih dejanj znamenitih ljudi. Zamegljene pa so bile različne perspektive: za nekatere so npr. rojstvo, poroka, bolezen smrt izjemni, posebni dogodki v življenju, s stališča družbe in politične zgodovine pa označujejo navaden vsakdanjik ljudi in družb.

Rabi 'vsakdanjika' je utrdila temelje fenomenološko-sociološka teorija: vsakdanjik je mesto izkušnje, za katero je značilna specifična oblika sprejemanja resnično-

¹⁸⁴Navedeni termini v raziskovalski praksi niso univerzalistični koncepti, ki bi zamegljevali družbenokulturno raznovrstnost. V švedski etnologiji je bila deloma kanonizirana že v Erixonovih treh etnoloških razsežnostih, v socialnoantropološkem izročilu in je tudi temeljno izhodišče vseh sodobnih interpretativnih prijemov.

¹⁸⁵O tem, kako način življenja 'odseva' v švedski etnologiji, gl. Ravnik 1980b, c.

¹⁸⁶Do samega termina, *Lebensweise*, so bili nekoliko zadržani, saj vemo, da je bil osrednji pojem marksistične etnologije v bivši NDR, poleg tega pa je bil v nekaterih interpretacijah zožen na socioekonomski obseg.

¹⁸⁷Zdi se, da je etnologinja in kulturna antropologinja Ina-Maria Greverus (1971b, 1976, 1978b) zakrivila množično uporabo koncepta 'vsakdanjik' ali 'vsakdanje življenje' v nemški etnologiji. H. Gerndt (1981, 1986, 1997) je etnologiji pripisal ukvarjanje z 'vsakdanjo kulturo' spodnjih in srednjih plasti v Evropi oz. z 'vsakdanjim življenjem širokih skupin prebivalstva. Izrazne različice so bile v rabi tudi že prej, o čemer smo bili poučeni iz Kremenškovihih razprav v 60. letih.

¹⁸⁸Sodobni psihologi imajo za začetek psihologije vsakdanjega življenja Freudovo *Psihopatologijo vsakdanjega življenja* iz l. 1901 (Nastran Ule 1993: 16).

sti in zavesti o njej, specifična po spontanosti, nereflektiranosti doživljanja, ki pozna na izkušnjah utemeljene in ritualizirane vzorce razumevanj sveta in ravnanja. Izpeljana je iz teorije življenjskega sveta (*Lebenswelt*), kakor jo je v tridesetih letih domislil Edmund Husserl. Življenjski svet je popisal kot konkreten, opazljiv svet, v katerega je človek rojen in v katerem živi v stiku s soljudmi. Za posameznika je nekakšna nevprašljiva resničnost, samoumevnost; v njem se oblikujeta zavest in samozavest, potrjeni v skupnostnem življenju, ki daje vsakdanjiku intersubjektivno veljavo (N. d.: 3). Husserlu je posameznikovo subjektivno dojemanje in prisvajanje življenjske resničnosti moralo postati objektivna tema, predmet znanstvene obravnave. Problem sta Peter L. Berger in Thomas Luckmann zaokrožila v teorijo 'družbene konstrukcije realnosti' (Berger, Luckmann 1988),¹⁸⁹ filozof in sociolog Alfred Schütz pa jo je poglobil s teorijo vsakdanjika, osrediščeno na analizo 'struktur življenjskega sveta' ali zdravorazumskega mišljenja v vsakdanjem življenju.¹⁹⁰

Sorodno Husserlu je tudi Schütz predstavil življenjski svet vsakdanjika za nevprašljivo podlago naravnega pogleda na svet, t.j. »področje dejanskosti, v katero človek posega in jo lahko spreminja s tem, ko v njej deluje s svojim telesom. Obenem predmeti in dogodki, ki jih najde v tej realnosti, vključno z delovanji in učinki delovanj drugih ljudi, omejujejo njegove svobodne delovanske možnosti... Človek se le v tem področju sporazumeva s soljudmi in lahko z njimi sodeluje. Le v vsakdanjem življenjskem svetu se lahko ustvari skupni sporazumevalni svet. Zato je življenjski svet vsakdanjika najodličnejša resničnost ljudi. Naš vsakdanji življenjski svet razumemo kot tisto področje realnosti, ki ga budni in odrasli človek najde v zdravem razumu kot preprosto dano. Preprosto dano je vse, kar doživljamo kot nevprašljivo, vse, kar je za nas neproblematično.« (Po Greverus 1978: 98) Analiza vsakdanjika torej nevprašljivo postavlja kot vprašljivo, neproblematično kot problematično. Schütz opiše, kako nastajajo in se urejajo individualne življenjske izkušnje časa in prostora, subjektivne naravnosti in ravnanja v vsakdanjem življenju. Ta svet se gradi intersubjektivno in je zato tudi historičen. 'Življenjski svet' je po Schützu več kakor 'vsakdanjik', je smiselno pomensko obzorje, fenomenološko ozadje vsakdanjega, o katerem je mogoče govoriti samo skoz empirično raziskovanje vsakdanjega mišljenja in ravnanja ljudi. To je naravnano pragmatično, opira se na 'dokazovalne rutine' (na definicije normalnosti, tipiziranje okoliščin in oseb ipd.), zato je vse nenavadno in moteče v vsakdanjem življenju zavrnjeno ali izobčeno. Takšni mišljenjski postopki¹⁹¹ in ravnanijske rutine prispevajo, da je vsakdanjik

¹⁸⁹Za etnološko rabo ne gre spregledati njune analize temeljev znanja v vsakdanjem življenju in razumevanja družbe kot objektivne in subjektivne realnosti. V nemški etnologiji sta omenjeno delo v drugi polovici 70. let upoštevala Uzt Jeggle (1978) in Ina-Maria Greverus (1976, 1978b).

¹⁹⁰Koncept, razdelan v A. Schütz in T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (1975), je predstavljen v Greverus 1978b: 98–100 in Lipp 1993: 3–4. Temeljno izhodišče, pomembno tudi za etnologijo, je naslednje: »Znanosti, ki obravnavajo in želijo pojasniti človeško ravnanje in mišljenje, morajo začeti z opisom temeljnih struktur predznanstvene, za ljudi samoumevne resničnosti. Ta resničnost je vsakdanji življenjski svet.« (Greverus 1978b: 98)

¹⁹¹Nanašajo se na samoumevne danosti vsakdanje resničnosti kot celote, ki so dane subjektu (izhajajo iz Jaza). Greverusova po Schützu povzema naslednje: 1. telesna eksistenca drugih ljudi, 2. telesa so opremljena z zavestjo, ki je v bistvu podobna moji, 3. stvari v našem okolju imajo zame in za druge enak pomen, 4. s soljudmi lahko stopam v skupna razmerja in sovpiljanja, 5. s soljudmi se lahko razumem, 6. razčlenjen socialni in kulturni prostor kot skupni referenčni pro-

videti dolgočasen in slep, vendar imajo svoj 'lastni smisel' oziroma povzemajo smisel in pomene, kakor jih pripisujejo življenju ljudje.¹⁹²

Vsakdanje življenje je torej osrednje življenjsko področje, področje pravih človeških problemov, po prepričanju nekaterih sodobnih raziskovalcev za posameznika pomembnejših od tistih v svetu politike, gospodarstva, znanosti. Vpeljava problematike vsakdanjega življenja prinaša novo perspektivo v družbene in humanistične vede: v središču pozornosti niso več makrostrukture (zgodovina, družba, kultura, civilizacija), temveč vsakdanja konkretnost in človek kot subjekt. Oboje terja tudi drugačne metodološke prijeme. Nemški družboslovci zlasti poudarjajo razumevanjski in hermenevtični interpretativni pogled na človeka v kulturi in družbi oz. na kulturo in družbo v človeku.

Druga teorija vsakdanjika, ki je vplivala na nemške etnologue, temelji na družbenopolitični analizi poznokapitalistične porabniške družbe. Izvira iz Lefebvrove *Kritike vsakdanjega življenja* (1947–1981) kot niza človekovih odtujitev.¹⁹³ Lefebvre je orisal, kako se je spreminjal pomen vsakdanjosti. Sprva je beseda 'vsakdanje' izražala tisto, kar je vsak dan nujno, da bi živel in preživel. Nekoliko poznejši pomen je bil širši, nedoločnejši: splet *povezanih* dnevnih postopkov, ki so povezani v celoto, čeprav se zdi, da jo je mogoče razstaviti na zbirko izoliranih dejstev (npr. hrane, pijače, oblačenja, počitka).

V vsakdanjem življenju je videl najkompleksnejši, čeprav ne neposredni odsev značilnosti družbeno-ekonomskih formacij. »(D)elo, prosti čas, družinsko in zasebno življenje tvorijo celoto, ki bi ji lahko rekli 'globalna struktura' ali 'totaliteta' pod pogojem, da pokažemo njen zgodovinski, dinamični, prehodni značaj. Kritiko vsakdanjega življenja ... si lahko zamislimo kot obsežno anketo o poklicnem življenju, družinskem življenju in dejavnostih v prostem času, v njihovih mnogoterih interferencah.« (Lefebvre 1988: 37)¹⁹⁴

Kakor fenomenologi si je prizadeval, da bi vsakdanje življenje (ki je po bivanjskem avtomatizmu preprosto takšno, kakršno je; nekaj, česar ni mogoče uokviriti in

stor je historično dan in je prav tako nevprašljiv kakor naravno okolje, 7. situacija, v katero sem vpet, je le v manjšem deležu moje delo (Greverus 1978b: 99).

¹⁹²Zlasti v etnometodoloških raziskavah so sociologi pokazali, da vsakdanje ravnanje ne teče kar tako naključno, brez reda, »temveč po urejevalnih načelih, postopkih, načrtih in namenih.« (Lipp 1993: 4)

¹⁹³Lefebvre si je pod drobnogled postavil šest središčnih sestavin sodobnega življenja in njihovo kritiko: 1. individualnost, 2. mistifikacijo blagovne družbe (in napačne zavesti), 3. fetišizem denarja in ekonomsko odtujitev, 4. spodbujanje napačnih potreb (psihološka in moralna odtujitev), 5. delo in odtujevanje delavcev, 6. svobodo, ki vsebuje hkrati gospostvo ljudi nad drugimi in med sabo.

¹⁹⁴Takšne interferenice je ponazoril s totalnostjo navidez nepomembnega dejstva – 'žena kupuje funt sladkorja'. Ne zadošča goli opis, temveč zahteva analizo tega, kar se skriva v tem dejstvu. Odkrije lahko povezanost številnih razlogov in vzrokov, vsebin in življenjskih območij: življenje ženske, njeno biografijo, poklic, družino, proračun, način prehrane, uporabo denarja, njeno mišljenje in zamisli, stanje tržišča itn. Vse to v majhnem dejstvu: »Skromen dogodek iz vsakdanjega življenja se pokaže v dvojni luči – majhno posamično in naključno dejstvo in neskončno kompleksno družbeno dejstvo, bogatejše od mnogih 'bistevev', ki jih vsebuje in zaobseže. Družbeni fenomen se definira kot enotnost teh dveh aspektov.« (N. d.: 49)

disciplinirati z nobeno konceptualnoteoretsko racionalizacijo; nekaj, kar pač teče s tokom skrbi in trivialnosti, navdušenja in prisile, prikrajšanosti in obilja, navade, mode, spremembe, vse tisto torej, kar je preprosto mogoče le živeti in doživeti) naredil za predmet kritičnega premisleka.

Navidez se je zdela vsakršna teoretska racionalizacija odveč, nemogoča in morda celo nepomembna: »Vendar, prav zato, ker se v vsakdanjosti zgošča vse človeško življenje in njena podoba govori o značilnosti konkretne družbe in ljudi, jo je treba vzeti za neogibno temo filozofske refleksije in sociološkega raziskovanja. Zato je Lefebvre menil, da je ključna naloga kritične misli o vsakdanjosti v tem, da jo povzdignemo na raven konceptualne oblike, jo osvobodimo trivialnosti... Kljub vsem mistifikacijam, spontanim ali namernim, iracionalnim ali racionalnim, primitivnim ali sofisticiranim, je teoretska konceptualizacija vsakdanjega življenja mogoča in to pomeni, da je mogoče tudi nje kritično spoznavanje.« (Kalanj 1988: vii) Pri tem je bil prepričan, da vsakdanjosti ne moremo zbiti niti v ortodoksno marksistično shemo baze in nadstavbe niti v abstraktne oblike tradicionalne filozofije; vsakdanjost presega obe, četudi se ravna po njihovih pravilih.¹⁹⁵ Ne prva ne druga torej nista dorasli kompleksnosti vsakdanjega življenja, ker ne teče kot enosmerni proces historičnega, filozofskega, ekonomskega, družbenega značaja, temveč kot zbir številnih interferenc: delitve dela, družbenih razredov, ideologij in vrednot, pritiska in nasilja, gibov in dejanj, okoliščin in diskurzov. Vse to pa je vendarle nekakšna celota, v kateri se stvari ponavljajo zato, ker so med seboj povezane, čeprav ni jasno, kako je vsakdanje življenje povezano z modalitetami družbene ureditve, ki nam (zares ali navidez) vsiljuje razmerja med spoloma, prosti čas, zasebno in javno življenje, našo gibljivost itn. Prav razkritju in kritiki teh povezav in sovplivanj bi morala biti kos kritično-refleksivna in praktično-revolucionarna marksistična analiza, naravnana na totalnost družbenozgodovinske resničnosti. O posamičnih disciplinah, ki se ukvarjajo s tako široko razumljenim vsakdanjikom (sociologija, zgodovina, antropologija, psihologija), je menil, da podrejajo življenjsko konkretnost in resničnost svojim sektorskim metodologijam in tako zožujejo polje vsakdanjega izkustva.

Kritiko vsakdanjega življenja kot pot k emancipaciji, ki si jo utira odtujeni, kulturno pasivni posameznik v porabniški družbi, so na Nemškem poglobili kritični družboslovci frankfurtske šole. Njihova kritična teorija družbe je bila precej odmevna v etnoloških krogih (zlasti v Tübingenu, Marburgu in Frankfurtu) in je pustila sled v prenovi, samorazumevanju, spoznavnih ciljih in nalogah etnologije okrog leta 1970. Niz raziskovalcev se je spoprijel z raziskovanjem vsakdanjosti, ki je postala predmet tübinskega empiričnega kulturoslvoja, frankfurtske etnologije in kulturne antropologije ali evropske etnologije.

O vsakdanjem življenju kot 'življenjskem svetu' (*Lebenswelt*) je bil govor v zvezi z odlikami družbene in kulturne antropologije že ob koncu šestdesetih let. V nasprotju z narodopisjem sta bili poudarjeni dve značilnosti antropološkega raziskovanja:

¹⁹⁵ Ker vsakdanjosti ti miselni sestavi ne morejo ujeti, jo marginalizirajo. Vulgarna historično-materialistična shematika je oropa mnogopomenskosti in bogatosti v iluziji, da se vse razreši v bazi in nadgradnji, spekulativna filozofija pa se odreka sodbi o njej v prepričanju, da je avtentično življenje mogoče samo kot preseganje, transcendenca vsakdanjosti (Kalanj 1988: viii).

upoštevanje naravnega in družbenokulturnega v človeku in prizadevanja za posplošitve o človeški raznovrstnosti (primerjalnost). (Heilfurth 1970: 181) 'Obrat k življenjskemu svetu' je izrecno zahtevala Ina-Maria Greverus (1971b), sodeč, da je prav etnologija tako rekoč vnaprej določena za raziskovanje 'vsakdanjega življenjskega sveta evropskega človeka'. Skoz sedemdeseta leta se je še ostrila njena koncepcija etnologije in kulturne antropologije kot preučevanja 'kulture in vsakdanjega sveta' (*Kultur und Alltagswelt*, 1978b).

Greverusova je našla plodne prvine za ukvarjanje z vsakdanjikom v antropološkem disciplinarnem izročilu (teorija kulture, sprva funkcionalistična, problematika kulture in osebnosti; terensko raziskovanje, emski pogled; raziskovanje lokalnih skupnosti), potem v fenomenološko-socioloških teorijah (Husserl, Schütz, Berger in Luckmann), v družboslovni kritiki vsakdanjosti (Lefebvre, Kosik, Heller), v etologiji in filozofski antropologiji. Ob kulturnih je opozorila na biološka določila človeškega vedenja; človeka je popisala kot biološko določeno, kulturno ustvarjalno bitje. Človek ni samo nosilec kulture, temveč tudi njen ustvarjalec; to je značilno kulturnoantropološko stališče. S tem se je uprla tistim poudarkom nemških družbenokritičnih razprav o vsakdanjiku, ki so predstavljale človeka kot zmanipulirano, odtujeno bitje v skaženem okolju, kjer kulturna industrija narekuje kulturno porabo in krči človekovo bivanje na siv, enobarven vsakdanjik ter pasivno porabništvo. Njena zastavitev etnološko/kulturnoantropološke problematike poudarja sposobnost ljudi za dejavno prilagajanje, oblikovanje in spreminjanje okolja in načinov vedenja v vsakdanjem življenju.

Zunaj znanosti artikulirana kriza vsakdanjika in ločitev 'prave' kulture in vsakdanjika je postala središčno problemsko področje: Greverusova in njeni učenci so se lotili raziskav kulturnih stikov in konfliktov, kulturnih potreb in kulturne politike, kulturnih sprememb na primeru mestnih skupnosti, akulturacijskih in inkulturacijskih problemov tujcev, družbenih manjšin in obrobnežev, regionalne in lokalne identitete.¹⁹⁶

Tübinški etnologi so problematiko vsakdanjega življenja sprva koreniteje postavili v kontekst kritičnega družboslovja¹⁹⁷ ter definirali etnologijo kot »sociologijo vsakdanjika spodnjih in podrejenih slojev« (Narr 1970). Kritično so se ukvarjali z množično kulturo oz. s kulturno industrijo kot moderno formo ljudske kulture, nato pa so sodoben interes za problematiko vsakdanjika postavili v kontekst etnološkega izročila, od statistično geografskih opisov razsvetljencev prek Weinholdove zasnove kulturne zgodovine in kulturne analize do narodopisnih študij skupnosti, zgodnjega zanimanja za mestno in delavsko kulturo. Utz Jeggle, avtor poglavja o vsakdanjiku (*Alltag*) v etnološkem priročniku s konca sedemdesetih let, je opredelil vsakdanjik kot 'epohalno z načinom produkcije določeno izkušnjo časa in prostora' ter za 'temeljno razsežnost človeške izkušnje nasploh'. V definiciji so sledi materialističnega pojmovanja kulture, po katerem različni družbeni razredi in sloji vidijo svet različno, glede na različen položaj v družbi. Zato sta po njegovem mnenju konkretno delo in

¹⁹⁶Najboljši zgled so tematski zborniki in monografska dela, objavljeni v knjižni seriji *Notizen*, ki jo od leta 1974 izdaja frankfurtski inštitut za evropsko etnologijo in kulturno antropologijo.

¹⁹⁷Gl. zbornik *Abschied vom Volksleben* (Geiger, ur. 1970).

položaj v produkcijskem procesu abscisa in ordinata v koordinatni mreži vsakdanjika. Upošteva pa tudi, da je vsakdanje življenje strukturirano tudi še drugače diferencirano – skupinsko, starostno, spolno specifično (Jeggle 1978). Koncept je blizu raziskovalnim izhodiščem etnologije v Vzhodni Nemčiji; tam, kakor smo že omenili, je dvojica 'kultura in način življenja' vsebovala perspektivo vsakdanjika, pa je bilo mogoče poistiti problematiko vsakdanjika z načinom življenja.

V tübinški različici je bil način življenja 'socio-ekonomska kategorija', ki ne obsega le materialnih pogojev za vsakdanje življenje, temveč tudi norme, vrednote in stališča, a razločno odseva družbena razmerja. Po definiciji Gottfrieda Korffa: »Pojem način življenja opisuje dvoje: 1. kako določeno družbeno okolje vpliva na konkretne življenjske razmere in 2. kako je to okolje nastalo, kako se ljudje prilagajajo življenjskim razmeram in kako jih morebiti tudi spreminjajo.« (Po Lipp 1993: 9) Materialistično naravnana perspektiva vsakdanjika je logično peljala k raziskovanju kulture različnih skupin, utemeljila je tudi raziskovanje delavske kulture in plastno razčlenjeno kulturo lokalnih skupnosti. Za tübinško usmeritev je zlasti v poznih sedemdesetih in osemdesetih letih značilno še to, da je vse močnejše poudarjala historično razsežnost vsakdanjika, saj so kulturne objektivacije rezultat zgodovinskih izkušenj in učinkov. Znanosti o vsakdanjiku je torej izhodišče 'zgodovinskost vsakdanjika', ki je pomembna protiutež sedanjostno usmerjenemu pogledu: navidezna neposrednost vsakdanjika namreč kaj rada zapelje raziskovalsko optiko v 'tukaj in zdaj'.

Sodobna francoska etnologija je nastala v primežu stapljanja teoretsko-metodoloških podstav raziskovanja 'drugih' (francoska etnološka ali socialnoantropološka šola, ki se je v zadnjih desetletjih vrnila na domači teren) in bogatega, široko razumljenega folklorističnega raziskovanja.¹⁹⁸ V strokovnem izročilu ima niz prvin in pobud za raziskovanje vsakdanjika. Kljub tematskim inovacijam (npr. problematika sodobnosti, mestna etnologija), opaznejšim od sedemdesetih let, o samem konceptu vsakdanjika niso posebej premišljali.¹⁹⁹ Po drugi strani pa v konceptu, ki je postal v letih privilegirana tema 'sociologije vsakdanjika', vidijo dosti opredelitenih težav.²⁰⁰ Prizadevajo si, da bi presegli reduktivistično in neustrezno definicijo vsakdanjika kot seštevka dnevnih opravkov (to pelje k prevladi opisnih prispevkov) ter se opirajo na teoretike, po katerih so se zgledovali tudi nemški etnologi (npr. Lefebvre, Berger in Luckmann). Upoštevacjo odkritja Lacana, Foucaulta, Bourdieuja (s konceptom habitusa), Goffmanna (z interakcionistično simbolno analizo 'samopredstavitev v vsakdanjem življenju', 1959), Balandiera idr. na presekih filozofije, sociologije, psihoanalize, psihologije, historiografije in antropologije (Rivière 1996: 229–30).

¹⁹⁸Gl. npr. Segalen 1986; Chiva 1987; Baskar 1993a; *Ethnologie française* 27(1997)3.

¹⁹⁹Kremenšek je še leta 1990 po pregledu francoske etnološke literature ugotovil, da imajo »v smeri, ki nas tukaj neposredno zanima« več povedati francoski zgodovinarji kakor etnologi (Kremenšek 1990: 69). 'Ritualizaciji vsakdanjika' je posvečena tematska številka *Ethnologie française* 26(1996)2.

²⁰⁰Spremljajo ga pogosti semantični odmevi (domače, navajeno, implicitno, nezavedno, rutinsko, banalno ipd.), ki po zdravorazumski logiki izločajo redke ali nenavadne fenomene (npr. poroko, vojne). Kako so neustrezni, se pokaže v hipu, ko vojna postane vsakdanjik.

V takšnem kontekstu²⁰¹ je Claude Rivière predložil vsebinski koncept vsakdanjika kot verigo dejavnosti (npr. delati, počivati, jesti, se zabavati, ukvarjati se s športom, se ljubiti itn.), ki so v bistvu racionalne, ker implicirajo različne oblike družbenih razmerij in vezi ter razmerij med družbenimi normami. Vsakdanje življenje se tke v kontekstu, ki ga določajo različne okoliščine. Vendar se analiza ne sme izčrpati v preprostem opisu dogodkov, predmetov in gibov; njen cilj je pojasniti trajnejša gibanja (npr. spreminjanje navad pri mizi), opozoriti na sožitje starejših in novih prvin, izraziti napetosti, spore, manipulacije, ki nam uravnavajo načine življenja in odločilnost prostorsko-časovnih določil, ki dajejo vsakdanjosti (morda le navidezno) trdnost.

Ne da bi si prizadeval za holistični model vsakdanjika, je Rivière nanizal nekaj temeljnih izhodišč, ki bi uravnavala raziskovanje. Najprej je pomembno, da ga razumemo kot razvrstitev individualnih dejavnosti (oblačenje, bivanje, prehranjevanje, skrb za telo, delo, počitek, prosti čas,...) in družbenih stikov v konkretnem in običajnem življenjskem okolju, pri čemer je v ospredju pozornosti posameznik. Njegovega življenja ni mogoče okleščiti niti na družbena določila niti na statistične ali klinične kategorije. Kljub temu spoznanja o vsakdanjih navadah ne smejo biti iztrgana iz sestava razmerij, v katera so vpletena, niti ločena od strukturnih razmerij produkcije vrednot, navad in praks. Upoštevati je treba številne spremenljivke: vsakdanje življenje (*la vie quotidienne*) in načini življenja (*genres de vie*) se razlikujejo po krajih in kulturah (tip civilizacije, stopnja razvitosti, razločki mestno/podeželsko), po pripadnosti družbenim razredom, po mehničnem in osebnem času, po zgodovinskih obdobjih, starosti, spolu, poklicu itn. Treba jih je torej analizirati kot značilnost širših sestavov (dob, družbenih sistemov, posebnih družbenih skupin) in posameznikov, kar pomeni, da je vsakdanje življenje obenem kolektivna in individualna kategorija (N. d.: 230–1).²⁰²

Naslednja značilnost je, da vsakdanjik sestavljajo tako rutine kakor izjemni dogodki. Rutine mu dajejo trdnost, kontinuiranost; njihovo veljavnost nenehno prekušajo spremembe. Za etnološki pogled je značilno, da si ogleduje navidez majhne razsežnosti in okoliščine v navadnem in prazničnem. 'Izjemni' dogodki (npr. zabave, praznovanja, športne prireditve) so izjemni zato, ker gre za premore, v katerih se morda še razločneje zrcalijo nezavedne vrednote ljudi in celo posebne podkulture.

Zastavi se tudi zanimivo vprašanje, ali naj vsakdanje življenje razumemo preprosto kot skupek navad ali 'strukturiran ritual'.²⁰³ Številna individualna in kolektivna ravnanja so razmeroma kodificirana (podprta so verbalno, z gestiko, mimiko itn.), ponavljajoča se in nosijo v sebi močne simbolične pomene tako za same akterje ka-

²⁰¹Navedena so nekatera novejša dela o vsakdanjiku, npr.: Salvador Juan, *Les Formes élémentaires de la vie quotidienne*. Paris, 1991; Dominique Picard, *Le Rituels de savoir vivre*. Paris, 1995; Claude Rivière, *Le Rites profanes*. Paris, 1995.

²⁰²Podobno je Kremenšek ugotovil pri pregledu strokovne in druge publicistike: »Za etnološki zorni kot je izrednega pomena..., da je mogoče zaobjeti z enim samim izrazom – glede na sedanjjo prakso, s pojmom način življenja – družbenozgodovinsko problematiko v njeni totalnosti, od enega njenega pola do drugega, od njene makro– do mikroravni.« (1987: 134)

²⁰³Ritual je tu mišljen zelo splošno: vse, kar zaobseže različne oblike ponovljivih dejanj v vsakdanjem življenju, in ima družbeno povezovalno in sporočevalno funkcijo.

kor tudi za druge udeležence stikov. Vrednotena so glede na (najpogosteje nezapisane) družbene dogovore in presoje. Zaradi nenehne nezavedne reference na družbene vrednote in kulturno sprejemljiva ravnanja pridobi veliko naših dnevnih dejavnosti ritualnost: to niso le navade, temveč strukture dejavnosti, teatralizirane vloge, vrednote in smisli, realna in simbolna sredstva sporazumevanja s kodnimi sistemi (N. d.: 232).²⁰⁴ Glavna funkcija obrednosti je družbenokulturna integracija posameznika v skupino: ponavljanje naredi ravnanja sčasoma za samoumevna, ljudje nezavedno ponotranjajo družbene norme in vrednote. Za razliko od verskih obredov, ki občasno obnavljajo moralo družbe, posvetni rituali nenehno, z bolj ali manj kodificiranimi sredstvi, prevajajo in utrjujejo kulturne norme. V vsakdanjih samopredstavitvah nam je na voljo vrsta sredstev (najopaznejša je morda skrb za zunanost), ki govorijo o osebni identiteti (družbenem položaju, konformnosti, spoštovanju ali upiranju izročilu itn.) in pripadnosti skupinam. Posvetni rituali so v primerjavi z verskimi bolj podvrženi spreminjanju, so začasnejši in prehodnejši, kar se lepo opazi pri oblačenju, prehrani, športu – tam, kjer se okus ljudi precej hitro spreminja. To seveda ne pomeni, da je celotno vsakdanje življenje en sam ritual: je le možnost za interpretacijo, ki pokaže še kaj več od zgolj instrumentalne funkcije človeškega bivanja.

V zvezi s konceptom 'način življenja' smo namenili nekaj več pozornosti povzetku konceptualizacije vsakdanjika ali vsakdanjega življenja, saj je bilo za raziskovalske ambicije slovenske etnologije rečeno, da je zaradi »široke rabe pojma način življenja... terminološko omejevanje z navedenim dopolnilom (na ravni vsakdanjosti) tako rekoč neogibno.«²⁰⁵ Ali: »Način življenja na ravni vsakdanjosti bi ... lahko označili kot redukcijo vseobsežne problematike načina življenja na raven vsakdanjika lokalnih, poklicnih in drugih skupnosti in tipičnih posameznikov te ali one etnične skupine v določenem času.« (Kremenšek 1985: 103)

Za evropsko etnologijo je mogoče povzeti, da je vpeljava raziskovanja vsakdanjega življenja in načina življenja kljub nekaterim konceptualnim razločkom praviloma prinesla tako njeno dosledno sociologizacijo, nakazano že v kritiki pojma ljudska kultura, kakor tudi posodobljeno historizacijo. Iz leta v leto je opaziti vse več napotkov za spremljanje dognanj psihologije²⁰⁶ in drugih ved, ki se ukvarjajo s človekovim

²⁰⁴Obred ločimo od navade po naslednjem: 1. mogoče ga je razdeliti v posamične sekvence, 2. struktura recipročnih in hierarhiziranih vlog ustreza okoliščinam (udeležencem, času, prostoru, družbenemu položaju, privajenim ravnanjem), 3. izraža vrednote, vsebovane v etični drži, kolektivnih preferencah, uresničljivih ciljih, spominih itn., 4. obred ima posebno sestavo sredstev, prostorov, določenega časa, ustreznega dekorja, simbolnih predmetov. 5. sporazumevanjske okoliščine določa niz sporočevalec – posrednik – naslovnik, kod in vsebina sporočila (N. d.: 233). Marsikatero dnevno opravilo ustreza tem zahtevam.

²⁰⁵»Etnologija pač ne more gojiti ambicij, da bi kakorkoli obvladovala problematiko načina življenja v nakazanem obsegu. Kljub temu naš umik v vsakdanjik nikakor ni načelne narave, ampak ima le praktičen značaj. Tudi v etnoloških okvirih je treba dopustiti možnost prestopanja ozkih strokovnih mej na izrazito interdisciplinarni raziskovalno raven, kakršno pomeni vseobsegajoč ali totalen način življenja, ki ga je mogoče razumeti kot splet gospodarskih, socialnih, političnih, kulturnih in še drugih danosti. Vsakdanje življenje kot predmet etnologije je namreč treba pojmovati kot organsko sestavino življenjske totalitete.« (Kremenšek 1985: 102–3)

²⁰⁶'(Socialna) psihologija vsakdanjega življenja' je del psihološke vede (Gl. Nastran Ule 1993).

mišljenjem, nič manj pa okoljskih, prostorskih ved, npr. geografije in (kulturne) ekologije.

Ne spreglejmo, da imajo nekateri ameriški kulturni antropologi kulturo v najširšem pomenu (tudi sopomenko načinu življenja) za značilno, zgodovinsko nastalo prilagoditveno sredstvo in prilagoditveni vzorec na podlagi družbeno posredovanega znanja (izkušenj, veččin, tradicije itn.), ki je specifično značilen le za človeško vrsto²⁰⁷ (Nanda 1991). Mislijo torej na družbenokulturni vzorec življenja v skupnosti – ponavljajoče se dejavnosti, materialno in družbeno ureditev, značilno za določeno človeško skupino, za razloček od kulture v ožjem ideacijskem ali normativnem obsegu. Način življenja so torej na empirični ravni dosegljivi, opazljivi fenomeni, stvari in dogodki v svetu, ki so v veliki meri odsev ali udejanjanje sledi kulture v ožjem pomenu – so, po Goodenoughu, ‘vzorci življenja’, ki sledijo ‘vzorcem za življenje’ ali kulturni slovnici, to slovnico tudi kršijo, spreminjajo, izbirajo iz nje sprejemljive ‘napotke’, ustvarjajo nove. Sestavi skupnih idej, konceptov, pravil in njihove pomenske podstat²⁰⁸ se izražajo v raznih bivanjskih načinih. Kulturnoantropološka raba načina življenja ima tako dva obsega: širšega, tu in tam poistenega s kulturo kot celoto normativnih in ravnanijskih vzorcev, in nekoliko ožjega – kot zgolj ravnanijskih vzorcev (Keesing 1981). Razloček je konceptualne narave in opozarja na različni analitični ravni. Videti je, da v terminološko neizostreni slovenski etnologiji pogosto rabljena zveza ‘kultura in način življenja’ ni primerljiva z opisano razloko.

6.2.2.2. Podnapisi k načinu življenja, kulturnim sestavinam in kulturi

Temeljna in nespregledljiva sprememba paradigme – osredotočenost na ‘človeka’ oz. ‘ljudi’ – je bila postavljena kot odmik od kulturnih objektivacij (sestavⁱⁿ) k ljudem in njihovim družbenokulturnim vezem. Etnologija se je marsikje tudi že prej razumela kot veda o ljudeh, etničnih skupinah, vendar večinoma kot o nosilcih specifičnih kulturnih značilnosti, manj pa o njihovih posebnih ravnanijskih in dojemanijskih življenja. Tudi njene pripovedi o življenjskih praksah so bile izbrane (o življenjskem krogu so npr. pripovedovale skoz perspektivo šeg, o ustvarjalnosti skoz folkloro).

Tipanja raziskovalcev, da bi ulovili način življenja, so spremljale razprave, vračajoče se h ključnemu vprašanju o razmerjih med subjekti in objekti kulture, ki se je zlila v krog iz dveh lokov. Prvemu je bila podstava filozofskoantropološko videnje človeka kot kulturo ustvarjajočega bitja in ne zgolj kulturno determiniranega ‘nosilca’. V tem okviru je pomembno, na kakšne načine ljudje kot pripadniki določenega družbenokulturnega sestava razumejo okolje, kako razumejo sebe in druge ljudi, kakšne pomene pripisujejo svojim dejanjem in na kakšne simbolne načine se izražajo. Perspektiva se je tu pa tam povsem odmaknila od kulturnih sestavin. Posledica je bila metodična osredotočenost na subjekt. Njena pomembna sestavina je samointer-

²⁰⁷Podobno tudi arheologi, ko govorijo o kulturi, mislijo na način življenja v ekosistemu, značilnem za določeno ljudstvo.

²⁰⁸Tako ožje definirana kultura se torej nanaša na to, česar se ljudje (na)učijo, in ne na to, kar dejansko delajo, ustvarjajo.

pretacija raziskovancev ali to, kar pogosto imenujejo emsko izhodišče. 'Predmet' in metoda gresta z roko v roki: novo problematiko nujno spremljajo metodična refleksija in ustrezno spremenjene raziskovalske rutine.

Kanonske interpretacije kulturnih sestavin kot gradbenih elementov za etnološka spoznanja preprosto niso več zadoščale. Za izročilno raziskovanje kulturnih sestavin in še posebej materialne kulture je mogoče reči, da praviloma ni zmoglo dokončno priti do človeka kot središča raziskav. Kompleksna 'razmerja s stvarmi in med stvarmi' so resda ostala ključni del nekaterih opredelitev načina življenja ali vsakdanjega življenja,²⁰⁹ praviloma pa so si evropski etnologi postavljali pod drobnogled drugačne teme (npr. posebne kulture skupin, kultura in način življenja v mestih, dinamika kulturnih stikov, prilagoditev itn.), tudi pod vplivom družbenoantropoloških zgledov, ki so dajali tudi rešitve za niz metodoloških vprašanj, povezanih z raziskovanjem posameznikov in skupin.

Za razkrivanje načina življenja (ali kulture kot njegove sopomenke) sta se poslej odpirali dve poti: sodobna, pozorna na opazljiva razmerja med ljudmi (poudarek na družbenem življenju), in izročilna – prek kulturnih sestavin. Slednjo je bilo treba premisliti na novo, skoz integralni koncept kulture.

Funkcija opisnih členitev kulturološke problematike (in s tem opisnih definicij kulture), ki so jih poznali že prejšnje stoletje (Klemmova, Tylorjeva), je bila od nekdanj dvojna: lajšala je zbiranje, opis in primerjave gradiva ter organizirala raziskovalno prakso, pogosto tudi v prid njeni specializaciji. Ustrezala je pozitivističnemu (evolucionističnemu, difuzionističnemu, kulturnozgodovinskemu) razvozlavanju vprašanja o izviru in razvoju kulture na podlagi preučevanja kulturnega inventarja (in njegovega 'napredovanja', zlasti snovnega) in zanimanju za njeno prostorsko raznovrstnost (kulturni krogi, etnografski atlas, kulturnoprostorske členitve). Utrdila se je v številnih in raznovrstnih zbirkah gradiva (arhivi, muzeji) in je bila uporabna za kulturnozgodovinske in kulturnogeografske interpretativne ambicije, katerih poglobitveno pomanjkljivost danes vidimo v tem, da zaradi osredotočenosti na kulturne objektivacije bolj malo povedo o ljudeh: posameznik in človeške skupine so pač le nosilci etnične (ljudske, narodne, rodovne, plemenske) ali regionalne kulture na pisanem etnografskem zemljevidu sveta.

Spoznavna značilnost vsake klasifikacije je, da je vedno produkt procesa izbire, ločevanja manj pomembnega od pomembnejšega. Še tako podrobno razvrščanje kulturnih fenomenov v fiksne razdelke razstavi svet in ga nato skoz raziskovanje postavlja na novo: ga bolj konstruira kakor rekonstruira. Tako so tudi etnologi kulturo predvsem konstruirali – sprva pretežno z odbranimi kulturnimi elementi (npr. po 'klasični' etnološki sistematiki), pozneje s povezovanjem prvi v širše celote (npr. kulturni vzorci, lokalna kultura itn.), da bi se z njimi približali celovitejšemu portretira-

²⁰⁹Med 'klasičnimi' teoretiki vsakdanjega življenja je to razmerje najbolj poudarjal Lefebvre, ki je objekte imel za 'objektivno bit ljudi'. V njih odsevajo 'eksistenca ljudi za druge ljudi in družbena razmerja med njimi'. Po dobrih dveh desetletjih zapostavljenosti 'predmetnega sveta' je v 90. letih pri etnologih opazna renesansa zanimanja za tematiko 'materialne kulture' kot 'materializirane kulture'. Gl. npr. Johansen 1992, Rogan 1992, Löfgren 1996, tematska številka *Ethnologie française* 26 (1996) 1.

nju kulture ali življenja ljudi. Naučili so se misliti kulturo v takih razporeditvah; na to kažejo npr. tudi v tujih etnoloških raziskavah značilne tematske povezave in tipične zgradbe etnografij (npr. verovanja in šege, naselje in družbeno življenje, nato v šestdesetih in sedemdesetih letih družinsko življenje in socializacija, tipi skupnosti in življenjski načini).²¹⁰ V predvojnem času je bila takšna naravnost usmerjena k (re)konstrukciji ljudske kulture, tradicije, primitivne kulture, potem je po letu 1960 prišla v ospredje sodobna problematika, deloma še zaznamovana z izročeni nazorji: za 'iskanje majhnih skupnosti' in nekoliko pozneje 'iskanje subkultur' so bili za silo uporabni tudi vzorci, poznani iz raziskav vaškega življenja (Löfgren 1990). Težava je tičala v konceptu kulture: dokler so jo etnologi mislili kot vsoto sestavin ali morebiti strukturo, ne pa kot sistem.²¹¹

Za sodobno umevanje kulture (in načina življenja) je po mnenju nemške etnologinje Ine-Marie Greverus pomembnejši tisti nastavek za definiranje kulture in njenih zgradbenih elementov, ki izvira iz filozofske antropologije in kulture sploh ne loči od človeka: v ozadju je vprašanje kulturnega napredovanja (v pomenu množenja in diferenciacije kulturnega inventarja), ključno je omenjeno določilo človeka kot 'kulturnega bitja'. Zanj je v primerjavi z drugimi živimi bitji značilno, da je hkrati 'pomankljivo in ustvarjalno bitje par excellence': nima namreč 'naravnih' sredstev, da bi preživel v večkrat surovem okolju, ima pa v svoji 'naravi' posebno sposobnost in ustvarjalnost, da se okolju prilagodi (da si npr. zaščiti telo z oblačili in zaklonišči, da 'izumi' načine pridobivanja in predelovanja živeža itn.). Način prilagoditve in podrejanja okolja je specifično človeški, kulturni. Človek je ustvarjalec kulture, hkrati pa v razvojnem pogledu tudi njen produkt, saj mu kot pripadniku vrste ni treba vedno znova izumljati preživetvenih strategij in vzorcev medsebojnega sporazumevanja. Ob rojstvu so mu dane, da se jih 'nauči', si jih prilagodi, jih spremeni in si omisli nove, boljše, učinkovitejše. Enako velja za pravila in vrednote družbenega življenja. Sprejme jih z učinki medgeneracijskega in medkulturnega prenašanja; s historičnega stališča govorimo o izročilu kulturnih objektivacij (Greverus 1978: 57–60).²¹²

Razumevanje kulture kot prilagoditvenih načinov in preseganja narave je zagotovo nevrtačljivo na področju tehnologije, orodju človekove samoohranitve. Vendar je človeštvo razvilo še cel niz kulturnih objektivacij, pri katerih vzročna povezanost med potrebami in njihovo zadovoljitvijo (v pomenu sredstev in načinov obvladovanja sveta) ni tako razvidna, ali celo dvomimo o njej. Takšno območje človekove kulture je estetska ali umetnostna ustvarjalnost, ki zagotovo ne sodi neogibno k človekovi preživetveni opravi, je pa zato ključna odlika človeških oblikovalskih sposobnosti, t.j. povezovanja 'uporabnega in lepega'.

²¹⁰V družbenoantropoloških monografijah so bile npr. značilne zveze 'družina in sorodstvo', 'ekologija in ekonomija', 'obredje in religija'.

²¹¹Nekoliko poenostavljam razloček med njima: strukturo prepoznavamo v značilnih povezavah med elementi, odlika sistema pa je komunikacija strukturnih elementov. Zato struktura *sensu strictu* ni dinamična, sistem pa je.

²¹²Splošni antropološki vidik seveda še ne odgovori na vprašanje o človekovi 'ujetosti' v kulturo in obsegu njegove svobodne kulturne ustvarjalnosti. Vprašanje je predmet več kulturnoantropoloških teorij. Kulturni determinizem 'da ali ne' pa je odvisen predvsem od koncepta kulture.

Etnološko in antropološko razumevanje kulture kot specifično človeškega sveta je poglobljeno s človekovo sposobnostjo simboliziranja. Nizu karakterizacij človeka kot govorečega, igrajočega se, političnega, ekonomskega in še kakšnega bitja se pridružuje Cassirerjeva oznaka človeka kot 'simbolne živali'. S širšega kulturnoantropološkega stališča so simboli materialni predmeti, besede, gibi, ravnanja; njihov pomen ne leži v njihovi fizični naravi, marveč jim pomene podeljuje človek zunaj tistega, kar so na videz sami po sebi. Pri tem je interpretacija kontekstualna (npr. sveta voda, sveto drevo).²¹³ Etnologove oči vidijo simbolno razsežnost v vseh kulturnih objektivacijah, od materialnih produktov (npr. obleka), s katerimi se ljudje diferencirajo prostorsko in časovno, socialno, skupinsko, po okusu, prestižu, medosebnih razmerjih itn., do splošnejših vrednot ali pojmov (čast, pravica, delo, sreča itn.), ki imajo v raznih časih in okoljih (geografskih, družbenih, verskih, etničnih) različne pomene ali vrednosti. To je značilna govorica kulture.

Takšna opredelitev kulturnih objektivacij blaži dozdevno nasprotje med človekom in kulturnimi sestavinami, saj so obravnavane kot opredmetenje človekovih kulturnih potreb in ustvarjalnosti, kot konkretiziran izraz prilagajanja svetu in spopadanja z njim: so 'materializirana' sled kulture.

Kulturne sestavine niso splošnočloveške vrednote, univerzalni standardi, temveč so specifični odgovor nanje v obliki treh 'vzorcev' posameznikovega in skupinskega ravnanja, ki jih Greverusova opiše kot miselni ali idejni vzorec (ukvarjanje z idejami in abstrakcijami), socialni vzorec (razmerja med ljudmi, družbena organizacija) in vzorec okolja. Razčlemba ustreza dolgi tradiciji podobnih trojnih delitev ali treh glavnih področij, ki se ponavljajo v poskusih klasifikacije kulture in empiričnih raziskavah, t.j. razdelitvi, ki se je v evropskem izročilu utrdila v delitvi na duhovno, družbeno in materialno kulturo. Upoštevanje številna prekrivanja in preplete se je pokazala uporabna za celostne raziskave kultur in kulturnih kompleksov ter za primerjanje med njimi (N. d.: 64–69).

Tako tudi prek filozofskega ali širšega antropološkega ovinka naposled pristane mo pri izročilni tridelni členitvi, ki opozarja na vsebinske razsežnosti družbenokulturne celote: vidik predmetnosti (izročilno materialne kulture) se ujame z okoljskim vzorcem, vidik ravnanj z družbenimi vzorci (sociokultura), miselni vzorec (zamisli, nazori) z duhovno kulturo.

Pomanjkljivost antropoloških in etnoloških teorij, spočetih v nedrjih 19. stoletja, je bila pozornost na kulturo v človeški zgodovini, na splošne postulate o človekovih kulturnih zmožnostih (evolucionistični postulat o psihofizični enotnosti človeštva). Fenomen kulturne raznovrstnosti so pojasnjevale precej mehanično (kot razvojne stopnje, selitve, prenašanja in prevzemanja kulturnih elementov). Govorile so o kulturi na splošno. Dosežki intenzivnega terenskega raziskovanja pa so postavili v ospredje vprašanja življenja v specifičnih kulturah (v pomenu družbenokulturnih se-

²¹³Zato imajo številni kulturni antropologi kulturo za simbolni sistem. Leslie White je menil, da simbolizirajoči proces izvira iz mišljenja, čutenja in ravnanja ter se nanaša na štiri kategorije: ideje, predstave, dejanja in objekte. Drugi simbolnost povezujejo samo s človekovim mišljenjem in jezikom ter skladno s tem simbolno sporazumevanje analizirajo po jezikovnih in govornih analogijah.

stavov). Od tod tudi mnenje, da se je sodobna antropologija rodila na terenu, v kulturni raznovrstnosti, ko se je dokončno poslovila od evolucionističnih / difuzionističnih primerjalnih spekulacij. Podobo kulture (v ednini) kot sprimka primerljivih kulturnih sestavin so zamenjale po sestavi in funkcioniranju raznovrstne kulture. Kabinetni interes za odkrivanje podobnosti se je vsaj začasno umaknil terenskemu dokumentiranju in interpretaciji kulturne raznovrstnosti (boasovski historični partikularizem, funkcionalizem, kulturni determinizem).

Niz kulturno in socialnoantropoloških definicij kulture, ki sta si jih vzela v premislek Kroeber in Kluckhohn v začetku petdesetih let,²¹⁴ temelji na pojmovanju kulture kot človeških stvaritev in človeka kot 'produkta' kulture. Razložila sta opisne, historične, normativne, psihološke, strukturalistične in genetične definicije. Skupno jim je, da pojmujejo kulturo za naučen način življenja (proces inkulturacije) historično in družbeno določljive skupnosti; ta se od drugih loči po kulturnem vzorcu, konfiguraciji, da lahko govorimo o posebni ali 'eni' kulturi.²¹⁵ Opredelevitev (pozneje sta jo oklestila v eksplicitne in implicitne vedenjske vzorce, posredovane na simbolni način) je široka: dopušča različne poudarke v raziskovanju – na kulturne objektivacije, na kulturno izročilo, na zadovoljevanje potreb, prilagajanje okolju, na učenje (inkulturacijo), na vrednote, navade in ravnanja, na kulturni vzorec.

Različne smeri v institucionalno razviti družbenokulturni antropologiji so že pred vojno in zlasti po njej razvile niz raznovrstnih metodoloških rešitev in interpretacij, ki so vsaka po svoje prispevale delna spoznanja o človeku kot kulturnem bitju, ki je razpeto med idealne kulturne vzorce ali pravila (idealna kultura in njen ideacijski, normativni pomen) in dejanske življenjske prakse, ravnanja, uresničene v vsakdanjem življenju. V tem pogledu so raznovrstni tudi interesi raziskovalcev.

Tvegamo trditev, da so bili evropski etnologi zaradi specifičnega razvoja svoje vede bliže modelom raziskovanja realne, uresničene kulture (koncept ljudsko življenje je že bil te vrste), čeprav je bil njihov končni cilj posplošitev o kulturni podobi ljudske kulture (npr. kaj je ljudski, narodni duh). V zadnjih desetletjih se je interes premaknil v refleksijo ujemanja, odslikovanja nasprotij med normami in dejanskim ravnanjem, ponujenim in potrebnim, doživetim. Integralni pogled na kulturo²¹⁶ zaobseže, kakor bi rekel Lévi-Strauss, zamišljeni in uresničeni red stvari, ali slovnico kulture in njeno govorico, kot vzorec, ki postane viden v komunikaciji. Če sežemo po jezikoslovni analogiji, je jasno, da slovnice ni mogoče postaviti brez referenc z živim jezikom; vemo pa, kako se živ jezik nezavedno ravna po slovnicih pravilih, vendar jih tudi krši.

Zato se razprave o kulturni analizi danes lahko izognejo vprašanju, kako definirati kulturo: ali naj termin uporabljamo samo za skupne ideje in vednost ali tudi za človekovo dejavnost in produkte, naj bo sinonim za način življenja določene skupi-

²¹⁴A. L. Kroeber in C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Mass., 1952 (Papers of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology; Vol. 47, No.1).

²¹⁵Poudarjanje specifičnosti kultur je razumljivo v kontekstu takrat poudarjenega metodološkega kulturnega relativizma.

²¹⁶Od 70. let so ga razvijali npr. Ina-Maria Greverus na frankfurtskem inštitutu za kulturno antropologijo in evropsko etnologijo in švedski etnologi v Lundu (gl. Löfgren 1981a, b).

ne ali naj bo rezerviran za vrednote in znanja skupnosti, katere dejavnost in produkti so izraz njihove kulture. Opredelitve se ne izključujejo, če jih vidimo kot različne analitične perspektive, kakor pri razpravah o kulturi na različnih družbenih ravneh – od kulture naroda do kulture družine (Löfgren 1981a).

V tem okviru je uporabno razločevanje v definicijah kulture na tri osnovne vidike, ki so pomembni s stališča analize, saj zakoličijo težišča raziskovanja:

- splošno-antropološki vidik, po katerem je kultura definirana kot sposobnost človeka za kulturno delovanje, t.j. ustvarjalno oblikovanje in spreminjanje okolja, njegovo ravnanje v tem okolju in prilagajanje v procesu učenja;
- historično-antropološki makroaspekt: kultura je družbenozgodovinski proces človeškega obvladovanja okolja;
- historično-antropološki mikroaspekt: kultura je definirana kot 'ena kultura' v posebnem družbeno-geografskem historičnem okviru, kot posebna konfiguracija vedenjskih vzorcev in kot specifičen način življenja (Greverus 1978: 91).

Greverusova je različne analitične ravni kulture in način življenja vsebinsko povežala v temeljna izhodišča kulturno-antropološko-etnološkega raziskovanja, ki zblizujejo teorijo in prakso:

- cilj raziskav niso več stvari, temveč ljudje kot kulturna bitja v objektivnih in subjektivnih življenjskih razmerah;
- človekova kulturna sposobnost in odvisnost se kaže v različnih kulturah; njegovo delovanje in mišljenje sta odvisna od različnih naravnih in spreminjajočih se zgodovinskih in družbenih okolij;
- delež posamičnih skupin (plasti, razredov, plemen,...) pri splošni kulturi neke družbe je različen: odvisen je od pripisanega ali prevzetega statusa v družbenih razmerjih moči;
- praktcirana kultura (realna kultura, življenjski slog, način življenja) so skupne oblike in procesi življenja takšnih skupin;
- za interpretacijo kulturne podobe ali načina življenja so razdelana tri področja ravnanja in oblikovanja: področje materialnih zagotovil, področje družbenega življenjskega reda in interakcij ter področje estetsko in vrednostno naravnanih razmerij z okoljem;
- kulturo (ali kulturo in način življenja) določene skupine je mogoče ustrezno analizirati samo z upoštevanjem enotnosti in prepletenosti vseh treh področij.

Navedeno ima Greverusova za temelj operacionalizacije koncepta kultura za primerjalne mikroanalize kultur v historičnem, prostorskem in skupinskem pogledu.

Po Löfgrenovem mnenju je v sodobni etnološki vedi pomembno ujeti dialektiko med kulturo in družbo. Kulture se ne da preučevati drugače kakor v družbenoekonomski strukturi, ki je okvir za organizacijo družbenega življenja, in v tem smislu leži tako v materialni podlagi kakor v družbenih ustanovah. Skoz kulturo se po drugi strani urejajo materialni svet in družbena razmerja, to je medij, skoz katerega doživljamo družbeni svet, ga interpretiramo in razumemo. Samo kulturno dinamiko lahko ponazorimo z dvojnimi pogledom: s pasivnega so ljudje nosilci kulture ('kako kultura misli za nas'), z aktivnega so ljudje njeni ustvarjalci, spreminjevalci. Pogleda se ne izključuje-

ta, saj vemo, da se v vsakdanjem življenju kultura nevidno in nereflektirano prenaša, rojeni smo vanjo, hkrati pa jo spreminjamo, velikokrat tako, da se tega ne zavedamo. Druga nezanemarljiva dvojnost pogleda na kulturo leži v vprašanju, kaj kultura 'dela' v družbi (npr. kako je uporabljena v družbenih razmerjih, kot orodje v sporih, kako določa status, kako forme kulturnega izražanja povezujejo skupnosti), in vprašanju, kaj 'pove' o družbi. Tu gre za interpretacijo sporočil kulturnih fenomenov (od izdelkov do ravnanj), njihove sporočilnosti v oblikovnem in vsebinskem obsegu.

»Če opazujemo družbeno življenje skozi leče kulturne perspektive, lahko ugledamo druge povezave ali morda druge strani družbe, kakor če bi si ga ogledovali s stališča družbene sestave, ekološkega sistema ali načina produkcije.« (Löfgren 1981a: 31) Če se uspemo izogniti pastem nekaterih ahistoričnih teorij, ki so obravnavale kulturo kot samoplavajoči sistem brez vezi z zgodovinsko določeno družbeno in ekonomsko resničnostjo, je kultura dragocen strateški koncept, ker dopušča premisleke v različne smeri in omogoča, da vidimo stvari v drugačni svetlobi.²¹⁷

Če se skozi lapidarno nakazane perspektive²¹⁸ ozremo na tukajšnje strokovno izročilo: njegova pomanjkljivost je v tem, da je zanemarilo razmerje kultura – družba, oz. je bilo to razmerje razrešeno z ločitvijo družba – skupnost (ljudstvo), ljudje so bili (če so sploh bili) zanimivi kot kulturni nosilci, analize pa so bile do nedavna namenjene takim interpretacijam kulturnih fenomenov, ki so le redko presegle sporočila o njihovi zgodovinski poti, prostorski razporeditvi, kulturnoplastni ali etnični pripadnosti. Razvozlavanje globljih, ne zgolj instrumentalnih, temveč simbolnih funkcij, je ostajalo v ozadju.²¹⁹

Z metodološkega stališča je bil pri nas v zvezi s konceptom (ljudske) kulture kritiziran pozitivistični prijem. Teoretične osnove pozitivističnih raziskav kulturnih sestavin so bile označene za »relativno preproste«.²²⁰ Prvi odmik od takšne interpretacije je prinesel instrumentalni funkcionalizem v Weissovi različici, ki ga je pri nas z ambicijami za drugačno etnologijo predstavil Novak. Posredno je uproblemil kulturno sistematiko kot vsoto objektov, saj je poudaril predvsem z njimi povezana dejanja in ravnanja,²²¹ čeprav v teoriji in praksi narodopisnega funkcionalizma kulturna se-

²¹⁷Löfgren navede nekaj zgledov, ki niso le besedne igre ali etnološka moda: npr. hišna fasada kot sporočilo, dnevno kosilo kot obred, družbena skupina kot podkultura, stol kot sredstvo socializacije, obredi vpeljave kot družbeni nadzor itn.

²¹⁸S tem niso izčrpani pomembni etnološki premisleki o kulturi; omejili smo se na tiste, s katerimi bi se bili lahko etnologi seznanili že v ožjem evropskem primerjalnem kontekstu in bi morebiti olajšali zadrege, kako nove zahteve oživiti v raziskovalni praksi.

²¹⁹Še najprej je bilo na to opozorjeno na primeru noše (Makarovič M. 1972) in v Kuretovem raziskovanju šeg. V celoti takšno branje kulturnih fenomenov odlikuje delo G. Makaroviča *Slovenci in čas* (1995).

²²⁰Kulturne sestavine je treba korektno opredeliti (opisati, izmeriti, fotografirati, jih časovno in prostorsko dokumentirati, zbrati osnovne podatke o informatorjih), jih dopolniti z drugimi viri, da bi spoznali genezo pojavnosti. Ko so časovno in prostorsko fiksirani, sledijo vprašanja o njihovi razširjenosti (pogostnosti), ki jo je mogoče predstaviti tudi kartografsko (Kremenšek 1976: 35–6).

²²¹To razmejitveno načelo je zagovarjal tudi nemški etnolog Wiegelmann. V njem je videl razrešitev za napačna nasprotja med materialno in duhovno kulturo. Poudaril je namreč miselno prvi-

stavina ostaja izhodišče in pogosto tudi cilj raziskovanja. Drugi je tisti, ki ga je stalno poudarjal Kremenšek, da so torej »(k)ulturni elementi in njihovo povezovanje v kulturne kompleksne ... temeljno sredstvo za razkrivanje načina življenja ali življenjskega stila tako etničnih skupin v celoti kakor njihovih sestavnih delov«, pri čemer se njihova etnološka zanimivost ali pomen merita »z njihovo vlogo v življenju preučevane skupine.« (1976: 13–4) »V ospredju je torej celota, temelječa sicer na posameznostih, ki morajo biti natančno preučene, seveda pa v prvi vrsti v svojem odnosu do celotnega kulturnega ustroja.« Gre torej za temeljno razliko med pozitivističnim študijem kulturnih elementov in študijem kulturnih sistemov.²²² Kulturni sistemi pa niso zaprte, samozadostne celote, tak koncept mimogrede onemogoča premišljanje o kulturni dinamiki, ampak so heterogen zbir pogosto tekmiških zamisli in ravnanj, ki soživijo in vplivajo druge na druge kakor v vse smeri plavajoče hobotnične lovke, ki jih v povezanosti zdržuje le hobotničina glava, če si sposodimo Geertzovo metaforo (Geertz 1973: 407–8).

Dilema navsezadnje ne tiči toliko v tem, ali si za izhodišče raziskovanja izberemo določen kulturni fenomen ali pa način življenja,²²³ temveč bolj v perspektivi, pogledu etnološkega očesa. Premalo je reči 'ne stvari, ampak ljudi'; to je tukajšnjim raziskovalcem povzročilo največ preglavic. Premalo zato, ker je bil prešibko razvit zasnutek, ki ga vsebuje že podano Kremenškovo izhodišče: »... današnja etnološka vprašanja izvablajo govorico ljudi in reči, ki se kaže mimo neposrednega jezikovnega izraza še na najrazličnejše druge načine. Ljudje govorijo o sebi in o ljudeh svoje socialne ali poklicne skupine in do določene meje celo o vsakokratnih značilnostih naroda, ki mu pripadajo, seveda tudi z – recimo – delovno, gospodarsko, stanovanjsko, oblačilno, prehrabeno itd. kulturo. Nakazana govorica pa ni le pripoved o sebi, temveč prav tako o odnosih med socialnimi sloji, med razredi in do določene mere tudi med posameznimi etničnimi skupinami.« (Kremenšek 1977b: 30)

Kako lahko stvari in ravnanja povedo tudi kaj več, če jih znamo vprašati, ponazar-

no – človekove ideje, po katerih sta oblikovana snovni in nesnovni svet. Enak pomislek velja za ločevanje materialno – ustno, saj jezik prežema vsa življenjska področja, četudi je za nekatera pomembnejši (Wiegelmann (1970) 1991).

²²²Splošneje velja, da je bila kritika predmetne naravnosti v 20. stol. spočeta v nedrjih etnološkega / antropološkega funkcionalizma. Funkcionalisti so trdili, da kulture ne moremo opazovati kot zbira izoliranih dejstev, temveč kot strukturiran sistem. Funkcionalizem ima svojo teorijo kulture, četudi biološki ali psihološki, in teoretično zasnovano (terensko) raziskovanje, ki zavrača vsakršno reševalno zbiranje. Zanj je namreč značilno, da se ne ukvarja z diferencirano lestvico kulturnih pomenov v vsakdanjem življenju ljudi, ki je prizorišče raziskovalčevega pogleda, temveč pomen kulturnih sestavin presoja po pričevalnosti za starejša kulturna stanja.

²²³Na to je Kremenšek opozoril že v *Obči etnologiji*, ko je obravnaval etnološke vire, metode in načine dela. Med značilne produkte etnoloških raziskav je uvrstil monografije o kulturnih sestavinah, o načinu življenja »manjših, teritorialno bolj ali manj zaključenih območij ali skupin ... Tudi v tovrstnih monografijah je mogoče pogosto zaslediti ... obdelavo posameznih kulturnih elementov, ne da bi bil koreniteje načrt problem njihovega medsebojnega odnosa. Nasprotno pa obstajajo dela, v katerih detajlna analiza nekega kulturnega pojma rabi v prvi vrsti ali tudi izključno razkrivanju življenjskega stila v določenem času. Izbira le enega kulturnega elementa ali kompleksna obravnava torej ne pomenita dileme v izbiri današnjim teoretičnim vodilom ustrezne raziskovalne poti.« (1973: 264)

ja Makarovičevo delo o odnosu Slovencev do časa. Njegova, po Lefebvru prilagojena opredelitev vsakdanjega življenja kot kulturnih oblik »v dnevnikih, tedenskih, letnih in življenjskih ritmih človeških dejanj in nehanj, ki se ponavljajo in si jih ljudje ne morejo svobodno izbirati, ker so določena z njihovim mestom v družbeni strukturi, njihovim načinom preživljanja ter skupinskimi veljavnimi normami,« (Makarovič G. 1995: 12) razkriva v kulturnih oblikah izjemno sporočilno moč, ki pripoveduje o antropološki konstanti – odnosu do časa – skoz vsakdanje življenje na Slovenskem.

Če je interpretacija govornice ljudi in reči jedro etnološke razlage, je morda manj pomembno, kako natančno je definiran način življenja (ali kultura), saj ga navsezadnje lahko razumemo kot strateški koncept, ki je bil opisan dovolj široko, da je razprl številne raziskovalne poti, ki so presegle uklenjenost v izročilno umevanje kulture. S tega stališča je bilo pri nas njuno razmerje nakazano takole: »Pri nas skušamo v zadnjem času z izrazom 'način življenja' zadostiti slutnjam o povezanosti materialne, družbene in duhovne kulture; konkretna etnološka besedila pa še vedno, pač v skladu s stopnjo teoretične izdelanosti uporabljajo izrazoslovje, ki ga je rodila trojna delitev kulturne celote.« (Ravnik 1980d: 138) Ali: »kaže, da je sicer uveljavljeni terminus technicus 'način življenja' še vedno nekakšen nadomestek za celotno kulturno kompleksnost in da samo nakazuje povezave in odvisnosti vseh kulturnih pojavov, ki se kažejo na ravni vsakdanjega življenja. Novejše obravnave so pokazale, da je te povezave in odvisnosti mogoče odkriti in pojasniti tudi z obravnavo ene same kulturne sestavine, ene same družbene skupine ali enega samega problema kot izhodišča preučitve. In sicer morda nazorneje od prizadevnega monografskega orisa.« (Slavec 1983a: 162)

Raznovrstni dvomi in pripombe, kako ravnati s tako vseobsegajočim konceptom, so pokazali, da gre prvenstveno za iskanje poti, kako ga ujeti v raziskovalski praksi.²²⁴ Torej ne le *kaj*, temveč predvsem *kako*: »Medtem ko v glavnem vemo, katera področja kulture so še slabo raziskana ali zelo neraziskana, naše znanje o tem, kako raziskovati, razmeroma počasi napreduje.« (Šmitek 1976a: 1) Tudi *kaj* je seveda mogoče postaviti na različne načine. Iz tujih skušenj smo se lahko poučili, da se je pri novih temah ali bolje – problemih bilo vedno treba ozreti za novimi prijemi. Tako se je v povojnih letih pretežno funkcionalistično naravnani študij skupnosti pogosto opremil z interakcionistično teorijo, zanimanje za kulturno slovnico (pravila, vrednote, poglede na svet) in sporočanjaške vidike kulture so pospremili strukturalizem, semiotika, fenomenologija, hermenevtika, teorija komunikacije itn. Kakor že poprej v svojem razvoju prek teoretskih in interpretativnih izhodišč, ki presegajo zakoličene akademske meje, se je etnologija znašla v širši disciplinarni družbi zgodovinskih, družbenih, humanističnih ved, ne več samo na njihovih ožjih sečiščih. Gre za širše teoretične, ali bolje, interpretativne okvire, ki niso neogibno specifično etnološki, so pa uporabni – tako vsaj kažejo grobo orisane evropske etnološke izkušnje ne glede na to, ali imajo za osrednji koncept kulturo in kulturne procese ali vsakdanje življe-

²²⁴ »Skepsa, kaj je 'način življenja' – teza, cilj ali že kar predmet raziskave, se je ... zavila nazaj v mistiko, kjer 'način življenja' dokaj pogosto tudi tiči. ... Zadrega ... niso zgolj konceptualne, pač pa tudi metodološke in s tem postanejo nujna neka specialna znanja v strokah in vedah.« (Zadnikar 1985)

nje.²²⁵ To so, kakor rečeno, strateški koncepti – ‘dobri za premišljanje’ – pa omogočajo množico pogledov skoz razna ‘okna’.²²⁶

6.3. ‘ETNOLOGIJA SEDANJOSTI’ IN ‘HISTORICNA ETNOLOGIJA’

Etnološko zanimanje za sodobne in sočasne kulturne fenomene in procese resda ni izum povojnih desetletij, je pa zagotovo tista disciplinarna problematika, ki je vsaj skoz šestdeseta in sedemdeseta leta najopaznejše ločila novo etnologijo od stare. Ob njej so se kresala mnenja, ki so se polarizirala skoz nasilno ali napačno postavljena nasprotja med sedanjostjo in preteklostjo, vsakdanjim življenjem, načinom življenja in ljudsko kulturo, tudi med pozornostjo na ljudi in pozornostjo na kulturne produkte. Zdi je, da je bila ob njenem rojstvu kritika umetno sprevržena v izbiro ‘ali – ali’ namesto ‘ne samo – temveč tudi’, kar velja tako za njen pojmovnik kakor za metodologijo.

Narodopisni koncept ljudske kulture se je v povojnih razpravah pokazal kot nezadosten za obravnavo popolnega zgodovinskega loka od preteklosti do sedanjosti. Poleg tega je v preteklost zazrtemu raziskovanju ‘predmet’ polzel med metodološko okostenelimi prsti in dobesedno zginjal tudi pred očmi. Zgradba discipline je bila s tem nekoliko pretresena, a temelji se ji še niso razsuli: legitimno, čeprav ne posebej aktualno, je ostalo prepričanje, naj se etnologija kot pomembna (kulturno) zgodovinska veda tudi poslej ukvarja z raziskovanjem ljudske kulture v preteklosti in njenih sledi v sodobnosti, sodobne kulturne procese pa prepusti drobnogledu drugih ved o družbi in kulturi. Do tod so segle Ložarjeve (gl. pogl. 4.2.), Brataničeve, tudi A. Baševe etnološke spoznavne meje (gl. pogl. 5.2.2), ki so bile takrat tudi še dovolj

²²⁵Najbolje je to mogoče ponazoriti s spremembami perspektiv, od izročilnega kulturnozgodovinskega prek instrumentalno funkcionalističnega do sodobnega raziskovanje predmetov materialne kulture kot komunikacije in simbolov. Pri nas se je npr. pokazalo v razmerjih hiša – stanovanjska kultura, noša – oblačilna kultura, likovna umetnost – likovno obzorje.

²²⁶‘Okno’ (termin je vpeljala Sherry Ortner) je pomenljiv fokus: skozenj lahko opazujemo široke valove v družbi ali pa le izbrano kulturno dejavnost, metaforo, simbol, ritual, pač nekaj nabitega in zgoščenega, kar predstavlja širše dogajanje v zgoščeni obliki, povezuje torej mikro in makro raven. T.j. npr. sloviti Geertzov petelinji boj, skoz katerega je upodobil samorazumevanje balijske družbe, Fernandez je z ‘metaforami zapor’ (ključi, vrata, ograje) pokazal na simbolično postavljanje meja z zunanjim svetom na španskem podeželju, njihovo spreminanje pa daje uvid v vse večjo privatizacijo španske družbe. – Lena Gerholm poroča o raziskavah ‘ljudskega’ in sodobnega pojmovanja bolezni na Švedskem, ki namigujejo, da se v preteklosti zaprta družba spreminja v odprto, ker se življenje vse bolj sekularizira. Starejši ljudje so imeli bolezen, norost kazen za greh, mlajši pa so duševne bolezni pojasnjevali psihosocialno (z razmerami v družini, z zahtevnostjo strašev, z dvojnimi merili). Prej je bil razlog za bolezen *zunaj* skupine, zdaj je *v njej*: v zaprti družbi so posamezniki tesno odvisni drug od drugega, težje si privoščijo notranje konflikte, močnejši je vpliv verskih moralnih nazorov. Posameznikova avtonomija je v moderni družbi večja, ker avtonomneje nadzira in usmerja svoje življenje (Gerholm 1993: 14–5).

jasno zarisane okoli drugih zgodovinskih ved, ki se niso ukvarjale z ljudsko kulturo. Kakor prej je bila sodobnost 'zanimiva' edino z viroslovnega stališča, kot čas in prostor nahajanja reliktnih in morebiti še živih kulturnih oblik ljudske kulture.

Pri nas je disput o preučevanju sodobnega življenja sprožila Novakova razprava 'O bistvu etnografije in njeni metodi' (1956a) s tipološko (psihološko) koncepcijo ljudskosti. Ker je bila ljudskost definirana s skupnostnim življenjem in tradicijskimi vezmi kot antropološkimi stalnicami, etnologije ni več potiskala samo v preteklost, temveč ji je odškrnila vrata v sodobnost.

Mnenja, da Novak razume etnologijo kot sedanjostno ne pa zgodovinsko vedo, so bila, če že ne prenagljava, pa vsaj enostranska ali pristranska tudi zato, ker etnologije kot znanosti o sedanjosti ne moremo poistiti z metodološko oznako etnologije kot sedanjostne vede, če si smemo privoščiti razloček, ki je analogen tistemu med vedo o preteklosti (zgodovini) in zgodovinsko vedo.

Za etnologijo kot sedanjostno vedo (Gegenwartswissenschaft) je Vilfan menil,²²⁷ da njena definicija »ne izhaja iz pravilnih postavk: prvič ni bistvenih razlik in pregrad med preteklostjo in sedanjostjo, sedanjost se vsak trenutek pretvarja v preteklost in sedanjost je v dobesednem smislu pač težko predmet vede. Proučevanje sedanjosti je ali zvezano s proučevanjem preteklosti zaradi ugotavljanja vzročnosti (družbena zgodovina v okviru družbenih ved sploh), ali pa s praktičnimi cilji (na pr. ekonomska politika).« Prepričan je bil, da je etnografija »v vsej svoji dosedanji usmeritvi ... usmerjena v ugotavljanje historične kavzalnosti in tudi njeno zbiranje gradiva ima pomen prvenstveno v tej zvezi, bodisi za razlago določenega stanja, bodisi kot zagotovitev historičnega gradiva za bodočnost. Vse to daje tej vedi mesto med družbenozgodovinskimi vedami.« (Vilfan 1959: 277–8)

Naj nam ne bo odveč znova prebrati Novakov odlomek o etnologiji sedanjosti. Najopaznejše je, da o njej govori v zvezi z 'antikvarno-muzealno' etnologijo, etnologijo kot 'viroslovno disciplino' zgodovine ali kar njeno sopomenko: »Oznaka in geslo 'etnografija sedanjosti' (Gegenwartsvolkskunde) in 'znanost o sedanjosti' (Gegenwartswissenschaft) sta logičen in metodično nujen protest proti enostranskemu, zgrešenemu prej omenjenemu pojmovanju, obenem pa tudi osnova za stvarno in sodobno delo v naši znanosti.« Etnologija po Novakovem strokovnem nazoru »ne izhaja iz sedanjosti le zaradi metode, marveč hoče prav razložiti sedanjost, sedanje družbene oblike, gmotne predmete in duhovne pojave, pa naj so nastali pred stoletji, pred desetletji ali pred kratkim.« Pripomnil je, da si sovjetski raziskovalci, ki so si morda najbolj soglasni, da je etnologija zgodovinska veda, najbolj prizadevajo zapisovati in razkrivati »še nastajajoče oblike življenja.« In: »Vse sodobno raziskavanje v Evropi dokazuje pravilnost v sodobnost usmerjene etnografije ... ker bo vedno živa tradicija s svojimi predmeti in pojavi – in vedno živa prav sodobnost s stalnim razvojem ljudske kulture! Od ugotavljanja zgodovinskega stanja, od nastalega bo znanost prehajala k raziskavanju nastajanja samega in bo s tem ustvarila enostranski dosedanji zgodovinski usmerjenosti ravnotežje.«

Navedeno prav nič ne nasprotuje Vilfanovi razlagi, tudi v zvezi z viri ne: »Prav

²²⁷Dotaknil se je v zvezi 'z mestom' pravnega narodopisja kot izrazito historične panoge 'v etnografiji' (Vilfan 1959).

izguba mnogega gradiva v preteklosti, ki ne bo nikoli mogl(o) priti v razvid naše znanosti, nas mora siliti tudi k tej dolžnosti, da rešimo za bodoče **zgodovinsko** (podč. ISG) raziskavanje ljudske kulture – sodobno gradivo!« (Novak 1956a: 12) Vilfanov ugovor je razumljiv le s stališča njegovega pojmovanja etnografije oz. etnologije: vede o minulih ljudskih izročilih.

Novakov besednjak ni bil tako metodološko izostren kakor pozneje Kremenškov, skupaj z njegovim raziskovanjem pa razkriva v temelju zgodovinsko razumevanje etnološke vede: raziskuje naj »nastanek, razvoj, smisel, razširjenost, izumiranje, in današnje obliko kulturnih prvin, družbenih skupin itd..« Tako vsebinsko kakor metodično-razlagalno je v ospredju zgodovinska perspektiva, in šele ob njej tudi funkcionalna, »ki določa zvezo med prviniami kulture in njih nosilcem.« (Prav tam.) Skratka: Novak nikakor ni privilegiral etnologije kot sedanjostne vede, poudaril je le, da v etnološko obzorje sodijo tudi sodobni kulturni procesi. In to ne samo zaradi tipološkega razumevanja ljudskosti, temveč izraziteje zaradi ljudske kulture, ki jo je razumel in obravnaval kot pojav, ki ji, vsaj načeloma, čas sam po sebi ne postavlja mej. Tudi t. i. sociološka (s funkcionalno) in psihološka smer naj bi bili uporabljeni v funkciji popolnejše zgodovinske razlage.

Poduk, da na vprašanje o zgodovinski metodologiji ali zgodovinskosti etnologije ni mogoče odgovoriti z dilemo, ali so vredni znanstvene pozornosti tudi sodobni kulturni fenomeni ali samo tisti iz preteklosti, izvira iz razprave o etnologiji kot zgodovinski znanosti. (Prim. pogl. 6.1.)

Takrat se je Kremenšek dotaknil nezdržnega istenja metode zbiranja gradiva z metodologijo v širšem pomenu.²²⁸ Zgodovinskost kot metodološki temelj po Kremenšku pomeni, da so vsi fenomeni vpeti v čas in da ni ničesar mogoče izvzeti iz časovno-prostorskih in družbenih koordinat; oboje velja tako za preteklost kakor sodobnost. Zgodovinsko metodologijo zaokroža prepričanje, da so vsi pojavi sovisni, da jih ni moč obravnavati brez vzajemnosti v nakazanih zgodovinskih in družbenih razsežnostih. To je pot k iskanju odgovorov, zakaj so stvari (bile) takšne, kakršne so (bile).

V etnologiji, ki se po Kremenškovi opredelivi kot zgodovinska veda »posveča raziskovanju vsakdanjih, običajnih, tipičnih kulturnih oblik in vsebine vsakdanjega življenja tistih družbenih slojev in skupin, ki dajejo neki etnični ali nacionalni enoti njen specifični značaj,« ni nikakršnih metodoloških zadržkov, da bi znanstveni interes zoževali na pretekla kulturna stanja in procese. Nasprotno, zapolniti mora vrzeli, ki so posledica pomanjkljivosti narodopisne koncepcije, tako da raziskave razširi na vse tiste plasti prebivalstva, ki so doslej ostale zunaj etnoloških obravnav tako v preteklosti kakor sedanjosti (npr. sodobno ljudsko življenje, delavska kultura, ljudska kultura mest in industrijskih naselij (1961: 7). Pri tem pa »(o)mejevanje na sodobne družbene probleme ne pomeni osvobajanja zgodovinskega gledanja in ne uteče za-

²²⁸Z metodološkega stališča niti ni najpomembnejše, kateri način zbiranja podatkov uporabimo, temveč, kako podatke povežemo v verjetna spoznanja. Gre torej za metode razlage, pri njih pa zlasti prijeme, s katerimi 'surovo gradivo' spreminjamo v pomensko smiselne celote ali celo abstraktnejše strukture. Kakor smo omenili, je to področje metodologije – za razloček od večščin oz. uporabljenih tehnik zbiranja gradiva. Razlagalni (logični in interpretativni postopki) so preslikava teoretskih nazorov na 'predmet' discipline.

nimanju zgodovinskih disciplin (1960b: 9). Sorodne historične koncepcije, ki so se uveljavljale v sodobnih evropskih etnoloških tokovih, tudi ne izpuščajo »nobenega obdobja in nobene družbeno razvojne faze iz svojega proučevanja.« (1962: 10)²²⁹

Angelos Baš je 'etnologijo sedanjosti' zavrnil z nekaj argumenti: najrazumljivejši je tu pač tisti, ki je povezan z njegovo opredelitvijo predmeta etnologije, t.j. zgodovino ljudske kulture, v katero je sicer uvrstil tudi kulturo proletariata kapitalistične dobe, ki pa se mu je še vedno kazala kot fenomen preteklosti. Kajti v sodobnih razmerah socialistične družbe je predvidel dokončen razkroj in zgintotje vseh različic ljudske kulture in nastanek povsem drugačne enotne kulture (Baš A. 1960a: 10, 1960b: 78, 1963a: 12), ki bi bila predmet neke nove, ene vede. Strinjal se je z Vilfanom, da ni bistvenih razločkov in pregrad med preteklostjo in sedanjostjo, saj se sedanjost hipoma spreminja v preteklost in je zato težko predmet znanosti v dobesednem pomenu. Skladno z zabrisano mejo med sedanjostjo in preteklostjo ni priznal razlik med etnologijo oddaljenejših dob in etnologijo bližnjih desetletij.²³⁰ In naposled: uperil je kritično ost v zagovarjanje in poudarjanje etnologije sedanjosti, kajti v njej je videl legitimacijo za prevladujočo etnološko prakso, ki se je empirično ukvarjala predvsem s terenskim gradivom zadnjih desetletij in kvečjemu še zadnjega stoletja.²³¹

Do etnologije sedanjosti, ali natančneje, do etnološkega raziskovanja sodobnih kulturnih fenomenov in procesov so bili torej zadržani vsi, ki so etnološko problematiko (t.j. ljudsko kulturo) omejevali na preteklost, na čas pred civilizacijskim razmahom v podobi industrializacije in urbanizacije. Novejše kulturne produkte in procese so odstopili obravnavi drugih ved. Že Ložar je omenjal socialno etnografijo in sociologijo, Bratanič etnosociologijo in etnopsihologijo,²³² A. Baš novo vedo. V zvezi s sodobno problematiko sta omenjala sociologijo tudi F. Baš in Vodusek.²³³ Vse te

²²⁹Sodobno evropsko misel je Kremenšek v prvi polovici 60. let predstavil v več razpravah (1960b, 1962, 1963a, b, 1964, 1964a).

²³⁰Ker je imel etnologijo za zgodovinsko vedo, je zgodovinska tudi etnologija sedanjosti, čeprav je v dobesednem pomenu ni sprejel (1963a: 17).

²³¹Prvič je Baš zavrnil 'etnologijo sedanjosti' leta 1957, ker ni sprejemal »v slovenski etnologiji skoraj običajnega precenjevanja sodobnega in sodobnosti bližnjega ter hudega neupoštevanja starejšega ali slabo znanega gradiva.« (1957: 49) S tega stališča je 'etnologijo sedanjosti' označil celo za »smer najmanjšega odpora v slovenskih etnografskih raziskavah.« (1960b: 79) Cilji etnologije kot zgodovinske znanosti so v primerjavi s povednostjo takšnega gradiva res lahko širši (1963a: 5). Kritičkega koraka ni podaljšal, saj se ni vprašal, kakšno ali katero gradivo so raziskovalci pravzaprav zbirali in s kakšnimi nameni, saj vemo, da so praviloma iskali 'prežitke' preteklih kulturnih oblik, ni pa jih zanimalo zaradi kulturne teže v takratnem življenju in pomena, ki bi ga utegnili imeti za sodobno življenje. Da so sporočilno razsežnost terenskih virov praviloma spregledali, je opozoril Kremenšek (1961: 7).

²³²Bratanič ju ni podrobneje pojasnil. Etnosociologija naj bi se ukvarjala z družbenimi razmerji v primitivni in ljudski kulturi ('sociologija na etnografski način'); ime so uporabljali ga v Nemčiji, pogosteje pa v Skandinaviji (zlasti na Finskem po Westermarckovi šoli, kjer naj bi bil termin tudi spočet, ustrezal bi socialni antropologiji; Hultkrantz 1960: 115). Od 60. let etnosociologijo kot posebno disciplino omenjajo v Sovjetski zvezi. Ukvarja se s pojasnjevanjem »konkretnih mehanizmov vzajemnosti med etničnimi in družbenoekonomskimi dejavniki.« (Bromlej, Kašuba 1989: 33) Etnopsihologiji bi mogli iskati vzporednico v ameriški smeri raziskovanja kulture in osebnosti, splošneje pa kot razkrivanje etničnih duhovnih značilnosti in narodnega značaja.

²³³Gl. op. 5. To ni bila slovenska posebnost: v prenovi nemškega narodopisja v 60. letih najdemo

nazore povezuje prepričanje, da sta preteklo in sodobno življenje povsem različni, tudi znanstveno ločljivi kvaliteti.

Niko Kuret ni zavračal pozornosti na sodobnost, zagovarjal pa je tudi ni; v zvezi z raziskovanjem sodobnih kulturnih oblik in vsebin je enkrat omenil kulturno zgodovino,²³⁴ drugič pa sociološko in psihološko utemeljeno kulturno antropologijo, s katero naj bi se narodopisje opremilo tako, da bi se lahko spoprijelo 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) Tako se je posredno pridružil kritiki narodopisja kot kmetoslovja in raziskovanja 'ginečega izročila' ter je priznal njegovo nemoč pri raziskovanju sodobne kulture, po drugi strani pa je vsebinsko in metodološko razločil raziskovanje preteklosti in sodobnosti: za problematiko preteklosti je primerno 'historično narodopisje', za sodobnost pa 'novo usmerjeno narodopisje', ki »bi moglo biti podobno 'kulturni antropologiji' made in USA.« (N. d.: 303)²³⁵

Takšne cepitve niti v drugih evropskih narodnih etnologijah niso bile nenavadne; z razločevanjem med 'historično' etnologijo in 'etnologijo sedanjosti' so se ukvarjali povsod, kjer niso premogli enovite predmetne in metodološke koncepcije, zato pa so imeli trdoživo narodopisno izročilo v filološki in zgodovinsko-pozitivistični različici.²³⁶ Dediči tega izročila so v sodobnih kulturnih pojavih in predmetih, načinih dela, ponujenih dobrinah, preživljanju 'prostega časa' ali družabnem življenju, novih vrednotah itn. videli povsem drugačen svet, ki ga ni bilo več mogoče me-

etnologijo poisteno s 'sociologijo vsakdanjika spodnjih ali podrejenih družbenih plasti' (Narr 1970: 57). Vendar v Nemčiji etnologi raziskav sodobnosti niso prepuščali sociologiji. Zavzemali so se za 'sociologizacijo' etnologije: najprej v pomenu pozornosti na razmerja med kulturo in družbeno sestavo, nato pa za spoznavanje in uporabo nekaterih družboslovnih metod in tehnik, s katerimi bi v etnologijo vpeljali več strogosti.

²³⁴V razpravi o nosilcih šemljenja: »Na splošno velja, da bo sprememba nosilca razjedla tradicionalna, arhaična šemska obredja. Nastalo bo nekaj novega, prav tako človeški naravi ustrežajočega. Toda to novo bo verjetno zanimalo bolj kulturnega zgodovinarja kakor etnologa.« (Kuret 1964a: 177)

²³⁵Kremenšek je glede na družbenozgodovinska etnološka metodološka izhodišča in, navsezadnje, tudi nastavkom v domači raziskovalni praksi ugovarjal takšni 'rešitvi' (1965a, b).

²³⁶Pri nas so bili etnologi zlasti prek Kremenškovih razprav, njegovih in Baševih knjižnih ocen najboljše seznanjeni z nemškimi strokovnimi razmerami, za katere je A. Baš zapisal: »Odprava temeljnega ločevanja med preteklostjo in tako imenovano sedanjostjo ali pojmovanje vsega dotedanjega dogajanja kot ene poglavitne enote pomeni v nemški etnologiji izjemno stališče. Dolej je bilo v veljavi drugačno pravilo, se pravi izrečno ločevanje med zgodovino in tako imenovano sedanjostjo. In ker je šla pri raziskavah prednost tako imenovani sedanjosti, se je štela etnologija pogosto za vedo o sedanjosti (Gegenwartswissenschaft) in zato ne za zgodovinsko vedo.« (Baš A. 1974b: 160) Baševa sodba se opira predvsem na sociologizacijo nemške etnologije, ki so jo izrazito poudarjali etnologi iz Tübingena; sociologizacija je bila odsev kritike narodopisnega kanona in želje, da bi bila etnologija kot empirična veda o kulturi (ali empirično kulturoslovje) družbenokritična znanost. Prim. z op. 233.

riti z izročilnimi koncepti in metodami.²³⁷ Glede na specifične razmere in razvitost drugih družboslovnih ved so se utemeljitve raziskav sodobnih kulturnih procesov ponekod oprle bolj na domače družboslovje (npr. v Nemčiji), drugod bolj na socialno in kulturno antropološke smeri (npr. na Norveškem in Švedskem, deloma v Nemčiji, v Franciji in v poznih petdesetih in šestdesetih letih v Italiji, kjer so se sprva utrdile v antropoloških okvirih za razloček od študija ljudskih tradicij, pozneje pa so se plodovito povezale z njim). Praviloma so bile povsod odmev nezadovoljstva z narodopisnim izročilom in kritike njegovih temeljnih konceptov. Nov interes za sodobnost, z njim tudi novo problematiko, nove teme, so sprva pogosto uvrščali v druge disciplinarne okvire (sociološke, socialnoantropološke, kulturnoantropološke), ki so takrat v primerjavi z narodopisnimi zarisovali širši konceptualni in metodološki okvir, ali pa so ga disciplinarno preimenovali. (Prim. pogl. 3.2.3)

Nasprotno pa tam, kjer so prevladala historično-materialistična načela, v Sovjetski zvezi in vzhodnoevropskih državah, ni bilo hujših težav z utemeljitvami raziskovanja kulture in načina življenja vseh delovnih plasti prebivalstva, npr. delavcev na industrijskih območjih in sprememb na podeželju, ki je bilo del enovito razumljene etnološke problematike. Načelnih zadržkov tam ni bilo, kljub še nerazviti in neutrnejni etnološki metodologiji, ki je kdaj pa kdaj ni bilo mogoče ločiti od zgodovinske in sociološke. (Prim. Kremenšek 1962, 1963a, 1964, 1966) Težave pri razširjanju etnološke problematike na sodobne etnične in kulturne procese so sovjetski etnologi pripisovali predvsem bistveno drugačnim razmeram v razredno diferenciranih družbah, v katerih se različna področja življenja (gospodarstvo, družbena in pravna ureditev, umetnost itn.) osamosvajajo, družbena sestava je zapletena in tako se zgublja »nekdanji sinkretizem na področju kulture, diferencirajo se njeni različni vidiki.« Etnologi se morajo spoprijeti s precej kompleksnejšimi in zahtevnejšimi nalogami, ki se zarisujejo v takšnih družbenokulturnih razmerah, ko življenje ni več celota, ki bi jo zaobsegla ena sama veda, kakor je bilo to še mogoče pri obravnavi t. i. primitivnih ljudstev, ko so raziskovalci praviloma preučevali kulturo v celoti, od načina gospodarjenja do šeg in verovanj. Zdaj se različnim vidikom posvečajo tudi druge splošnejše (ekonomija, sociologija, zgodovina) in bolj specializirane vede (etnična geografija, etnična demografija, etnolingvistika, etnosociologija, etnopsihologija). Pri preučevanju sodobnosti ostajajo v središču pozornosti etnologov notranje diferencirani etnosi, etnične značilnosti in etnična identiteta, skupaj s starejšimi tradicijskimi elementi in s tistimi, ki na novo nastajajo v vsakdanjem življenju.²³⁸

²³⁷Vakarelski (1970) je, npr., tako kakor mnogi drugi evropski etnologi videl razrešitev v opredelitvi etnologije kot vede o človeku in njegovem odnosu do sveta: etnologija naj bo pozorna na njegovo spontano in izvirno ustvarjalnost, na privrženost ali zavračanje, ohranjanje ali spreminjanje okolja, na sprejemanje novosti, na mode in posnemanja v prilaščanju dobrin, oblikovanju bivalnega okolja, na privajenost novim oblikam in vsebinam ipd. Raziskovalec naj torej: 1. opiše spremembe, novosti v povezavi z ekonomskimi in političnimi dejavniki, 2. pozorno analizira psihološke odzive na novosti, 3. določi naravnost, odnos (prevzem, nasprotovanje, samoumevnost, nasprotovanje) posameznika in skupin do novosti in 4. ugotoviti, kakšna je vitalnost tradicijskih kulturnih prvin.

²³⁸Bromlej in Kašuba menita, da pri razvitejših ljudstvih »osnovne etnične funkcije ne spolnjujejo le arhaični ostanki, temveč celo bolj nove, relativno obstojne sestavine duhovne kulture, utrjene na ravni vsakdanjega življenja, ... ki pa mdr. pogosto vsebujejo, čeprav zelo modificirane, prvine

Napotila k etnologiji sedanjosti, starejša priporočila in tudi dosežke preiskovanja sodobnega življenja je večkrat pretresel Kremenšek (1962, 1963a, 1964, 1966, 1967, najizčrpnije 1968a). Poglavitni oviri za njeno sprejetje in raziskovalno utrditev je videl v narodopisni nazorski dediščini, ki ima za predmet 'starosvetnosti', predmetu prilegajočem se konceptu zgodovinskosti in pozitivistični metodologiji. Razlog za premišljanje o raziskovanju sodobnosti ni bil samo notranji, strokovni, temveč je imel pred očmi korenito spreminjanje družbene strukture v zadnjem stoletju, zelo pospešeno v desetletjih po drugi svetovni vojni.

Do njegovih razprav so bile domače omembe etnološkega preučevanja sedanjosti bodisi odklonilne ali zelo splošne: tudi Novak ni podrobneje razčlenil njegove problematike, niti v časovnem niti vsebinskem pogledu. Kremenšek je najprej opozoril na različne periodizacijske meje 'zgodovine sedanjosti'; za etnološko rabo se mu je zarisala ustrezna razmejitev »med tako imenovano 'klasično etnologijo' in 'etnologijo sedanjosti' prav gotovo tam, kjer pričnejo izgubljeni 'starosvetni' pojavi prevladujoč značaj. Ta proces je seveda potekal po posameznih območjih z različno hitrostjo in bolj ali manj temeljito. Podobno so obstajale razlike tudi glede na značaj kulturnih sestavin, glede na socialno obeležje njihovih nosilcev itd.« (1968a: 280) Natančnejše razmejevanje bi bilo zato nesmiselno, saj je mogoče procesu razkrajanja ljudske kulture na Slovenskem slediti od druge polovice 19. stoletja in vsaj do konca 1. svetovne vojne, ponekod tudi dlje. Odvisno pač od moči širjenja in uveljavljanja 'procesa industrializacije in moderne urbanizacije', ki je poglavitni razlog za zamiranje sveta ljudske kulture.

Podmene o dveh različnih svetovih, t.j. ljudskem in civilizacijskem, so zdržale le v narodopisnem obzorju, ki je ločevalo organično in mehanično nastale kulturne tvorbe, in v pozitivistični metodologiji. Z genetično-strukturalnega stališča pa ni bilo mogoče pritegniti mnenjem o potrebi po 'klasični' ali 'zgodovinski' etnologiji, ki bi se ukvarjala s preteklostjo, in 'etnologiji sedanjosti', ki bi se posvečala bližjemu časovnemu obdobju. Kremenšek je v obstoju obeh videl le nekakšno delitev dela (Prav tam; prim. 1973: 116–7; 1974a: 23). Pozneje je bil še določnejši: »preučevanje današnjega načina življenja in kulture se niti v metodološkem in prav tako tudi v vsebinskem pogledu ne loči od raziskovanja preteklosti. Različni so zgolj časovni odseki, na katerih se lotevamo v bistvu enovitih etnoloških problemov.« Zato je zavrnil 'etnologijo sedanjosti' kot posebno disciplino (1974a: 23).²³⁹

Da ločevanje na raziskave preteklosti in sodobnosti nima ustrezne metodološke

starejšega izročila.« Skladno s tem priporočata večjo raziskovalno skrb za duhovno kulturo sodobnih narodov in njihovo družbeno psihologijo, predvsem pozornost na moralno-etične norme, vrednote, ki se zaradi različnih družbenih dejavnikov, razlikujejo od etnosa do etnosa. V tej smeri je pomembno preučevanje etnične samozavesti (etničnih stereotipov in avtostereotipov), mehanizmov medetničnih stikov, splošne zgodovinske zavesti. (Bromlej, Kašuba 1989: 32, 34)

²³⁹Tako tudi v *Obči etnologiji*: »V nasprotju s tem pretiranim poudarkom na sodobnosti so sprejemljivejša mnenja, da ne gre oddvajati etnologije sedanjosti od t. i. 'klasične' ali 'tradicionalne' etnološke smeri, saj gre pri obeh za preučevanje družbenozgodovinskega razvojnega toka, čeprav na različnih časovnih odsekih. Etnologija sedanjosti je potemtakem nerazdružni del enotne etnološke vede, kot je zgodovina sodobnosti (nem. Zeitgeschichte) le del historiografije.« (1973: 117)

paralele, kaže navsezadnje tudi dejstvo, da je mogoče preteklost in sodobnost preiskovati po utrjenih, izročilnih, ali pa po novih metodoloških vzorcih.²⁴⁰ Drži pa, da je raziskovalska praksa v preiskovanju preteklih podob ljudske kulture razmeroma dlje sledila narodopisnemu metodološkemu izročilu, medtem ko je bilo treba za interpretacijo novih kulturnih fenomenov iskati nove poti in koncepte; iskanje nadomestkov pač ni mogel biti raziskovalno obetavno. Raziskovalci sodobnosti so se opirali na že uveljavljene teme in prijeme, dokler se v raziskovanju niso utrdile nove teme in novi raziskovalski načini.²⁴¹ V tem okviru se najbrž ne da prezreti sicer zelo posplošenega razločka med narodopisnim in sodobnim etnološkim raziskovanjem: prvo je bilo usmerjeno v etnografska dejstva (t.j. v problematiko izvira razvoja, razširjanja, značilnosti posamičnih sestavin ljudske kulture), drugo se je trudilo raziskovati življenjske probleme ljudi, kolikor jih pač naredi razvidne mikroskopsko ogledovanje vsakdanjika. Pri tem razvita problematika in razlagalne poti so poznejše, recimo z novim rodod raziskovalcev, sooblikovale pogled na t. i. klasično historično problematiko oz. 'etnologijo preteklosti'.

Tu najdemo zanimiv vzvratni učinek v disciplinarnem razvoju: 'etnologija sedanjosti' lahko razumimo kot nasledek kritike preteklega disciplinarnega izročila, z njo so se utrdila družboslovna in zgodovinska metodološka izhodišča, ki so na novo sooblikovala etnološki pogled 'nazaj' – tako na samo raziskovanje preteklosti kakor na disciplinarno zgodovino.²⁴²

S periodizacijsko mejo etnologije sedanjosti je bila zelo splošno označena njena vsebinska problematika, t.j., za razloček od ljudske kulture, domnevno poenotena

²⁴⁰Gl. op. 57. Na to je npr. opozorila tudi Dunja Rihman-Auguštin, ko je po Bausingerju povzela tri načine raziskovanja sodobnosti, zlasti pri prvem izhodišču, ki si prizadeva dokazati, da so se temeljne strukture ljudskega življenja in ljudske kulture ohranile tudi v industrializiranem svetu. Tu gre za neustrezno enakovredno vrednotenje kulturnih sestavin ljudske in moderne kulture po njihovih funkcijah: tako npr. ljudske pripovedke nadomešča popularni tisk, namesto ljudskih pesmi imajo ljudje popevke itn. Ne glede na to, da takšne raziskave širijo etnografski inventar s sodobnimi produkti, prinašajo ob njih tudi nova vprašanja in s tem etnologijo pomlajujejo, spregledujejo pa, da ne gre le za preproste spremembe funkcij, temveč za korenitejšo spremembo v družbeni sestavi (Rihman-Auguštin 1988: 10).

²⁴¹Gl. prejšnjo op. Dodatno ponazorilo je spet iz Nemčije, kjer so bile razprave o etnologiji sedanjosti in historični etnologiji glasne in kritične (gl. npr. Bausinger, ur. 1966, Geiger, ur. 1970), pa se je v praksi teoretično preiščljena etnologija sedanjosti uveljavljala le počasi in tudi po starih vzorcih. Tako so npr. šele leta 1970 v nemški etnološki atlas (*Atlas der deutschen Volkskunde*, ur. M. Zender) uvrstili vprašalnik o 'ljudskem življenju v sodobnosti' ('Das Volksleben der Gegenwart'). Spraševal je po poznani narodopisni snovi v novih preoblikah (npr. adventni venčki, božično drevo, nagrobne lučke, praznovanja svetnikov, godov, rojstnih dni, poročni čas, društva, božje poti, pust, posvetniki prazniki, 1. maj; zdravilci, horoskopi itn.). Urednik je ob tem opozoril na novo, a s pripombo, da nastajajoče oblike še niso obvezujoče in spoznane za značilnosti določenega kraja, razreda, poklicne ali starostne skupine. (Po Schenda 1970a: 137–8) To preprosto kaže, da so v sodobno življenje polagali vrednote skupnostnega in tradicijsko uravnane ljudskega življenja v preteklosti.

²⁴²Miselno pot, ki jo je pri nas prehodil Kremenšek, je za hrvaško etnologijo nazorno opisala Dunja Rihman-Auguštin kot pot od kritike kulturnozgodovinske etnologije prek utemeljitve raziskovanja sodobnosti do vrnitve k zgodovini (1976: 10–21, 1988: 27–38).

kultura, ki jo prinašajo modernizacijski tokovi.²⁴³ Tako se je Kremenšek vprašal: »Ali je ljudsko v resnici le vse tisto, kar je na neki način povezano s starosvetnostjo, kar v našem času neizprosno izginja, kar se 'pomeščanja', kar se steka v dozdevno vse bolj enotno kulturo 20. stoletja?« (1968a: 280) Nekaterih značilnostih, ki so jih doslej navajali v prid ljudski kulturi kot posebni kvaliteti, predvsem na podlagi njenega razmejevanja z visoko kulturo v preteklosti, resda ni mogel zanikati, saj je bilo mogoče zanje najti empirična potrdila. Vendar so zagovorniki narodopisne ljudske kulture praviloma spregledali zlasti dvoje: najprej to, da je bilo ljudsko, t.j. kmečko življenje s celotnim kulturnim inventarjem, tudi v preteklosti tesno povezano z visokokulturnim svetom, in drugič, da ni bilo enovita, marveč večplastna celota.

Če je ena pomembnejših značilnosti sodobne etnologije, da namesto žanrskih podob ljudske kulture raziskuje značilne oblike vsakdanjega življenja vseh plasti prebivalstva, s tem prenaša poudarek 'od reči na ljudi', postavlja 'človeka v središče' etnološkega raziskovanja – ta premik »etnologijo pri priči osvobaja, vsaj tako se zdi, peze industrijske predmetnosti« (Kremenšek 1968a: 282). Dodajmo: in teže ljudske predmetnosti. Pri tem sta že kritizirani merili kolektivnosti in izročilnosti kulturnih produktov, na kateri so se sklicevali razlagalci ljudske kulture, razmeroma nepomembni za opis etnološke problematike. Vprašanja 'ljudske kulture in sodobnih sprememb' so v 'etnologiji sedanjosti' le del širšega etnologovega zanimanja, ki presega »preoblikovanja, priličenja, dopolnjevanja ... adaptacije iz etnoloških razprav dobro znanih kulturnih sestavin sedanjim razmeram.« (1974a: 24)

Kadar je v središču življenjska problematika ljudi, t.j. etničnih skupin, če etnologijo razumemo etimološko, postajajo »(p)oleg načina življenja plemenskih ali fevdalno ljudskih družbenih skupin ... za etnologijo zanimive pojavne oblike v življenju povsem izoblikovanih narodov. Konkretno: za slovensko etnologijo ne more biti zanimiv le način življenja slovenskega človeka do pričetka razkrajanja kulturne strukture, kakršna se nam kaže še okrog srede preteklega stoletja, in ne le kasnejši preostanki te strukture v procesu 'pomeščanja'. Enakopravnost velja priznati tudi stilu življenja, ki je izoblikovan na novo, ki je odsev današnjih razmer in tudi samo teh.« (1968a: 282)

Skladno z družbenozgodovinsko periodizacijo se 'etnologija sedanjosti' bolj ali manj ujema s problematiko načina življenja skupin, ki sestavljajo narod – »delavcev in buržoazije, kmetov, obrtnikov, intelligence.«²⁴⁴ Od takšne usmeritve je navsezadnje odvisno, »ali bo etnologija družbeno aktualna in s sodobnim življenjem neposredno povezana disciplina, ali pa so nadaljnjemu nastajanju predmeta v resnici ure štete.« (1966: 133)

²⁴³Na sestavljenost kulture je zgodaj opozarjal tudi S. Erixon, ki je imel za bistveno značilnost sinhrono kulturne prerezu sožitje starega in novega, dokončanega, ponavljajočega se in na novo nastajajočega, različic in obnavljanj (Erixon 1951a).

²⁴⁴S tem je Kremenšek odklonil misel, »da naj bi se etnološko preučevanje sedanjosti omejilo le na te ali druge nositelje nekake 'demokratične' kulture, kar naj bi bilo v skladu z dozdevno leninističnimi koncepti o dveh kulturah. Način življenja katerekoli družbene skupine je namreč v vsaki družbenoekonomski formaciji odvisen od celotne družbene strukture.« (Prav tam.)

Za slovensko različico vpeljave etnologije sedanjosti je v primerjavi z razpravami ponekod na tujem pomembno, da njena metodološka (v pomenu spoznavnih ambicij) izhodišča v širšem pomenu niso nič drugačna od tistih, ki veljajo za preteklost: »'Etnologija sedanjosti' se nam tako očrtuje kot specializirana zgodovinska znanstvena disciplina (v okviru enotne etnološke vede), ki se skupaj z drugimi posebnimi zgodovinskimi panogami ukvarja z najnovejšim zgodovinskim procesom. Njene naloge niso istovetne z nalogami nobene druge družbene vede, pa čeprav so njene meje v vse smeri odprte.« (Kremenšek 1968a: 283; 1964)

Na posvetovanju, kjer so bila predstavljena njena temeljna izhodišča,²⁴⁵ so o njih bolj malo razpravljali; ob drugih neodločljivih konkretnih strokovnih nalogah je ostal vtis o odvečnosti 'teoretiziranja'. Kakšno je bilo razmerje med etnološkim interesom za preteklost in sodobnost, ponazarja ocena 'stanja slovenskega narodopisja' (Kuret 1968b, 1969a).²⁴⁶ Kuret ni odklonil zanimanja za sodobnost, tudi se je strinjal s Kremenškovim mnenjem, »da je delitev v 'historično' in sodobno' narodopisje čisto delovnega značaja.« Pristavil pa je: »Na drugi strani je seveda res, da imamo teme, ki so izrazito historične ali pa izrazito sodobne ali vsaj novejšega datuma. Načelno velja, da moramo pojav, ki ga srečamo, zasledovati od njegovih začetkov do njegovega stanja v sodobnosti. Na drugi strani pa se mi zdi važno, da s sondiranjem redno spremljamo ljudsko življenje v sodobnosti.« (1968b: 3)²⁴⁷ In naporu narodopiscev naj bi bili v prvi vrsti usmerjeni k preiskavi izrazito 'historičnih' tem, ki so bile doslej ali preskopo in premalo poglobljene preučene ali pa sploh še ne (Prim. Kumer 1971). Nanizal jih je nekaj, ki presegajo določila narodopisnega razumevanja, zlasti zaradi zahteve po skrbnejšem dokumentiranju pojavov iz t. i. socialne kulture.²⁴⁸ Posredno odsevajo že omenjeni spoznavni premik 'od reči na nosilce kulturnih sestavin'.

²⁴⁵Z naslovom 'Temeljne naloge in usmeritve slovenske etnologije' ga je leta 1967 pripravila slovenska podružnica Etnološkega društva Jugoslavije (gl. *GSED* 8(1967)3: 1-3). O aktualnosti preučevanja sodobnosti oz. 'o današnji družbeni potrebi po etnoloških raziskavah' je takrat govoril G. Makarovič, ki je družbeno obrobnost etnologije povezal z dejstvom, da ne ponuja odmevnih spoznanj. Hrovatin pa je videl njene naloge »v tem, da poroča o sedanjem življenju, česar ne bo opravila nobena druga veda.« (N. d.: 2) Da je bila vpeljana problematika povezana z družbenim pomenom etnologije, govori namen samega posvetovanja: »Poskušalo naj bi osvetliti pogloblitve naloge naše znanosti, ki izhajajo iz njenega dosedanjega razvoja, iz položaja, ki ga zavzema etnologija v okviru družboslovja in iz nalog, ki jih etnologiji narekuje splošni družbeno razvojni tok. Referenti naj bi si prizadevali določiti mesto etnologije v splošnem izobraževanju in oceniti družbeno vlogo in pomen etnoloških raziskovanj ter na njih temelječo dejavnost etnoloških ustanov.« (*GSED* 7(1966)1-2: 4)

²⁴⁶Gl. op. 88.

²⁴⁷Za to nalogo naj bi ob prezaposlenosti skromnega števila raziskovalcev z rednimi terenskimi poročili skrbela »dobro organizirana informatorska mreža«. (Prav tam.) Na očitek, da se narodopisci ne posvečajo sodobnim šegam, je Kuret odločno ugovarjal: »Sodobnosti se ne odpovedujemo.« Bilo je načelno, a v praksi, kakor je pojasnil, težko uresničljivo stališče, predvsem zaradi pomanjkanja strokovnjakov in neutrjene informatorske mreže (Kuret 1972d: 225).

²⁴⁸Npr.: »kaj otroci danes igrajo po mestih, na deželi? ... Kdo nam bo raziskal oblike naše predindustrijske družbe, npr. fantovščine, ki so bile za ljudsko življenje na vasi tolikšnega pomena. Posebno vprašanje so dekliške družbe v zahodni Sloveniji. Zanimive so tudi oblike, ki jih je rodila industrijska družba: razna društva... V življenju predindustrijske družbe bo treba raziskati družino, sosesko, srenjo, treba si bo priti na jasno o pojavu gruntarja, manjšega kmeta, kočarja

S Kremenškovega stališča torej metodološko poudarjanje sodobne problematike ni posebno relevantno – to je le neogibni nasledek zgodovinskega pogleda nanjo (Kremenšek 1974a: 23) Pomembnejši je »konec spregledovanju socialne in profesionalne strukture.« (N. d.: 24) »Spričo zanemarjanja študija socialne osnove ljudskokulturnih pojavov, posebej njene notranje razslojenosti, tako rekoč več čas razvoja etnologije, so danes pred nami... še naloge v zvezi s preteklostjo, ki doslej niso bile ustrezno rešene ali sploh niso bile načete.« (N. d.: 25)²⁴⁹

Razložek med etnologijo sedanjosti in historično etnologijo je mogoče pojasniti samo z različnimi splošnimi metodološkimi stališči (npr. pri Ložarju, Brataniću) in pa tistimi, ki jih določata posebna časovna in viroslovna opredelitev predmeta. V tem pomenu historično etnologijo (za razložek in protiutež pretirani pozornosti novjšim obdobjem) zagovarja Angelos Baš z mnenjem, »da je treba obdelati predmet etnologije v vseh obdobjih, za katera je ohranjeno gradivo. Treba je torej raziskovati ne samo 20. stoletje, temveč tudi še vsa prejšnja stoletja, iz katerih potekajo viri za etnološka spoznanja. Tako se lahko tudi bolje razlaga etnologija najnovejšega časa.« (Baš A., Križnar 1987: 109) Pod historično etnologijo razume »etnologijo bolj oddaljenih obdobj, za katera praviloma ni klasičnih etnoloških virov, to je terenskega gradiva, ampak služijo kot viri zanje pisani viri in upodabljaljoči viri. Historična etnologija obravnava praviloma obdobja pred koncem 19. stoletja, v slovenskem primeru gre za čas od poznega srednjega veka do konca 19. stoletja.« (Baš A., Jezernik 1993: 5; Baš A., Križnar 1987: 107) Pri tem se Baš zaveda, »da ime ni najboljše, saj je v načelu vsaka etnologija historična etnologija. Vendar je ta terminus v veljavi že več kot pol stoletja in namesto njega ne poznamo boljšega kratkega imena.« (Prav tam.)

Skladno z opredelitvijo etnologije kot zgodovine načina življenja se takšne raziskave odlikujejo po uporabi priznanih metodičnih postopkov zgodovinske vede, pri čemer Bašu metodično izhodišče ni 20. stoletje in s tem vzvratni ali retrogradni postopek (od sedanjosti v preteklost): »Če obstaja predmet etnoloških raziskav ne samo v 20. stoletju, temveč npr. tudi v poznem srednjem veku, pač ne more priti v poštev, da naj bi raziskave slednjega obdobja izhajale iz 20. stoletja.« (1985c: 224) Baševa glavna referenca je bila nemška historična etnologija, kakor sta jo v petdesetih in šestdesetih letih utemeljila Hans Moser in Karl-S. Kramer (Prim. Slavec 1987). Njen predmet je ljudska kultura v preteklosti, ubesedena z 'natančnim zgodovinskim pisanjem' na podlagi arhivskih virov, preiskanih s kritično zgodovinsko metodo,²⁵⁰ zložene

najemnika. Posebnih monografij zahtevajo nadalje stanovi. Kdo nam bo napisal študijo o hlapcu, pastirju, drugi služničadi? Monografija o furmanu je nujna, saj je že dobil naslednika v šoferju, ki bo tudi vreden skorajšnje raziskave. Želimo si monografije o godcu, ki je skoraj zatrdno prevzel dediščino nekdanjih grajskih norcev in potujočih igralcev.« Nato še o krojačih, čevljarjih, sezonskih delavcih, obiralcih hmelja, o izseljenstvu, starem delavstvu (npr. rudarska in železarska kultura, »ki je živela poleg kmečke in od katere je kmečka kultura oklevaje prevzela to in ono prvino«), steklarstvu, starem obrtništvu itn.

²⁴⁹Argument je poznan iz razprave o ljudski kulturi, razumljeni narodopisno, in ljudski kulturi kot razmeroma celoviti kulturni strukturi v predindustrijski oz. fevdalni dobi. Gl. razdelek 6.2. Etnologija prez ljudske kulture.

²⁵⁰»Historična metoda si prizadeva iz pritekajočega empiričnega gradiva povzeti splošnoveljavna

no iz zbiranja historičnega gradiva, kritične presoje (kritika virov) in interpretacije preverjenega gradiva. Da po metodičnih zahtevah in po spoznavnih ciljih Kramer pravzaprav ni videl razlik med etnologijo sedanjosti in etnologijo preteklosti,²⁵¹ je bilo, vsaj na Nemškem, pomembno za umiritev ostrih nasprotij med raziskovalci, usmerjenimi v preteklost ali sodobnost.²⁵²

Problematičnost shematiziranega ločevanja s periodizacijskega in viroslovnega stališča osvetli npr. povsem praktično vprašanje, kam uvrstiti raziskavo družabnega življenja na podeželju ali v mestu v letih med obema vojnama. S stališča opredelitve 'historične' etnologije to ne sodi v njen obseg, saj se še lahko opira na terensko gradivo, s stališča ožje pojmovane etnologije sedanjosti pa je to tema 'preteklosti'.²⁵³

Razprave o obeh težiščih etnološkega raziskovanja so ostale v načelnih razpravah okleščene na vprašanja splošne metodologije (pozitivistični kulturnozgodovinski in genetično-strukturalni pristop – o kakem drugem ni bilo besed) in periodizacije, na tu in tam zapisane drobce o načelni (enako)vrednosti različnih virov in njihove specifične povednosti za to in ono problematiko, niso pa prišle v kontekst morebitnih metodično-metodoloških razlik. Gre preprosto za to, da načelne konceptualne razprave niso bile pospremljene z ustrežno metodično refleksijo,²⁵⁴ ki se je zlagoma in premalo poudarjeno razvijala skoz raziskovalno prakso in samorazumevanje. Tako npr. izkušnje M. Ravnik pri raziskavi Galjevice nazorno označujejo metodično-metodološke razločke med raziskovanjem preteklosti in sodobnosti: »Metoda zaznavanja etnološko zgovornih pojavov zahteva čim večjo vključitev v okolje, navzočnost v dogajanju. Metodološko enotna obravnava naselja od časa nastanka ob koncu dvajsetih let tega stoletja do danes sploh ni možna, saj je spoznavanje starejšega časa vezano samo na skope pisane vire in na izpovedi prebivalcev, kot tudi na pripovedi o tistih, ki so naselje že zapustili.« (Ravnik 1981: 2)

Podobna spoznanja nazorno razgrne tudi G. Makarovič, ko skoz dolgo časovno perspektivo pripravlja pripoved o odnosu Slovencev do časa kot okviru in sestavini vsakdanjega življenja: »Čeprav se pristopi k preiskavi sodobne zgodovine načelno ne

spoznanja, t. j. razvija temeljne raziskave, ki naj bi osvetlile razvojne tendence in temeljne strukture ljudskega življenja.« (Kramer 1966: 7)

²⁵¹ »S prizadevanjem po osvetlitvi nastanka, razvoja in spreminjanj ljudske kulture izpolnjuje historično raziskovanje prav takšne naloge za preteklost kakor sodobno raziskovanje za sodobnost.« (N. d.: 8) Prepričan je bil, da je z 'eksaktno-historično metodo' mogoče s precejšnjim približkom resničnosti zarisati »temeljne značilnosti ljudskega življenja, življenjskega sloga, načina oblikovanja življenja, pobude in ovire za razvoj značilne regionalne ljudske kulture, njeno pravno, religiozno in gospodarsko zasidranost, družbeno in časovno razčlenjenost.« (N. d.: 10)

²⁵² Tako je tudi Bausinger (1984) v razpravi o konceptih etnologije sedanjosti poudaril, da si s spoznavnega gledišča danes etnologije sedanjosti si ni več mogoče misliti brez historične perspektive, enako pa velja tudi za historično etnologijo, ki brez refleksije sedanjosti nima nikakršnega smisla.

²⁵³ Ne glede na širok vsebinski in periodizacijski okvir 'etnologije sedanjosti', ki ga je orisal Kremenšek, se zdi, da je v praksi prevladal ožji obseg, t. j. kot raziskovanje sočasnosti ali kvečjemu zadnjih desetletij in izrecno za ta čas značilnih pojavov.

²⁵⁴ Gl. Bogataj 1979b; Bogataj, Križnar 1986. Metode (načini in tehnike raziskovanja) so bile predmet temeljite obravnave le s stališča disciplinarne zgodovine od Valvasorja do Ložarja (Bogataj 1985).

ločijo od pristopov k raziskavam oddaljenih obdobjih, je raziskovalec, ki želi podati bolj ali manj zaokrožen oris novejšega časa, vedno v dvomih: zaveda se, da so pri njegovem delu nujne domneve, ki jih ni mogoče preveriti. Posledice zgodovinskih procesov so lahko le delno znane ali pa so neznane. Na eni strani je virov nešteto, na drugi strani pa so prav relevantni viri dostikrat nedostopni. Pomanjkanje zgodovinske razdalje močno omejuje ločevanje pomembnih dogajanj in stanj od navidezno pomembnih ... Raziskovalci sodobne zgodovine so kajpak v prednosti pred raziskovalci oddaljene preteklosti, ker poznajo življenjske mehanizme iz izkušenj; hkrati pa se zavedajo, da se njihovi subjektivni pogledi izmikajo znanstvenim merilom ... Iz povedanega je razvidno, zakaj je v tej knjigi bližnja preteklost podana v drugačni obliki kot druga obdobja.« (Makarovič G. 1995: 13)

Uveljavljanje etnologije sodobnosti je spremljal dodatni ali vzporedni zgib, t.j. ambicija etnologov, da bi imelo njihovo delo priznan družbeni pomen, da bi bilo odmevnejše: takšno pa bi bilo, če bi se raziskovalci kritično spoprijeli z aktualnimi temami in problemi.²⁵⁵ Etnologi so v preteklosti svoje delo utemeljevali s kulturnozgodovinsko vrednostjo in zelo pogosto z nazorskimi vrednotami – oboje je bilo pomembna prvina samospoznavanja in potrjevanja narodove kulturne istovetnosti, v kateri sta narodopisna barvitost in zanimivost pogosto zastirala konkretne življenjske razmere ljudi. Tako sta, preprosto rečeno, pogosto ponujala lažne simbole identitete.

Z odčaranim instrumentarijem naj bi družbeno kritična etnologija prek raziskovanja vsakdanjega življenja odstirala različice sodobne družbene in kulturne situacije, kakor ga npr. ponazarja mnenje, da bi etnologi morali odgovoriti »na vprašanja, kakšna je stopnja našega kulturnega razvoja (o kateri sicer radi govorimo, a še vedno pogrešamo znanstvenih analiz), kakšna je zveza med razširjanjem masovne kulture, vplivom masovnih medijev in med našimi normami, vrednotami, ustnim slovstvom, glasbenim in likovnim okusom, družinsko vzgojo, načrtovanjem družinskih izdatkov in različnimi področji snovne kulture. To so vprašanja, kjer imamo etnologi še velike neizkoriščene možnosti za raziskovanje, izkoristiti pa jih bomo morali, če ne bomo hoteli zaostati za drugimi družboslovnimi znanostmi in končno tudi za življenjem, ki teče tu pred našimi očmi.« (Šmitek 1977: 19; prim. Makarovič G. 1967; Ravnik 1978a) Dodajmo le, da bi morali biti enako naravnani tudi njeni napori v zgodovinski perspektivi, torej pri raziskovanju zgodovine načina življenja. Zavedanje in kritična analiza takšnih kulturnih procesov ter njihovih temeljnih principov bi nasploh morala uravnavati izbiro, namene in cilje raziskav (Jezernik 1991a: 167–8).

Etnologija sedanosti ali sodobnosti se je na Slovenskem metodološko uveljavila skoz primestna vrata. Sledeč demografskim in družbenim spremembam, je bilo preučevanje predmestij in mest označeno za logično nadaljevanje preučevanja vaškega okolja (Kremenšek 1964: 282). Zato ni bilo nenavadno istenje etnologije sedanosti z etnološko problematiko mest ali t. i. mestno, urbano etnologijo, čeprav se pri nas

²⁵⁵To je bilo leta 1978 predmet posebnega posvetovanja, ki ga je v Brežicah pripravilo Slovensko etnološko društvo (gl. zbornik *Etnologija in sodobna slovenska družba*, 1978). Tudi prej in pozneje je bilo še veliko navrženega o uporabnosti vede in njenih spoznanj.

sprva ni nihče spraševal o kontinuiteti načina življenja v mestih. Bolj od mesta kot z ljudmi naseljenega družbenokulturnega prostora je postal osrednji problema način življenja družbenih skupin, ki dotlej niso sodile niti v etnološko teorijo niti v njeno prakso. Oznake etnologija mest, predmestnih in industrijskih naselij, delavska kultura, raziskave poklicnih skupin ipd. so torej bolj empirične izpeljave splošnega metodološkega izhodišča, naj se etnologija ukvarja z vsemi družbenimi plastmi in skupinami prebivalstva, ne pa npr. kake vnaprejšnje teorije urbane etnologije ali teorije delavske kulture.²⁵⁶ Razvidna je le temeljna podmena celotnega koncepta, da sta družbeno in kulturno dve nerazdružno povezani analitični ravni za preiskovanje načina življenja. Razumljivo, da spodbujanje takšnih raziskav ni bilo brez teoretskih ambicij in da si je hkrati iskalo primerno institucionalno podlago.²⁵⁷

Podeželje pa je v praksi še ostalo območje, kjer je bilo treba reševati kopnečo ljudsko kulturo, kar je posredno ohranjalo nasprotje mesto – vas. In to kljub utemeljenim ugovorom na podlagi raziskav,²⁵⁸ navsezadnje tudi skokovitim gospodarskim in demografskim spremembam, ki so podeželje vse bolj približevale mestnim središčem, čeprav ne povsod in ne enako intenzivno,²⁵⁹ na drugi strani pa je posledek istih procesov v vseh ozirih korenito spremenjena kultura v mestih.

Ob raziskovalnem poudarjanju sodobnega življenja so bili izzvani narodopisni

²⁵⁶Zaradi tega pač ni mogoče soglašati z mnenjem, da je raziskovanje delavske kulture v povojni slovenski etnologiji 'vpliv marksistične teorije etnosa' (Hribar D. 1991: 10), ampak bolj ena od mogočih in odmevnih raziskovalskih usmeritev, ki jih je zarisal nov program tukajšnje etnologije. Lahko jo razumemo tudi kot protitež poprejšnji 'kmetologiji', nikakor pa ne kot zoževanje pojma slovenskega etnosa. Kakor da bi bilo spregledano vse zapisano o vsebinskih in metodoloških razsežnostih načina življenja, pa tudi etnološke raziskave v mestih, ki ne govorijo samo o delavski kulturi.

²⁵⁷Sredi 70. let so na takratnem etnološkem oddelku (PZE za etnologijo) razmišljali o posebnem etnološkem raziskovalnem centru / inštitutu »za delavsko, urbano in socialno etnologijo« pri Filozofski fakulteti (Kremenšek 1977c (Diskusija): 55) Do ustanovitve ni prišlo, se je pa na problemsko tako usmerjeno raziskovalno delo zgomotilo na univerzitetnem oddelku: uveljavitev široko razumljene mestne etnologije naj bi sploh bila »najbolj izviren dosežek etnološkega oddelka oddelka na ljubljanski Filozofski fakulteti.« (Ravnik 1991: 211) Dokumentirano je v bibliografijah (Račič 1991d; Godina 1991a; Hudelja 1994b, Židov 1994a, Račič-Simončič 1997). Ob kvantitativnem obsegu Brumen meni, da slovenski prispevki k etnologiji mest metodološko zaostajajo in da zaostanka »ne bomo odpravili, dokler ne bo polje urbanih študij pri nas 'institucionalizirano' na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo.« (1995b: 163) Kljub Kremenškovega mnenju, da sta poudarjanje in/ali intitucionalizacija posebne 'urbane etnologije' metodološko absurdni, ker jo s tem izločamo iz celotne etnološke problematike (1991a: 6; 1992b: 6), bi se veljajo ob Brumnovih metodoloških argumentih (N. d.: 162–4) spomniti, da so bila tudi v novejši strokovni zgodovini spoznanja in dosežki najpoglabljenejši takrat, ko se je določeni problematiki intenzivno posvetilo več raziskovalcev ali za dlje časa (npr. v okviru posamičnih raziskovalnih programov); vedno navsezadnje šele 'specializacija' predre v globino fenomena.

²⁵⁸Kremenškove razprave o ljubljanskem predmestju kažejo, da je »(m)ed mestom in njegovim podeželskim zaledjem ... brzčas vedno obstajal populacijski most.« (1968b: 72) Najizčrpejše o tem na primeru Ljubljane Kremenšek 1980.

²⁵⁹Zaenkrat je to podrobneje dokumentirano predvsem v delih, nastalih v okviru raziskovalnega načrta 'Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja'. Vedno so bili kraji in območja, bolj odmaknjeni, populacijsko in socialno osiromašeni, kjer je še bil mogoč lov za zgubljenimi zakladi ljudske kulture, kjer so se počasneje uveljavljale civilizacijske novosti.

nazori in utemeljitve znanstvenega preučevanja s posebnimi vrednotami ljudskega blaga, kar se je pokazalo ob drugi opaznejši temi, povezani z ljudsko kulturo v sodobnosti. 'Profanacija folklorne' in nasploh pojavi, poznani kot 'folklorizmi', so bili v strokovni misli dolgo ujeti v krog črno-belega vrednotenja (ne)izvirnosti, (ne)pristnosti, namesto da bi bili koncipirani kot koraki tradicije in inovacije.²⁶⁰ Pri tem je pomembno, da se niti problematika po starem razumljene ljudske kulture, njenih zakonitosti,²⁶¹ pomena njenih preostankov, 'pačenja', zlorab itn. sploh ne da pojasniti drugače kakor v perspektivi 'razmerja ljudi do stvari'.

Pomembna razsežnost raziskovanja sodobnosti je to, da na vsebinskem obzorju omogoča dokumentiranje stvari, ki se nam dogajajo pred očmi. To za prihodnost (lahko) pomeni, da se raziskovanju ne bo treba nenehno sklicevati na 'reševanje preteklosti'. Z epistemološkega stališča je 'raziskovanje tukaj in zdaj' različno cenjeno: prinaša niz novih kvalitativnih – npr. posebne uvide, ki so mogoči le na podlagi udeležbe raziskovalca, možnost kritike, aplikacijo spoznanj. Ali pa slabosti – npr. še opaznejšo raziskovalčevo pristranost, nedokonč(a)nost preučevanih fenomenov²⁶². Po dodajšnjih spoznanjih o pomenu terenskega raziskovanja naj sklenemo s prepričanjem, da 'teren kot vir in teren kot način dela',²⁶³ ki v epistemološkem pogledu pomeni izrazito sedanjostno perspektivo, tudi ko pripoveduje o preteklosti, širi etnološko obzorje. Ločitev splošnih metodoloških izhodišč, ki naj bi veljala za vedo kot celoto, in njihovih metodičnih izpeljav, prilagojenih obravnavani problematiki, je torej neogibna. Tu so pomembni metodološki razločki med preučevanjem sodobnosti in preteklosti: pri virih, njihovi izbiri, raziskovalčevo pristranosti in interpretacijskih vozlih.

'Etnologiji sedanjosti' torej nikakor ne gre samo za nove teme; te je, kakor vemo, mogoče obravnavati na stare načine. Nevarna je tudi skušnjava, da ob navdušenju ostanemo pri površinskem registriranju sodobnih fenomenov, da se zapišemo nekakšnemu novemu zbiranju, zapisovanju in razvrščanju, četudi je sprotna dokumentacija izjemno pomembna. Večja naj bi bila skrb, da analiza ne ostane površna, da novih slogov, mod ali kulturnih oblik nimamo kar takoj za korenite spremembe v vrednotah in miselnih vzorcih, ki se navadno spreminjajo počasneje, kar tudi sodobno problematiko pripenja na njeno zgodovino. Potrebne so teoretske, interpretativne osmislitve gradiva: »Prav bogastvo idej, teorij in hipotez, temelječih na doslej zbranem gradivu, je tisto, kar današnja etnologija najbolj pogreša.« (Šmitk 1976a: 1) Pretekla napaka in posledice mnenja, da je treba na sinteze počakati, dokler ni vse zbrano, ali pa da se bodo zakonitosti »pokazale tako rekoč same od sebe«, so potiskale etnologe na obrobje javnega interesa. Šmitkov odgovor na to je bil nedvou-

²⁶⁰V zadnjih dveh desetletjih je problematiko konceptualno nadgradil J. Bogataj kot vprašanje 'kulturne dediščine za sodobnost.' O folklorizmu in folklorizmih gl. Stanonik 1990a; gl. tudi pogl. 7.1.3. Kam s folkloristikom?

²⁶¹Gre za prepričanje o zakonitosti kulturnih procesov: »Pri raziskovanju izvora plesnega izročila pa se ne sme mimo sodobnosti, saj ugotovitve o prenašanju in sprejemanju plesov danes v marsičem pomagajo pojasnjevati podobne pojave v preteklosti.« (Ramovš 1980a: 89)

²⁶²Po klasičnem zgodovinsko-pisnem pojmovanju morajo biti preučevani fenomeni časovno sklenjeni in dovolj odmaknjeni, da bi je mogoče ustrezno interpretirati.

²⁶³Zveza je Bogatajeva (Bogataj 1985; Bogataj, Križnar 1986).

men in preprost: »brez trdne teoretične podlage je vsako zbiranje podatkov nujno pomanjkljivo ... oko vidi in uho sliši le to, na kar se osredotoči ... Etnologija torej pri samem zbiranju gradiva ne more in ne sme biti ločena od neke bolj ali manj splošne teorije in hipoteze.« (Prav tam.) Otesti pa se mora tudi prepričanja, da je zapisovanje brez osebnih spekulacij »pač najboljša pot k objektivnosti.« Ni nevtralnega besednjaka, ni nevtralne izbire in klasifikacije podatkov. Raziskovalčeva metodološka refleksija pomeni, da svoja »vrednotenja osvetlimo s polno lučjo, da pokažemo, da so specifična in eksplicitna ... Če so ta vrednotenja odstrta in osvetljena, lahko vsak, ki se mu zdi, da je neka raziskava temeljila na vrednotenjih, po njegovem mnenju napačnih, raziskavi nasprotuje.« Eksplikacija raziskovalskih izhodišč in neprikrito vrednotenje dajeta družboslovju odliko, da »osvešča, ne pa prilagaja, da aktivizira, ne pa pasivizira, da se angažira, ne, da živi v trpni utvari moralne in idejne nevtralnosti.« (Prav tam.)²⁶⁴

Na doseg etnologije pri angažiranem raziskovanju sodobnih kulturnih pojavov so opozorili tudi nekateri, ki so spremembe v etnološki vedi opazovali od zunaj: »... tudi naša civilizacija ima temne točke, ki jih nikakršna na uspešnost usmerjena tehnologija sedanjih družboslovnih raziskav ne more dejansko prikazati; denimo, za aktualno politično odločanje še vedno katastrofalno manjka preprostih podatkov o materialni kulturi in aktualnih mitologijah naše, slovenske vsakdanjosti. Nujnost konfrontacije z miti, predsodki, vulgarnimi aplikacijami tehnologije in družboslovnih teorij v vsakdanjem življenju, v svetu, ki ga določajo monopolni tehnološki miti (Gorenje, Iskra, Emona) na eni strani in trdoživa psihosocialna frustriranost (življenje v terminih odgovornosti, podrejenosti, izročila, delavnosti, ipd.) zahteva tudi od etnologije, da aktivira aktualne metodologije raziskav in da razširi delovno območje: dejstvo, da so se tega lotili umetniki, je opozorilo, ki ga gre, kot vse umetniško ustvarjanje, jemati z vso resnobo in odgovornostjo.« (Brejc 1977: 31)

Raziskovanje sodobnih kulturnih fenomenov se kaže kot topika, kjer so si kulturnoantropološka in etnološka izhodišča, na način etnografije, metodološko najbližja (Muršič 1994: 234; 1995). Na ravni razlage pa se morajo etnološke pripovedi »odeti v spoštovanja vredne krpe«, kar pomeni načine osvetlitve, ki so dojete kot specifično etnološke (»to pa lahko razišče in pojasni zgoj in samo etnolog /in prav nihče drug/«). Po Muršičevem te načine ponujata antropološki aparat in teorije, »ki segajo daleč onkraj družboslovja in teorij znanosti.« Te naj bi pomagale »etnološko razlagalno delo povzdigniti na nivo spoštovanja vredne učenosti.« (1994a: 13) To pa je že zgodba o razmerju med etnologijo in kulturno antropologijo, o raziskovalni praksi in njenih spoznanj.

²⁶⁴Šmitek je ločil posredno ali implicitno angažiranost, ki je v etnologiji, kakor navsezadnje v vsaki drugi vedi o človeku, poznana skoz celotno njeno zgodovino (t.j. tisto, kar je Kremenšek imenoval 'družbeni temelji etnološke misli', 1978a), od angažiranosti v dejavnem, miselno ustvarjalnem pomenu, ki kritičsko premišlja in s premisleki posega v sočasno družbeno odmevne teme.

7 MED 'TEORIJO' IN 'PRAKSO'

Prejšnje poglavje je izzvenelo v mislih, ki oporekajo nenaklonjenosti raziskovalcev do teoretičnih vprašanj spričo neodložljivih nalog, ki so jih vsiljevali starajoči se pričevalci in zginjajoče gradivo na terenu.¹ Najodklonilneje so se izražali tisti, ki so se ukvarjali z zaokroženim specialističnim raziskovalnim področjem, za katero so menili, da je v vseh pogledih ustrezno definirano, npr. folkloristi v zvezi z ljudskim in utečenimi modeli raziskovanja (gl. razpravo s posvetovanja v *GSED* 8(1967)3). Bilo pa je bolj implicitno kakor eksplicitno definirano na narodopisnem obnebju: cilj so bila kulturnozgodovinska spoznanja, ustrezala jim je pozitivistična metodologija, ki ji nikoli ni zmanjkalo empiričnih nalog.

Nekateri slovenski etnologi so torej prisegali na empirijo, kakor da bi ne mogla zaiti brez teorije, drugi pa so jo začeli še resneje presoјati skoz teoretska očala.

Za prve so bile zahteve po teoretskih ambicijah skorajda brezpredmetne in škodljive, saj hromijo raziskovanje.² In: »Če bomo vsi teoretizirali v nedogled, kakor smo priča nekim obravnavam iz zadnjih let, nam bo naša veda poniknila v pesku. Drugod, da omenim samo socialistične dežele, se z etnografsko teorijo resda ukvarja nekaj ljudi, zato pa je na desetine in stotine njihovih kolegov, ki opravljajo konkretno zbiralno in raziskovalno delo. Pri nas je to razmerje obrnjeno. Zlobnež bi dejal, da je teoretiziranje pač lagodnejše od naporenega terenskega dela, mučnega iskanja, študija literature, nehvaležnega oranja po arhivih... Vprašanje je, ali si smemo na Slovenskem privoščiti kaj takega, ko nas je sploh še malo, dela pa je več, kot ga lahko vsi skupaj zmoremo... Vsem, ki se nevarno zapredajo v štrene svojih 'teorij', bi zato

¹ Tudi iz razprave na posvetovanju o temeljnih nalogah in usmeritvah slovenske etnologije leta 1967 je moč prebrati, da »naj bi bila taka posvetovanja večkrat, vsaj vsako leto, obravnavali pa naj bi manj teoretična vprašanja kot pereče konkretne probleme našega dela« (N. Kuret) in »naj bi bilo prihodnje posvetovanje usmerjeno v razglabljanje o konkretnih nalogah, ki jih je toliko, da jim ne moremo biti kos, pa čeprav bi nas bilo trojno število.« (M. Matičetov, *GSED* 8(1967)3: 2) Isto leto je bilo v Ljubljani zaposlenih 21 poklicnih etnologov, drugod po Sloveniji le 8 (*GSED* 8(1967)2: 3). Desetletje pozneje se je število etnologov zunaj Ljubljane podvojilo (Krnel-Umek 1978b: 2). Leta 1987 je bilo v muzejskih ustanovah zaposlenih 28 kustosov, na Zavodih za varstvo naravne in kulturne dediščine 10 etnologov konservatorjev, v ZRC SAZU 13, na Oddelku za etnologijo 8. Štirje dejavni etnologi so označeni kot 'neodvisni'. Gl. Slovenske etnološke ustanove in etnologi I, II. *GSED* 26(1986)(1987)3–4: 168–171 in *GSED* 27(1987)1–2 (1988): 84–87. O novejših podatkih glede etnologov po zavodih za varstvo naravne in kulturne dediščine, pokrajinskih muzejih, manjših zbirkah in kulturnih centrih (po vprašalniku, na katerega je odgovorilo 20 od 30 naslovljencev) gl. Terseglav 1992b. Kremenšek je leta 1992 naštel 103 dejavne etnologue (1992: 15).

² »Spori o obsegu in predmetu etnografske vede so bili tudi med sovjetskimi znanstveniki, in ti spori so prinesli več škode kot koristi, ker so dolgo časa odtegovali zanimanje etnografov do pozitivnega raziskovalnega dela k abstraktnemu razpravljanju in k igranju z definicijami.« (Matičetov 1966: 634)

rad zaklical: Ne izgublajte se vendar v nereálnih spekulacijah in navadnim zemljanim nerazumljivih abstrakcijah... marveč nam že pokažite, kako znate svojo teorijo uresničiti v praksi!« (Kuret 1966)

Še dobro desetletje zatem, ko je bilo 'teoretičnih' razprav opazno več, je bilo opozorjeno, da je pri diplomiranih etnologih razmerje med teorijo in prakso »močno v korist teoriji in zelo malo praksi« in da ima diplomant največkrat dve možnosti: »Prvič, lahko nadaljuje s čisto teorijo, producira vrsto razprav, ki strokovno ne veljajo za raziskave, saj izpeljava teorije iz čiste teorije razen v izjemnih primerih ne more dati najboljših rezultatov in nekih usmeritev.« Druga možnost, ki pa se je »mladi etnologi boje, ker se zdi morda premalo strokovno, je delo na terenu, ki ima velikokrat, žal, smisel predvsem v zbiranju podatkov, predmetov, dokumentiranju... v mnogem zbranem materialu, ki pa na žalost najpogosteje ostane neobdelan, fragmentaren in brez nujnih analitičnih zaključkov, ni mogoče dati nekih obetajočih usmeritev... ostane le občutek, da je to garaško delo bilo opravljeno za nekoga, ki bo požel sadove v obliki znanstvene obdelave.« (Fister M. 1978: 38) Težko je razumeti, od kod takšna podoba o teoriji,³ morda so resničnosti ustreznejše opisana delovna opravila, tudi o sodbi, da se mladi etnologi bojijo terena, nekoliko dvomimo.⁴ Omenjen je bil tudi začarani krog: »ni obdelanega materiala po terenu, ker se raje zatekamo k teoretičnim razpravam.« (N. d.: 39) Prej velja nasprotno: ni obdelanega materiala brez teoretskih premislekov. Je le kopicenje, reševanje gradiva, prepuščeno za obdelavo drugim časom in drugim ljudem – najbrž metodološko bolje podkovanim.

Se bi lahko navedli kakšno pomensko sorodno misel⁵, ki ji je konceptualna podstava znanstvenega raziskovanja ('teorija') ali samoumevno ponotranjena ali pa strogo ločena od empirije: kakor da za znanstveno delo ne velja, da je med miselnimi spekulacijami in empiričnim, na stvarnost vezanim raziskovanjem tesna zveza. Abstrakcija predpostavlja doživete vsebine in njihovo racionalizacijo in nasprotno: znanstveniki dojemajo svet v svetlobi teoretskih predpostavk, pa če še tako splošnih. Zarezujejo v njegovo celoto, ga razstavljajo in po delčkih spet sestavljajo, njegove posamične razsežnosti vedno znova osmišljajo glede na posebne disciplinarne interese. Nekako poenostavljajo njegovo zapletenost: »iz množice podatkov izbiramo tiste, za katere se nam zdi, da kaos spremenijo v smisel.« (Elwert 1993: 240) Če bi ne bilo tako, bi ne mogli govoriti o znanstvenih disciplinah, ampak o diletantizmu ali zdravorazumskem dojetanju sveta. Pa še to ima vzorce, ki so oporniki – življenja.

V nenaklonjenosti ali celo podcenjevanju teorije se s splošnejšega metodološkega stališča »skriva težnja po premestitvi ključnih znanstvenih vprašanj na ideološko 'nevtralna' tla empiričnih raziskav, katerih rezultati so pač 'objektivni', s tem pa naj

³ Zadošča pogled v kratratno tekočo Slovensko etnološko bibliografijo; prim. Kremenškovo razpravo na posvetovanju *Etnologija in sodobna slovenska družba* (GSED 18(1978)2: 30–1).

⁴ Prav v tistih letih si je Slovensko etnološko društvo močno prizadevalo za širjenje delovnih mest za etnologe v muzejih, zavodih za spomeniško varstvo in drugod, tudi ne brez spodbud vse številnejših študentov (Gl. tudi Fajfar v GSED 18(1978)2: 32).

⁵ Da to ni bila slovenska posebnost, dokazuje zapis o hrvaški etnologiji: »V naši etnološki praksi je še vedno čutiti razdelitev na tiste, ki 'teoretizirajo', in tiste, ki so 'dobri terenci'.« (Supek-Zupan 1976a: 57) Podobno je bilo ugotovljeno v poročilih na jugoslovanskem kongresu etnologov in folkloristov leta 1983 v Rogaški Slatini (Supek-Zupan 1983; Pavkovič idr. 1983).

bi postala ustrezno nepomembna, takorekoč zanemarljiva teoretska nezadostnost tradicionalne etnologije. Toda če upoštevamo, da pomeni teorija zgolj sistemizacijo posameznih praks na višjem nivoju, da torej dejansko pomeni le na raven teorije dvignjeno prakso, potem nam pomanjkljivosti neke teorije na določen način razkriva tudi pomanjkljivosti prakse.« (Kavčič 1978b: 56)

Dobro ponazorilo za dejstvo, da zbiranje gradiva ni neodvisno od splošnih postavk (zadoščajo tudi nazorske), je to, da s svojimi produkti ustvarja podobe sveta oz. izsekov sveta in riše njegove modele, npr. za presojanje, kaj je ljudska pesem, kaj je kmečko življenje, kaj je narodna noša itn. Že izrazje (ljudsko, kmečko, narodno) je povzemajoče in kaže na posploševalne ambicije, ki so pomemben cilj znanstvenega raziskovanja. Na opisni ravni se selekcija nadaljuje. Ne gre torej za to, kakor smo že večkrat omenili, da teoretsko-metodoloških podstav na bi bilo, ključno je, da v opaznejšem obsegu niso bile predmet raziskovalske samorefleksije.

V splošnejšem diskurzu je mogoče reči, da je vsakršna znanstvena dejavnost »kontinuum – od najsplošnejših filozofskih postulatov, prek širših teorijskih koncepcij in usmeritve, do povsem konkretnih raziskovalnih strategij in raziskovalne prakse oz. 'terena'. Idealno bi bilo, da bi znanstvena aktivnost vsakega izmed nas zaobsegla vse tri stopnje.« (Supek-Zupan 1976a: 57)⁶ Slednje ni pravilo, saj imajo raziskovalci različne interese; pri raziskovalnem delu so ti bolj empirično, oni bolj 'teoretično' usmerjeni. Eni drugim pa so, kakor nas uči zgodovina raziskovanja, pomemben korektiv: novi konceptualni in metodološki temelji so vedno posledica nezadovoljstva z neučinkovitostjo poprejšnjih, s stagniranjem raziskovanja ('prakse'). Spodbudijo pa drugačne raziskovalske rutine le, če se pokažejo uporabni v empiriji. Nezadostnost miselnih in metodičnih prijemov se velikokrat pokaže tudi v raziskovalski praksi sami. Teorija se ne rojeva kar tako, izključno iz spekulativnih ambicij, nobenega smisla ne bi imela, če se ne bi nanašala na dejanske probleme v raziskovanju posamičnih izsekov empirične resničnosti. Ker se v empiričnem raziskovanju nenehno preverja, spreminja, jo v etnološkem primeru razvijajo 'teren' in drugi viri, nič manj kakor kabinetni teoretiki, le pogosto manj razvidno, t.j. manj izoblikovano na metaravni oz. v metajeziku.

V teorijski ali epistemološki del sodijo načela splošne znanstvene metodologije (zastavitev ciljev; logična načela – objektivnost, zanesljivost, natančnost, posplošenost, sistematičnost), ki veljajo tudi za druge znanosti. Metodologija v tem pomenu »je samo v nekaterih vidikih 'last' etnološke znanosti (ko preiskuje vlogo in možnosti posamičnih specifičnih etnoloških metod v razmerju s postavljenimi cilji raziskovanja). V glavnem pa ima splošen značaj, ker se ukvarja z znanstveno dejavnostjo ne glede na meje med disciplinami in njenim odnosom do spoznavne teorije in logike.« (Supek-Zupan 1976a: 58) Tako kakor v drugih znanostih imamo tudi v etnologiji opraviti s približki deduktivni in induktivni raziskovalni metodi. V prvem prime-

⁶ Razprava 'Od teorije do prakse in nazaj' je najzgoščenejše metodološko besedilo, kar so jih v 70. lahko (pre)brali jugoslovanski etnologi. Ob splošnih premislekih o povezanosti teorije in prakse predstavlja marksistično metodologijo in njeno operacionalizacijo za etnološko rabo. Njena metodološka izhodišča so bila posebej razgrnjena slovenskim etnologom v *Glasniku SLED* (Supek-Zupan 1976b, c).

ru so postavke o uporabi in dosegu različnih metod izpeljane iz katere izmed splošnih teorij kulturnih pojavov, v drugem primeru pa postopno, z izkušnjo določamo obseg in možnosti posamičnih metod, posplošujemo skladno z njihovim dosegom ter jih spopolnujemo. V praksi se v poglavitnem prepletata oba načina.

Raziskovalna metodologija v pomenu metod, zlasti pa tehnik, je disciplinarno specifičnejša, ker združuje niz posebnih postopkov za zbiranje in urejanje podatkov, ki so prilagojeni raziskovani problematiki. Supkova poudarja, da je soglasje znanstvenikov v neki disciplini največje prav o tehnikah, saj gre za postopke, ki so bolj ali manj sporazumno sprejeti pri vseh raziskovalcih v disciplini, in pravila, ki jih je pač treba spoštovati, če želimo ohraniti znanstveno raven (N. d.: 59). Po drugi strani pa je z istimi metodami zbrano gradivo lahko interpretirano zelo različno; to je posledica različne teoretske in vrednostne usmeritve raziskovalcev, razlik v tem, kakšna vprašanja mu postavljamo, kako posamične elemente povezujemo med seboj.

Če skoz podobo nepretrganega ali spiralnega kroženja med teorijo in prakso opazujemo posamične korake v etnoloških besedilih, ugotovimo, da so raziskovalci razmerna redko neposredno razgrinjali svoja konceptualna in vrednostna izhodišča, da so večinoma ustregli zahtevam specifične metodologije in korektno uporabljali različne prijeme ob pridobivanju in razgrnitvi gradiva. V tej točki, ki je bila temeljni znanstveni postulat pozitivizma, so bili najzahtevnejši. Kulturnozgodovinske interpretacije so bile korektno, kolikor je omogočalo gradivo in kolikor jih je sploh dopuščalo kulturnozgodovinsko obzorje. Poglavitni očitek je lahko ta, da kroženje po celoti zaradi samoumevnosti ni bilo predmet posebnih razprav: vzorec takšnega raziskovanja se je obnavljal, saj se je prilegal ciljem raziskovanja in splošnemu razumevanju, kaj je predmet etnologije/narodopisja. Ko so popisani nazori dobili tekmeča – oblikujočo se paradigmo etnologije načina življenja, kar nenadoma niso bili več tako samoumevni, niso pa imeli niti konceptualno-metodološke niti terminološke opreme, da bi bile razprave z rivalskim vzorcem manj ideologizirane, manj osebne, konstruktivnejše.⁷

Drugače je bilo z novo usmeritvijo: če se je želela uveljaviti, je morala poskrbeti za argumente, ki imajo težo v disciplinarnem jeziku: izostritev konceptualnega jedra in načrt njegovega uresničevanja v praksi. Le tako se je bilo mogoče izogniti pasti, da razprave niso ostale na zastrti nazorski raven, ki je ohranjala pri življenju pozitivistično metodologijo. Ni pa bilo malo priložnosti, ko se je novim pogledom slabšalno pritikal pridevek marksistični, razredni svetovni nazor (revolucionarna etnologija, prekucuška socioetnologija), ki ga pa navsezadnje ni prikrival nihče izmed tistih, ki so ga zagovarjali.⁸ Danes, ko smo najbrž manj občutljivi za takratne nazorske spopa-

⁷ Zgled so razprave med folkloristi in etnologi v 70. letih; vanje se je preoblekla kritika pozitivizma in celotne narodopisne paradigme: »pozitivistično naravnana etnologija nikakor noče (ali pa nemara sploh ne more) dojeti svojega položaja, svoje teoretske, ideološke in zatorej tudi družbene nezadostnosti. Na kritiko namreč odgovarja tako, da skuša teoretska in metodološka razhajanja zamaskirati z navideznim generacijskim nesporazumom ali pa zreducirati npr. na raven organizacijskih problemov, pri čemer se zavzema za čimvečjo mero 'strpnosti' in za nekakšen znanstveni pluralizem', za 'svobodno' sožitje različnih teoretsko-metodoloških orientacij.« (Kavčič 1978b: 56)

⁸ Kaj si je mogoče predstavljati kot etnologijo, zasnovano na marksistični oz. zgodovinski materialistični dialektični metodologiji, je lepo razloženo v navedeni razpravi Olge Supkove. O 'marksistični etnologiji' sta pri nas eksplicitno govorila le Kremenšek in Jezernik.

de, vidimo razliko v tem, da so slednji neposredno razkrili svoja vrednostna in metodološka izhodišča, drugi pa so jih še vedno ovijali v pozitivistični plašč objektivnosti, iskanja resnice, znanstvene nevtralnosti.⁹

Za obravnavo resda shematiziranega razmerja med teorijo in prakso, vsiljuje nam ga dejstvo, da so vsaj del disciplinarnih problemov raziskovalci sami povzeli v tem nasprotju,¹⁰ je seveda bistveno, da identiteta discipline niso izključno njene programske izjave, temveč predvsem raziskovalske rutine in navsezadnje odmevnost v širši javnosti.¹¹ Narodopisno in novejše izročilo etnologije dovolj nazorno kažeta, kakšen je bil zev med tistim, kar so si zastavili orisovalci problematike ali načrtovalci raziskovalnih programov, in praktičnimi izpeljavami. Raziskovalske rutine so sad skupnega razumevanja problematike in nalog, ki zorijo v institucionalnih okvirih, pa tudi samotne poti vsakega raziskovalca: skratka, nasledek prodornosti posameznikov in moči ustanov.

Za etnološko disciplinarno identiteto je dobro, da so raziskovalne naloge, zadane v raziskovalni skupnosti slovenskih etnologov, navzlic razgretim razpravam ob 'smernicah etnološkega raziskovalnega dela', zaposlile 'ob skupnih ciljih' večino dejavnih slovenskih etnologov iz starejšega in mlajšega rodu.¹²

V razpravah o raziskovalnem programu, ki bi povezal vso, takrat še manj številno poklicno skupino, se je izostrilo razmerje s folkloristiko (najpomembnejše pri tem je, da so mlajši folkloristi začeli sami razvijati svojo teorijo), pokazale so se posebnosti etnološkega dela v muzejskih in spomeniškovarstvenih ustanovah (z razvijanjem specifičnosti etnološke muzeologije in konservatorstva, tudi z njunimi skupnimi presečišči), poglobila so se spoznanja o zgodovini slovenske etnologije, o obzorju Slovencev, o raziskovanju interetničnih kulturnih območij in razmerij, o razmerjih med krajevnim, področnim in narodnim, odprle so se razprave o posebnostih raziskovanj z različnih izhodišč (raziskav kraja, družbene skupine), posebnih tematik (npr. et-

⁹ Kako se to vidi pri raziskovanju 'ustne tradicije', je večkrat pojasnil Jezernik (1979a, b, 1980). Tudi Stanonikova meni, da »je le ena stran razvijala teorijo svojega predmeta, medtem ko druga za to ni imela ne volje ne moči, saj jo je dodobra izčrpalo terensko delo. Majčkeno je bilo le-to tudi za potuho. Glede na teorijo namreč.« (1989c:14)

¹⁰ Npr. J. Bogataj: »menim, da je vprašanje teorije in prakse v naši etnologiji nasploh eno od ključnih vozlišč stroke.« (Bogataj, Križnar 1986: 3–4)

¹¹ Od tod tudi laične predstave o tem, kaj neka veda je, o čem nam govori. Etnologi imamo s tem izkušnje: pozvedovanja o etnologiji v širši javnosti, poročanje množičnih občil (gl. Novak A. 1978; Študentje etnologije: Anketa. Kaj je etnologija? v: *ESSD* 1978: 35–6; Habinc 1996), tudi mnenja kandidatov za študij etnologije in slušateljev 1. letnika iz leta v leto dajejo stereotipno, folkloristično podobo etnologije. Folkloristično zato, ker bi v njeno disciplinarno izkaznico zapisali ljudske plesne in pesmi, stare šege in navade, skratka starosvetnosti. Obveščeni, da se etnologi ne ukvarjajo izključno z domačo ljudsko kulturo, pa za drugi del njene problematike navajajo tuja, oddaljena, naravna ali starodavna ljudstva in njihovo kulturo.

¹² Mislimo na pripravo *Vprašalnic ETSEO*, začeto leta 1973. Priprava 11 tematskih in uvodnega zvezka s poročili etnoloških ustanov je terjala precejšnje usklajevanje, ki so ga (po ustnem in zapisanem izročilu) spremljale živahne strokovne razprave. Ob tem so dozorevali še danes dejavni etnologi, mlajši in študenti, saj je bil s projektoma vprašalnice in rajonizacija/topografija in pozneje z monografskimi obdelavami tesno povezan tudi pedagoško-raziskovalni proces na univerzitetnem etnološkem oddelku.

nologija mest, delavska kultura, življenje med NOB, slovensko izseljenstvo). Etnološki nazori so bili postavljeni na preskušnjo, ko so se etnologi sami spraševali o dosegu etnologije v sodobni slovenski družbi,¹³ v dialogih etnologov z bližnjimi disciplinami¹⁴ in primerjalno s hrvaško, poljsko in sploh v širšem evropskem merilu,¹⁵ na mednarodnih strokovnih srečanjih, ki so se jih udeleževali posamezniki.

Institucionalne razmere in sodelovanje med etnologi so se od sedemdesetih let krepile: povezali so se v neformalni raziskovalni skupnosti,¹⁶ vse pomembnejšo vlogo za življenje discipline je imelo Slovensko etnološko društvo.¹⁷ Njegova 'zgodovina' se v precejšnjem delu prekriva z življenjem vse discipline v zadnjih treh desetletjih: društvo ni bilo zamišljeno samo kot organizacijska oblika, temveč je bilo pri njegovih temeljnih nalogah »poudarjeno, da pospešuje raziskovanje slovenskega etničnega ozemlja in preučevanje metodoloških vprašanj.« (Krnel-Umek 1995: 187) Neposredno je bilo vpleteno v raziskovalno delo (vprašalnice, topografija, slovar), vključevalo se je v prizadevanja za enotno etnološko dokumentacijo, bibliografijo in filmografijo, varovanje kulturnih spomenikov, prirejalo je letna posvetovanja, znanstvene in društvene sestanke. V društvu so bile oblikovane delovne skupine ali sekcije (komisija za znanstveno-raziskovalno delo in tisk, muzejska, konservatorska skupina, skupina za etnološki film, za dokumentacijo, za neevropsko etnologijo; za kadre, za strokovne sestanke, za propagando in obveščanje). Z razvejeno dejavnostjo je združevalo etnologue (in sopotnike) v živahno prizorišče strokovnih razprav, jih povezovalo z drugimi strokovnimi slovenskimi strokovnimi društvi (npr. muzealci, konservatorji) in jugoslovanskimi etnologi in folkloristi na rednih letnih in dvoletnih srečanjih obeh zveznih društev. Z osveženim *Glasnikom SED* je skrbelo za medsebojno obveščanje etnologov in je tako sledilo najpomembnejšim dogajanjem v slovenski etnologiji (razprave z niza strokovnih srečanj, posebne tematske številke,¹⁸ poročila o delu društve-

¹³ Gl. *Etnologija in solobna slovenska družba* (Brežice, 1978). Sem lahko uvrstimo vse konkretne aplikacije etnoloških spoznanj, pri katerih je nedvomno v ospredju promocija kulturne dediščine. Zanj je bil pri univerzitetnem etnološkem oddelku ustanovljen raziskovalni inštitut *Mlaj*.

¹⁴ Niz posvetovanj se je začel leta 1979 z arhitekti (gl. *GSED* 20(1980)1), sledili so posveti s slavisti (gl. *GSED* 20(1980)2), z zgodovinarji (1984, gl. *Razmerja med etnologijo in zgodovino*, 1986), geografi (gl. *O razmerju med geografijo in etnologijo*, 1986) in o domoznanstvu (gl. *Etnologija in domoznanstvo*, 1989).

¹⁵ Gl. *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije* (7 srečanj med 1981 in 1991); *Etnološka stičišča* (od 1988); srečanja Mednarodne poletne etnološke šole v Piranu (od 1994, gl. *MESS*).

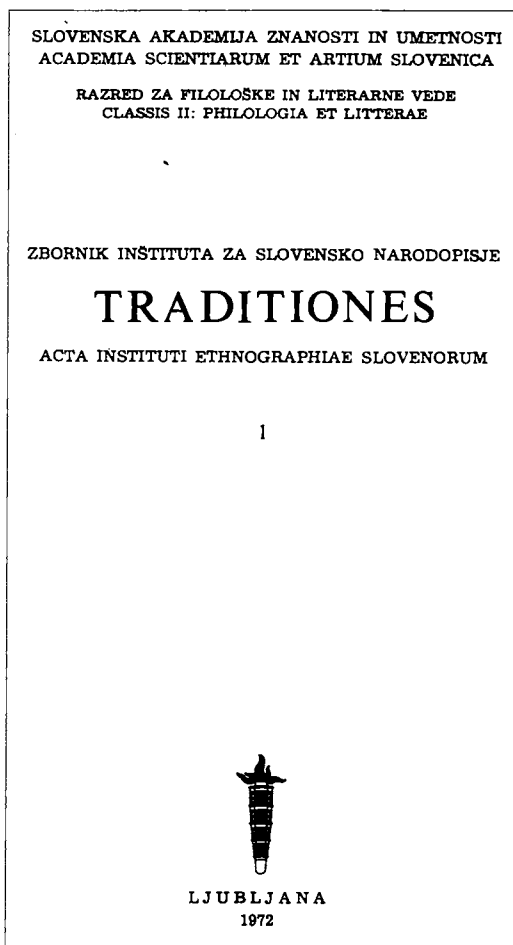
¹⁶ Deloma iz notranjih strokovnih potreb, deloma zaradi zahtev mecenov raziskovanja (novoustanovljena Raziskovalna skupnost Slovenije) je leta 1971 nastala neformalna raziskovalna skupnost slovenskih etnologov. (Kremenšek 1973b) Zamisel je nekoliko starejša: o razdrobljenosti dela so razpravljali že v drugi polovici 60. let; od takrat je tudi misel o »svobodni delovni skupnosti« (ustanov, posameznikov). (Kuret 1968b)

¹⁷ Slovensko etnološko društvo je leta 1975 povežalo člane prejšnjega Slovenskega etnografskega društva in slovenske podružnice Etnološkega društva Jugoslavije. Oboji so se že skoraj 60. leta srečevali na skupnih posvetih. SED je bilo poslej hkrati član Zveze etnoloških društev Jugoslavije in Zvezo društev folkloristov Jugoslavije, tudi Mednarodne zveze etnoloških in antropoloških znanosti (IUAES). O pomenu SED gl. Krnel-Umek 1995.

¹⁸ Npr.: etnologija in slavistika, etnologi o Levstiku, etnološke raziskave slovenskega izseljenstva, neevropskih kultur, etnološka muzeologija, folkloristika, etnologija v osnovni šoli, antropologija, 60 let Glasbenonarodopisnega inštituta, etnologija skoz *camero obscuro* (film in fotografijo), koroš-

nih komisij in etnoloških ustanov, slovenska etnološka bibliografija, priloge v angleškem jeziku, knjižne ocene, pogovori z raziskovalci itn.¹⁹⁾). Knjižne objave so dobile prostor v seriji *Knjižnica Glasnika SED*. Tudi društvena skrb za izobraževanje etnologov in njihovo zaposlovanje je obrodila sadove, saj se je od druge polovice sedemdesetih in skoz osemdeseta leta posrečilo, da je vsak pokrajinski muzej in zavod za spomeniško varstvo zaposlil vsaj enega etnologa, zraslo je tudi število raziskovalcev v osrednjih ljubljanskih etnoloških ustanovah,²⁰ manj uresničene pa so bile želje za zaposlitve v neetnoloških ustanovah.

Inštitut za slovensko narodopisje je leta 1972 začel izdajati zbornik *Traditiones*. Ob težavah, ki so spremljale neredno izhajanje *Slovenskega etnografa* po Orlovi smrti, in zgolj naslovni etnološki (narodopisni) nalepki mariborskega *Časopisa za zgodovino in narodopisje* (gl. Novak 1977a), je dal prostor objavam razprav, gradiva in drugih prispevkov 'vseh narodopisnih panog – z materialno kulturo vred'. Koncept revije je bil pospremljen s komentarjem o njenem imenu: »Tradicija, izročilo je narodopisec malone to, kar geologom zemlja ali biologom živa narava. V stoterih oblikah ljudskega življenja, predmetnega, besednega, glasbenega in ne vem kakšnega oblikovanja se kaže nenehno prelivanje iz kategorije 'enkratno', 'priložnostno', v kategorijo 'ponovljeno', 'tradicionalno'. Tudi kar nastaja danes, pred našimi očmi, nosi v sebi kali nečesa, kar bo jutri prešlo v navado in bo hočeš nočeš kaj kmalu tradicija ali del tradicije!« (Matičev 1972a: 6–7) Želeli so predvsem »obdelovati zanemarjeno zgodovino slovenskega narodopisja«, priobčevati knjižne ocene, kar pa za deva raziskovalne metode, »iz katerih



ki etnološki utrinki, etnologija Ljubljane, etnologija in varstvena zakonodaja, mladinske raziskovalne naloge, muzejsko-konzervatorski odsevi, življenje izseljencev, neevropska etnologija.

¹⁹⁾ Za strokovno vpeljevanje mladih etnologov je pomembno, da *Glasnik* priobča tudi prispevke študentov etnologije (različna poročila, vtisi, mnenja, povzetki seminarških in diplomskih nalog).

²⁰⁾ Gl. podatke iz literature v op. 1. Novejša data: za Inštitut za slovensko narodopisje (Ravnik, Zemljič-Golob 1995), za Slovenski etnografski muzej (Rogelj-Škafar 1993, 1995). Hazler (1997: 115) je naštel v spomeniškem varstvu 20 etnologov.

rastejo razprave, se nam zdi pametno, ne predpisovati nobenih receptov. Visoko doneče deklaracije, ki se jih ne bi mogli držati, bi bile prej škodljive kot koristne. Vsi, ki se pošteno potijo po narodopisnih njivah, naj vedo, da so jim vrata našega glasila zmerom odprta. Z veseljem bomo objavljali sadove njihovega dela, od razpravljanja o čisto teoretičnih, metodoloških in podobnih vprašanih pa tja do drobnih sprotnih zapiskov s terena, čeprav morda še v grobem stanju. Veseli bomo kritičnih in polemičnih sestavkov in znali bomo primerno ceniti tudi prispevke, v katerih si sodelavci upajo na dan z novimi delovnimi hipotezami...« (N. d.: 6)²¹

V zadnjem poldrugem ali dveh desetletjih je razmerje med 'teorijo in prakso' – pa če si ga ogledujemo kot razmerje med 'bolj teoretičnimi' razpravami in objavami raziskovalskih izsledkov na eni strani, na drugi pa z eksplicitnejšo 'teorijo' v samih etnoloških delih (razpravah, knjigah, muzejskih predstavitev, konservatorskih posegih, vizualnih raziskavah itn.) – vendarle bolj uravnoteženo. Zahteva, naj raziskovalno delo spremlja teoretično poglobljanje (npr. Kremenšek 1977c), ni ostala le na papirju. V celoti gre za zavestnejšo avtorefleksijo: tako na teoretično-metodološki ravni, ki smo jo doslej ponazorili z razpravami o predmetu in nekaj splošnimi metodološkimi opombami, kakor s spoznanji, ki so se porajala skoz samo raziskovanje.

»Kot v vsaki vednosti in vedi, ki začenja novo poglavje v teoriji (in praksi), gre tudi v sodobni slovenski etnologiji za poudarjanje kompleksnih pristopov in celovitih pregledov (kjer vedno umanjka kak pomembnejši segment).« Celovitost, dodajmo da relativna, je lahko le sinteza, »ki pa žal nastane šele takrat, ko smo vsaj približno obdelali temeljne probleme.« (Sedej 1991a: 9) V najširšem kontekstu načina življenja so nujne parcialne obdelave in prijemi, pri čemer je »vsak od pristopov in vsaka od problematik... nedvomno legitimna. To legitimnost pa najpogostejše kritike rade zanikajo.« (Prav tam.)²² Zadrege, ki jih je bilo pričakovati v raziskovalni praksi, je prinesla prav zahteva po 'kompleksnosti'.

Etnološki premisleki se zdaj gibljejo po razvidu raznih prijemov, že uveljavljenih – s temi se etnologi zaradi narave svojega predmeta po drobcih srečujejo že celo stoletje – in tudi novih. Ostri se razumevanje 'etnološkega zornega kota' ali 'etnološkega pogleda'. Ne gre za to, da bi neogibno privilegirali nove teme in se zato odrekli 'starim', temveč, da bi ene in druge obsijala drugačna svetloba.

²¹ Razumljivo je, da je bilo v *Traditiones* priobčenih največ razprav, gradiva in knjižnih ocen s tematiko, s katero so se izročilno ukvarjali akademjski sodelavci na ISN in v GNI, vendar bibliografija prvih dvajsetih letnikov v glavnem potrjuje namere, izražene ob rojstvu revije (gl. Zemljič-Golob 1993). Poleg *Glasnika*, ki je bil prvenstveno informativno glasilo, je bil skoz 70. in 80. leta, pravzaprav do oživitve *Slovenskega etnografa* v preobleki *Etnologu* (1991), edina obsežnejša periodična znanstvena publikacija, ki je skoz mednarodne izmenjave tudi v tujino posredovala podobo etnologije na Slovenskem.

²² Sedej je ponazoril, kako se to pokaže pri celovitem raziskovanju ljudskega stavbarstva (1991a), Muršič za prijem pri glasbi (1995), Hazler za stavbno dediščino nasploh (1997, 1999).

7.1. SPLOŠNA DISCIPLINARNA VPRAŠANJA

V prejšnjem poglavju smo orisali, kako je zorela problematika sodobne slovenske etnologije. Njena opredelitev z 'ljudsko kulturo in načinom življenja' (je) pomeni(la) predvsem dvoje: metodološko preudarno je bila s problematiko ljudske kulture (zgolj v smislu 'predmeta' – kot tradicionalne in tradicijske kulture ali množične kulture preteklih obdobj) ohranjena vez s strokovnim izročilom. Metodološke zahteve, ki so bile vpeljane z interesom za način življenja, pa so, kakor je bilo večkrat mimogrede zapisano, etnologijo izdatno antropologizirale (v pomenu osrediščeno-sti na ljudi), tudi njen pogled na ljudsko kulturo. V ospredje so stopila vprašanja, na katera narodopisno izročilo ni (z)moglo odgovoriti: na človeka kot nosilca in ustvarjalca kulture, kot pripadnika različnih družbenih skupin.

Najekstremnejšo pozicijo predstavlja popolna opustitev ljudske kulture in mnenje, da opredelitev načina življenja že zaobseže tudi problematiko sestavin ljudske kulture (tako npr. A. Baš, B. Jezernik). S stališča zanimanja za ljudsko kulturo v tradicionalnem pomenu ter zanimanja za način življenja pa je bilo jasno, da je narodopisje pustilo cel niz praznih lis v preiskanosti, v predmetnem in regionalnem pogledu. Na vprašanje, ali predmetnim belim lisam bolj ustreza termin ljudska kultura ali morda način življenja v preteklosti, je posredno odgovoril le Božidar Jezernik z vprašanjem, »kako bi bilo mogoče preučiti dano družbeno skupino, če bi bil predmet preučevanja poleg načina življenja tudi njena ljudska kultura, in kaj vse bi pridobili s takšno razširitvijo predmeta raziskave.« (1991a: 166)²³

Nekateri raziskovalci je morda res niso potrebovali, na drugi strani pa je ostala problematika ljudske kulture izjemno pomembna za področja, kjer poklicno deluje večina etnologov – v muzejstvu, spomeniškem varstvu oz. konservatorstvu, v raziskovalnih programih Inštituta za slovensko narodopisje in Glasbenonarodopisnega inštituta. Enako velja, ko gre za zgodovinke študije (gl. npr. Fikfak 1999: 11–12), navsezadnje pa tudi za nekatere uporabne namene.²⁴

Utrjevanje identitete nove smeri v etnologiji na Slovenskem od sedemdesetih let, ko se je morala spopasti z nedorečenostmi in kompleksnostjo na novo postavljenе problematike raziskav načina življenja, pa tudi z izročilnimi strokovnimi nazori,

²³ Odločitev za opustitev ljudske kulture se je zdela utemeljena tudi zunanjemu opazovalcu dogajanj v prenavljajoči se etnologiji: Ljudstvo je bilo resda mogoče dolgo enačiti s kmečkim prebivalstvom; ko je to usihalo, je ljudska kultura »v svoji izvirni (=kmečki) varianti končala pri relikth. Nasprotno pa se je druga, evoluirajoča varianta kategorije 'ljudstvo' vsebinsko tako obogatila z novimi skupinami prebivalstva, da je postala pomensko prazna, oziroma da je ostalo od nje samo še nekakšno metafizično ogrodje, ki je zgolj samemu sebi namen. Statični, ahistorični in skrajnje nejasni kategoriji 'ljudstvo', s tem pa tudi pojmu 'ljudska kultura', se torej nova etnološka orientacija odreka in v tem smislu predlaga novo znanstveno terminologijo (npr. 'etnična skupina', 'socialna skupina' itn.), vendar tega ne počne formalistično.« Odreka se izročilnemu preučevanju kulturnih sestavin, se obrača k ljudem in njihovemu življenjskemu slogu, tudi v sodobnosti, torej k aktualnim družbenim vprašanjem. V svoji koncepciji je dialektična in historična (Kavčič 1978b: 56).

²⁴ Npr. gledališka, filmska kostumografija; vprašanja kulturne dediščine v sodobnosti (tudi v turizmu, obrti, ohranjanju kulturnih spomenikov itn.), nazori o folklorizmu.

je mogoče opazovati na dveh, tesno povezanih ravneh: kot proces samorazumevanja in notranje strokovne rasti (identifikacija navznoter) in kot proces samorazmejevanja od drugih ved (identifikacija navzven). Spoznavanje disciplinarnih specifičnosti je vedno diferencialno, je vzvratna zanka v dialektiki tega, kar etnologija je in kar ni, kar so torej druge znanstvene prakse. Na obeh ravneh terja premislek o vseh stopnjah, vsem procesu znanstvenega dela. S samorazumevanjem in razmejevanjem navzven v narodopisnem vzorcu ni bilo posebnih težav, saj je bil predmet – ljudska kultura – zadosten razločevalni znak.

Očitno je bilo, da se etnologija poslavlja od narodopisnega otroštva, ki je bilo po družbenozgodovinski določenosti označeno za romantiško, folkloristično, v metodološkem pogledu pa za pozitivistično obdobje razvoja slovenske etnologije.

Proti koncu sedemdesetih let je bilo čutiti, zlasti po posvetu o etnologiji in sodobni slovenski družbi (leta 1978 v Brežicah), da se 'nova usmeritev slovenske etnologije' vse bolj uveljavlja in se želi približati sodobnim družbenim vprašanjem. Bojan Kavčič je 'od zunaj', kot filozof, ocenil, da dozdajšnja etnologija tega ni zmogla – in to iz teoretskih, metodoloških in nazorskih (ideoloških) razlogov. Za nujno je imel najti »razlike, ki ločujejo tradicionalistično orientirano, vendar še zmeraj prevladujočo slovensko etnološko znanost od nove, šele uveljavljajoče se usmeritve.« Po njegovem sta za tradicionalistično etnologijo metodološko značilna »predvsem pozitivizem oziroma evolucionizem... Očitno imamo... opraviti s pozitivistično science, za katero je na eni strani značilno, da se razglaša za objektivno znanost, s čimer v končni posledici prikriva svoje ideološko bistvo, na drugi strani pa se v svoji vulgarni obliki koncentrira na faktografsko drobnjakarstvo, pogojeno z milimetrsko specializacijo in bolehnim strahom pred 'znanstveno malomarnostjo'. Za pozitivizem v etnologiji je še posebej značilno, da se zanima bolj za stvari kakor za ljudi, ali, drugače povedano, da zbira in sistematizira predvsem konkretne dokaze ... duhovne, socialne ali materialne kulture, manj ali nič pa ga ne briga njihova družbenoekonomska pogojenost, medsebojna prepletenost itd.« (Kavčič 1978b: 55) Drugo težavo je videl v opredelitvi predmeta: sklenil je, da je edina konsistentna opredelitev ljudske kulture romantiška (ljudska kultura je 'statična, nezgodovinska plast ali kulturna prasubstanca), ki se lepo prilega pozitivistični metodologiji. Iz tega razloga je razumljivo, da je bilo bistvo kritike uperjeno ravno v 'ljudstvo' in 'ljudsko kulturo' na pozitivističnem obzorju.²⁵

V utrjevanju nove problematike so torej tudi skoz pogled od zunaj imeli posebno vlogo kritični posegi v zgodovino slovenske etnološke misli; lok njenega razvoja je bil prevrednoten, in osvetlil se je metodološki status folkloristike, najbolj izoblikovani del etnološkega izročila.

7.1.1. ZGODOVINA ETNOLOŠKE MISLI

Poduke disciplinarne zgodovine smo nakazali v prvih dveh poglavjih, ko smo nanizali nekaj razsežnosti pomena takih raziskav: razkrivajo nam, kako se je oblikovala et-

²⁵ Gl. op. 23.

nološka problematika, v kakšnih družbenozgodovinskih okoliščinah, s kakšnimi pragmatičnimi in znanstvenimi pobudami, v kakšnih strokovnih sorodstvih. Zarezo med predznanstveno in znanstveno stopnjo smo postavili v čas institucionalizacije etnološkega interesa pod okriljem filologije (slavistike), njen drugi lok pa se je v dvajsetih letih 20. stoletja utrdil v muzejstvu. To se je zgodilo v času, ko je prevladoval romantiški nazor o pomenu raziskovanja kulturne preteklosti. Večina piscev je skladno s tem nazorom iskala korenine narodopisne vede v obdobju romantike, torej v prvi polovici 19. stoletja. S tedanjega gledišča jih drugje pač ni bilo mogoče videti.

V povojnih letih so v preteklosti vede sprva iskali vire, ki bi spopolnili razvojno podobo slovenske ljudske kulture, in njihove (za)pis(oval)ce. Če je te naloge mogoče razumeti kot dopolnjevanje Kotnikovega pregleda slovenskega narodopisja, pa je že Novakova razprava o Jožefu Košiču (1949) pokazala, v skladu z njegovim pojmovanjem takratne etnografije, na precej širši interes, ki se nekako ni več ujemal z romantiško predstavo. Košičevo gradivo samo mu je razkrilo 'širok etnografski interes'; Novak ga je označil kot zanimanje za ljudsko življenje, ki mu je ostalo vodilo pri vrednotenju drugih piscev in njihovih del (gl. Novak 1986). Košič je bil nazorsko bliže ljudskemu življenju kakor duhu ljudstva ali naroda. Navsezadnje je njegova pokrajinska monografija o prekmurskih Slovencih na Madžarskem²⁶ nastala na pobudo slovaškega publicista Jána Čaploviča, ki je še v značilno razsvetljenski maniri zbiral popise narodov na Ogrskem.

Podrobna razčlenitev Linhartovega in Hacquetovega opusa (Novak 1973a, 1974a) je pokazala, da je bilo za etnologijo pomembno gradivo organska sestavina razsvetljenskega historiografskega interesa (Linhart) in tudi posebnega zanimanja za spoznavanje etničnih in regionalnih posebnosti na sinhroni ravni (Hacquet). V razsvetljenstvu so zniknili tudi izrazi za vedo samo, nezanimljive so bile prakticirane metode in tehnike raziskovanja (Bogataj 1985), pri čemer je za etnologijo posebno dragoceno gradivo, zbrano neposredno, na terenu, z opazovanjem in zapisovanjem, s popisovanjem, statističnimi vprašalnici itn.

Splošne težnje, značilne za evropsko etnologijo v celoti, še zlasti pa za narode, ki so se utjevali v prvi polovici 19. stoletja, so vidne tudi v naših razmerah. Za razkritje razvojnih značilnosti slovenske etnologije se je bilo treba vprašati, iz kakšnih nagibov, v kakšnem družbenem in



Vilko Novak (1999, dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani)

²⁶ A 'Magyar Országai Vendus-Tótokról (O vendskih Totih v ogrski državi, 1824).

zgodovinskem kontekstu se je porajalo to, kar imenujemo etnološka misel v njenih preddisciplinarnih zasnutkih. Vprašanje je bilo zastavljeno z odkrito prezentističnega stališča, a se je razvilo v poglobljene historične analize.²⁷ V tem slogu je bila najprej zarisana dediščina slovenske etnološke misli v 19. stoletju (Kremenšek 1975), nato družbenozgodovinski temelji od Valvasorja do povojnih let (1978a), razsvetljenska (1979a), romantiška (1981c)²⁸ in novoromantiška etnologija (1983b).

Izlučila sta se temeljna vsebinska in tudi metodološka vzorca – razsvetljenski in romantiški – za označitev tako korenin kakor kontinuitete in diskontinuitete v razvoju etnoloških premislekov in raziskovanja na Slovenskem. Da ne gre za povsem čisti obliki, so pokazala poznejša branja besedil iz 19. stoletja, vendar že prebrana skozi leče razsvetljenskega in romantiškega modela.²⁹ Opozorila so, da o romantiki v etnologiji ne moremo govoriti kar počez, da je med etnološko mislijo, kakor jo razumemo danes, in njeno romantiško izpeljavo precejšnja razdalja, in da je mogoče romantiško misel v pretežnem delu poistiti zlasti s folklorističnimi nazori in dejavnostjo, ki so se skozi vse 19. stoletje prepletali z zelo raznovrstnimi (potopisnimi, domoznanskimi idr.) upodobitvami ljudskega življenja, kar zlasti potrjuje raziskava 'podob narodopisja' v 19. stoletju (Fikfak 1999).

Čeprav se je tudi pod vplivom romantiškega duha dejavnost, ki jo danes imamo za del strokovnega izročila, pri razumevanju ljudske kulture mestoma pokazala v razmeroma širokem obsegu (npr. Jarnik, Košič, Vrazovi in Korytkovi načrti, publicistična idr. besedila sredi in v drugi polovici 19. stoletja; najširše Trdina), se je v praksi pojem zožil na izbrane kulturne sestavine, tiste, ki veličajo narodov duh in njegovo preteklost. Razlog za to ne tiči izključno v vplivu herderjanske koncepcije ljudskega in narodnega duha, temveč predvsem v dejstvu, da so tukajšnji 'romantiki' zbirali in objavljali narodopisno gradivo v prid t. i. kulturnemu nacionalizmu. Bili so med tistimi preroditelji, ki so v narodnem vprašanju videli kulturno, ne politično vprašanje, brez zahtev po socialnih spremembah. Po Kremenškovem mnenju je imelo samo »kulturno pojmovanje narodnega vprašanja ... pogosto konservativno naravo.« (1975: 128) Ukvarjanje s šegami, ustnim izročilom, nošo itn. ni imelo v sebi nič nevarnega ali revolucionarnega: 'ljudske' posebnosti so utrjevale narodno zavest na kulturni ravni, v kateri so imeli spričo nerazvite državniške tradicije, skromne 'visoke' umetnosti in znanosti fenomeni ljudske kulture (globoke korenine izročila, dokumentirane v ustnem slovstvu in šegah) opazen narodnokonstitutivni pomen (N. d.: 129).³⁰

²⁷ Gre za skrajni očiči presojanja preteklosti: prezentistični je prijem, ki interpretira pomen preteklih dosežkov edino s stališča sedanjih disciplinarnih vprašanj; historični prijemi, zvesti zgodovinskim metodam, postavljajo disciplinarno preteklost v širši kontekst zgodovine idej, institucij, piscev in njihovih šol.

²⁸ Za slednjo gl. tudi Kremenšek 1977b, (1977) 1979c, 1980a, b, c, 1982a, b, 1986a, 1988a, pregledno npr. 1980d, 1995b.

²⁹ Gl. npr. Stanonik 1979; UO GSED 1980; Fikfak 1986, 1988, 1989; prispevki o Stanku Vrazu (Gl. *ZVŠHE I*; Novak 1986), Emilu Korytku (Novak 1972a, 1986, 1988c) itn. Podobno velja za dela Antona Krempla, ki so ga začeli pozorneje prebirati tudi zgodovinarji, Petra Kozlerja in Josipa Pajka.

³⁰ Pa še pri tem si je bilo treba pomagati s panslavističnim in ilirističnim kontekstom (N. d.: 131; gl. tudi Kremenšek 1978a: 18–23).

Ko se je po sredi 19. stoletja narodno gibanje levilo v politično gibanje, so bile sestavine ljudske kulture, zlasti domnevno najprvobitnejše, še vedno pomembne za narodno samozavest in vzgojo. Estetizirajoča romantika se je spopolnila z mitološko, sledili so številni in tudi uspešni pozivi k zbiranju 'od roda v rod podedovanih biserov duševnega imenja'.

Za dojetje etnološkega obzorja je pomembna še posebna metodološka značilnost, ki »izvira iz samega bistva etnološke misli ali etnološke vede, kot je bila pojmovana tako rekoč vse do danes. Za etnološko pomembne so namreč veljale le sestavine drugih in drugačnih kulturnih okolij od tistega kulturnega ustroja, kateremu je pripadal raziskovalec.« (Naj pripomnimo, da to velja za preučevanje kultur in ljudstev zunaj Evrope kakor tudi za preučevanje ljudske kulture svojega naroda.) Skoz takšna očala je »ljudska kultura pojmovana kot posebna kakovost, ki naj bi bila po svojem bistvu drugačna od tako imenovanih visokokulturnih pojavov.« (N. d.: 128) In: »Pojmovanje ljudske kulture kot posebne kakovosti v razmerju do drugih in drugačnih kulturnih pojavov je raziskovalce ločevalo od predmeta raziskave bolj kot pri drugih družbenih vedah.« Etnološko, narodopisno raziskovanje je bilo izročilno raziskovanje 'od zunaj', z oddaljenim pogledom.³¹ Ni nenavadno, da se ob nerazvitosti metodičnega in neizostrenosti metodološkega instrumentarija rado sprevrže v idealizacije, estetiziranje – razumljivo, da v času disciplinarne nezdiferenciranosti, in razumljivo, da pri laikih in amaterjih, ki so reproducirali s posebnimi merili spodseka no ljudsko kulturo, takrat in pozneje.

Kremenšek je po prvem kritičkem spoprijemu z romantiško koncepcijo etnologije sklenil, da je imela »v bistvu folkloristično naravo. To pomeni, »da je bila naravnana le k posameznim oblikam ljudskega znanja ali ljudskega védenja, ne pa k etnosu, se pravi ljudstvu v njegovi celovitosti.« (N. d.: 130) In: »Vprašanje romantike se tako povezuje s problematiko razmerja med etnologijo in folkloristiko.« (1981c: 525)³²

Kritičnost do folkloristične prakse je Kremenšek pozneje izostril: »ni potrebna toliko zaradi nekritičnega odnosa nekaterih tedanjih nosilcev etnološke misli do predmeta raziskave. Bolj nas prizadeva etnološki romantizem v svoji teoretični zasnovi... Predvsem: v romantiki človek ni bil središče etnološkega zanimanja. Nadomestila ga je folklor, s katero naj bi bilo mogoče zaznati t. i. narodni duh. Namesto človeka v njegovi krajevni, časovni in socialni določenosti je bila sedaj v ospredju narodna ideja.... namesto resničnosti vsakdanjega življenja v vsej njegovi kompleksnosti, v čemer je značilnost in tudi moč etnologije, so folkloriste pritegovale le nekatere kulturne sestavine.« (1981c: 526)³³

³¹ V romantiki je to razdaljo najneposredneje izrazil Stanko Vraz, »ko pravi, sami smo meščani in mislimo, kot mesto misli, nasprotno je kmet preveč preprost, da bi se mogel povzpeti k nam, prav tako kot se mi ne moremo z dušo in telesom vživeti v njegovo življenje.« (Kremenšek 1982g: 7)

³² Nekateri se niso strinjali z etnološko interpretacijo njene preteklosti in so menili, da etnološki izzivi »terjajo od nas, ki se štejemo za folkloriste ali 'tako imenovane folkloriste', da podamo celovit pregled folkloristike in njenega predmeta. Tega, priznam, z naše strani še ni nihče naredil, ker je vsak zaverovan v ožji sektor folkloristike, tam rije in raziskuje, ne vidimo pa celote... Zdaj je na nas, da damo **drugačen** pogled, kjer ne bo polemike, ki ni potrebna. Ta pogled na folkloristiko pa bo najbrž bistveno drugačen kot Kremenškov.« (Matičev 1979b: 55)

³³ To pelje k odgovoru na »Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika?« (Kremenšek 1977b) in k zgodbi o etnologiji in folkloristiki z razsvetljenskega stališča (Kremenšek (1977) 1979).

Metodološko torej romantiško etnologijo označujejo posebna izbir(č)nost pri zbiranju in dokumentiranju kulturnih fenomenov, zapletanje vezi med ljudstvom in narodom ter idealizacija ljudske kulture.³⁴ V romantiškem obzorju se je utrdil pojem ljudske kulture kot nasprotja civilizacijskemu napredku.³⁵ Zanosno ukvarjanje z njo in želja po njeni ohranitvi sta se začeli bližati vrhuncu, ko se je že razkrajala. (Značilnost etnološkega raziskovanja: zanimanje za reči se mu zbudi takrat, ko jih zmanjkuje.) Sodobna etnološka izhodišča so se s to koncepcijo spopadla zato, ker se ni končala z zgodovinskim obdobjem romantike. O romantiški etnologiji kot o tipološkem pojmu lahko govorimo vse do danes. Njene prvine najdemo tudi še v znans-tveni opravi pozitivizma pred in ob prelomu stoletja, v desetletjih pred drugo svetovno vojno in še po njej. Ni bila torej le epizoda v razvoju naše vede.³⁶ Če bi bila edino to, se najbrž ne bi tako razbohotile razprave o ljudski kulturi, obsegu etnografije in folkloristike itn.

Po prenovljenih etnoloških izhodiščih je bilo ocenjeno, da zgolj romantiški ali folkloristični etnološki tok nima perspektive: »Razlog za to je odmik etnološkega romantizma od človeka, od ljudi, povezanih v zgodovinsko konkretne lokalne, profesionalne, socialne, sorodstvene in še drugačne skupnosti, vsekakor zgodovinsko spremenljive.« (Kremenšek 1981c: 530)³⁷

Poistenje sodobne etnologije z razsvetljsko mislijo je imelo več razsežnosti.³⁸ Ne le, ker je takrat na nemškem jezikovnem območju veda dobila svoje ime, temveč predvsem zaradi širokega deželoznanskega, tudi družbeno dejavnega interesa: »Vprašanja, ki so jih začeli označevati kot etnološka, so bila v najbolj tesni zvezi z demografskimi problemi, z vprašanji gospodarstva, z geografijo. Na ta problemski sklop se je navezoval etnološki del, ki se je na neki način pokrival s pojmom kulture, tudi z razmerjem med ljudmi in njihovim naravnim in kulturnim okoljem, z vprašanji, ki

³⁴ »Folkloriste ljudstvo ni zanimalo z vidika njegovega konkretnega, vsakdanjega življenja, iz zornega kota temeljnih vprašanj, ki so s tem življenjem v vsakokratnem zgodovinskem razdobju povezana. Pravzaprav jih ljudstvo s svojimi življenjskimi problemi ni posebej brigalo; pritegovala jih je le t. i. ljudska kultura, zanimala so jih... le nekatere njene sestavine, sestavine duhovnokulturnega značaja, vendar spet ne vse po vrsti, ne tiste, ki so dajale pečat sodobnosti, temveč tiste, ki so imele nadih starinskosti. Duhovnokulturni pojavi, za katerimi je bilo mogoče pričakovati podobo t. i. narodnega duha, in kulturnimi pojavi, za katere je bilo mogoče domnevati, da so stari, čim bolj starosvetni, tem bolje, so se jim zdeli vredni obravnave.« (Kremenšek 1981c: 527)

³⁵ Ne gre pozabiti na razsvetljski racionalizem, ki je imel njene prvine za znamenje zaostalosti. Z racionalističnim izganjanjem folklore imamo po mnenju nekaterih folkloristov opraviti v javnem in strokovnem življenju tudi v povojnih desetletjih. Vsaj glede etnologov je tu pač treba ponoviti, da niso izganjali folklore, ampak njeno konceptualizacijo in raziskovalno metodologijo. Folkloristi se žal niso branili strokovno, ampak nazorsko.

³⁶ Sprejeti je mogoče pomisleke, da v začetku 19. stol. o etnologiji sploh ni mogoče govoriti, da so bili takrat dejavni ljubitelji, zbiralci, zapisovalci, ne pa etnologi – narodopisci – folkloristi (stvar odločitve in argumentacije je, od kdaj govorimo o etnologiji kot znanstveni disciplini), ni pa mogoče zanikati, da so se narodopisci od nekdaj sklicevali prav na te pisce in njihovo gradivo. To preprosto pomeni, da je med njimi globlja vez, ki bi jo težko označili za zgolj hevristično.

³⁷ »Etnologija se posameznih skupnosti v okviru tega ali drugega etnosa loteva z vidika življenjskega stila njihovih pripadnikov, pri čemer lahko uporablja najrazličnejše raziskovalne tehnike, se metodološko različno usmerja, si zastavlja tudi različne cilje, vendar ostaja zvesta človeku v njegovi zgodovinski spremenljivosti na ravni vsakdanjega življenja.« (Prav tam.)

so se nanašala na karakterologijo, na značaj prebivalcev posameznih območij, na njihovo domovanje, oblačenje, prehranjevanje, na vsakdanje življenje in na praznovanja. Zaobjeta sta bila obnašanje in način mišljenja. Upoštevani so bili bolj ali manj vsi razredi in vse plasti prebivalstva.« (Kremenšek 1979a: 410) V širšem evropskem kontekstu gre za primerjalno spoznavanje etničnih značilnosti na podlagi podrobnega poznanja sočasnega življenja in za pragmatični pomen takšnih spoznanj.³⁹

Za razloček od romantike so bili v središču zanimanja ljudje in njihove življenjske razmere v sodobnosti. Gradivo tega interesa je bogato dokumentirano v topografskih in statističnih obravnavah, v opisih krajev in širših območij, ki so blizu domoznanstvu, v razsvetljenski historiografiji in geografskih delih, v popotniški literaturi. Našle pa so prostor tudi v priročnikih, iz katerih naj bi se razsvetljeno znanje širilo med ljudi.

Romantiška in razsvetljenska etnološka misel sta, seveda z današnje perspektive, prinesli oba temeljna koncepta – ljudsko kulturo in način življenja ter tudi raziskovalska prijema, bolj kulturološkega in bolj antropološkega, kakor ju je označil Kremenšek.⁴⁰ Da se je romantiški vzorec ohranjal in tudi prevladal, je zagotovo pripomogla njegova institucionalizacija v slavističnem filološkem okviru, ki pa mu je dajal zavetjšče le do razkroja filologije in v obsegu, ki je sodil vanj, t.j. z nekaj izjemami zlasti v obsegu slovstvene folkloristike.⁴¹ Ker pa je bilo mogoče filološki pozitivistični vzorec prenesti tudi na druge kulturne fenomene, se je reproduciral v obdobju t. i. realizma (zlasti prek Murka), nove romantike in še v povojnih letih, razsvetljenski pa si ni našel institucionalne opore, ostal je v ozadju in zastrt skoraj do sedemdesetih let, ko ga je oživila kompleksna problematika vsakdanjega življenja.

³⁸ Kremenšek jih je podal takole: »Glede na začetna izhodišča etnološke znanstvene discipline pa najbrž tudi ni čisto naključno, da se, na primer pri nas, spet ukvarjamo s topografskimi študijami, z vprašalnici, da se upiramo takšni specializaciji, ki ne upošteva dovolj povezanosti pojavov, da prenašamo poudarek s predmetov in folklornih pojavov na ljudi, da poudarjamo aplikativni vidik. Je to v nekem smislu vrnitev k izvirom etnološke vede, tudi slovenske? Zdi se, da je tako.« (1979a: 416)

³⁹ Pri nas ga najbolje ponazarjata Hacquetovo delo in topografski podatki po vprašalnicah nadvojvode Janeza (1818) in Georga Götha (1842) za deželo Štajersko. – O pomenu in vsebini vprašalnic gl. Kuret 1985.

⁴⁰ Gl. Kremenšek 1992: 2. Z izrazoma, zdi se, Kremenšek nadomešča romantiško in razsvetljensko paradigmo. V njegovi rabi 'kulturološko' meri na metodologije raziskovanja posamičnih kulturnih pojavov (prevzetih iz kulturoloških disciplin, t.j. tistih, ki se ukvarjajo s kulturo, a v pretežno njenem elitnem segmentu), 'antropološko' pa usmerjenost k človeku. Naj pripomnimo, da je istenje nizov romantiško-folkloristično-kulturološko in razsvetljensko-etnološko-antropološko shematizacija, ki utegne z razvojnega stališča veljati za prva člena v nizih. Kulturološkost (v pomenu osredotočenosti na kulturo) je pomembna sestavina antropološkega pogleda in ji v njegovem kulturonoantropološkem območju rečejo 'kulturna analiza' (v pomenu 'analiza kulture'). Kakšna pa je, to je spet odvisno od tega, kako koncipiramo kulturo in kakšne analitične in razlagalne poti izberemo.

⁴¹ Tako je npr. Miklošič na dunajski univerzi predaval o ljudskem pesništvu in slovanskem narodopisju, Krek na graški univerzi o kulturni zgodovini Slovanov, osnovah slovanske mitologije, arheologije in narodopisja, ki je tudi sestavina njegove *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (1887). Štrekljeva predavanja smo že omenili (gl. 2. pogl.).

Z novo konceptualno in metodološko zasnovo se je torej opazno spremenilo videnje disciplinarne preteklosti.⁴² Spodbudilo je njeno poglobljenejše raziskovanje v celotnem loku od prvih zapisanih slovenskih besedil, in to z različnih vidikov: odkriti in preučeni so bili nekateri etnološko pomembni viri (npr. topografija nadvojvode Janeza in Georga Götha,⁴³ potopisi,⁴⁴ časniška besedila,⁴⁵ raznovrstna domoznanska besedila,⁴⁶ izbrana literarna besedila,⁴⁷ likovni oz. vizualni viri⁴⁸), ustvarjalci,⁴⁹ zgodovina preučevanja posebnih tematik,⁵⁰ metod in tehnik raziskovanja.⁵¹ Samospoznavanje discipline skoz lastno zgodovino so etnologi bogatili v pogovorih z drugimi vedami (slavistiko, zgodovino, geografijo) in s hrvaškimi etnologi, s primerjavami z izročilom domoznanskega pisanja.⁵² Tako so se izostrila pretekla in sodobna sorodstva.

Podoba o vsem, o čemer nam disciplinarna zgodovina pripoveduje, bi bila oropana pomembne razsežnosti, če bi ne nastala tudi slika »nečesa, kar bi lahko imeli za ekspanzijo slovenske raziskovalne radovednosti v neevropski svetovni prostor.« Iz raznovrstnih virov, drobcev, motivov v slovenski umetnostni ustvarjalnosti, zgodb in usod posameznikov slovenskega rodu, ki so se iz različnih razlogov in nagibov podali v 'tuj' svet, je stkana dragocena podoba o Slovencih in neevropskih kulturah (Šmitek 1986). Obzorje Slovencev se predstavlja širše, kot »pomembno poglavje slovenske kulturne zgodovine. Ob njem se je namreč nenehno zastavljalo vprašanje slovenske vloge med drugimi ljudstvi in kulturami. Možnost primerjanja, prevzemanja ali zavračanja tujih zgledov pa je vedno znova puščala globoke sledove v naši lastni kulturni ustvarjalnosti.« (N. d.: 287) Delo je razkrilo, da je bilo zanimanje za tuje kulture celo zgodnejše od tistega za domačo. Številni pisci, med njimi že Valvasor, ki so

⁴² Fragmenti za dotedanjo bibliografijo razvoja slovenske etnologije so priobčeni v Kremenšek 1982e.

V nadaljevanju brez ambicije po izčrpnosti navajamo spise, ki se z različnimi poudarki lotevajo te problematike do konca 19. stol.

⁴³ Gl. Kuret 1957, 1979b, 1985, 1987, 1989b, 1993; Fikfak 1992.

⁴⁴ Gl. Baš A. 1982c, 1989b; Fikfak 1995, 1999; v širšem kontekstu Šmitek 1988, a.

⁴⁵ Gl. Fikfak 1984a, 1986, 1988a.

⁴⁶ Gl. zbornik *Etnologija in domoznanstvo*; Fikfak 1999.

⁴⁷ Npr. Baš A. 1980j, 1982d, 1987 a; Fikfak 1995; Kremenšek 1982b; posebej za J. Trdino gl. UO GSED 1980.

⁴⁸ Baš A. 1958, 1959, a, 1965a, 1970, 1987; Bogataj, Križnar 1978; Dular A. 1996b; Gačnik 1996; Križnar 1982, 1995a, c, 1996; Makarovič G. 1981, 1991; Sedej 1985; Rogelj-Škafar 1990.

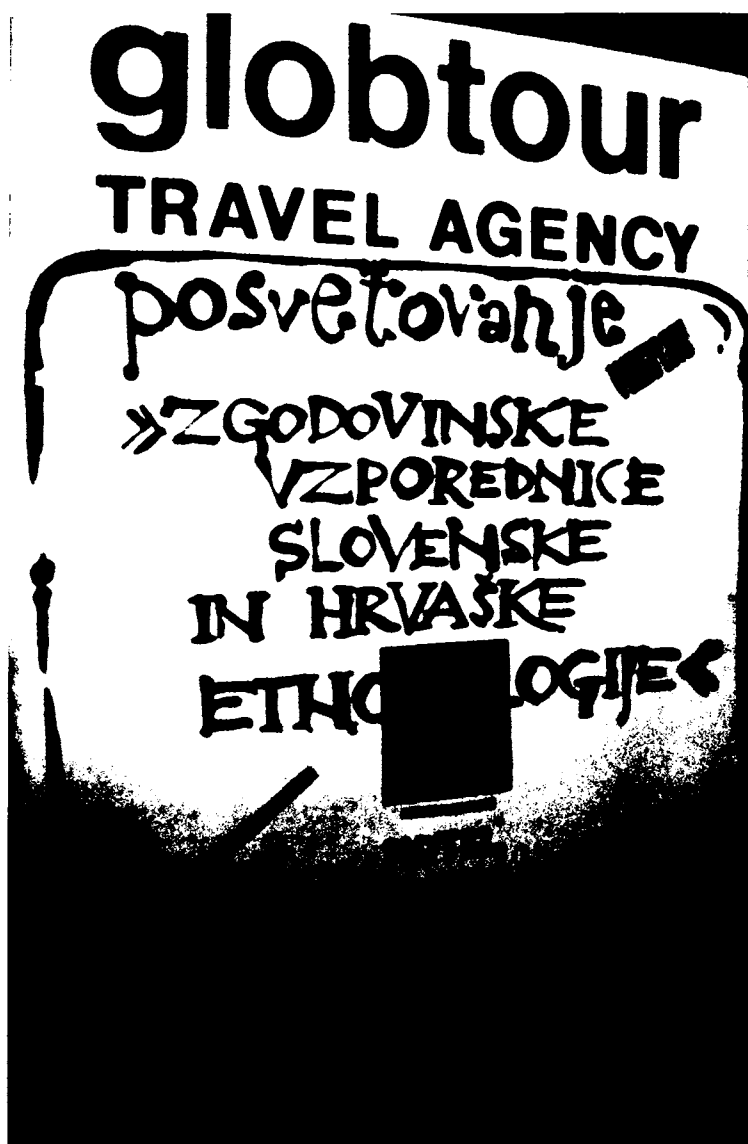
⁴⁹ Gl. Novakov pregled 1986; Baš A. 1982a, b; Bogataj 1982a; Cvetko 1988, 1989; Fikfak 1984a, 1988b, 1999; Rogelj-Škafar 1989; Stanonik 1979, 1984d, 1985b, 1987a, 1990c, Šmitek 1986e idr. njegova dela o piscih neevropskih kultur. Posebej naj omenimo, da je odkritje Janeza Trdine kot 'etnologa' spodbudilo zahtevno izdajo njegovih rokopisnih knjižic (Kramberger, Štabi, ur. 1987), ki so izjemen vir za spoznavanje Dolenjcev v prejšnjem stoletju.

⁵⁰ Gl. Baš A. 1980j, 1982d; Cvetko 1985, 1986; Dolenc 1976, 1988; Kropelj 1992a; Matičetov 1970; Novak 1952d, 1984b; Omerzel-Terlep 1998; Orel 1961a, 1955a; Ramovš 1973, 1982; Stanonik 1982b, 1984d, 1987a, 1989g, 1990c, 1991c, d; Strajnar 1984; Terseglav 1987, a.

⁵¹ Bogataj 1980b, 1985, 1990; Cvetko 1985, 1986; Fikfak 1986, 1988a, 1992, 1999; Kremenšek 1991d; Križnar 1996.

⁵² Gl. GSED 20(1980)2; *O razmerju med geografijo in etnologijo, Razmerja med etnologijo in zgodovino, Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije* (zlasti 1 in 2); *Etnologija in domoznanstvo*, Fikfak, Jöhler, ur. 1998.

pisali o Slovencih, so veliko potovali: »Zato pri preučevanju domače slovenske kulture in neevropskih kultur ne gre in nikdar ni šlo za dve popolnoma ločeni znanstveni in duhovni usmeritvi. Le iz dialektičnega nasprotja med regionalno, etnično ali nacionalno kulturo in širše pojmovano evropsko in neevropsko kulturo (včasih označeno z imenom 'civilizacija') se je mogla izkristalizirati predstava o svetu in lastnem položaju v njem.« Opozorjeno je bilo, da so te podobe in samopodobe relativne, ker



Vabilo na etnološko posvetovanje (foto: A. Gačnik, 1984; dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani)

gre »za spremenljivost ... v različnih obdobjih slovenske zgodovine in pri različnih skupinah razredno razslojene družbe.« (N. d.: 290)

Bistvena spoznanja Šmitkove »kulturno-pomenske« analize so postavljena v kronologijo širšega družbenozgodovinskega dogajanja, v katerem so se med 12. in 20. stoletjem spreminjale oblike in stopnje stikov med domačim in tujim (posredni in neposredni stiki, pismenost, razvoj prometa, občil itn.). Zavest o domačem in tujem se je najbolj izostrila v 19. stoletju, zlasti po letu 1848, ko se je »hkrati s spoznavanjem neevropskih dežel, ljudstev in kultur uveljavljala slovenska narodna zavest« tudi med najširšimi plastmi prebivalstva (N. d.: 312).

Ves čas dotlej in tudi še pozneje »so tesnejši stik z neevropskim svetom navezovali posamezniki ali ožje družbene skupine. S tem se zastavlja tudi vprašanje njihovega odnosa do širše slovenske javnosti. Čeprav je del javnosti z zanimanjem spremljal poljudne spise o neevropskih ljudstvih, deželah in kulturah, je z mnogo manj razumevanja in naklonjenosti sprejemal prizadevanja tistih posameznikov, ki so po zglelih velikih, svetovljansko usmerjenih narodov, skušali poglobljeno in sistematično ukvarjati s tovrstno problematiko ... Za vsem tem pa se je v bistvu skrival strah, pogojen s stoletnimi izkušnjami, da bi takšno svetovljanstvo utegnilo odtujiti preveč ljudi lastnemu narodu. Občutljivost slovenske javnosti do pojavov narodnostnega odtujevanja je bila še toliko večja zaradi germanizacijskih pritiskov in množičnega izseljevanja.« (N. d.: 318) Večjo strpnost je Šmitek opazil v času po 1. svetovni vojni.

Tematika torej ne razkriva le zanimivih dejstev o eksotičnem in tujem, kakor se je nakopičilo v slovensko kulturno zgodovino in zavest, temveč tudi razmerja do izjemnih posameznikov, med posameznikom in kolektivnom, vprašanja odtujenosti in 'bega v eksotiko', razmerja med narodnjaštvom in svetovljanstvom, emocionalni etnocentrizem.⁵³ Vendar: »Kakršno koli je že bilo razmerje med svetovljanskim posameznikom in bolj zaprto, konvencionalno družbeno okolico, pa je njegova vizija tujega sveta vedno do določene mere temeljila tudi na vrednostnih orientacijah, ki so bile plod vzgoje v okviru lastne družbene skupine. Ko govorimo o tem, kako je posameznik projiciral sebe v neevropski svet, moramo torej upoštevati kombinacijo individualnih in skupinskih vrednot in norm.« (N. d.: 320)⁵⁴

In za sklep še to: »Sočasen obstoj obeh delno nasprotnih in delno dopolnjujočih se tendenc – svetovljanske in narodnjaške – je bil v določeni zvezi tudi s pojmovanjem kulture v absolutnem smislu in kulture, omejene s trenutno aktualnimi narodnimi potrebami.« Misel, ki se veže že na Prešernov čas, velja tudi za slovensko narodopisno dejavnost v 19. in prvi polovici 20. stoletja: »Zato ni naključje, da je prav polemika o odnosu slovenske kulture do širše pojmovane civilizacije pred 2. svetov-

⁵³ »Iz emocionalnih nagibov so izvirale tudi zelo razširjene predstave o nespremenljivih osebnostnih potezah posameznih etničnih, nacionalnih, rasnih ali religioznih skupin. Da so takšni stereotipi temeljili na emocionalni podlagi, trdimo zato, ker so prevzemali domače norme in vrednote kot kriterij ocenjevanja, s čimer so v bistvu opravičevali obstoj lastne etnične skupnosti in hkrati odvrčali pripadnike te skupnosti od potujčevanja.« (N. d.: 321)

⁵⁴ Šmitek za ponazorilo navede Božidarja Jakca: »V Ameriki sem spoznal lasten obraz in to močneje, kot bi ga mogel kje drugje. Tam sem spoznal, kje je moja pot. Ampak doživeti sem moral Orlovo kritiko, da sem slikal dolensko Ameriko ... Seveda sem mu odgovoril, da ... je vsaka moja slikarja v Ameriki ali Afriki del občutka, ki ga imam kot Dolenjec in Slovenec v širšem smislu.« (Prav tam.)

no vojno (ob primeru Louisa Adamiča) med slovenskimi intelektualci sprožila tako močne čustvene reakcije. Podobno kot Kosovel, so mnogi v civilizaciji videli brezdušno, nenaravno, stehnizirano tujino, ocenjevali so jo torej po nekakšni 'emocionalni matrici', ki je (po Erichu Frommu) še posebno prisotna na področju etičnih, filozofskih, psiholoških in socioloških spoznanj.« (Prav tam.) To je vzorec zrcaljenja in samozrcaljenja, ki ga tako živo odslikuje tudi narodopisno izočilo.

Odbleske takšnih refleksij spopolnjuje še niz Šmitkovih razprav (gl. bibl.), v katerih je osvetlil misijonarje, popotnike, zbiralce, raziskovalce in druge znamenite Slovence, ki so prek raznovrstnih pisnih žanrov širili pogled Slovencev navzven. Poglobljen študij je omogočil spregovoriti o specifičnejših tematikah, npr. odnosu Slovencev do neevropskega sveta in tujega nasploh, o preteklih pogledih na kulturni razvoj in njegova določila, o odnosu do tujih religij, o tujih kulturnih prvinah v našem ljudskem izročilu in duhovni zavesti nasploh, o domačijstvu in svetovljanstvu kot identitetnima prvinama Slovencev, in navsezadnje o posameznikih, njihovih fizičnih in intelektualnih sposobnostih in naporih, ki »izrisujejo kartografijo radovednega duha, ki šele ob oplajanju z eksotičnimi civilizacijami onstran morja zmore mnogo bolj natančno spoznati boleče omejitve, hkrati pa tudi razkošno bogastvo lastne (slovenske in evropske) tradicije.«⁵⁵

Razmeroma izčrpno, a ne izčrpano smer raziskovanja razvoja vede, ki so ji bila razkrita družbenozgodovinska in nazorska določila, navsezadnje tudi medkulturna spoznanja, čaka zaokrožitev podobe, ki jo bo najbrž še spopolnilo odkrivanje novih etnološko pomembnih virov ali, kar utegne biti še pomembnejše – branje že poznanih z novimi naočniki (gl. npr. Fikfak, Johler ur. 1998).⁵⁶

Kombinacija prvin biografske (in avtobiografske) zgodovine, zgodovine idej in ustanov in ukvarjanja z viri ustvarja ravnovesje med sedanostjo pristranostjo in genetičnim historičnim pogledom. Oba lahko uravnava razmišljanje o kontinuiteti ali diskontinuiteti in prelomih. S poudarjanjem kontinuitete zmoremo vedno znova potrditi sedanjo disciplinarno prakso, pozornejši smo na disciplinarne posebnosti (npr. razvoj konceptov, metod v kumulativnem smislu). Tudi diskontinuiteta (med razsvetljenskimi izviri in sodobno etnologijo, npr.) ima potrjevalni pomen: sprva 'neortodoksni' novi etnologiji je podelila ortodoksni položaj. Ko oživljamo spregledane prednike, nujno rišemo sveže sorodstvene vezi in nehote zmanjšamo položaj drugih ali pa jih postavimo v ozadje. To so pasti izostrenih pogledov in pečata časa. Zdi se, da je v večini obravnav prevladalo kritiško izhodišče branja virov; šele to omogoča dojeti probleme, ki niso preprosto dani: niso tam, kjer jih morebiti pričakujemo, marveč so tam, od koder jih opazujemo (prim. Fikfak 1999).

Razprave o disciplinarni zgodovini izvirajo iz zdajšnjega videnja strokovnih vprašanj in zadreg, a neogibno je, da upoštevajo, da je vsaka historiografija branje sporočil o preteklosti. Ker so sporočila že interpretirana, naj bo pripravljenost na sporočilo metodična, branje pa kritično – tako priporoča Agnes Heller. Ujetost v interpreta-

⁵⁵ Aleš Debeljak, ovitek v: Šmitek 1995.

⁵⁶ Raziskovalci so na to pozorni pri specialnih temah, ki jih raziskujejo, in sproti priobčajo svoja odkritja. Zaokroženejšo podobo bi omogočila retrospektivna etnološka bibliografija.

tivne zanke zahteva pri vsaki obravnavi večstransko pozornost: niz vprašanj se spleta ob avtorju, drugi niz ob samem gradivu, tretji, danes morda najopaznejši, v razmerju med njima, torej v raziskovalčevima videnju in odbiri, četrti v namembnosti in žanrski izoblikovanosti besedil in naslovnih.⁵⁷ Vse to pelje k širše informiranemu, kontekstualiziranemu, večplastnemu ali večravninskemu pogledu. Brez raznosmernih žarkov ni obsijane celote.

Preiskave zgodovine etnološke misli v širšem kontekstu pisanja (zanimanje za žanre, avtorsko perspektivo, razmerje med laičnim in znanstvenim diskurzom, gl. Fikfak 1999), ki bi ga skoraj do konca 19. stoletja težko disciplinarno natančno etiketirali (poleg filološkega gre še za širok historiografsko-geografski, tudi domoznanski kontekst), poleg doslej poudarjenih vidikov prinašajo bogatejši razvid virov samih (in seveda odkrivanje novih, gl. npr. Kuret 1992), njihovih avtorjev in rabe. Ugledani so skoz nova vprašanja, domača sodobnim etnološkim in historiografskim izhodiščem, ki se ne potešijo z nezahtevnim eskercpiranjem etnološko relevantnih podatkov. Stališče, »da so podatki sveti, mnenje o njih pa svobodno,« omogoča k »virom usmerjeno raziskovanje,« na drugi strani pa je »raziskovalcu... naložena dolžnost, razumeti in interpretirati perspektivo in okvir, znotraj katerega so bili zapisani, horizont, ki ga sporočajo; katere ravni zapisa o življenju v naselju poudarjajo in katere brišejo.« (Fikfak 1992: 246)⁵⁸ Disciplinarna zgodovina in razvijajoča se historična etnologija preprosto ne zmoreta druga brez druge. Skupaj rišeta podobe o tem, kako so Slovenci videli sebe in druge.

7.1.2. »SREČEVANJA Z DRUGAČNOSTJO«

Poudarjanje kulturne raznovrstnosti, ločevanje nas od drugih, spekulacije o vprašanjih, zakaj smo ljudje po svetu različni, zakaj se različno vedemo, oblačimo, verjameмо v različne bogove ali pa sploh ne itn. – vse to je srž vsakršnega antropološkega premišljevanja, položeno je v korenine nastanka etnoloških in antropoloških ved in ima s tem nespregljivo strokovno izročilo, tudi na Slovenskem.

Omenili smo že, da zanimanje za druge, (ne)slovenske kulture niti časovno niti po interesu ni zaostajalo za premišljanjem, zbiranjem, zapisovanjem in raziskovanjem 'domače' snovi. V času, ko si je narodopisje utrdilo institucionalni položaj in dalo zlasti v raziskovalni praksi prednost vprašanjem slovenske ljudske kulture, si raziskave drugih kultur takšnega okvira ali prostora niso našle, čeprav imajo zavidljivi-

⁵⁷ Merila za branje besedil z etnološko vsebino v 19. stol. je predložil Fikfak 1986, 1988a; opozorjeni smo bili, kako vrednotiti potopise (Baš A., Šmitek, Fikfak), domoznanska besedila, koledarje itn. Zgledi so pokazali, da tu niso odveč historiografska, filološka in še kakšna kompetentnost.

⁵⁸ »Tako je pri Göthovi topografiji v relaciji vprašanje – odgovor možno s kvalitativno vsebinsko analizo, npr. s strukturirano formalno sintaktično in semantično, pa tudi tipološko... ugotoviti, koliko sta si podobi sveta anketarja in pisca po odgovorih podobni, koliko je okvir odgovora določen z vprašanjem, in v kateri smeri je vprašanje dovoljevalo ali omogočalo samostojno definicijo podobe sveta.« (Prav tam.) Možnosti, ki jih dajejo tehnični pripomočki (ustvarjanje velikih večpredstavnostnih podatkovnih zbirk gradiva – ne le etnološkega, tudi historiografskega, geografskega, grafičnega itn.), zahtevajo od raziskovalcev temeljite premisleke.

vo dolgo 'amatersko' tradicijo. (Navsezadnje je bilo v precejšnjem obsegu takšno tudi narodopisno oz. etnološko predznanstveno izročilo.) Sama snov in spoznanja, pridobljena in razvita v etnologiji drugod po Evropi, pa so se predvsem skozi praktičiranje kulturnozgodovinskih primerjav (npr. I. Grafenauer, tudi Ložar, Orel, Matičetov idr.) vsiljevala v obzorje tukajšnjih raziskovalcev. Skoznje so v istem zamahu pripovedovala bodisi o narodu(h) posebnosti(h) bodisi o sorodstvih s drugimi svetovi in univerzalnejših vzorcih človeškega bivanja.

Čeprav se je tudi takoj po drugi svetovni vojni prvenstveno utrjevala predvsem slovenska etnografija, pa je bila vendarle živa tudi zavest (Orel, Škerlj,⁵⁹ Novak), kako neogibno je poznanje tujih kultur, tako sosednjih, kakor slovanskih, evropskih in tudi neevropskih. V tem kontekstu ostaja še vedno najopaznejše Novakovo opozorilo o spoznavno in metodično neutemeljenem ločevanju slovenske, evropskih in neevropskih kultur, četudi takrat ni bilo ne raziskovalcev, še manj pa drugih možnosti, da bi se kolikor toliko enakovredno specializirali za raziskovanje neevropskih kultur. Naj ponovimo, da je v univerzitetnem izobraževanju zagovarjal skupno obravnavo, »ker moramo poudariti, da je poznavanje etnološke teorije in sistematike s poznavanjem primitivnih kultur neobhodno dopolnilo pri kompleksnem študiju evropske ali regionalne etnologije.« (Novak 1956a: 9) Takratni skromni obeti za vključevanje neevropske tematike so se sprva po drobcih uresničevali skozi študijski program,⁶⁰ ki je skoraj do osemdesetih let po prevladujočih evropskih zgledih neevropsko problematiko povezoval z občo etnologijo.⁶¹

Proti koncu sedemdesetih let je interes za evropske in neevropske kulture dobil tudi določnejše raziskovalne ambicije, pa tudi neogibno spoznavno utemeljitev. Možnosti in naloge etnološkega raziskovanja evropskih in neevropskih kultur je ob še vedno nezavidljivih institucionalnih razmerah⁶² razgrnil Zmago Šmitek, ko se je vprašal o upravičenosti razvijanja te 'specializacije'. Njegovi pglavitni argumenti so bili spoznavni in pragmatični: slovenska kultura je bila od nekdaj povezana s kulturami, ki so jo obkrožale; še bolj to velja za sodobnost, ko so stiki v svetu vse tesnejši in ko fenomenov sodobnega življenja (npr. mod, glasbe, vrednot, življenjskega sloga itn.) brez poznanja mednarodnih kulturnih procesov preprosto ni mogoče razumeti; znanja o tujih ljudstvih, narodih poleg tega potrebujejo vsi, ki so pogosto v stiku s tujino (gospodarstveniki, politiki, turisti idr.), nepoznavanje le še krepí neporazume, šovinizem, samozagledanost; lastno kulturo je torej mogoče (o)vrednotiti le primerjalno (Šmitek 1978a: 51; gl. tudi Šumi 1985).

⁵⁹ Njegova *Ljudstva brez kovin* (1962) so za dolgo ostala edino domače delo o 'klasičnem' predmetu etnološkega raziskovanja neevropskih kultur.

⁶⁰ Snov so študentom posredovali sprva N. Županič, nato B. Škerlj pri predavanjih iz antropologije, V. Novak, iz Zagreba je sredi 60. let prihajal predavat M. Gavazzi, nato jo je prevzel S. Kremenšek, za njim pa v študijskem letu 1980–81 Z. Šmitek, skupaj z etnologijo Evrope (podrobneje in o vsebini gl. Šmitek 1981a; za evropsko etnologijo gl. Brumen 2000a).

⁶¹ Ob tujih priločnikih to dobro ponazarja tudi visokošolski učbenik *Obča etnologija* (Kremenšek 1973).

⁶² V Slovenskem etnografskem muzeju oz. njegovem Muzeju neevropskih kultur Goričane (od 1964) sta se specializirala dva sodelavca, na univerzitetnem etnološkem oddelku eden, pri tem, da je bilo zanimanje študentov za neevropsko etnologijo vedno veliko, zaposlitvenih možnosti pa tako rekoč nikakršnih.

Opozoril je na metodološko zadrego o uspešnosti raziskovanja s stališča tujca oz. domačina, ki zaenkrat najde prednosti in hibe pri obeh načinih, in sklenil, da Slovenci »pri raziskovanju tujih kultur načelno nismo v podrejenem položaju v primerjavi s pripadniki tujih kultur.« (N. d.: 52) Bil je kritičen do dosežene znanstvene ravni slovenske neevropske etnologije: poočital ji je zgolj opisovanje in klasificiranje ter pomanjkljivo teoretsko informiranost, zapostavljenost terenskega raziskovanja v prid študiju zastarele in pomanjkljive literature, skromno strokovno zaledje in neutrjene mednarodne vezi. In sklenil: »Mnogi problemi, s katerimi se srečuje naša evropska in neevropska etnologija so enaki ali podobni problemom narodne etnologije (npr. majhna teoretična poglobljenost, šibka družbena angažiranost, pomanjkanje teorij in hipotez, deskriptivnost, neutečeno sodelovanje z etnologi v drugih republikah in v tujini, problem zaposlovanja etnologov ipd.). V tem se morda najbolj jasno kaže resnica, da je etnologija v bistvu ena sama, da njena ožja strokovna področja med seboj niso nikdar povsem izolirana in da rešitev problemov na enem od teh področij (bodisi v nacionalni, evropski in neevropski etnologiji) pomeni plodno vzpodbudo tudi drugim.« (N. d.: 53)



Zmago Šmitek (1949)
(1988; Dokumentacija Oddelka za etnologijo
in kulturno antropologijo FF v Ljubljani)

Šmitek je v zarisu nalog raziskovanja evropskih in neevropskih kultur⁶³ nanizal naslednja področja:

1. »Raziskave prilagajanja prišlekov iz evropskih in neevropskih dežel v Sloveniji. Sem sodijo tudi raziskave slovenskih Romov.

2. Študij slovenskega izseljeništv v evropskih in neevropskih deželah in procesov akulturacije.

3. Študij kulturnih zvez Slovenije z deželami Evrope in drugih kontinentov v sodobnosti in preteklosti ter posledica teh stikov.

4. Študij zgodovine in sistematike družbeno-zgodovinskih formacij, ki sicer sodi v področje obče etnologije, vendar zahteva tudi podrobnejše poznavanje vsaj nekaterih ilustrativnih 'vzorcev' neevropskih kultur.

5. Spremljanje razvoja in dosežkov evropskih in neevropskih nacionalnih etnologij.« (1981a: 14)

Zasnutek vnovič potrjuje povezanost vseh regionalnih in splošne etnološke problematike. Naj omenimo, da se je problematiki Romov že prej posvečala Pavla Štrukelj (1964, 1974a, 1979, 1980), dolgoletna vodja Muzeja neevropskih kultur Goriča-

⁶³ Menil je, »da problematike evropskih in neevropskih kultur ne gre med sabo ločevati, ne le zato, ker sta v praksi naše stroke obe usmeritvi dokaj zanemarjeni, temveč tudi zato, ker za razločevanje med tako imenovanimi 'civiliziranimi' in 'primitivnimi' ljudstvi ne vidim nikakršnih utemeljenih teoretičnih razlogov.« (1978a: 51)

ne, ki je kot kustosinja tudi urejala in komentirala muzejske zbirke (gl. npr. Štrukelj 1968, 1974b, 1977, 1983, 1991), pripravljala lastne in posredovala gostujoče razstave. Tudi v nekaterih drugih muzejih⁶⁴ so bile urejene zbirke neevropskega materiala, veliko ga je tudi v zasebni lasti.

Ne gre prezreti, da se je 'v učečem se raziskovanju' priseljencem in medetničnim stikom v Sloveniji posvečalo opazno število študentk in študentov etnologije, ki so odkrivali relativnost etničnih determinant oz. njihovo presejanost skoz socialno, versko, širšo kulturno določenost. Spoznanja o splošnejših zakonitostih medetničnih razmerij in procesov so koristila etnološkim raziskavam slovenskega izseljenstva, ki so dobile ok. l. 1980 svoj prostor v posebnem raziskovalnem načrtu.

Od nanizanih vprašanj sta bili najplodnejše in najizčrpnije obravnavani drugo in tretje.

Raziskovanje slovenskega izseljenstva kot izrazito 'slovensko, evropsko in neevropsko' si je našlo institucionalni okvir tako na univerzitetnem etnološkem oddelku in je bilo pomembna sestavina raziskovalnega projekta Slovensko izseljenstvo in kultura, kakor tudi pri Inštitutu za izseljenstvo ZRC SAZU. Produkt raziskav, ki so jih od priprav do dela na terenu spremljali aktualni metodološki premisleki, je vrsta monografskih del ter razprav in gradiva v periodičnih publikacijah (npr. tematski številki *Glasnika SED* 22(1982)3 in 39(1999)3-4; gl. podrobnosti v Čebulj-Sajko 1993, 1995, 1999).

Šmitkov študij zgodovinskih vezi Slovencev z drugimi kontinenti oz. neevropsko obzorje Slovencev (1983, 1986, 1988, 1995; gl. pogl. 7.1.1.) se po njegovem mnenju steka v nekakšno 'zgodovino mentalitet' oz. zgodovino odnosa do sveta (Šmitek 1995: 11).

Načrtnejše zanimanje in raziskovanje kultur in ljudstev zunaj Evrope se je ob naštetih temeljnih delih pokazalo v tematskih številkah *Glasnika SED* (22, 1982,4; 40(2000)1-2) in *Etnologa* (3/54, 1993; Baragov razdelek v 8/59, 1998), ki prinašajo večdisciplinarne razprave in gradivo, v ustanovitvi sekcije za neevropsko etnologijo pri Slovenskem etnološkem društvu leta 1985 (gl. *GSED* 24/4, 1984). Tudi problematika neevropske etnologije je bila uokvirjena v poseben, večdisciplinarni raziskovalni program.

Šmitek je sredi osemdesetih let ocenil njegovo 'dozorevanje', opazno predvsem v obsežnejšem publiciranju, zavesti o aktualnosti epistemologije in metodologije neevropskih raziskav, vsebinsko pa problematike sodobnih etničnih in kulturnih procesov, zlasti pa v poudarku, da »ima etnologija v našem okolju prav na področju študija neevropskih kultur izredno pomembno in odgovorno nalogo, saj je večina drugih sorodnih znanstvenih disciplin še vedno izrazito etnocentrična ali evropocentrična.« (1985: 88) Opozoril pa je, da se »znotraj lastnih strokovnih vrst ... srečujemo z ugovori, da moramo Slovenci zaradi finančnih, kadrovskih in morda še kakšnih težav usmeriti vse sile v raziskovanje in dostojno predstavitev svoje kulturne dediščine.

⁶⁴ Npr. v Celju zbirka Alme Karlin, v Velenju azijski batik in Foltova zbirka afriške umetnosti), v Slovenj Gradcu Tretjakova afriška zbirka, na Ptuju Kvedrova zbirka azijskih glasbil. V SEM je od leta 1997 študijsko predstavljena Baragova zbirka (Terčelj 1997) in katalogizirano vse gradivo misijonarjev (Golob 1997).

Kritiki zdaj pozabljajo, da so prav stiki s svetom (tudi zunaj Evrope) že stoletja zelo pomembna sestavina naše kulture in da razkazovanje nekakšne slovenske kulturne samozadostnosti s strokovnega gledišča prav gotovo ni utemljeno. Menimo torej, da ni umestno postavljati dileme med regionalno slovensko in neevropsko etnologijo, marveč se je treba zavzemati za skladen razvoj obeh.« (Prav tam.)

Objave, med katerimi je vse več izsledkov krajših ali dolgotrajnejših terenskih in študijskih raziskav, vse bolj presegajo Šmitkovo metodološko kritiko iz začetka osemdesetih let (skromna teoretična poglobljenost, strokovna omejenost prvenstveno na muzejstvo in osredotočenost na kulturne prvine namesto na kulturne celote, jezikovne težave). Zlasti njegova dela o svetovnem obzorju Slovencev, pripovedujejo o elementih, ki so ključni za kakršen koli razmislek o prepletanju 'domačega' in 'tujega', o tujstvu, drugačnosti, identiteti. Prispevki drugih etnologov in izvedencev znanstvenih področij, ki bogatijo in razširjajo etnologov pogled, v zadnjih dveh desetletjih kažejo, da si neevropska problematika utrjuje raziskovalni in institucionalni prostor,⁶⁵ četudi se tu in tam v primerjavi s 'slovensko' predstavlja zapostavljeno na obrobje strokovne pozornosti (Šmitek 1995a, 2000b).

Z druge strani epistemološke argumente za neogibnost vzporejanja 'domačega' in 'tujega', hkrati pa tudi njuno relativno razmejevanje potrjuje naslednji navedek: »Slovenski etnologi povečini raziskujemo različne kulturne sestavine in načine življenja prebivalstva na Slovenskem (oziroma Slovencev na tujem). Vendar to ne pomeni v tolikšni meri metodološke opredelitve, razmejitve, temveč gre bolj za osebne danosti in eksistenčne možnosti. V letih študija je morda marsikdo od nas premišljal predvsem o tujih kulturah daljnih dežel in tako nehote, podzavestno podživiljal antično rojstvo etnološke misli, ki naj bi rasla iz preprostega zanimanja za tuje, za posebno, za drugačno. A kasneje nas je večina ... nadaljevala z razkrivanjem »skrivnosti« domače – tako tradicijske kot sodobne kulture in csakdanjega življenja. Ob tem smo, popotniki iz mesta na vas (ali iz mesta v mesto) in iz dvajsetega v minula stoletja, spoznavali tudi drugačnost, včasih pravo eksotičnost, nam ne tako oddaljenega ruralnega (ali kakšnega socialno različnega mestnega) okolja in našemu odmaknjenih časovnih obdobj.« (Smerdel 1993: 10)

Kulturne 'drugačnosti' in posebnosti ždijo tako rekoč od nekdaj na vsakem koraku, od uvajanja koruze in krompirja, kavine (Jezernik 1999) in drugih podobnih starejših, novejših in najnovejših zgodb, ki silovito, pogosto skoraj nevidno in nezavedno iz dneva v dan vstopajo in izstopajo iz našega vsakdanjega življenja. Pretekli in sodobni kulturni procesi krojijo naše globalne in specifično lokalne izkušnje skoz dogajanja v tukajšnjem, bližnjem in širnem svetu. Če jih reflektiramo najneposredneje – skoz so-

⁶⁵ Upoštevam utrujevanje in širjenje neevropske problematike v univerzitetnem študijskem programu, v kustodiatu za neevropske kulture v Slovenskem etnografskem muzeju, v Prostorsko-informacijski enoti ZRC SAZU, na tujih terenih izurjene specialiste. Če za silo uporabim klasično regionalno merilo, naj ob drugih omenim amerikanista Mojco Terčelj in Ivana Šprajca, 'oceanista' Boruta Telbana, ki so vsi trije opravili podiplomsko izobraževanje na tujih univerzah in obsežne raziskave – prva dva v Mehiki, tretji na Novi Gvineji – in s svojimi izsledki dosegli tudi ustrezne akademske naslove. Gl. npr. Terčelj 1992, 1993; Šprajc 1993, 1997; Telban 1993, 1998, a.

dobno življenjsko in strokovno skušnjo, nam le potrjujejo starejša opozorila o neutemeljenosti spoznavnega ločevanja domačega, evropskega in neevropskega.

S strožje metodološkega stališča morda ni odveč osvežiti pred dobrima desetletjema zapisano: »Mnogi problemi, s katerimi se srečuje naša evropska in neevropska etnologija so enaki ali podobni problemom narodne etnologije (npr. majhna teoretična poglobljenost, šibka družbena angažiranost, pomanjkanje teorij in hipotez, deskriptivnost, neutučeno sodelovanje z etnologi v drugih republikah in v tujini, problem zaposlovanja etnologov ipd.). V tem se morda najbolj jasno kaže resnica, da je etnologija v bistvu ena sama, da njena ožja strokovna področja med seboj niso nikdar povsem izolirana in da rešitev problemov na enem od teh področij (bodisi v nacionalni, evropski in neevropski etnologiji) pomeni plodno vzpodbudo tudi drugim.« (Šmitek 1978a: 53)

7.1.3. KAM S FOLKLORISTIKO?

Naslovno vprašanje je najtesneje povezano z nanizanimi spoznanji iz disciplinarne zgodovine. Nezadostnost romantiške etnologije oz. folkloristike jo je, po mnenju folkloristov, postavila v silno nezavidljiv položaj, in to neutemeljeno oz. pristransko.⁶⁶ Za začetek naj ponovimo, da so jo etnologi, ki so zarisovali celotno problematiko vede, imeli za sestavni del etnologije,⁶⁷ niso pa ji, in to se je zdelo pomembno folkloristom, dali pravega mesta in jo poimenovali s pravim imenom.⁶⁸

Ni odveč opozorilo, da je »(p)oseben problem v prikazu dela povojne slovenske folkloristike... stroga delitev na etnološka in folkloristična prizadevanja, ki so vsaj v prvem povojnem obdobju dokaj enotna.« (Terseglav 1983: 176) Po mnenju Terseglava je poseben status folkloristike možen »le z vidika folklorističnega razumevanja stroke, namreč da so folkloristične discipline lahko tiste, ki zahtevajo poleg kontekstne (= etnološke) še drugačno obravnavo. To se pravi, da gre pri folkloristiki še za raziskavo kulturološkega in umetnostnega okvira. Folklorni pojavi (ustno slovstvo,

⁶⁶ Ugovori Kremenškovemu dojetju folkloristike kot romantiškega modela v razvoju slovenske etnološke misli in etnologije kot antifolkloristike. Gl. razprave 24. kongresa Zveze društev folkloristov Jugoslavije v Piranu v *GSED* 17(1977)3, pripombe k Smernicam etnološkega raziskovalnega dela (Matičeto 1977c) in diskusijo v *GSED* 17(1977)4, razpravo ob zborniku *Pogledi na etnologijo* v *GSED* 19(1979)3, gradivo posvetovanja etnologov in slavistov v *GSED* 29(1980)2, razpravo, ki je sledila Jezernikovemu spisu o bogobornem kralju Matjažu v *GSED* 19(1979)2.

⁶⁷ Po Novakovem mnenju je njen predmet duhovna kultura (gl. pogl. 3.3.), po Kremenškovem kulturne sestavine, ki sodijo v koncept tradicijske kulture, obravnavane s kulturološkimi pogledi. Folkloristične teme in problematika folkloristike so bile predstavljene v Kremenškovi *Občji etnologiji* (1973) in so sestavina vprašalnic za etnološko topografijo. Folkloristično raziskovalno delo je (bilo) del programa Etnološke raziskave oz. raziskovalnega polja Etnologija.

⁶⁸ Stanonikova meni, »(d)a gre za... preziranje folkloristike, (kar) je spoznati iz tega, da se z etnološkega vidika raje govori o pomožnih panogah etnologije kakor znotraj nje o posameznih panogah oz. specializaciji, ki bi jo po tradiciji morali poimenovati z zgornjim imenom.« (1988a: 68) V tej razpravi je Stanonikova v loku od Štreklja in Murka prek literarnih zgodovinarjev, folkloristov in etnologov podrobno pregledala definicije in terminološko analizirala pojem folklorja in obseg vede, ki se z njo znanstveno ukvarja.

glasba, likovna umetnost, gledališče itn.) živijo tudi svoje umetniško življenje; umetnostnih elementov ni mogoče izpuščati iz obravnav, temveč jim je poleg vsakdanjega življenjskega konteksta potrebno iskati še druge dimenzije, ki zahtevajo drugačne raziskave.« (N. d.: 176–7)

S takšno fenomenologijo, katere posebna sestavina je esteskost, umetniškost, je posebnost in samostojnost folkloristike zagovarjal Valens Vodušek (gl. pogl. 3.3.), je pa tudi priznal, da se je vsaj etnomuzikologija skoraj izključno ukvarjala s strukturo glasbe, pozabljala pa je na kontekst glasbenih produktov in ustvarjanja ((1977)1979: 295). Voduškov koncept je bil ožji od tega, kar etnologi na splošno razumejo kot duhovno kulturo (ali celo celotno ljudsko kulturo). Iz folkloristike tako izpadejo verovanja, različna znanja in obzorje ljudi, tudi šege, ki so bile v praksi predmet folklorističnih obravnav. Kljub temu je bilo takrat Voduškovo razumevanje folklore in folkloristike najtrdnješe in najrazločnejše: omogočalo je izročilne, a tudi nove metodološke izpeljave na presečiščih z umetnostnimi vedami in filologijo, in je bilo navsezadnje edino temeljito izhodišče razpravam o samostojnem disciplinarnem statusu folkloristike.

Načelnega soglasja med folkloristi resda ni bilo, vendar praksa v ustanovah (na Inštitutu za slovensko narodopisje in Glasbenonarodopisnem inštitutu) govori o folkloristiki v obsegu raziskav šeg, slovstvene, glasbene in plesne folklore, deloma verovanja, medtem ko so raziskave likovnega izročila in likovnega obzorja vsaj institucionalno ostale zunaj njenih okvirov. Po kriteriju 'estetskosti' nedvomno sodijo vanjo. V ta nekoliko širši koncept – v obsegu duhovne kulture – se prilegajo tudi šege, verovanje z mitologijo, nazoni in znanje o svetu.⁶⁹ Folkloristika kot predmet v etnološkem in kulturnoantropološkem univerzitetnem programu zdaj zajema splošno teorijo folklore in folkloristične specializacije (etnomuzikologijo, etnokoreologijo, slovstveno folkloristiko s tekstologijo), dopolnjuje pa jo posebni kurz primerjalne mitologije.

S stališča konceptualno in metodološko prenovljene etnologije se je razmerje med etnologijo in folkloristiko bolj kakor v vsebinskem zaostriilo v splošno metodološkem oziru, tako v razumevanju razvojne perspektive kakor sočasni praksi. Polariziralo se je, nekoliko nasilno in shematično, v par romantiškega in razsvetljenskega ali kulturološkega in antropološkega modela, med poudarek raziskovanja kulturnih sestavin in načina življenja, med pozitivizem in genetičnostrukturalno oz. zgodovinskomaterialistično metodologijo, med prvenstveno pozornost preteklosti in potrebo po hkratni refleksiji sodobnih kulturnih fenomenov in procesov.

Razmeroma dolgo se je izčrpavalo v omenjenih disputih o ljudskosti in ljudski kulturi, o etnologiji kot sedanjostni ali zgodovinski vedi. Posredno se je zastavljalo pomembno vprašanje tako o univerzalnosti ljudske kulture kakor o njenih specifičnih zgodovinskih formah (ali je mogoče govoriti o ljudski kulturi v sodobnosti, kaj je sodobna folklor, bistvo tradicije, kaj so folklorizmi itn.) Tudi v teh razpravah je težko povsem ločiti folkloriste od etnologov; kažejo nam le to, da so etnologi, ki so se posvetili teoretičnemu utemeljevanju, mislili na vedo kot celoto, folkloristi pa so pri argumentacijah rajši ostajali na specifičnem disciplinarnem področju (gl. pogl. 6).

⁶⁹ Tako med starejšimi folkloristi Matičetov (1966) (gl. pogl. 3.3.) in Kuret: »Dokler bodo ljudje pripovedovali, peli, (se) igrali, plesali, slovesneje obhajali določene dneve in čase, toliko časa bo treba te pojave raziskovati in toliko časa bo eksistirala folkloristika.« (1978b)



Marko Terseglav, Milko Matičetov in Mirko Ramovš (1987; Dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani)

Ocenjeno je bilo, da folkloristične raziskave do osemdesetih let niso doživele opaznega preloma s strokovnim izročilom, saj »je problem nadaljevanja in 'prevzemanja' dane znanstvene usmeritve zelo zapleten.... Vse pozitivne prvine folkloristične teorije so slovenski raziskovalci povezovali s konkretnim terenskim delom in se pri tem opirali na spoznanja enako usmerjenih raziskovalcev doma in po svetu.« (Terseglav 1983: 181) S teoretsko-metodološkega stališča Terseglav poudarja »odklanjanje 'deklarativne' teorije«, stalnice, »ki se manj spremenjene pojavljajo v raziskavah slovenskih folkloristov«, in prvine, »ki so jih narekovala nova odkritja in terenska spoznanja.« (N. d.: 180–2)⁷⁰ Zaradi prvenstva, ki so ga dajali empiričnemu raziskovanju, svojih metodoloških spoznanj večinoma niso povzeli v strnjena izhodišča,⁷¹ vgradili pa so jih v raziskovanje samo. Terseglav je takšno razmerje med teorijo in prakso označil z 'dopolnjevalno' in 'konkretistično' metodo (N. d.: 182).⁷²

⁷⁰ Npr. Maroltovo opiranje na jezikoslovje, Grafenauerjeva literarno-zgodovinska in primerjalna metoda oz. kulturnozgodovinska usmeritev, Matičetovo kritično dopolnjevanje Grafenauerja z oporo v finski komparativni metodi. Zmaga Kumrova je zvesta nekaterim Maroltovim in Grafenauerjevim spoznanjem, a jih korigira s spoznanji sodobnih evropskih teoretikov (Prav tam.).

⁷¹ Pri tem so seveda tudi izjeme (navajam le starejše folkloriste): Hrovatin 1960b, 1961a, 1966; Kumer 1967, 1969, 1977, 1978a, 1980a, c, 1985, 1988a; Kuret 1958a, 1964a, 1968a, 1973a, b, 1974a, 1978a, nekateri spisi v 1997; Makarovič G. 1972, 1978; Makarovič M. 1972; Merhar 1956, 1964; Sedej 1978a, 1980a, 1985; Vodusek 1960, 1968a, 1970, 1977a, (1977)1979, 1980.

⁷² »Povojna slovenska folkloristika je od prvih raziskovalcev terjala novo zbiranje in analizo gradiva.

Za premike v slovenski folkloristiki je bilo po mnenju Terseglava odločilno dve: razprave z etnologi, najživahnejše v drugi polovici sedemdesetih let,⁷³ in vstop mlajših raziskovalcev. O razpravah z etnologi je Stanonikova zapisala: »Resna preiskunja za slovensko folkloristiko je nastopila z novo fazo slovenske etnologije, ko je ta temeljito predelala svoja dotedanja stališča o stroki, v kateri je dotlej tako ali drugače predla folkloristika. Novi koncepti nanjo niso več računali niti po predmetu niti po metodi, kar je pomenilo, da mora začeti skrbeti sama zase, če hoče živeti.« (Stanonik 1988a: 68)

Pri razreševanju najaktualnejših vprašanj so se mlajši folkloristi oprli na sočasno evropsko folkloristiko in literarno teorijo in si prizadevali za bolj uravnoteženo razmerje med teorijo in prakso, prepričani, da »bistvo in namen stroke nista le v nabranem gradivu, ampak v metodi zbiranja in v jasnem načrtu, kako gradivo preučevati... Vedeti... je treba, kaj od terenskega dela pričakujemo, zato mora biti teoretično pripravljeno.«

Znanstveni proces so opisali z metateorijo, teorijo (namen, načini terenskega dela, priprava nanj), prakso (terensko delo) in sintezo (predstavitev in analiza gradiva, strnjene študije po posameznih folklorističnih področjih). (Prim. Lozica 1979) Sintezo naj vodi rdeča nit – prispevek takšnih študij k preučevanju načina življenja (Terseglav 1983: 185).

Folkloristika je v sedemdesetih letih že imela za seboj bogato izročilo,⁷⁴ a se je, po mnenju Stanonikove, »še zmeraj obnaša(la), kot da ni dorasla,« kar ji je potrjevalo misel, da je usmerjenost posamezne stroke odvisna od njene tradicije: »Če je treba pritrditi ugotovitvi, da v slovstveni folkloristiki prevladuje 'inventarizacija dejstev nad njihovo interpretacijo', je za slovenski primer še dodati, da boleha za pomanjkanjem avtorefleksije. Dokler pa te ni, je podoba, kot da ni stroke (čeprav kdo misli drugače), obstaja le njen (potencialni) predmet.« (1989a: 10) Problem folkloristike (njene specifičnosti, tudi samostojnosti, razmejitev z etnologijo in drugimi vedami) »je rešljiv le z združitvijo filološkega in kulturnoživljenjskega, tj. etnološkega vidika.« (Prav tam.)⁷⁵

To je pripeljalo do novih spoznanj in s tem do preseganja preteklih usmeritev. Zato je v naši povojni folkloristiki zelo močna 'dopolnjevalna metoda', ki z novimi odkritji specialističnih disciplin dopolnjuje celotno folkloristiko in je potrebna za solidne praktične in teoretične temelje stroke. Kot njena vzporednica se pojavlja 'konkretistična' metoda, ki povezuje že znano z novimi ugotovitvami v oprijemljivejšo empirično formulo. Konkretistična metoda ne razglablja, temveč skuša nova terenska odkritja verificirati znotraj stroke. Ta odkritja so lahko včasih v manjšem nasprotju z deklarativno usmerjenostjo ustanovnih programov in načrtov.« (Prav tam.) Kako je bila takšna praksa plodovita v teoretičnem pogledu, konkretno pri M. Matičetovem, gl. Stanonik 1989c.

⁷³ Gl. navedbe v op. 66.

⁷⁴ Ne gre le za številne razprave, ki so jih priobčali folkloristi (bibliografije I. Grafenauerja, R. Hrovatina, Z. Kumrove, N. Kureta, M. Matičetovega), temveč tudi za pomembnejše monografske zaozkrožitve, ki jih mlajši raziskovalci niso mogli spregledati: Grafenauer I. (1945)1952a, 1951, 1973; Kumer 1968, 1969, 1972, 1975; Kuret 1963, 1965–71, 1973a.

⁷⁵ Omenja filološki vidik, ker v razpravi razmejuje slovstveno folkloristiko od etnologije. Po analogiji velja tudi za umetnostnozgodovinski, muzikološki, koreološki vidik.

Samorefleksijo folkloristov so v njenem jedru – predmetu (ljudskosti in ljudski kulturi) izzvali etnologi. Da je mogoče s premislekom in korakom vstran povezati in pomiriti umetnostni in etnološki vidik, sta odslikali vprašalnici o glasbi (Vodušek 1977a) in besedni umetnosti (Stanonik 1977b), ki sta se ognili ljudskosti, zlasti pa navidez nepomirljivemu nasprotju med raziskavami kulturnih sestavin in njihovimi ustvarjalci in porabniki (za likovno ustvarjanje gl. Makarovič G. 1977). Dejstvo, ki so ga etnologi premalo priznavali raziskovalcem folklornih pojavov, je v tem, da moramo poznati tisto, do česar imajo pripadniki raziskovanih skupin takšen ali drugačen odnos, in dognati, kakšno je to, kar je značilno za njihovo vsakdanje življenje.⁷⁶

Vprašanju o kakšnosti folklornih fenomenov so se mlajši, filološko izobraženi folkloristi približevali s strukturalističnimi prijemi, »kar je nov teoretski premik v stroki, saj v svoji klasični dobi strukturalizem ni imel večjega odmeva v slovenski folkloristiki. Z vpeljevanjem ruskih, čeških, nemških in francoskih strukturalističnih refleksij... smo dobili tudi boljši pregled evropskih folklorističnih razmišljanj, s katerimi se je dalo reševati nekatere ključne probleme slovenske folkloristike.« (Terseglav 1983: 185) Strukturalizem v literarni teoriji in folkloristiki je na teoretsko-metodološki ravni odgovoril na ločevanje folklornih od drugih (visoko) umetnostnih pojavov.

Na nov slog v folklorističnem diskurzu, ki se je oprl na vse produktivne pretekle izkušnje tukajšnjih folkloristov⁷⁷ in novejšo evropsko folkloristično teorijo,⁷⁸ kaže razprava M. Stanonikove o razmejevanju slovstvene folklore in literature, priobčena za pogovor etnologov in slavistov leta 1980. »(P)ri ugotavljanju interdisciplinarnega razmerja med literarno vedo in etnologijo« je mogoče na primeru slovstvene folklorie osvetliti »veliko teoretičnih in praktičnih vprašanj,« ki govorijo o statusu folkloristike (1980a: 53).⁷⁹

⁷⁶ Na to opozarja razprava o etnologiji in vprašanju okusa (Kavčič 1978a), sami folkloristi pa so to dejstvo v prejšnjih desetletjih le skromno omenjali. Vprašanju kakšnosti se izogne etnološki pogled na ustno tradicijo, ki je širši pojem od folklorie kot estetskega fenomena (Jezernik 1980).

⁷⁷ To je splošnejša značilnost spisov M. Stanonikove: v vsakem opozorja bralca na drobce, raztresene po številnih besedilih slovenske folkloristike, ki pa so metodološko ali metodično izjemno dragoceni. Potrjujejo misel, da se je teorija rojevala na terenu ali iz terena, a je žal ostala nezaokrožena. To ponazarja že omenjena ugotovitev: »Matičeto ni pisal člankov, v katerih bi izrečno razkrival svoj nazor, je pa v prispevkih empirične narave... navrgel marsikaj, iz česar je razbrati, kakšna stališča je zastopal pri svojem delu. Nikdar pa mu ni bilo do tega, da bi jih posebej razglašal javnosti. Ali pač? Ali ni morda jedro problema nekje drugje: 'Tudi folkloristika bi lahko pokazala že marsikaj teoretičnega, če bi bile za to dane pedagoške možnosti. Samemu sebi ne boš pisal učbenika, ker veš, kako se tej stvari streže. Tu se vrtimo v začaranem krogu... Kdor nekaj piše, ima gotovo svoja teoretična izhodišča, ki jih ne razlaga, ker za to ni nobene potrebe.... Vse je treba razumeti razvojno. Treba je gledati zgodovinsko.'« (Stanonik 1989c: 11–2)

⁷⁸ Poleg v prvi razpravi navedenih je treba omeniti zlasti slovaškega folklorista M. Leščáka in zagrebško folkloristko Majo Bošković-Stulli.

⁷⁹ Pri tej obravnavi je namenoma postavila v ozadje sinkretičnost folklornih pojavov. Termin sinkretičnost v folkloristiki rabi pomeni dvoje: 1. da je folklorni pojav estetski pojav (in ga je treba raziskati v umetnostnem kontekstu) in da živi v stvarnem družbenem oz. življenjskem kontekstu. V prvem primeru je predmet obravnave umetnostnih ved, v drugem pa etnologije; 2. da gre pri samem fenomenu splet več znakovnih sistemov (jezik, glasba, mimika in gestika, gibanje).

Mimogrede je ošvrknila nezadovoljstvo s finsko folkloristično metodo, do katere je bil že pred vojno kritičen ruski folklorist Propp, slovit po strukturalistični *Morfologiji pravljice* (1928). Ključnejši besedili za obravnavano problematiko so ji bile Jolesove Preproste oblike (legende, povedke, bajke, uganke, rekla, pravljice, primere, spomin in šale) in razprava 'Folklor kot posebna oblika ustvarjanja' (1929) Petra Bogatyreva in Romana Jakobsona. Avtonomnosti slovstvene folklore Jakobson in Bogatyrev nista utemeljevala z njenimi ustvarjalci (avtor je tako pri literaturi kakor folklornih žanrih posameznik). Postavila sta jo na podlagi de Saussurovega razreza jezika na *langue* in *parole*, torej na *jezik* in *govor*. Po njunem sodi literatura na raven govora, slovstvena folklor na raven jezika⁸⁰ in živi izključno s kolektivno cenzuro: »V ustnem folklorinem repertoarju ... (za) živi samo to, kar si določena skupnost prisvoji, glede na svoje interese, drugo obvezno propade. V tej luči je treba gledati kolektivno, neosebno ustvarjanje pri slovstveni folklori. Ustvarjalni delež skupnosti se kaže v izbiri določenega produkta in načinu prilagoditve v novem okolju.« (N. d.: 54) Opozorila sta na posebno strukturo slovstvene folklore, ki je opora spominu, tradiranju, improvizacijam, pa tudi na to, da se folklorno delo z zapisovanjem kviri.

Stanonikova se je v nadaljevanju oprla na Čistova, ki je s stališča teorije informacije ločil folkloro in literaturo po načinu ali vrsti komunikacije, za vsa druga ločitvena merila pa je menil, da so se izoblikovala šele skozi diferenciacijo kulture.⁸¹ Med njima je genetična razlika: »folklor spada v obdobje oblikovanja človeške besede, nastanek literature pa je omogočila šele iznajdba pisave.« Slovstvena folklor izvorno obstaja kot 'naravni, kontaktni tip komunikacije', literatura pa kot 'tehnični tip komunikacije'. Naravni, kontaktni način temelji na, semiotično rečeno, prvotnem znakovnem sistemu (govorjena beseda, mimika, geste) v neposrednem stiku izvajalca in sprejemalca. Procesa izvajanja in sprejemanja vsebine in nebesednih sestavin sta sočasna, krepita učinek sodelovanja med izvajalcem in sprejemalcem, med njima je povratna zveza, kar pomeni, da se izvajalec prilagaja odzivom sprejemalca, improvizira, spušča, dodaja. Variabilnost torej ni odvisna le od izvajalca, temveč živega stika med udeleženci. (Temu zdaj folkloristi pravijo 'folklorni dogodek'.) Poleg tega lahko poslušalci postanejo naslednji izvajalci, enakovredni prvemu. »Komunikativna zveza v pogojih komunikacije naravnega tipa obstaja iz vrste samostojnih, diskretnih, a organsko vzajemno povezanih elementov – aktov izvajanja, sprejemanja, zapomnjevanja, izvajanja, ki v svoji verigi ustvarjajo mehanizem tradicije.« (N. d.: 55)

Nasprotno pa tehnični tip komunikacije temelji na prekodiranju (zapisu, včrkovanju, kot pravi Stanonikova) prvotnega znakovnega sistema (besed), pri tem pa se izgubijo vse nebesedne sestavine (intonacija, mimika; kontekst petja, pripovedovanja). Način sprejemalca onemogoča popolno rekonstrukcijo izvorne sinkretične ob-

⁸⁰ Se pravi: »tako kot posamezna individualna jezikovna sprememba na ravni govora (*parole*) preide na raven jezika (*langue*), ko jo skupnost sprejme kot splošno veljavno pravilo v sistemu, je posamezna folklorna stvaritev priznana šele tedaj, ko se prebije skozi mrežo 'preventivne cenzure', ki deluje po načelih funkcionalnosti. Obstoj literarnega dela pa... ni vezan na sprejem oz. odbitje take cenzure.« (Stanonik 1980a: 54)

⁸¹ Po socialni pripadnosti (ljudska / druge družbene plasti), ideologiji (ljudsko / neljudsko), načinu ustvarjanja (kolektivno, nezavedno / individualno, teoretsko uzaveščeno), po razmerju tradicija – inovacija (N. d.: 55).

like, kakršno si je zamislil avtor. Omogoča, da sta avtor in sprejemalec prostorsko in časovno ločena, a doda izgubo živega stika in vseh drugih značilnosti (razpad sinkretizma, izguba čustveno in oblikovno pomembnih nebesednih sestavin, možnosti vzvratne zveze, sodelovanja, poustvarjanja). (Prav tam.)

V zvezi z estetiko in poetiko folklorne sta Stanonikovi v pomoč Mukařovskiy in njegove misli o estetskih vrednotah, funkcijah in normah, in Lotman, ki folklori pripiše estetiko istovetnosti (kvaliteta se meri po tem, koliko se pravila – poznane strukture – ohranjajo), literaturi pa estetiko nasprotovanja (upira se znanim in prizanim modeliranjem resničnosti).

Omenjena razprava govori o specifičnosti predmeta (po estetski strukturi in tipu komunikacije). Druga tehtna, ki ji je sledila, je bila po notranji logiki predmeta posvečena metodologiji, t.j. problemu prekodiranja (Stanonik 1982a). Dejstvo o dveh tipih komunikacije in obstoju besedne umetnosti se namreč izteče v nalogo, da mora raziskovalec naravni tip komunikacije konservirati v tehnični tip, ki je neogiben za nadaljnje raziskave, pri tem pa se zgubi »bistveni del...prave oz. naravne eksistence in postane del literature.« (N. d.: 71) Postopek prekodiranja, prenosa na papir, ki raziskovalcu literature ni potreben, je izjemno zahtevno, naporno, težaško opravilo,⁸² a le stopnja raziskovanja, čeprav ne pri vseh žanrih enako.⁸³

Sinkretičnemu predmetu ustreza sinkretično delo: raziskovalec je najprej pustolovec in detektiv, ko išče in zbira gradivo, je sprejemalec, ki mora biti večš navezovanja stikov, pridobivanja zaupanja, in končno je strokovnjak, dolžan čim previdneje konservirati gradivo, da bi bilo čim manj poškodovano in okrnjeno, dosegljivo še drugim: »V vsakem primeru gre pri tem včrkovanju za... operacijo, ki je ne prestanejo srečno vsa besedila. V zameno za trajnost pisanega teksta je treba žrtvovati dramatičnost neposrednosti. Tisto, kar SF ohranja za zanamce, jo hkrati tudi maliči.« (N. d.: 71)

V preteklosti so to nalogo imeli »bolj za stvar umetnosti kot znanosti.«⁸⁴ Znans-tvenost je prišla iz filoloških ved, »kar je vzrok, da ni bilo mogoče odkriti pravega mehanizma njenega življenja, tj. neposredno zvezo predmeta raziskave = besedila z njegovim socialnim okoljem, psihologijo ustvarjalcev itd. Besedilo, dopolnjeno z nekaterimi spremnimi podatki, je bilo poglobljena faktografska enota, s katero je raziskovalec razpolagal. Njegova najpomembnejša naloga je bila zbrati kar največ potrebnega gradiva in z interpretacijo najlepšega/najboljšega po možnosti dokazati njegovo visoko estetsko vrednost.« (N. d.: 73)⁸⁵

⁸² »Zato ni čisto naključje, da še obstajajo stališča, češ da je cilj slovstvene folkloristike dosežen in njena naloga opravljena, ko zbere in objavi gradivo s terena.« (N. d.: 71)

⁸³ Že Ivan Grafenauer je bil prepričan, da je zapisovati prozo težje od zapisovanja pesmi. Težave pri zapisovanju in priobčanju pripovednega in pesemska gradiva sta popisala Z. Kumer 1960b in N. Kuret 1961a.

⁸⁴ Tako so si (pred)romantiki s povzdigovanjem gradiva za narodni pomen privoščili njegovo estetiziranje, popravljanje. Sledila je realistična doba zapisovanja od srede 19. stol., ki ga je spremenila v znanost. Pri nas je prva navodila za jezikoslovno in dokumentarno korektnost priobčil M. Majar-Ziljski leta 1850.

⁸⁵ Ocena je sicer iz slovaške folkloristike, a velja tudi za slovenske razmere, pravi Stanonikova.

Kjer je slovstvena folkloristika zaradi nezanimanja literarne vede izpadla iz filoloških okvirov, se je povezala z etnologijo, ki ji je postavila drugačne zahteve. Terensko delo je dajalo prednost sociološko-etnološki naravnosti, »ki skuša spoznavati pogoje obstajanja SF, vzroke, ki podpirajo ali podirajo njen imanenten razvoj, psihologijo njenih nosilcev, njeno funkcijo v kulturni strukturi.« (Prav tam.) Intenzivno terensko raziskovanje, skrbni metodika in klasifikacija so bili neogibni pogoji sožitja z etnologijo, ki »je privedlo slovstveno folkloristiko do kompleksnejšega razumevanja in razlage slovstveno-folklornih pojavov, ki so vezani na konkretnega nosilca v okolju, v katerem živijo.« V ospredje so prišle sinhronne analize za razloček od prejšnjih zgodovinskih, tudi »družbeni kontekst na račun teksta samega.« (Prav tam.)

V ameriški folkloristiki se je izostril še pogled na folkloro kot proces – torej pripovedovanje in pripoved, komunikacijski dogodek v majhnih skupinah. Pri raziskovanju velja pozornost predvsem kontekstu.

Da pri interpretaciji folklore ne bi dali prednosti samo tekstovnemu ali kontekstualnemu vidiku, Stanonikova metodološko priporoča analizo na treh ravneh: tekst, tekstura in kontekst.

Kontekst je »družbeni okvir, v katerem se aktualizira folklorno besedilo« (sem sodi sestav občinstva, prostor in čas, skratka okoliščine dogodka in raziskovanja). *Teksturo* nekateri razumejo splošno kot način interpretacije (ritem govora, napev, spremljava itn.), natančnejše pa je razločevanje teksture jezikovne strukture (prozodija, stavčni in verzni slog) in dramatizacije teksture (glasovna interpretacija, glasba, mimika, geste). Kontekst in dramatizacijo teksture je mogoče preučiti le ob pripovedovanju, petju v izvirnem okolju.

Stanonikova ima poudarek na dramatizaciji teksture v raziskavah slovstvene folklore za pomemben premik, a 'v živem izvajanju' se razprejo številni raziskovalski problemi. Že sama raziskovalčeva navzočnost pri folklornem dogodku krha njegovo avtentičnost. Če je raziskovalec pozoren predvsem na kontekst in teksturo, ostane tekst zamegljen, in narobe. Naknadna preučitev konteksta – iz drugih rok – seveda ni več avtentična. V pomoč pri tem so lahko vizualna tehnična sredstva (fotografija, zlasti pa film).⁸⁶

Pri obravnavi teksta se raziskovalec ukvarja z jezikovno-tematsko strukturo besedila. Po zapisu (zvočnem posnetku) jo je z metodami literarne vede mogoče podrobneje obravnavati ločeno od teksture in konteksta, in to šele po usklajeni preučitvi teksta in konteksta, nikakor pa to ni več prva folkloristova naloga, kakor je bilo v preteklosti.

Pomembno je torej uskladiti pozornost, čeprav se analizirajo delni vidiki pojava, »ki v življenju obstaja kompleksno.« Posredno upoštevanje konteksta in dramatizacije je nujno tudi, če nimamo neposrednih sporočil. Na vprašanje, »kako zapisan tekst priča o družbenem kontekstu in dramatizaciji strukture,« Stanonikova odgovarja s podatki »o položaju, v katerem je bil tekst izveden, zapisan ali posnet, o poslušalcih in pripovedovalcih in o načinu, kako je bil tekst izveden.« Zlasti za preteklost manjkajo ali pa so zelo skromni (N. d.: 75).

⁸⁶ Stanonikova opozarja, da je »(p)ri uzaveščanju te ravnine v Sloveniji in Jugoslaviji empirično oral ledino M. Matičetov, in to ne le s fotografiranjem slovenskih pravljicarjev in pisanjem o njih, ampak še bolj celostno, ko je organiziral o njih serijo kratkih filmov.« (N. d.: 75)

Lažje je raziskovati oblikovno in vsebinsko stran besedil,⁸⁷ raziskovanje dramati-
zacije in konteksta pa je mogoče le ob raziskovalčevi neposredni udeležebi. Zato
pravi, »da ni presenetljivo, če je bila SF svoj čas predvsem predmet raziskovalcev
jezika in besedne umetnosti in da bo to prejkone še vedno ostala, zlasti glede na to,
da pri njej ni mogoče zanemariti navzočnosti estetske funkcije. Etnologija se ni dolž-
na ukvarjati z estetskimi vprašanji in za to tudi ni teoretično ali metodološko uspo-
sobljena, zato slovstvena folkloristika pri naslonitvi na etnološke vidike raziskovanja
rada prezre estetske probleme svojega predmeta in s tem eno njegovih pomembnih
razsežnosti.« (N. d.: 76)

Za sklep se je posvetila metodičnim zahtevam in postopkom pri prenašanju žive-
ga besedila na papir. V navidez tehničnem vprašanju se skriva, po mnenju Maje Boš-
kovič-Stulli, »temeljno razmerje do slovstvenofolklornega ustvarjanja.« Kako ohrani-
ti zapisano folklorno besedilo kot umetniško celoto? Ga je treba lepotno dodelati?
Kako rešiti mimiko in gibe, ki so njegov pomemben del? Niti zapis z magnetofonske-
ga posnetka ne razreši te zahteve. Zapisati besedilo v govorjenem jeziku (npr. nareč-
ju) ali ga očistiti elementov drugih jezikovnih zvrsti, ki so se vrinile vanj? Naj bo zapis
fonetično natančen, z vsemi poudarki? (Prav tam.) Osnovna zahteva ostane, da »(z)api-
sovalec ne sme / ne more popraviti ničesar,« truditi pa se mora za čim pristnejši stik,
ki omogoča spontanost pripovedovanja. Poleg tega pa naj bi gradivo vsebovalo tudi
podatke o ozračju pripovedovanja, mimogredne opombe udeležencev ipd.

Načela je treba opustiti, če želimo približati besedila širšemu občinstvu: zanj uteg-
ne biti narečni, dialektološki zapis povsem nerazumljiv (»le kaj bi mi z Zverinicami v
rezijanščini – če jo sicer še tako spoštujemo in občudujemo?«). Idealne rešitve torej
ni, izhodišča pa so strnjena v Matičetovih mislih: »Če v načelu priznamo, da so tudi
pripovedovalci iz ljudstva lahko umetniki, potem pač ne more biti več govora o tem,
da bi drugi umetniki – pa čeprav morda 'visoko usposobljeni' – popravljali njegove
umetnine, spreminjali njih jezik, stil, vsebino ... (J)alov (je) vsak poskus modernega
priređitelja, da bi iz 'nepopolnih', 'popačenih' variant rekonstruiral 'idealno ljud-
sko umetnino' ... Po mojem globokem prepričanju 'idealnih ljudskih umetnin' ni ali
pa so samo fiktivni kabinetni izdelki.« (N. d.: 77)

Stanonikova opozori tudi na probleme pri samem terenskem raziskovanju: na
razmerje med raziskovalcem, gradivom in njegovimi nosilci. Uradniško, odmaknje-
no razmerje z ljudmi ne prinese sadov, potopitev v teren, očaranost nad njim pa
zničujeta odmik, potreben za teoretično obravnavo: »Ne le živitev v način življenja,
ampak tudi način mišljenja nosilcev SF ga lahko zanese, da omalovažuje strokovni
oz. znanstveni metajezik, ker se preveč identificira ... s prakso. Teorija se res vedno
razhaja z njo. Zaradi svojih ciljev jo polaga na bolečo Prokrustovo posteljo – in ven-
dar je potrebna, zaradi refleksije stvari.«

Izčrpnjša pozornost omenjenima razpravama se zdi primerna iz več razlogov:
govorita nam o specifičnosti folklornih pojavov (disciplinarna problematika ali pred-

⁸⁷ Zlasti trdneje strukturiranih (pozdravne formule, zagovori, pregovori, pesmi) kakor nevezanih
oblik (proza), kjer je poznan le motiv, oblikovanje pa je v večji meri prepuščeno avtorjevi ustvarjal-
nosti (N. d.: 75–6).

met na presečišču umetnostnih ved in etnologije) in raziskovalne metodologijo, ki zbližuje uveljavljene (literarno, umetnostno, ...) zgodovinske metode in posebnosti terenskih raziskav. Okoliščine in pasti raziskovanja razgrinja Stanonikova tako, da bi se mogli zamisliti tudi etnologi – ob mislih in opozorilih, raztresenih po etnoloških in folklorističnih besedilih in zaokroženejših misli Marije Makarovič (1976a, 1978a, i; pred tem lapidarneje Kuret, Kumrova, Matičetov) je do osemdesetih let živel vtis, vsaj po (ne)pisanju etnologov, da je delo na terenu pač delo na terenu,⁸⁸ eden načinov, kako etnolog pridobiva gradivo. Poleg tega je Stanonikova pokazala, da ni razsvetljuječ le mednarodni primerjalni teoretski okvir, temveč lahko pozorno branje tukajšnjih spisov – čeprav zastalih, terminološko in metodološko neizostrenih – prinese dosti dragocenih metodičnih in metodoloških spodbud. To potrjuje misel, da sodobna teoretsko-metodološka refleksija ni od tukaj in zdaj, in napotuje k podrobnejšim branjem disciplinarne zgodovine z izostreno pozornostjo do vidikov, ki jih eksplicitneje poudarja sodobna raziskovalna metodologija.

Glavna poanta obeh besedil navsezadnje meri na disciplinarni status folkloristike,⁸⁹ ki so ga folkloristi doslej večinoma videli kot vprašanje institucionalizirano



Marija Stanonik (1947) (Arhiv ISN ZRC SAZU)

sti folkloristike v umetnostnih vedah ali etnologiji,⁹⁰ samo redki (Matičetov, Vodušek) pa so zmogli nakazati njeno avtonomnost. »Sinkretičnost SF sili raziskovalca, da pri njeni problematiki ubira interdisciplinarno pot. Zato bo treba kdaj rešneje premisliti status vede, ki jo raziskuje.« (N. d.: 78) O tem pa je že Matičetov pred dobrimi tremi desetletji zapisal tole: »(M)lada znanstvena panoga, ki jo imenujemo folkloristika, si je namreč izoblikovala z združitvijo filoloških, književnozgodovinskih, kulturnozgodovinskih, geografsko-statističnih in drugih prijemov svojo lastno metodo.« (1956: 130)

Poseben disciplinarni status folkloristike, o katerem so tu in tam, v valovih, govorili od petdesetih let naprej, so izrecno poudarjali slovstveni folkloristi in etnomuzikologi; njihov predmet je vsaj za-

⁸⁸ Zbornik *Poglavja iz metodike etnološkega raziskovanja I* (Kremenšek, Bogataj ur. 1980) poroča, kako si pomagati z arhivi, računalnikom, kako raziskovati posamična območja kulture in kaj nas zanima o človeku, nima pa npr. zgoščene razgrnitve problemov terenskega raziskovanja.

⁸⁹ Naj nas ne moti, da Stanonikova govori o *slovstveni folklori*. »Tudi SF je neke vrste sfiga, s katerega koli zornega kota jo gledamo, se kaže drugačno. Zato je primernejše tisto stališče, ki priznava poseben vidik slovstvenofolklornega raziskovanja in ga loči od literarnozgodovinskega nasproti tistemu, ki SF kratkomalo enači z literaturo.« (N. d.: 78)

⁹⁰ Gl. pogl. 3.3.

silno domoval pri literarnih zgodovinarjih⁹¹ in muzikologih,⁹² medtem ko, z izjemo nekajletnih predavanj J. Koruze o slovenskem ustnem slovstvu, po mnenju folkloristov v univerzitetnem študiju etnologije ni bil obravnavan v vsej njegovi specifičnosti. Na drugi strani raziskovalci ljudske likovne umetnosti (Sedej, G. Makarovič) niso čutili posebnih zadreg o kakšnem posebnem položaju te problematike,⁹³ etnokoreologija pa tudi ni zapletala razmerij z etnologijo in splošno vedo o plesu. Raziskovanje šeg se je razumelo kot del narodopisja/etnologije, a težko bi si ga bilo zamisliti brez folklorističnih raziskav.

O samostojnosti folkloristike so nadaljnje razprave tekle s pozicije slovstvene (in deloma glasbene) folkloristike; končno je šlo za njen strokovno najrazvitejši, tudi najobsežnejši del; imela pa je glasnike, ki so se trudili, da bi jo argumentirano povzdignili na akademsko raven.

Zagovore in ugovore o njeni avtonomnosti – zunaj etnologije in literarne vede – je nanizal Marko Terseglav ob srečanju etnologov in slavistov (1980a). Ponovil je že razgrnjena spoznanja o posebnosti folklornih pojavov, ki komunicirajo na estetski in življenjski ravni; poudaril, da estetska funkcija ni primarna, zato je npr. za literarno zgodovino zanimiva le kot predumetniška zvrst literature in člen njenega razvoja. Literarni oz. estetski vidiki s stališča sodobne etnologije niso zanimivi (etnolog tudi nima orodja za njihovo raziskovanje), zanima jih le »življenjski kontekst pojava, način, kako ustno slovstvo določa neko skupino in kako se posameznik do njega opredeljuje.« (N. d.: 45) Tako je predmet preiskan samo z dveh, razmeroma oddaljenih gledišč, pri čemer ostane njegova celota okrnjena. Folkloristika omogoča spojitve obeh pogledov.

Pri iskanju posebnosti folklornih fenomenov se je tudi Terseglav oprl na Jakobsonovo razločevanje ustnega slovstva od literature po 'rojstvu' in 'življenju' obeh. Upoštevajoč še druge sodobne zvrsti besednega oblikovanja⁹⁴ pa je folkloristika nezadostna, saj v obzorju svoje klasične koncepcije za zdaj ne odgovarja na vprašanja sodobnih slovstvenih fenomenov. Je pripravljena na avtonomnost ali ni?

Razloge, ki govorijo proti samostojnosti folkloristike, je namenoma priostreno, upoštevajoč predvsem dotakratno folkloristično prakso, našel v naslednjem:

1. Nezadostna teoretična utemeljenost: folkloristika nima svojih teoretičnih in metodoloških temeljev, temveč le nekritično povzema metode drugih ved.⁹⁵

⁹¹ A. Slodnjak, B. Merhar, J. Koruza, J. Rotar.

⁹² Zmaga Kumrova je dolga leta predavala študentom muzikologije in je strnila svoja spoznanja v *Uvodu v glasbeno narodopisje* (1969) ter *Etnomuzikologiji* (1977, 1988).

⁹³ Naposled so se umetnostni zgodovinarji v praksi odrekli ljudskemu likovnemu ustvarjanju, in predmet je bil etnološko legitimen – tako v izročilnem pomenu kakor v redefiniranem sodobnem likovnem ustvarjanju, porabništvu in obzorju.

⁹⁴ Opozarja še na druge zvrsti literature – subliteraturo, paraliteraturo, se pravi: množično, trivialno – ki se je folkloristi ne lotevajo (ker po kanonskem modelu ni ljudska, pa tudi o njeni umetniškosti je moč dvomiti), so pa zanjo odprtejši mlajši literarni teoretiki. S stališča odmevnosti, razširjenosti pa bi seveda morala zanimati tudi etnološke. (N. d.: 45) Kar se tiče slednjih, je do tedaj pisal o njej le Fikfak 1980.

⁹⁵ »O nekritičnem prevzemanju govorimo takrat, ko... stroka z izdelanimi prevzetimi metodami ukinja vprašanja o sami sebi in o svojih teoretičnih osnovah. S skrčenimi in prilagojenimi metodami

2. Pomanjkanje teorije in metateorije: folkloristika ni mogoča brez metateorije (predznanstveni temelji o smislu in cilju raziskovanja) in teorije, saj empirično delo na terenu ne zadošča samo po sebi; razlog je v preteklem podcenjevanju teorije – ne da je ni, le premalo je je; folkloristika bi se lahko zgledovala po literarni vedi, ki ima razvito literarno zgodovino, teorijo in kritiko.

3. Nezadovoljivo opredeljen predmet: »katera je tista ljudska kultura, ki jo raziskuje. Je to starejša kmečka kultura ali so to kulturni pojavi meščanov, proletarcev, polproletarcev itd.? Poleg tega ne ve zagotovo, ali sodijo v njeno raziskovanje le pojavi iz preteklosti, ki jih zbira tudi danes, ali pa sedanji, ki jih razlaga in primerja s preteklostjo?«; praksa je bolj usmerjena v preteklost, tradicijo, »brez znakov zgodovinskega in dialektičnega načina mišljenja.«



Marko Terseglav (1947)
(1989; Dokumentacija Oddelka za etnologijo in
kulturno antropologijo FF v Ljubljani)

4. Znanost se ne more utemeljevati z reševanjem tradicionalnih ostankov (N. d.: 46).

Naštete pomanjkljivosti pa po oceni Terseglava presegajo »nova iskanja in spoznanja«, ki govorijo v prid njeni samostojnosti:

1. Prizadevanja za samostojno razvijanje lastne teorije in metodologije s kritičnim upoštevanjem spoznanj drugih strok.

2. Današnja folkloristika je uvidela marsikatero pomanjkljivost svojega strokovnega izročila in ga prerasla, čeprav to še premalo poudarja v teoretskem jeziku; razširila je predmet svojih obravnav.⁹⁶

3. Tako preteklost (tradicija) kakor sedanost sta legitimni, sta nerazdružna čas in prostor tudi v folklorističnih raziskavah: utemeljitev pozornosti na preteklost je mogoče opreti na dejstvo, »da je kulturna dediščina del narodove (samo)zavesti in da so spomeniki preteklosti kazalci narodove kulture in priče njegove osveščeniosti, razvoja in samoniklosti«; preteklosti ne raziskuje »zaradi romantično-

drugih strok (etnologije, slavistike, muzikologije) postane folkloristika le mejno področje teh strok ali njihova stranska veja. In na splošno danes folkloristiko tako tudi razumemo. V svoji zgodovini kaže slovenska folkloristika izrazite znake mejne discipline, saj so njeno metodološko usmerjenost zaznamovali znanstveniki drugih strok.« (N. d.: 46)

⁹⁶ »Zaveda se, da folklorni pojavi niso značilnost enega samega družbenega sloja (npr. kmetstva), ampak je lastnost širše družbe. Upošteva pa tudi dejstvo, da je ta družba razslojena in da določeni umetnostni pojavi nastopajo pri enem sloju, drugačni pa pri drugih socialnih skupinah.« (N. d.: 46)

idilične zaverovanosti v tradicijo, ampak tudi, da lahko s preteklostjo pojasnjuje sedanje pojave, « ne da bi vaško idiliko postavljala za vzorec sedanjosti. – »Če pa folkloristiko do sedaj bolj zanimajo pojavi sami, kakor pa nosilci le teh in spoznanja, kako se posamezniki odzivajo na te pojave, kako se do njih opredeljujejo, je to zato, ker hoče z analizo pojavov pokazati, kakšni so in zaradi česa se pripadnik neke skupine zanje sploh odloča. Spoznati je treba tisto, kar posameznika ali skupino opredeljuje.«⁹⁷ In raziskav takšnih pojavov se ne loteva nihče drug (N. d.: 46–7).

4. Ker je folklorna umetnost le pogojno, je ni mogoče »posplošeno vključiti v eno samo 'matično' vedo; ta bo nekatere stvari nujno zanemarjala. Slavistika v svojih raziskavah opušča kontekst folklore, etnologija pa analizo umetniškosti in folklorja je tako pomanjkljivo obravnavana in predstavljena.« Bodočo folkloristično teorijo in prakso je usmerjati tako, da bo preseгла doslejšnje enostranske poudarke in v tem je njena prednost; tudi po metodi (terenskem raziskovanju), ki je umetnostne vede ne prakticirajo.

Takšna folkloristika daje svoja spoznanja številnim drugim vedam, tako kakor tudi sama kritično vsaja njihova v razvijanje svoje teorije in metod (N. d.: 47).

O folkloristiki »da ali ne?« se je na etnološko-slavističnem posvetu vprašala tudi Zmaga Kumer (1980c). Njeno izhodišče je bila specializacija znanstvenih ved. Za etnologijo je menila, da počne prav nasprotno, ker opušča preučevanje ljudske kulture in njenih predmetov in pojavov v prid raziskovanju načina življenja: »(m)arsikaj tistega, kar je doslej spadalo v etnologijo, naj bi prevzele ustrezne druge stroke. Ob takem gledanju postane kajpak vprašljivo, ali sta folkloristika in etnomuzikologija kot posebni stroki sploh upravičeni obstajati, ko imata vendar toliko skupnega s slavistiko in muzikologijo, vsaj na prvi pogled.« (N. d.: 51)

Logično ji je bilo, da bi npr. literarna znanost opravila z vso besedno umetnostjo in muzikologijo z vso glasbo,⁹⁸ ne pa skladno s stvarnostjo: »Ali se tisto, kar smo doslej označevali kot *ljudsko pesništvo* in *ljudsko glasbo*, res v ničemer ne razlikuje od pesništva in glasbe nasploh?... ljudska pesem (je) sestavljena iz besedila in melodije, umetna poezija pa je zgolj besedna umetnost.« Melodija in besedilo sta zamenljivi, a ne neodvisni, vplivata druga na drugo – sprememba melodije vpliva na spremembo besedila in narobe. Pojasnila je razločke med ljudsko in umetno poezijo.⁹⁹ Posebno-

⁹⁷ »Prav oblika, ki se danes ne pojavlja več, lahko raziskovalcem... ogromno pove o umetniškem védenju v preteklosti, o določenem okusu... in s tem tudi o odnosu do določenih pojavov. In ko tako raziskovalec s sedanjostjo osvetljuje preteklost, s preteklostjo pa sedanjost, začne odkrivati vzroke, zakaj je neka pesem lahko živela nekoč, danes pa ne more več, oziroma kako se je nekdaj posameznik opredeljeval do pesemske oblike, pa tudi vsebine... in zakaj samo takrat in nikoli več. Prav s takimi analizami pa folklorist pride do nosilca teh pojavov in prispeva pomemben delež k raziskovanju načina življenja.« (N. d.: 47)

⁹⁸ Tako so večinoma sprejeli Baševo in Kremenškovo načelno stališče.

⁹⁹ Ljudska pesem ima melodijo; njena oblika ni določena z zapisom, je spremenljiva (tekstovne, melodične in oblikovne variante); obstaja samo s funkcijo – v povezavi z običaji, za razvedrilo, kot izraz upora; njeni motivi so mednarodni, splošnočloveški, izraženi v splošnopoznanih formulah, simbolih, stalnih reklih; poseben način mišljenja in jezikovni slog »nešolanah, a bistrih podeželanov in meščanov«; ljudski pesnik sega v zakladnico že obstoječih izraznih sredstev in ustvarja spontano, »pesem se mu sama rojeva«. (N. d.: 52) – O opredelitvi ljudske pesmi je Kumrova veliko

sti, drugačna snov pa narekuje raziskovalne metode: »Raziskovalec besedil ljudskih pesmi se mora vsaj nekoliko spoznati na glasbeno teoretična pravila, tisti, ki obravnava melodije, ne sme puščati v nemar besedila, vsaj z oblikovne strani ne. Hkrati pa morata biti še oba etnološko razgledana.« (N. d.: 53)

Ker niti literarna veda niti muzikologija sami zase ne moreta celostno preučiti ljudske pesmi kot posebnega fenomena, etnologi pa se sprašujejo le po razmerju ljudi do glasbe, potrebujemo 'posebno stroko' – folkloristiko, ki bo navezadnje tudi etnologom pokazala, »kaj in kakšno je tisto, do česar naj ima (človek) razmerje.« (Prav tam.)

V nekoliko drugačnem žargonu, oprtem na lastna dolgoletna raziskovanja, je tudi Zmaga Kumer zagovarjala samostojnost folkloristike, predvsem »ker to narekuje gradivo.« V tem gradivu pa je skoraj »nekaj biološkega, saj lahko ugotavljamo nekakšno rast, razvoj, razkroj, spreminjanje, umiranje, kot bi ne bilo človeka ustvarjalca, kot da bi vse nastajalo in izginjalo po samosvojih zakonitostih.« (Prav tam.)

Pogovor med slavisti, folkloristi in etnologi je izzvenel v misli, da vsaka od teh ved, če ima razločno definiran predmet, iztanjšano terminologijo in metodologijo, na svoj poseben način osvetljuje takšen folklorni fenomen, kakršen je npr. slovstvena folklor, ustno ali ljudsko slovstvo.¹⁰⁰ S tem je upravičena tudi samostojnost slovstvene folkloristike, ki se ukvarja s problematiko, ki ji niso kos ne etnologi ne literarna veda.

Folkloristike na splošno referenti niso obravnavali.¹⁰¹ Kremenšek je ponovno zavrnil izročilni koncept folkloristike, ki je temeljila na razumevanju ljudskosti v 19. stoletju. Novo slovstveno folkloristiko je prepustil literarnim zgodovinarjem oz. slavistom in poudaril etnološki vidik ukvarjanja z ustnim slovstvom kot pričevalcem načina življenja in njegovim mestom v kulturni strukturi.

pisala – gl. 1966c, 1967, 1969, 1975, 1977, 1978a, 1980a, b, 1985, 1988a, 1996. V sintezi svojih raziskav (*Vloga, zgradba, slog slovenske ljudske pesmi*, 1996) je strnila: »Ljudska pesem je tisti del vokalne glasbene kulture, ki nastaja kot stvaritev posameznika, živi pa v skupnosti in sicer tisti, za katero je značilna pretežno spontana, ne zavestno premišljena, pretežno nešolana, improvizatorična ustvarjalna in poustvarjalna dejavnost. Čeprav podvržena spremembam (zaradi razvoja po lastnih zakonitostih in zaradi zunanjih vplivov, ki morejo prizadevati njeno vsebino, obliko in vlogo), pa vendar ohranja tudi sestavine (pretežno ustno sporočene), ki pripadajo dediščini iz minulih dob. Nekatere njenih vsebinskih sestavin so pogojene geografsko, sociološko, zgodovinsko in jezikovno ter so v primerih na posameznih območjih občutene kot etnične ali krajevne značilnosti.« (1996: 13–4)

¹⁰⁰Gl. poleg navedenih razprav še Rode 1980; Paternu 1980; Orožen 1980; Koruza 1980; Lipovec 1980. Lipovčeva je menila: »Narava samega predmeta vsekakor narekuje interdisciplinaren pristop. In če se interdisciplinarnost pokriva z imenom folkloristika, je obstojnost te znanstvene smeri upravičena.« (1980: 107) – O poimenovanju predmeta samega pa še do danes ni soglasja. Čez dobro desetletje je sledil temeljit zgodovinski pregled s terminološkega vidika (Stanonik 1991a). Terminološko neizenačenost je komentiral Terseglav 1990a: 235, 236 in 1992a.

¹⁰¹V širšem obsegu se je je dotaknil samo Jože Koruza: »Če se pri nas ukvarja folkloristika s fenomenom ljudske umetnosti v njeni sinkretični specifiki, ni potrebna še posebna veda, ki bi iz tega posebnega in značilnega konteksta luščila slovstvene sestavine in jih ločeno sistematično preučevala.« Drugače pa je zagovarjal stališče, da bi morala biti problematika literarne folkloristike integralni del literarne vede (1980: 106). Sklep o ustanovitvi posebne katedre na slavističnem oddelku, ki so ga podprli slavisti in Kremenšek, se ni nikoli uresničil.

Težava folkloristike kot celote navsezadnje ni bila njena (ne)institucionaliziranost. Terseglav je ob metodoloških razlikah opozoril, da je »(p)rvi in morda največji problem... v nepovezanosti med samimi folklorističnimi disciplinami«, celo tistimi najbližjimi (npr. tekstologi in etnomuzikologi), ki se kaže tudi v spregledovanju gradiva drugih folkloristov. Kako torej zadostiti načelu celovitih raziskav in sodelovati s katero koli drugo družbeno, zgodovinsko ali umetnostno vedo, če to ni mogoče niti med folkloristi samimi (1985: 54). Tudi to kaže na nezadovoljivo teoretsko in metodološko podlago.

Za to podlago si je, zlasti za razmerje z etnologijo, ki nas tu najbolj zanima, v naslednjih letih z zgodovinsko-terminološkega¹⁰² in teoretičnega vidika najbolj prizadevala Marija Stanonik. Njena razprava 'O razmerju med etnologijo in slovstveno folkloristiko' (1989a) je bila priobčena v času, ko je univerzitetni etnološki oddelek spreminjal študijski program z vpeljevanjem kulturnoantropoloških vsebin in prijemov. Bila je nekakšen odgovor na pobudo etnologov, da bi se navsezadnje tudi folkloristika utrdila v univerzitetnem izobraževanju. Etnologom je poddržala zrcalo že leto prej, v razpravi 'Iskanje identitete slovenske slovstvene folkloristike' (1988a), ko je razgrnila, kako je kateri izmed narodopiscev, folkloristov, literarnih zgodovinarjev in teoretikov in etnologov razumel problematiko slovstvene folklore, in kakšen je bil njen položaj v zadnjem stoletju.

V izčrpnih predstaviti razmerij med vedami, ki obravnavajo slovstveno folkloro, se je oprla na izhodišča, s katerih so bile v evropskem okviru obravnavane posebnosti slovstvenofolklornih pojavov, in jih eni postavljajo bolj v literarno vedo, drugi v etnologijo in tretji v samostojno folkloristiko.

Spoznanje v komparativnem okviru govori o tem, »da teče meja med etnologijo in literarno vede glede na slovstveno folkloro vzporedno z njeno funkcijo v življenju na eni strani in obliko na drugi.« S teoretičnega zornega kota je nato postavila slovstveno folkloristiko med etnologijo in literarno vedo »na temelju treh kriterijev... Po logičnem zaporedju so: tradicijskost, estetska funkcija, transformacija/prekodiranje.« (1989a: 16)

Za *tradicijskost*¹⁰³ je pomembno, da »ni isto kakor tradicionalnost. Semantiko le-te dojemamo kot nekaj statičnega, vsekakor slabo premakljivega in zato kar negativnega in tudi konservativnega. Tradicijskost je... nujen pogoj za nastajanje inovacij.« Tradicijo in inovacije je ponazorila s hojo, pri čemer ena noga vedno za hip ostane zadaj, a je nujna, da druga napreduje.¹⁰⁴ Tradicija je proces, a so tudi razlike med tradicijami – nanje vplivajo spomin in pozabljanje, sprejemanje in izbiranje. Literarna veda se bolj ukvarja z inovacijami, folkloristika s tradicijskostjo, prav tako kakor etnologija, »le da ni vsaka ustna tradicija že tudi slovstvena folkloro,« saj se le deloma prekrivata. – Pri tem lahko pripomnimo, da tradicijsko ni le ustno izročilo, in da s

¹⁰²Stanonik 1988a. Sem lahko prištejemo še njene druge razprave, ki ostrijo pogled na folkloristiko z razvojnega oz. zgodovinskega gledišča (1982b, 1984d, 1985b, 1987a, 1989c, g, 1990c, 1991c, d).

¹⁰³O tem podrobneje Stanonik 1989d, 1990b.

¹⁰⁴»Primerja je mogoče nekolikanj banalna, toda želela je prikazati, da je res tudi tradicija proces, torej v stalnem gibanju, le da ravno toliko zadaj, da omogoča zaledje novostim/inovacijam/avantgardi.« (N. d.: 16)

konceptoma tradicijskosti in inovacij označujemo kulturne fenomene, ki presejajo to, o čemer pripoveduje ustno izročilo ali še ožje slovstvena folklor.

Estetska funkcija povezuje slovstveno folkloristiko bolj z literarno vedo (ločita se le po njeni 'količini'),¹⁰⁵ medtem ko je za etnologijo estetsko merilo nepomembno, ukvarjanje z oblikami, strukturami itn. ji je bilo celo odvečno, moteče pa zato, ker je prevladovalo. To je mogoče etnologom očitati, saj je estetsko čustvo elementarno človeško čustvo, prav tako pa je umetnostno oblikovanje mogoče imeti za eno elementarnih form človeške kulturne ustvarjalnosti.¹⁰⁶ Da bi podrobneje razčlenila fenomen estetskosti je povzela Mukašovskega razlago pojmov estetska funkcija, norma in vrednota (N. d.: 18–21). »Zunajestetsko področje, v katerem je estetska funkcija komaj navzoča ali pa še to ne, se pokriva s predmetom etnologije. Druga skrajnost je umetnost, v našem primeru literatura, kjer nad drugimi funkcijami prevladuje estetska funkcija in med drugimi vrednotami estetska, medtem ko je estetska norma predvsem zato, da se jo krši... Slovstvena folklor zavzema prostor vmes, to je prostor estetskega, ki ni umetnost. V njem je navzoča estetska funkcija poleg drugih, lahko tudi praktičnih funkcij.« Če se estetske norme v umetnosti nenehno kršijo, »(p)oznamo zelo razsežno področje umetnosti, v katerem je avtoriteta estetske norme v veliki meri priznana: ljudska umetnost.« Kar pa zadeva estetiko: »pri predmetu etnologije je estetska funkcija odsotna (in za stroko irelevantna), v slovstveni folklori je navzoča, v literaturi pa prevladuje.« (N. d.: 20)

Transformacija slovstvene folklore (t.j. tekstološki problem zapisovanja) je nujni pogoj za njeno znanstveno preučevanje in terja »čim temeljitejši prenos govornje besede v pisano obliko.« Zadeva ravnino teksta, pri folklornem dogodku pa imamo opraviti še s teksturo in kontekstom. Pri teksturi so v pomoč zvočne snemalne naprave, s katerimi si vsaj približno pozornost pridobi izvajalec. Opis konteksta obseže še občinstvo oz. vse udeležence.

Stanonikova v prestavljanju iz naravnega v tehnični tip komunikacije vidi analogijo v prevajanju. Kakor prevoda dveh prevajalcev nista enaka, tako nista enaki besedili zapisovalcev. Zato priporoča, da »bi bilo pri prekodiranih (tj. zapisanih) besedilih strokovno pošteno resno jemati v poštev tudi zapisovalca.« (N. d.: 21)¹⁰⁷

Pri literaturi je vprašanje transformacije povsem nepomembno, ker ga ni. Za slovstveno folkloro pa je to zahtevno opravilo in problem. Zato ni nenavadno, da se slovstveni folkloristi tako trudijo, da bi čim bolj avtentično ohranili podobo izvedbe.

Z etnologom se po njenem mnenju slovstveni folklorist loči v trojem: zanj v jeziku ni pomembno le sporočilo (vsebina), temveč tudi oblikovanost – ta ne vpliva na etnologovo analizo gradiva; etnologa predvsem zanima ustna tradicija, ki je širši pojem, slovstvena folklor daje del gradiva za njegove raziskave; etnologija ne upošteva le ustnih virov, kar je imanentno slovstveni folkloristiki (Prav tam.). – Povsem pritr-

¹⁰⁵V praksi literarne vede pa slovstvena folklor ni ustrezala estetskim kanonom oz. elitnosti, zato jo je obravnavala po mačehovsko.

¹⁰⁶Stanonikova se tu opira na F. Vebra; o tem nas uči tudi splošna in kulturna antropologija.

¹⁰⁷Upošteva npr. Terseglav 1979a in številni biografsko naravnani prispevki. Tudi ta pozornost je izrazito sodobna, saj gre za razmerje med raziskovalcem in predmetom: raziskovalčev pogled predmet nezbrisljivo preoblikuje. Ni posebnost ne folkloristike ne etnologije, je imanentno vsem znanostim, v vedah o človeku le še dodatno zapleteno.

dimo lahko le prvi razliki. Čeprav etnologom ustni viri s terena resda niso edini, pa vsaj v kontekstu terenskega raziskovanja za etnologa veljajo prav takšne omejitve in težave: ne le po tem, kako videno, slišano, tudi občuteno, najprej dokumentirati ('zbiralska' faza), nato pa še povezati v smiselno celoto, ki bo govorila o življenju ljudi (razlagalna raven),¹⁰⁸ temveč tudi po tem, kakšne okoliščine si (ali si jih ne) ustvari raziskovalec (npr. zaupanje s svojimi pripovedovalci in opazovanci.) Da je res tako, nam pritrjuje teorija etnografije (in njene zgodovine).¹⁰⁹ In v tem sta si sodobna folkloristika in etnologija pravzaprav najbližji.¹¹⁰

Zadnji razdelek govori o povezovanju etnologije in slovstvene folkloristike pri dveh spletnih vprašanju: 1. funkciji in formi in 2. življenjskem kontekstu.

Glede funkcije in forme Stanonikova meni, da sta si v preteklosti vedno pomagali viroslovno, ko sta bili pozorni na diahroni vidik. »Stik med njima je bil v tem pogledu kdaj tako tesen, da je bilo zunanjemu opazovalcu... marsikdaj težko ločevati predmet in metode njunega dela.«¹¹¹ Ker je pozornost šla skoraj izključno besedilom, nič pa ne zve o teksturi in zlasti kontekstu, je z današnjega stališča »mogoče le sklepati, kakšna je bila funkcija pojavov slovstvene folklorne v življenjski resničnosti pri posameznih družbenih skupinah in njena semantika v strukturi njihove duhovne kulture.« (N. d.: 22)

Iz teorije folkloristike gre upoštevati spoznanje, da je »(s)lovstvena folklor... polifunkcionalna. Njeni žanri so predvsem njene življenjske funkcije. Zgodovinska pesem, zagovor, pripoved se ne ločijo med sabo le po svoji umetniški strukturi, ampak predvsem po življenjskem pomenu, funkciji.« Razmerje med estetsko in praktično funkcijo pripoveduje o (slovstveni) folklori in vsakdanjosti. Predvojna 'slovanska' funkcijsko-strukturalna metoda, utemeljena z lingvističnimi analogijami, s katero je npr. Bogatyrev raziskoval nošo, opozarja na (evolucionistično) antropološko napa-

¹⁰⁸Tudi velik del etnološke in družbenokulturno antropološke epistemologije meni, da gre pri tem za nekakšno *pruvajanje*. Prevajanja (na razlagalni ravni) ni mogoče omejiti izključno na prevode 'tuje' kulture v nam domačo, ali, po Geertzu, 'oddaljenejšo' izkušnje 'bližnjim' izkušnjam. Tujosti in drugačnosti je veliko tudi na domačih tleh, če jo le želimo videti in interpretirati v 'tančinah razločkov'.

¹⁰⁹Stanonikova v nadaljevanju omenja Malinowskega, ki je med prvimi obsežneje premišljal o načinih zapisovanja terenskega gradiva, tudi navidez trivialnih in nepomembnih dejstev. Naj spomnimo, da je v uvodu v *Argonavte zahodnega Pacifika* razložil tri vrste podatkov, od katerih vsaka zahteva specifične tehnike zbiranja in zapisovanja: 1. oris institucij, šeg (metoda nekakšne statistične dokumentacije s konkretnim gradivom o dejavnostih in njihovih medsebojnih povezavah; vir zanjo so mnenja, opisi, izjave domorodcev in raziskovalčeva opažanja); 2. opazovanje in zapisi nepomembnosti vsakdanjega življenja (*imponderabilia of everyday life*) v poseben dnevnik raziskovanja (tu gre v bistvu za to, kar je v folkloristiki kontekst); 3. *corpus inscriptum* domorodske mentalitete, t.j. zbirka trditev, izjav, značilnih pripovedi, elementov folklorne, magičnih formul itn. Tri vrste podatkov govorijo o tem, kaj ljudje govorijo o svojem ravnanju, kaj resnično delajo in kaj mislijo – torej normativna, deskriptivna in 'mitska' raven.

¹¹⁰Stanonikova to sama potrjuje z delom *Slovstvena folklor v domačem okolju* (1990) in s sestavkom 'Etnolog in domači kraj' (1991b). Ustvarjanju sproščene raziskovalske situacije, svojim pevcem in pripovedovalcem se je med starejšimi folkloristi, vsaj po zapisanih drobcih, najbolj posvečal Milko Matičetov (1966a); prim. Stanonik 1989c.

¹¹¹Zgodovinska slovstvena folkloristika je tudi s spoznanji etnologije razkrivala in pojasnjevala posamične sestavine v besedilih, etnologi pa so v folklori iskali gradivo za svoje cilje.

ko, ki je pojavom zaradi formalnih podobnosti pripisovala enako funkcijo, ne glede na različne kulturne strukture.

O funkciji kulturnega fenomena sploh ni mogoče govoriti zunaj življenjskega konteksta. Izročilna folkloristika se je zaposlovala z besedili, njena vprašanja so zadevala genezo, evolucijo, torej izvir, razvoj in razkroj. Večina sodobnih folkloristov »ima pred očmi predvsem sinhrono ravnino problema in ga želi obdelati čim bolj kompleksno, to pomeni v povezavi s konkretnim nosilcem in okoljem, v katerem aktivno živi... Sinhrona analiza je tu mogoča le na sodobnem gradivu iz kratkega časovnega izseka.« (N. d.: 23)

Slovstvena folkloristika se je doslej trudila za ustrezno prekodiranje teksta,¹¹² ni pa izdelala formalne tehnike dokumentiranja kontekstualnih informacij. Težave ždijo v sami raziskovalski situaciji: »Zakaj, kadar se pripoveduje zbiralcu, so okoliščine pripovedovanja vsiljene, tako rekoč sprovcirane; ta se znajde v neavtentični, nenaravni, nepristni situaciji in netekstualne sestavine tedaj pravzaprav niso nikdar del funkcionalne komunikacijske tradicije. To je 'lingua franca' interkulture, ki je v rabi le med informatorji (nosilci folklorne tradicije) in zbiralci v njihovem trudu sporazumeti se vsak s svojim načinom kategoriziranja in konceptualizacije. Gre za nekakšen 'prevod' in v tej nenavadni interakciji se obe strani učita novih možnosti svojega jezika in odgovori so s stališča skupnosti, ki ji pripada nosilec... kar najbolj irelevantni. Raziskovalcu mora dopovedati in razlagati stvari, ki jih v svojem okolju opravi z dvema besedama ali posamezno gesto.« (Prav tam.) – Ponovimo, da to velja tudi za etnologa.

V primerjavi s preteklo folkloristično prakso zdajšnja folkloristika pogosto zahteva »diametralno nasprotno metode raziskovanja, kar ne zmanjšuje pomena že znanih.« Najprej primerjalne filološke in splošnejše kulturnozgodovinske, nato pa tudi strukturalistične metode pač ne morejo dojeti strukture kot aktivnih sistemov (N. d.: 24).

Sklep Stanonikove: ob neproduktivnosti strokovne tradicije se je treba truditi, da bo veda spet napredovala. Ne gre za vprašanje predmeta, ampak metode,¹¹³ »ki je predmetu imanentna. Dokler se o njej ne razmišlja, je samorasla kot predmet, s katerim se ukvarja. Ko je stroka enkrat konstituirana, sama iz sebe generira svoje probleme in njen razvoj ima svoje zakonitosti. Vsaka se rada obnaša kolonialno. Tudi s tega stališča je smiselno razpravljanje o razmerju med etnologijo in slovstveno folkloristiko tako s teoretskega kakor zgodovinskega vidika, saj gre pri vprašanju meja med strokami prav tako za proces.« (Prav tam.)

Graditev disciplinarne identitete Stanonikova vidi tudi skoz priznanje procesa specializacije (delitve ved), ki navadno »potegne za seboj celo vrsto nesporazumov, ki so večinoma nominalne in formalne narave. Včasih se zgodi, da se cel pomen in okvir raziskovanja neke vede postavi pod vprašaj ali prestavi v okvir kake druge vede.« (1989b: 652)¹¹⁴ Če se to zgodi metodološko in terminološko argumentirano v dialo-

¹¹²Gl. razpravo Vere Smole 'Folklorist med prevajanjem in zapisovanjem'. *Tr* 23(1994): 143–152.

¹¹³«(V) slovstveni folkloristiki (je) treba prenoviti metodo, ne pa, da je treba ukiniti predmet.« (N. d.: 24)

¹¹⁴Nominalni nesporazumi, ne le v zvezi s folkloristiko, so v tukajšnjih razpravah posledica upoštevanja pomembnejših razvojnih stopenj discipline.

gu z bližnjimi vedami, ni razloga, da takšnim 'premostitvam' in specializacijam ne bi priznali avtonomnosti. Prepričana je, da so literarna veda, slovstvena folkloristika in etnologija z nakazanimi razločevalnimi merili dovolj jasno ločene.¹¹⁵

Če je tako, je seveda mogoče premišljati tudi o folkloristiki kot univerzitetnem študijskem predmetu. Njegov koncept bi moral temeljiti:

- na odločitvi o konceptu folklore – ali v obsegu duhovne kulture v klasični etnološki sistematiki ali v obsegu vseh umetnostnih panog »na začetku njihovega obstoja in danes večinoma pri nižjih socialnih plasteh ali izključno kot slovstvene folklore«;
- na odločitvi o folkloristiki kot teoretični ali empirični vedi: »(s)e pravi ali govori o njej v splošnem diskurzivnem jeziku in predstavljati njene konkretne pojave skozi čas in prostor: na eni strani od njenih najzgodnejših virov do sodobne, kot sta lahko rudarska in celó politična folklor, in imitacija pojava, kakor je folklorizem«;
- na določitvi njenega regionalnega obsega: »Naj obsega le slovensko etnično ozemlje, še srednjo Evropo in deloma Balkan, ki sta najočitneje zaznamovala slovensko folkloro; koliko naj se ozira na ... slovansko? Ali naj upošteva celo Evropo, ves svet?« (1988b: 635)

Po merilih tradicijskosti, estetske funkcije in prekodiranja v zvezi s konceptom folklore omenja posebnost likovne ljudske umetnosti, ki je v okviru umetnostnih panog »edini primer, kjer faza zbiranja ni hkrati tudi prekodiranje, ampak zgolj kopičenje.« To je zanjo potrditev »tistih stališč, ki jim folklor pomeni predvsem to, kar je navezano na jezik, besedo in je (tu)... precizirano kot slovstvena folklor.« (Prav tam.)

V razpravi ni neposredno odgovorila na zastavljena tri vprašanja, prepustila jih je diskusiji, povezani tudi z organizacijskimi in institucionalnimi vprašanji. Vsekakor pa: brez sedemdesetletnega univerzitetnega zamudništva bi imeli več 'kapitalnih del iz klasičnega obdobja stroke', več izšolanih strokovnjakov in višjo raven strokovnih obravnav. Zakrnelost je »onemogočila gojenje zdravega gledanja na pomemben odsek naše kulturne dediščine, bodisi da gre za narečja ali stvaritve v njih, duhovno vsebino, ki se je prenašala iz roda v rod in nenazadnje govorno kulturo. Morda bi že vedeli tudi odgovor na vprašanje... zakaj postane slovstvena folklor pomembno znamenje identitete (zgolj?) v kriznih časih?« (Prav tam.)

Dodajmo: ne le slovstvena, temveč vsa folklor.

V pogovoru o folkloristiki kot študijskem predmetu v širšem okviru slovenskih etnologov in folkloristov¹¹⁶ je bilo izraženih več mnenj o širini univerzitetne folkloristike: bilo je omenjeno, da je npr. ponekod etnomuzikologija povsem samostojna

¹¹⁵Za folkloristiko Stanonikova meni, da »(m)orda ni pretirana misel, da ima zdaj že tudi dokaj opredeljene kriterije svoje dejavnosti.« Tako s skušnjami domačih 'terencev' kakor z oporo na tujo strokovno literaturo (1989b: 653). In: »Tistega, ki ne uvideva potrebe po konceptualnem ločevanju etnologije in (slovstvene) folkloristike, je mogoče primerjati s človekom, ki je slep za barve in ne loči modre in zelene.« (1989a: 24)

¹¹⁶Pripravil jo je 15.2.1989 Oddelek za etnologijo FF ter povabil člane Slovenskega etnološkega društva (arhiv ISG).

disciplina (Strajnar), da gre pri folklori za estetske in družbene fenomene (Terseglav), da se je ena Štrekljevih koncepcij ujemala s tematiko Murkovega narodopisja (Kropej), da so tudi muzeji produkt folklorističnega interesa (Sedej), da je smiselno priključiti duhovno kulturo, slovstvo, likovno umetnost, ples, etnomuzikologijo (Terseglav). Do posebnega soglasja o konceptu ni prišlo, utrdilo pa se je prepričanje, da bi bilo ob vpeljevanju kulturnoantropoloških predmetov nevzdržno spregledati folkloristiko (Kremenšek).

Podrobnejši koncept je pripravil Marko Terseglav (1990a) in ga v primerjavi z bolj teoretično zasnovanima razpravama Stanonikove in s svojimi prejšnjimi spoznanji (1980a, 1987) označil »za praktično utemeljitev folkloristike na univerzi in za načrt samega 'predmetnika' (N. d.: 234) Obseg folklore in znanosti o njej je prevzel iz mednarodnega standarda, sprejetega že leta 1955 na mednarodnem kongresu evropske etnologije v Arnhemu, ko so folkloro omejili na področje duhovne kulture, in Beneševga opisa, ki pravi, »da je folklor sestav (skupek) slovstvenih, glasbenih, pesemskih, plesnih in gledališko-dramskih pojavov z določeno umetniško intenco.«¹¹⁷ (N. d.: 235) Pristavil je še svojo enciklopedično opredelitev folklore kot »na tradiciji temelječo, spontano, pretežno nešolano, sinkretično in večplastno ustvarjanje in poustvarjanje posameznika ali skupine« (1989a: 131), pomen interakcije med izvajalci in občinstvom¹¹⁸ in opozoril, da folklor raste iz tradicije (»kompleks izraznih in pomenskih sredstev, postopkov, situacij in akcij, iz katerih črpajo ljudski ustvarjalci in poustvarjalci«). (N. d.: 236)

Po takšni vsebini bi bila folkloristika »veda, ki raziskuje ljudsko (ustno) slovstvo, glasbo, ples in gledališče. Folkloristika kot samostojna veda pa se deli na specialne vede discipline: tekstologijo, etnomuzikologijo, etnoorganologijo, etnokoreologijo in etnoteatrologijo.« (Prav tam.) Lingvistika, literarna teorija, etnologija in muzikologija so ji pomožne vede.

Tako se je razrešilo vprašanje, ki ga je zastavila Stanonikova o treh možnih obsegih folklore.¹¹⁹ Ker folklorni pojavi živijo v širšem kontekstu, se seveda primeri, »da folklorist tu in tam nujno zaide na etnološko področje, vendar pa bodo in morajo ostati raziskave običajev, šeg, verovanja, prava, socialne kulture itd. stvar etnologov.« (N. d.: 237) O likovnem ustvarjanju je omenil, da ga Beneš ne šteje k folklornim pojavom, kar je nekoliko nenavadno, če je merilo estetsko obarvana funkcionalnost.

Smer programu daje 'preprosta folkloristična resnica': »za razliko od elitne kulture vidi ljudsko kot funkcionalno kulturo z umetniškim namenom. Zato se folklori-

¹¹⁷Bohuslav Beneš, *Úvod do folkloristiky*. Brno, 1980.

¹¹⁸To je pomembno zaradi ločevanja doživljanja folklornih stvaritev v tradicionalnem okolju (ali v majhnih avtentičnih skupinah, kar poudarjata hrvaški folkloristka Maja Bošković-Stulli in etnologinja Dunja Rihtman-Auguštinova), in zunaj njega – v znanosti, drugih delih množične kulture. – Pripomnili bi, da ne vseh, saj podoben stik najdemo npr. tudi na koncertih sodobne glasbe (gl. Muršič 1995).

¹¹⁹Pokomentiral je zlasti skrčitev na slovstveno folkloro, češ da vendarle preveč poudarja literarnost, za drugo (»umetnostne panoge na začetku njihovega obstoja in danes večinoma pri nižjih socialnih plasteh«) pravi, da je bila večkrat ovržena in jo je najti le pri nekaterih Francozih in Američanih. O obsegu duhovne kulture je še mogoče razpravljati in ga nekoliko skrčiti ali razširiti.

stika želi in se mora opirati na etnologijo, ker ljudska kultura funkcionira v etnološkem kontekstu. Poleg tega pa je tudi umetnost, ki poleg primarno-funkcionalističnih (kontekstualnih) prvin vsebuje še 'neoprijemljivost' (neeksaktnost) umetniško-psihološkega dejanja, ki ga etnologija iz raziskav logično izpušča, saj je to predmet drugih – umetnostnih strok.« (N. d.: 242) – Terseglav je tu nekoliko nenatančen, saj govori na splošno o ljudski kulturi. Nima pa vsa ljudska kultura 'umetniškega namena'.

Na dilemo o teoretični ali empirični folkloristiki v programu Terseglav odgovarja: »Ne da bi podcenjeval tovrstne dileme, se vedno opredeljujem za oboje. V videju stroke kot univerzitetnega predmeta pa bolj poudarjam teorijo. Zdi se mi, da je na univerzo treba priti že s sumarnimi rezultati, ki jih je dala slovenska empirična folkloristika in na podlagi teh rezultatov uveljaviti, pojasnjevati, razvijati teorijo, ki smo jo razvili folkloristi.« (N. d.: 245) Prva tako na eni strani zahteva gibko kombinacijo diskurzivnega jezika s predstavitvami konkretnih folklornih pojavov v času in prostoru. Teorija folkloristike mora zaobseči tradicionalne in sodobne folklorne pojave, druge oblike množične kulture predvsem registrira in jih od ljudske ločuje poetološko.

Terseglavova shema predmetnika se opira na Beneševo z brnske univerze. Sestavljajo jo tri večje celote:

- folklor (pojem, predmet) kot družbeni in estetski pojav (pesništvo, petje, proza, glasba, ples);
- tekstologija in etnomuzikologija;
- tradicija in sodobnost (N. d.: 246s).

Folkloristike ne vidi podrejene vsem pogledom etnologije – dodali bi, da jih tudi širi – zlasti v območju razumevanja estetskosti in tradicije. Terseglavu je pomembno, da jo etnologi imajo za samostojno vedo, »ki raziskuje področje, ki ga etnologija ne pokriva. Ne sme se več odpirati vprašanje, če slovenska folkloristika zaradi pretekle, predvsem zbirateljske naravnosti sploh 'zasluži' samostojnost. Ta je nujna in nevprijetna, svojo emancipacijo pa bo morala še nekaj časa dokazovati. Navsezadnje je tako dokazovanje nujnost vsake, tudi že dolgo etabrirane znanstvene discipline. Dolgo iskanje lastnega folklorističnega obraza ne vidim zgolj kot obremenjujočo zamudo, pač pa tudi kot prednost, saj je morala slovenska folkloristika narediti v zadnjih letih velik korak k svoji novi identiteti. Vstop na univerzo jo k temu dodatno vzpodbuja in zavezuje.« (N. d.: 256)

Slovenska folkloristika torej stavi predvsem na estetskost kot specifičnost, ki loči folklorne od drugih etnoloških fenomenov. Drugod v Evropi in Združenih državah Amerike se predmet folkloristike širi tudi na neumetniške pojave in procese. Tako npr. raziskovalci ustnega slovstva vse večjo pozornost posvečajo zvrstem besedil ali izročila (npr. življenjskim zgodbam), ki jih nikakor ni mogoče imeti za estetsko oblikovana.¹²⁰ Hrvaški folklorist Ivan Lozica tudi opozarja, da Jakobson in Bogatyrev, na

¹²⁰To je pri nas poudaril Jezernik. Poleg tega, da je pretekla folkloristika obravnavala »svoj predmet tako, kot da nima ničesar skupnega s svojimi tradenti, re-producenti tradicije, s tistimi, preko katerih (ust) sploh je,« je operirala z literarnimi kriteriji: »Ker je po tradicionalnem pojmovanju

katera se sklicuje večina sodobnih teoretikov folklorne, nista govorila o folklori kot posebni obliki umetnosti, ampak ustvarjanja. Če že mora opredeliti folkloro, mu je bližja definicija folklorne kot besednega, glasbenega, plesnega, predstavitvenega in likovnega izražanja, ki ga določa tradicija (1995: 287).

Opustitev merila umetniškosti ali estetske zaplete razmerje z etnologijo. Lozičica poskuša razložek postaviti skozi ravni teksta, teksture in konteksta: »Ko gre za predmet raziskovanja, je to, kar je v folkloristiki tekst, v etnologiji samo del teksture. Kontekst folkloristike (ljudje in njihovo življenje) je v etnologiji tekst.«¹²¹ Folkloristiko vidi kot posebno disciplinarno polje, ki ni del etnologije, je bolj »konglomerat disciplin, ki jih povezuje predmet preučevanja oz. področje raziskovanja.« (Prav tam.)¹²²

Strinjamo se z mnenjem, da so razprave o mejah med disciplinami z epistemološkega stališča anahronistične, zlasti ko gre za spoznavanje človeka in človeškosti, a so razumljive, ko gre za praktične vidike – npr. iskanje institucionalnih temeljev in zaledja. Če bi posegli v širši evropski, celo svetovni okvir, bi se meje med obema glede na strokovno izročilo, ustanovniško utrjenost, različne teorije in metodološke prijeme izrisale na mnogotere načine.

Slovenska folkloristika se je po desetletju z opisanimi izhodišči predstavila prenovljena, temeljiteje pripravljena in odprta za dialog tako z etnologijo kakor drugimi strokovnjaki. Postala je, navsezadnje in končno, del univerzitetnega študija etnologije in kulturne antropologije, in sicer v precej širšem obsegu, kakor so ji ga sprva dodelili.¹²³ Razumevanje folklorne kot 'processa v kontekstu' folkloristike ne odvezuje niti preiskovanja preteklosti nit sodobnih kulturnih form.¹²⁴

literarno predvsem drugačno, nenavadno, nevsakdanje, je bilo (i)zbiranje snovi ustne tradicije predvsem iskanje drugačnega, nenavadnega, nevsakdanjega, vsaj takega v načinu pripovedovanja. Vendar ustna tradicija navadno pripoveduje tudi o – navadnem, in to na navaden način.« (1979a: 29)

¹²¹ V shemi prikaže naslednje: v folkloristiki so tekstura jezikovne značilnosti in način izvedbe, tekst je npr. pesem ali pripoved, kontekst so okoliščine izvedbe (način življenja), v etnologiji pa je tekstura pesem ali pripoved, tekst je način življenja, kontekst pa različne kulture, človeštvo (N. d.: 288).

¹²² V postmodernističnem ozračju ima po njegovem prednost prav v tem, da ni trdno koncipirana kot klasična delna znanost v pozitivističnem smislu. Ker jo določa poseben predmet in ker pri raziskovanju uporablja metode in sodeluje z različnimi znanostmi, je interdisciplinarno področje, ne samostojna znanost. Razmerje z etnologijo zato ni vprašanje dveh znanstvenih disciplin. Folkloristika ni del etnologije niti njena zgodnja stopnja. Je preprosto raziskovalno področje, na katerem sodelujejo etnologi, filologi, literarni teoretiki, zgodovinarji, muzikologi, koreologi, teatrologi, zgodovinarji umetnosti in znanstveniki drugih družboslovnih in zgodovinskih disciplin. Četudi jo določa predmet in ne enotna metodologija, ima nekaj metodoloških posebnosti, ki jih morajo spoštovati vsi, ki se ukvarjajo s folkloro: to so deloma pravila zapisovanja, obdelave in predstavitve gradiva. Razna področja folklorne zahtevajo posebne metode, kakršne so razvili etnomuzikologi, etnokoreologi itn. (Prav tam.)

¹²³ Terseglav v sklepu predloga poroča o osnutku novega predmetnika, v katerem je bila zreducirana na dve uri vaj v 4. letniku. Zdaj imajo študentje predavanja v 2. in 3. letniku, izbirni seminar v 3. in 4. letniku. V seminarju imajo možnost priprave seminarskih in diplomskih nalog.

¹²⁴ Takšnih raziskav je še razmeroma malo, deloma zaradi zaposlenosti folkloristov s temeljnimi raziskavami folklorne izročila (tako vsaj kažejo raziskovalni programi), domnevamo pa, da tudi zato, ker so etnologi, ki sicer sledijo sodobnim kulturnim fenomenom, za zdaj še slabo podkovani

V zadnjih dveh desetletjih so slovenski folkloristi pospešeno reševali predvsem naloge, ki sodijo k temeljnim raziskavam slovenskega kulturnega izročila.¹²⁵ Pohvalijo se lahko z zaokroženo predstavitvijo problematike ljudskega pesništva (Terseglav 1987; Kumer 1996), z zahtevno in še ne zaključeno izdajo korpusa slovenskih ljudskih pesmi,¹²⁶ z nizom zbirk po regionalnem¹²⁷ in vrstnem načelu,¹²⁸ z izdajanjem zbirke sodobnejše narečne folklorne proze.¹²⁹ Sad dolgoletnih etnokoreoloških raziskav je sinteza plesnega izročila na Slovenskem Mirka Ramovša (1980, 1992, 1995, 1997), ki si za prihodnje naloge postavlja zlasti človekovo doživljanje plesa in semiotiko plesa (Ramovš 1995b: 8).¹³⁰ Etnomuzikološko podobo glasbenega in zvočnega izročila oblikujejo spoznanja o glasbilih, instrumentalni glasbi in njenih nosilcih.¹³¹

Na dolgem izročilu opazovanja in zapisovanja šeg kot paradne snovi raziskav ljudske kulture je zrasel obsežni znanstveni korpus Nika Kureta, zavzetega zagovor-

(literarno, likovno, muzikološko). Pomen študija folkloristike je zaradi tega toliko večji. Pričakujemo pa, da se bodo takšnim raziskavam podobno kakor doslej posvečali raziskovalci, izobraženi v dveh 'matičnih' vedah. Nekaj takšnih študentskih nalog hrani knjižnica Oddelka za etnologijo. V 24., tematskih *Traditiones*, posvečenih slovstveni folklori, sta priobčeni razpravi o Avsenikovih narodno-zabavnih popevkih (Ferbežar 1995) in o besedilih punk rockovskih skupin (Muršič 1995d), O fenomenu narodno-zabavnih tekstov (Terseglav 1990b), o ansablu bratov Avsenik (Sivec 1999), o rockovski glasbi in podkulturi (Muršič 1995, 1997). O tem, vsaj v zvezi z etnomuzikologijo, je pred dobrima desetletjema Vodušek zapisal: »Ne zakrivamo si oči in ušes, da ne bi vedeli, da že tudi na vasi – vsaj v Sloveniji je tako – najstniška mladina nori za svojimi ljubljenci pevci in ansambli pop ali rock glasbe. Če bomo hoteli ugotoviti, kaj vse dandanes v glasbenem pogledu razgibava slovenskega človeka, bomo morali seveda iztegniti vrat in glavo precej dlje izpod našega folklorističnega varnega želvinega oklepa in si zamisliti drugačno metodologijo in terensko tehniko.« ((1977)1979: 296) – Drugi vidik vprašanja so tradicionalne prvine v sodobnosti (gl. npr. Stanonik 1990; Terseglav 1980c, 1986b).

¹²⁵ Vsaj za starejše raziskovalce najbrž velja naslednje: »(M)islam, da bo... morala biti naša prednostna naloga zaenkrat še vedno na področju tim. ljudske umetnosti, posebno v tem času njenega izginevanja. Razumem, da je za etnologa popevka, magari uvožena z angleškimi besedilom, lahko prav toliko ali pa še bolj pomembna kot kakšna ljudska pesem, če statistični podatki govorijo za to. Toda pri tem se v tistem mitičnem bitju v nas 'folkloristih' zgane ona druga glava, ki ne govori z etnološkim jezikom in pove, da obstoji poleg etnološke še neka druga vrednostna lestvica na kulturnozgodovinski tehtnici, tudi brez vsake romantične idealizacije ljudske pesmi.« (Vodušek (1977)1979: 296)

¹²⁶ Tu in v naslednjih opombah navajam monografije in le nekatere izbrane razprave: *Slovenske ljudske pesmi* 1970, 1981, 1992; Kumer 1975, 1987; Strajnar 1992, Terseglav 1996b, 1999.

¹²⁷ Kumer 1968, 1986a, b, 1992a, 1996, 1998; Matičetov 1972, 1973; Strajnar, Terseglav 1989; izdaja plošč *Slovenska ljudska glasba: Zvočni primeri izvorne ljudske glasbe* (Porabje, 1979; Koroška, 1983); Terseglav 1996a.

¹²⁸ Kumer 1988b, 1992b, 1994, 1995, c; Strajnar 1985; Terseglav 1981.

¹²⁹ Zbirka *Glasovi* (Ljubljana: Kmečki glas), ki jo od 1988 ureja M. Stanonik. Do zdaj je izšlo 16 knjig z različnimi proznimi vrstami (pravljicami, bajkami, povedkami, šalami, anekdotami) z vseh slovenskih pokrajin, načrtujejo tudi reči iz slovenskega zamejstva (za zdaj gradivo z avstrijskega koroškega) in slovenskih izseljencev. Avtentična besedila so nekoliko prirjena knjižnemu jeziku; vsako izdajo spremlja slovar narečnega besedja, oris pokrajine in okoliščin zbiranja, zadnja leta pa vsako knjigo še zgoščenka z živo posnetimi narečnimi besedili.

¹³⁰ Koreološke vidike ljudskega plesa in kinetografijo je obravnaval tudi Bruno Ravnar (1969, 1980).

¹³¹ Cvetko 1988, 1989, ur. 1991; Kumer 1968, 1972, 1978b, 1983, 1986c; Omerzel-Terlep 1990, 1992, 1996; Strajnar 1985, 1987, 1988; Terseglav 1980c; Vrčon 1992.



Mirko Ramovš (1935) (Arhiv GNI ZRC SAZU)

nika folkloristike, ki se je sam imel za narodopisca. Kuretu so bile folkloristične raziskave integralni del narodopisja/etnologije (1968b, 1969a), saj je njegovo raziskovanje šeg in obredja,¹³² gledališča¹³³ in iger valovilo na širnejših rekah, ki se ne pojijo samo s potoki estetskosti, temveč z antropološkimi stalnicami, na podlagi katerih sploh lahko govorimo o izročilu.

Ko mlajši raziskovalci govorijo o mitologiji, ki jo je npr. Matičetov v šestdesetih letih postavil v folkloristiko, jo razumejo kot »mitopoetično izročilo in duhovno kulturo,«¹³⁴ in je ne opremljajo s folklorističnimi prilastki.

Toliko o obsegu tukajšnje folkloristike. Pomembnejše je, da slovenska folkloristika z bogatim folkloornim gradivom ne dokumentira le estetske ustvarjalnosti kot specifične forme kulturne ustvarjalnosti ti-

stih posameznikov in skupin ljudi, ki niso bili udeleženi v veliki, elitni kulturni tradiciji (ali pa posredno in zamudniško), temveč skoz analize gradiva odgovarja na etnološka vprašanja. Že Grafenauerjeva sinteza 'narodnega pesništva' je nakazala, kako motivi, vsebine in tudi posebni formalni obrazci pripovedujejo o času in prostoru, kulturnih vezeh in obzorju njegovih ustvarjalcev. Vprašanja o tem, kako skoz folklorno izročilo odseva resničnost, dajejo folklorističnim raziskavam t. i. etnološko (kontekstualno, življenjsko) razsežnost: pripovedujejo o materialnem svetu, družbenih vezeh, vrednotah, normah ter duhovnem obzorju. O referencialnosti folklore premišljajo raziskovalci folklore sami,¹³⁵ na drugi strani pa se že obdelanim zbirkam in spoznanjem folkloristov ne more ogniti nihče, ki želi celovito predstaviti svoj raziskovalni predmet. Široko zasnovane etnološke obravnave uporabljajo že razložene in interpretirane vire ter dokumentirajo in spopolnjujejo korpus folklorne gradiva.¹³⁶

¹³²Kuret 1965–71, 1968, 1972c, 1973a, 1974a, 1978a, 1980a, 1981a, 1982, 1984, 1989a, 1996.

¹³³Kuret 1981b, 1986, 1988, 1993; gl. tudi 1997.

¹³⁴Uvodna beseda. *Studia mythologica Slavica* (Ljubljana : ISN ZRC SAZU) 1(1998): 7. Nasploh je opazno oživljeno zanimanje za, že izročilno primerjalno, mitologijo. Poleg obeh zvezkov *Studia mythologica Slavica* 1(1998), 2(1999), gl. tudi Mencej 1995, 1996a, b, 1997, 1999; Šmitek 1994a, 1998.

¹³⁵Gl. Kumer 1960b, 1961a, 1964, 1996d, 1975, 1980b, 1992b, c, 1995, 1997; Kropelj 1993, 1995; Omerzel-Terlep 1978, 1988, 1999; Ramovš 1980, 1992, 1995, 1997; Stanonik 1995, b; Strajnar 1990b; Terseglav 1994, 1996; Vrčon 1995; gl. tudi tematske zbornike *Traditiones* 23(1994), 24(1995)(1996) in 25(1996), ki z večdisciplinarnega stališča obravnavajo 'naš živi jezik', 'slovenskveno folkloro' in 'besede in reči'.

¹³⁶Naj navedem nekaj značilnejših zgledov: Cevc T. 1973, 1974, 1979b, 1984a, 1985 in v monografijah o planšarskem stavbarstvu in življenju; Dražumerič, Terseglav 1987; Makarovič G. 1995; Šmi-

S tega stališča je razumljivo, da imajo etnologi za del svoje panoge folkloristiko, ki pa v metodičnem pogledu goji posebnosti – tako kakor navsezadnje tudi raziskovanje vsake druge etnološke teme (npr. stavbarstva) zahteva 'specializacijo' v metodičnih postopkih in razgledovanju po primerljivih spoznanjih drugih ved.

Poenostavljeno rečeno, za uporabnost folklorističnega gradiva in raziskav je pomembno, da imajo dobre raziskovalne temelje. Folkloristi še naprej premišljajo o svoji strokovni zgodovini in pri tem presojujejo nazorska in strokovna izhodišča, po katerih so v preteklosti zbirali ter obravnavali folklorno gradivo,¹³⁷ in o izrazju,¹³⁸ in za nameček poglabljajo vedenje o posebnih vidikih folklornih pojavov.¹³⁹

Njihovi naporji so se v povojnih letih na eni strani dolgo izčrpavali v zbiranju in dokumentiranju, torej v empirizmu kot praksi, bolj kot v samoumevnem, ne pa premišljenem metodološkemu izhodišču, in na drugi v dokazovanju, da folkora ni nekaj nazadnjaškega,¹⁴⁰ temveč del narodove identitete in kot taka tudi nujno deležna znanstvenega raziskovanja. V prepričanju, da je posebna vrednota, so se trudili, da bi jo 'branili pred popačenjem' (npr. Ku-



Julijan Strajnar (1936) (Arhiv GNI ZRC SAZU)

tek uporablja slovensko folklorno gradivo v zvezi z raziskavami obzorja Slovencev (1986, 1991b, 1992a, b, 1994a); Vilfan v zvezi s pravnim življenjem ljudstva. (1943, 1944a,b, 1954, 1959, 1978, 1979, 1996) Praviloma nobena krajevna monografija (za zgled gl. Makarovič M. 1982, 1985, 1986a, 1994a) ali podoba življenja različnih poklicnih in družbenih skupin ni zaokrožena brez folklorne ga izročila. Sestavni del monografije Vitanja je etnomuzikološka podoba hribovske vasi Paka (Ramovš, Strajnar 1987). Elaborati za etnološko topografijo sprašujejo po razkroju in stopnji ohranjenosti tradicionalne kulturne podobe ne le v preživetvenih strategijah, stavbarstvu in stanovanjski kulturi, prehrani in oblačenju, skupnostnem življenju, temveč tudi po tradicijskih prvinah v verovanju, zdravilstvu, glasbi, petju, plesu in na likovnem območju.

¹³⁷Nekaj obsežnejših razprav: Cvetko 1985, 1986a, 1988, 1989; Fikfak 1984a, 1986, ur. 1988b, 1999; Kropelj 1988, a, 1990, 1995a, b; Kumer 1984, a, 1991, 1995a, b; Kuret 1992; Omerzel-Terlep 1999; Ramovš 1982; Stanonik 1982b, 1984d, 1985b, 1986, 1987a, 1988a, 1989g, 1990c, 1991c; Strajnar 1984, 1989; Terseglav 1979a, 1980b, 1984a, 1985b, 1987, a, 1995a.

¹³⁸Cvetko, ur. 1991; Fikfak 1999; Kumer 1988a, 1996; Omerzel-Terlep 1999; Stanonik 1977b, 1990a, 1991a, 1992a, b, 1993b; Terseglav 1987, 1992a; Vrčon 1990.

¹³⁹Golež 1993, 1998, 1999; Kropelj 1995; Kumer 1960a, d, 1966a, c, 1967, 1978a, 1980b, 1985, 1996; Kuret 1964, 1968a, 1972c, 1973a, 1974e, 1978a, 1981b, 1982; Omerzel-Terlep 1988, 1995a; Ramovš 1988a, b, 1989, 1992b, 1998; Stanonik 1984a, c, e, 1988b, 1989d, e, 1990, a, b, 1992b, 1993a, c.

¹⁴⁰V povojnih letih ni šlo samo za predmet folkloristike (gl. Terseglav 1983: 179, 194–5), temveč celotne etnologije. Spomnimo se, kako so si po vojni prizadevali utemeljevati smisel in namen raziskovanja ljudske kulture (pogl. 5.1.).

mer 1967), tudi obžalovali, da gre življenje po drugačnih potih (npr. Kuret 1977). Strokovna popularizacija¹⁴¹ je bila po eni strani način za predstavitev teh vrednot, za to, da bi pokazali, da še živijo izročilne ustvarjalne oblike. Drugi vidik je povezan s problematiko folklorizma, do katerega so imeli folkloristi ambivalenten odnos: pačenje folklore jim ni bilo pri srcu, vendar so videli v njem »pozitiven pojav, ki nam je ohranil marsikatere vrednote... ki bi bile sicer pozabljene ali neznane.« (Kumer 1978a: 220)¹⁴² V obeh primerih gre za vprašanje ljudske kulture in posebej folklore v sodobnosti.

Čeprav so se s fenomenom 'folklore iz druge roke', 'v neavtentični obliki', z drugačno funkcijo srečevali nenehno (narodna noša – tako v rabi turizma kakor v državnih ritualih, turistične prireditve, folklorne skupine, prvine narodno-zabavne glasbe itn.) in so tu pa tam kaj zapisali¹⁴³, ter so o njem živahno že od začetka šestdesetih let razpravljali zlasti nemški etnologi,¹⁴⁴ pa smo prvo izčrpnjšo razpravo o tem dobili šele leta 1990 (Stanonik 1990a).

Ne glede na to, da slovenski folkloristi do te razprave niso celovito razgrnili svojega razumevanja, etnologi pa so ga registrirali v njegovi narodnjaško-politični rabi,¹⁴⁵ danes fenomen folklorizma nikakor ne zadeva izključno folkloristike, temveč celotno etnologijo.¹⁴⁶ In sicer ne glede na razsežnosti, ki jih pripisujejo folklorizmu etnologi drugod po Evropi.¹⁴⁷ Razvid njegovih funkcij – patriotske, politične, stanovske,

¹⁴¹Leta 1966 so začeli pripravljati serijo radijskih oddaj *Slovenska zemlja v pesmi in besedi*, v katerih je bilo predstavljeno avtentično pesemsko izročilo s celotnega slovenskega ozemlja. Odziv poslušalcev je bil raziskovalcem napotilo za terenska pozvedovanja. (Kumer 1995b) Ni šlo samo za predstavitev glasbenega gradiva, pozneje tudi v drugih medijih (TV, gramofonske plošče, kasete, zgoščenke). Naj bo omenjeno še sodelovanje s kulturnimi društvi (pozneje prek Zveze kulturnih organizacij Slovenije), svetovanje folklornim skupinam glede oblačil in etnokoreoloških priredb, številna predavanja folkloristov na terenu.

¹⁴²Podobno je menil Niko Kuret: »Folklorizem se ponekod trudi, da bi ohranil pri življenju vsaj nekaj starega bogastva, čeprav v nespecifičnem okolju in v povsem drugačnih okoliščinah.« (1984: 48) In: »tudi na kmetih (bi bili) maske marsikje že zdavnaj opustili, ko ne bi bilo nastopilo osveščanje o vrednotah izročila, pri nas po zaslugi Franceta Marolta, in ko bi jih umetno ne ohranjala pri življenju pridobitev zadnjih desetletij, folklorizem. Le-ta v službi turizma skrbi za ponudbo 'folklore iz druge roke'. Naše maske so tako skoraj vseskozi na eni strani muzejski predmet, na drugi pa so akterji folklornih festivalov, kjer nastopajo daleč od tistega, zaradi česar so bile nastale.« (N. d.: 73)

¹⁴³Kuret 1960c, 1961e, f, 1962b, 1969b, 1978a; Makarovič M. 1963, 1967a, 1968b, 1972, 1978b; Ramovš 1988a, 1989.

¹⁴⁴Izraz *folklorizem* je prvi uporabil nemški etnolog Hans Moser (1962). K razpravi je poznavalsko pristopil H. Bausinger (1966a). Leta 1969 se je društveni časopis nemških etnologov *Zeitschrift für Volkskunde* obširno posvetil fenomenu folklorizma v Evropi.

¹⁴⁵Makarovičeva v zvezi s fenomenom narodne noše, Kremenšek v zvezi z 'novoromantiško' etnologijo, ki je stregla interesu za 'narodni slog', Bogataj o stereotipih kulturne dediščine.

¹⁴⁶Najceloviteje, torej kot vprašanje kulturne dediščine v sodobnosti, in najpoglabljeneje doslej, kritično v njenih negativnih izpeljavah in opozarjajoč na pozitivne vidike (historična zavest, kvaliteta življenja), jo je pri nas obravnaval Janez Bogataj (1989, 1992, 1993a, b, 1994a).

¹⁴⁷Stanonikova opozarja, da jugoslovanski folkloristi govorijo o folklorizmu v razmerju do 'ljudske' umetnosti (podobno Čehi), Poljaki upoštevajo tudi nošo, Nemci pa navezujejo folklorizem na vso ljudsko kulturo (Stanonik 1990a: 41).

turistične, trgovske, kulturne¹⁴⁸ – in pojavnih oblik (glasbeni, scenski, likovni) omogoča vrednotenje: »Krepko, raznotero, čeprav kdaj tudi zmedeno zanimanje sodobne družbe za sestavine in pojave ljudske kulture in folklorne vodi do spoznanja, da tradicijska kultura za modernega človeka ni tako oddaljena in mrtva, kot se je zdelo nekdanj, ampak se jo tudi danes sprejema ... kako povezati ljudsko kulturo in folkloro s sodobnim življenjem, spada večinoma v folklorizem.« (N. d.: 34)

Znanstveno ukvarjanje z njim je, po Bausingerjevem mnenju, dobilo tri vrednostne drže: 1. znanstveniki so blizu nosilcem folklorizma in prispevajo k njegovemu razmahu, 2. znanstveniki ga prezirajo in 3. odmaknjeno ga opazujejo.

Načelno razmerje etnologov in folkloristov do folklorizma je mogoče videti kot razmerje do predmeta raziskave – gre za razmeroma pogost sodobni fenomen s pahljačasto semiotiko, ki seveda ni od danes, saj ga evropski etnologi dokumentirajo že od razsvetljenstva naprej. Prek ambivalentnosti njegovih funkcijskih in pomenskih razsežnosti kliče zlasti po odgovoru, v kakšnih okoliščinah odseva kakšne vrednote, kakšnim legitimacijskim in identitetnim potrebam služi, preprosto – simbol česa je. Raziskovalčeva drža ne more biti nevtralna: raziskujemo lahko njegovo genezo, a se nas navezadnje dotika v njegovih sodobnih oblikah, ki prinašajo ljudem dobiček, moč, smisel, identiteto. To pa so fenomeni, ki so predmet strokovne refleksije. Temeljite raziskave njihove instrumentalne in ekspresivne govornice, njihovega spreminjanja v definiranem zgodovinskem in družbenem kontekstu, privzetje notranjega pogleda njihovih akterjev, vse to skupaj bi najbrž odpravilo sledi romantizma.¹⁴⁹

Če folkloro razumemo nekoliko širše, v obsegu tradicije, rekonstruiranih oblik in sodobne folklorne ustvarjalnosti,¹⁵⁰ folklorizem ustreza rekonstrukcijam, ki na

¹⁴⁸»Bistvena poteza folklorizma je, ne le da izstopi iz svojega prvotnega okolja, ampak da v novem prevzame druge, drugačne funkcije. Pri tem je treba razločevati dve temeljni perspektivi: zunanjo, ki je (lahko) propagandno-politična ali komercialno-turistična, in notranjo, ki streže potrebam ljudi po eksotiki ali preprostosti, želji po spoznavanju drugih krajev in ljudstev, nostalgiji za izgubljeno domačo tradicijo ali poskusom, da se še živa domačijska tradicija nadaljuje v drugačni obliki, zahtevam po rekreaciji v prostem času in ne navezadnje, čeprav na koncu, občutku nacionalnega in lokalpatriotskega ponosa. Omenjeni perspektivi si nasprotujeta le navidezno. V resnici ena temelji na drugi in izhaja iz nje, prepletata se in se preslojujeta. Ena brez druge ne bi mogli shajati.« (N. d.: 26)

¹⁴⁹Zmaga Kumrova piše: »Vsi vemo, da se je komaj še v kakšnem zakotnem kraju naše domovine življenje ohranilo tako, kot je bilo pred drugo vojno ali še prej. Spremenjene razmere in drugačen način življenja sta nujno vplivala na šege vsakdanjega in prazničnega dne, marsikaj so ljudje opustili in tudi oblačijo se ne več v domačo nošo. Toda če se zavedajo svojega kulturnega izročila in ga želijo pokazati na raznih nastopih doma in drugod, tega ne moremo odklanjati ali obsojati. Tako je pač današnje stanje... Ogorčenje bi bilo upravičeno, kadar bi prireditelji nastopov, festivalov ipd. hoteli prepričevati gledalce, da je pri nas 'folklor še živa', da je še zmeraj v rabi. Če pa si priznamo resnico, odkrito in brez sramu, potem zoper 'folklorne prireditve' načelno ni ugovora. Tudi strokovnjaku nudijo marsikaj zanimivega, celo dragoceno primerjalno gradivo, saj vendar vsega ni v knjigah in zbirkah...« (1978c: 72–3)

¹⁵⁰To so spontani, nanovo nastali pojavi, ki govorijo o ustvarjalnosti, potrebi po komunikaciji, sožitju, kritiki sočasnih družbenih pojavov; navadno imajo bogato simboliko, so aktualni in imajo v primerjavi s 'tradicionalno' folkloro kratko življenje; tesno so tudi povezani z množično kulturo. Njihovo življenjsko središče pač ni tradicionalno občestvo, temveč so to posamični segmenti družbe, podkulture, kjer se udeleženci srečujejo pri delu, zabavi, počitku.

poseben način odsevajo vez med tradicijo in sodobnostjo ter pripovedujejo o sodobnem razmerju do kulturnega izročila, o načinih prisvajanja preteklosti, torej posredno tudi o množični historični zavesti, ki lahko temelji na 'lažnih' ali 'pravih' simboličnih identitete. Ker ti prizadevajo tudi kolektivno, etnično, narodno identiteto in tudi s tega stališča kličejo pozorne premisleke etnologov (gl. Rihman-Auguštin 1991), je naslednje postavljanje razmejitev med folkloristiko in etnologijo vendarle kar nenavadno: folkloristika »raziskuje simbole identitete skupin nasproti vsakdanjemu načinu življenja, kar počne etnologija.« (Stanonik 1992a: 72)

Kje je meja med raziskovanjem ljudske kulture, v kateri bolj ali manj prikrito ždijo simboli identitete, in načinom življenja, ki ga sestavljajo venomer ponavljajoče se rutine in vedno enak vsakdanjik, ki ga od časa do časa pretresejo sunki in splavijo na površje latentne prvine identitete, stalno pripravljene, da se pregnetejo v simbolne podobe po meri okoliščin, časa in potreb! Ali vsa smiselna identifikacija res leži v preteklosti? Potreba po identiteti je vsakdanja in elementarna človeška potreba. V etnologiji in folkloristiki je za zdaj še premalo reflektirana, da bi lahko z gotovostjo trdili, kako se ob pomembnih življenjskih mejnikih poji edino ali predvsem iz izročila.

7.1.4. ETNOLOGIJA IN DRUGE VEDE

Na obzorju narodopisja se razmerje z drugimi vedami ni zdelo hujši problem, saj je bilo dovolj natančno definirano s svojim posebnim predmetom, z ljudsko kulturo. Pri nje obravnavah so si raziskovalci pomagali s prijemi drugih ved, ki so po njihovem premogle metode, kakršne je mogoče plodovito uporabiti tudi za preučitve segmentov ljudske kulture. Naj ponovimo, da jih je Ložar imel za pomožne vede. Ob prazgodovini oz. arheologiji, ki ji je dal posebno mesto, je naštel še jezikoslovje, literarno, umetnostno, glasbeno, pravno in gospodarsko zgodovino: »Te vede so zastopnice onih kulturnih področij, na katerih se najlepše kaže univerzalni značaj etnografije, ki čedalje bolj prerašča prvotni okvir in obenem onemogoča, da bi vso stvarino strokovno lahko obravnaval en in isti avtor.« (1944a: 18) Zaradi predmetne razvejenosti narodopisja so neogibne specializacije. Samoumevno je bilo, naj posebna področja raziskujejo izvedenci, »isti strokovnjaki, ki obravnavajo književni jezik, visoko književnost, umetnost«, saj »hranijo njihovi spomeniki mnogo podatkov za razlago etnografskih starin.« (N. d.: 19) Med pomožne vede je uvrstil tudi 'prirodni' vedi, geografijo in antropografijo (Prav tam.).

V povojnih letih so etnologi ob posamičnih temah nakazovali povezave z drugimi vedami (npr. F. Baš z gospodarsko zgodovino in antropogeografijo, E. Cevc z umetnostno zgodovino, S. Vilfan s pravom, pravno zgodovino in zgodovinskimi vedami nasploh).

Preতিরানemu opiranju nanje, ki da jemlje etnografiji samostojnost, je ugovarjal Novak (1956a), ko si je prizadeval za utrditev 'enotne metode', »ki naj bi ustrezala njenemu posebnemu bistvu in smislu ter značaju njenega predmeta.« (N. d.: 13) Po Novakovi izpeljavi 'različnih smeri' enotne metode etnografije je ta v posamičnih raziskovalnih poudarkih najbližja filologiji, zgodovini, geografiji, sociologiji in psi-

hologiji. Zadnji dve, ki ju je omenjal tudi že Ložar, sta po Novakovem mnenju potrebni zaradi poudarka na nosilcih kulture.¹⁵¹

Izhodišče je bilo splošno napotilo, ki je dobilo poseben smisel šele tedaj, ko se je etnološka konceptualizacija dejansko razširila v obrise, ki jih je Novak le nakazal. Zato je tudi razumljivo, da so razprave o razmerjih z disciplinami, ki so etnologiji konceptualno ali metodološko blizu, postale aktualne po poglobljenejših premislekih v etnologiji sami, bile pa so tudi nasledek samorazumevanj drugih ved, ki so se ob siceršnji tematski in metodološki specializaciji podobno vpraševale, kako se približati kompleksnosti. Zaradi splošnejše težnje po kompleksnosti v družboslovju in humanistike je prišlo do razprav o interdisciplinarnosti; etnologi so se jih udeleževali v širših okvirih in dialogu z drugimi vedami.

7.1.4.1. Čas in družbenost

Po razpravi o etnografiji kot zgodovinski vedi se je etnologija nekako uvrstila med historično-materialistično koncipirane družbenozgodovinske vede. Novi metodološki pogledi so terjali predvsem njeno razmejitev s historiografijo in sociologijo kot splošnima vedama na eni in regionalno evropsko etnologijo na drugi strani (Kremenšek 1960b). Po Kremenškovem mnenju bi bil pogoj za diferenciacijo etnologije zadovoljivo opredeljeni predmet, t.j. ljudska kultura. Ker so bile dotedanje definicije nezadostne in nezgodovinske, je predložil razširitev etnološke problematike na 'zgodovinsko dogajanje med najširšimi ljudskimi plastmi v okviru neke etnične skupine', 'na življenjske materialne pogoje, življenjske odnošaje in najrazličnejše oblike družbene zavesti, lastne širokim ljudskim plastem.' (N. d.: 11) S tem sta se historiografija in etnologija zelo zblížali, le da je bila etnologija definirana kot »specializirana disciplina historiografskega značaja, ki se posveča raziskovanju vsakdanjih, običajnih, tipičnih kulturnih oblik in vsebine vsakdanjega življenja tistih družbenih slojev in skupin, ki dajejo neki etnični ali nacionalni enoti njen specifični značaj.« (1961: 7) Razmerje med njima, t.j. razmerje med splošnim in posebnim, je bilo torej dovolj jasno, pa tudi smiselno s povsem praktičnega stališča: slovenski zgodovinarji se s problematiko vsakdanjega življenja takrat niso ukvarjali.¹⁵²

¹⁵¹ Psihološki vidik je bil tudi poprej pogosto navržen. Vsaj za področje slovstvene folkloristike ga je podrobno raziskala M. Stanonik (1993a). Za etnologe po vojni se zdi, da so na splošno gojili do njeга distanco: deloma zaradi odmevov romantiškega narodovega duha, deloma zaradi pritrjevanja družbenozgodovinskim interpretacijam. Pogosteje se je o njem kaj zapisalo folkloristom, zlasti Niku Kuretu, ki je imel tako individualno kot kolektivno psihično življenje za gibalno ljudskega življenja.

¹⁵² Marksistična koncepcija zgodovinopisja, v katerem naj bil bilo vsakdanje življenje eden od osrednjih raziskovalnih problemov, pri slovenskih zgodovinarjih očitno ni obrodila načrtovanih sadov. Šele v zadnjih dveh desetletjih so zgodovino vsakdanjega življenja zapisali v svoje raziskovalske naloge in priznali, da se je slovenska historiografija ukvarjala predvsem s politično, gospodarsko in družbeno zgodovino (gl. Melik 1980; Vodopivec 1980). Po Vodopivčevem mnenju je sodobni historiografski interes za vsakdanje življenje refleksi spoznanja »o nezadostnosti lastnih tradicionalnih usmeritev, ki niso mogle in ne morejo več odgovoriti na zahteve sodobnega človekovega odnosa do preteklosti in sprememb v sodobni zavesti o zgodovini.« (1986: 12) Prim. Kremenšek 1983: 21–2.

Razmerje s sociologijo omenja v raziskavi Zelene jame. Razvijajočim se 'posebnim' sociologijam (npr. sociologiji družine, sociologiji lokalnih skupnosti, sociologiji religije, umetnosti itn.)¹⁵³ je priznal, da s specifičnih vidikov osvetljujejo družbeno določenost načina življenja in kulture, za etnologijo pa sta poglavitni metodološki izhodišči holizem in genetični pogled. Ob problematiki 'etnologije sodobnosti' so bile zavržene tudi tiste razmejitve, po katerih naj bi bil sodobni način življenja predmet sociologije.¹⁵⁴

Kompleksno in časovno neomejeno koncipirana etnološka problematika je dovolj jasno ločila etnologijo tudi od drugih kulturoloških ved, tistih, ki raziskujejo produkte elitne ustvarjalnosti.¹⁵⁵

Za spoznavanje položaja etnologije med humanističnimi vedami je indikativno, da sta bili historiografija in sociologija pojmovani kot najširši splošni vedi o družbi. Sociologi so takole zarisali mejo z zgodovinarji: »splošna zgodovina preučuje družbeno dogajanje v njegovih enkratnih pojavnih oblikah, raziskovalno delo sociologije pa je usmerjeno v tiste splošnosti, ki so v nekem smislu trajne, tipične. Ker pa so seveda tudi te splošnosti zgodovinske tvorbe, sociologija ne more brez zgodovine. Zgodovina daje sociologom potrebno zgodovinsko gradivo za sociološka posploševanja preteklih družbenih stanj. Po drugi strani pa je tudi zgodovina navezana na sociologijo, kajti zgodovina 'določa, opisuje in klasificira lahko le tiste pojave, ki jih pozna, katerih bistva, zakonitosti so ji znane. Bistva družbenih pojavov, njihove zakonitosti pa odkriva in ugotavlja sociologija.'¹⁵⁶

Kremenšek je opozoril, da se je zgodovinopisje pri nas vsaj teoretično ali programsko sociologiziralo že prej; pred vojno je Fran Zwitter menil, »da 'se ne loči več med sociološko in historično usmerjenostjo, ampak da se pri istem znanstvenem delavcu združi sposobnost kritične uporabe virov s smislom za prav vsa vprašanja znanstvene sinteze.'¹⁵⁷ Po Bogu Grafenauerju pa ima pomembno vlogo, resda ob nujnem poznanju socioloških metod in posplošitev, zlasti primerjalna zgodovinska metoda (N. d.: 34). Kljub načelno enovitemu marksističnemu dožemanju družbenozgodovinske problematike je v razmejevalnih poskusih odmevala starejša distinkcija med

¹⁵³O razvoju slovenske sociologije na kratko Jogan 1995; Kremenšek 1983: 29–32.

¹⁵⁴Razmerje s sociologijo je v 60. letih omenil tudi A. Baš, ko je razpravljal o zgodovinskem značaju etnologije. Dejal je, da je ljudska materialna, družbena in duhovna kultura hkrati v večjem delu predmet sociologije in da je razmerje med sociologijo in etnologijo premalo določno, z obeh strani. Zapleteno razmerje je disciplinarno razmejitveno rešil tako, da je etnologiji postavil naloge, da konkretnije določi področje obdelav ljudske kulture (1963a: 6). Potegnil je mejo: etnologiji je pripisal obravnavanje spodnje in srednje kulturne plasti (N. d.: 7).

¹⁵⁵Do takšne razmejitve je A. Baš prišel s kulturnoplastno teorijo: če etnologija evropskih narodov raziskuje prvine iz t. i. spodnje in srednje kulturne plasti (in njihove sestavine v zgornji kulturni plasti), sodijo stvaritve vladajoče kulture (zgornje plasti) na področje zgodovine književnosti, umetnosti, glasbe. Kulturna zgodovina v ožjem oz. tradicionalnem, četudi zelo nenatančnem pomenu, pa ima za predmet vso materialno, socialno in duhovno vladajočo kulturo, kolikor je ne preučujejo omenjene znanstvene discipline (Prav tam.). Teorijo kulturnih plasti sta najprej, ob raziskavah ljudske likovne umetnosti v 60. letih, zavrnila G. Makarovič (1962, a, 1964, 1965) in I. Sedej (1963, 1964, 1967, 1968). Z družbenimi in ekonomskimi določili sta razločneje opredelila tudi etnološki nasproti umetnostnozgodovinskemu vidiku.

¹⁵⁶Tako Jože Goričar v *Temeljih obče sociologije* (2 izd., 1972); nav. po Kremenšek 1983: 33.

bolj teoretskimi (nomotetičnimi, posploševalnimi) in zgodovinskimi (ideografskimi, opisnimi) vedami.

Iz razprave o sodelovanju med humanističnimi vedami leta 1969 je videti, da je bil cilj v preraščanju takšnih razlikovanj: »vsakomur, ki se ukvarja z razvojem človeške družbe, (sta) potrebna dva pogoja: prvi je sposobnost teoretičnega poglobljanja, drugi pa je sposobnost empiričnega ugotavljanja dejstev na podlagi virov. Oboje je nujno potrebno vsakomur, pa naj bo sociolog ali zgodovinar.« (F. Zwitter; nav. po Kremenšek 1983: 34) Idealno podobo relativizira smiselno vprašanje: »koliko so v nakazanih stališčih le nameni in koliko dejansko stanje... 'kakšna je zgodovina do zdaj bila, kakšna je danes in kakšna želi biti?'« (N. d.: 35)

V slovenskem znanstvenem življenju so takrat začeli poudarjeno govoriti o nujnem sodelovanju družboslovnih in zgodovinskih, humanističnih disciplin, čemur se je od sedemdesetih let naprej reklo interdisciplinarno povezovanje. Pogoj pa je, da vede, ki navezujejo medstrokovna sodelovanja, vedo, kaj bi to moglo prispevati širšim spoznanjem in na kakšne načine. Kremenšek je bil prepričan, da je etnologija v predmetnem pogledu jasno določena (način življenja na ravni vsakdanjosti in ljudska kultura), metodološko pa je zgodovinska in »(p)rav ta zgodovinski, bolj zgodovinopisni vidik, ta historiografska usmerjenost... utegne biti najboljša opora pri delitvi dela s sociologi. Nobenega dvoma pa ni, da je v predmetnem pogledu med vsemi zgodovinskimi vedami etnologija sociologiji v številnih poglavjih najbližja.« (1969: 69)¹⁵⁷

To se je pokazalo konkretno – pri raziskovalnih temah, ki so se jih zlasti od sedemdesetih let lotevali sociologi.¹⁵⁸ Kremenškovo pozornost (ob problematiki sociologije lokalnih skupnosti, sociologije družine, religije itn.) so posebej pritegnile sociološke raziskave življenjskega sloga.¹⁵⁹ Zanje je ugotovil, da jih je mogoče ločiti od

¹⁵⁷Mnenje je ponovil tudi v *Občih etnologiji*, ko je vprašanje postavil v kontekst sodobne evropske etnologije, v kateri sta precej poudarjena psihološki in sociološki vidik. Zlasti slednji je prispeval, da so etnologi sociologizirali svoje temeljne pojme (ljudstvo, ljudska kultura, različne družbene skupine kot nosilke posebnih načinov življenja), se pa zlasti pri raziskavah sodobnega življenja v novi luči izrisuje »vprašanje razmejevanja med obema vedama. Zdi se, da ima v tem pogledu še največ pristašev teza, da je etnologija zavzeta za konkretne življenjske pojavne oblike v nasprotju z bolj tipološko umerjenimi sociologi. Sicer pa velja etnologija kljub svoji sorodnosti s sociologijo za izrazito zgodovinsko znanstveno disciplino.« (1973: 116)

¹⁵⁸Maca Jogan v strnjem sprehodu po stoletju sociologije na Slovenskem našteva teme, ki so se jih lotili raziskovalci na univerzitetnem Inštitutu za sociologijo in filozofijo (ust. 1959), na Fakulteti za družbene vede (prej Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo) in Filozofski fakulteti kot osrednjih raziskovalnih ustanovah. Na ISF so v 60. letih prevladovale pretežno teoretske raziskave (metodologija, občja sociologija), empirične so bile uokvirjene v urbani, ruralni, industrijski sociologiji, sociologiji kulture in množičnih medijev. V 70. letih so se posvečale sociologiji družine, stilom življenja, družbenemu razvoju, vprašanjem nacionalne identitete, v 80. kvaliteti življenja. Na FSPN so se ukvarjali z družbenimi spremembami, mednarodnimi migracijami, etničnimi manjšinami, religijo, učinkovitostjo samoupravljanja, začeli so longitudinalno raziskovati javno mnenje, vpeljali refleksijo družbenih posledic znanosti in tehnologije, modernizacijskih procesov in sodobnih socioloških teorij, tudi sociologijo vsakdanjega življenja. Na sociološkem oddelku FF je v zadnjem času prevladalo sociološko raziskovanje kulture in ideologij, religioznosti, nacionalizma itn. z roditelj materialistične analize, semiotike, lacanovske psihoanalize (Jogan 1995a: 201–2).

¹⁵⁹Raziskave Petra Klinarja 'O življenjskem stilu na Slovenskem' (*Teorija in praksa* (Ljubljana) 1979, št. 1 in 2), Nevenke Černigoj-Sadar in Nuše Ferligoj 'Nekatere značilnosti načinov življenja Slovencev'. *Anthropos* (Ljubljana) 1981, I. Gl. Kremenšek 1983: 37–41.

etnoloških na metodični in širše metodološki podlagi: najprej gre za ločevanje »med t. i. etnografskim opazovanjem in t. i. statistično analizo«, nato pa z zgodovinsko usmerjenostjo. Na spoznavne omejitve analiz, ki temeljijo predvsem na javnomnenjskih raziskavah in drugih usmerjenih vprašalnikih, so opozarjali sociologi sami. Niso zanikali, kako pomembna so za njihove posplošitve spoznanja drugih družbenih ved.

Kremenšek je iz razprav sociologov o splošni sociologiji in posebnih sociologijah ter njihovih prijemih in ciljnih razbral, »da je razmejevanje med sociologijo in posebnimi družbenimi znanostmi v vseh pogledih relativno. Najbrž tudi zato ni bilo posebnih razprav o soodnosnosti med etnologijo in sociologijo. Razmerje med sociologijo in zgodovino je zapletenejše, ker se obe znanstveni disciplini potegujeta za položaj splošne družbene vede. Obe želita zajeti družboslovno problematiko v njeni celovitosti... Drugo je seveda vprašanje, kako to doseči. Z enim samim zamahom, bodisi z zgodovinpisnim bodisi sociološkim, to očitno ne gre. Etnologi menimo, da prispevamo svoj del k takemu pogledu, brez namenov, ki jih gojita zgodovinpisje in sociologija.« (1983: 44–5)

Če imamo programe znanstvenih disciplin za normativne, da torej zarisujejo, kaj naj bi znanstveniki in njihove ustanove delale, pa na drugi strani njihova dejanska praksa (torej, kaj so ali kaj dejansko delajo v določenih časovnih in družbenih okoliščinah) zadeva indikativne opredelitve ved. Na tej podlagi je mogoče vsaj približno opisati njihovo raziskovalno področje in specifične metodologije. Glede tega na Slovenskem vsaj do sedemdesetih let ni bilo posebnih zadreg.¹⁶⁰

Ne glede na programske ambicije po vseobsegajočih vedah imamo opraviti z vrsto disciplin, ki so si, resda na podlagi pozitivističnih razrezov resničnosti, prilastile posamične izseke umetno razdrobljene resničnosti. Utrdile so se, te prej, one pozneje, kot akademske in univerzitetne discipline. Družbena podpora je bila v šestdesetih letih očitno najbolj naklonjena sociologiji.¹⁶¹ Močno poklicno jedro jo je utrjevalo z obsežnim empiričnim raziskovanjem različnih družbenih mehanizmov in procesov, z metodološkimi in teoretskimi raziskavami na mednarodno primerljivi ravni.

Obstoj posamičnih zgodovinskih ali družboslovnih ali humanističnih disciplin ob sicer holističnih ciljnih, ki si jih ene postavljajo opazneje od drugih – pri tem je bil Kremenšek mnenja, da etnologi »za sedaj ne čutimo potrebe, da bi (svoj predmet) širili, pa tudi nobenega razloga, da bi ga krčili« (1983: 48) – ima edini *raison d'etre* v smotrni delitvi dela, pri čemer pa more biti »pri preučevanju družbenozgodovinske problematike... le relativno oziroma pogojno ustrezna.« (N. d.: 50) Korakom na bližnja disciplinarna področja se pogosto ni mogoče izogniti, kakor tudi ne upoštevanju njihovih spoznanj. To je postalo očitno, ko so si etnologi v drugi polovici sedemdesetih let zarisali empirična raziskovalna izhodišča s podrobno razčlenitvijo tematike v

¹⁶⁰Še na začetku 80. let je kljub izraženemu interesu zgodovinarjev za vsakdanje življenje Kremenšek pokazal, kako je praksa slovenske historiografije ujeta v razmeroma tradicionalne naloge (1983: 49–50).

¹⁶¹Zanimiv je podatek, da je med letoma 1964 in 1992 diplomiralo več kot 1000 sociologov (Jogan 1995a: 204). Podobno velja za psihologijo. Obe sta doživeli pravi akademski razcvet šele v povojnih letih in dobili prostor tudi v srednješolskem izobraževanju; v šolah je sploh zaposlen največji odstotek psihologov (skoraj tretjina), sledijo zaposleni na univerzi, v zasebni praksi, na klinikah, po različnih podjetjih, bolnišnicah, v skrbstvu (Musek, Pečjak 1995: 20).

obliki vprašalnic za etnološko topografijo ter so tako pojem 'način življenja' tematiko in splošno metodološko operacionalizirali.

Dotlej veljavne meje z drugimi vedami so se precej zrahljale, vendar ne samo zaradi razširjenih etnoloških izhodišč in ambicij. Da se etnologija ni nikoli posebej pogovarjala s sociologijo, lahko pomeni, da se razmerje med njima (v primeri z zgodovinskimi vedami) ni zdelo kočljivo. Od sedemdesetih let naprej, zlasti izrazito že pri pripravi vprašalnic, so upoštevali temeljna sociološka spoznanja o družbenih skupinah in ustanovah, o njihovi funkciji, o družbeni stratifikaciji. Prispevala so k utrditvi zdaj kar nekoliko trivialnega spoznanja o nerazločljivosti konceptov družbe in kulture, ki je tako zelo manjkala narodopisju.

Nekoliko posplošeno rečeno – sociologi so se s procesi na makroravni ukvarjali z izrazito posploševalnimi ambicijami, etnologi pa so se posvetili raziskavam na mikroravni konkretnih družbenih skupin in so se ustrezno problematiki opirali na sociološko literaturo. Na ravni metode je bila opazna razlika v uporabi bolj kvantitativnih, 'trdih' prijemov pri sociologih in mehkejših, kvalitativnih v etnologiji. O opaznejšem vplivu katere sodobnejših socioloških teorij bi težko govorili, kljub tu in tam izrečenim namigom, da se utegne etnološkost staliti v sociologiji kulture.¹⁶² Iz najnovejših disciplinarnih poti in razpotij je morda vredno ponoviti, da so sociologi, ki so bili pobudniki za oblikovanje interdisciplinarnega študija antropologije, resno upoštevali dozdajšnje etnološke izkušnje, zlasti tiste o strukturi discipline in njeni metodi raziskovanja.¹⁶³

Kočljivejše je bilo razmerje z zgodovino, tudi zaradi opredelitve, da je »zgodovina Slovencev... zgodovina vsakdanjega življenja in ne le vojaška in politična zgodovina.« (Grafenauer B. 1981: 30)

Na prelomu v osemdeseta leta se je snovala interdisciplinarna kulturologija.¹⁶⁴ Pogovora o njej se niso ognili ne zgodovinarji ne etnologi. V. Melik je ločil dvoje umevanj kulturologije: »Prvič, gre za tisto kulturno zgodovino, ki jo proučujejo naša literarna zgodovina, umetnostna zgodovina, muzikologija, zgodovina jezika, zgodovina posameznih znanosti... in ki nam kaže dosežke na najrazličnejših področjih kulture, gledano predvsem s stališča kvalitete, ustvarjalnosti, novosti. Drugič, gre za zgodovino vsakdanjega življenja, načina življenja v preteklosti, za proučevanje življenja, materialnih pogojev, natalitete in smrtnosti, vsebine dela, prostega časa, hrane, pija-

¹⁶²Do vpeljave socialne antropologije na sociološkem oddelku Filozofske fakultete na prelomu v 90. leta so se sociologi seznanjali z etnologijo skozi predavanja 'specialne etnologije'. V 80. letih pa je opazno naraslo število študentov, ki so po dvopredmetnem študiju absolvirali etnologijo in sociologijo oz. sociologijo kulture. Nazadovale pa so prej pogostejše študijske kombinacije, npr. z umetnostno zgodovino, slavistiko.

¹⁶³Gl. pogl. 3.4.2. Delež takrat predvidenih predavateljev z etnološkega oddelka ni bil zanemarljiv. Zunaj teh razmerij in morebitne tekmovalnosti je pomembna vloga, ki jo imajo pri priobčanju prevodov nekaterih temeljnih in klasičnih antropoloških in etnoloških del v zbirki *Studia humanitatis*.

¹⁶⁴Znanstveni inštitut Filozofske fakultete je od ustanovitve l. 1979 koordiniral znanstvenoraziskovalno dejavnost FF. Eden namenov je bil, da bi se na fakulteti zastopane discipline povezale pri oblikovanju skupnega kulturološkega kompleksa. O tem so tekale besede na posvetovanju *Raziskovanje kulturne ustvarjalnosti na Slovenskem* leta 1980.

če, higienskih in zdravstvenih razmer, navad, moralnih pogledov, vrednotenj in še... drugih stvari... med delavstvom, na kmetih, med meščanstvom in plemstvom, z upoštevanjem socialnih razlik znotraj vseh teh razredov in skupin... vse to gledano predvsem s stališča kvantitete, porabe, dojemanja, sprejemanja. Eno je, kaj so ustvarjali Prešeren, Čop, čbeličarji – drugo je, kaj so brali v istem času pismeni prebivalci naših dežel, na kmetih, v mestih in po gradovih.« (Melik 1980: 88–9)

Na prvi niz vprašanj odgovarjajo izoblikovane zgodovinske discipline (literarna, umetnostna zgodovina, muzikologija itn.), za drugo problematika pa: »Tu prihaja do pretenzij več znanosti, pa tudi do medsebojnih očitkov zanemarjanja tega področja.« Imel jih je za nepotrebne, saj so »(n) aše znanosti... nastale precej prej kot naši sedanji pogledi na znanstvene potrebe in probleme raziskovanja. Zato so morale in morajo nenehoma dohajati sodoben razvoj in se mu prilagajati z razširjanjem ali zoževanjem, združevanjem ali delitvijo področja svojega znanstvenega raziskovanja. Kakšna je razlika med zgodovino, etnologijo, geografijo in drugimi znanostmi nekdanjih in današnjih dni!« (N. d.: 90) In: »Tako so nastala sporna področja, ki si jih lasti dvoje ali več znanosti. Nekateri želijo ostre razmejitve, hočejo prepovedati, da bi se kdo drug razen specialistov njihove stroke ukvarjal z določenimi problemi. To se mi zdi nesmiselno. Bistveno je, da določeno področje znanstveno raziskujemo, ni pa pomembno, pripadnik katere stroke ga raziskuje. Pomembno je, kako, dobro ali slabo, ga kdo raziskuje. Običajno je treba na vseh takih področjih poznati več strok.« (N. d.: 91) Raziskovanje vsakdanjega življenja preteklosti je pripisal sodelovanju različnih strok: »Pri tem bo potrebno poznavanje zgodovinske metode, zgodovine in virov raziskovanega časa, posebnih metod, ki jih je izdelala in razvila etnologija, pa tudi mnogih področjih medicine, prava, tehnike in še cele vrste drugih strok.« (N. d.: 94)

Stališču se načelno ni dalo ugovarjati, razumljivo pa je, da so bili etnologi občutljivi, saj je šlo za vsakdanje življenje, način življenja, s katerim so se, v preteklosti resda z drugačno metodologijo, izročilno ukvarjali (vsaj v segmentu ljudske kulture) in s katerim opredeljujejo tudi svoj sodobni interes.

Čprav je tudi slovensko zgodovinopisje moglo pokazati nekaj zgodovinskih del, ki so preseгла okvir politične zgodovine, se vendarle zdi, da je sodobni slovenski zgodovinski interes za vsakdanjik razmeroma mlad: razumljiv je zaradi nezadovoljstva z minulo zgodovinopisno prakso,¹⁶⁵ z druge strani pa odseva spreminjanje historiografske paradigme v mednarodnem okviru.¹⁶⁶ »Odpiranje slovenskega zgodovi-

¹⁶⁵»Slovensko zgodovinopisje se je do najnovejšega časa (z nekaterimi izjemami) usmerjalo predvsem k raziskovanju gospodarske, družbene in politične zgodovine. To je po svoje tudi razumljivo, saj je šlo za temeljne analize, ki naj bi šele omogočile nadaljnja zgodovinska raziskovanja... Očitek o preslabi povezanosti zgodovinopisja z ostalimi zgodovinskimi in družbenimi vedami je nedvomno upravičen... Toda nič bolje se ni godilo in se ne godi 'zgodovini' v delih raziskovalcev nekaterih drugih družbenih ved. Očitek je torej obojestranski.« (Vodopivec 1980: 99–100)

¹⁶⁶Zlasti navdihujoča je bila francoska analovska 'nova zgodovina' (znotraj nje posebej historična antropologija, zgodovina mentalitet), tudi nemška *Alltagsgeschichte*, angleško socialno zgodovinopisje, nazadnje tudi sodobna ameriška historiografija. Ne gre le za tematsko širitev, pomembnejše so nove interpretativne poti. – Gl. Luthar 1993, (ur.) 1990, 1994. Takšen interes odsevajo tudi prevodi del sodobnih zgodovinopiscev v zbirki *Studia humanitatis*.

no pisja novim temam in problemom, h kateremu spodbujajo modernejše zgodovinske koncepcije... na eni strani širi področje zgodovinskega raziskovanja, na drugi pa odpira številne nove možnosti povezovanja z ostalimi družbenimi in zgodovinskimi vedami. Prepletanje in prekrivanje posameznih področij raziskovanja se zdi neizogibno.« (Vodopivec 1980: 101) Težave so v praksi: naj npr. odnos do otrok, družinsko življenje, razmerje med spoloma, ki zanimajo etnologa, psihologa in zgodovinarja, razišče vsak sam ali vsi trije skupaj. Ali bosta etnolog in zgodovinar samo nabrala gradivo, psiholog pa ga bo povzdignil v svojo interpretacijo? Vodopivec pripominja, da niti na tujem ni veliko takšnih uspešnih interdisciplinarnih raziskav; pogosteje je, da zgodovinarji pri posebnih problemih zgolj upoštevajo spoznanja 'pomožnih' ved.

Odprtost za interdisciplinarno mišljenje, ki je temelj sodelovanja in enakovrednega povezovanja, najprej zahteva medsebojno poznanje, t.j. »intenzivno primerjanje spoznanj in rezultatov, izmenjava literature, izkušenj in informacij in razprava o možnih skupnih metodoloških izhodiščih.« To »zahteva od vsake... discipline tudi razmeroma jasne predstave o sami sebi in lastni 'preteklosti' (zgodovini).« (N.d: 103)

Samopredstavitel etnologije je na tem posvetu povzel Kremenškov prispevek: izhodišče etnologije so fenomeni vsakdanjega življenja in ljudske kulture ter njihova vpetost v širši družbenozgodovinski kontekst.¹⁶⁷ Etnološke metodične postopke določa predmet raziskave, enako tudi tehnike (terensko raziskovanje, delo v arhivih, muzejskih zbirkah). »To pomeni, da za etnologijo ni noben od navedenih ali drugih načinov pridobivanja virov specifičnega značaja... ravna (se) po gradivu, ki je na razpolago... torej etnologija nima metodike ali tehnike dela, za katero bi lahko rekli, da je samo etnološka.« (N. d.: 122) V metodološkem oziru so v sodobni etnologiji ostanke pozitivizma in »poskusi historičnomaterialistične in dialektične razlage pojavov... nobena od navedenih in drugih metodoloških usmeritev ni v ničemer etnološka.«¹⁶⁸ Nedvoumna je njena zgodovinskost; uvrščena je tudi med družbene vede, upoštevati je mogoče še psihološki vidik in izhodišča prostorskih ved. Vrzeli v stičiščih s sociologijo, psihologijo, geografijo in drugimi vedami še čakajo zapolnitve. (N. d.: 123) Med nalogami in cilji je Kremenšek na prvo mesto postavil »sodelovanje pri vzgoji zgodovinskega načina mišljenja,« ki pa je v primeri z zgodovino v precej neugodnem položaju, saj njena snov ni predmet šolskih programov. Tako ni uresničeno pedagoško načelo spoznavanja od poznanega k nepoznanemu.

V boljšem in poglobljenejšem sodelovanju med vedami, tudi v nedrjih kulturologije, je videl možnosti za oblikovanje širokih raziskovalnih projektov, »ki ne bodo uokvirjeni po podedovanih strokovnih mejah, temveč po vsebinski logiki vsakokratnega problema.« Pripeljali bi k preraščanju stereotipov, npr. o ljudski in visoki kulturi, civilizaciji in kulturi, in k poglobljenejšemu razumevanju tudi temeljnih etnoloških pojmov, kakršna sta npr. etnos in kultura: »Samo etnološka interpretacija omenjenih pojmov je... nezadostna, spregledovanje etnološkega vidika pa spet bistveno

¹⁶⁷ »Tako je npr. t. i. vsakdanje življenje kot specifikum etnologije mogoče osvetliti tudi z vidika političnega dogajanja v ožjem smislu. To je celo treba storiti. Prav tako pa je treba tudi vprašanja političnega značaja oceniti iz zornega kota vsakdanjosti, saj med obema omenjenima pojavnostima ni in ne more biti nikakršnih mej.« (Kremenšek 1980e: 121)

¹⁶⁸ Kremenšek je ob tem pripomnil, da je za etnologijo specifično kvečjemu razmerje med pozitivističnimi in dialektičnimi nazori.

siromaši ali celo zmaliči njuno vsebino.«¹⁶⁹ In znova je moralo biti poudarjeno, da je za kakršno koli medstrokovno sodelovanje neogibno, da imajo vede jasna izhodišča in cilje raziskovanj, saj so šele tako pripravljene za spoprijem z zahtevnimi znanstvenimi vprašanji.

Etnologi so v osemdesetih letih resno vzeli zahtevo po avtorefleksiji, deloma s poglobljanjem spoznanj o svoji zgodovini in izostritvijo svojih predmetnih izhodišč, deloma v razpravah z vedami, s katerimi so bili izročilno povezani: s slavisti,¹⁷⁰ zgodovinarji in geografi.¹⁷¹

Nagibi za medstrokovne pogovore so lahko zelo različni, usmerjeni k spoznavanju, razmejevanju, delitvam dela, sodelovanju. Glede etnologije je mogoče reči, da sta bili glavni gibalni širina njenega predmeta – načina življenja, ki sam po sebi zahteva večdisciplinarno mišljenje – in dejstvo, da vsakdanje življenje nikakor ni bilo zgolj predmet etnologije in zgodovine, temveč tudi sociologije, socialne psihologije, psihologije, filozofije.¹⁷² Medsebojno poznanje pa ni bilo odlika naštetih disciplin, čeprav je etnologija z raziskavami svoje strokovne misli bolje spoznala prejšnja sorodstvena razmerja: v racionalističnem ali razsvetljenem loku je bila blizu historiografiji, geografiji in državoznanskim zasnutkom 'družboslovja', v romantiškem je bila sorodnejša filološkim vedam in starinoslovju, pozneje spet geografiji ter umetnostnim vedam; vsekrog pa se je po malem srečevala s psihologijo. Zunajevropsko tematiko, ki je bila v izhodišču določena geografsko-zgodovinsko, so v 19. stoletju obravnavali zgodovinarji, geografi, cerkveni zgodovinarji, primerjalni veroslovci in jezikoslovci (gl. Šmitek 1986b).

Genealoška razmerja, zlasti s slavistiko in historiografijo (s slednjo pravzaprav do najnovejših časov) so deloma pojasnila tudi medsebojna razmerja v luči koncepcij posamičnih disciplin. Skoz priznanje relativne avtonomnosti slovstvene folkloristike so se razvozlali najtrdnejši vozli s slavistiko ter se nakazali nekateri vidiki povezav z literarno vedo in jezikoslovjem,¹⁷³ za prvo skupno srečanje z zgodovinarji pa so bila značilna precej raznorodna stališča.¹⁷⁴

Etnologi so predvsem pričakovali, da bo slovenska historiografija priznala so-

¹⁶⁹Mimogrede, o tem pripovedujejo izkušnje etnologov pri raziskavah slovenskih izseljencev in vprašanj njihove etnične identitete; kategorizacije, ki so jih takrat postavila tukajšnja sociološka spoznanja, so se pri terenskih raziskavah pokazale za vse preveč shematične in nepoglobljene – predvsem jim je umanjkal pogled raziskovancev, to, kar so antropologi imenovali emski vidik ali perspektiva, in to, kar lahko prinesejo le terenske raziskave, podroben študij drugih virov (zgodovinskih, spominskih, avtobiografskih itn.)

¹⁷⁰Jedro pogovora s slavisti je bila folkloristika. Gl. razdelek 7.1.3. Kam s folkloristiko?

¹⁷¹Do posveta z arhitekti leta 1979 je prišlo iz drugačnih razlogov; bil je že izid nekaj poskusov sodelovanja pri prenovi stavbne dediščine. Niz posvetov je sklenila razprava o etnologiji in domoznanstvu (1989), ki je znova tematizirala zgodovinski, geografski, etnološki in še kak vidik.

¹⁷²Vprašanja fenomenologije vsakdanjega življenjskega sveta so bila s spoznavnega stališča izhod iz krize pozitivističnega družboslovja (Adam 1987).

¹⁷³Gl. prispevke B. Paternuja, F. Zdravca, M. Orožen, B. Pogorelec in A. Lipovec v *GSED* 20(1980)2.

¹⁷⁴Srečanje je potekalo novembra 1984 v Mariboru. Obravnavana so bila splošna vprašanja razmerij med vedama, stičišča in razdalje pri raziskovanju NOB in težave muzeologije in spomeniškega varstva med etnologijo in zgodovino (*Razmerja med etnologijo in zgodovino*, 1986).

dobni etnologiji položaj med zgodovinskimi vedami in se odrekla etnologiji kot možni vedi (ki s svojo specifično etnografsko tehniko pripravlja terenske vire).¹⁷⁵ Vzrok težav je bilo dejstvo, da je z ambicijami zgodovinopisja za raziskovanje vsakdanjega življenja postalo »obstoječe razmerje med vedama že naravnost nevzdržno.« (Kremenšek 1986a: 23)¹⁷⁶ Kremenšek se je vprašal, »ali bo naša etnologija kot preučevalka zgodovine načina življenja dobila ustrezen položaj med drugimi zgodovinskimi vedami, ali pa bomo njena prizadevanja in... rezultate v okviru zgodovinopisja še nadalje zanemarjali.« (N. d.: 25)¹⁷⁷

Z druge strani je Peter Vodopivec vnovič opozoril na spoznavne omejitve preteklega slovenskega zgodovinopisja na politično oz. nacionalno zgodovino ter povzel značilnosti sodobnega (dodajmo: akademskega) historiografskega obzorja, za katero je »zgodovina... vse manj prepričljiva kot instrument utrjevanja in potrjevanja nacionalne in državopolitične legitimnosti, vse manj zanimiva kot argument politike in ideologije.« (N. d.: 10) Vsakdanje teme, predmet raziskovanja v zgodovinopisju zlasti zahodnoevropskih držav in ZDA, odsevajo novo razumevanje zgodovine¹⁷⁸ in ga uresničujejo v 'globalnih mikroštudijah,' ob tem pa problematizirajo »tiste posplošene in posplošujoče predstavitve preteklih dogajanj in procesov, ki temeljijo predvsem v zgodovinskem obzorju, zarisanim iz zornega kota velikih središč, socialno-intelektualnih elit, državno-političnega in družbeno-gospodarskega površja.« (N. d.: 11) Sodobne historiografske koncepcije je pojasnil kot posledico nezadostnosti njihovih lastnih tradicionalnih usmeritev.

Zavzel se je za boljšo vzajemnost, ki naj opusti obžalovanje preteklih razmerij in celo poskuse medsebojnih razmejitev: »Uhajanje in preraščanje strok iz tradicionalno načrtanih okvirov ni značilno niti samo za zgodovino, niti samo za etnologijo...

¹⁷⁵Gl. Grafenauer B. 1960. Iz razprav zgodovinarjev srednjega in mlajšega rodu je videti, da utegne biti takšno mnenje res že stvar zgodovine. Zgled: ko Marko Štuhec opisuje zgodovinarjevo zanimanje za mentaliteto, sklene: »Kaj lahko pridobi npr. zgodovinopisje, zlasti tisto, ki se ukvarja z vsakdanjostjo ali mentaliteto? Mislim, da precej. Ker ima etnologija kot veda o načinu življenja, čeprav se je še ne tako dolgo nazaj omejevala predvsem na kmečko življenje, mnogo daljšo tradicijo kot tovrstno zgodovinopisje, je jasno, da ima mnogo razvitejši pojmovni in konceptualni instrumentarij in nakopičeno obsežno vedenje. Vse to mora zgodovinopisje primerjati s svojimi pojmi, koncepti in rezultati in kritično vključiti vanje.« (1986: 50)

¹⁷⁶Kremenšek se je po analogiji z drugimi posebnimi zgodovinskimi disciplinami vprašal: »ali pomeni način življenja na ravni vsakdanjosti takšno kvaliteto, ki zahteva tudi s historiografskega zornega kota relativno samostojne strokovne okvire, vsaj takšne, kakršne zahtevajo zase... gospodarski zgodovinarji.« (1986a: 24)

¹⁷⁷Iz Kremenškove analize razmerja med etnologijo in kulturno zgodovino (1985) je jasno, da ni šlo le za teoretsko vprašanje, temveč za muzejsko prakso, ki je celo v tako obsežnih projektih, kakršen je bil načrtovanje razstave o zgodovini Slovencev v Narodnem muzeju, spregledovala etnološko problematiko. O konceptu gl. *Narodni muzej, njegove prihodnje naloge (1981–1985) in vprašanje celovite razstave zgodovine Slovencev*. Ljubljana, 1979; *Glasnik Slovenske matice* 4(1989)1; Horvat 1986.

¹⁷⁸»V ospredje (ponovno) stopa spoznanje, da je predmet zgodovine lahko le zgodovinsko bivanje človeka kot celota, kar pomeni, da je zgodovina ena sama in zgodovinskih obdobij in problemov ni mogoče hierarhizirati in selekcionirati v bolj ali manj pomembne, skladno s takšnimi ali drugačnimi ideološkimi premisleki. Hkrati je za sodobno zgodovinsko zavest vse bolj zanimivo takšno spoprijemanje s preteklostjo, ki omogoča kontrastiranje in časovno samorefleksijo ne le na institucionalni in ideološki, temveč v prvi vrsti na osebni in človeški ravni.« (N. d.: 11)

Vse pogostejše prepletanje raziskovalnih področij in... spoznanje o nezadostnosti običajnih, tradicionalnih raziskovalno-metodoloških postopkov je proces, ki sam po sebi opozarja na potrebo po tesnejšem povezovanju družboslovnih in humanističnih znanosti. « Da so se etnologi na Slovenskem skoraj dve desetletji prej začeli sistematično posvečati vsakdanjemu življenju, »ne sme in ne more preprečevati sodobnemu slovenskemu zgodovinopisju, da se, čeprav z zamudo, odpira sodobnim zgodovinopisnim tokovom in odkriva svet 'vsakdanjega življenja' in 'malega človeka' kot nepogrešljivi sestavni del zgodovinske resničnosti. « (N. d.: 13)¹⁷⁹

Zavrnil je hierarhiziranje znanstvenih panog v 'prave', 'matične' in 'pomožne' ter predložil funkcionalne (po raziskovani problematiki) vezi med vedami: »Pri tem je... ena najpomembnejših nalog... izoblikovanje takšne metodologije, ki bo omogočila kolikor toliko enakovredno primerjavo raziskovalnih rezultatov. « Uresničiti jo je mogoče »le z intenzivnim medsebojnim spoznavanjem, s strpnostjo in predvsem konkretnim sodelovanjem pri skupnih raziskovalnih programih in nalogah. « (N. d.: 15)

Ovire za sodelovanje, ki ju omogočata sodobni konceptiji zgodovinopisja in etnologije, je Janez Šumrada videl deloma v dejanski praksi etnologov, ki se »omejuje... zgolj na 'življenje Slovencev v 20. stoletju', torej na današnjo in 'polvčerajšnjo' dobo, in tako udejanja aktualno družbeno, ne pa historične komponente etnologije, ki je na teoretičnem nivoju pač nesporna. Takšna dejanska usmeritev... najbrž v marsičem korenini v metodičnih zadregah, ki se imenujejo specialna znanja, brez katerih ni mogoče znanstveno raziskovati obdobja pred 20. stoletjem (paleografija, nemščina, latinščina). Starejša obdobja, kjer je potrebno pritegovati tudi historično metodo, danes preučuje vsega peščica etnologov, pretežno starejše generacije. « (1986: 33–4)¹⁸⁰

Šumrada in Štuhec sta opozarjala na možnosti plodovitih stikov pri raziskovanju preteklih stoletij, Nečak jih je videl predvsem v novejši zgodovini, očitno zaradi nekompetentnosti etnologov pri rokovanju s historičnimi metodami (1986: 44).¹⁸¹

S pogledom od zunaj se je razmerij med humanističnimi in družboslovnimi vedami lotil Braco Rotar. Tehtna za premislek in razpravo je njegova zahteva po epistemološkem pogledu: ta ni zreduciran na biografijo strok, temveč gre za produkcijo

¹⁷⁹V razpravi Vodopivec poudarja, da ne more razumeti Kremenškovega predloga, naj 'vsakdanje življenje' ostane »v prvi vrsti primarno področje etnologije. « Tudi drugod je predmet več znanstvenih disciplin, poleg tega pa je v praksi slovenskih etnologov za zdaj opaziti »razmeroma ozko časovno usmeritev v 20. stoletje, kjer lahko z obstoječimi raziskovalnimi postopki opravijo svoje delo dovolj temeljito. Toda vprašanja človekovega 'vsakdanjega življenja'... niso relevantna samo za naše stoletje, temveč za vso človeško zgodovino in vsa pretekla obdobja. « (*Razmerja...*: 134)

¹⁸⁰Za zgled plodovitega torišča je priporočil skupno obravnavo ustne tradicije, ki so jo zgodovinarji le izjemoma uporabili kot vir za spoznavanje preteklosti, saj se niso spraševali, kako lahko dopolnijo pisane, arheološke idr. preostanke (N. d.: 34–6). Etnologi so vzeli očitke o neusposobljenosti za historična raziskovanja zares, pa so v študijski program poleg posebnega, konceptualno naravnane predmeta Etnologija in zgodovina, vpeljali še predmet Historična etnologija in kulturna antropologija (s predavanji in vajami). Kaj podobnega – recimo, »etnološka zgodovina« – se zgodovinarjem ni pripetilo.

¹⁸¹Sorodno v diskusiji N. Šumi, ki je to povezal z dejstvom, da se etnologi še vedno ukvarjajo z ljudsko kulturo nižjih plast, ne pa npr. tudi višjih slojev (*Razmerja...*: 118).

znanstvenih konceptov, pri čemer koncepti niso empirični objekti oz. empirična področja, po katerih bi mogli postavljati razlike med vedami.¹⁸² Samo po konceptih in njihovem ideološkem kontekstu se vede na zgodovinski in sodobni ravni lahko ločijo in tudi zblížujejo, odvisno od njihove spoznavne moči. Današnje 'spore' in vozišča med vedami je podal na podlagi institucionalne razporeditve, ki ji ne more več biti vzor pozitivistična delitev znanosti iz 19. stoletju. Danes so spoznavne zahteve drugačne, razmejivte se reproducirajo bolj zunaj strok, vede pa jih očitno večinoma sprejemajo (1986: 54). Za ključno pri diferenciaciji znanosti je postavil »vprašanje spoznavnega objekta, nato pa še vprašanje njegove metodične reprodukcije – verifikacije.« (N. d.: 60) Po tem »(r)azmerje med vedami – dejansko razmerje, ne pa tegebe uglednih osebnosti s strokovnimi fevdi – ni stvar paktov, kupčij in osebnih razmerij moči, pač pa epistemične vrednosti ved.« (N. d.: 61)

Rotarjeva epistemološka osvetlitev je pokazala, da je mogoče razpravljati na dveh ravneh: na teoretsko-konceptualni in praktični; zares primerna bi bila po njegovem mnenju le prva. Če so bile v nekaterih prispevkih nakazane ideološke podlage obeh ved in priznane ustrezne spoznavne hibe, ki so v prihodnje obetale plodnejši dialog, je večina prispevkov bolj stregla praktični ravni.¹⁸³ To se je pokazalo tudi med razpravo, ki je bila preobtežena z očitki, kaj je kdo raziskal in česa ne, pri čemer se je tu in tam pozabilo, kakšnim nazorskim interesom sta stregli obe vedi v preteklosti.

Brez konceptualne jasnosti in z ozkostjo ali zagledanostjo v svojo stroko, seveda tudi praktično, na institucionalni ali osebni ravni, sodelovanje ni mogoče. Vsaj z zgodovinskega stališča drugačna konceptualna naravnost meri predvsem k iskanju drugačnih virov¹⁸⁴ in tudi k drugačni obravnavi, kar je izjemno pomembno za zgodovinarje in etnologe; zanje »bi moralo biti torej posebej aktualno vprašanje,

¹⁸² »(Ah) istorična sociologija je klavrna zadeva, zgodovine, ki ne bi tako ali drugače zadevala družbeno realnost, ni, etnologija, ki ne obravnava ne socialnega ne zgodovinskega 'materiala', ni mogoča. Nobena... teh strok nima specifične metode, vsaka uporablja celo zbirko raziskovalnih postopkov.« (Rotar 1986: 52)

¹⁸³ Ni bilo razloga, da bi prikrivali pravi nagib pogovora, saj so bili prispevki o raziskovanju NOB in spomeniškovarstveni praksi končno najštevilnejši. V diskusiji je na to opozoril M. Terseglav: »Sodelovanje ved in strokovnjakov ni samo teoretično in akademsko vprašanje, ampak je včasih hudo konkretno in s tem v zvezi tudi konkretno odseva v življenju in delu.« (1986a: 104) Podobno je menil V. Melik: »Mnogo več koristi kakor od teoretičnih razpravljanj si obetam od dejanskega konkretnega sodelovanja med ljudmi, ki se dogovorijo za povezavo in vsak prinese... svojo najbolj pozitivno raziskovalno lastnost.« (*Razmerja...*: 111) Od tod tudi v diskusiji priporočila za boljše spoznavanje (obogateni študijski predmetniki), za usposabljanje etnologov pri uporabi arhivskega gradiva.

¹⁸⁴ K temu je k novejši zgodovini usmerjena in mednarodno uveljavljena 'oralna/ustna zgodovina', ki tako kakor antropološko koncipirana zgodovina želi pripovedovati o vsakdanjosti in je za to vpeljala poseben metodološki prijem: »V nasprotju z doslej znano prakso, da so zgodovino v smislu védenja o preteklosti pisali (tudi ob pomoči prizadetih) zgodovinarji, arhivarji, publicisti, so zdaj nastale t. i. zgodovinske delavnice, projekti za zgodovino mestnih četrti ali posamičnih obratov, ki raziskujejo skupaj z neposrednim sodelovanjem prizadetih v konkretnem historičnem procesu. Skupno tem delavnicam in projektom je, da obravnavajo preteklost z vidika in s pomočjo neposredno prizadetih, na način, ki je dobil ime od spodaj.... Z lastno zgodovino si skušajo zagotoviti tudi lastno identiteto, tako nekega poklica, določenega prebivalstva vasi, tovarniškega obrata ali mestne četrti.« (Rozman 1986: 79–80)

kako vire obrniti drugače, kako jih pogledati drugače, da nam bodo več povedali, da bodo povedali ne le tisto, kar nam sporočajo direktno, temveč tudi tisto, kar je mogoče razbrati 'med vrsticami' ali izza temeljnega sporočila.«¹⁸⁵

Tu ne gre več le za 'predmet', ki je vedama pač skupen, niti za metodične spretosti, temveč za interpretativno raven, na kateri lahko obe presežeta razlagalne postopke pozitivističnega obnebjaja. Poskusov drugačnega branja virov, ki so sledili zastavljanju drugačnih vprašanj, in zgledov zanje je bilo tudi že v osemdesetih letih v primerjalnem mednarodnem okviru tako zgodovinopisja kakor etnologije precej.¹⁸⁶ O metodologiji na razlagalni ravni, ki pa je sploh osrednje vprašanje – šele tu je mogoče ugotoviti, da sta si vedi potrebni – se na tem posvetu ni govorilo. Izzvenelo je le v Kremenškovihi sklepnih mislih: »Gre za problem koncepcije zgodovinskih strok. Ko postavljamo na primer vprašanje celostnega zgodovinskega muzeja Slovencev, je docela razumljivo, da mimo omenjenega, izrazito teoretičnega vprašanja, ne moremo. Pred leti so... zgodovinarji sami opozarjali na to, da slovenski historiografiji manjka strukturalni vidik. Se je od tedaj v tem pogledu kaj spremenilo?... Mislim, da je temeljna podlaga za vsakršno sodelovanje... tudi vprašanje metodološke naravnosti.«¹⁸⁷

Obravnava etnologije in zgodovine v muzeju je pravzaprav samo potrdila prepričanje omenjenih prispevkov, ki so poudarjali razsežnost raziskovane problematike in nujnost večdisciplinarnih raziskav. Na drugi strani pa, da je načela najboljše kar uresničevati 'v praksi'. Da je mogoče (včasih namišljene) težave premostiti z odprtostjo (najbrž tudi zavzetostjo posameznikov) in ukinjanjem disciplinarnih vrtičkov, je takrat najnazorneje ponazorila izkušnja iz velenjskega muzeja (Hudales 1980).

Ko so tam preurejali osnovni zbirki (Slovensko premogovništvo in Razvoj Šaleške doline), katerih temeljna zahteva je bila 'celovitost', so se povsem stalile ustaljene predstave o tem, kaj sodi v etnologijo, zgodovino in še katero drugo vedo. Tudi drugače so bili sodelavci mnenja, »da je razmejevanje med arheološkim, etnološkim, zgodovinskim itn. muzejskim predmetom precej nejasno.« Najlažje je morda z arheološkimi muzealijami, ki pa morajo zanimati tudi zgodovinarja in etnologa. Dokler so etnologijo istili s kmetopisjem, je bilo lažje ločiti zgodovinske in etnološke predmete. »Odkar so se v etnologiji uveljavila teoretična vodila o raziskovanju načina življenja vseh socialnih plasti, pa je vsaka razmejitev praktično nemogoča.« (N. d.: 203) Prejšnje razvrščanje po formalnih merilih (način pridobitve) ali strokovni us-

¹⁸⁵Vodopivec v razpravi. *Razmerja...*: 135.

¹⁸⁶Takratni pogovor je bil presplošen, da bi se mogli podrobneje seznaniti z različnimi možnostmi interpretacije. Marsikatero spoznanje, ki so ga etnologi pridobili s terenskim raziskovanjem, utegne biti poučno tudi pri branju pisnih virov ali premišljanju o virih oralne zgodovine: npr. o čem ljudje govorijo, kaj zamolčijo, kaj je javno in kaj zasebno, so bile meje med njima takšne kakor danes itn. V tem duhu je razumeti tudi razpravo M. Stanonikove: »to je problematika ustnih virov pri etnologiji in zgodovini. Arheologija uporablja predvsem predmetne vire, zgodovina predvsem pisne, etnologija pa tudi ustne. Pri tako zastavljeni problematiki bi lahko prišli do ustreznih zaključkov. Glede ciljev pa se mi zastavlja vprašanje – ali ne gre tu le za interpretacijo; metodi in predmeta sta si enaka, obe vedi ločuje le interpretacija.« (*Razmerja...*: 139) Na 'zakonitosti' ustnega in pisnega spomina je opozoril tudi B. Jezernik (1986a: 158–60).

¹⁸⁷Diskusija. *Razmerja...*: 295. Takratni Kremenškov predlog, da bi se v družbi zgodovinskih ved posebej pogovarjali o strukturalni zgodovini, se do danes ni uresničil.

merjenosti kustosa so nadomestili z enotno dokumentacijo, razčlenjeno s številnimi gesli in podgesli, ki ustrezajo raziskovalni širini.¹⁸⁸

Pomemben je Hudalesov sklep, da je »muzej morda najpomembnejši 'poligon' za interdisciplinarno povezovanje obeh strok,« (N. d.: 204) ne le za dialog med zgodovinarji in etnologi, temveč za vse muzejske kustose, t.j. za reševanje krize kompleksnih muzejev in posamičnih ved v njej. Iz mnenja o muzealijah in njihovi povednosti za muzejske discipline sledi, da »tudi muzejcem najbrž kaže postopoma prekiniti prakso delitve po akademskem predmetu obravnave in se lotiti interdisciplinarnih projektov, pri katerih bo vsaka stroka uporabila specifične metode, poglede in izhodišča pri obdelavi in predstavitvi premične kulturne dediščine.« (N. d.: 211) V tem duhu je delitev na etnološke in kulturnozgodovinske zbirke, oprta na dvoplastno razumevanje kulture, že anahronistična.¹⁸⁹ Kulturna zgodovina je imela pri nas strokovno težo samo po muzejih in v nekaterih starejših koncepcijah zgodovinske vede (o tem Kremenšek 1985: 61-98).

Pravi problem muzejstva in tudi konservatorstva danes ni toliko v razmerju med etnologijo in zgodovino ali kulturno zgodovino, temveč bolj v vezeh med vedo in muzejem, torej v oblikovanju večdisciplinarne muzeologije in večdisciplinarnega konservatorstva, pa še neogibno tesnejših vezi med njima. Pot tja je mogoče videti še v tem, da etnologi kustosi in konservatorji v svojih ustanovah enakovredno uveljavljajo etnološko razumevanje varovanja kulturne dediščine in iščejo čim primernejše načine za predstavitev etnoloških raziskovalnih spoznanj.

7.1.4.2. Prostor

Dialog z zgodovinarji je bil vpet v os časa, hrbtenico samorazumevanja etnologije. Drugi dve danosti, ki ju poudarja sodobna koncepcija vede, sta družbenost in prostor. Če se, shematično rečeno, vprašanje družbenosti po definiciji veže na družbene vede, je prostor determinanta, ki povezuje etnologijo s prostorskimi vedami. Geografija pripoveduje o obeh, posredno tudi o zgodovinski komponenti, danes vse bolj poudarjeni v posebni vedi, historični demografiji.

Stičišča med etnologijo in geografijo v razvojnem pogledu niso nič mlajša od tistih med zgodovino in etnologijo. Prvine 'predetnološke' misli so bile do 18. stoletja del dveh miselnih obzorij – zgodovinsko-geografskega in filozofsko-teološkega. Slednje razkriva, kako so razumeli človeka in kulturnost nasploh, zgodovinsko-geografsko pa pripoveduje o spoznavanju človeške raznovrstnosti, o različnosti kultur in

¹⁸⁸Hudales poudarja, da so z etnološko sistematiko po *Vprašalnicah ETSEO* »pokrili tudi mnoga področja, ki zanimajo zgodovinarja, arheologa in še koga.« (N. d.: 204)

¹⁸⁹O tem gl. diskusijo. (*Razmerja*...:259s.) Pokazala je, da je mogoče 'kulturno zgodovino' razumeti precej različno: 1. v ukvarjanju s kulturo, utemeljeno na dvoplastnosti (temu približno ustrezajo zdaj razvite t. i. kulturološke discipline, kakor jih je v prvem pomenu opredelil Melik), 2. v ukvarjanju z uporabnimi (umetnostno oblikovanimi) predmeti, ki jih umetnostna zgodovina ne obravnava, 3. v pomenu, ki izvira iz Cevčevega razumevanja in se nanaša bolj na kulturnozgodovinski prijem, tako da obravnava razvoj posamične kulturne prvine v njeni razvojni podobi. V nobenem primeru torej ne gre za posebno disciplino ali 'panogo'.

poskusih, da bi razumeli to različnost.¹⁹⁰ Obe sta bili soudeleženi pri specifični razsvetljenski genezi etnologije na presečiščih antropologije in disciplinarne členitve geografije ter zgodovinoписа kot posebnih ved.

V prostorskem objemu se je rodila etnologija kot veda o svojem ljudstvu in kulturi in tudi kot veda o tujih, drugačnih kulturah. Specifični prostor kot prebivališče etnične ali narodne skupnosti je bil dokončno kulturaliziran. Predevolucionistične (zlasti razsvetljenske) in pevolucionistične etnološke teorije so se poudarjeno opirale na povezovanje kulturne podobe z geografskim okoljem in antropogeografskimi vidiki (rasna podoba). In sodobna kulturna ekologija je navsezadnje zelo sofisticirana naslednica nekaterih temeljnih podmen s konca 19. stoletja, ki govorijo o tem, kako so človeške družbe odvisne od naravnega okolja in povezane z njim.

Generična zveza med ljudmi in prostorom, ki ga naseljujejo, se v njem preživljajo, si v njem postavljajo zaklonišča in bivališča, ni dobila ustrezne znanstvene osmiselnosti samo pri preučevanju 'primitivnih kultur',¹⁹¹ 'kultur v razvoju', čeprav je v tem kontekstu najočitnejša, temveč tudi pri evropskih ljudskih kulturah.¹⁹² Civilizacijske pridobitve jo danes morebiti zastirajo, razkrivajo pa druge splete, s katerimi se ukvarjata sodobni geografija in etnologija.

'Klasičnih' in nekaterih sodobnih implikacij razmerja med človekom, družbenimi skupinami, kulturnimi oblikami in prostorom so se geografi in etnologi dotaknili na posvetovanju leta 1986 (*gl. O razmerju med geografijo in etnologijo*). Razmerje med vedama je bilo manj kočljivo, saj pretekle zveze niso preprečevale ali ogrožale njune avtonomnosti; 'predmetna' bližina ju je zdrževala v sožitju od skupnih razsvetljenskih korenin prek domoznanskega obzorja v 19. stoletju, ko sta nastopali vštric z zgodovino, in pozneje v njenem predvojnem, za geografijo krepkeje in etnologijo šibkeje institucionaliziranem življenju. (O tem Kremenšek 1986b)

Igor Vrišer je menil, da se povezava z etnologijo izrisuje le v delu geografije, t.j. v družbeni in deloma regionalni geografiji, medtem ko je o zvezi s fizično geografijo mogoče govoriti le posredno: »Kot veda o naravnih sestavinah geografskega okolja nas opozarja na meje in možnosti, ki jih postavlja oziroma omogoča naravno okolje družbenemu razvoju.« (Vrišer 1986: 1) Zanimivo je, da je bil prav ta vidik dostikrat v ospredju pri etnoloških in kulturnoantropoloških eksplikacijah razvoja kulture in njene raznovrstnosti, po drugi strani pa je prav kultura tisti pojem, ki med drugim pomeni preseganje narave, poseganje vanjo in njeno preoblikovanje.

S stališča sodobne geografske vede se vidi »stikata, občasno prekrivata oziroma se medsebojno bogatita« v treh spletih vprašanj: 1. o razmerju narava – družba, 2. o družbeni vlogi pri preoblikovanju zemeljskega površja in 3. o vlogi družbe in njene civilizacijske ali kulturne stopnje pri preoblikovanju pokrajin ali regij (N. d.: 1–2). Z upoštevanjem zgodovinske etnologije pa je njuno posebno stičišče historična geo-

¹⁹⁰Ena najpogostejših razlag je bila prav okoljska ali geografska. Razsvetljenska različica geografskega determinizma je bila zasajena že v antičnem razlikovanju Helenov in Barbarov. O geografskem determinizmu pregledno in za slovenske razmere posebej piše Šmitek 1986c, tudi 1986a.

¹⁹¹O današnjem pomenu 'naravnih' ljudstev *gl. Ovsec 1993*.

¹⁹²V slovenski etnologiji oz. narodopisju se je vez prvotnega razmerja pokazala pri etnografski členitvi slovenskega ozemlja, obravnavah snovne kulture (stavbarstva, noše, gospodarskih oblik) in s tem posebnega značaja pokrajin, ki odseva tudi v ustvarjalnosti in duševnosti ali psihologiji tamkajšnjih ljudi.

grafija: tu si podajata roko pri raziskovanju vloge družbe in njene kulturne, civilizacijske ravni v preteklih obdobjih.¹⁹³

Dozdajšnja prepletanja v mednarodnem okviru je Vrišer osvetlil s problematiko, obravnavano v okviru kulturne geografije oz. antropogeografije,¹⁹⁴ njej pogosto sorodne historične geografije¹⁹⁵ in po vojni razvite sovjetske etnogeografije.¹⁹⁶ Tukajšnje strokovne vezi so bile v predvojnem času pogoste pri raziskavah kmečkega stvarbarstva (F. Baš, Vurnik, Kotnik, Melik), kmečkih naselij (Melik, Ilesič, F. Baš), gospodarstva (F. Baš, Ilesič) in planin (Ilesič, Melik idr.), precej pa je bilo tudi obravnava narodnostnih, demografskih in socialnih problemov. Povojni geografi so etnologiji najbližji pri obravnavah podeželskih geografskih razmer, historičnogeografskih raziskavah (npr. Ilesičevi *Sistemi poljske razdelitve*), v novejšem času pa z raziskavami narodnostnih oz. etničnih procesov v slovenskem zamejstvu in tudi med Slovenci po svetu (N. d.: 8–9).¹⁹⁷

Oviri za tesnejše sodelovanje je Vrišer videl v dveh dejstvih: etnologi so se precej ukvarjali z opredelitvami ljudskosti in ljudske kulture, to pa za geografe ni pomembno vprašanje. Geografija želi »dobiti avtentične navedbe o načinu življenja v posameznih pokrajinah v določenem historičnem obdobju, da bi lahko razložila današnje razmere in odnose.« Ne zanima je le podeželje, in v tem je geografiji pripisal širši interes (N. d.: 9). Mnenje izvira iz pomanjkljivosti zlasti pretekle etnologije, deloma tudi sodobne, saj se v velikem zamahu še ne loteva celovitih posegov v preteklo raz-

¹⁹³ Za zvezo med njima Vrišer meni, da je »toliko bolj smiselna, saj je metodološki pristop pri historični geografiji kot pri etnologiji praviloma sinhron in ne kot pri zgodovini diahron. To pomeni, da je prikazovanje razmer pri obeh zasnovano s časovnimi prerezi in ne s potekom dogodkov ali razvoja.« (N. d.: 2) – Pridajmo, da to seveda ne velja niti za zgodovino niti za etnologijo.

¹⁹⁴ Usmeritev se je pogosto vdala geografskemu determinizmu, ki je bil deležen kritike in omehčan z vpeljavo pojmov civilizacija, način življenja idr. Kulturna geografija se je prenovila med 1925 in 1950 v Franciji in ZDA. Jedro ameriške kulturne geografije ponazarja problematika oblikovanja kulturnogeografskih območij in kulturnogeografskih tipov, pri čemer niso upoštewane le avtohtone razmere, temveč tudi proces širjenja inovacij, njihova središča. Ker so postali pozorni tudi na korenite človekove posege v naravo, so nakazali vprašanja, ki danes sodijo v ekologijo. Kar najbolj so upoštevali etnološka, antropološka in zgodovinska spoznanja, očitali pa so jim prešibke ekonomsko-geografske temelje in pretiran historizem. V Franciji so z močno ekološko in historično zasnovano razvili *géographie humaine* (N. d.: 3–6).

¹⁹⁵ Ukvarja se z 'zgodovino kulturne pokrajine' z izrazitejšim zgodovinskim (vloga in razvoj dejavnikov, ki so vplivali na oblikovanje kulturne pokrajine) ali bolj geografskim poudarkom (rekonstrukcija geografskih razmer v določenem zgodovinskem obdobju). Ne glede na različne nacionalne šole je povsod praviloma upoštevan način življenja oz. takratna kulturna podoba, a pretežno ruralnih območij.

¹⁹⁶ Deleža etnologa in geografa sta zgoščeno povzeta v navedku: »h kompleksni preučitvi s človekom poseljenih območij bo etnograf prispeval spoznanja o življenju in biti določenega ljudstva ali etnične skupine, medtem ko bo geograf pojasnil vpliv narave na dejavnost ljudi in vpliv človekove dejavnosti na naravo, na spremembo geografskega okolja.« (N. d.: 7) Z etnološkega stališča je v ospredju človek kot nosilec etnosa in pripadnik etničnega občestva. Sem pa sodijo tudi obravnave kulturno-gospodarskih tipov ali 'načinov gospodarskega življenja'. Tudi jih poskušajo povezati z biološkimi (rasnimi) tipi (N. d.: 7–8).

¹⁹⁷ Z geografskega zornega kota je pozornost geografov do etnologov v primerjavi s tukajšnjimi vezmi precej večja v Srbiji, Bosni, Makedoniji, kjer so tudi še po vojni sledili Cvijičevim antropogeografskim pobudam.

mere. Kakor kaže geografsko branje elaboratov za etnološko topografijo (Natek 1986),¹⁹⁸ se podoba vsaj za zadnje stoletje spreminja. Druga težava izvira iz geografije, ki v sodobni različici vse bolj prakticira funkcijske obravnave pojavov na zemeljskem površju, v ozadju pa so razsežnosti, znane iz kulturne in historične geografije: »Premiki v geografski filozofiji in metodologiji k problemskemu (inženirskemu) obravnavanju prostorskih pojavov prav tako odvrtačo geografe od kulturne in družbeno-zgodovinske sfere, ki je bila še pred 50 leti v osrčju geografskega proučevanja.« Obrat od ideografskega, induktivnega k nomotetičnemu, deduktivnemu se kaže, po Vrišerjevem mnenju, tudi v manjšem interesu za etnološka spoznanja (N. d.: 10).

Na drugi strani so nekateri referati pokazali, da ostaja zanimanje živahno, zlasti ko gre za regionalne študije.¹⁹⁹ Podoba je, da se srečujeta predvsem na mikroravni, za katero je etnologija, dobaviteljica dragocenih spoznanj zlasti za regionalno, lokalno in socialno geografijo.²⁰⁰ Vrišer je v sklepu opozoril na sodobne probleme, ki jih pred vеди postavljajo narodna in etnična vprašanja in procesi (gl. Klemenčič 1986) pa regionalistične težnje; geografi se jih lotevajo kot posebnih prostorskih problemov, etnologi pa s stališča podob načina življenja.²⁰¹

Kakor s sociologi in zgodovinarji, se je tudi razmerje z geografi zarisovalo na ravneh kompleksno – posebno/specialno, makro raven – mikro raven, zakonitosti – enkratno ipd. To je Peter Fister v pogovoru o geografskih in etnoloških prispevkih označil z razlikami v interpretativni moči, ki pa v naslednji instanci govori tudi o uporabi znanstvenih spoznanj.²⁰² Kar se tiče aplikativnosti etnoloških raziskav, jo je postavil kot vprašanje temeljnih ciljev vede.

¹⁹⁸ Gre sploh za eno najpodrobnejših ocen tega etnološkega raziskovalnega načrta.

¹⁹⁹ Gl. Gamsov, Mezetov, Senegačnikov, Dularjev in tudi Pakov prispevek.

²⁰⁰ Ivan Gams (1986) se je dotaknil s stališča etnologije bolj mimogrede obravnavane snovi – poimenovanj naravnega okolja, ki govorijo o možnostih njegove izrabe, o znanju in vrednotenju naravnega okolja in kulturne pokrajine. To je izrazito večdisciplinarno vprašanje za etnologe, jezikoslovce, geografe.

²⁰¹ Andrej Dular je po izkušnjah mladinskih raziskovalnih taborov razmeroma jasno pokazal na razločke med dopolnjevanjem geografskega in etnološkega interesa pri spoznavanju učinkov deagrarnizacije in industrializacije: »Geografi so se z vidika bodočega načrtovanja in prostorskega razvoja zanimali predvsem za vzroke in posledice, ki spreminjajo pokrajino. Tako sta se jim... industrializacija in zaposlovanje v neagrarnih dejavnostih pokazala kot gibalo populacijskih, socialnih in poklicnih sprememb, ki so vplivale na manjše izseljevanje, večje selitvene tokove, nove obdelovalne načine zemlje, na ekološke probleme. Etnološka projekcija deagrarnizacije in industrializacije je težila predvsem k spoznavanju vzrokov in posledic na ravneh človekove materialne, socialne in kulturne, posredno torej načina življenja v posamičnih socialnih, poklicnih in narodnostnih skupinah prebivalstva.« (Dular A. 1986b: 112) V podobno perspektivo so ujeta spoznanja M. Ravnik (1986), ko gre za učinke modernizacijskih vplivov na naravno in kulturno dediščino bolj ali manj deagrarniziranega naravnega in kulturnega okolja v slovenski Istri.

²⁰² »(A)rhitekti kot porabniki izsledkov obojestranskih raziskav... pogrešamo večjo mero interpretacije izsledkov. To pomeni opredeljevanje do vrednosti izsledkov; vsaka od ved, ki se ukvarja z neko raziskavo in ki svoje izsledke tudi kvalitativno interpretira,... se odloča o vrednosti (ali večji ali manjši vrednosti, morda tudi negativni vrednosti) teh izsledkov, se s tem, ko jih interpretira, zaveda tudi posledic svojih raziskav.... (I)nterpretativnost je premalo prisotna predvsem pri etnologiji, večje je pri geografiji, ki se je v zadnjih desetletjih v to močno usmerila.« (Fister P.: Razprava. V: *O razmerju...*: 119–20) Podobno je sodil I. Vrišer: »doslej etnologija ni v dovoljni meri razvila občega, normativnega ali, kakor pravimo v geografiji, 'nomotetičnega' pristopa, to je težnje k oblikovanju

Etnologija se ni nikoli razumela kot izrazito uporabna veda, ampak so bili njeni cilji splošnejši – po Kremenškovem mnenju: »razkrivanje zakonitosti družbenozgodovinskega razvojnega procesa in vzgoja zgodovinskega načina mišljenja.« (1986b: 21, 129)²⁰³ Med znanstvenimi vedami so nujno tudi takšne, ki nimajo takojšnjih učinkov v družbenokulturni praksi, kaj šele v družbeni zavesti.²⁰⁴ Šele skoz razvejitev raziskovanja po konceptualnih in metodoloških poteh, ki jih v poglavitnem označuje genetično in strukturno pojasnjevanje (in to šele v zadnjih desetletjih), je mogoče uvideti, ali in kako takšne raziskave spopolnjujejo ambicije kompleksnejših ved ali ne.

O konkretnem področju – ki smo ga vajeni imenovati spomeniško varstvo ali ohranjanje nepremične kulturne in naravne dediščine – se da reči, da so si etnologi konservatorji kljub 'številčni majhnosti' (v primerjavi z arhitekti, geografi in drugimi strokovnjaki) v zavodih za spomeniško varstvo pridobili enakovreden položaj, zlasti kadar sami upoštevajo in prakticirajo večdisciplinarni ali globalni pogled na naloge konservatorske stroke kot celote. Njihove naloge pa so izrecno aplikativne, za kar so nujna poenotena merila (vrednotenje) in raziskovalna metodologija (gl. Hazler 1997, 1999).

Sodelovanje z arhitekti in tudi pogovor z geografi sta pokazala vsaj to, da priznava etnologiji posebno problematiko: spoznanja o preteklih in sodobnih kulturnih

občih spoznanj ali splošnih zakonov. Etnologija se je vse preveč ukvarjala s konkretnimi problemi: pri tem je nedvomno uspevala, vendar je to premalo. Za primerjavo naj navedem, da bi bilo podobno, kot če bi se geografija ukvarjala zgolj z regionalno geografijo in bi zanemarila splošno geografijo.« Priznal je, da se je geografija začela prej oblikovati kot veda in je lahko razvila oba prijema. Uporablja funkcijski, strukturalni prijem, sistemsko teorijo, etnologija »pa je ostala še dalje ujeta v stare koncepte, med katerimi je zlasti očitna velika navezanost na historičnost ali celo na historizem, kar je po mojih predstavah postala cokla pri njenem nadaljnjem razvoju.« Naslednja Vrišerjeva opazka se nanaša na pretežno usmerjenost etnologije v agrarni prostor, premalo raziskuje probleme razvitih družb. Opozarja tudi na neogibno upoštevanje ekonomskih dejavnikov in njihovih zakonitosti, v geografiji posebej še ekoloških (Razprava. N. d.: 147–8).

²⁰³V raziskovanju pomeni to naslednje: »Etnologi se sicer ne ukvarjamo z razčlenjevanjem družbenih, gospodarskih, političnih in kulturnih sistemov v njihovem globalu, toda na mikroravni, v okviru krajevnih ali podobnih raziskav nas zanimajo vsi navedeni vidiki v njihovi celoti.« (Kremenšek 1985: 63) Vprašanje povezanosti 'velikih' dogajanj in procesov in vsakdanjega življenja ljudi, je, kakor je bilo razloženo, tudi eno od osrednjih vprašanj sodobne historiografije. Brez preučevanja na mikroravni ali pripovedovanja o vsakdanjem življenjskem svetu in življenjskih praksah, to preprosto ni mogoče. Seveda pa so odgovori odvisni od nagibov in sposobnosti posamičnega raziskovalca za povezovanje 'globalnega' in 'lokalnega'.

²⁰⁴Neposrednejše aplikacije etnoloških spoznanj so stvar zadnjih dveh desetletij. Predvsem so (bile) mogoče pri ohranjanju kulturne dediščine v najširšem pomenu kot prvine kakovostnejšega načina življenja in kulturne identitete, in to zato, ker so bile plod dolgotrajnejših raziskovalnih naporov in metodoloških premislekov. Takrat arhitekti niso mogli biti zadovoljni s podatki, ki so jim jih etnologi posredovali za potrebe prenove mestnih in vaških jeder (že v 70. letih Koštabona, Izola, Radovljica; nato v 80. letih Škofja Loka, Stara Ljubljana, Goče). Zlasti pri prvih sodelovanjih so etnologi ob šele razvijajočih se lastnih metodoloških načelih (prva pomembnejša etnološka razprava izključno o tej temi Sedej 1978b) lahko le prevzeli odrejeno jim vlogo nekakšnih anketarjev: v razmeroma kratkem času, predvidenem za raziskavo, ni bilo mogoče spoznati kaj več kakor sočasne bivalne razmere. (Gl. gradivo o prenovi Izole. *GSED* 19(1979)1, gradivo s posvetovanja Etnologija – Arhitektura. *GSED* 20(1980)1; posebej Fister P. 1980)

vrednotah ter načinih bivanja, ki jih je mogoče vdelati v ohranjanje zdajšnjih in načrtovanje bodočih.²⁰⁵ Pri tem so zorni koti pač različni – z ene strani predvsem prostorski, z druge družbenokulturni, prvi je zavezan naravoslovju, drugi bolj družboslovju in humanistiki, pri čemer je delitev le toliko ostra, kolikor jo poudarjajo vede same.²⁰⁶

Moment 'naravnega' v vsej njegovi pogojnosti (narava okrog nas je kulturalizirana) pa je tisto, kar imata vsaj tukajšnje družboslovje in humanistika za samoumevno in ga kot takšnega ne reflektirata. Reflektirata ga na drugotni ravni – kot socialni, upravni, državni, ekonomski, etnični prostor. Zato ima epistemološko vrednost vprašanje, kako je mogoče, da etnološka topografija ne temelji na 'naravnih', ampak upravnih enotah (t.j. občinskih mejah, veljavnih med letoma 1963 in 1994). »Ali smo zaradi obstoječe upravno-teritorialne delitve upravičeni razbijati posamezne pokrajinske skupnosti, ki jim je človek s svojim delom vtisnil nezbledljivo podobo? Ali je mogoče na takšnih izločenih, delnih območjih spoznati in ovrednotiti tiste temeljne značilnosti pojavov in procesov, ki imajo širšo – pokrajinsko veljavo?... Prepričan sem, da zgodovinske, kulturološke in tudi najbolj splošne geografske značilnosti ostajajo še naprej temelj, ki kljub vse bolj izenačevalnim težnjam današnjih nosilcev preoblikovanja pokrajine, ohranjajo prenekatero vrednoto iz preteklosti in specifično vplivajo na spreminjanje posamičnih sestavin vsakdanjega življenja.« (Natek 1986: 34)²⁰⁷

Ob premišljenih dvomih je treba dodati, da etnološki topografiji v njenem zasnutku ni bil cilj etnološka regionalizacija, temveč 1. »dokumentacija in... zbiranje kulturnih sestavin z vidika njihove provenience. Krajevna določenost, izvirno nahajališče ljudskokulturnih elementov je pri tem v ospredju« in 2. izbor »posameznih krajev, manjših in omejenih regij, industrijskih naselij ali mestnih četrti« kot izhodišč za podrobne monografske študije načina življenja v teh okvirih (Kremenšek 1974b: 189–90).

Podoba je, da je etnološka topografija pot, ali bolje, pogoj za regionalizacijo, za členitev na kulturna območja. Dozdajšnje delitve²⁰⁸ so raziskovalci relativizira-

²⁰⁵V zvezi z geografijo tu ni odveč ponoviti Pakove misli, da v geografiji »(m)nogi moderni pristopi posegajo celo bolj v bodočnost kot preteklost... V geografiji se pojavlja vedno bolj potreba po prognoziranju, geografija naj bi bila korak pred trenutnim stanjem. Ponekod se vedno bolj širi prognostična geografija.« (Pak, Razprava. *O razmerju...*: 131) Enako bi mogli reči za arhitekturno prakso, medtem ko je bila etnologija vedno bolj predana razumevanju preteklosti in si šele v zadnjem času enake cilje postavlja za sodobnost.

²⁰⁶Najboljši zgled proti takim razmejitvam je pokazal I. Gams (1986); podobno se pokaže, ko gre za interdisciplinarne (in tudi uporabno zasnovane) interpretacije (Ravnik 1986).

²⁰⁷Zadnikar je v razpravi vprašal: »Kje torej tiči moment etnološkega uklanjanja fatalnemu razmerju natura : kultura, kako je mogoče, da etnologija obetajoči boj med svojo ponosno 'avtohtonostjo' in ideološko močjo drugih 'ne-avtohtonih' ved razrešuje kompromisno – v našem konkretnem primeru tako, da se kratko in malo odloči, da bo svojo topografijo gradila na sistemu vsiljenih enot. Je res lahko le praktični vzrok ali razlog tisti, ki propagira npr. občino Maribor-Ruše na račun razmerja pohorski gozd – dravsko področje?« (*O razmerju...*: 143–4) Tudi če vprašanje postavimo povsem prakticistično ali 'dnevnopolitično', mu pritrjujejo težnje po prerasčanju manjših upravnih enot (novih občin) v širše regionalne povezave. Tvegamo, da ob ekonomskih idr. prednostih odsevajo tudi determinante prostora.

²⁰⁸Vurnikova je bila umetnostngeografska, Ložarjeva spoznanja o naseljih, stavbarstvu, prehrani so bila oprta pretežno na Melikova naravnogeografska področja. Tudi prva celovitejša členitev na

li,²⁰⁹ zares poglobljeno pa se zaradi pomislekov o merilih, s katerimi so poprej difrencirali ljudsko kulturo, in predvsem zaradi drugačnih raziskovalnih poudarkov pravzaprav ni nihče ukvarjal. Bile so pomembne predvsem pri preučevanju stavbne dediščine. Bogatajevi predstavitvi kulturnega izročila daje širši okvir delitev, ki upošteva naravne in kulturne krajine (alpski, sredozemski in panonski svet, Dolenjsko, Belo krajino in Notranjsko). (1992: 48–67) Najnovejšo etnološko regionalizacijo sta pripravila J. Bogataj in V. Hazler; obsega 96 območij »glede na njihove etnološke posebnosti in lastnosti. Podrobnejšo določitev mej posameznih območij, predvsem pa njihovega števila in imen, bo omogočilo šele nadaljnje raziskovanje.« (Bogataj, Hazler 1996: 148)²¹⁰ Da etnologi negujejo razne področne omejitve, kaže številka *Etnologa* (53, 2, 1992/1) tematsko posvečena Brdom.

Etnološka regionalizacija je enoten pojem, ki mora temeljiti na preučeni nizi kulturnih fenomenov. Geografske regionalizacije so naravnogeografske²¹¹ in družbenogeografske (gospodarske, funkcijske), svojo 'regionalizacijo' imajo tudi arhitekti.²¹² Poučna bi bila primerjava med njimi, seveda ne z vidika odločilnosti enega samega dejavnika (naravnega okolja v širšem smislu in že oblikovanega prostora), temveč njegovih družbenih in kulturnih vsebin, ki bi navsezadnje pokazale na komplementarno metodologijo oz. skupne točke, kjer so si pogledi vseh treh skladni.

Če pa si etnolog konservator postavi pet meril (geografsko ali prostorsko, zgodovinsko ali časovno, etnološko-sociološko, likovno ali estetsko in gradbeno razvojno)²¹³ za presojo kulturne dediščine, in to ne le stavbne, (Hazler 1997: 185) se vprašanje kompleksnosti posamičnih ved razkrije v nekoliko drugačni razsežnosti: ker nobena sama po sebi ne izčrpa vseh vidikov, je šele konservatorski pogled kot celota kompleksen. Posplošena razmerja med vedami, o katerih smo govorili, se nam na ravni konkretnih raziskav izrišejo v drugačnih povezavah.²¹⁴

etnična ali kulturna območja (Novak 1958c) kaže, da se področja enakih ali podobnih kulturnih prvin ujemajo s temeljnimi naravnogeografskimi – alpskim, osrednjeslovenskim, sredozemskim in panonskim; enako velja za etnološka območja, predstavljena v *Slovenskem ljudskem izročilu*.

²⁰⁹Spomnimo se Sedeja, ki je v zvezi z razmerjem ljudska / visoka kultura relativiziral regionalno določeno prid socialni in sploh zahteval širši pogled več ved (Sedej 1964).

²¹⁰Žal iz enciklopedičnega prikaza ni jasno, katera so njena temeljna izhodišča in merila.

²¹¹Prva takšna je členitev po površju (na alpsko, dinarsko in subpanonsko območje, Furlansko nižino in večje kotline) je v Melikovi *Sloveniji* (1935), leta 1946 jo je dopolnil z gospodarskim vidikom. Celovitejše so povojne Ilešičeva fiziognomska regionalizacija, Gamsovi naravnogeografska in pokrajinsko-ekološka, K. Natka pokrajinsko-ekološka in novejša v *Krajevem leksikonu Slovenije* (Gams, Kladnik, Orožen Adamič, 1995) *ES* 10: 145–6.

²¹²Gl. P. Fister in sod.: *Arhitekturne krajine in regije Slovenije*. Ljubljana, 1992 (V tem delu je Slovenija razdeljena na 14 arhitekturnih regij in 74 osnovnih arhitekturnih krajin); P. Fister: *Glosar arhitekturne tipologije*. Ljubljana, 1993.

²¹³»V postopku izbora in vrednotenja dediščine se navedeni kriteriji med seboj logično povezujejo in prepletajo, saj so v bistvu vse to bolj ali manj ali manj znane lastnosti obravnavanih objektov. Iz objektov sem jih le povzel in 'izločil z namenom, da z njimi osvetlim pojavnost nepremične kulturne dediščine.« (Hazler 1997: 185)

²¹⁴Upoštevamo, da so spoznanja, predstavljena v nadaljevanju, sad deset in večletnega premišljanja etnologov, in da bi bile na tej podlagi danes razprave z geografi in arhitekti najbrž precej drugačne kakor leta 1979 in 1986.

Do geografske determiniranosti stavbarstva, in analogno je mogoče domnevati tudi za druge prvine kulturne dediščine, je Hazler zelo previden in kritičen:²¹⁵ »Ob pristajanju zgolj na geografsko (regionalno) tipizacijo se takoj postavi vprašanje, ali je možno v ta sistem razvrstiti stavbarstvo iz vseh časovnih obdobj, vseh socialnih in profesionalnih kategorij prebivalcev in ali je vse stavbarstvo v določenem prostoru zgrajeno po enotnih ali vsaj podobnih gradbenih konceptih.« (N. d.: 186) Relativnost potrди sam stavbni fond na določenem geografskem območju, kjer se merilo najprej izmakne stavbarstvo najvišjih socialnih plasti (npr. sakralna in grajska arhitektura), ki bolj odseva splošnejše razsežnosti takšne gradnje v srednjeevropskem prostoru. Ob tej arhitekturi »se postavlja vprašanje, ali je morda usklajenost, ali kot nekateri pravijo 'zlitje arhitekture s prostorom', tisti vidik, ki bi lahko bil razlog za določitev geografske tipičnosti takšne ali podobno zasnovane arhitekture.« Hazler meni, »da je to zgolj 'prevara' današnjega vrednotenja, ki v teh preteklih vzorcih poselitve vidi predvsem izjemnost in višek skladja z okoljem.«²¹⁶ Poudarjanje »regionalizma ali geografske tipičnosti kot neke posebne, dostikrat imaginarno pojmovane kvalitete, (je) v teh povezavah lahko le del vrednostnih kategorij današnjega sveta, ki v srednjeveških ali tudi novoveških načelih gradnje nimajo... podlage.« (N. d.: 189) Geografski moment je povezan z estetskim vrednotenjem, in tudi zato relativen: »Težko je sprejeti dokaj poenostavljen miselni vzorec o samo pozitivni naravnosti kvalitet preteklih dob in pozitivnem odnosu naših prednikov do okolja.« (Prav tam.) Hazler še posebej opozarja na vplive tujih ustvarjalcev in mojstrov, ki so prinašali na slovensko ozemlje novosti, a so se hkrati tudi prilagajali okusu in gmotnim možnostim naročnikov predvsem v podobi skromnejšega oblikovanja.²¹⁷

Sledi sklep: »Kljub prepoznavanju temeljnih značilnosti geografske tipologije menim, da je ocenjevanje nepremične kulturne dediščine po geografskem kriteriju lahko uspešno le v primeru, ko posamezno kulturno sestavino povežemo in vrednotimo v razmerju do vseh kulturnih pojavov določenega območja. Šele tako je mogoče bolje razumeti in tudi pojasniti heterogenost kulturnih pojavov, pa naj jih ocenjujemo s kulturološkega ali antropološkega vidika.« (N. d.: 191)²¹⁸

²¹⁵ »Geografska tipologija je lahko uporabna le za del nepremične kulturne dediščine, ki bi ji lahko naredili predznak množičnosti in počasne spremenljivosti ter po nekaterih predstavah ustreza pojmovanjem ljudske kulture. Ti kulturni pojavi so namreč nastajali v določenih družbenih okoljih in v določenem časovnem obdobju, zato je potrebno upoštevati prav te dejavnike. Teh kulturnih pojavov se ne sme obravnavati brez ustrezne kritične presoje kot nekakšne 'genius loci' določenega kulturnega prostora, ki je 'rojeval' pojave kot gobe po dežju. Treba je namreč računati na povezanost vseh sestavin kulture določene dobe in določenih družbenih okolij.« (N. d.: 186)

²¹⁶ »Srednjeveško gradnjo gradov na odmaknjenih lokacijah, gradnjo cerkva vrh vzpetin, ali v natančno določenih predelih naselij, niso nikoli določala načela regionalizma, temveč so takšne gradnje nastajale iz povsem vsakdanjih potreb življenja njihovih naročnikov, kot so vojaška obramba, zavarovanje posesti in življenj, poudarjena socialna diferenciacija, prilagajanje gradbeni lokaciji...« (N. d.: 189)

²¹⁷ Tipiko 'regionalnega' bi bilo mogoče v takšnem primeru, upoštevajoč geografski, estetski in etnološki vidik, videti v »enostavni izvedbi gradnje, uporabi gradiv iz okolice, večkratnemu ponavljanju istih ali podobnih načinov gradnje, socialni opredeljenosti naročnika in skromnih komunikacijskih možnosti in s tem navezavi na manjši kulturni krog.« (N. d.: 191)

²¹⁸ In: »Kljub svoji relativnosti je geografski kriterij pri vrednotenju nepremične kulturne dediščine

Danes je trdnost takšnih izhodišč izjemno pomembna ne le zaradi razmerja z drugimi strokovnjaki, temveč zaradi povpraševanja po tradiciji, tipičnosti, posebni identiteti. Etnologi, ki se ukvarjajo z vprašanji kulturne dediščine, morajo biti skrajno pazljivi, da v trikotniku geografsko-zgodovinsko-estetski kriterij ne oživljajo romantiškega niza tipično – staro – lepo.

Razprave etnologov o naštetih disciplinah smo osvetlili z gledišč, ki so bila v osemdesetih letih odsev razvitosti etnologije in njenega samorazumevanja pa tudi pogledov, ki so se v dialoških vedah izoblikovali o etnologiji. Velikokrat so bile sodbe in očitki odsev podedovanih razmerij med njimi, pa tudi skromnega medsebojnega spoznavanja. Kakor je bil razmeroma dobro preiskan razvoj slovenske etnološke misli trdno izhodišče za postavljanje medsebojnih razmerij, je bilo treba zares vzeti dejstvo, da so razmerja med vedami danes drugačna, da se v kompleksnost ni razširila le etnologija in da je treba današnja razmerja spoznavati na podlagi sodobnih konceptualnih in metodoloških izhodišč, prav tako pa tudi morebitne interdisciplinarnе raziskave. Etnologi so potrebo po boljšem medsebojnem poznanju vpeljali kar naravnost v študijski program,²¹⁹ to pa se, kolikor nam je znano, pri drugih udeležencih razprave ni zgodilo.

Vprašanje vpetosti etnološke problematike v čas in prostor je bila tudi snov povelja o domoznanstvu leta 1989. Kremenšek ga je predstavil kot približek k sintezi doslejšnjih medstrokovnih pogovorov, približek zato, ker sta umanjkali razpravi z umetnostnimi zgodovinarji in krajinarji ((1989) 1991d: 175). Problematika, vsebovana v pojmu domoznanstvo, je po Kremenškovem namreč izrazito večdisciplinarna, če si seveda to neinstytucionalizirano in neakademsko področje ogledujemo kot celostne predstavitve 'domovinske predmetnosti', ki je danes polje obravnav raznih ved. Glede na različne odtene in aktualnost domoznanstva ponekod drugod v Evropi (npr. v Nemčiji kot *Heimatkunde*, rusko kraevédenie) in pri nas (zlasti npr. v pedagoški²²⁰ in knjižničarski rabi,²²¹ tudi kot ljubiteljska dejavnost) je imel Kremenšek za primerneje govoriti o 'domoznanskem vidiku' (N. d.: 176).

zelo pomemben. Pomeni enega od možnih zornih kotov... z njegovo pomočjo je možno celovito prepoznati in ovrednotiti dediščino, saj je v tem primeru sestavni del mreže enovitega sistema vrednotenja.« (N. d.: 194)

²¹⁹Že v 2. pol. 70. letih je bil uveden predmet 'Ustno slovstvo', po razpravah z arhitekti predmet 'Etnologija in arhitektura. Omenili smo že predmeta v zvezi z zgodovinskim znanjem V uvodnem družboslovnem korpusu so od začetka 90. let sociologija kulture, družbena geografija in socialna psihologija.

²²⁰O tem podrobno Židov 1989. V drugi polovici 19. stol. je bilo predvsem del zemljepisa, sčasoma ga je obogatil zgodovinski vidik, v letih med obema vojnama zaobseže vse, kar je povezano z domačijo in njeno okolico in življenjem v njej, takoj po vojni ga v osnovni šoli nadomestita pouk zgodovine in zemljepisa. Predvidelo ga je nekaj povojnih učnih načrtov v nižjih razredih osnovne šole, leta 1966 pa ga je dokončno zamenjal predmet spoznavanje naravne in družbe, ki je po vsebini in učnih smotrih njegov nadomestek.

²²¹B. Rajh (1986: 23) meni, da »bi v današnji terminologiji pomenilo predvsem preučevanje določene geografsko-upravnega območja iz najbolj širokega, splošnega vidika (geografskega, arheološkega, zgodovinskega, jezikovnega, biološkega, sociološkega, etnološkega itn.), ki se v praksi

Najsplošnejše spoznanje analiz raznovrstnih domoznanskih besedil je, da jih danes merimo z etnološkim pogledom, zato Stanonikova pri obravnavi koledarjev zapiše: »Glede na lokalno obarvanost je članek stregel domoznanskemu vidiku, po svojem konceptu in rezultatih raziskave pa je sledil etnološkemu.« (1989f: 120)²²² Domoznanska besedila iz srede 19. stoletja je analiziral J. Fikfak in jih opredelil kot »zvrst pisanja, pri kateri še ni refleksije o lastnem oblikovalskem, zbiralskem, raziskovalnem postopku. Pri tem načinu še ni bistvene razlike med geografskimi, zgodovinskimi, filološkimi, literarno zgodovinskimi in drugimi obravnavanimi temami. Vse imajo domovinsko pravico pod okriljem domoznanstva.« (1989: 81; gl. tudi 1999) To ustreza ugotovitvam M. Klobčar, ki meni, da so domoznanska dela, tudi novejša, »nastala večinoma brez programov: avtorji so se namreč tudi z načinom zapisovanja želeli čim bolj približati preprostemu človeku.« V primerjavi z etnologi pa se posvečajo ljudem, »ko se ti dvignejo nad vsakdanjik,« posebnim stavbam, posebnim dogodkom: »z iskanjem posebnega želi domoznanstvo ljudem oblikovati lokalno zavest.« (1989a: 47)

Sklep, ki sledi, velja za celotno domoznansko dejavnost in domoznanska besedila: »Kljub poudarjanju izjemnosti so domoznanska dela pomemben vir za spoznavanje načina življenja v določenem okolju, obenem pa so tudi dokument o predstavah avtorja in njegovega okolja o tem, kar je v tem življenju vredno pozornosti in zapisa. Ob ocenjevanju njihove pričevalnosti pa moramo upoštevati še funkcijo v okolju, ki so mu bila namenjena, zato so za etnologijo zanimiva kot vir in kot objekt raziskovalnega zanimanja.« (Prav tam.)

Kremenškovo razumevanje domoznanskega vidika in etnologije govori o vzporednicah, celo poistenju z razsvetljensko smerjo: »Za domoznanski vidik gre v tistem delu etnologije, ki daje poudarek ... človeku in tako imenovanemu življenjskemu kontekstu. Povezan je z antropologizirano etnologijo, ki se tesno povezuje s prav tako antropologizirano zgodovino, posebej lokalno oziroma krajevno zgodovino, s socialno geografijo, še posebej historično naravnano... To je interdisciplinarni sklop, ki se je bolj nezavedno kot zavedno, se pravi nenačrtno, še zlasti po tematiki srečeval v nedoločenih, pri nas očitno bolj redko opredeljevanih domoznanskih okvirih.« (Kremenšek (1989) 1991d: 177)

Tematski vidik, mikro raven (kraj, pokrajina), sinhronija in diahronija, avtor je praviloma neposredni udeleženec: nekaj značilnosti, ki bližajo domoznanske spise etnološkim delom. Po Kremenškovem mnenju je njihov doseg mogoče primerjati s popisi, kakršne so monografije M. Makarovičeve (npr. *Strojna in Strojanci, Predgrad in Predgrajci, Črna in Črnjani*). Sprašuje se, ali niso to »etnološke domoznanske študije.« (N. d.: 177–8)

največkrat deli na posamezne specialne vede. Sam izraz ima precej romantične konotativne vrednosti.« V knjižničarstvu domoznanska dejavnost ni pomenila široke interdisciplinarne vede, pač pa ožje področje specialnih ved (zgodovine, literarne zgodovine in biografike), za knjižničarje posebej pa je bila dejavnost okrog informacij, »ki so kakor koli vezane na območje, ki ga knjižnica s siceršnjo dejavnostjo pokriva.«

²²²Po etnoloških merilih npr. koledarji prinašajo informacije o virih znanja, o posebnih znanjih (o rastlinskem in živalskem svetu, vremenu, tehniki), širijo geografsko znanje in utrjujejo zgodovinsko zavest; so pedagoško pomagalo in zato podučni in vzgojni, so priročniki in še kratkočasno berivo (N. d.: 119).

Vsili pa se nam tudi vprašanje, zakaj to, čemur smo vajeni reči 'etnološke krajevne monografije', zdaj imenovati drugače. Morda zato, ker so modeli za krajevne monografije različni in ne ustrezajo vsi zahtevi po celovitosti, ki naj bi jo odkril raziskovalčev sokolji pogled na ravni lokalnega. Predlog za takšno 'specializacijo' je morebiti tudi odmev le deloma uresničenega načrta po sistematičnem monografskem raziskovanju, kakor je bilo zamišljeno po projektu etnološke topografije in raziskavah načina življenja Slovencev v 20. stoletju, od katerega je bilo pričakovati čim več takšnih študij, ki bi imele tudi komparativno vrednost.

Celostne upodobitve so le ena izmed odlik lokalnih raziskav. Krajevna raziskava je vedno raziskava v kraju: odgovarja lahko na posebna vprašanja, ki si jih v načrtu postavi raziskovalec, se posveti problemom, ki se razkrijejo etnologu na terenu, omogoča, da skupaj s krajani pozveduje o lokalni identiteti kot eni od mnogih identitet, preskuša domneve o njeni moči v vsakdanjem življenju ljudi. Ob takšnih vprašanjih morajo raziskovalci, če si jih sploh postavijo, uporabljati in domisliti razne raziskovalne strategije, ki niso neogibno odgovorne konceptu 'opis vsega', temveč prej odbiri dejstev, ki so potrebna za interpretacijo posebnih problemov.

Mogoče je le pritrditi ugotovitvi, da »(d)omoznanski vidik v etnologiji odpira vrsto teoretičnih in praktičnih vprašanj.« (Kremenšek (1989)1991d: 178)²²³ Kremenšek sam pripominja, da so bila v zadnjih desetletjih številna izmed njih predmet razprav in tudi rešena, »ne da bi pri tem kakorkoli omenjali domoznanstvo.« (Prav tam.) Bi bili odgovori drugačni, če bi ga?

Razmerju med etnologijo in domoznanstvom se je posebej posvetila Marjanca Klobčar (1991, 1992) z izkušnjami pri pripravi etnološke topografije občine Domžale (1989) in ocene domoznanske literature o domžalskem območju (1989a). Območje domžalske občine »ima namreč veliko predvsem domoznanskih obravnav, ki so v predmetnem pogledu razkrile dobršen del problematike domžalskega območja.« Od topografije pa je bilo pričakovati, da bo v leksikografskem slogu strnila že poznano in zadostila enotni shemi, ki je bila predvidena za vse topografske prikaze (1992: 86). V nasprotju s tem se domoznansko delo »lahko 'razi' (še)' o vsem«, povedati »želi vse, kar je bilo na določenem območju... in je še danes zanimivega, zanimivo pa je to, kar je posebno. Manj upošteva razvoj kot celoto. V tem pogledu so... zanimiva dejanja posameznikov, ki so prav zaradi tega vredna še posebne pozornosti... z dejstvom, da je vzročno-posledični način razmišljanja malo navzoč, je povezan tudi delež opisnosti.« (N. d.: 86, 87–8)

»Gledano iz te perspektive, se nam razmerje med domoznanskim in etnološkim kaže kot razmerje med opisom, ki išče najzanimivejše... in med iskanjem vzročno-posledičnih zvez med ljudmi, življenjem in okoljem... Za domoznanstvo je vredno pozornosti vse, kar je dano v nekem okolju – od nežive do žive narave, etnologija pa postane pozorna, ko neko okolje zaživi s človekom.« Zgodovina je v domoznanskih delih poseben predalček, v etnologiji prežema celoto. Najbolj sta si blizu po tematski širini (N. d.: 88).

²²³ Povabilo na posvet je nanizalo številna vprašanja, ki bi, če bi jih udeleženci obravnavali, morebiti odgovorila tako na praktične kakor teoretične dileme. (Gl. Za uvod. V: *Etnologija in domoznanstvo*: 7–8)

Četudi jima je skupno, da odkrivata značilnosti in vrednote določenega območja, je njun odnos do predmeta obravnave različen: »Domoznanstvo vendarle želi 'povečevati' obravnavani kraj ... da bi v ljudeh utrdilo lokalno zavest in ljubezen do domačega kraja, tistim, ki so odšli od doma, želi biti dragocen spomin na domačo hišo, na domačo cerkev, na pripovedovanje in pesmi starih staršev, na to, kako so skupaj gradili šolo in vodovod itn. Za domoznanstvo so pomembna imena, to, kar se je v domačem kraju pomembnega zgodilo, domoznanstvo išče 'privatne svetovne dogodke'.« Etnološke raziskave ne zanimajo toliko dogodki, temveč bolj vzročno-posledična interpretacija splošnih družbenih procesov na mikroravni (N. d.: 89). Domoznanstvo pripoveduje, etnologija odpira vprašanja in si prizadeva nanje tudi odgovoriti. Razvoj in napredek sta v domoznanstvu vrednotena ambivalentno (pozitivni napredek v javnem življenju in obžalovanje ob zginevanju ljudske kulture, njena idealizacija), v etnologiji pa je »razmerje med inovacijami in razkrojem oziroma ohranjanjem tradicionalne kulturne podobe osrednja os, okrog katere so nanizani problemi vsakdanjega življenja.« (N. d.: 90)²²⁴

Ugotovitve Klobčarjeve ne dopuščajo njunega istenja zaradi opisane koncepcije, vrednotenja pojavov, ki jih obravnavata, načina njune interpretacije in namena; skupna sta jima snov (opisana predmetnost, tematska kompleksnost) in krajevno (območno) izhodišče. Tu najbrž tiči tudi odgovor na vprašanje, kaj je 'domoznanski vidik v etnologiji'.²²⁵

Domoznanstvu se je pozneje podrobneje posvetil Jurij Fikfak pri obravnavi narodopisja v 19. stoletju (1999): »Znotraj različnih narodopisnih, literarnih žanrov je domoznanstvo ovrednoteno za eno najpomembnejših osnov etnologije, predvsem tiste, ki kaže na krog razsvetljenske etnološke misli ... vprašati se moramo, kakšno vlogo je imelo domoznanstvo v pri oblikovanju zavesti o narodopisnih vprašanjih v drugi polovici 19. stoletja.« Fikfak domoznansko produkcijo (sem sodijo krajepisni spisi, šolniške topografije, Zgodovine fara, izdaje Slovenske Matice o slovenskih pokrajinah in predstavitev kulture narodov Avstro-Ogrske monarhije v *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*) analizira kot »poseben literarni žanr znotraj različnih možnosti pisanja narodopisnih, etnoloških besedil« (N. d.: 67), s čimer opozarja na različne ravni, po katerih jih je mogoče brati: horizont domoznanskega opisa, raziskovanje, delež in prikaz ljudske kulture, (retorična) tradicija opisovanja domačega okolja, položaj teh spisov v znanstveni sistematiki, razmerje med poljudnostjo in znanostjo (N. d.: 70–71). Domoznanstvo definira nominalno, kot »zbirni pojem za tista prizadevanja, katerih namen je čim bolj podrobno in s čim več strani opisati in raziskati naravno, zgodovinsko in kulturno podobo domače zemlje, njenih prebivalcev in njihove kulture. Gre za tiste spise, ki govorijo o domačem kraju, domači pokrajini, tudi o določenem geografsko-upravnem območju, katerih namen je

²²⁴ Za njuno razmerje se ji je vsilila primerjava z likovno umetnostjo: »domoznanstvu bi v tem kontekstu lahko našli vzporednico v bolj ali manj nešolani ljudski umetnosti, ki sicer pozna visoko umetnost, vendar išče svoj lastni likovni izraz; ta je po njegovih predstavah najbližji ljudem, ki jim je namenjen, obenem pa ni moč zanikati njegovega vplivanja na čustva.« (N. d.: 91)

²²⁵ O tem gl. še Kremenškovo razpravo o lokalnem, regionalnem, nacionalnem v *GSED* 31 (1991) 3–4: 127, 129.

navadno z upoštevanjem čim več vidikov ... opisati v naslovu prispevka določeno področje.« (N. d.: 71) Tipološko domoznanske spise deli in obravnava po formalnih (kdo piše in spodbuja takšno pisanje, komu je namenjeno) in vsebinskih kriterijih (tu s zajeta vprašanja razmerij med delom in celoto, med lokalnim, regionalnim in nacionalnim pogledom, razmerja med upoštevanjem posamičnih strokovnih vidikov in razmerja med strokovnostjo in državotvornostjo). (N. d.: 73) Tako se je za konec 19. stoletja izčistila podoba o njegovih pragmatičnih in strokovnih razsežnosti, ki so nakazovale (zlasti v Avstro-Ogrski monarhiji v besedi in podobi), »da domoznanstva kot organske celote, ki jo lahko na znastveni ravn obvlada en sam človek, ni več; uspešno se lahko lotijo nalog le specialisti, univerzitetni profesorji, učitelji, muzealci, ki imajo jasno in strokovno izdelan pogled v določeni disciplini.« (N. d.: 112)

7. 2. RAZISKOVALNE POTI IN DOSEŽKI

S predstavitvijo središčinskih disciplinarnih vprašanj smo orisali splošne metodološke dileme, ki jih je prinesla nova opredelitev etnološke vede od konca šestdesetih let, in deloma že tudi njihovo uveljavljanje v raziskovalni praksi. V preteklosti smo bili pogosto priče velikim načrtom in skromnim dosežkom. Tokrat naj bi enoten raziskovalni načrt povezal vse poklicne etnologe oz. ustanove, v katerih so bili zaposleni. Kremenšek, ki je bil glavni pobudnik in utemeljitelj nove raziskovalne prakse, je ob tem premišljal v okvirih, ki so zaobsegli vse pomembnejše ravni strokovnega dela: »Poleg želje po bolj načelnem usmerjanju raziskovalnega dela, kar naj bi dale poglobljene razprave ob kritičnem razgledu po dosežkih drugod, je bila podčrtana potreba po večjem prizadevanju k sintezam. Mimo intenzivnega terenskega dela, ki naj bo posvečeno vsem etnološkim vprašanjem, ne gre zanemarjati teorije stroke. Prednost je treba dajati temam, ki jih zavoljo izginjanja gradiva ne bo mogoče kasneje več preučiti.« (Kremenšek 1973b: 259)

Torej: zapolnjevanje vrzeli iz preteklosti in sistematično raziskovanje, usmerjeno k sintezam, razvijanje teorije s kritičnim spremljanjem dosežkov drugih.

V začetku sedemdesetih let je bila opravljena inventura razmer – v infrastrukturnem in vsebinskem pogledu. Gmotne razmere za raziskovalno delo so bile ugodnejše, težave pa so bile še vedno v skromni profesionaliziranosti etnologije,²²⁶ razdrobljenosti in enostranosti raziskovanja (Prav tam.).²²⁷ Med obsežnejšimi in za celotno etnologijo pomembnimi nalogami sta bili soglasno sprejeti etnološka bibliografija²²⁸

²²⁶Naj ponovimo, da so bili ob koncu 60. let po muzejih in zavodih za spomeniško varstvo etnologi tako rekoč redka pasma, da je bilo etnologov v osrednjih ljubljanskih ustanovah neprimerljivo manj z desetletjem ali dvema pozneje. Na tedanjem oddelku za etnologijo sta bila zaposlena le dva učitelja.

²²⁷Kremenšek je navedel pomanjkanje 'enotne strokovne politike', privilegirana folkloristične problematike, težave s strokovnim tiskom, potrebo po enotni dokumentaciji, strokovni kritiki, usklajenih nakupih strokovne literature in povezavi strokovnih moči (1973b: 259).

²²⁸Nalogo, ki je bila zapisana že v programu Komisije/Inštituta za slovensko narodopisje in si je zanjo

in razgrnitev teoretičnih osnov za vprašalnice etnološke topografije slovenskega etničnega ozemlja.²²⁹

Pokritizirano je bilo nenapisano načelo shematične delitve na materialno, socialno in duhovno kulturo, ki so jo utrjevale etnološke ustanove same: z materialno kulturo so se samoumevno ukvarjali muzeji, akademijski inštitut je bil poklican za raziskave duhovne in družbene kulture: »Ob taki delitvi dela, ki je izvirala prvenstveno iz reševanja gradiva in ne iz siceršnjih strokovnih nalog, so ostala nekatera osrednja etnološka vprašanja tako rekoč nedotaknjena. Tu mislimo predvsem na vrsto problemov s področja tako imenovane socialne kulture.« Ker se je etnologija še vedno zaposlovala z reševanjem gradiva, je bila njena družbena odmevnost skromna ali nična (N. d.: 260–1). Institucionalni razdrobljenosti in podhranjenosti ter folkloristični specializaciji prve etnološke raziskovalne ustanove (ISN SAZU) je bilo pripisano, da etnologi ob izteku šestdesetih let niso imeli nekaterih nujno potrebnih temeljnih del (bibliografije, slovarja, atlasa, topografije, reprezentativnih monografij, drugih sintez). Razlogi za nezadovoljive razmere so bili torej deloma 'zunanji', deloma znotrajstrokovni.

Kakšen vzorec ali, bolje, katere smeri so bile načrtane raziskovanju 'načina življenja in ljudske kulture'?

7.2.1. ETNOLOŠKA TOPOGRAFIJA

Od prve polovice petdesetih let je skoraj za dve desetletji številne slovenske etnologue zaposlil obsežen načrt 'etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja', ki je bil od osemdesetih let sestavina širše etnološke raziskovalne naloge Način življenja Slovencev v 20. stoletju. Izhodišče je, kakor pove naslov, topografsko, t.j. krajevno, in etnično: »prostor, ki ga pripadniki slovenske etnične skupine naseljujejo. Pri tem gre tako za okvire SR Slovenije, kot za zamejska območja, naseljena s Slovenci. Sem je končno treba prišteti tudi kolikor toliko strnjene slovenske izseljenske kolonije.« (Kremenšek 1976: 1)

Zamišljen je bil večstopenjski projekt: vprašalnice – rajonizacija /topografije – monografske študije – sinteze (gl. Klobčar 1991, 1992). Vsebinsko in metodološko je bil koncept dvojen: želel je poravnati narodopisni dolg in pripraviti vsebinsko in metodološko podlago za operacionalizacijo premislekov, ki so izvirale iz koncepta način življenja.²³⁰

dotlej najbolj prizadeval N. Kuret, a ji ob drugih nalogah ni bil kos, je prevzel J. Bogataj, sprva na Inštitutu za slovensko narodopisje, nato na univerzitetnem Oddelku za etnologijo.

²²⁹O etnološki topografiji Kremenšek 1974b. Med pomembnejšimi premiki v začetku 70. let so navedena še naslednja dejstva: skupni seznam strokovne literature in periodike v osrednjih ljubljanskih etnoloških ustanovah, ki so ga pripravljale bibliotekarke v SEM, na ISN in Oddelku za etnologijo, načrti za enotno etnološko dokumentacijo, leta 1972 razširitev Inštituta za slovensko narodopisje s sekcijo za materialno kulturo. (Kremenšek 1973b) Inštitutovo delo je tako zaobseglo etnološko problematiko v celoti (sekcije za glasbeno narodopisje, za slovstvo, za igre in šege, za materialno kulturo).

²³⁰Vprašalnice so nastajale iz »predstav o predmetu etnološkega preučevanja, ki bi jih lahko označili kot tradicionalne, in iz prizadevanja, da bi se etnološko delo na Slovenskem posodobilo. Rabile

»Po prvem konceptu gre pri etnološkem topografskem delu za registriranje, za dokumentacijo in tudi za zbiranje kulturnih sestavin etnološkega značaja z vidika njihove provenience. Krajevna določenost, izvirno nahajališče ljudskokulturnih elementov je pri tem v ospredju. Strokovno čim bolj izčrpen in natančen razvid nad našim ljudskokulturnim inventarjem je s tega zornega kota poglavitni in pravzaprav tudi edini cilj topografskega dela.« (Kremenšek 1974b: 189)

In: »Po drugi zamisli, iz katere je pravzaprav izviral a pobuda za delo na topografiji, naj bi šlo za priprave in na tej podlagi za načrtne monografske študije posameznih krajev, manjših in omejenih regij, industrijskih naselij ali mestnih četrti. Pri tem naj bi bila upoštevana način življenja in kulturna podoba naseljencev takih območij v vsej njuni celovitosti. Tukaj ne bi bile v ospredju posamezne kulturne sestavine, temveč bi šlo za podobo ožje ali širše lokalne skupnosti kot celote, za njen življenjski stil, za spreminjanje tega stila, ... kulturne strukture skozi posamezna razdobja. ... (S)kušamo (se) dokopati do čim bolj celovite kulturne podobe nosilcev omenjenih sestavin. Težko si je namreč predstavljati neko bodočo sintezo etnološke podobe Slovencev brez vrste takih monografskih del.« (N. d.: 189–90)

Raziskovalni načrt se ni odrekel strokovnemu izročilu, njegove prvine (skrb za dopolnjevanje gradiva, pozornost na kulturne sestavine) so bile celo poudarjene kot neogibna podlaga. Ne pozabimo, da Kremenšek iz etnologije ni izločil ukvarjanja z ljudsko kulturo, zanj je zahteval le drugačno obravnavo.

Etnološke razlage se križajo na presečišču časa – prostora – družbenosti: za etnologue so zanimive tiste življenjske manifestacije, ki imajo družbeni značaj in so nebrisljivo vpete v prostor in čas. To je temeljno izhodišče. Etnični kriterij označuje meje raziskovalnih nalog, sooznačuje pa ambicije po sintezi, tisti tako težko dosegljivi cilj vseh dozdajšnjih raziskovalnih naporov: »preko podrobne obdelave določene štveila značilnih vaških naselij, trgov, predmestnih in mestnih okolišev se nameravamo dokopati do sintetične podobe ... kulturnega ustroja na Slovenskem dvajsetega stoletja.« (Kremenšek 1977a: 59) Vprašanje o kulturi in načinu življenja ni postavljeno s stališča trdnega ali vnaprejšnjega koncepta 'etničnosti' ali 'slovenskosti', temveč diferencirano – kot mreža načinov življenja ali življenjskih stilov »tistih socialnih, poklicnih, lokalnih in drugih skupnosti, ki po posameznih obdobjih sestavljajo posamezne etnične skupine.« (1977c: 47)

Zaradi primerljivosti, ki šele omogoča sintezo, naj bi monografska dela nastajala po relativno enotnem vzorcu, ki je bil razgrnjen v vprašalnicah.²³¹ Ob snovanju vpra-

naj bi zbiranju podatkov o sestavinah ljudske kulture na tistih delih slovenskega etničnega ozemlja, kjer to do sedaj še ni bilo opravljeno, kakor tudi preučevanje načina v obliki krajevnih monografij. ... Vprašalnice so tako kot celota v določenem smislu kompromis med tradicionalnimi predstavami o nalogah etnologije in novejšimi vodili.« (Kremenšek 1976: 39)

²³¹ Gl. *ETSEO: Vprašalnice*. 1975–1978. Sprva je glede na nakazano izhodišče kazalo, da bosta pripravljena dva niza vprašalnic – za specialistične in monografske raziskave. Rešitev je bila vendarle racionalna. Omogočala je ustvarjanje razmeroma enotne viroslovne podlage tako o ljudski kulturi kakor o sodobnih družbenokulturnih oblikah in vsebinah v vseh ustanovah. Vprašalnica je navsezadnje le temeljno vodilo, ki si ga raziskovalec na terenu prilagaja in spreminja skladno s posebnimi poudarki raziskave. Specialistično usmerjeni raziskovalci jih resda morda niso po-

šalnic so se odstirali različni strokovni nazori, najopazneje tisti iz razprav o razmerju med folkloristiko in etnologijo, ali natančneje v kritiki pozitivističnega metodološkega vzorca. V tematskem pogledu je nenehno sililo v ospredje dotlej hudo zanemarjeno področje socialne kulture.²³² Vsaksebi so bili takrat nazori, ki smo jih omenili v zvezi s pojmovanjem ljudske kulture in načina življenja, najkočljivejše pa je bilo vprašanje o razmerju med kulturnimi sestavinami in načinom življenja. Glede tega so bila izhodišča jasna: »Prav gotovo bi bila povsem zgrešena trditev, da preučevanje neke kulturne sestavine rabi le tolmačenju njene pojavnosti. Ob ustrezni naravnanoosti raziskave namreč tudi posamezni elementi pričajo o širših procesih, v katere so vključeni.« (Kremenšek 1974b: 189) Vse, kar so etnologi pričakovali od specialističnih raziskav, je bilo, »da bodo raziskovalci ... posvečali del svojega zanimanja tudi njihovim nosilcem, vsekakor več kot je bilo to doslej.« (Kremenšek 1977c: 47)

Učinek priprave vprašalnic je bil, da je »celotna takratna slovenska etnologija detajlno premislila etnološka področja in vnesla tudi popolne novosti. ... Vprašalnice so tudi izreden pripomoček za terensko raziskovanje v najširšem pomenu besede, z literaturo, viri, metodologijo in detajlno razporejenim predmetom v obliki vprašanj.« (Ravnik 1991: 213)

Etnološka sistematika

	MATERIALNA KULTURA	DRUŽBENA KULTURA	DUHOVNA KULTURA
Novak, Slovenska ljudska kultura, 1960	nabiralništvo, lov, ribolov, poljedelstvo (s sadjarstvom in vrtnarstvom), živinoreja, čebelarstvo, domača delavnost in ljudska obrt, ljudska trgovina, ljudski promet, stavbe, noša, prehrana	šege in navade: od rojstva do smrti; šege med letom; pravne šege; igre: otroške, gibalne igre odraslih	ljudsko gledališče, ljudski plesi, glasba in ljudska pesem, ljudski jezik, ljudsko pripovedništvo, likovna umetnost, ljudsko čtivo, ljudsko verovanje, ljudsko zdravilstvo
Kremenšek, Obča etnologija, 1973	gospodarstvo; prehrana; bivališče; noša; komunikacijska sredstva	sorodstvene zveze; generacijske, namenske in prijateljske zveze; lokalne skupnosti; družbena diferenciacija; moralne in pravne norme; šege in navade	verovanje; znanje; umetnost; jezik

trebovali, spregledali pa so, da vprašalnice predstavljajo etnološko tematiko v celoti in da so v njih nakazane povezave, ki presegajo monotematsko specializacijo. So tudi orientacija za vpeljevanje v raziskovalno delo.

²³²Ko je bilo za to področje treba pripraviti vprašalnice povsem nanovo, je bilo (npr. ob vprašalnici za prijateljske zveze in klike, družinsko-sorodstvene zveze) slišati, »da ne gre izgubljati časa in sil z vprašanji, ki so v največji meri predmet drugih znanstvenih disciplin. Etnologi ne morejo skrbeti za nerešene probleme drugih ved, ko so njihove sile številčno preskromne celo za reševanje nalog, ki so pripoznane kot etnološke.« (Kremenšek 1974b: 190)

Med 'teorijo' in 'prakso'

<p><i>Vprašalnica ETSEO 1975–78</i></p>	<p>zemljiška razdelitev, naselje, urbanizem; stavbarstvo; notranja oprema, bivalna kultura, bivanje; živinoreja; poljedelstvo; vrtnarstvo, vrtičkarstvo; sadjarstvo, vinogradništvo; nabiralništvo; čebelarstvo; rokodelstvo in obrt; industrija, rudarstvo; gozdno gospodarstvo; lov, ribolov; orodja in predmeti; prehrana, prehranjevanje; noša, obleka, moda; promet, komunikacijska sredstva, komuniciranje; trgovina, trgovanje; turizem; gospodinjske razmere in proračun</p>	<p>družinsko-sorodstvene zveze; vzgoja; spolno življenje; prebivalstvo; krajevna skupnost; medkrajevni in interetnični odnosi; družbeno razlikovanje; vrednote in moralne norme; pravne norme; delovne skupnosti; medsebojna pomoč; sosedstvo; fantovske in deklishe skupnosti; poklicne, namenske skupnosti; družbene organizacije, društva; združbe odraslih; prijateljstva, poznanstva, klike; letne šege, praznovanja, prazniki; prireditve, festivali; rojstvo, poroka, smrt; delovne šege</p>	<p>verovanje; jezik (načini sporazumevanja, izražanja) in imena; dramatika in gledališče; branje; likovna umetnost, likovno obzorje; petje, pevci, pesmi; glasba, glasbila; godci, godčevstvo; ples; folklorne skupine; igra odraslih in otroška igra; prosti čas; izviri znanja; zdravilstvo, veterina; znanje: o rastlinskem svetu, o živalskem svetu, o vremenu; zgodovinska zavest in geografsko obzorje; tehnično znanje</p>
<p><i>Slovensko ljudsko izročilo, 1980</i></p>	<p>gospodarstvo: poljedelstvo, živinoreja, vrtnarstvo, vinogradništvo, sadjarstvo, gozdno gospodarstvo, nabiralništvo, lov in ribolov, čebelarstvo, obrt, trgovina, promet, transport in komunikacijska sredstva, stavbe, hrana, noša</p>	<p>družbeno življenje; pravno življenje; šege: življenjskega kroga, letne in koledarske šege</p>	<p>verovanje; znanje; gledališče; ustno slovstvo; glasba; ples; likovna umetnost; množična ustvarjalnost med NOB: pesništvo, glasba; likovna umetnost; mitingi</p>

Primerjava z dotedanjimi 'etnološkimi sistematikami'²³³ kaže, kako zelo se je razširila etnološka tematika,²³⁴ ki je zasledovala način življenja. Opazni so poudarki po raziskavah sodobnih kulturnih pojavov, ohranjene pa so tudi vse izročilne teme, a

²³³Mislimo na primerjavo z obsegom in razvrstitvijo gradiva, kakor sta bila predstavljena v načrtu Komisije za slovensko narodopisje, in vprašalnicah, pripravljenih za terensko raziskovanje Etnografskega muzeja (gl. pogl. 5). Navedena knjižna dela niso podrobni raziskovalni načrti; Novakova *Slovenska ljudska kultura* in *Slovensko ljudsko izročilo* pa vendarle pokažeta, kako se je etnologija po dvajsetih letih predstavila širši, ne le strokovni javnosti.

²³⁴Poglavja: Industrija in rudarstvo, Promet, komunikacijska sredstva in komuniciranje, Trgovina, Turizem, Proračun, Družinsko-sorodstvene zveze, Vzgoja, Spolno življenje, Prebivalstvo, Krajevna skupnost, Medkrajevni in interetnični odnosi, Družbeno razlikovanje, Vrednote in moralne norme, Delovne skupnosti, Medsebojna pomoč, Sosedstvo, Fantovske in deklishe skupnosti, Družbene organizacije, Združbe odraslih, Prijateljstva, poznanstva in klike, Branje, Likovno obzorje, vsa posebna znanja in Zgodovinska zavest in geografsko obzorje.

osvetljene z novih vidikov²³⁵ in na drugačen način. Pri nekaterih temah bolj, drugih manj je bilo tematizirano razmerje med kulturnimi sestavinami kot empiričnem izhodišču in načinom življenja kot spoznavnim ciljem. Sestavljalci so si v različnem obsegu prizadevali nakazati sovisnosti med pojavnimi območji. To je bilo odvisno tudi od preučeniosti posamičnih sestavin in strokovnih izkušenj sestavljalcev. Še posebej so bile temeljitejših komentarjev deležne 'nove' teme.²³⁶

Sestavljalci so večinoma upoštevali jedro problematike, t.j. prenos poudarka »od kulturnih sestavin na njihove nosilce.«²³⁷ Kremenšek je bil prepričan, da to »vnaša nekaj več jasnosti v preučevanje kulturnih elementov, kakršni so npr. proizvodjalna sredstva, noša, prehrana, bivališča, pa najrazličnejše duhovnokulturne sestavine.« (1973: 122)²³⁸ Širok objektiv načina življenja je nakazal drugačno razumevanje kulturnih sestavin in togost uveljavljene etnološke sistematike.²³⁹ Poslej »je odločujoč položaj, ki ga zavzema neki predmet ali pojav v življenju neke etnične ali socialne skupine. Pojavi in predmeti so tako v bistvu le sredstvo, le medij za razkrivanje načina življenja ali življenjskega stila.« (1973: 123) Ali z drugimi besedami, obravnavani naj bodo tako, da »omogočajo ... razkrivanje kompleksne kulturne podobe.« (N. d.: 152) Načelo velja tako za izročilne kakor sodobne kulturne pojave in zlasti za njihove medsebojne zveze. Predvidel je, da se bodo tudi ob morebitnem preučevanju posamičnih sestavin »odpirala vprašanja medsebojnih zvez med posameznimi kulturnimi področji ali kulturnimi elementi, ki z doslej navadnega zornega kota sploh ne bi bila zajeta.« (1974b: 190) 'Klasična' tematika namreč ne izčrpa sodobnega etnološkega interesa, ki ga povzema sintagma način življenja.²⁴⁰

²³⁵ Npr. podrobnejša razčlenitev gospodarskih dejavnosti (Vrtnarstvo, Sadjarstvo, Industrija, Rokodelstvo in obrt itn.), nato Jezik, Besedna umetnost, Glasba.

²³⁶ Gl. npr. Vrtnarstvo, Rokodelstvo in obrt, Promet, komunikacijska sredstva in komuniciranje, Turizem, Stanovanjska oprema, Družinsko sorodstvene zveze, Vzgoja, Spolno življenje, Družbeno razlikovanje, Vrednote in moralne norme, Delovne skupnosti, Medsebojna pomoč, Družbene organizacije, Branje, Znanje, Zgodovinsko in geografsko obzorje.

²³⁷ Leta 1973 je izšel Kremenškov učbenik *Obča etnologija*. Za usmeritev sodobne etnološke prakse so pomembna poglavja 'Temeljni pojmi in nekatera izhodišča', 'Današnja teoretična vodila', 'Kulturne sestavine in način življenja' in 'Etnološki viri, metodika in oblike etnološkega strokovnega dela'.

²³⁸ V dotakratnih specialističnih tematskih raziskavah, konkretno produktov ljudske likovne umetnosti (podobno Sedej v zvezi s stavbarstvom), je na to razmerje najrazločnejše opozoril Makarovič, ki je etnologov pogled usmeril k 'porabi' likovnih produktov, namesto k njihovim estetskim prvinam. Tako v vprašalnicah ETSEO nimamo npr. poglavja Ljudska likovna umetnost, temveč Likovno obzorje.

²³⁹ Gl. besedilo o kulturnih sestavinah v učbeniku *Obča etnologija*; tam nakazane vezi in razmerja so bile opora pri sestavljanju vprašalnic.

²⁴⁰ Iz raziskave Zelene jame smo bili poučeni, da je najbrž »(p)odoba nekega življenjskega sloga ... mnogo bolj avtentična na drugih in drugačnih relacijah, npr. v skrbi za socialno in profesionalno prosperiteto otrok, v dolgoletni koncentraciji vseh razpoložljivih sredstev ... za gradnjo lastnega doma, v nezanimanju za kakovostne kulturne dobrine.« (1974a: 29) Menil je, da bi spoznanja iz drugačnih okolij in pri drugih družbenih skupinah najbrž pokazala na drugačne poudarke. Kljub nekoliko drugačnemu izhodišču (poklicna skupina) so takšne posebnosti razvidne iz Baševih monografij o gozdnih in žagarskih delavcih (Baš A. 1967) in savinjskih splavarjih (1974).

Vprašalnice je pospremil zvezek z uvodom v etnološko topografijo (Kremenšek 1976)²⁴¹ in poročili etnološko dejavnih ustanov.²⁴² Obravnava splošnih vprašanj je pokazala, da so bile od šestdesetih let utemeljitve etnološke problematike in metodoloških izhodišč postavljene v primerjalni evropski etnološki in posredno tudi družbenokulturnoantropološki kontekst.²⁴³ Pri pripravi vprašalnic se je to pokazalo še podrobneje, ne le zaradi izčrpne predstavitve lokalnih študij; nekateri sestavljavci so izčrpneje, drugi manj, ob domačih spoznanjih (kratki pregledi zgodovine preučevanja kulturnih sestavin) in spoznanjih drugih ved, upoštevali tudi pomembnejšo tujo strokovno literaturo. Etnološka problematika v celoti ni bila nikoli ne prej ne pozneje postavljena v tako širok primerjalni kontekst.

Kremenšek je v uvodu vnovič opozoril, da je vsaka »kulturna sestavina strokovno relevantna šele, ko vemo, kje, kdaj in v kakšnem družbenem okolju je bila sestavni del ustreznega kulturnega ustroja.« (1976: 1) Torej: »detajlno poznavanje materialne, socialne in duhovne kulture ... ni cilj, pač pa pogoj za spoznavanje ... spodnjesevinjskega kmeta, briškega kolona, prekmurskega beroša, trboveljskega rudarja, jeseniškega fužinarja, ljubljanskega trgovca ali uradnika in konec koncev Slovencev nasploh... V vseh teh primerih so za nas zanimive tiste kulturne sestavine, ki so dajale ali dajejo preučevani skupini poseben ali tudi drugim skupinam poseben pečat.« (N. d.: 13)

Razvid etnološke tematike, kakršen je bil razgrnjen v vprašalnicah vnaprej ni predpisoval metodoloških izpeljav. Že ob pripravi vprašalnic sta bila omenjena dva temeljna modela monografskih študij: tematske obravnave kulturnih sestavin in raziskave načina življenja (Kremenšek 1974b). V takrat aktualnem žargonu bi etnološka sistematika v prvem primeru ustrezala narodopisnemu (folklorističnemu) tipu kulturnoprostorskega raziskovanja s kulturnomorfološkim oz. kulturnofenomenološkim poudarkom, v drugem pa preučevanju načina življenja s poudarjenim družbenozgodovinskim in antropološkim interesom.²⁴⁴ S sorodnim metodološkim pogledom je, po Kremenškovi navedbi, Józef Burszta v poljski raziskovalni praksi ločil tradicionalni od sodobnega modela: pri prvem gre za pozitivistično izročilo, pri drugem pa za 'kulturo preučevanega kraja ali regije kot celote'. »Kultura sedaj ni več pojmovana kot seštevek posameznosti. Spoznati je ni mogoče le s spoznavanjem njenih delov,

²⁴¹V njem je razgrnil metodološka izhodišča, dotedanje izkušnje domačih raziskav s krajevnim izhodiščem, zglede iz jugoslovanske in iz mednarodne etnologije in družbenokulturne antropologije

²⁴²13 muzejev, Glasbeno narodopisni inštitut, ISN pri SAZU, PZE za etnologijo FF, Zavod za spomeniško varstvo SRS, poročilo Komisije za Etnološki atlas Jugoslavije in o etnologiji med Slovenci v Italiji.

²⁴³Gl. npr. Baš A. 1963a, 1967a, 1968a, 1974b, 1978a; Kremenšek 1962, 1963a, 1964, 1964a, 1966, 1967, 1973, 1976; Kumer 1969, 1977. Tu puščam ob strani npr. poročila z mednarodnih srečanj, ki so se jih udeleževali posamezniki, in primerjalne reference, pomembne za preučevanje posamičnih tem.

²⁴⁴Izrazje povzemam po Helgeju Gerndtu, ki je različne tipe etnološke karakterizacije označil kot produkt petih osnovnih tipov opazovanja: kulturnomorfološkega oz. kulturnofenomenološkega, kulturnoprostorskega, kulturnozgodovinskega, kulturnosociološkega in kulturnoantropološkega (Gerndt 1997: 31–34).

temveč le preko njene celotne strukture. V vsaki kulturni strukturi ali v kulturnem sistemu imajo posamezne kulturne sestavine različen pomen in različno vrednost. Po tem drugem modelu je torej treba kulturne sestavine preučevati v funkcionalnem odnosu do kulturne strukture preučevanega kraja. « (Kremenšek 1976: 34) In zgledov za oba pristopa imamo dovolj tudi v domači praksi.²⁴⁵ – Ob tem pa je morebiti nujna pripomba, da raziskav kulturnih sestavin ne moremo kar a priori imeti za pozitivistična.

Zasnova vprašalnic, ki je utrdila etnološko tematiko pravzaprav na klasičen način – s kulturnimi sestavinami, posredno izraža dvom o načelnem Baševem in Kremenškovem mnenju, naj se s problematiko kulturnih sestavin ukvarjajo predvsem ustrezne zgodovinske in umetnostne vede. Upoštevajoč vprašanja, postavljena v načrtu etnološke topografije in raziskav načina življenja kažejo, da so odgovori, ki so jih in kolikor so jih (izjema so poglavja, obravnavana v gospodarski zgodovini, gl. *GDZS I.*, 1970) doslej prispevale te vede, v etnologiji pravzaprav slabo uporabni, nasploh pa je večina etnološko pomembnih tem v teh vedah ostala neraziskana.²⁴⁶

Z vprašalnici je bila torej kartografirana etnološka tematika, ki naj bi jo upoštevale monografske raziskave po obeh načrtih. Ker je bila cilj sinteza, je bilo nujno zarisati poti do nje: kako izbrati kraje in zanje značilne družbene skupine, s katerimi bi ponazorili kulturni razvoj, spremembe v ljudski kulturi in način življenja Slovencev v zadnjem stoletju. Kremenšek je v 'Smernicah etnološkega raziskovalnega dela' s prednostnega topografskega vidika predlagal za prvo pot preučitev kakih 60 do 80 krajev, za drugo pa kompleksne raziskave širših, geografsko ali kulturološko bolj ali manj zaokroženih območij, kakršne so s v Orlovem času praticirali v Etnografskem muzeju (Kremenšek 1977c: 48–9). Topografski značaj pa je v celoti tudi okvir za »preučevanja, ki se nanašajo le na posamezne kulturne sestavine,«²⁴⁷ in za »naloge,

²⁴⁵Za preučevanje materialne kulture je npr. J. Bogataj našel zgleda v razpravi o materialni kulturi (Cevc T. 1978) in obravnavi noše (Makarovič M. 1978h): »Ker avtorjeva težnja ni potekala v smeri nadgrajevanja v okvirih formalne sinteze, ostajamo še vedno pred značilnim kompromisnim stališčem, ki se še vedno ne more povsem otresti t. im. sestavin in prenesti na poudarek v raziskave materialne kulture na razmerja med sestavinami in njihovimi nosilci. Slednje prav dobro ilustrira prispevek Marije Makarovičeve o noši.« Ta »dokazuje, da smo na področju raziskovanja noše (ali oblačenja Slovencev) že dospeli do določenih rezultatov, ki jih sedaj osvetljujemo z najrazličnejšimi dodatnimi spoznanji, navezanimi na raziskave v socialni in duhovni sferi.« (Bogataj 1979b: 51–2)

²⁴⁶Gl. Kremenšek 1977a: 59; 1977c: 47. Razvidno celo v območju folkloristike, konkretno npr. pri preučevanju ustne tradicije. O tem Jezernik 1979a, b, 1980.

²⁴⁷V Slovenskem etnografskem muzeju je M. Makarovičeva raziskovala vaško medsebojno pomoči (Makarovič M. 1974, 1976a, 1978f, 1979, a, tudi pomembna tema v vseh njenih krajevnih monografijah), G. Makarovič je pripravljala celovito podobo slovenske ljudske likovne umetnosti (1981). Na ISN so načrtovali sinteze o šegah, maskah, izdaje slovstvenega gradiva, etnomuzikologi so imeli v načrtu predstavitev glasbeno pesemskega in plesnega izročila na Slovenskem. Topografsko zastavljeni sta bili tudi glasbeno-kulturološka raziskava rudarske kolonije Terezija - Trbovlje in etnomuzikološka raziskava hribovske vasi Paka. Manj izostreno je bilo takrat področje materialne kulture. Kremenšek je posebej opozoril na pomen raziskav stavbarstva kot izrazito interdisciplinarnega področja, za katero »si etnologija še ni našla teoretično dovolj začrtanega mesta ... morala (bo) poskrbeti, da bodo teoretična izhodišča etnologov pri preučevanju stavbarstva znatno bolj izdelana.« (N. d.: 49–50)

ki se sicer v prvi vrsti nanašajo na preučevanje načina življenja posameznih poklicnih in drugih skupin, vendar topografskega vidika pri tem ne morejo in nočejo zatajiti.« (N. d.: 50)²⁴⁸

Ker je bilo najkočljivejše vprašanje reprezentativna izbira krajev za monografske obdelave, »je bila že ob zaključku izhajanja vprašalnic dokaj splošno sprejeta ideja o posebnem načinu izbiranja krajev za detajlnejšo obravnavo, to je ideja o t. i. rajonizaciji. To je bil načrt, po katerem naj bi se etnologi po enotnih kriterijih seznanili s slovenskim etničnim ozemljem in z enotnimi merili izbrali kraje, socialne in profesionalne skupine za posamične študije.« (Klobčar 1992: 79–80)

Za rajonizacijski razrez slovenskega etničnega ozemlja, ki naj bi vseboval podatke »o upravni ureditvi, demografskem razvoju, spremembah v poklicni sestavi, nekatera vprašanja o gospodarstvu« (N. d.: 80) so bili sprva predvideni krajši elaborati (na 15–20 straneh), s katerimi bi spoznali temeljni gospodarski, demografski in socialni okvir, v katerega je vpet način življenja ljudi. Ko so se rajonizacijske meje pokrile z občinskimi, še ni bilo jasno, ali si bodo etnologi naložili pripravo elaborata za vsako občino posebej. Ob predložitvi prvih dveh elaboratov (za občino Kočevje in Ljutomer) se je že vedelo, da bo obseg precej večji in da se rajonizacija spreminja v obsežnejše topografije občin. Leta 1981 je izšla prva topografija, za občino Ljutomer (Šarf 1981), in v pregovoru je bilo zapisano: »Etnološka topografija novejšje dobe za občino Ljutomer je tako sestavni del obsežne naloge, s katero bi želeli podati oris podlage in temeljnih sestavin načina življenja Slovencev v našem stoletju. V delu gre za pregled notranjega ustroja območja, razvoja njegove demografske, gospodarske, poklicne in socialne podobe, problematike uvajanja novosti v vsakdanje življenje in razkroja ter stopnje ohranjenosti tradicionalne kulturne podobe. Posebej je ocenjena etnološka preučena območja in so izoblikovani predlogi za nadaljnje strokovno delo. Ob enakem ustroju del za druge občine in območja bo potem, ko bo naloga končana, omogočen dokaj nadroben vpogled v zgodovinski razvojni proces na področju, ki je etnološke narave ali je z njo nerazdružno povezan, za ves slovenski etnični prostor.«²⁴⁹

Ob izidu drugega zvezka (občina Kočevje, Šmitek 1981) pa je že bilo zapisano, da naj bi bile »(t)opografske obravnave slovenskih občin ... člen v nastajanju sinteze, ... ena od vmesnih stopenj na poti do čimbolj celovite in nazorne podobe slovenskega človeka na ravni vsakdanjosti v polpreteklem času in v današnjih dneh.«²⁵⁰

T. i. 'občinske monografije' so po vsebini daleč presegle tipično etnološka vprašanja²⁵¹ in, kakor meni Klobčarjeva, »so jih zaradi njihove relativne samostojnosti in

²⁴⁸Takšni sta bili dotlej Baševi monografiji o gozdnih in žagarskih delavcih in savinjskih splavarjih ter Cevčevo raziskovanje planšarske kulture.

²⁴⁹Predgovor / Uredniški odbor. V: Šarf 1981: 5.

²⁵⁰Predgovor / Uredniški odbor. V: Šmitek 1981: 5. Klobčarjeva komentira: »Akcija je torej prenehala biti 'rajonizacija' v prvotnem pomenu besede, postala je 'topografija, iz katere pot do končne sinteze načina življenja Slovencev v 20. stoletju ne pelje (nujno) prek monografij.« (Klobčar 1992: 82)

²⁵¹Pri prvih topografijah (občine Ljutomer, Kočevje, Gornja Radgona, Murska Sobota, Škofja Loka, območja Slovenskega Porabja, Roža, občine Črnomelj) je uvajanju inovacij in ohranjanju tradicionalne kulturne podobe ter etnološki preučeni odmerjena tretjina besedila.

tematske zaokroženosti začeli vrednotiti z novimi merili, ... podvržene (so bile) tudi novim kriterijem.« (N. d.: 83)²⁵² Na vprašanje, »ali je topografija le zasnova monografije in dopolnitev Krajevnega leksikona Slovenije ali 'vsestransko uporabljiv oris dela zgodovinskega dogajanja od zadnjih desetletij preteklega stoletja naprej,'« ni bilo nedvoumnega odgovora.

Pretežni del pozornosti in raziskovalnih moči so avtorice in avtorji topografij posvetili vprašanju, za katera so kompetentnejši drugi strokovnjaki (poglavja o gospodarstvu, demografskem razvoju, socialni in poklicni sestavi) in niso mogli prispevati kaj bistveno novega. Kritizirana je bila tudi odločitev za občinske meje, v katerih so tekle raziskave (»kratka doba njihovega obstoja še ni mogla izoblikovati zavesti ali posebnega načina življenja, neupravičeno naj bi bile razbite nekatere regionalno, upravno ali zgodovinsko zaključene regije«), v znanstvenem aparatu pa opustitev sprotnega navajanja virov in literature (Prav tam.) Tudi ko so bile vsebinska struktura in smernice za etnološko pozornost spopolnjene, »temeljne dileme topografije niso rešile: gre za razmerje ... med skopim pregledom splošne etnološke problematike posamičnih občin z označitvijo kulturnih regij in predstavitvijo posebnosti na eni strani in vsestransko podobo družbenozgodovinskega razvojnega toka, kulturološke podobe in gibal razvoja na nekem mikro območju na drugi strani. Prvemu naj bi bil blizu leksikografski slog, drugemu pa genetično-strukturalni pristop.« (N. d.: 83) Množica podatkov, ki jih je zahtevala shema, piscem ni dopuščala interpretacije,²⁵³ razen v sklepnem poglavju o etnološki preučeni območja in predlogih za bodoče raziskovanje. Marsikoga je zahtevnost naloge in nepotešenost ob rezultatih odvrnila od zamisli za takšno delo. Mišljeno je namreč bilo, da bi ob drugih predvsem etnologi v muzejih pripravili takšne preglede za svoja območja, vendar tudi niso vsi imeli v ustanovah enake podpore.²⁵⁴

Po dobrem desetletju je bilo jasno, da projekta z okrog 70 zvezki ne bo mogoče uresničiti, in leta 1996 je izšla zadnja, osemnajsta občinska topografija: »Zaradi zahtevnosti dela so raziskave območij posameznih občin trajale dlje, kot smo načrtovali.

²⁵² Izdajo ETSEO občine Črnomelj (Dular 1985) je npr. pospremila muzejska razstava; razstave so bile pripravljene pri topografiji občin Domžale in Ljubljana Bežigrad (Pajsar, Židov 1991).

²⁵³ Ob pripravi topografije za občino Domžale Klobčarjeva pravi, da »shema, izdelana do potankosti ... utesnjuje in da že zaradi te zunanje utesnjenosti posebnosti domžalske občine ne bodo prišle ustrezno do izraza. Raziskovanje problemov, ki niso specifično etnološki, mi je jemalo precej več časa od tem, ki so mi blizu in so se mi zdele za domžalsko občino zanimive.« Tem vidikom je bolje ustregla z razstavo ob izidu knjige: »Razstava je ... bolj kot sama knjiga opozorila na več problemov..., predvsem v razmerju s kulturno dediščino; teh etnolog brez poznanja najrazličnejših tematskih področij, kot jih je zahtevala tudi topografija, ne bi videl.« (N. d.: 86–7)

²⁵⁴ V muzejski okvirih so nastale topografije za Slovensko Porabje (Kozar-Mukič 1984), za občine Škofja Loka (Sterle 1984), Črnomelj (Dular A. 1985), Šmarje pri Jelšah (Sok 1991), Ravne na Koroškem (Oder 1992), Metlika (Balkovec 1994) in Tolmin (Brezigar 1996). Topografije občin Sevnica (Terčelj 1989), Cerknica (Čeplak 1990), Ljubljana Bežigrad (Pajsar, Židov 1991), Izola (Tome-Marinac 1993) in Metlika (Balkovec 1994) so spopolnjene diplomske naloge. Topografija občine Domžale je bila vezana na podiplomski študij. (Klobčar 1989, 1991) Na Oddelku za etnologijo pa je ob tem nastalo več kot 650 proseminarskih, seminarskih in diplomskih nalog, povezanih s topografskim projektom. Projekt do leta 1992 je podrobno dokumentiran v *ETSEO. Poročilo* (Bogataj, ur. 1992).

Časovni razmiki med izidi posamičnih zvezkov zmanjšujejo možnost primerjav, ki so bile bistvena sestavina naših zamisli. Pred dobrim letom so se poleg tega v poglavitnem močno spremenile še dotedanje občinske meje. Uvedba novih občin bi seveda zahtevala drugačno razporeditev našega prizadevanja. « S tem je »uresničitev prvotnega načrta, ki je meril na slovenski etnični prostor kot celoto, sicer ostala torzo. Posamične obravnave pa so ob tem vendarle pomembne. Za območje, ki ga obravnavajo, so povedne brez primerjave z drugimi zvezki. Skupaj z drugimi deli pa pomenijo tudi sondažni prikaz vrste zanimivih procesov na slovenskem etničnem ozemlju v zadnjih dobrih sto letih.«²⁵⁵

Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje

- 1981 F. Šarf: *Občina Ljutomer*.
1981 Z. Šmitek: *Občina Kočevje*.
1982 F. Šarf: *Občina Gornja Radgona*.
1985 F. Šarf: *Občina Murska Sobota*.
1984 M. Kozar-Mukič: *Slovensko Porabje = Szlovénvidék*.
1984 M. Sterle: *Občina Škofja Loka*.
1985 A. Dular: *Občina Črnomelj*.
1986 M. Fister: *Rož*.
1988 F. Šarf: *Občina Lendava*.
1989 M. Klobčar: *Občina Domžale*.
1989 M. Terčelj: *Občina Sevnica*.
1990 R. Čeplak: *Občina Cerknica*.
1991 J. Sok: *Občina Šmarje pri Jelšah*.
1991 B. Pajsar, N. Židov: *Občina Ljubljana Bežigrad*.
1992 Bogataj, J. ur.: *Poročilo*. Ljubljana.
1992 K. Oder: *Občina Ravne na Koroškem*.
1994 B. Tome-Marinac: *Občina Izola*.
1994 M. Balkovec: *Občina Metlika*.
1996 I. Brezigar: *Občina Tolmin*.

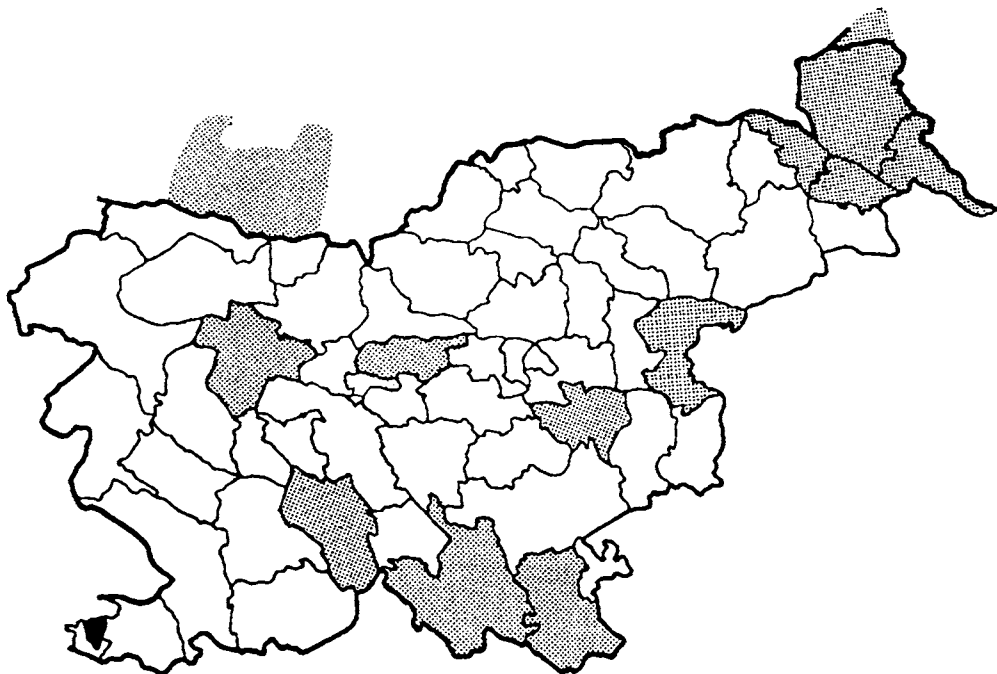
Topografije so skelet za raziskave načina življenja, vpetega v trdna krajevna, časovna, socialna in splošna družbeno-ekonomska določila. Po mnenju Klobčarjeve omogočajo predvsem opazovanje sožitja tradicije in inovacije, ljudsko kulturo postavljajo iz brezčasnosti, zahtevajo celosten vidik opazovanja načina življenja, »ki nekaterim ožjim vidikom etnološkega raziskovanja ni blizu,« razkrivajo probleme sodobnega razvoja, »ki jih z nekaterimi, tematsko vnaprej določenimi specifičnimi obravnavami morda ne bi opazili.«

Topografske raziskave so si »usodo zapisale s tem, da so prerasle skopi rajoniza-

²⁵⁵Predgovor / Uredniški odbor. V: Brezigar 1996: 7. Ali, kakor pravi Klobčarjeva, topografija v primeri z etnologijo »spominja na skico, kroki, ki iz določenih razlogov ostaja samo skica, saj je skica le izhodišče za nadaljnja umetniška dela, od katerih se pričakuje popolnost ... Skica ... ni slikovita, več daje umetnikom kot drugim, največ pa se iz nje nauči avtor sam. Problem je samo v tem, da smo te skice posamičnim občinam ponudili kot umetniške slike.« (N. d.: 91)

cijski načrt, elaborati pa so postali relativno samostojni. « Čeprav naj bi dokumentirale spreminjanje načina življenja, je shema onemogočala vzročno-posledične interpretacije. Relativno veliko vložnega dela je obrodilo »manj opazne ali manj cenjene rezultate«²⁵⁶ – s stališča specialističnih raziskav premalo, s stališča splošne preglednosti pa preveč (uporabnejše bi bile sondažne osvetlitve). Prvotna rajonizacija je bila mišljena kot prehodna stopnja, inventar pomembnih etnoloških vprašanj za posamična območja, spremenjena v topografijo pa je postala že kar cilj. Ker pogosto topografski elaborati niso presegli »pasivnega dokumentiranja podatkov, so bili v marsičem razlog za tihi očitek sodobni usmerjenosti stroke.« Shema ni dopuščala, da bi mogli izrisati specifičnosti posamičnih območij. Čeprav so bile na terenu razmeroma dobro sprejete, bi morale biti za občane napisane poljudnejše (N. d.: 91–3).

Kljub navedenim hibam in dejstvu, da se je projekt iztekal, je Klobčarjeva sklenila: »Če želimo, da bo naša stroka ne le družbeno odmevna, temveč tudi dolgoročno koristna, se ne smemo odločati le za raziskovanje tem, ki so blizu nam ali pa se jih lotevamo na pobudo terena. Na ta način namreč spregledamo pomembne probleme, pri katerih bi kot etnologi morali sodelovati. Prav to pa je prednost tematsko kompleksnih analiz.« (N. d.: 94)



Topografska preučevnost slovenskega etničnega ozemlja

²⁵⁶»Delo po topografski shemi je izredno zahtevno in zamudno. Vprašalnica obsega bolj ali manj celotno kulturno strukturo občine in za shematsko predstavitev, ki jo zahteva topografija je potrebno prav tako dobro poznavanje območja kakor za obširnejšo predstavitev. Vsakogar, ki se je lotil topografije, je pri delu priganjal občutek, da vlaga preveč v primerjavi s cilji, ki jih predvidevata akcija in odmerjeni čas, in premalo, da bi bila podoba ... zaokrožena.« (N. d.: 92)

Če dosežke topografije presojamo skoz cilj – sintezo o načinu življenja Slovencev v 20. stoletju, je prelevitev rajonizacije v topografijo zbrisala prvotno načrtovano nalogo – izbiro krajev za monografsko preučitev. Krajevne monografije so, z izjemo raziskave v Slovenskem Porabju,²⁵⁷ nastajale zunaj ali brez topografskih napotil. Po načrtovanem obsegu je topografija ostala približno na četrto pot, »vendar pa – ali bi v primeru, če bi bilo vse to uresničeno, dobili sintezo o načinu življenja Slovencev v 20. stoletju? Ali pa bi to dosegli le z novo delovno nalogo, ki bi si zadala cilj, primerjati ta dela med seboj, poiskati podobnosti in razločke, ugotoviti zakonitosti kulturnega razvoja, najti kontinuiteto, oceniti globino inovacij v tem stoletju, ki se pne med poslavljanjem srednjega veka in napovedjo tretjega tisočletja?... Menim, da bi bilo mogoče poskusiti z delno sintezo... Vsekakor bi njeni zaključki dvignili pomen tega dragocenega projekta na raven teoretičnih spoznanj (ali vprašanj), ki jim je prvotno pravzaprav tudi bil namenjen.« (Ravnik 1996a: 406)

Delne sinteze bi se lahko oprle na njihov najbolj etnološki del,²⁵⁸ v primeru slovenskega severovzhoda (topografije občin Ljutomer, Gornja Radgona, Lendava in Murska Sobota, vključno s Slovenskim Porabjem) in jugovzhoda (belokranjski občini Črnomelj in Metlika) na celotno problematiko. Za nadaljnja raziskovanja pa presoditi predloge avtoric in avtorjev, nakazane v sklepnih poglavjih.²⁵⁹ Topografije velja upoštevati tudi za širše področne obravnave, saj so občinski okviri vpeti v širša območja, ki nakazujejo obrise etnološke regionalizacije.²⁶⁰ V njih najdemo dragocene bibliografske napotke, pomembne za krajevne in regionalne bibliografije, posebej bi bilo iz njih mogoče premisliti tudi katero od klasičnih dihotomij, npr. mesto – podeželje, tradicija – sodobnost.

7.2.2. TEMELJNA DELA

Vprašalnice in etnološka topografija so bile del širših nalog, ki so si jih etnologi postavili v drugi polovici sedemdesetih let.²⁶¹ V osnutku načrta za etnološko raziskova-

²⁵⁷M. Kozar-Mukič je najprej pripravila topografijo Slovenskega Porabja (1984), sledila ji je monografija Gornjega Senika (1988) in na koncu še *Etnološki slovar Slovencev v Porabju* (1997).

²⁵⁸Razdelka Uvajanje novosti in Razkroj in stopnja ohranjenosti tradicionalne kulturne podobe.

²⁵⁹Temu je sledila Karla Oder, avtorica topografije za občino Ravne na Koroškem (1992), ki je svojo poznejšo raziskavo namenila najznačilnejši poklicni skupini, mežiškim rudarjem (1995).

²⁶⁰Njihov pomen za regionalno geografijo je ocenil Milan Natek (1986). Vsekakor topografskih obravnav danes ne moremo presojati po tem, da ni bila uresničena namera, da bi na njihovi podlagi izbrali kraje (vaška, trška, mestna naselja) in družbene skupine za podrobnejše raziskave, in da so se raziskovalci za topose monografskih obravnav odločali večinoma zunaj topografskih predlogov.

²⁶¹Kakor smo omenili, je bila od 70. let raziskovalna dejavnost slovenskih znanstvenikov koordinarna v raziskovalnih programih posamičnih ved in tudi širših medstrokovnih povezav. Od konca 70. let npr. pri Filozofski fakulteti 'Raziskovanje kulturne ustvarjalnosti na Slovenskem', kjer so etnologi sodelovali s posebnim projektom Način življenja Slovencev 20. stoletja, v interdisciplinarnih projektih Kultura med NOB in raziskave slovenskega izseljenstva. V tem okviru je skoz 80. leta tekla tudi etnološka naloga Slovenci in neevropske kulture. Na SAZU je okvir dajal program Kulturna in naravna dediščina slovenskega naroda). Osnutek 'smernic etnološkega raziskovalnega dela' je predvidel koordinacijo raziskovanja vseh etnologov, ne glede na ustanove, kjer so bili zaposleni.

nje (Smernice etnološkega raziskovalnega dela, Kremenšek 1977c) so bile predvidene še druge, važne za etnologijo kot celoto: slovenska etnološka bibliografija, slovenski etnološki slovar in atlas, razvijanje etnološke znanstvene teorije (primerjalni vidiki, disciplinarna zgodovina), skrb za redno izhajanje etnoloških periodičnih publikacij, za strokovne povezave z jugoslovanskimi etnologi²⁶² in tujino, in odzivanje na potrebe razvoja današnje slovenske družbe (Kremenšek 1977c: 48–51).

Tekočo slovensko etnološko bibliografijo je ob koncu šestdesetih let začel pripravljati Janez Bogataj. Izhajala je kontinuirano za leta 1968 do 1978.²⁶³ Po poldrugem desetletju ji je sledila retrospektivna bibliografija za leta 1986 do 1990 (Račič-Simončič 1997).²⁶⁴ Poleg splošnih so bile pripravljene tudi bibliografije slovenskih etnoloških periodičnih publikacij, starega Etnologa (Plestenjak-Jemec 1970), prvih 22. letnikov Slovenskega etnografa (Plestenjak-Jemec 1972) in prvih 20 letnikov Traditiones (Zemljič-Golob 1993). Med njimi ne bi bila odveč še bibliografija Glasnika ISN/GSED.

K splošnim bibliografijam lahko prištejemo še Novakove podatke o slovenskih etnografskih objavah za leta 1942–1947 (Novak 1950), narodopisno bibliografijo Slovenico v Avstriji po letu 1945 (s.a., GISN 1 (1957)3: 17–18), seznam prvih etnografskih disertacij na tujih in ljubljanski univerzi (Matičeto 1957) in bibliografijo v tujih jezikih objavljenih prispevkov slovenskih narodopiscev med letoma 1945 in 1972 (Tr 1 (1972): 219–224). Bibliografije študentskih in seminarjskih nalog, ki zlasti v tematskem pogledu govorijo o spreminjanju raziskovalskih težišč,²⁶⁵ so tekoče izhajale v Glasniku SED.²⁶⁶ Bibliografsko podobo dopolnjujejo številne bibliografije raziskovalcev, priobčene ob posebnih priložnosti in v poročilih ustanov, in tematske bibliografije, nastale pri intenzivnejšem posvečanju izbrani tematiki.²⁶⁷ Raziskave o zgodovini slovenske etnološke misli, ki se nanašajo na domačo in tujo problematiko, vsebujejo fragmente za retrospektivno bibliografijo prvih desetletij 20. stoletja in starejših obdobji; ta, najzahtevnejša naloga pa etnologue bibliografe še čaka.

Marsikatera ovira za izpeljavo etnološkega raziskovalnega programa bi bila odpadla, če bi bil muzejem in zavodom za spomeniško varstvo priznan položaj raziskovalnih ustanov.

²⁶²Slovenska etnologi in folkloristi so bili v stalnih stikih z jugoslovanskimi kolegi. Etnologi so se večkrat pogovarjali o skupnih raziskovalnih projektih, vendar se nista nikoli uresničili ne prva načrtovana naloga (*Etnološki atlas Jugoslavije*) ne poznejši načrt preučevanja sodobne jugoslovanske družbe.

²⁶³Bogataj 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1975, 1976a, b, 1978a, 1979a.

²⁶⁴Za povojni čas imamo bibliografji še za leta 1945 do 1950 (Novak 1951b) in leto 1951 (Jagodic 1954). V pripravi sta retrospektivni bibliografiji za leta 1979 do 1985 in 1991 do 1994 (Račič-Simončič 1997: xxv), dolg ostaja za leta 1952 do 1967.

²⁶⁵Analizo nalog do leta 1980 so pripravili študenti etnologije za posvetovanje o raziskovalnem načrtu Način življenja Slovencev – 20. stoletje v Novi Gorici 1980. Gl. *Način življenja Slovencev 20. stoletja* (Knjižnica Glasnika SED; 1): 90–111.

²⁶⁶Gl. Krnel-Umek, Šmitek 1976; Krnel-Umek 1976d, 1978a, 1980c; Slavec 1980, 1982a, 1983b, 1984a, b, 1986a; Račič 1990, 1991c; bibliografija magistrskih nalog in doktorskih disertacij na za ljubljanskem etnološkem oddelku v Račič-Simončič, Slavec Gradišnik 2000.

²⁶⁷Npr. bibliografija medicinskih rokopisnih del (Dolenc 1976, 1988), slovenska etnološka filmografija (Križnar 1982), bibliografija etnoloških del o slovenskih izseljencih (Čebulj-Sajko 1993), bibliografija topografskih raziskav (Hudelja 1992, 1994b), etnološka bibliografija Ljubljane (1994a), bibliografija o preučevanju industrijskih naselij in mest (Godina 1991a).

Med temeljna dela, za katera so se skozi zadnja desetletja zavzemali vodilni slovenski etnologi,²⁶⁸ sodi tudi etnološki besednjak v obliki slovarja, leksikona ali enciklopedije. Naj spomnimo, da je bila ustanovitev Komisije/Inštituta za slovensko narodopisje spočeta iz Kuretove zamisli Komisije za narodopisni slovar. Kuret je sam pripravljal geselnik;²⁶⁹ po njegovem mnenju bi bil narodopisni slovar skupaj z bibliografijo podlaga za slovenski etnološki atlas in novo 'narodopisje Slovencev (Kuret 1968b: 4). Ko se je od konca sedemdesetih let snovala Enciklopedija Slovenije, je skupina etnologov pripravila geselnik za etnološko problematiko,²⁷⁰ ob tem pa so oživele misli na širši etnološki geselnik, od katerega ne bi bila več dolga pot k slovarju²⁷¹ in pozneje k etnološki enciklopediji (Kremenšek 1979e). Načrti so zastali za dobro desetletje, medtem so etnologi pisali gesla za Enciklopedijo Slovenije. Misel na etnološki slovar pa je oživila konec osemdesetih let in se začela uresničevati v začetku devetdesetih let, ko je organizacijo dela za Slovar etnologije Slovencev in uredništvo prevzel Angelos Baš z ožjim uredniškim odborom.²⁷²

Predlogu geselnika (Baš A., ur. 1993) so v tematskem pogledu podlaga vprašalnice za etnološko topografijo, dopolnjen pa je s pojmi iz delavske in meščanske kulture in obsega med 7000 in 8000 gesel. V primerjavi z drugimi etnološkimi evropskimi nacionalnimi besednjaki²⁷³ jih presega po tem, da povzema doslejšnja raziskovalna spoznanja tako o pretekli ljudski kulturi kakor načinu življenja drugih plasti prebivalstva in sodobnih kulturnih fenomenih.²⁷⁴ Urednik je predvidel, da bo to 'najobsežnejša sinteza etnologije Slovencev' in »najboljša podlaga in izhodišče za načrtovani Leksikon etnologije Slovencev in Enciklopedijo etnologije Slovencev.« Zamišljen je kot sodobno in kompetentno delo, ki na enem mestu predstavlja slovensko identiteto in kulturno dediščino, je metodološko pluralno zasnovan (sodelavci so starejši izkušeni specialisti in mlajši etnologi), uporaben za druge strokovnjake, v šolstvu in kulturnih ustanovah (po Ramšak 1995: 202–3). Bo tudi propedevtični pripomoček,

²⁶⁸Gl. Kuret 1968b; Kremenšek 1977c,

²⁶⁹Shranjen na ISN ZRC SAZU; vsebuje abecedno in tematsko razvrščena gesla za zemljiško razdelitev, gospodarska poslopja in orodje, stavbarstvo, notranjo opremo (teh je 42), večina (ok. 250) se nanaša na šege (praznični koledar, delovne šege), verovanje, igre in ljudsko gledališče.

²⁷⁰Skladno s konceptom edicije je predvidel skupno 290 iztočnic (splošna vprašanja, materialna, družbena in duhovna kultura) in 112 za biografski del (Kremenšek 1979e: 37).

²⁷¹Interna objava geselnika oz. slovarja, ki bi obsegal v stvarnem delu jedrnatu razlago in pri personaliyah le letnici življenjskih mejnikov in strokovno oznako, bi bila, po Kremenškovem predlogu, urejena tematsko in na koncu v abecednem registru. Pokazala naj bi na vrzeli v raziskovanju, ki bi jih morali zapolniti za pripravo etnološke enciklopedije.

²⁷²Historijat je povzet v Ramšak 1994a in 1995, podrobneje 1992.

²⁷³Baš omenja starejša Haberlandtovo *Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs* (1953, 1959) in Beilov *Wörterbuch der deutschen Volkskunde* (v 3., spopolnjenih izdajah, 1936, 1955 in 1974).

²⁷⁴Baševa utemeljitev projekta: »Slovar etnologije Slovencev bo povzel in dopolnil dosedanje ugotovitve iz etnologije Slovencev na vsem slovenskem etničnem ozemlju. Pri tem bo izhajal iz današnje teoretične ravni v vedi, t.j. aksioma, da se v etnologiji raziskujejo vse skupine prebivalstva pri določenem narodu ali na določenem ozemlju, ne samo kmečka. ... V Slovarju bo dobil vsak upoštevanja vreden pojem iz etnologije Slovencev svoje geslo, v katerem bo razložen; razlagi bo dodana problemska (ne siceršnja) zadevna literatura. Tako bo nastal obsežen mozaik, čigar sestavni deli bodo sestavljali podobo etnologije Slovencev. Mozaična bo ta podoba zato, ker gre tu za slovarsko, ne za leksikonsko ali enciklopedijsko delo.« (Po Ramšak 1995: 201–2)

saj poleg stvarnih iztočnic («kategorije kulturnega materiala«, ki jih obravnavata slovenski etnologija in folkloristika, »torej vsa etnološka sistematika z realijami od materialne do duhovne kulture«) obsega tudi splošne pojme (metodologija, metode, disciplinarna zgodovina), številna biografska gesla, oznake ustanov in pomembnih periodičnih publikacij (N. d.: 203). S takšnim vsebinskim obsegom, z obsegom geselskih besedil²⁷⁵ in navedbami najpomembnejše literature presega običajna slovarska dela. Slovar etnologije Slovencev je prerasel v Leksikon etnologije Slovencev, ki po Vprašalnicah in Etnološki topografiji slovenskega etničnega ozemlja uresničuje »raziskovalne akcije kompleksnega značaja, ki imajo za končni cilj raziskavo celotnega etničnega ozemlja.« (Kremenšek 1977c: 48)²⁷⁶

Med splošnimi deli, pripravljenimi že v drugi polovici sedemdesetih let, sta zbornika *Pogledi na etnologijo* (1978) in *Slovensko ljudsko izročilo: pregled etnologije Slovencev* (1980). Nastala sta iz različnih nagibov in z različnimi cilji. Zbirka 'Pogledi' je bila zamišljena za posredovanje tehtnih spoznanj in vprašanj humanističnih ved na Slovenskem.²⁷⁷ Drugo delo je nastalo kot prispevek za etnologijo slovanskih narodov,²⁷⁸ ki bi pokazal na preučenos in vrzeli v etnološki podobi posamičnih narodov. Cilj prvega so bila bolj metodološka vprašanja, drugega pa zaokrožitev dozdajšnjih empiričnih spoznanj.

Pogledi na etnologijo povzemajo, kakor je bilo zapisano ob razpravi po izidu (gl. GSED 19(1979)3: 50–62) 'poglede na etnologijo' in 'poglede etnologije' (Bogataj 1979b: 51), Kolektivno delo je konceptualno in metodološko raznotero, raznoterost pa se kaže tudi v samih pogledih na empirična raziskovalna področja. Zbornik nazorno odseva starejše in novejše nazore o vedi sami in tudi o raziskovalskih poteh. Okvir jim daje Kremenškova razgrnitev družbenozgodovinskih podlag etnološkega raziskovanja (1978a). Nazorno so razloženi pogledi na ljudskost in ljudsko kulturo kot izročilni predmet etnologije: A. Baš se mu odreka (1978), Makarovič (1978) in Sedej (1978a) ga na primeru ljudske likovne umetnosti postavljata v definiran družbeni in zgodovinski kontekst, Kumrova (1978a) in Kuret (1978a) pa ga ohranjata kot razmeroma neproblematični temelj folklorističnega raziskovanja. Metodološko posredno odseva spopad med pozitivističnim (oz. kulturnozgodovinskim v ponatisnjeni Novakovi razpravi o plastni sestavi ljudske kulture) in marksističnim pogledom (gl. Jezernik 1979c), ni pa, z izjemo odbleskov v konkretnih raziskovalnih spoznanjih, razčlenjeno vprašanje o metodi ali metodah v etnologiji: »metodološko teoretičnim 'pogledom', izhodiščem in tudi rezultatom morajo vzporedno in enakovred-

²⁷⁵Po pomembnosti so predvideni trije obsegi gesel (do 5, 10 oz. 18 vrstic); zahtevajo splošno oznako pojma, upoštevajo razvojni vidik in povezanost z drugimi kulturnimi fenomeni in procesi.

²⁷⁶Pomembno slovarsko delo je pripravila Marija Kozar-Mukič, t.j. *Etnološki slovar Slovencev na Madžarskem* (1996).

²⁷⁷Serijo je izdajala založba Partizanska knjiga; pred *Pogledi na etnologijo* sta izšli avtorski deli, Borisa Paternuja *Pogledi na slovensko književnost* in Naceta Šumija *Pogledi na slovensko umetnostno zgodovino*.

²⁷⁸Pobudnica zanjo je bila Sovjetska akademija znanosti. Etnološko podobo slovanskih narodov naj bi sestavljale knjige o Vzhodnih, Zahodnih in Južnih Slovanih (Jugoslavija, Bolgarija). Koordinacijo za jugoslovanski del je prevzel Medakademijski etnološki odbor, v njem je prek Inštituta za slovensko narodopisje SAZU za slovenski del skrbel A. Baš.

no slediti tudi najrazličnejši metodični pristopi« (Bogataj 1979b: 52). Podobnega mnenja je bil v razpravi B. Grafenauer, ko je presojal Baševo opredelitev predmeta in ciljev etnologije, pri tem pa zanemaril metodo, »kar predstavlja bistveno pomanjkljivost, ker vsako znanost ne opredeljujeta le predmet in cilj, ampak predvsem metoda.« (Grafenauer B. 1979: 53)

Iz razprave je videti, da so o metodologiji govorili s konceptualnega in metodičnega izhodišča. Kremenšek je metodologijo v etnologiji razložil kot »temeljni princip marksističnega pristopa v historiografski problematiki, (ki) je nedvomno v vprašanju: zakaj, iz kakšnih razlogov, v čigavem interesu se to ali ono dogaja? To je bistveno nov kvalitativni vidik, ki ga je marksizem vnesel v družboslovje. ... Tega vprašanja pa si ne moremo postavljati, če v isti sapi ne obravnavamo kultur obeh, se pravi vladajočega in vladanega razreda.« (1979g: 57)

Grafenauerju je Baš odgovoril z Goričarjevim mnenjem (1959: 46, 83): zgodovinski materializem kot »splošna teorija o družbi ... daje posameznim znanstvenim disciplinam splošno metodološko orientacijo ... Posamezne znanstvene discipline se v okviru marksistične družbene znanosti ne razlikujejo po metodi, ki jo uporabljajo, marveč se razlikujejo med seboj edinole po svojem predmetu.« Teoretska in metodološka orientacija sta torej splošni, ko pa gre za metode, je treba ločiti splošne od posebnih. Pri teh gre za »bolj ali manj ... tehnična sredstva in prijeme pri znanstvenem proučevanju.« (Baš A. 1979b: 59) Vendar, kakor rečeno, se jim ni nihče posebej posvetil.

Ni nenavadno, da se je vprašanje metodologije pokazalo v dialogu zgodovinarja in etnologov: skoz razširjeno razumevanje tako vprašanj zgodovinopisja kakor etnologije se je posredno dotaknilo razmerij med njima. Nanašalo se je izključno na problematiko preteklosti (v Pogledih tudi ni bilo metodološkega prispevka, ki bi obravnaval posebnosti obravnav sodobne etnološke problematike²⁷⁾) in opredelitev etnologije kot posebne zgodovinske vede. Pogledi na etnologijo so s tega stališča doživeli še en, poznejši Grafenauerjev odmev (1984).

Grafenauer je soglašal s splošno metodološko naravnanoostjo zgodovinskih in tudi družboslovnih ved, z druge strani pa je poudaril, »da se razlikujejo po svojem predmetu (npr. zgodovine različnih umetnosti ali znanosti) ali njegovi ožji omejitvi (npr. gospodarska zgodovina...) ali po posebnem značaju virov (npr. arheologija, čeprav je povsem zgodovinska veda v ožjem smislu – se pravi veda o razvoju in življenju človeka), v vseh primerih ... pa po posebnih aspektih raziskovanja in bodisi posebnem značaju virov ali tem aspektom raziskovanja ustrezni svojski metodologiji.« Ob samopredstavitvi etnologije v *Pogledih* se je vprašal, »(k)atero značilnosti dvigajo med zgodovinskimi vedami etnologijo v posebno vedo – ne le v preteklosti, marveč tudi v našem svetu izenačevanja življenja različnih družbenih skupnosti prebivalstva?« (N. d.: 212–3) Po opozorilu na razloček med splošnimi in posebnimi metodami, na kon-

²⁷⁾V razpravi je L. Čarni ugotovil, »da je bilo o širjenju in preoblikovanju predmeta etnološke vede v drugih tekstih več povedanega, kakor v obravnavani knjigi. Menim, da je to njena pomanjkljivost.« Priporočil je razprave o razmerjih z drugimi vedami, ki se ukvarjajo s Slovenci, in opozoril etnologue, da je »(p)odročje proučevanja etnološke vede ... tudi arhaična družba.« (*GSEI* 19(1979)3: 59–60)

stitucijo etnologije iz več korenin²⁸⁰ in na »neprijeten ... občutek, kaj bo z etnologijo v bodoče«, ko so izničeni pretekli temelji pri razlikovanju 'ljudskega' predmeta pri evropskih narodih kot posebnega 'predmeta' etnološke vede,« (N. d.: 13) je glede na razmerja z drugimi vedami sklenil: »razlika med etnologovim delom in delom drugih strok ni v 'predmetu', marveč v načinu dela.«²⁸¹

In o tem, kot eni od specifik etnologije, *Pogledi* res ne govorijo; po Grafenauerjevem mnenju bi to pojasnile obravnave razmerij z drugimi vedami, ki imajo skupen 'predmet'. Zgodovinarji so etnologe v takšni razpravi poučili, da je, ob vseobsežnih sodobnih historiografskih ambicijah, etnologijo in historiografijo mogoče pogojno razmejevati le s potmi njunega disciplinarnega razvoja, v tistih časih, ko sta bili glede predmeta vsaka po svoje izbirčni.

Kremenškov odgovor je bil oprt na poznano Grafenauerjevo mnenje, da je etnologija samostojna veda zaradi 'etnografske tehnike' (analiza terenskih pojavov, anketiranje, obravnava ergoloških sestavin, tako Grafenauer B. 1960). Zahtevano po posebni metodologiji, razloženo že v razpravi o razmerju med etnologijo, sociologijo in zgodovino (Kremenšek 1983), je pokomentiral takole: »Po metodologiji smo etnologi lahko evolucionisti, difuzionisti, morfologisti, funkcionalisti, pozitivisti, marksisti itn., podobno kot zgodovinarji. Določeni delovni prijemi ... so se res razvili v preteklosti pri etnološkem preučevanju v razvoju zaostalih etničnih skupin zunaj Evrope, pa tudi pri delu etnologov na evropskem podeželju; to pa zato, ker so o načinu življenja in kulturi etničnih skupin brez pismenstva lahko pisani viri le malo povedali. Tudi o vsakdanjem življenju 'majhnega' in 'preprostega' Evropejca ni veliko pisanih virov. Zaradi tega so bili etnologi pri svojem preučevanju vedno odvisni predvsem od virov, ki jih je nudil 'teren'. Seveda pa to še ne omogoča teze, da ima etnologija samostojen značaj zaradi svojega 'terenstva'. Kakor da bi se lotevali določene problematike zaradi specifičnosti virov in ne obratno!« (1984a: 160)

Razprave Grafenauer ni razvil na točkah, ki jih sicer omenja v zvezi s sodobno etnologijo in ki bi bile pomembne za razpravo – t.j. 1. razširitev raziskovalnega zanimanja s preteklosti in kmečkosti na sodobnost in druge plasti prebivalstva, 2. poudarek na razmerju ljudi do materialnih in duhovnih dobrin in 3. na utrjevanju koncepta način vsakdanjega življenja. Ker se interes sodobnih zgodovinarjev načelno približuje navedenim izhodiščem, bi, po Grafenauerju (neizrečeno), po metodi preostanka ostalo etnologom pravzaprav ukvarjanje s folkloro po izročilnih narodopisnih vzorcih (in morebiti ukvarjanje s sodobnostjo) ali pa obdelovanje zgodovine vsakdanjega življenja, v katero se etnologija in historiografija zlijeta s svojimi najboljšimi sposobnostmi videnja in veščinami raziskovanja.

²⁸⁰ Meni, da »jih je sicer združila, zato pa pri svojem delu potrebovala zelo različne znanstvene metodologije, kar je v nekem smislu vselej delilo 'opisovanje ljudstev' in 'ljudstva' v različne (tudi metodološko utemeljene) smeri in s tem postavljalo vprašanje 'etnologije' kot enotne in posebne vede.« (N. d.: 213)

²⁸¹ Ponazoril ga je z obravnavo ustnega izročila, ki je v etnologiji drugačna kakor v literarni vedi, z obravnavo folklorne kot sinhronega fenomena, z raziskavami stavbarstva, ki so v etnologiji drugačne kakor v umetnostni zgodovini.

Kaj so etnologi do takrat, v resda nekoliko poljudnejši obliki, pokazali strokovni in drugi javnosti, dokaj nazorno odseva izid *Slovenskega ljudskega izročila*, ki je po *Narodopisju Slovencev* (1944, 1952) in Novakovi *Slovenski ljudski kulturi* (1960) prvi in dozdej edini sodobnejši pregled etnologije Slovencev. Sodobnejši zato, ker, po urednikovih besedah, »ne moreta odsevati uspehov slovenske etnologije v zadnjih dveh desetletjih.« V tem času se je slovenska etnologija obogatila s teoretičnimi načeli in empiričnimi izsledki, ki se kažejo predvsem v preseganju spoznanj o starosvetni kmečki kulturi in nakazujejo širša etnološka obzorja, usmerjena k načinu življenja »pri vseh skupinah prebivalstva in v vseh dobah. V takšnih primerih v načelu ne gre več le za preučevanja določenih kulturnih prvin samih zase, marveč gre za preučevanje razmerja med določeno kulturno prvino in družbenim okoljem, v katerem je ta prvina nastala in v katerem živi (=način življenja). Opisana vodila so se doslej s pridom uveljavila v teoretičnih prizadevanjih, manj obsežno v empiričnih raziskavah.« Baš je tako ocenil, da sodi »(b)era empiričnih spoznanj slovenske etnologije ... še dandanes zvečine v okvir vede o t. i. ljudski kulturi.«²⁸² V nekaj letih ali blizu dveh desetletij se ni mogel pomembneje spremeniti predznak empiričnega dela, kakršen se je utrjeval več kot pol stoletja. Vendar obsega naša knjiga obenem tudi začetke drugačne vrste.« (Baš A. 1980a: 6, 7)²⁸³ Pritrjuje mu Kremenškov sklep v spremni razpravi o etnološki vedi, namreč, da dozdejšnji predmet etnološke vede najbolj odseva v tematski naravnosti. Največ izišlih samostojnih del se posveča fenomenom duhovne kulture,²⁸⁴ nimamo samostojnih izdaj o družbenokulturnih pojavih, bolje pa je obdelana snov materialne kulture.²⁸⁵

Ureditev gradiva v knjigi se sklada z grobo delitvijo problematike na materialno, družbeno in duhovno kulturo. Najizčrpnije je obravnavana prva s poglavji o gospodarstvu, prometu, transportu in komunikacijskih sredstvih, stavbah, hrani in noši. V primerjavi z njo je opazno manj raziskana družbena kultura (družbeno življenje, pravno življenje in šege) in spet precej obsežnejše duhovna (verovanje, znanje, gledališče, ustno slovstvo, glasba, ples, likovna umetnost). Povsem novi so prispevki o množičnih pojavih med drugo svetovno vojno, do druge polovice sedemdesetih let etnološko povsem spregledanim časovnim izsekom (pesništvo, glasba, likovna umetnost in mitingi med NOB).

Sam obseg torej kaže na vsebinske oz. tematske vrzeli, najbolj pri preučeni družbene kulture (Ravnik 1980a), razumljivo, ker so se preučevanju družbenih poja-

²⁸²Dokumentira jo poleg same vsebine knjige še 'Podoba etnoloških območij na Slovenskem ob prehodu iz 19. v 20. stoletje' s pripombo, da se meje med območji v današnjem času zabrisujejo, »ko postaja slovenska gmotna, družbena in duhovna kultura vse bolj enotna.« (SLF: 19)

²⁸³Baš omenja tu drugačen pogled na ljudsko umetnost; zdaj se raziskovalci vse bolj sprašujejo »o vlogi, ki jo je imela ta umetnost v družbenih skupinah, v katerih se je oblikovala in živela, ne glede na to, ali so bile to skupine vaških ali mestnih ljudi. Podobna vprašanja se ... tvornejše zastavljajo v marsikateri raziskavi materialnega in družbenega življenja. Toda to so, kot rečeno, zlasti začetki.« (N. d.: 7)

²⁸⁴Izdaje zbirke slovenskih ljudskih pesmi in pesemskega gradiva, pripovednih oblik, pregledne študije o slovstvu, plesu in glasbi, sinteze o šegah ipd. To so folkloristična dela do konca 70. let, navedena v razdelku 7.1.3. Kam s folkloristiko?

²⁸⁵Obravnave noše M. Makarovič in A. Baša, prehrane V. Novaka, smučí B. Orla (Kremenšek 1980d: 16).

ovz v upoštevanjem družbenega razlikovanja, družinsko-sorodstvenega življenja, življenja vaške skupnosti, neformalnih in formalnih, delovnih skupnosti, medkrajevnih in medetničnih odnosov in povezav, življenja Slovencev, ki živijo v Avstriji, Italiji, na Madžarskem in po svetu, etnologi pozorneje posvetili šele v zadnjih letih. Ravnikova opozarja na »obilje podatkov ... v etnoloških spisih, ki jim niso neposredno namenjeni. V tem pogledu so zgovorni predvsem najštevilnejši opisi ter raziskave življenjskih, letnih in delovnih šeg, stavbarstva, noše, prehrane in slovstva, ki nam skoz vedenje in ustvarjanje nosilcev kulture razkrivajo tudi vsebino in funkcijo njihovih medsebojnih odnosov.« Njihova poglobljena izpovedna hiba je v tem, »da podoba 'ljudske kulture', kakršno je v preteklosti slikala etnologija, lebdi v časovno in socialno slabo opredeljeni 'tradiciji', pri čemer sta udeležba in prispevek posameznih kategorij prebivalcev h kulturni podobi obravnavanih skupin ljudi ali področij nejasna.« (N. d.: 134) Nanizane analitične ravni (družbena razplastenost, družinski, krajevni okvir itn.) omogočajo natančnejšo družbeno opredelitev raziskovanih fenomenov; niso samo dodajanje »novih enot standardni etnološki sistematizaciji, temveč predvsem metodološk(a) pridobitev. Zorni kot obravnavanja kulturnih pojavov prek njihove družbene opredeljenosti odpira namreč možnost za razumevanje medsebojne prepletenosti posameznih področij kulturne celote in za razumevanje kulturnih prvin v njihovi družbeno razločevalni in komunikacijski funkcijski.« (N. d.: 144)

Podobo v tretjem pregledu etnoloških spoznanj o Slovencih bi bilo mogoče danes v marsičem spopolniti. Raziskovanje se je v zadnjih dveh desetletjih tako razveji- lo, da bi se naslednja etnološka zaokrožitev spoznanj o načinu življenja in kulturi na Slovenskem le še deloma prilagala klasičnemu tematskemu okviru.²⁸⁶

Kakor bo razvidno iz nadaljevanja, v katerem omenjamo pretežno monografske izdaje in preglednejše razprave, so bili raziskovalski naporji usmerjeni predvsem v razširjanje etnološke tematike na doslej spregledana področja in v drugačne obravnave že uveljavljenih tematik, ki vse bolj brišejo in se izmikajo enosmernim uvrstitvam v utrjeno shemo etnološke sistematike.

Tematsko izhodišče v klasičnem pomenu (po razdelkih materialne, družbene in duhovne kulture), ki je najbližje starejšemu strokovnemu izročilu in je bilo predvi- deno tudi v različici topografskih raziskav, določa niz raziskav, ki se po postavitvi ciljev in izpeljavi približujejo zahtevam novih raziskovalnih smernic. Za obravnavo materialne kulture je mogoče reči, da ne spregledujejo zahteve po vpeljevanju druž- beno razlikovalnega vidika,²⁸⁷ raziskav družbene kulture je v primerjavi s prejšnjimi

²⁸⁶Gl. npr. zasnovo obsežnega *Priručnika švicarske ljudske kulture* v 3 knjigah, pri čemer pa je najbolj presenetljiv naslov dela (Hugger, ur. 1992).

²⁸⁷Tega še ni bilo mogoče v izostreni svetlobi opaziti pri razstavah, ki jih je pripravil Slovenski etno- grafski muzej in so bile posvečene posamičnim kulturnim prvinam: npr. Slovenska kmečka noša v 19. in prvi polovici 20. stoletja (1966), Ralo in plug (1968), Lončarstvo na Slovenskem (1968), Kmečka hiša na slovenskem alpskem ozemlju (1970), Kmečka hiša v slovenskem panonskem svetu (1971), Bloške smuči (1972), Pletarstvo (1973), Kraška hiša (1969), Slovenska kmečka noša od konca 19. stoletja do danes (1974) /že drugače pa npr. razstava Govorica slovenske kmečke noše, 1981/, Titov rojstni kraj, etnološka predstavitev materialne kulture hrvaškega Zagorja in sloven- skega Posotolja (1977), Lesne obrti na Slovenskem (1979), Slovenska ljudska umetnost (1979).

desetletji neprimerno več, folkloristi pa so še naprej prispevali največji delež zaključenih monografskih obravnav.²⁸⁸

7.2.2.1. Snovni svet in ljudje

Poleg pregleda gospodarstva v *Slovenskem ljudskem izročilu*²⁸⁹ je Marija Makarovič leta 1978 objavila knjigo *Kmečko gospodarstvo na Slovenskem*, spisano v lahkotnejšem in z znanstvenim aparatom manj obremenjenim slogom,²⁹⁰ ki bi širši javnosti približal gospodarstvo kmečkega prebivalstva, predvsem v 2. polovici 19. in 20. stoletju.²⁹¹ Gospodarskih oblik resda ni povezala s celoto kmečkega življenja, na družbena razmerja je opozorila predvsem s spoznanji o medsebojni pomoči med kmečkimi gospodinjstvi, z objavo dnevnika kmeta Planinca (prim. Makarovič M. 1977) je ponazorila vsakdanjik kmečkega gospodinjstva. Poleg tega je Makarovičeva obogatila vede-nje o kmečkem gospodarstvu z obravnavo medsebojne pomoči na vasi (1974, 1976a, 1978f, 1979) in orisom življenja kmečkih poslov (1978g, 1991b).

Drugi pregled gospodarskih razmer je spod peresa Inje Smerdel (1991a), zasno-van je drugače, saj je pozoren na prelomna in pomembna dogajanja v zgodovini agrarnih panog na Slovenskem od 2. polovice 18. do konca 19. stoletja. Daje okvir obravnavam, ki so jih sodelavci Slovenskega etnografskega pripravili za tematsko šte-vilko O življenju in kulturi večinskega prebivalstva na Slovenskem v 19. stoletju (SE 33–34(1988–1990), izšlo 1991) in se potrudili, da bi na podlagi pričevalnosti sicer pomanjkljivega muzejskega gradiva, listin in dozdajšnjih raziskav pokazali na poglav-itne poteze življenja v tem, za podeželje, prelomnem obdobju. Podrobneje so od gospodarskih dejavnosti obravnavani vinogradništvo (Dular 1991), obrti in trgovina (Bras 1991). Gospodarske in družbene okoliščine na premoženjski ravni četrtinske kmetije je pokazala predstavitev ohranjenega hišnega arhiva iz Spodnje Šiške (Go-lob 1991). Upoštevane so v obsežni razpravi o prehrani v 19. stoletju (Makarovič G. 1991a); tu je podoba večinskega, kmečkega prebivalstva dopolnjena z orisom pre-hrane proletarskih plasti in skico prehrane gospode oz. premožnejših plasti.²⁹² Na podlagi dobre preučенosti je mogla nastati razprava o oblačilni kulturi (Makarovič M. 1991a). K materialni kulturi v shematskem smislu sodita še obravnavi stavbarstva deprivileginarnih družbenih plasti (Sedej 1991b) in njihovi stanovanjski kulturi (Ker-

²⁸⁸Navedene so v razdelku 7.1.3. Kam s folkloristiko?

²⁸⁹Poglavje o gospodarstvu je tam razčlenjeno na poljedelstvo (Baš A. 1980b), živinorejo (Novak 1980), vrtnarstvo (Baš A. 1980c), vinogradništvo (Baš A. 1980d), sadjarstvo (Baš A. 1980e), gozdno gospodarstvo (Baš A. 1980f), nabiralništvo (Baš A. 1980g), lov in ribolov (Baš A. 1980h), čebelarstvo (Čeh 1980), obrt (Bras 1980) in trgovino (Vilfan 1980a).

²⁹⁰Mislimo na primerjavo s prispevki v 1. zvezku *Gospodarske in družbene zgodovine Slovencev* (1970).

²⁹¹Predstavi vse oblike poznane oblike gospodarjenja: poljedelstvo, vrtnarstvo, vinogradništvo, sad-jarstvo, hmeljarstvo, živinoreja, perutninarstvo, čebelarstvo, gojenje sviloprejk, ribolov, lov, na-biralništvo, gozdarstvo, splavarstvo, oglarjenje.

²⁹²V razpravi so povezani mnogoteri viroslovni drobci v zaokroženi poglavji o (ne)zadostnosti pre-hrane, pomanjkanju, lakoti in njeni družbeni funkciji. Kratko je pokomentiran fenomen 'na-rodnih jedi', ki pa ob koncu 19. in začetku 20. stol. niso bile tako odmeven fenomen kakor npr. 'narodna noša.' Etnografski interes spopolnjuje dodani seznam imen jedil iz 19. stol.

šič 1991). Za vse naštete razprave velja, da izvajajo govorico 'sestavin'; tako je bilo mogoče izrisati podobo preživetvenih naporov in družbeno zaznamovanost takratnega podeželskega prebivalstva.

O podobi gospodarskega življenja v zadnjih dveh desetletjih pripoveujejo raziskave, ki so zasnovane območno, in obravnave, ki so bile v načrtu za etnološko topografijo označene kot preučevanje načina življenja poklicnih in drugih socialnih skupin; slednje so pogosto tudi krajevno ali področno specifične. Težišči je težavno ločiti, tudi nesmiselno, zlasti v primerih, ko so načini pridobivanja gmotnih dobrin krajevno ali področno specifični.

Izrazitejše ambicije po regionalnih predstavitvah ponazarjajo raziskave, kakršna je bila npr. Kuharjeva o spreminjanju ljudske kulture v Škocjanskih hribih (1965, 1972), ki je doživela tudi muzejsko predstavitev leta 1966 v Slovenskem etnografskem muzeju. Za razstavo Gorenjskega muzeja je bilo raziskano kmečko gospodarstvo v Dolini (Novak A. 1974), ovčje planine v porečju zgornje Soče je raziskoval Naško Križnar (1976b), planšarstvu se je posvetila tudi Anka Novak.²⁹³ Predelavo sliv na brežiškem območju in v Brdih sta oživili Ivanka Počkar (1982) in Katja Kogej (1992), o polšjem lovu je pisal A. Baš (1984c, 1988d), o puščjem lovu v Brdih Inja Smerdel (1992), o solinarstvu in solinarjih Zora Žagar (1987) Za širša ali ožja območja značilne gospodarske dejavnosti raziskujejo etnologi v pokrajinskih in drugih muzejih.

Družbene skupine, ki jih bistveno določa njihova gospodarska dejavnost, in njihov način življenja so v ospredju v Baševih monografijah o gozdnih in žagarskih delavcih na južnem Pohorju (1967) in savinjskih splavarjih (1974), sem je mogoče prišteti Cevčeve raziskave dela in življenja planšarjev v alpskem svetu (Cevc 1972, 1987, 1992), tudi glasbenega življenja lončarjev in rešetarjev v Ribniški dolini (Kumer 1968), mlinarjev in žagarjev v dolini reke Krke (Bogataj 1981, 1982), ovčarjev na Pivškem (Smerdel 1987, 1989), vinogradništva in vinogradnikov v Beli krajini (Dular A. 1992, 1994). Značilnost navedenih del je, da skrbno dokumentirajo podrobnosti, ki so bile značilne tudi za nekatere raziskave v preteklosti: npr. pozornost predmetom in veščinam. A o njih danes etnologi premišljajo drugače; vidijo jih kot pomemben del življenjskega sveta, ne zgolj v njihovi uporabni, temveč tudi v družbeni in simbolno ekspresivni funkciji.²⁹⁴

Z druge strani se prepričanje, da človekovo delo bistveno določa posameznika in skupine, kaže v tem, da etnologi raziskujejo poklicne skupnosti, njihove dejavnosti, pri čemer se nagibajo k nepreučnim skupinam. V ta okvir sodijo najprej navedena dela A. Baša,²⁹⁵ J. Bogataja, T. Cevca, I. Smerdel, A. Dularja, ki obravnavajo pretežno agrarno prebivalstvo. Dopolnjujejo jih raziskave poklicnih skupnosti, ki jih etnologi

²⁹³Razstava Planšarska kultura v Muzeju Kamnik 1967 (Novak A. 1972b), stalna postavitev zdaj v Planšarskem muzeju v Stari Fužini. Gl. tudi njeno razpravo o življenju in delu planšarjev v bohinskih gorah (1991).

²⁹⁴Spremlja jih muzejska refleksija (večina navedenih raziskav je bila predstavljena tudi v muzejski jezik). Gl. katalog razstave *Slivarji* (Posavski muzej Brežice, 1982) (Počkar 1982), komentar I. Smerdel o govorici predmetov pri postavitvi razstave *Veltnik, predmet – življenje* (SEM 1984) (Smerdel 1985), tudi o zbirki oselnikov (Smerdel 1994).

²⁹⁵Gl. tudi njegovi razpravi o obiralcih hmelja (1972) in dravskih splavarjih (1974a).

v narodopisnem obzorju niso šteli za predmet svojih raziskav. Sodelavci Slovenskega etnografskega muzeja so v začetku sedemdesetih let obravnavali delo in življenje idrijskih rudarjev in ju tudi muzeološko predstavili.²⁹⁶ Z rudarsko kulturo in načinom življenja se ukvarjajo v velenjskem muzeju (Hudales 1980, 1989), monografske predstavitve so bili deležni mežiški rudarji (Oder 1995), celostno sta bila raziskana kultura in življenje mariborskih delavcev v obdobju med obema vojnama (Godina 1990a, b).²⁹⁷

Takšna perspektiva uravnava tudi raziskave obrti, ki so postavljene v širši razvojno-zgodovinski, gospodarski in družbeni okvir. Če so poprej različne obrti zanimale etnologe predvsem s stališča dokumentiranja zginjajočih izvorno oblikovanih produktov in deloma tehnik, kar so potrjevale predvsem muzejske predstavitve, se po slej uveljavljajo izhodišča, ki sta jih zapisala J. Bogataj in L. Brasova v vprašalnici za rokodelstvo in obrt. Sprehod skozi položaj obrtništva v 18. in 19. stoletju je prispevala L. Bras (1991). Bogatajeva knjiga *Domače obrti na Slovenskem* (1989) je najpopolnejši katalog izročilnih in novejših obrti. Sledi kontinuiteti starejših v 20. stoletje, vse do najnovejšega časa, ko oboje strežejo raznovrstnim potrebam sodobnega človeka (od materialnih do simbolno identifikacijskih). Premalo je reči 'katalog obrti' – to velja pač za osrednji del knjige, v katerem so predstavljene na Slovenskem razvite in razširjene obrti. Poglavljem ne pišejo naslova obrti, temveč njihovi nosilci. V ospredju sta dejavnost, njena natančna opredelitev (skozi zgodovino in delež v gospodarstvu podeželskega in mestnega prebivalstva) in obrtniki. Etnografskemu interesu strežejo podrobno opisani delovni postopki, uporabljeno orodje, material, delovni prostor in izdelki sami. Družbene determinante obrti odsevajo v delitvi dela (po starosti, spolu; individualno ali skupinsko). V celovito etnološko podobo jih postavlja z raziskavo sovistnosti z drugimi gospodarskimi in življenjskimi področji (z ergološkimi sestavinami, s prometom, trgovino – prodajo in porabo, s pripravo in uživanjem hrane, oblačenjem, bivališči in njihovo opremo, z estetskimi in verovanjskimi prvina-mi).

Navedena tematsko in za celotno slovensko ozemlje usmerjena dela dopolnjujejo po starejših²⁹⁸ novejše krajevno ali področno omejenejše raziskave, povezane s poklicnimi skupinami: npr. slivarji (Počkar 1982, Kogej 1992), kranjski obrtniki in trgovci (Dolžan 1992), kostanjarji na Dunaju (Šega 1997).

²⁹⁶Razstavo *Življenje idrijskega rudarja* so pripravili v sodelovanju z Mestnim muzejem Idrija (Gl. *Idrijski razgledi* 20(1975)3–4). A. Baš je obravnaval delavske dohodke in kupno moč, L. Bras sojšno, M. Makarovič nošo in klekljanje, G. Makarovič likovno obzorje, F. Šarf rudarsko hišo in stanovanjsko opremo (obsežneje v Šarf 1976), T. Tomažič društva. (Leta 1995 je bil etnološki delež spoznanj in novih raziskav vključen v celovito predstavitev življenja Idrije, njenih ljudi in rudnika, *Pet stoletij rudnika živega srebra in mesta Idrije*, v idrijskem Mestnem muzeju, leta 1997 nominiranem za evropski muzej leta.)

²⁹⁷Tu so omenjene le raziskave, pri katerih je v ospredju delo; druge raziskave poklicnih skupin in delavske kulture imajo različne poudarke: obravnavajo npr. delavska naselja in kolonije, bivalno kulturo, oblačilno kulturo, prehrano, družbeno življenje itn. (Gl. Oder 1995a).

²⁹⁸Gl. bibliografski seznam v vprašalnici o obrti (Bogataj, Bras 1977).



Janez Bogataj (1947)

(1994; Dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani)

Iz materialne kulture imata najbogatejše strokovno izročilo preučevanje stavbarstva in noše. Raziskavam stanovanjskih in gospodarskih poslopij Murka, Vurnika, Melika, F. Baša, Novaka, Vilfana, ki so utrjevale spoznanja o tipološko zgodovinskih in tipološko regionalnih členitvah, je za etnološki zorni kot pomembno napotilo, da je treba v 'hiši' videti tudi in zlasti lupino za prebivališče ljudi, odsev naravnih danosti (določale so stavbne zasnove, načine graditve, izbor gradiv itn.), preživetvenih načinov, gmotnih možnosti. V zadnjih desetletjih se je T. Cevc posvetil kulturnozgodovinskemu vprašanju o pastirskih in drugih začasnih bivališčem v alpskem svetu (1967, 1969, 1980b, 1982, 1984, 1995). Iz njih se je njegovo zanimanje razširilo na širše področje načina življenja plansarjev in njihovega kulturnega izročila (1972, a, 1973, 1974, 1979a, 1992) in kmečko stavbarstvo nasploh (1980a, 1987, 1988, 1990, 1991, 1993). Med slovenskimi raziskovalci stavbne kulture Cevc časovno posega najdlje, do prazgodovine, k rekonstrukcijam prvotnih stavbnih oblik in njihovemu razvoju.

S tem razlogom ima npr. svoje delo o stavbnem izročilu pastirjev, drvarjev in oglarjev (1984) za kulturnozgodovinsko in etnološko: z oznako 'kulturnozgodovinski oris' »sem želel podčrtati, da to moje delo osvetljuje tudi takšna vprašanja, ki po nekaterih teoretičnih pogledih stroke sodijo na rob etnoloških raziskovanj. Tem vprašanju se nisem hotel odreči, zadevajo pa tematiko o stavbno-zgodovinskem razvoju bivališč oziroma njihovih posameznih sestavin. O razvoju stavbno-konstrukcijskih členov se mi je zdelo upravičeno in primerno zapisati, da gre pri mojih raziskavah za

kulturnozgodovinski oris. 'Kulturno' zato, ker obravnavam kulturne prvine, 'zgodovinski', ker sem orisal predmet iz zgodovine, z razvojnega vidika.« Podnaslov 'Stavbno-zgodovinski in etnološki oris' pa ne bi ustrezno označil »bistva vprašanj, ki se jih v svojem delu lotevam ... Kolikor bo današnja diskusija prišla do sklepa, da so kulturnozgodovinska vprašanja pravzaprav etnološka, se bom v prihodnje rad odrekel nalepki 'kulturnozgodovinska' problematika, saj mi bo zagotovljeno, da ne bom sprejemal očitkov, češ da zgodovinsko-razvojna vprašanja posamičnih kulturnih prvin ne sodijo v krog etnološke problematike.«²⁹⁹

Cevčevo tehtno pojasnilo zadeva tolikokrat omenjeno razločevanje dvojne etnologove pozornosti – ali na kulturne prvine ali na način življenja – in podobno kakor druge raziskave, pa ne izključno o materialni kulturi, opominja, da je meja med njima, zlasti ko gre za razvojno podobo precej zabrisana. Kmečke stavbe, inventar, orodja, kose oblačil, jedi itn. je treba naštetih, jih razvrstiti po različnih merilih, pojasniti njihova imena itn. – vse sodi v zakladnico preteklega življenja in brez njih ni tehtnih etnoloških spoznanj.³⁰⁰ Opozorili smo že, da druge vede prilagajajo svoja spoznanja, a je navsezadnje etnolog tisti, ki jih dopolni in zaokroži v pripoved o različicah načina življenja.

Pri stavbarstvu je ta vidik še toliko pomembnejši, ko gre za njegovo ohranjanje, ki zahteva vrednotenje,³⁰¹ takrat, ko je poudarjeno obravnavano kot kulturna dediščina.³⁰² Sedej je v razpravi o stavbarstvu deprivilegiranih družbenih plasti opozoril



*Tone Cevc (1932)
(1986; Dokumentacija Oddelka za etnologijo in
kulturno antropologijo FF v Ljubljani)*

²⁹⁹Cevčev pisni prispevek za razpravo o etnologiji in kulturni zgodovini na mariborskem posvetu etnologov in zgodovinarjev (gl. Diskusija. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 276).

³⁰⁰Podobno o istrskem stavbarstvu ugotavlja Mojca Ravnik: stavbni tipi in njihova tipologija »izražajo načine življenja posameznih skupin prebivalstva«, takšne raziskave prispevajo k »izdelavi etnološkega pristopa k stavbni tipologiji. S to metodo iščemo red v neredu stavbnih oblik tako, da na eni strani razvrščamo stavbe in njihove sestavine, na drugi pa ugotavljamo načine življenja in njihov stavbni izraz.« (Ravnik 1988: 133)

³⁰¹Enako velja za predmete, ki so pogosto predmet muzeoloških raziskav in muzejskih predstavitev.

³⁰²Gl. Bogataj 1992; Hazler 1997, 1999 in vrsta razprav o etnološkem konservatorstvu in muzejstvu.

na pomen raziskav stavbarstva kot kulturnega elementa, tako s stališča njegovih likovnih dimenzij kakor 'konzuma':³⁰³ »Kljub temu so tudi navidez izrazito likovni problemi (vplivi in vrednotenja form, ki žive v različnih socialnih miljejih) hkrati tudi vprašanja ki si jih zastavlja etnologija. Nekoliko širši kontekst, ki zadeva probleme konzuma in razmerja med obliko (hiše, likovnega izdelka itd.) in življenjskim stilom smo zato opredelili kot fenomen, ki dokumentira vsakdanje življenje v določenih družbenih slojih – ... ki funkcionira kot 'izraz' življenja. ... Zanimanje za lepo in nepokvarjeno kulturno krajino, za 'pristno' slovensko domačijo in za lepo kmečko (ljudsko) arhitekturo je gotovo legitimni del splošne kulture, je izraz zgodovinskega spomina in kolektivne nostalgije, je tudi spodbuda za raziskovanje – ni pa izhodišče za raziskovanje, na katerem bi lahko gradili (recimo) etnološko podobo stavbarstva na Slovenskem v 19. stoletju.« (Sedej 1991b: 302)

Etnološko pripoved o t. i. ljudskem stavbarstvu na Slovenskem torej sestavlja več metodoloških prijemov – poznani tipološki (zgodovinski in regionalni), likovni, prostorski in arhitekturno-bivanjski,³⁰⁴ pri čemer se vsi povezujejo v podobi stavbarstva, kakor ga danes vidijo in obravnavajo etnologi konservatorji,³⁰⁵ ki jim je stavbarstvo sploh poklicna raziskovalna snov.³⁰⁶ Pomembno je, da se pojem 'ljudsko' v pomenu 'kmečko' umika iz strokovnega besednjaka v prid diferenciranejšim socialnim oznakam. Poleg raznovrstnega kmečkega etnologi obravnavajo trško, primestno in mestno, delavsko itn., tudi plemiško stavbno lupino bivalne kulture (npr. Makarovič G. 1988, 1991c, 1995a; tudi Potočnik 1994). Nič manj pomembne niso regionalne obravnave (Novak A. 1977; Ravnik 1988).

Iz široko razumljene problematike stavbarstva izvira etnološki interes za stanovanjsko kulturo, spočet že pri F. Bašu. Fanči Šarf je povzela, da je bilo zanimanje za predmete človekovega neposrednega bivalnega okolja dvojno: dekorativno-konstruktivsko in muzejsko. V ozadju je ostala njihova 'vsestranska uporabnost, namen in razširjenost' (Šarf 1973).³⁰⁷ Nanje je opozorila v dveh razpravah (1973, 1980) ter v raziskavah domov v Draščih v Beli krajini (1968) in stanovanjske kulture idrijskih rudarjev (1976).³⁰⁸ Celovitejši oris kmečke stanovanjske kulture v prejšnjem stoletju je pripravila Irena Keršič: »Stanovanjska kultura je pojmovana kot način bivanja in

³⁰³To je bilo Makarovičevo izhodišče pri obravnavi slovenske ljudske umetnosti (1980); podobno tudi Sedej 1985, 1989.

³⁰⁴Etnologom ga je približal arhitekt Peter Fister (1978, 1980, 1981, 1986, 1989).

³⁰⁵Z raziskavami stavbarstva in aplikacijo v konservatorski praksi je v zgodnjih 60. letih začel Ivan Sedej.

³⁰⁶Njihove dosežke in metodologijo je kritično obravnaval Hazler 1997, 1999. Gl. tudi *Po poteh ljudskega stavbarstva na Slovenskem* 1994.

³⁰⁷Ekipe Etnografskega muzeja so npr. zbrale precej gradiva »o notranji hišni opreми, vendar tega področja niso zajeli v celoti, ki je potrebna za osvetlitev določene stopnje stanovanjske kulture.« Iz preteklosti imamo malo podatkov o tem, čemu vse je rabil določen pohištveni kos, kje so ljudje prenočevali, kako so razporejali opremo, katere dejavnosti so sodile v posamične stanovanjske prostore, kako so vzdrževali pohištvo in prostore, kakšna je bila higienska raven, katere živali so prebivale z ljudmi itn. (Šarf 1973)

³⁰⁸Nekaj spoznanj o tem prinašajo tudi prve krajevne monografije in monografije družbenih oz. poklicnih skupin. Gl. npr. Baš A. 1967, 1972, 1974; Kremenšek 1964, 1970; Kuhar 1972.

vključuje prepletenost vseh medčloveških odnosov v kmečki hiši. Bivanje v povezavi s stanovanjsko kulturo razumemo kot socialni proces, ki ga določa način produkcije in ekonomsko-tehnični nivo družbe. Šele s povezavami gospodarskih, družbenih, političnih in kulturnih razmer z načinom bivanja pridemo do stanovanjske kulture.« (1991: 329)

Navedek opozarja na spremembo raziskovalske perspektive: poleg gmotnih možnosti, ki določajo sam inventar, njegovo oblikovanost, številčnost itn., gre za razmerja med ljudmi, razporeditev njihove dejavnosti, vrednotenje prostora; vse pa se izmika razvrstitvam na snovni, družbeni, duhovni vidik. Od tod tudi sama zveza 'stanovanjska kultura' (Muraj 1989: 4).³⁰⁹ Bistvene sestavine, ki pojasnjujejo sam pojem so: arhitekturni vidik (njegov oblikovalec in spreminjevalec je sicer človek, ne smemo pa prezreti povratnega učinka arhitekture; velikostjo in razporeditev, opremljenostjo prostorov ureja človekov vsakdanjik), dejavnosti in vedenje v prostoru (prostor daje zaščito, omogoča delo in počitek, varuje zasebnost in lastnino), predmeti (uporabni, okrasni – oboji govorijo tudi o individualnosti prebivalcev). Bivališče ne ustreza le primarnim potrebam, pripoveduje o kulturni ravni, socializicijskih in vrednostnih vzorcih, je prostor identitete. Murajeva ugotavlja, da stanovanjska kultura ni povsem novo ali neznano etnološko raziskovalno področje, je »samo nov kot opazovanja nekoliko širšega pogleda; povezovanje raznovrstnih pojavov v posebno celoto, v kateri je središčna os človek s svojimi materialnimi, biološkimi, psihičnimi in duhovnimi potrebami, postavljen v določen čas in določen kulturni prostor.« Konotacije prostora so lahko povezane z različnimi pripadnostmi (etnično, teritorialno, ekonomsko, družbeno), njegov čas pa je sedanost, preteklost v spominu in zgodovina (N. d.: 9).

Prispevki za spoznanja o stanovanjski kulturi so sestavina krajevnih monografij, tudi monografij poklicnih idr. družbenih skupin, zlasti v delavskih in obmestnih naseljih,³¹⁰ in topografskih raziskav.

Podobne povezave kulturnega elementa v celoto veljajo za preučevanje oblačilne kulture, ki sta jo z ožje tematskega vidika (kot 'nošo') zavzeto raziskovala Marija Makarovič in Angelos Baš. Makarovičeva se je sprva ukvarjala s slovensko ljudsko oz. kmečko nošo in objavila o njej strnjena spoznanja v monografiji Slovenska ljudska noša: Slovenska kmečka noša v 19. in 20. stoletju (1971)³¹¹ Svoje poznejše prispevke je uokvirila v 'govorico noše' (1978h, 1979b): formalna podoba oz. opis oblačil, nakita, pričesek je izhodišče za spoznavanje govornice noše, »kakor jo izpričujejo različne za razvoj noše pomembne okoliščine v vsakdanjem življenju in ob nekaterih posebnih, največkrat svečanejših priložnostih, pa tudi odnos vaščanov do oblačenja.«

³⁰⁹Enako velja npr. za oblačilno kulturo, ki je nadomestila poprejšnjo 'nošo', tudi prehrabena kultura.

³¹⁰Gl. Godina 1990a, b, 1991b; Mlakar Adamič 1991; Ravnik 1981. Naj omenim še dve predirnejši diplomski nalogi, povezani s stanovanjsko kulturo, priobčeni v povzetkih. Prva govori o stenskem okrasju (Smerdel 1982), druga o bivalni kulturi v ljubljanskem Študentskem naselju, pripravljena kot vizualna in ubesedena raziskava (Valentinčič 1996).

³¹¹Pomembnejši sta še njeni razpravi o gibalih v razvoju kmečke noše v 19. stoletju (1968a) in narodni noši (1972), ki razkrivata njen širši ekonomski in družbeni kontekst.



Marija Makarovič (1930)
(Dokumentacija SEM v Ljubljani)

beseda 'oblačilna kultura'... Besedo 'oblačilni videz' uporabljam namesto besede 'noša'. Slednja pomeni dobesedno vse, kar nosimo, kar imamo na sebi, in bi bila sama zase popolnoma enakovredna besedi 'oblačilni videz', ki pomeni vse, kar se na

(1978h: 197) Obsežen del njenih prizadevanj odseva v seriji 'Slovenska ljudska noša', ki 'v besedi in podobi' predstavlja vednost o preteklih pokrajinskih različicah oblačjenja na slovenskem podeželju.³¹² Namen zbirke je bil pokazati na procese sprememb v ljudski noši od 19. stoletja do danes, na relativizacijo njene pristnosti v pojmu 'narodna noša' in na ustrezno ne le strokovno, temveč tudi laično vrednotenje sestavin kulturnega izročila, ki so del sodobne porabe. Ob tem Makarovičeva vsakič skozi jezik noše (po spolu, stanu, starosti, namenu in okusu) jedrnato označi življenje prebivalcev na obravnavanih območjih.

Angelos Baš se je po obdelavi noše v poznem srednjem veku in 16. stoletju (1959, 1970) in razpravah o posamičnih oblačilnih delih posvetil zarisu oblačilne kulture. Priobčil je opise oblačilnega videza na Slovenskem (1984, 1989),³¹³ opredelil problematiko oblačilne kulture in njeno zunanjo pojavnost – oblačilni videz: »Celotno zadevno poglavje v etnologiji imenujem 'oblačilna kultura', ne 'noša', zato ker pomeni beseda 'noša' kakor tudi beseda 'obleka' (v širšem pomenu) dobesedno samo to, kar nosimo, ne pa tudi še vseh gospodarskih, družbenih in političnih zvez, ki jih obsega ta pojem in ki še le dajo njegovim znanstvenim obravnavam potrebne razsežnosti. Takó pojmovanemu predmetu raziskovalnega dela po moji sodbi boljje ustreza širša

³¹²Zbirko je spodbudila leta 1986 takratna Zveza kulturnih organizacij Slovenije: izšle so knjižice *Dobrepolje* (Makarovič M. 1986b), *Slovenska Istra* (1987), *Kozjansko* (1988a), *Kostel* (1989), *Zilja* (1991), *Bela krajina in Poljanska dolina* (1993), *Litijsko Posavje* (1994b), *Notranjska: Bloke, Cerknica z okolico, Loška dolina, Vidovska planota* (1995), *Prekmurje: Bellinci z okolico* (1996), *Bela Krajina: krajevne skupnosti Adlešiči, Sinji Vrh in Vinica* (1999).

³¹³Priobčil jih je razporejeno po pokrajinah in po posamičnih prvinah v oblačilnem videzu. Opozoril je tudi na vse pomembne vire, ki jih velja upoštevati: predmetni (t.j. ohranjeni oblačilni kosi), pisani (tiskani in rokopisni), upodablajoči viri, zapuščinski inventarji, podatki v slovenskih ljudskih pesmih in opisi.

kom vidi, ali isto kakor beseda 'noša ali 'obleka' (v širšem pomenu). Toda približno od srede 19. stoletja naprej se je beseda 'noša' izenačila s pojmom kmečkega oblačilnega videza, tako da se odslej ne dá prav uporabljati za nekmečki, tj. meščanski in plemiški oblačilni videz (ne moremo govoriti o meščanski ali plemiški noši, ne da bi s tem ravnali zoper ustaljeno jezikovno rabo) ... uporabljam besedo, ki je uporabna pri vseh skupinah prebivalstva.« (1984: 6)

Sledili sta objavi obsežnih del o oblačilni kulturi na Slovenskem v 1. polovici 19. stoletja (1987) in v 17. in 18. stoletju (1992), ki po Baševi konceptiji sodita v historično etnologijo in govorita o zgodovini načina življenja. Razsežnosti, omenjene v zvezi s stanovanjsko kulturo, veljajo tudi za oblačilno kulturo: »če se oblačilni videz obravnava v povezavi z gospodarskimi, družbenimi, političnimi in kulturnimi razmerami, je mogoče dobiti bolj natančno podobo preteklosti.« (O tem spregovorijo npr. oblačilni redi, ki so urejali oblačenje fevdalnih stanov; njihova odprava je bila pridobitev za svobodnejše življenje ljudi). Oblačilna kultura razkriva tudi politične razmere, sicer pa se skoznjo izraža splošna kulturna raven (npr. higienske razmere, medkulturni vplivi, komunikacijske vezi, družbena razplatenost, poudarjena s simbolno govorico oblačenja itn.): »S pomočjo takšnih spoznanj se znanje o vsesplošnih kulturnih razmerah konkretizira, kar je pomemben element za oblikovanje družbene zavesti. Historična veda je usmerjena predvsem v politično in upravno zgodovino. O vsakdanjem življenju je bilo izredno malo znanega, dokler se etnologija ni razširila v to smer. Splošna izobrazba na tem področju je še vedno precej pomanjkljiva. Tako so dela, ki posegajo na to področje, velikega pomena za splošno obzorje slovenskega človeka.« (Baš, Jezernik 1993: 3)³¹⁴ Baš je ob raziskavah oblačilne kulture upošteval in posebej obravnaval še fenomen mode (1984d, 1985a), stičišča z drugimi oblačilnimi kulturami (1987b), družbene in politične funkcije oblačenja (1988a, b), šege in navade (1991c) in narodnostne razločke (1992a).

Za 20. stoletje tako celostno zastavljene raziskave nimamo. Oblačilni kulturi delavcev v Ljubljani pred 2. svetovno vojno je namenjena raziskava Janje Žagar (1992, 1994), oblačenju ljubljanskih meščanov razstava v Slovenskem etnografskem muzeju (Tomažič 1983). O oblačilnih potezah se po drobcih seznanimo iz topografskih raziskav, krajevnih monografij in celostnejših obravnav družbenih skupin.

'Človek je, kar jé', je nekakšno vodilo raziskav prehrane ali, po Bogataju (1992: 178), kulinarčne (prehrambene) kulture: »Prehrambena kultura je bila vedno odličen pokazatelj določenih družbenih, ekonomskih in tudi duhovnih razsežnosti.« (Prav tam.) Kako to velja za preteklost, je pokazal Makarovič v pregledu prehrabnenih sestavin in navad v 19. stoletju (Makarovič G. 1991a; gl. tudi Jezernik 1999), dediščino prehrabnene kulture obravnava Bogataj (1992, 1993b, 1999b), sodobna teoretična izhodišča pa je Maja Godina-Golija uresničila pri raziskavi prehrane v Mariboru v času med obema vojnama (1995, 1996). Vprašanje prehrane je navzoče v raziskavi ljubljanskega živilskega trga (Židov 1992, 1994); njegova ponudba je bila podlaga za rekonstrukcijo prehrane meščanov v tistem času (1996c). Krajevna oz. regionalna sta raziskavi hrane v Šenčurju (Novak A. 1986) in briške kuhinje (Sirk 1987;

³¹⁴Poleg tega jih ima Baš za uporabna v gledališki in filmski kostumografiji in scenografiji.

Sirk, Reja 1997) O območnih in krajevnih značilnostih poročajo tudi krajevne monografije in topografski elaborati.

Iz navedenih del, ki bi jih izročilno po snovi uvrstili v t. i. materialno kulturo, je razvidno, da so takšne razvrstitve nasilne in vse bolj neustrezne. Takšna sistemizacija dela »silo realnosti in življenju,« kakor je zapisala M. Stanonikova v delu o prometu na Žirovskem. »Vendar drugače ne gre. V njegovo naravo in bistvo je mogoče prodreti le z razstavitvijo na njegove posamezne elemente.« (1987: 9) Razstavitev pa pri vnovičnem sestavljanju pokaže na kompleksnost, ki ne govori le o gospodarskem napredku, ki ga v kraj prinesejo komunikacijska sredstva, temveč tudi o družbenih stikih v najširšem pomenu in duhovnem napredku: »pri tem ni šlo zgolj za klasifikacijo predmetov iz materialne kulture, čeprav je bila ustrezna pozornost posvečena njihovi izdelavi in funkciji, ampak tudi za vprašanje drže, razmerja žirovskega človeka do njih pa tudi do živali in do samega sebe v zvezi s prometom in komunikacijo sploh. Ti problemi zastopajo socialno kulturo, medtem ko je iz duhovnega veljala posebna skrb zadevni terminologiji.« (N. d.: 94)

7.2.2.2. Ljudje v družbi in prostoru

V prispevku o družbenem življenju je Mojca Ravnik (1980a) nakazala smeri oz. ravni, na katerih bi mogli skupaj z že doseženimi spoznanji bolje osvetliti problematiko družbene kulture. Kakor kažejo izhodišča novjših raziskav snovnega sveta, družbenost ni nekaj, kar bi mogli osamiti, je vezivo in gibalo, ki prežema vsakdanje življenje in je drugi obraz kulturnega. Kljub temu je iz strukture vprašalnic razvidno, da so nekatere etnološke teme in problemi izrecno vezani na skupnostne oblike vsakdanjega življenja v družini in sorodstvenih vezeh, kraju bivanja in dela, na pripadnost starostnim, poklicnim, neformalnim skupinam itn. Če je bila v narodopisnem obzorju vaška skupnost samoumevni (in zato tudi nereflektiran) okvir življenja občestva in se je posameznikova zavezanost skupnosti in tradiciji kazala v kolektivnem spoštovanju in prakticiranju šeg in navad, so ne le spremenjene življenjske okoliščine večine ljudi, temveč tudi strokovni pogledi nanje najkoreniteje spremenili etnološke raziskovalne ambicije.

Po raziskovalnih izhodiščih iz sedemdesetih let naj bi se ta problematika najbolj izostrila v raziskavah vsakdanjika poklicnih in drugih skupin, tako v podeželskem kakor mestnem okolju, pri delu in v prostem času. Slovenski raziskovalci (izjema je tematika šeg, ki pa je bila v Kuretovi izpeljavi tipološka) niso imeli ustreznih metodoloških izkušenj. Prvo izhodišče je bila že omenjena podmena o korelaciji med delom, družbeno pripadnostjo in celotnim načinom življenja, ki jo je potrjevala Kremenškova raziskava v Zeleni jami in Baševi o gozdnih in žagarskih delavcih in savinjskih splavarjih. Druga, že v primeru Zelene jame posredno nakazana možnost, je bila hipotetična zveza med prostorom in načinom življenja, zapisana v načrtu krajevnih monografskih raziskav. To naj bi, kakor je bilo zamišljeno, razkrila rajonizacija slovenskega ozemlja.

Niti krajevne raziskave niti obravnave življenja različnih družbenih skupin veči-

noma niso čakale na rajonizacijske oz. poznejše topografske predloge.³¹⁵ Ker je nov etnološki raziskovalni program razširil pozornosti na način življenja v sodobnosti, v mestnih in trških okoljih, na življenjske oblike nekmečkega prebivalstva, so bile možnosti izbire raziskovalnih torišč – tem, krajev, skupin tako rekoč neomejene. V raziskave so stopile predvsem še neraziskane teme in družbene skupine.

Najopaznejše je bilo že v sedemdesetih letih ukvarjanje z življenjem v mestu in na mestnem obrobju. Na univerzitetnem etnološkem oddelku je bila spodbujena raziskava ljubljanskega delavskega barakarskega naselja Galjevica; leta 1974 je bila izpeljana sondažna raziskava, po kateri bi bila Galjevica segment za razkrivanje etnološke podobe Ljubljane. Obravnavana je bila njena sočasna stavbna podoba s stanovanjsko opremo, družinsko življenje, komunikacije in komuniciranje, namenske skupnosti, vrednote in norme.³¹⁶ Na tej podlagi se je Mojca Ravnik odločila za globljo preučitev naselja: »Čeprav kriteriji za izbiro krajev v tem času še niso bili izdelani, ni bilo dvoma, da bi bilo treba prej ali slej v serijo uvrstiti tudi zgled predvojnega delavskega naselja.« (Ravnik 1981: 1)³¹⁷

Raziskava Galjevice nadaljuje zamisel, spočeto skoraj poldrugo desetletje prej s Kremenškovo raziskavo Zelene jame, in sodi v začetke in med temeljna dela slovenske etnologije mest. Prinaša pa tudi nova metodična in metodološka sporočila. Pokazala je, kako se družbena problematika pozornemu raziskovalcu sama vsili kot raziskovalska rdeča nit. To ni 'idealna' krajevna monografija, »ki bi enakomerno obravnavala vsa področja življenja, temveč se loteva samo tistih potez v življenju naselja, ki v kulturnem oziru na naselje najbolj vplivajo.« (N. d.: 6) Odločitev, ki je izvirala iz domnevne povezanosti prostora in načina življenja, se je na terenu prelevila v raziskavo družbenih razmerij, kakor so se razkrila s podrobno obravnavo družinsko-rodstvenih sestavov in vezi. Tudi podoba, ki so jo o Galjevici imeli drugi zaradi njene družbene sestave, in samopodoba njenih prebivalcev, je stkana na stereotipu njene socialne sestave (N. d.: 54, 66). Odsevala je tako v materialnem kakor duhovnem svetu njenih prebivalcev, pred vojno in po njej.

Z metodološkega stališča je opozorila na dvoje: najprej, da je mogoče genetično-strukturalno preiskovati način življenja z različnih časovnih, prostorskih in tematskih omejitev, in drugič, da raziskovanje sedanjosti oz. raziskovalčeve sodobnosti šele omogoča pravi zgodovinski pogled. Ali tako, kakor je ostalo zapisano: »Pretekle zgodovine ne razumemo, ker sedanjosti ne znamo misliti kot zgodovino.«³¹⁸ Etnologom pritrjuje, da so očitki njeni usmerjenosti k sodobni problematiki povsem odveč.

V ožjem metodološkem pogledu M. Ravnik privilegira intenzivno terensko raziskovanje: to niso ankete po socioloških vzorcih, temveč intenzivno opazovanje, spraševanje, pogovori. Ravnikova je v »etnološki teoriji, ki bi v skladu s terensko naravo etnologije morala izhajati iz terenskih spoznanj« pogrešala »uporabnih konceptov«

³¹⁵ Izjeme so navedene v razdelku 7.2.1. o etnološki topografiji.

³¹⁶ Izsledki so bili odmevno predstavljeni na simpoziju jugoslovanskih etnologov o preučevanju mestnih in primestnih naselij v Kruševcu leta 1974 in priobčeni v *Etnološkem pregledu* 13 (Beograd, 1975).

³¹⁷ Kremenškov *Uvod v etnološko preučevanje Ljubljane*, ki je nekakšna zgodovinska periodizacija in območna rajonizacija ljubljanskega mestnega območja, je izšel leta 1980.

³¹⁸ Rastko Močnik, Šestdeseta danes. *NR* 11, 994 (28.5.1993): 14.



Mojca Ravnik (1947)
(1989; dokumentacija Oddelka za etnologijo in
kulturno antropologijo FF v Ljubljani)

(N. d.: 54) Ena od izvornih rešitev za posredovanje spoznanj, za njihovo ubeseditiv, ki je danes tako rekoč kanonizirana, je bila, da je v besedilu navedla »veliko neposrednih pripovedi in izjav ..., ki so zgovorne in ker so tisti odsev situacije, ki ga je s črkami na papirju najlaže posredovati.« (N. d.: 6)³¹⁹ Pri tem so pripovedi »pomemben del situacije, ki jo odkrivamo, verodostojnost je često zanemarljiva.« (N. d.: 244)

Tretja poanta strokovnih izkušenj galjeviške raziskave zadeva koncept krajevnih monografij, o katerem je stekla posebna razprava leta 1980.³²⁰ Mojca Ravnik je ob tej priložnosti povzela svoje metodične in metodološke izkušnje, ponovila, »da se celotna problematika odvija na ravni funkcioniranja družbenih skupin,« in da je pri krajevnih obravnavah treba poznati celotno kulturo; njene mehanizme je mogoče razkriti s specialističnimi mikrostudijami (N. d.: 121).³²¹

V razpravi so bila v ospredju vprašanja o merilih izbire krajev, o zasnovi monografij (tematske, strogo specialistične, zaokrožene), o individualnem ali skupinskem delu, o časovnih mejah, o izboru anketirancev (vprašanje vzorčenja), o metodi dela (pomen vprašalnic). Marija Makarovič je napovedala svojo bodočo monografsko prakso:³²² v vsebinskem pogledu se je zavzela za »sintetične podobe, ki so plod dolgotrajnega raziskovanja. Tematske raziskave so po njenem mnenju sicer koristne, toda ostale bodo torzo, ker ne nudijo popolne podobe celotnega kraja. Sintezo ... mora opraviti en sam avtor,« (N. d.: 122) Hrvaške etnologinje so zagovarjale kombinacijo tematskega in problemskega izhodišča, tudi možnosti koordiniranega interdisciplinarnega dela. Kremenšek je z zgledom raziskave o kulturi bivanja (Muraj), menil, da je mogoče z njo razkriti kulturno strukturo: za »preučevani kraj ... lahko najdemo značilne teme, elemente, ki so seveda od kraja do kraja različni.« Pomembnejše od dileme 'vse' ali 'izbrana tema' mu je bilo, da bi študije slonele na genetično-strukturalnem načelu, da analitični –

³¹⁹Ob raziskavi Galjevice je Naško Križnar posnel tudi film.

³²⁰Gl. Razprava o problematiki kompleksnih krajevnih študij. *GS&D* 20(1980)3: 121–2. Udeležili so se je gosti iz Beograda, Zagreba in Trsta.

³²¹Specialistično pot so takrat ubirali srbski etnologi –raziskovali so posamične izseke iz življenja, sicer pa so ločevali tri vrste klasičnih monografij: antropogeografske, monografije življenja in običajev in problemske monografije (Prav tam.).

³²²Do takrat je priobčila že dve krajevni obravnavi, *Narodopisna podoba Mengša in okolice* (1958) in *Kostanjevica in okolica: Narodopisni oris* (1975a).

osrednji del tvorijo izbrana tematska področja, da pa je cilj način življenja: »gre torej za različne tematske sklope, toda isto žarišče.« (Prav tam.)

Vprašanja, na katera niso odgovorili, so takrat bila: časovna periodizacija, središčne teme monografij in vloga vprašalnic. Časovne koordinate je v primeru raziskovalnega načrta Način življenja Slovencev v 20. stoletju postavil sam naslov, čeprav etnologe zanimajo načeloma vsa obdobja. Kremenšek je poudarek na 20. stoletju pojasnil z naslednjim: »Čeprav je 20. stoletje mehanični pojem, je strukturalno mogoče zajeti le problematiko, kadar je živa pred nami in imamo za raziskovanje na voljo dovolj virov. Orientacija v 20. stoletje pomeni prispevek k reševanju vprašanj današnjega načina življenja in živih problemov.« (Prav tam.)

Izpeljavo načrta so, vsaj po takratnem pogovoru sodeč, hromile tudi institucionalne težave, saj so imeli raziskovalci v drugih ustanovah posebne naloge. Poleg tega so bili v osemdesetih letih naporji usmerjeni v topografske monografije. Najbrž lahko v tem najdemo eno od pojasnil, da so v seriji predvidenih 60 do 80 monografij od začetka do danes izšle le tri monografije: o Galjevici, Vitanju in Gornjem Seniku.³²³

Po raziskavi Galjevice je v leta 1987 izšla monografija Vitanja pod naslovom *Kruh in politika: Poglavja iz etnologije Vitanja* (Krnel-Umek, Šmitek, ur. 1987). Sorodna ji je po tem, da so pripravljavci izbrali široko zastavljene teme, ki pa neposredno ne sledijo celotni etnološki sistematiki: »Izhodišče raziskave je bilo družbeno razlikovanje, temelječe na ekonomski podlagi ter starostni, poklicni, izobrazbeni, narodnostni, politični in verski pripadnosti. To diferenciacijo smo poskušali prikazati na različnih področjih kulture Vitanja: ob delu, pri združevanju v društva in skupine in pri sproščeni zabavi. Pri tem je prišla v ospredje tudi vrsta problemov, ki smo jim doslej v slovenski etnološki literaturi posvečali le malo pozornosti.« (Šmitek 1987a: 1) Npr. vloga posameznikov v skupnosti, spreminjanje kmetov in obrtnikov v delavce, selitve, politično delovanje družbenih skupin, oblikovanje narodnostne, politične in verske ideologije, strategije bogatenja, funkcije delitve dela, razmerja v družini, vrednote in norme. V uvodu so pojasnjena merila izbire kraja,³²⁴ ki so ustrezala kolikor toliko enoviti metodološki obdelavi,³²⁵ predstavljeni po temah, znotraj njih pa je bila upoštevana časovna členitev na čas pred 1. svetovno vojno, leta med obema vojnama in po drugi svetovni vojni (pri tem leta 1. in 2. svetovne vojne niso ostala spregledala, kar je bilo sicer pogosto v etnoloških raziskavah, dokler se tudi etnologi niso začeli posebej posvečati zlasti letom med NOB).

Tako kakor v galjeviški raziskavi so bila tudi v tem primeru uvodoma pojasnjena metodološka in metodična vprašanja: izbira podatkov in interpretacija, objektivnost,

³²³Upoštevat je treba, da številne druge raziskave, npr. tiste v mestnem okolju in preučitve posebnih družbenih skupin, pogosto prav dobro osvetljujejo osnovno etnološko preokupacijo – način življenja. To se vidi tudi iz raziskav t. i. materialne kulture.

³²⁴Raznovrstna poklicna sestava (kmetje, obrtniki, delavci, uslužbenci), obvladljiva velikost, dosegljivost virov za zadnje stoletje. Poleg tega je bilo Vitanje pomembno dolinsko gravitacijsko središče za območje Paškega Kozjaka (N. d.: 2).

³²⁵»Skoraj za celotno obdobje je bilo mogoče primerjati in dopolnjevati ustne vire s pisnimi (arhivi, kronike, članki v časopisih) in narobe.«

posploševanje, kritika virov, stacionarna in druge metode, skupinsko delo,³²⁶ oblika predstavitve (N. d.: 4–10).

O izbiri podatkov, uporabljenih za končno interpretacijo, in objektivnosti Šmitek poudarja, »da se selektivni proces začne že pri zaznavanju (gledanju, poslušanju). Ponovno izbiro je treba napraviti pri razvrščanju in obdelavi podatkov. Ta je spet odvisna od subjektivnih dejavnikov (raziskovalčevih vrednostnih premis, njegovega zanimanja za posamezna vprašanja in njegove delovne metode). Subjektivna je končno tudi interpretacija podatkov. Zato je naivno mnenje, da bomo dosegli nekakšno 'objektivnost' že s tem, da bomo pri analizi in sintezi uporabili prav vse informacije, ki smo jih zbrali na terenu. Spričo tega smo izbrali le tiste podatke, o katerih smo menili, da so funkcionalni v kontekstu raziskave.« (N. d.: 4)

'Objektivnost' omejuje še nekaj razlogov: primerjavi in preverjanju so se izmikali terenski podatki, ki niso bili enakovredni za vse skupine prebivalstva (po 2. svetovni vojni je npr. v Vitanju ostalo le malo premožnih tržanov, tudi njihovi osebni dokumenti, fotografije niso bili dosegljivi); povednost ustnih virov je odvisna od samih pripovedovalcev (njihova bolj ali manj dejavna vloga v življenju naselja, spomin), v pisnih virih so bolj zastopani nazori izobraženih in vplivnejših tržanov in skupin. Ker je bilo v ospredju spreminjanje družbene podobe, so nujno nekoliko zabrisane življenjske poti posameznikov. »Glede na vse to se zastavlja vprašanje, ali je v našem primeru sploh mogoče povedati 'resnico', ki bi veljala za vse prebivalce Vitanja. Mislimo, da bi prej lahko govorili o osebnih resnicah posameznikov, kvečjemu še družin, starostnih, poklicnih, političnih, verskih in drugih družbenih skupin. Te resnice pa so si lahko med seboj dokaj različne. Vsak posameznik namreč po svoje dojema in si razlaga življenje okrog sebe, čeprav je ta podoba nujno družbeno pogojena. Ideje o sebi in o svetu pa določajo materialne in duhovne interese in usmerjajo dejanja posameznikov in skupin ljudi.« (N. d.: 5)

Poleg ustnih informacij so avtorji upoštevali arhivske vire, podatke krajevnega urada in sodišča, župnijskega arhiva, arhiva gasilskega društva, šolske in župnijske kronike, podatke iz zasebnih arhivov, terenske podatke raziskovalcev Slovenskega etnografskega muzeja iz leta 1963, članke, razprave in knjižna dela o Vitanju in okolici, lokalni časopis, šolsko glasilo. Vse to je zdaj del bibliografije Vitanja za zadnje stoletje.

Zbrani podatki so plod uporabe različnih metod: več krajših (10 do 14 dnevna stalna navzočnost raziskovalcev v kraju) stacionarnih obiskov, udeležbe pri pomembnejših letnih praznikih, spraševanja, ki so ga uravnavale prilagojene topografske vprašalnice, anket, zbiranja krajših biografij, šolskih spisov, fotografij, glasbenih posnetkov. Računalniško so bili obdelani podatki za naselje, prebivalstveno sestavo, poklicno sestavo in delitev dela.

³²⁶Poleg avtorjev v knjigi priobčenih prispevkov (B. Berce-Bratko in Duša Krnel-Umek o naselju in prebivalstvu, Z. Šmitek o delitvi dela v gospodarstvu, D. Krnel-Umek o skupnostih in družbenem razlikovanju, Z. Pavlin o ženitovanjskih šegah ter M. Ramovš in J. Strajnar, ki sta prispevala etnomuzikološko podobo vasi Paka) je Z. Koželj raziskala nošo, M. Omerzel-Terlep podobo glasbe in godcev, študentje etnologije pa so pri terenskih praksah obravnavali druge sestavine vitanjske kulture.

Da bi bila zasnova sicer skupinskega dela enotna, so bile neogibna sestavina raziskovanja nenehne izmenjave informacij, opažanj in mnenj med sodelujočimi raziskovalci.³²⁷

In naposled še o obliki predstavitve: »Kot najustreznejšo obliko predstavitve življenja v Vitanju smo si izbrali krajevno monografijo. Seveda se etnološke krajevne monografije lahko precej razlikujejo med seboj. Že na prvi pogled so npr. vidni različno število, izbor in razporeditev poglavij. Našo knjigo sestavlja pet razdelkov ali tematskih enot, kar je navidez malo, posebno če upoštevamo, da je bilo v vprašalnicah ... obdelanih kar 53 problemskih sklopov. V resnici pa je teh pet poglavij zasnovanih dovolj široko, da obsegajo največji del gospodarske, družbene in duhovne kulture. Zunaj našega monografskega koncepta (a ne tudi zunaj našega zanimanja) so ostale nekatere pomembne sestavine krajevne kulture, od bivališč so noše in prehrane ... Naštevanje razlik v stanovanjski ali oblačilni kulturi domačinov bi resda lahko še v tem ali onem oziru osvetlilo družbeno diferenciacijo v Vitanju, vendar ne bi spremenilo njenih osnovnih značilnosti.« (N. d.: 10)

Navedeno smo povzeli nekoliko podrobneje, ker osvetli neogibne strokovne premisleke, odločitve in vrednotenje, ki spremljajo vsako raziskavo, a so o tem etnologi zelo malo pisali. Je neogibna sestavina samega raziskovalskega procesa, ki bistveno sooblikuje končna spoznanja.³²⁸

Metodološki napotki so deležni manjše pozornosti v celotno zasnovani monografiji o Gornjem Seniku Marije Kozar-Mukič (1988) V krajših poglavjih predstavi za kraj odločilne zgodovinske dogodke, naselje in družbo, spremembe v poklicni in prebivalstveni sestavi, središčni del pa govori o življenju na kmetiji.³²⁹ Mukičeva si prizadeva, da bi bila podoba čim nazornejša in izčrpnjša, saj ne more in noče prikriti narodnostne funkcije svojega dela. Zarisana podoba življenja, ki se v zadnjih desetletjih korenito spreminja, dokumentira ne le ljudsko kulturo in njeno spreminjanje, temveč tudi slovenstvo ljudi v Porabju, zlasti s podrobno obravnavo izročilnih kulturnih oblik in jezika.³³⁰

Več krajevnih monografij spod peresa Marije Makarovič (*Kostanjevica in okolica (1975a)*, *Strojna in Strojanci (1982)*, *Predgrad in Predgrajci (1985)*, *Črna in Črnjani (1986a)*)

³²⁷ Nekaj o tem Omerzel-Terlep 1980, posebej s stališča raziskovanja glasbe.

³²⁸ Najtehtnejša in pravzaprav prvič tako podrobno obravnavana je problematika delitve dela (Šmittek 1987b), skupnosti in družbenega razlikovanja (Krnel-Umek 1987a). Šmittek se posveča delitvi dela v kmečkem gospodarstvu in pri drugih skupinah (posestnikih, obrtnikih, trgovcih, uradnikih in izobražencih), v družinskem okviru, med poklicnimi, lokalnimi skupinami. D. Krnel-Umek obravnava vse v Vitanju značilne skupnosti in družbene organizacije (politične, interesne, verske), posebej nemška skupina, razmerje med posameznikom in skupnostmi.

³²⁹ Obravnavane so hiša in druge stavbe; opremljenost; kuhinja kot prostor za pripravo in uživanje hrane; noša; soba; življenjski mejniki in gospodarstvo z delovnim in prazničnim kmečkim kalendarjem. Seniška monografija je opremljena s pripovedmi domačinov v narečni obliki in slovarčkom narečnih izrazov. Izšla je, tako kakor že tudi topografija, v dvojezični madžarsko-slovenski izdaji.

³³⁰ Vlogo ljudske kulture pri ohranjanju narodne identitete Slovencev v Porabju je podrobneje orisala v doktorski disertaciji Katarina Hirnők (1997).

in *Sele in Seljani (1994a)*) je nastalo zunaj načrta krajevnih monografij. Po vsebinski širini pa najbolj ustrezajo modelu celovitih krajevnih obravnav, nekakšni idealni monografiji, v katerih so izrisana, čeprav ne povsem enakomerno, vsa področja kulture. To so živahni portreti krajev in ljudi, ki ohranjajo vse dosegljivo bogastvo spreminjanja in zginjanja kmečke kulture.³³¹

Njena dela nosijo nespregledljiv pečat dejstva, da je kot edina slovenska etnologinja dosledno prakticala stacionarno obliko terenskega raziskovanja in opozarjala na njegove odlike,³³² njeni ocenjevalci pa tudi na hibe.³³³ Terensko gradivo (iz opazovanj, usmerjenih in neusmerjenih intervjujev, anketnih vprašalnikov) je temelj 'narodopisnih orisov' (t.j. stalni podnaslov njenih del), uporabljeni so drugi dosegljivi viri, od zgodovinskih, rokopisnih do statističnih. Dolgotrajno raziskovanje, za katero ima izdelano poklicno etiko, ji je omogočilo, da skoz številne pripovedi in mnenja ljudi lušči njihov odnos do snovnega sveta, domačega kraja, do kmečkega in poklicnega dela, do inovacij, do ustanov (npr. šole, cerkve), pri čemer je težišče na družbenih razmerjih (odnosi med spoloma, v družini, sosedstvu, lokalni skupnosti, odnos do krajevnih posebnosti, alkoholikov itn.) in njihovi socialnopsihološki karakterizaciji, ki je iz monografije v monografijo opaznejša.³³⁴

Vsebinsko heterogenost spremlja metodološka heterogenost, vendar se Makarovičeva ne sprašuje o njenih implikacijah: na prvem mestu je 'celovitost', zanjo je treba izrabiti vse mogoče vire in uporabne metode. Razumljivo je, da so zaradi tega področja osvetljena z različno močno svetlobo.³³⁵ Pri tem po dolgoletnih raziskovalskih izkušnjah natančno ve, za katera vprašanja se bo oprla na ankete, kaj ji prinesejo statistične obdelave, kaj pogovori z domačini itn. – Glede na to, da je med slovenskimi etnologi dolgotrajnejše terensko raziskovanje prej izjema kakor pravilo, pogršamo, da svojih izkušenj do zdaj ni zaokrožila v metodični priročnik, ki bi bil dragocen pripomoček zlasti za neizkušene in mlajše raziskovalce. Vsak se mora kljub študijski opremljenosti in osebni pripravljenosti sam spopasti z veččinami raziskovanja; pri tem so izkušnje drugih raziskovalcev v pomoč in navdih.³³⁶

³³¹ Izjema je monografija o Črni in Črnjanih, kjer gre za delavsko naselje.

³³² Gl. Makarovič M. 1976b, 1978a, 1978i.

³³³ Tone Cevc (1984b: 213) je v oceni monografije o Strojni in Strojancih zapisal: »Ker je sama živela med ljudmi in neposredno spremljala življenje okrog sebe (ljudje so jo sprejeli 'za svojo'), je imela pri pisanju lažjo nalogo, hkrati pa tudi oteženo, saj daje študija vtis, da je avtorica predstavila vas in njene ljudi v svetlejših barvah, kot bi jih sicer, če bi opisala razmere iz 'daljave', ob občasnih obiskih v Strojni.«

³³⁴ Njeno razumevanje celovitosti najbolje odlikuje ureditev gradiva po poglavjih. Ponazorilo je iz raziskave v Selah (1995): Naselja in domovi, Gibanje prebivalstva, Družbeni in poklicni sestav, Viri preživljanja, Delo in razmerje do dela, Poraba, Družinska skupnost, Življenjski mejniki, Medsebojni stiki in sodelovanja, Družabno življenje, Društvena dejavnost, Versko življenje, Praznično leto, Znanje, obzorje in ustvarjalnost, Zdravstvo.

³³⁵ Ob izrazito avtorskem deli si pomaga tudi s sodelavci: pri predgrajski obravnavi sta ji npr. plesno in plesno gradivo osvetlila Z. Kumer in M. Ramovš, v črnjanski je bil njen sodelavec I. Modrej.

³³⁶ Mojca Ramšak (1996) je na primeru terenskih dnevniških zapiskov Marije Makarovič lepo pokazala, kaj vse nam lahko povedo.

Lapidarno označena problematika krajevnih monografij, ki se ločijo po okolju (mesto, podeželje, delavsko, trško naselje) in časovni globini (tu Makarovičeva posega najdlje v preteklost), sama po sebi odgovarja na vprašanja, ki so zaposlovala razpravljalce o krajevnih monografijah.

Motivi in argumentacije za izbiro kraja so različni: Galjevica je bila izbrana kot zgled predvojnega urbano in socialno obrobnega mestnega naselja, Vitanje kot trško in gravitacijsko središče, odločitev za Gornji Senik je produkt topografskih spoznanj, novejšo raziskavo v Globasnici na avstrijskem Koroškem sta spodbudili dejstvo, da je kraj kot živahno kulturno središče celotne Podjune neraziskan, in pripravljenost krajanov za sodelovanje pri raziskavi.³³⁷

Po tematski zasnovi so monografije Marije Makarovič najambicioznejše: težijo k čim popolnejšemu opisu celote, podobna ji je po cilju monografija o Gornjem Seniku, čeprav v skromnejšem obsegu. Izhodišče obravnave Galjevica in Vitanja je ožje in ga uravnavajo metodološke odločitve. Družbeno problematiko, ki je v središču pozornosti pri Galjevici, je narekoval teren, v primeru Vitanja podobno, saj jo je vsilila družbeno razplastena slika vitanjskega prebivalstva (gl. zlasti o skupnostih in delitvi dela). Raziskavi o življenju v Globasnici je vodilo, podobno kakor pri Galjevici, tisto, kar zaposluje ljudi: »Delo ni monografija, ki bi enakomerno obravnavala vsa področja vaškega življenja, vendar se loteva tistih vprašanj, ki so jim dajali prednost Globašani, torej ljudje, ki živijo življenje, ki ga raziskovalec lahko le opazuje.« (Skeatelj 1995: 5) Snov so narekovali pogovori z domačini, v katerih so v ospredje nenehno silile družbene teme, zlasti razkroj skupnostnega življenja.

V raziskovalni praksi se je potrdilo tisto stališče iz razprave o monografijah, ki dopušča in celo priporoča posebno izhodišče, témo, problem, skoz katerega je v povezavi z drugimi fenomeni življenja mogoče spregovoriti o potezah načina življenja in zlasti o njegovem spreminjanju. V grobem tako lahko ločimo celostne in problemsko naravnane monografije – problemsko v pomenu, ki ga narekuje specifičnost obravnavanega kraja (specifične družbene skupine ali druge kulturne posebnosti kraja in njegovih prebivalcev), ali tematike, za katero se poprej odloči raziskovalec.

Drugo izhodišče je poudarjeno določilo raziskave v mestnem okolju. Ker gre za večja naselja, ki so kot celote tako rekoč raziskovalsko neobvladljiva,³³⁸ so odločitve, kaj in kje raziskovati, izjemno pomembne. V 'smernicah etnološkega raziskovanja' je bila nakazana mogoča omejitev na mestne četrti. Za primer Ljubljane je leta 1980 izšlo zlasti z zgodovinskega razvojnega stališča pomembno delo, Kremenškov *Uvod v etnološko preučevanje Ljubljane novejših dobe*. Možen okvir pa je postavila občinska rajonizacija.³³⁹

³³⁷Večkrat pa etnologovo odločitev, ne glede na temo, določi domači kraj: gl. npr. raziskave M. Godinove, M. Klobčarjeve, M. Puconje, M. Stanonikove.

³³⁸Drugače je, če večje območje obravnava raziskovalska skupina, vendar se ta način med slovenskimi etnologi ni opazneje uveljavil. Izjema so raziskave, pogosto sondažne, nekatere tudi aplikativne, ki jih kot terenske prakse opravljajo študentje. Skupinska so tudi spoznanja raziskav v etnoloških skupinah na mladinskih raziskovalnih taborih. Za 'poklicne' etnologe je vitanjska raziskava pravzaprav izjema.

³³⁹Že pred tem je v seminarjih univerzitetnega etnološkega nastalo precej študentskih nalog o posamičnih segmentih kulture in načina življenja v Ljubljani, pa tudi v drugih mestnih naseljih

O etnološkem raziskovanju mest so posebej, v širših jugoslovanskih okvirih, govorili na etnološkem kongresu v Rogaški Slatini leta 1983 (gl. razpravo v GSED 24 (1984) 1: 15–17). Takrat so ugotavljali, da so v Jugoslaviji raziskave v mestih šele v povojih³⁴⁰ in da se vzorci raziskovanja podeželja, v Weissovi ali Erixonovi maniri, preprosto prenašajo v mesto (npr. šege v mestu, kulturni vzorci, ki jih priseljenci v mesto prinesejo iz kmečkega okolja, iskanje ljudskosti in vasi v mestih ipd.).³⁴¹ Olga Supkova je menila, da so za tukajšnje razmere poučne tuje izkušnje. V mestu si je npr. mogoče »izbrati manjšo skupino, ki predstavlja neko celoto«, preuči se jo monografsko kakor v vaškem naselju. Druga možnost je »izbor skupin po mrežnem principu (družinske, rodbinske, poklicne itn. skupine in njihovi stiki)«. Predstavila je način, ki ga pogosto prakticirajo ameriški kulturni antropologi: »(r)aziskovalcem je izhodišče določen problem, vidik vsakdanjega življenja, ki mu je treba slediti in ga neprestano vključevati v celoto. To je lahko npr. sodobni ritual, simbolični način izražanja v mestnem okolju ali neka mestna skupina.« (N. d.: 15)

Za jugoslovanske razmere je bilo rečeno, da je t. i. urbana etnologija zapostavljena, kar je ob visokem deležu mestnega prebivalstva že nevzdržno, etnologe pa, ki te raziskave zapostavljajo, prehitvevajo sociologi. Da lahko etnologi pokažejo le drobne študije in ne sintez, se Supkovi ni zdelo tragično, saj navsezadnje manjkajo tudi sinteze o podeželskem življenju. Dunja Rihtman-Auguštin je opozorila na podmeno, »da je mesto neke vrste celota in da ima meščan svojo 'etniciteto' ... Po drugi strani pa meščan živi v manjših skupinah, zato malih skupin ne gre prezirati, saj bolj, kakor si mislimo, vplivajo na mesto in cel sistem. Za razliko od sociologije, ki poskuša zajeti mesto kot celoto – v velikem in splošnem zamahu – je etnološka prednost prav v raziskavah manjših skupin.« Etnologi bi morali pokazati, »kje je sodobni človek v relaciji do preteklosti, sedanosti in prihodnosti.« (N. d.: 15–6)

Nekaj besed je bilo izrečenih tudi o statusu urbane etnologije, ki so jo pogosto površno istili s t. i. etnologijo sedanosti in spregledovali, da ima tudi mesto svojo zgodovino in tradicijo in da so (bile) vezi med mestom in podeželjem tesnejše, kakor si mislimo. Urbane etnologije torej ni upravičeno ločevati od neke, domnevno ruralne etnologije. »termin urbana etnologija sam po sebi ne prinaša tudi dobrega konceptualnega orodja. Urbana etnologija ni celota, ki bi bila ločena od ruralne etnologije, saj v metodologiji raziskav urbane kulture odsevajo problemi etnologije nasploh, le da se tem problemom ... teže izognemo kakor v 'klasični'. Eden takšnih problemov je vprašanje 'vzorcev' ali skupin za raziskavo. Individualna usoda v mestu se namreč ne pokriva z usodo skupine in individualni čas ni enak času naselja. Preteklost posameznika ni isto kot preteklost kraja, v katerem živimo. Na vasi se da na podlagi skromnejših informacij in z manj informatorji zvedeti več o celem naselju kakor v mestu. Zato se ... zdi analiza mreže ena od poti do raziskovalnega vzorca, ki

(gl. bibliografijo v Račić 1991d). Ob izteku 70. let je bila priobčena razprava Damjana Ovsa *Oris družabnega življenja v Ljubljani* (1979), nastala kot diplomatska naloga, nova po tematiki in po tem, da se je dotaknila življenja meščanstva. Po topografskem načrtu je bila raziskana občina Ljubljana Bežigrad (Pajsar in Židov 1991).

³⁴⁰Gl. op. 316.

³⁴¹Spomnimo se Bausingerjevih opozoril o novih temah in starih prijemih. – O zablodah in iskanjih v evropski etnologiji mest gl. Brumen 1994.

ga je v mestu težko najti. Zato bi bilo bolje izhajati iz posameznika in potem nadaljevati z mrežno analizo.« (M. Ravnik, Prav tam.)

Pri raziskovanju mesta se je težko ogniti problemskemu vidiku: »etnolog raziskovalec se mora namreč aktivno vključiti v reševanje nekaterih problemov, medtem ko so se lahko preučevalci vasi rešili v azil tradicionalne kulture in si s tem omogočili pasiven odnos do vaških problemov (npr. agrarna reforma) ali do problemov, s katerimi so živeli informatorji.«³⁴²

Etnologiji ostaja v preučitev »kvalitativna analiza kulturnih vsebin, saj (jo) prav to loči od drugih družboslovnih disciplin.« Za takšne raziskave pa je najvažnejše vprašanje metodologije, »ki naj pokaže, koliko so naše ustaljene raziskovalne metode uporabne pri preučevanju mest.« Nasprotje med staro in sodobno etnologijo je posledica zakoreninjenega ločevanja med ljudsko in visoko kulturo, je torej prvina strokovnih nazorov, ne pa življenjske resničnosti – niti danes niti v preteklosti. Poudarjena je bila pozornost na raziskave relacij med mestom in podeželjem in osvetlitev kulturne zgodovine mestnih naselij.³⁴³

Vodilo slovenske raziskovalne prakse v mestih in industrijskih naseljih je bolj kakor sam prostorski okvir in njegove mestne specifičnosti³⁴⁴ ostalo raziskovanje posamičnih poklicnih in socialnih skupin. K prvemu tipu lahko prištejemo raziskavi družabnega življenja v Ljubljani (Ovsec 1979) in Mariboru (Godina 1986, 1989) – pomemben razloček med njima je, da se Ovsčev oris omejuje na meščansko plast prebivalstva (višje in srednje družbene plasti), Godinova pa upošteva razvejeno družbeno in tudi nacionalno sestavo. Tudi poslej se Ovsec poveča predvsem meščanstvu in meščanskim vrednotam, specifični kvaliteti življenja s holističnega, ekološkega, zgodovinskega in psihološkega zornega kota (1991a, 1994).³⁴⁵ Kamniškim meščanom se je skozi analizo družbene strukture mestnega prebivalstva, njihove kulture in življenja, predvsem pa skozi optiko njihovega doživljanja življenjskega okolja posvetila Marjanca Klobčar (1996). Zanimiva je skupna poanta sicer različno naravnanih del Ovsca in Klobčarjeve o središčnosti posameznika in individualnosti, ki je v obzorju občestvenosti ni bilo mogoče misliti.

³⁴²Prav tam. – T.j. metoda, ki jo je v nasprotju z evropskim modelom preučevanja 'majhnih skupnosti' v mestu, priporočal antropolog Ulf Hannerz. Po njegovem mnenju šele z mrežno analizo lahko označimo meje skupin ljudi v mestu. Posameznik ni namreč le družinski član ali prebivalec soseske ali mestne četrti, je nosilec več družbenih vlog, ki se v vsakdanjem življenju prepletajo, je tudi moški ali ženska, star ali mlad, je pripadnik določene etnične skupine. Šele s križanjem spremenljivih družbenih vlog in pripadnosti je mogoče govoriti o posebnih načinih življenja. (Hannerz 1980: 255–60)

³⁴³N. d.: 16–17. – V krajšem, a poučnem prispevku je o etnološkem raziskovanju mesta na primeru Trsta premišljal Milan Bufon: mesta so kompleksen pojav in zahtevajo tudi kompleksen pristop, upoštevati morajo prostorski in socialni vidik, v primeru narodno mešanih mest pa še etnični kriterij in 'kulturo meja'. Prednost daje široko zastavljenim interdisciplinarnim raziskavam (Bufon 1982).

³⁴⁴Takšno 'okno' so jih izbrali drugod po Evropi (gl. Brumen 1994). Pri tem se raziskave delavske kulture le deloma prekrivajo z raziskavami mestne kulture in načina življenja, ker sta izhodišči različni.

³⁴⁵Ovsec izrecno poudarja tudi uporabni vidik svojih raziskav (gl. podrobneje Ovsec 1991a).

Fenomeni specifično mestnega prostora so bili izhodišče dveh obsežnejših del: Nena Židov je upodobila življenje ljubljanske tržnice (1992, 1994), Borut Brumen pa si je Mursko Soboto ogledoval skozi proces oblikovanja njenega urbanega etosa (1993, 1995).

Druge raziskave mestnih in industrijskih naselij temeljijo na izbranih socialnih in poklicnih skupinah in uveljavljajo strokovno zanimanje za doslej prezrte družbene plasti. Njihov prispevek k poznanju mest je dragocen, tako v primerih, ko predstavljajo prevladujoče ali najznačilnejše družbene skupine v kraju (npr. idrijski, mežiški (Oder 1995), velenjski rudarji (Hudales 1989), mariborski delavci (Godina 1990a, b; Petek 1991, delavke v ljubljanski tobačni tovarni (Kremenšek 1978c), služkinje v Ljubljani (Žagar 1986), kranjski obrtniki in trgovci (Dolžan 1992)) ali segmente njihove kulture (delavske stanovanjske razmere (Godina 1991b, Mlakar-Adamič 1991), oblačilno kulturo (poleg Baševih monografij še Janja Žagar o oblačilni kulturi delavcev v Ljubljani (1992, 1994).

Navedena dela so običajno uvrščena v t. i. etnologijo mest in del njih v problematiko t. i. delavske kulture. Njihova časovna globina je pomaknjena v zadnja desetletja 19. stoletja in še pogosteje prva desetletja 20. stoletja do druge svetovne vojne, ko je bilo mogoče na Slovenskem vsaj teoretično govoriti o delavski kulturi kot 'relativno samostojni kulturni strukturi', predvsem v primerjavi z razkrajajočo se ljudsko kulturo (Kremenšek 1986c). Problematike raziskav poklicnih skupin in delavske kulture v njeni klasični obliki, vezani na določenost z mezdnim delom, ni mogoče poistiti (Oder 1995b: 183). Pri obeh je dobrodošlo metodološko priporočilo, da ju je smiselno raziskovati »v treh vsebinskih sklopih, ki pravzaprav predstavljajo tri okolja, skozi katera se odraža odnos članov skupine do dela, do doma in do okolja ter s tem do drugih skupin. Vsa tri okolja so v medsebojnem vzročnopolosedičnem razmerju, gotovo pa delo in odnos do dela zaznamujeta delavčev položaj in odnos v družini ter širšem okolju.« (N. d.: 184) To je perspektiva, ki jo je Kremenšek v razpravi o delavski kulturi, označil za pogled od spodaj – s stališča načina življenja, ne pa npr. historiografskega pogleda na delavsko gibanje. Etnološko pomembna vprašanja so »delo in zadovoljevanje temeljnih vsakodnevnih potreb, medsebojni odnosi, razmerje do drugih družbenih skupin in pojavi duhovne kulture, ki so bili oziroma kakor so bili vpeti v način življenja.« (1986c: 28)³⁴⁶

Omenjene etnološke raziskave se posvečajo predvsem industrijskemu delavstvu, o drugih zvemo več, kakor smo pokazali v prejšnjem razdelku, skozi obravnave različnih gospodarskih dejavnosti. Metodološko so uveljavile prvenstveno pozornost človeku in zgodovinsko perspektivo. In navsezadnje pometle z imaginarnim ljudstvom.

Podobno bi mogli reči za problematiko raziskav v mestu. Borut Brumen je za širši evropski kontekst urbane etnologije in urbane antropologije pokazal, s kakšnimi težavami so se spopadali raziskovalci, ko so se izjalovili poskusi, da bi modele

³⁴⁶Kremenšek je po pregledu dozrajšjih spoznanj o prvih delavskega načina življenja v letih pred drugo svetovno vojno sklenil: »Družbenoekonomski položaj, pojmovan globalno, ostaja tako skoraj edino, kar je bilo res skupno predvojnemu slovenskemu delavstvu, če pri tem upoštevamo vse njegove plasti od gozdnih in poljskih delavcev, viničarjev, do livarjev, železničarjev, tiskarjev.« (N. d.: 31)



Etnologi v rudniku (z leve Marinka Dražumerič, Slavko Kremensek, Maja Godina) /foto: M. Hudelja, 1992; dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani)

raziskovanja ljudske kulture in primitivnih kultur prenesli v etnološke in antropološke raziskave mest (1994). Tukajšnja dela je uravnavala diferencirana problematika različnih družbenih skupin in orisov segmentov ali celote oblikovanja in spreminjanja življenjskih slogov v zgodovinski perspektivi, medtem ko je »metodološka zahteva po raziskovanju sedanosti ostala zgolj deklarativnega značaja.« (Brumen 1995b: 162)

Brumnovo mnenje, da je zgodovinska naravnost »sledila uveljavljenemu genetično strukturalnemu metodološkemu modelu raziskav«, se zdi nekoliko pre nagljeno, saj takšne (objavljene) raziskave lahko preštejemo na prste ene roke. Res pa je, da so raziskovalce zanimali predvsem »vzroki sprememb, ne pa opredeljevanje kulturnih fenomenov, proces njihovega spreminjanja in njegove posledice.« (Prav tam.) Pri tem so našli in uporabili množico virov, ki so zidaki vsakršne zgodovinske in družboslovne analize, in tistih, ki so jih sami zbrali na terenu. Interpretativni postopek se je spletal skoz sopostavljanje »različnih zgodovinskih 'resnic'. Tistih, do katerih smo prišli kot zaključni akterji v zgodovinopisju nadvse vprašljive selekcije podatkov..., in drugih, ki so nam jih razgrinjali informatorji. Ta problem smo, v vsakokratnem kontekstu, ... reševali z zavestnim sprejemanjem subjektivnih spominov kot mehanizma, s katerim si posameznik ali skupina (re)interpretira preteklost v skladu z zahtevami sedanosti.« (Prav tam.) – Pripomnimo, da je to problem vsake etnološke raziskave, ne le tistih o mestu.

Ključno vprašanje o povednosti etnoloških študij mest in v mestih je, da so »bistvena vprašanja o pojavnih oblikah, vsebini in zakonitostih urbanosti ... ostala še vedno nekje v ozadju posploševanj. Prav tu, v posploševanjih in pomanjkanju metodoloških refleksij, pa lahko iščemo in tudi najdemo vzroke za pogosto enačenje mestne in urbane kulture, kot da se ne bi zavedali, da je mesto v prvi vrsti termin za opredeljevanje naselbinske oblike in urbanost kvalitativna kategorija za opredeljevanje določenih načinov življenja (in mišljenja!) ter njihovih kulturnih vsebin. Mesto je tako samo oblika, urbanost pa ena izmed njenih vsebin, ki pa ni nujno vezana samo na mesta.« Iz tega razloga Brumen upravičeno govori »o slovenski etnologiji mest(a), saj je slovenska urbana etnologija šele v procesu (iz)oblikovanja.« (N. d.: 163)³⁴⁷

Poglavitna pot za raziskave urbane kulture bi morala biti, da v prvi vrsti izhajajo »iz sedanjosti in sodobnih kulturnih fenomenov mest.« Šele tako »bo tudi zgodovina v etnologiji dobila tisto mesto, ki ji ... pripada.« (Prav tam.) – Zahteva se sklada s tu in tam pri etnologih omenjeno retrogradno ali vzratno potjo, ki je ostala ob klasičnih historiografskih analizah ('od začetkov do danes') ne povsem spregledana, zagotovo pa zastrta. V različnih formulacijah so jo nakazali že Ložar, Novak, Hrovatin, nazadnje je njene metodične odlike oživil Kremenšek (1996b, 1997): »Sodobnost naj bi bila izhodišče našega preučevanja, predmet našega posebnega zanimanja in ogledovalno področje pred raziskovanjem starejših obdobj.« (1996b: 9)

Brumen je prepričan, da bo etnologija mest postala 'urbana etnologija', ko ji bodo domače sodobne etnološke in antropološke teorije mest in spoznanja o nastajanju, ohranjanju in spreminjanju urbanih identitet.³⁴⁸ Ker se to nenehno dogaja pred našimi očmi, ima Brumen za edino ustrezno raziskovalno »metodo opazovanja (sedanjosti) z neposredno udeležbo. Edino s tem nenadomestljivim analitičnim pripomočkom bomo lahko pojasnili etnološke značilnosti razvoja, funkcije in kvalitativne lastnosti mesta, definirali današnjo urbano kulturo in njene nosilce.« (Brumen 1995b: 164)

To je metoda, s katero se je po mnenju številnih tujih in tudi tukajšnjih raziskovalcev etnologija (in tudi družbenokulturna antropologija) sploh oblikovala kot posebna in samostojna veda. V fragmentarnih oblikah je bila uporabljena skoz celotno razvojno pot tudi tukajšnje etnologije, prinašala je tiste posebne vrste virov (od besed do reči) in spoznanj, ki so v preteklosti in po prepričanju mnogih še danes dajejo etnološkemu spoznanjem posebno kakovost, zlasti v primerjavi z utrjeno akademsko prakso drugih disciplin. Sama po sebi namreč omogoča iskani pogled od spodaj, z mikroravnini, vsaj za čas osebnega in kolektivnega spomina, ki je pogosto drugačen od tako ali drugače dokumentiranega pisanja o preteklosti. Raziskovalca z eno od svojih pomembnejših prvin – pogovori z ljudmi – neogibno tako v raziskovalnem kakor

³⁴⁷Da se bo zares izoblikovala, mora po njegovem mnenju dobiti poseben institucionalni okvir. – Sicer pa se je s fenomenom urbanosti ukvarjal sam na primeru Murske Sobotne (Brumen 1993, 1995), za Ljubljano gl. dela D. Ovsca, za Kamnik Klobčar (1994), za Maribor Godina 1990b; Godina-Golija 1996b.

³⁴⁸Takšnim vprašanjem je bil leta 1997 v Ljubljani v organizaciji B. Jezernika posvečen Mednarodni simpozij Komisije za urbano antropologijo pri IUAES. Gradivo je priobčeno v zborniku *Urban Symbolism and Rituals* (Jezernik, ur. 1999a)

razlagalnem postopku približuje posamezniku. Izkušnje tukajšnjih tako usmerjenih raziskav to lepo potrjujejo.

Razen v že omenjenih delih se je to pokazalo v dolgotrajnem Jezernikovem ukvarjanju z življenjem slovenskih taboriščnikov v vojnih koncentracijskih taboriščih,³⁴⁹ ki se je moralo spopasti z množico resnic v pisnih dokumentih, uradnih interpretacijah in pripovedih prizadetih. Raznovrstni viri in odmevi na njegovo delo so pokazali na različne vzorce prisvajanja preteklosti, podobno kakor v primeru galjeviških resnic.³⁵⁰

Zamolčane ali v drobtinica navržene težave etnološkega raziskovanja – zapleteno in občutljivo razmerje med raziskovalcem in 'predmetom' raziskovanja, načini, kako etnologi zaokrožamo svoja spoznanja, čigave in kakšne 'resnice' izrekamo in navsezadnje, kako jih s črko vtiskujemo v spomin – so se vsej ožarjenosti lahko razkrile šele, ko so se etnologi začeli zanimati za ljudi. Etnologija se začenja spreminjati v svojih temeljih, odkar se ne sprašuje več o 'objektivni resnici' stvari, dogodkov, razmerij, nazorov. Ni nikakršne objektivne resnice 'objekta', ki bi obstajala zunaj nas, neodvisno od človeka kot subjekta. Takšno spoznavnoteoretsko stališče je zamenjalo izhodišče, da je vsaka resnica kontekstualna, da je torej 'resnica v situaciji'. Previdnost in zadržanost etnologom narekujejo tako pisni kakor ustni viri, oboji že interpretirani. Nujno sledi nič več nenavadno vprašanje, »kako pisati etnologijo« (Ramšak 1993; Potočnik 1994) Ne gre za slog, temveč za način videnja in odkrivanja ljudi.³⁵¹

Videnje se začne pri konceptih in problemih, odkrivanje pri virih. Kako različne raziskovalne in interpretativne poti si je mogoče izbrati tako rekoč ob isti temi ponašajo novejša študije o družini in sorodstvu: Bernarde Potočnik *Hmeljnik* (Način življenja plemiške družine Wamboldt von Umstadt med prvo in drugo svetovno vojno), Mojce Ravnik *Bratje–sestre–strniči–zermeni: Družina in sorodstvo v vaseh v Slovenski*



Božidar Jezernik (1951)
(1999; dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani)

³⁴⁹Gl. Jezernik 1982, 1983, 1986, 1993, 1997.

³⁵⁰Monografija M. Ravnik in Jezernikova dela so doslej doživela najboljše odmeve v dnevnem tisku, in to na topiki interpretacij časa druge svetovne vojne.

³⁵¹»Analiza oblikovanja in strukturiranja besedil je samo navidez zunaj etnologije in zato nevtralna, omogoča pa na drugačen način videti recepcijo različnih prizadevanj drugod po svetu, razločiti habitus raziskovalca-zbiralca in s tem tudi bolj verodostojno spregovoriti o raziskovalnih paradigmatih.« (Fikfak 1989: 81)

in Istri (1996), Jožeta Hudalesa *Od zibeli do groba* (1997), in Marije Stanonik *Štiri matere – ena ljubezen. Zgodba neke družine* (1997). V vseh primerih gre za mikrostudije: v prvi za postavitev »možnosti za razumevanje načina življenja plemiške družine« na podlagi »zbranih terenskih podatkov, ustnih, pisnih in slikovnih virov,« torej predvsem za vprašanje etnološke interpretacije (Potočnik 1994: 8), v drugem za odkritje, »da se da iz preteklosti, ustroja in delovanja družine in sorodstva v nekem kraju razumeti tudi druge pojave v načinu življenja njegovih prebivalcev.« (Ravnik 1996: 5) Podobne razsežnosti po Hudalesovem mnenju razprejo specifični viri (v tem primeru predvsem matične knjige in popisi prebivalstva), v katerih »je ... prav vsak človek zapustil svojo sled.« (Hudales 1997: 31) Pisma žirovske družine so skoz tenkočuten komentar Stanonikove zapisala zgodbo o snovnem in duhovnem svetu njihovih piscev, o njihovem razmerju do domačega in tujega sveta – to je »etnografija, ki se piše sama.«³⁵²

Če besedila avtoric bolj prisluškujejo posameznikovi govorici in besedi,³⁵³ in nam postrežejo z besedili, ki bi jih vsaj pri nas zaenkrat ne mogel napisati kdo drug kakor etnologinja ali etnolog, je v Hudalesovi študiji problematika raziskovanja družine in sorodstva vpeta v širok sodobni antropološki historiografski koncept. Hudales se je v prvi vrsti spoprijel z govorico števil, saj gre za kvantitativno študijo demografskih procesov. Pomaga si z orodji historične demografije, sam pa jo ima za »poskus raziskave s področja historične etnologije« (N. d.: 30)³⁵⁴ Do nedavnega so bili nizi števil (datumov) in imen (s skromnimi opombami o njihovem statusu) za zgodovinarje in etnologue bolj nekakšen kuriozum, ki je njihova dela »popestril in jih obvaroval očitka, da niso obdelali vseh razpoložljivih virov. Po drugi strani pa je bilo za vsakega raziskovalca vprašljivo, kaj tovrstni podatki sploh prikazujejo,« ali imajo lokalno ali morda tudi splošnejšo veljavo, ali »se za njimi skrivajo neki zakoni, ki odsevajo strukture, značilnosti in odnose prebivalcev oz. so v kakem odnosu so njihovega vsakdanjega življenja.« (N. d.: 31)

Hudales meni, da so takšni podatki, navadno omejeni le na eno župnijo, osmišljeni šele, ko je takšnih analiz več in zaobsežejo daljša obdobja (serija podatkov za več stoletij). Njihovo mednarodno primerljivost pa omogoča »homogenost vira in podatkov«, saj so se povsod po svetu ljudje rojevali in umirali, to pa je ostalo zapisano v administrativnih knjigah, »iz katerih se je še po stoletjih dalo ugotoviti vsaj naslednja dejstva: število oseb in sorodstvena razmerja, življenjsko dobo oziroma starost ob

³⁵²R. Muršič na zavihku v: Stanonik 1997.

³⁵³»Ne glede na to, da se zavedam pomena arhivskih in demografskih podatkov, se mi zdijo največ vredna pričevanja domačinov. Zato sem jim posvetila največjo pozornost.« (Ravnik 1996: 8) Tudi Potočnikovi so poglobitni, a ne izključni vir, pogovori in pisma.

³⁵⁴Ni nenavadno, da se pri tem vpraša, »(v) čem se ... take etnološke raziskave razlikujejo od podobne raziskave, ki bi jo opravil npr. zgodovinar? Če je bil odgovor pri nas še pred desetletjem ali več razmeroma neobotavljiv, saj se zgodovinarji za celoto načina življenja in vsakdanjost niso zanimali, je zdaj »ta trditev ... vse manj točna« in tudi »zadrega pri iskanju odgovora na zastavljeno vprašanje vse manj resnična. Zdi se mi celo, da je iskanje odgovora na tako zastavljeno vprašanje neproduktivno in da gre morebiti bolj za problem, ali je izbrana tematika relevantna oz. pomembna za naše poznavanje preteklosti ter ali je raziskovalni proces pošteno in dobro opravljen.« (Prav tam.)

smrti, število otrok (med njimi tudi število mrtvorojenih otrok), starost matere ob rojstvu, časovne presledke med rojstvi in še kaj.«³⁵⁵

Takšne raziskave je mogoče vpeti v spoznanja »socialne, gospodarske, klimatske, mentalitetne ter medicinske komponente življenja.« Kljub skušnjavi, da bi zaplavali v 'totalno zgodovino', je priporočljivo, da raziskava poveže te vidike, »da ne postane sterilna.« (N. d.: 32) Od raziskovalca zahteva strnitev različnih metodoloških pristopov in tehnik, ki »zahtevajo različna znanja (tudi interdisciplinarna) in ... je treba po teoretična orodja seči v tisto znanost, ki jih je razvila.« Tako se zgodovinarji že dlje zgledujejo pri antropologih, ne le zaradi tem, temveč zlasti zaradi teoretskih terminov in pobud. Značilen je npr. interes za mikrozagodovinske študije, »ki se omejujejo na drobne in ozke fenomene, kot so npr. vaške skupnosti, posamezne skupine, družine ali pa en sam samcat posameznik. ... Antropologija ponuja zgodovinarjem in etnologom ne le vrsto tem, ... temveč tudi (in to je pomembnejše) teoretično obnovo: pojmovni instrumentarij, katerega temelji se v zgodovinoepisju ali etnologiji šele prerusujejo. ... In nenazadnje, mikrozagodovine ne smemo postavljati nasproti makrozgodovini ... S pomočjo mikrozagodovine naj bi torej bolje dojeli makrozgodovino.« (N. d.: 33)

Tematsko raznovrstnost vseh doslej omenjenih del spremljata metodična in metodološka pluralnost. Tako se je program raziskav načina življenja potrdil kot produktiven zlasti s tematskega stališča in posledično tudi metodičnega: razprl je pogled na številne nepreučene teme, pri čemer se je pogosto inovativnost sodobne etnologije postavljala prav z novimi temami in spoznanji, ki jih je prinašala. Metodologijo so raziskovalci iztanjševali zlasti s stališča raznovrstnosti virov in so se vse poglobljeneje začeli posvečati njihovi govorici.³⁵⁶ V novejših raziskavah so se etnologi približali vprašanju njihove interpretiranosti in s tem tudi enkratnosti svojih spoznanj. Enkratnih po tem, da dajejo elementom informacij v kontekstu strokovnih izkušenj pomen – tako da izkušnje drugih vključujejo v svoj skušenski (strokovni, kulturni, osebni) svet. To pa ni nič drugega kakor spreminjanje nepoznanega v poznano in nepojasnjenega v pojasnjeno ali razumeto. Pri tem pa je pomembno opozorilo na 'figuro samoreference', t.j. vključitev opazovalca in instrumentov opazovanja med same predmete opazovanja, kar je posebna značilnost moderne in postmoderne znanosti.

V slovenski etnologiji je to nekakšen stranski produkt, ki so ga prinesle raziskave načina življenja. Poleg tega je tisti najširši spoznavni okvir, ki omogoča govoriti in pisati tako rekoč o vsem, kar je v človekovem življenju navadnega in izjemnega. V takšen okvir se še dobro podajo tako raziskave šeg, njihovih izročilnih in sodobnih oblik³⁵⁷ ali ljudske umetnosti, kakor poznanje življenja v ekstremnih razme-

³⁵⁵Dokler ni možnosti za domače primerjave, »nam mnogo povedo razvite metode in rezultati podobnih prizadevanj drugod po svetu ... Kot rečeno: rojstvo, poroka in smrt so tako univerzalna dejstva v življenju vsakega človeka, da se takih mednarodnih primerjav prav gotovo ne smemo bati.« (N. d.: 32)

³⁵⁶Opaznejši zgled s konca 80. let je obravnava metod in predsodkov v delu Alberta Fortisa (Jezeršek 1988a, b), pozneje je podobno izrisal podobe Balkana (Jezeršek 1998).

³⁵⁷Kuretovo delo na ISN skrbno nadaljuje Helena Ložar-Podlogar, ki dopolnjuje gradivo s celotnega slovenskega ozemlja (1973, 1978, 1979, 198, 1985, 1986b, 1988, 1993). Svoja in drugih spoz-

rah,³⁵⁸ in sodobnih kulturnih fenomenov, ki se napajajo tudi s tradicijo.³⁵⁹ Zunaj tega kroga niso ostale produktivne raziskave slovenskih izseljencev, ki so upešno prestopile mejo 'med kabinetom in terenom', omehčale marsikateri stereotip o ljudeh, ki imajo vsaj dve domovini in živijo z množico tekmujočih identitet.³⁶⁰ Podobno, le iz raznovrstnih razlogov manj sistematično – z izjemo Slovencev na Madžarskem (gl. dela M. Kozar-Mukič in K. Hirnök) – poteka raziskovanje Slovencev v zamejstvu.³⁶¹

Da je etnologom bolj domače raziskovanje preteklosti in v njej še neodkritega, je bilo omenjeno pri raziskavi mest, velja pa v isti meri za t. i. podeželje.³⁶² Težko bi nedvoumno odgovorili, ali je to refleks narodopisja ali morebiti zgodovinske koncepcije etnološke vede. Najbrž gre za oboje. Zaenkrat se s kulturnim izročilom (v širokem etnološkem pomenu) ne ukvarja nihče drug kakor etnologi, čeprav si ga navsezadnje jemljejo za svojega tudi zgodovinarji. In največ etnologov ima v svojem poklicnem delu (muzejstvo, konservatorstvo) opraviti prav s kulturnim izročilom. Intenzivno ukvarjanje z njim pa je omogočilo, da ga danes razumemo drugače, kakor so ga razumeli narodopisci. Tudi po tem sta preteklost in sedanost nerazdružno povezani. Novi strokovni pogledi so pokazali na vrzeli, tematske in metodološke, ki razgrinjajo široko raziskovalno polje za uperjanje pogleda v preteklost. In: »Etnološki zorni kot je na paradoksen način pribit na zgodovino, kajti iz večplastnega in na videz neurejenega življenjskega toka sodobnega življenja ne more nikoli potegniti smiselne 'zgodbe', dokler se neko dogajanje ne sklene. Ali drugače: družbene pojave, ki so pač že po definiciji (kot vse bivajoče) vpeti v čas (torej za(b)risani v zgodovino), lahko opazujemo kot smiselne celote (oz. jih s svojim pogledom konstruiramo kot celote) šele takrat, ko so mimo.« (Muršič 1995: 4)

Drugo je stvar raziskovalnih konceptov in orodij: videti je, da se iztanjševanje uveljavljenih in uporaba novih zaenkrat bolj prilega pogledu nazaj, pri ukvarjanju s sodobnimi kulturnimi fenomeni pa etnologija »onemi. ... Ker nima teoretičnega orodja, s katerim bi lahko razkrivala za slovenski vsakdan iritantne in vznemirljive (vsakdanje!) življenjske fenomene (recimo 'urbane folklore', razlage subkultur,...

nanja je do zdaj zaokrožila v delo o poročnih šegah in navadah v Ziljski dolini. Ugotovlja, da je bila ziljska svatba »vedno odraz načina življenja Ziljanov – življenja kmetov, vozarjev, konjerejcev in vinskih trgovcev (1995: 5). Sodobne oblike šeg dokumentira J. Fikfak. V Ptujju so pri etnološkem oddelku Pokrajinskega muzeja snovali poseben center 'za informiranje, raziskovanje in promocijo mask' (Gačnik A. 1992).

³⁵⁸Navedene Jezernikove študije taboriščnega življenja, raziskave življenja izseljencev in zdomcev, beguncev (Vrečer 1994, b, ur. 1999).

³⁵⁹Npr. o glasbeni ustvarjalnosti. Smerdel 1980, Vrčon 1992, Muršič 1995; o obrteh, šegah Bogataj 1989, 1992, 1993a, 1994a, 19997, 1998, 1999a.

³⁶⁰Genezo etnoloških raziskav slovenskega izseljenstva je sistematizirala ter vsebinsko in metodološko ocenila Breda Čebulj-Sajko (1993, 1995, 1999).

³⁶¹Problematika je bila predstavljena na več strokovnih srečanjih. Gl. Bogataj, Terseglav ur. 1983; Muršič, Ramšak ur. 1995; Sketelj, Špeh, Krnel-Umek ur. 1999.

³⁶²Naj ponovimo, da je za preglednejše sinteze veliko gradiva o procesih sprememb skritega v topografskih obravnavah. – Muršičev očitek (1994a: 12) o nezadostnem poznanju empiričnega gradiva o 'tradicionalni kulturi' bi težko sprejeli v celoti – nekatere teme pozitivističnega programa so, kakor smo si prizadevali pokazati, kar dobro raziskane.

fetišiziranja avtomobilov, vprašanja mentalitete podjetništva, igralništva, aferizma, 'foušije' in podobnega.« (Muršič 1994a: 12)

Ali ga bo ponudila kulturna antropologija, ki je navsezadnje ponotranjila niz teoretskih modelov drugih družboslovnih in humanističnih ved, pa je odgovor, ki ga bo zapisala disciplinarna prihodnost.

7.2.2.3. V spomin zamrznjeno in iz spomina odmrznjeno: pripis k etnološkim predstavitev

V devetdesetih letih je, če prisluhnemo Muršičevemu mnenju, še vedno aktualno razmerje med empirijo in njenimi teoretskimi oblačili, ki se kaže v tem, kako obe ravni povezujemo. Zagate so potemtakem enake kakor pred desetletji. Etnologi imajo še vedno (in bodo imeli vedno dovolj) opraviti na terenu, pa naj gre za dokumentacijo in refleksijo 'sodobnosti' ali ubesedovanje 'preteklosti'. Na drugi strani je mogoče ugotoviti, da se vendarle vse bolj zavedajo, da so nepreklicno mimo časi, ko so gradivo spravljali ali v predale ali v muzejske depoje: iz leta v leto je več raznovrstnih etnoloških objav, več mikavnih muzejskih dogodkov, ki morda še plaho izrabljajo možnosti, ki jih nakazujejo različni načini predstavitev raziskovalnih spoznanj. Površni bi bili, če bi v njih videli le 'zunanjost formo', ne pa globljih spoznavnih ambicij.

Beseda ostaja prvo izrazilo, vendar se upodobitve iz prej pogosto suhoparnega nizanjanja dejstev in argumentacij, morda tudi zaradi duha časa, spreminjajo v mesto ma poetične, vsekakor pa žive pripovedi.³⁶³ Oživila jih je navzočnost pripovedovalcev, njihovih pripovedi in spominov, pisem, življenjskih zgodb,³⁶⁴ pisava avtorjev, ki ne prikrivajo svoje interpretacijske (ne)moči, in sami naslovi del, ki se ponujajo širšemu občinstvu in niso le dolg knjigotrstvu.³⁶⁵ Z močjo besede in njeno nepopolnostjo lovijo nikoli ulovljivo in izrekljivo življenje preteklosti in njeno navzočnost v današnjosti. Izurili so se, da njegove fragmente kompetentno predstavijo tudi bralcem, ki niso strokovnjaki.³⁶⁶

³⁶³Gl. Križnarjevo branje ureditve, sloga in jezika v monografiji *Ovčarstvo na Pivki* (Križnar 1991b), Jezernikovo sopisanje teksta o Balkanu in zgodb o kavi (Jezernik 1998, 1999).

³⁶⁴Te so v večjem obsegu upodobile avstralske Slovence (Čebulj-Sajko 1994, 2000). Na Koroškem in drugod jih sistematično zbira M. Makarovič s sodelavci (zbirka *Tako smo živeli*), v Posavju jih je zbrala Ivanka Počkar (1998). Podrobneje o življenjskih zgodbah v etnologiji gl. tudi Ramšak 2000.

³⁶⁵Če si v desetletjih, npr. od izdaje Novakove *Ljudske prehrane v Prekmurju*, razvrstimo izdaje takšnih ali drugačnih monografij in postavimo, da naslov kolikor toliko ovija vsebino, ki jo razglašča, bi rekli naslednje: 1. *Ljudska prehrana v Prekmurju, Noša v poznem srednjem veku, Ljudska medicina pri Slovencih, Slovenska ljudska noša* – kažejo na kulturne sestavine; 2. sledi ji čas krajevnih idr. monografij: *Zelena jama...*, *Savinjski splavarji* itn., in 3. izdaje del, ki se izmikajo togim razvrstitvam in želijo z obravnavo povedati tudi še kaj več: npr. »*Majda, dajte mi tisto iz omare*«, *Na robu zgodovine in spomina*, *Med srečo in svobodo*, »*Pij, kume moj dragi!*«, *Kruh in politika*, *Zbiram – torej sem*, *Iz mariborskih predmestij*, *Non cogito ergo sum*; *Od zibel do groba*, *V adventu snubiti – o pustu ženili*, *Konji – naše pravljice*, *Bratje–sestre–stručiči–zermani*, *Kam so vsi pastirji šli...*, *Štiri matere – ena ljubezen*, *Thank God I'm Slovenian*, *Klic daljnih svetov*, *Poti do obzorij*, *Srečevanja z drugačnostjo*; *Dežela, kjer je use narobe*.

³⁶⁶V poljudnoznanstvenih in splošnejših revijah so bili priobčeni številni etnološki prispevki o prvinah naše kulturne dediščine in z njimi povezanimi življenjskimi navadami. Pomembni so, ker

Ob pisanju se pač ne moremo ogniti njihovim strategijam: zapisana besedila ne zaokrožujejo le raziskovalsko relevantnih tem in problemov in raznovrstnih raziskovalskih poti, temveč so – hoteli ali ne – posode mišljenja in videnja sveta. Specifično izrazje in retorika razkrivajo, kako raziskovalci sami doživljajo svet, kakšno je njihovo razmerje do 'predmeta'. Ni nevtralnega jezika in, kakor se nam je že nekajkrat zapisalo, ni nevtralnega, 'objektivnega' opisa in predstavitve. Ker je naše razmerje do sveta in do drugih konstituirano skoz jezik, ni nenavadno, da slogi pisanja v svetu tako zelo zaposlujejo številne raziskovalce in interprete. Pripovedujejo nam, kako raziskujemo in kako o tem poročamo, kakšne zgodbe in podobe o nas samih, drugih in razmerjih med nami sploh pripovedujemo. In plaho ta problematika postaja vse bolj domača tudi tukajšnjim raziskovalcem (gl. Fikfak 1986, 1988a, 1989, 1995, 1999, a; Slavec 1988b; Zadnikar 1990).

Etnologija se že dolgo ne hrani le z besedami. Razen v dveh ljubljanskih raziskovalnih ustanovah je danes večina poklicnih etnologov zaposlenih v muzejih in zavodih za varstvo naravne in kulturne dediščine, ustanovah, ki so po definiciji čuvarji »empiričnega gradiva o 'tradicionalni kulturi'« in sooblikovalci splošnega odnosa do preteklosti, soustvarjalci zgodovinskega ali kolektivnega spomina naroda, pokrajine, kraja.

Po tem se (je) njihova dejavnost lepo prilega(la) razumevanju etnologije kot zgodovinske vede. Strokovna preteklost muzejev, tudi etnoloških je odsev razvitosti ved, ki so jih oblikovale. Danes se nam muzejstvo predstavlja kot posebna stroka, s posebnimi zahtevami, pričakovanji in posebnim izročilom. Dejavno so jo sooblikovali širši kulturnozgodovinski, ožje zgodovinski in umetnostni znanstveni interesi. Ker je razcvet narodnih in muzejev tujih kultur v 19. stoletju zaznamoval interes za izjemo, ki je dokumentiralo ali veličino narodove kulture ali eksotičnost drugih in daljnih svetov, ni težko pojasniti, kakšni in kateri predmeti so se znašli v takratnih muzejskih zbirkah.³⁶⁷

Inventar ljudske kulture preprostega podeželskega prebivalstva je našel pot v muzeje šele, ko je preprosto začel zginjati in če je ustregel zahtevi po umetniški izoblikovanosti, dokazilu narodove ustvarjalnosti. Takrat je bilo ljudstvo razglašeno za temelj naroda, njegove stvaritve so postale narodovi simboli. Po drugi strani pa so

relativizirajo podobe 'ljudskega', 'narodnega'. Posebna naloga bi jih bila pregledati in oceniti, ali res etnologija, ko se ukvarja s kulturno dediščino, v javnosti tudi (re)producira domačijskost, romantičnost, ideologijo 'Blut und Boden', kmečkost (Muršič 1994a: 12). – Opozarjamo zlasti na imenitne založniške izdaje J. Bogataja o kulturni dediščini v sodobnosti: ena med zadnjimi aktualizira pozabljen maturitetna obredja (1997), prav zadnja pa univerzalnost rokodelstva (1999a). Njihova odmevnost govori o 'povpraševanju po izročilu' kot posebnem sodobnem fenomenu, ki ga je le s površnostjo mogoče poistiti z domačijstvom in kar je še podobnih oznak. Dvomimo, da ima katera druga veda o njem kolikor toliko pripravljene odgovore. Romantiki pa so vedno bili in vedno bodo – tudi med etnologi.

³⁶⁷Zanimivo je, da sprva v prevladujočem romantiškem narodopisnem interesu sploh ni bilo pretiranega interesa za snovno gradivo, saj je bilo duhovno območje tisto, ki je v najpristnejši obliki izžarevalo duha ljudstva ali naroda. – V zasnovi zbirk Kranjskega deželnega muzeja so bile omejene 'ljudske pripovedi in pravljice, ljudske pesmi in opis(i) navad in šeg, ki so v navadih pri Kranjcih.« (Po Kremenšek 1985: 70)

bile protiutež preplavljajočim množičnim izdelkom, ki sta jih prinašala civilizacijski in industrijski razcvet. Takšen inventar in zbiralska praksa sta prevladala tudi v leta 1923 ustanovljenem Kraljevem etnografskem muzeju (gl. podrobneje Rogelj Škafar 1993, 1995; Smerdel 1996).

Za današnji etnološki pogled »(z)birke klasičnih etnoloških muzejih odražajo protislovnost predmeta, ki si ga je zamejila etnologija. Po drugi strani pa so kolekcije nasledek dolge tradicije in iskanj, ki jih je sprožal razvoj vede.« Njihova druga pomembna značilnost je, da izražajo razdelitev med vedami, ki izročilno domujejo v muzejih (Sedej 1991a: 8). Skupni imenovalec jima je koncepcija ljudske kulture, ki je bila izborni predmet etnologije.

Že v prvih povojnih letih je muzejsko gradivo kritično ocenil Boris Orel in si prizadeval, da bi ga čim bolj dopolnili tudi s preprostimi, vsakdanjimi predmeti, s katerimi je živelo in si pomagalo podeželsko prebivalstvo ter tako prispevali k popolnejšemu poznanju ljudske kulture in njeni muzejski predstavitvi. Ob težavah, s katerimi so se spoprijemali etnologi v osrednji etnološki muzejski ustanovi tako rekoč do predvčerajšnjim, nič manj pa v drugih slovenskih pokrajinskih, krajevnih ali specialnih muzejih (tam so si v povojnih desetletjih šele morali ustvariti enakovreden položaj³⁶⁸), je za tukajšnjo razpravo pomembneje, kako so miselnost etnologov v muzejih znemirili in razgibali premiki v sodobni etnološki vedi.

Najpogostejši načelni vprašanji sta bili, ali sodi tudi t. i. etnologija sodobnosti v muzej (Šarf 1971) in kako muzeološko predstaviti način življenja. S stališča splošne etnologije je bil odgovor na prvo vprašanje, razumljivo, pritrdilen: etnolog mora dokumentirati vse značilne, razširjene kulturne sestavine, ki spremljajo življenje različnih plasti prebivalstva tako v sodobnosti kakor preteklosti. Tako široki zahtevi muzejska dejavnost stežka ustreže: le v segmentih, v posamičnih izsekih raziskav sodobnega (ali preteklega) življenja, ki jih etnolog prevede v jezik muzejske govorice.³⁶⁹ Čemu slediti v sodobnosti in kaj zbirati, je po Sedejevem mnenju neodgovorljivo vprašanje, saj bi za depoje potrebovali prostor, večji od javnih skladišč (1994: 17). Muzeji so vedno selekcionirali gradivo in ga bodo tudi vnaprej. »Vzrok za nastanek muzejev in spomeniškega varstva je v varovanju dediščine, torej predmetov, ki naj bi bili nekako relevantni ali dragoceni za kulturo, zgodovino in tako naprej. Zato mi nismo muzej prihodnosti, nismo muzej sedanjosti, smo muzej preteklosti. Obrnjeni smo nazaj, v zgodovino ... muzej sedanjosti (je) nekakšna fikcija ... Etnologija je eno, etnološki muzej pa je vendarle nekaj drugega, upoštevati moramo predvsem načela varovanja kulturne (materialne) dediščine.« (Prav tam.)³⁷⁰ – Današnje razstave o preteklosti govorijo o njej na način (re)konstrukcije, značilne za naš čas in zdajšnja strokovna spoznanja. Tudi 'muzej preteklosti' je fikcija. Ko po drobcih sestavljamo

³⁶⁸Njihovi naporji so zapisani v poročilih, sprva v *Slovenskem etnografu*, nato v *Glasniku SED*.

³⁶⁹V Slovenskem etnografskem muzeju so se kot prve uresničile vsaj štiri razstave, ki so bile plod temeljitejšega raziskovanja in so se tematsko odmaknile od razstavljanja ljudskega blaga: Baševi Gozdni in žagarski delavci, Savinjski splavarji, Makarovičeva razstava Kič in razstava o življenju idrijskih rudarjev.

³⁷⁰Za etnologue v muzejih je bilo to vprašanje opaznejše v 70. letih, ko se je začelo poudarjeno govoriti o raziskovanju sodobnih kulturnih pojavov. Potem se je, strokovno razsodno, umaknilo v ozadje.

preteklo 'etnološko muzeologijo', ne moremo uiti premislekom o njenih sodobnih rešitvah.

Etnologi v muzejih so v nizu strokovnih posvetov v krogu muzealcev in etnologov poudarjali prepad med teorijo in prakso, ki se jim je kazal v tem, da 'teorija' zahteva raziskovanje načina življenja, muzeji pa imajo povečini opraviti s pomanjkljivim in slabo dokumentiranim predmetnim gradivom.

Etnološki program je dopuščal raznovrstne raziskovalne možnosti, saj splošna etnološka konceptualizacija ni predpisovala ali določala, kakšne naj bodo muzejske usmeritve. Sodobna etnološka muzeologija se je rojevala v glavah etnologov, zaposlenih v muzejih, ki so se skoz premisleke zakonitosti medija – razstave – začeli, opazneje v osemdesetih letih, spraševati o sporočilnosti in zakonitostih medija – razstave in njenih atomov – predmetov.

V tem pogledu je bilo prelomno vprašanje Naška Križnarja, 'ali je etnologija v muzeju aplikativna veda?' Ugotovil je, da »za muzejsko smer (ni) izdelanega nobenega vzorca ali modela delovanja, kot ga imamo za splošno podobo naše stroke, na primer v vprašalnicah za ETSEO in v drugih prispevkih.« (1980: 18) Tega, kar se je večini zdelo žgoče – prepad med splošno etnologijo in njeno muzejsko izpeljavo – ni imel za metodološki problem. Zaradi specifičnosti etnološke vede v muzejstvu je zahteval, da morajo muzejski etnologi »začeti razmišljati o posebnih akcentih v celotnem etnološkem delovanju, ki vendarle ustvarjajo v muzejski etnologiji svojsko kvaliteto in specifično diferenco do drugih etnoloških 'služb' (varstvo spomenikov, pedagoško znanstveno delo, folkloristika itd.)« Pomanjkanje takšnih premislekov je pripisal dejstvu, da imajo etnologi skromno muzeološko izobrazbo (razmerje 99% etnološke in 1% muzeološke izobrazbe bi bilo koristno postaviti v razmerje 50/ 50).³⁷¹ Tradicionalna vloga muzejev je, da hranijo gradivo, predmete, in jih kot muzealije dajejo na ogled javnosti, da ji »govorijo s svojo lastno pojavnostjo ali s komentarjem posameznih strok.« (N. d.: 19–20) Posledico novega koncepta etnologije je videl predvsem v tem, da predmet ni več edini nosilec informacij, temveč mora biti opremljen s kontekstualnimi informacijami, ki jih etnolog zbere na terenu in v drugih pisnih virih, ter si pri tem pomaga z vsemi razpoložljivimi tehničnimi pripomočki. Razstava torej ne more biti le na ogled dana zbirka predmetov, razvrščenih po takšnih ali drugačnih tipoloških ali celo estetskih merilih, temveč produkt raziskave.³⁷²

³⁷¹Etnologi so se med študijem resda poučili o muzeologiji, vendar je bil koncept predmeta Muzeologija in konservatorstvo (gl. Vrišer S. 1981) takšen, da ni ustrezal etnološkim potrebam. Od druge polovice 80. let etnologi sami uspešno razvijajo predmet Etnološka muzeologija in konservatorstvo.

³⁷²Načelo je vodilo razstave, omenjene v op. 369. A. Baš je s časovno distanco do svoje muzejske prakse komentiral: »mogoče (je) z uspehom pripraviti muzejsko občasno razstavo ali stalno razstavno zbirko samo takrat, če je gradivo za navedena namena dovolj natančno in obsežno zbrano in raziskano. Kot vsaka muzejska razstava mora biti zastavljena problemsko. V nasprotnem primeru lahko pomeni ... edinole bolj ali manj dognano estetsko dognano razporeditev predmetov, takšna pa obiskovalcu vselej premalo pove ... Skratka: brez raziskave ne more biti smiselnega razstavljanja v muzejih.« Menil je, da je to v glavnem uresničeno, pred desetletji pa je bilo drugače, saj so muzeji npr. v 60. letih reševali svoje denarne težave tudi s pogostimi razstavami. Skratka: kustos mora biti najprej raziskovalec, če naj imajo razstave sploh kak smisel in sporočilo (Baš, Križnar 1987: 102–3).

Da je bila praksa drugačna, je mogoče pojasniti: naprej z maloštevilnimi etnologi v muzejih in drugič z dejstvom, da muzeji niso bili raziskovalne ustanove, ampak nekakšni kulturni hrami.

Če začne etnolog v muzeju uveljavljati raziskovalno načelo, postanejo zbirke sredstvo, »s katerim stroka izraža svoja dognanja. Muzej s svojo specifično govorico je medij posameznih strok in tudi etnologije.« Poleg tega etnolog svoja dognanja sporoča tudi v pisani besedi, tako kakor vsak raziskovalec (Križnar 1980: 20). S tem zadosti zahtevam vede. Kako je z zahtevami vede, ko gre za način življenja, in možnostmi medija, Križnar odgovarja: »Način življenja je kategorija, ki označuje odnos med človekom in njegovim okoljem, torej nekaj nematerialnega. Muzejska razstava s svojo predmetno naravnostjo pa v najboljšem primeru lahko, z uporabo medijev in tehničnih sredstev, zelo plastično prikaže (ilustrira) okolje, ne pa izrecno 'načina življenja' ali družbenih odnosov. Poenostavljeno rečeno: muzej odgovarja na vprašanje KAJ (materialna kultura, predmeti, muzealije), sodobna etnologija pa se sprašuje KAKO in ZAKAJ (družbeni odnosi, etnični odnosi in njihov razvoj).« (N. d.: 21)³⁷³

Etnolog v muzeju tega nepomirljivega nasprotja ne more razrešiti,³⁷⁴ dokler se ne sprijazni z omejenostjo sredstev, s katerimi sporoča svoja spoznanja.³⁷⁵ Etnologi so v tistem času precej razpravljali z drugimi vedami, nihče »pa se ni spraševal o odnosu med etnologijo in muzejem. Vedno smo gledali na ta odnos s stališča vede in se spraševali, kaj lahko storijo muzeji za razvoj etnologije. Danes pa se vprašajmo, kaj lahko stori etnologija za razvoj muzeja?« Križnarjev odgovor je, da mora etnologija »pristati na specifično vlogo muzeja, kot posebnega medija za sporočanje dognanj različnih muzejskih strok.« (N. d.: 23)



Nasko Križnar (1943)
(1985; dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani)

Etnologiji v muzejih sta bili tako zarisani dve pglavilni nalogi, ki presegata zbiralstvo v muzejih: 1. raziskovanje prob-

³⁷³Podobno refleksijo je I. Smerdel zapisala ob 'večji' razstavi *Kam so vsi pastirji šli...*, ki muzejsko in filmsko upodablja izsledke o ovčarstvu na Pivškem (Smerdel 1990a, b). Sorodni komentarji postajajo vse pogostejši spremljevalci razstav in konservatorskih projektov.

³⁷⁴Poskusi, da bi to presegli s skansni, ki so v bistvu nekakšen muzejski folklorizem, se na naših tleh kljub številnim razpravam o njem, niso prijeli.

³⁷⁵Križnar nazorno označi shizofren položaj etnologa, ki se v muzeju vede kot kustos 19. stoletja, publicistično pa kot sodobni etnolog (N. d.: 22).

lemov, ki se predstavijo v muzejski govorici, in 2. raziskovanje možnosti različnih izraznih sredstev, ki jih etnolog lahko in mora izrabiti, da se razstava prelevi v predstavo.

Gre torej za etnologizacijo muzeologije in muzealizacijo etnologije. Obe sta se v začetku osemdesetih let pokazali v razstavah, ki so bile plod temeljitih poprejšnjih raziskav. Vse niso nastale z mislijo na upodobitev v razstavi (npr. Bogatajeva *Mlinarji in žagarji v dolini zgornje Krke*). Uprizorile so dejavnosti in pojave, ki se v muzejskih oblačilih še niso predstavili in so prav zato toliko bolj domiselno iskale načine, kako jih predstaviti. Ko sta bili leta 1982 postavljeni v Novem mestu razstava o mlinarjih in žagarjih in v Brežicah o slivarjih, v etnološkem muzejstvu ni bilo več poti nazaj.

V prvem primeru se je posrečilo vizualizirati obsežno razpravo (Bogataj 1982) s številnimi razpoložljivimi pripomočki (domiselna razporeditev razstavnega prostora, grafični in besedni komentarji na panojih iz jute, žito, mlevski produkti; otvortveni pogovor z mlinarjem; gl. oceno v Smerdel 1982). Razstava o slivarjih (Počkar 1982) je po arhivskih in terenskih virih v sodelovanju z domačini oživila že opuščeni delovni postopek priprave prinela. Rekonstrukcija je bila filmsko dokumentirana, pospremil jo je katalog: s tem »je etnološka raziskava ... dobila tromedijsko razsežnost ... V tem pogledu predstavlja osvežitev, če že ne kar inovacijo v slovenskem muzealstvu, kot primer različnih dokumentacijskih in prezentacijskih načinov hkrati. Po končani razstavi bo katalog postal spremno gradivo za film ali pa narobe – film bo ostal ilustracija kataloga.« (Križnar 1984: 215)³⁷⁶ Obe sta zadostili strokovnim zahtevam (etnološkim in muzeološkim) in komunikacijskemu poslanstvu. Kako so takšne razstave pomembne za domačine, govorijo poročila o navidez manjših in obrobnih, a pomembnih projektov.³⁷⁷

Naslednja pomembna značilnost sodobne etnološke muzeologije je, da sama na glas preišlja o svojih projektih in se preskuša v različnih možnostih pripovedovanja. Zgolj za zgled opozarjamo na razstavo *Veternik – predmet, življenje* (SEM 1984), majhen eksperiment, saj gre za razstavo enega predmeta: »Predmet, temelj muzejskega dela, smo postavili v sredino, po krožno obdajajoči steni pa smo razvili njegove relacije z življenjem, Morda bi lahko rekli tudi, da je v sredini muzej in na steni stroka, etnologija, z vsemi medsebojnimi vezmi ... Vizualno smo razstavo gradili na tekočem panoju, z enakovredno pojmovanimi mediji: s predmeti, z dokumenti, s

³⁷⁶N. Križnar jo je ocenil za enega »najkompletnejših prikazov življenja, oblikovanega na podlagi specifičnih delovnih postopkov polprofesionalnih delovnih skupnosti.« A ne le to: »Bizeljanska rekonstrukcija (ali bolje repriza) predelave sliv ni obudila samo stare tehnologije. Mimogrede: 'stare' ne razumimo kot starinske. Ročna obdelava in sušenje na soncu, kot oblika 'mehke tehnologije' ... se zna pokazati kot dober vzor sodobnim prizadevanjem za ponovno oživljanje nizko energijske tehnologije. Rekonstrukcija je na Bizeljskem, med prebivalci, povzročila močan dvig lokalne samozavesti in v prenekateri glavi tudi razmislek o morebitni koristi, ki bi jo imela predelava sliv danes za lokalno gospodarstvo.« (N. d.: 214)

³⁷⁷Gl. npr. Smerdel 1987a. Sem prištejemo navsezadnje odmevnost razstave *Ljubljana po predzadnji modi* (Tomažič 1983), Stanke in Aleša Gačnika o zbiralcih in zbirateljih, *Zbiram – torej sem*, v ptujskem Pokrajinskem muzeju (Gačnik A., S. 1992), v SEM še zadnji razstavi *Igruče in Ljubezen je v zraku*, novogoriško o (ne)pozabljenih 50. letih, drobnejše priložnostne projekte, ki jih etnolog v muzejih pripravljajo ob različnih praznikih, številne razstave ob študentskih in mladinskih raziskovalnih taborih.

teksti, s fotografijami in risbami. Na koncu, ko pri ponazoritvi delovnega procesa nastopi stopnja popolne mehanizacije, pa smo vključili tudi vizualno enakovreden medij, video. « (Smerdel 1985: 94) Razstava odgovarja na vprašanja Kaj je to, Kje – iz katerega kraja je, Kdaj – iz katerega časa je, Kdo ga je naredil, Kdo ga je uporabljal, Kako so ga uporabljali. »Kaj vse nam lahko en predmet sporoča. Seveda, če želimo kaj zvedeti o predmetu in njegovih povezavah z življenjem, ob njem razmišljati in se ne le ustaviti pred razstavljenim na podstavku, v vitrini, prebrati skope podatke o imenu,... in vzdihniti o tem, kako je lep, star, zanimiv. Predmet ima ne le svoje 'človeško pogojeno' zgodovinsko, socialno in krajevno ozadje in funkcijo, temveč je njegova 'govorica' še mnogoplastnejša. « (N. d.: 95) Odkrijeta jo poglobljena raziskava in predstavitev, pospremljena s simboliko barv, materialov, zvokov, vonjev – vse to so etnologi v muzejih že sugestivno uporabili.

Vrnitev k predmetom in njihovi pripovedi pomeni umik od velikih projektov, ki so se v spominu osrednjega slovenskega muzeja etnologije ohranili kot »način življenja od paleolita do Tita.« Modele zrcaljenja načina življenja, »dolgo deklarirane kompleksnost(i): način življenja vseh časov, vseh slojev in poklicnih skupin, ... zdaj tu zdaj tam sestavljamo s posameznim. ... po preudarku (se) vračamo k svojemu jedru: zbirkam; *k predmetu in tako vedno znova k človeku*, o katerem nam reči, ki jih je nosil in ki so ga obdajale toliko povedo.« In ne da bi postavili razstavo, temveč »da bi s predmeti ustvarili 'muzej idej' ... bivanja, muzej o ljudeh za ljudi.« Narekujejo ga zbirke, pričevanja o tradicijski kulturi, o vsakdanjem življenju zlasti kmečkega prebivalstva, kakor ni mogoče »ubežati vidiku eksotičnosti oziroma nenavadnosti, ki je tako povedno navzoč v zunajevropskih zbirkah.« (Smerdel 1996: 31)

Po mnenju Inje Smerdel Križnarjevo vprašanje o uporabnosti etnologije zasluži le še pritrdilni odgovor, čeprav je prenos zanimanja etnologije od kulturnih prvin na njihove nosilce za mnoge muzejske etnologue še vedno problem:³⁷⁸ »metodologija ni ali vsaj ne bi smela biti nekaj statičnega ... Daje osnovo, ki jo empirično preverjamo, dograjujemo in morda tudi preoblikujemo in s tem prispevamo k njenemu razvijanju. Ta misel velja tako pisani interpretaciji etnoloških spoznanj kakor muzejski, razstavnici.« (1985: 96) In: »K dvomu o primernosti muzejske razstave za prikazovanje načina življenja ali družbenih odnosov ... še en dvom. Ali je napisana razprava res primernejša, bolj živa, komunikativnejša, resničnejša. Filozofi se sprašujejo, ali je zapisana misel še ista, kot se je porodila. Zapisana beseda je že prevara.« (N. d.: 96–7)

Dotlej večinoma zamolčana, a povsem očitno pristrižena govorica besed in predmetov je bila tudi v slovenski etnologiji dodatno osvetljena skozi problematiko vizualne dokumentacije in vizualnih raziskav. Njena zgodovina in metodologija je obširno premišljena v opusu Naška Križnarja.³⁷⁹ Z njegovimi (in pred njim Kuretovimi) naporji za uveljavitev v svetu razširjenega ne le tehničnega, temveč raziskovalnega pripomočka, in z napotili, zakaj in kako uporabljati tehnične pripomočke, kakršen je

³⁷⁸ »Nekaterim je to le zapisana želja, drugim povzroča dvome, tretjim rezultira v razočaranje. Sami smo ga razumeli kot izziv, iz katerega je nastal poskus ... osebna interpretacija omenjenega metodološkega obrazca, ena od možnih.« (N. d.: 96)

³⁷⁹ Gl. njegovo bibliografijo in predvsem knjigo *Vizualne raziskave v etnologiji* (1996).

filmski zapis podob, gibov in besed, so dobile vizualne raziskave, čeprav sprva v rokah enega človeka in s skromno podporo, mednarodno primerljivo funkcijo in moč. Ustanovitev Avdiovizualnega laboratorija pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti leta 1983, ki danes skrbi za dokumentiranje slovenske naravne in kulturne dediščine, je našel mesto najprej pri Inštitutu za slovensko narodopisje. Rojstni kraj ga zaznamuje, saj večina dokumentarnih enot tematsko sodi v etnologijo in folkloristiko. Etnologi imajo danes ob številnih raziskavah, muzejskih in konservatorskih projektih sami ali s pomočjo veččejše roke snemalcev, še veliko priložnosti, da premišljajo o razsežnostih posameznih pripovednih poti. Razmerja med njimi še, zlasti z gledišča muzeološke prakse, čakajo na posebno obravnavo.

8 ZA EPILOG: O 'ANTROPOLOGIZACIJI' ETNOLOGIJE

Strokovne reference sodobne slovenske etnologije, kakor smo jim sledili od šestdesetih let, kažejo, da se ni oblikovala neposredno in pod opaznejšim družbenoantropološkim vplivom. Pomembjeji so bili evropski zgledi, ki so se – ti bolj, oni manj – navdihovali pri teoretskih in metodoloških postulatih kulturne ter socialne antropologije; v tem oziru je njun vpliv opaznejši na Norveškem, Švedskem, v Franciji, tudi Italiji, deloma in nekoliko pozneje v Nemčiji.¹ V osemdesetih letih so segle na Poljsko, zadnje desetletje pa še v druge slovanske dežele.²

Pri nas razen Škerlja v petdesetih letih ni nihče posebej opozarjal na antropološke discipline. Kakšna je bila usoda njegovih spodbud etnologom, tudi vemo. Novak je družbeno in kulturno antropologijo omenil, ko je pregledoval sodobne etnološke smeri, navsezadnje jima je bila blizu njegova najsplošnejša opredelitev etnologije kot vede o človeku in njegovi kulturi, ki jo je Novak povzel po Erixonu. Ko je Kremenšek v začetku šestdesetih let razgrnil težnje v sodobni znanstveni teoriji (1962), je opaznejšo pozornost namenil etnologiji na nemškem jezikovnem območju, ki je že izročilno vplivalo na dotedanjo etnologijo.³ Razprave in cilji takratnih evropskih regionalnih etnologij so bili blizu potrebam prenove etnologije na Slovenskem. Potrjevale so tukajšnjo kritiko narodopisja in njegovih temeljnih konceptov ter podale nekaj vzorov raziskav, ki jih je bilo mogoče zaobseči s pojmom način življenja ali vsakdanje življenje, tudi za raziskovanje sodobnosti.

Ker je bil način življenja predstavljen kot problematika kulturnih fenomenov in kulturnih procesov, kakor se reflektirajo v življenju različnih družbenih skupin, od najmanjših do etničnih in celo nadedničnih, je bilo to razumljivo eno od pomembnih antropoloških vprašanj, čeprav tega ni nihče izrecno poudarjal. Odmiki od narodopisnega izročila so bili očitni v več smereh, vendar konceptualne in metodološke inovacije niso nastopale pod antropološko zastavo. Premik si je z razdalje dveh desetletij pridobil oznako 'antropologizacija etnologije' – v pomenu, da so v središču zanimanja ljudje in njihovo družbenokulturno življenje. Ko se je ta novost šele uveljavljala, so ji prilepljali predvsem sociološke poudarke.

Niko Kuret je glede novih etnoloških izhodišč prvi omenil kulturnoantropološ-

¹ Obrat h kulturni antropologiji najznačilneje predstavljajo razprave I.-M. Greverus (1971b, 1976) in knjiga *Kultur und Alltagswelt* (1978).

² Primerjalnega gradiva o tem se je nabralo za posebno razpravo, ki jo prepuščamo drugi priložnosti.

³ Takole ga je utemeljil: »Večji pomen nemških, avstrijskih in švicarskih teoretičnih postavk in praktičnega dela pri razmotritvi umestnosti vključevanja zelenojamskega naselja in njemu podobnih območij med etnološke probleme je v tem, da so bili pogoji, tudi vzpodbude za razvoj etnologije in njene razvojne tradicije tu kot tam precej podobni. Tradicionalna delitev dela v okviru družboslovja in njeno teoretično utemeljevanje sta pri nas do dobršne mere sledila srednjeevropski in s tem tudi avstrijski ter nemški teoriji in praksi. Naravno je torej, da so vsakršni premiki na tem območju za nas še posebej poučni.« (Kremenšek 1964: 24)

ko usmeritev. Poročal je o novih smereh v nemškem narodopisju (1965a), ki se je po zgledu Heilfurthove marburške šole (Heilfurth 1970) in, kakor vemo, ne le njenem,⁴ odmikalo od kmetologije in se vse bolj obračalo k preučevanju različnih skupin in njihove kulture. Metodološko je Kuret posebej poudaril 'dobo psihologije in sociologije', ki »je dokončno postavila človeka v središče vsakega narodopisnega raziskovanja,« in raziskovanje sodobnih kulturnih navad: te so posledica premikov v strukturi ljudstva, novih množičnih občil, drugačnih oblik združevanja sodobnega človeka. S tem propada izročilo, čut krajevine in regionalne pripadnosti. Od raziskovalcev terja, »da 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 je po Heilfurthu povzel: »Spremenjenemu delovnemu področju ne ustrežata več ne stari pojem ne dosedanja 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.« (N. d.: 302)

Kuret je za razumljive sprejel kulturnoantropološke težnje v industrijsko visoko razvitih državah, »kjer je tradicionalno ljudsko življenje že skoraj povsem odmrlo.« To kliče »po novo usmerjenem narodopisju, po nečem, kar bi moglo biti podobno 'kulturni antropologiji' made in USA.« (N. d.: 303)⁵ Sklep je izzvenel v misli, da v naših razmerah kljub družbenokulturnim spremembam, ki jim ni mogoče uiti, skorajda ni možnosti za podobne usmeritve, saj maloštevilni strokovnjaki ne zmorejo rešiti in dokumentirati niti ginečega izročila.

Kuretovo besedilo je spodbudilo Kremenška, da se je vprašal, »kaj kulturna antropologija je in kaj more kulturnoantropološka orientacija našim etnološkim raziskavam in našemu družboslovju sploh nuditi.« (1965a: 367) – Vprašanje je imelo svojo težo, saj so se Kuretove navedbe kulturnoantropoloških tem že prej izrisovale v Kremenškovem obzorju kot izrazito etnološka vprašanja. – Kremenšek je postavil kulturno antropologijo v okvir antropologije kot najsplošnejše vede o človeku, sestavljene iz niza disciplin in specializacij. Povzel je njeno širšo koncepcijo, tisto, ki zajema arheologijo, etnografijo, etnologijo, folkloristiko, socialno antropologijo, lingvistiko, uporabno antropologijo, ter na podlagi njihovih spoznanj zaokroža sklepe o človeku kot kulturnem bitju. Primerjal jo je s takratno občo sociologijo ter omenil njeno zблиževanje s psihologijo. V nasprotju z zgodovinsko naravnano evropsko etnologijo ji ravno psihologija, po Kremenškovem mnenju, daje podlage za »odkrivanje narave človeka in zakonitosti v njegovem načinu življenja.« Potrdilo za to je našel v metodologiji funkcionalizma, kulturnih modelov, vrednostne teorije.

⁴ Omenili smo že, da se je nemška etnologija poudarjeno prenavljala prav skozi 60. leta in da se je prenova discipline izšla tudi v različna preimenovanja akademskih ustanov, pri čemer je bila odločitev za kulturno antropologijo v imenu v začetku 70. let izpeljana le na frankfurtskem inštitutu.

⁵ Na evropskem vzhodu, piše Kuret, je to manj očitno, ker je »tradicionalno ljudsko življenje tod še tolikanj močno, da ostajajo sunki v 'kulturnoantropološko smer' večidel poskusi, ki jim manjka ne le metodoloških izkušenj, ampak zlasti zaledja v vrstah starejših narodopiscev samih.« (Prav tam.)

V zavzemanju za kulturnoantropološka načela je videl predvsem odrekanje »etnološkemu historizmu,« ki ga je imel sam za metodološki temelj raziskovanja tako preteklosti kakor sodobnosti, in pristajanje na metodološko dvojnost – na historično narodopisje ali etnologijo in kulturnoantropološko preučevanje sodobnih kulturnih sprememb: »Tudi najbolj sodobni problemi načina življenja se dajo reševati v obstoječih etnoloških okvirih pod pogojem... da si sami ne delamo metodoloških pregraj.« (Prav tam.)⁶

Poslej se o kulturni ali kateri drugi antropologiji ni posebej razpravljalo. Poznana je pot, ki je bila skoz šestdeseta in sedemdeseta leta zarisana etnologiji, poznani so njeni primerjalni zgledi, med njimi je tudi nekaj družbeno in kulturno antropoloških. Najopaznejši so bili pri pripravi vprašalnic za etnološko topografijo: ob evropskih so bile povzete tudi socialnoantropološke izkušnje pri preučevanje skupnosti (Kremenšek 1977c), nekateri mlajši sestavljavci vprašalnic so upoštevali raziskanost izbranih tem v družbenokulturni antropologiji in njene metodične napotke. Kulturna in socialna antropologija sta bili zlasti na svoji razvojni poti v prvi polovici 20. stoletja zadostno predstavljeni v učbeniku *Obča etnologija* (1973). Ni pa mogoče reči, da bi katera od njunih klasičnih ali sodobnih teorij opazneje odmevala v raziskovanju slovenskih etnologov.

Kremenšek je omenjal socialno in kulturno antropologijo, ko je označeval premike v sodobni in slovenski etnologiji s stališča razločkov s folkloristiko.⁷ Opozoril je na vpliv, »ki ga je etnološko preučevanje Evropecev prispevalo preučevanje neevropskih, v razvoju zaostalih etničnih skupin. Tu gre za tisti del etnologije, ki je zlasti v obliki socialne in kulturne antropologije vplival tudi na preučevanja v Evropi.« ((1977) 1979c: 289) Kremenšek ni bil določnejši, a videti je, da je mislil predvsem na 'socialnoantropološki način etnološkega dela', t.j. metodo terenskega raziskovanja različnih družbenih skupin.

Podoba je, da raziskovanje tako rekoč neomejene tematike načina življenja eksplicitno ni potrebovalo kulturno ali socialno antropoloških zgledov. Sodobna etnologija se je potrjevala z vsebinsko širino, in novosti, ki so prišle z vsako novo temo, so bile prikrito ali pa glasno že kar same po sebi deležne pohvale. Vendar smo v prejšnjem poglavju z nekaj zgledi pokazali, kako raziskave novih tem, kadar se ne zadovoljijo zgolj z opisnostjo, zahtevajo tudi posebne metodične in metodološke premisleke. Pri tem posežejo tudi po uporabnih tujih zgledih. S kakšno zavidanja vredno množino metodološke refleksije se v primerjavi z ambicioznejšimi družbenokulturnimi antropološkimi projekti res ne morejo krasiti, a pozornemu bralcu, ki 'želi videti, ker/kar želi videti', dajo tudi kako dragocenejšje spoznanje.⁸

⁶ Nadaljevanje razprave (Kuret 1965b, Kremenšek 1965b) za slovenske kulturnoantropološke inovacije ni prav poučno, več nam pove o metodoloških dilemah tukajšnje etnologije v 60. letih.

⁷ Omenil je široko pojmovanje etnosa, široke časovne in vsebinske razsežnosti predmeta etnologije, konceptualno razločitev med raziskavami kulturnih sestavin in družbenimi skupinami, problematičnost prilastka ljudski in vprašljivost utečene delitve etnološke problematike na materialno, družbeno in duhovno kulturo (Kremenšek (1977) 1979c: 288–9).

⁸ Naj to ponazori nekoliko daljši navedek Križnarjeve ocene knjige o ovčarstvu na Pivki Inje Smerdel: »Ko pride v prvem poglavju do zaključka o pomenu mleka, glavnega ovčerejskega proizvo-

Debata o etnologiji in kulturni antropologiji je zniknila v izteku osemdesetih let, ko so sodelavci univerzitetnega etnološkega oddelka premišljali o spremembah študijskega načrta, ki naj bi se opremil in spopolnil s kulturnoantropološkimi vsebinami.⁹ Poglavitni razlogi za dopolnitve študijskega programa, kakor jih je povzel takratni predstojnik oddelka B. Jezernik, so temeljili na nezadostnosti tukajšnje etnologije in kulturnoantropoloških odlikah.

- Študij in tudi pojmovanje vede se ravnata po regionalnem načelu, v katerem ima prvenstvo prostorska členitev problematike; z njo »je glavni predmet nacionalna ... etnologija.« Pri tem je tematska obravnava, »za katero je značilno, da predmet obravnave zajema po tematski sorodnosti in ne po regionalni bližini, ... potisnjena nekoliko v ozadje.« Regionalno izhodišče daje prednost predstavitvam celotnega načina življenja in kulture; hiba takšne kompleksnosti pa je, da je »možnost primerjave posameznih elementov kulture v različnih družbenih skupinah manjša, tako da gre kompleksnost obravnave na račun poglobljenosti.« Tematsko gledišče omogoča poglobljenejšo medkulturno primerjavo, ki »(je) v znanosti o kulturi in človeku sine quo non vsake znanstvene aspiracije.« (Jezernik 1991b: 13)¹⁰ Doslej vpeljane tematske študijske inovacije so bolj odsev trenutnih razmerij med etnologijo in drugimi vedami, treba pa bi jih bilo temeljiteje premisliti. Ker so predmet etnologije ljudje in ne več elementi kulture, bi bile dobrodošle antropološke vsebine.
- Sledi, da slovenska etnologija ni dosegla 'komparativnega in holističnega pristopa'; »na (slovensko) kulturo še vedno gledamo predvsem v makrokategorijah naroda, ljudstva ali širokih družbenih slojev.« (Šmitek 1991a: 17)
- Spregleduje in zanemarija posameznika: »Če naj v resnici izpelje načelo usmerjenosti na *nosilca* kulture, mora etnologija zatorej v bolj uravnovešenem razmerju upoštevati tudi posameznika ... Ker ... posameznik kot nosilec kulture ni oprede-

da, ne nadaljuje z 'etnografijo', s tehnologijo in delovnimi postopki, kar bi pričakovali po klasični etnografski shemi, ampak se obrne k poglavju o posestnikih, ki se izkaže za glavno tematsko skrb ali kar za tezo knjige. To poglavje je tudi najdaljše... Kaže na prizadevanje za prikazovanje kulture kot elementarne sestavine vsakdanjega življenja. Opisovanje rodbinskih povezav, pravih pivških dinastij, se navezuje na opise domačij, arhitekture. To je lepa demonstracija teze o arhitekturi kot družbeni vsebini. Nato preide še do dramatičnih ugotovitev o družinskih odnosih, ki neposredno in usodno vplivajo na kulturo'. To je nova etnologija. Intima se spleta z občestvo. Etnološki človek ni masovno bitje, ampak individuum, vpet ... v občestvo. Na to smo bili etnologi doslej premalo pozorni, čeprav se skoraj vsak pogovor na terenu sčasoma obrne v razjasnjevanje rodbinskih povezav. (Nekaj tudi zato, ker smo si skoraj vsi Slovenci v sorodu!) Z njimi se plete v vsakdanjem življenju osnova za vso ostalo kulturo. Iz knjige Inje Smerdel je morda rahlo razvidna hipoteza, da so rodbinske povezave tista mreža kulture, ki jo ljudje pletemo kot pendant mreži nature.« (Križnar 1991b: 222)

⁹ Nadaljevanje je povzeto po spisu Med narodopisjem in antropologijo (Slavec Gradišnik 1995: 133s.).

¹⁰ Za tematsko izhodišče pravi, da »se tematski razpored učne snovi po oddelkih za antropologijo oziroma etnologijo na evropskih univerzah vse bolj uveljavlja tudi v državah Vzhodne Evrope, medtem ko je na vzhodnoevropskih univerzah že dolgo prevladujoča.« Podobno je na beograjskem univerzitetnem etnološkem oddelku, v zadnjih letih pa je vse več takšnih predmetov, zlasti po razpravah z drugimi strokovnjaki, ki so narekemale nekaj takšnih predmetov (npr. ustno slovnstvo, etnologija in arhitektura; zgodovina in arhivi, komparativna mitologija). (N. d.: 13–4)

ljen le kot etnično bitje niti samo kot član družbenih skupin (čeprav sprejema še toliko družbeno posredovanih vzorcev obnašanja), se mi zdi ime antropološke stroke, ki izhaja iz pojma *človek*, po svoji vsebini sprejemljivo.« (Prav tam.)¹¹

Študij etnologije in kulturne antropologije bi prinesel:

- dopolnjevanje etnološkega makro- in mikro-modela, induktivne in deduktivne metode, emskega in etskega pristopa; cilj pa je »iskanje splošnih pravil v družbi in kulturi, pri čemer ima vsak od obeh pristopov svojo specifiko in svoje relativne prednosti.« (Šmitek 1991a: 17)
- »dobro poznavanje slovenske etnologije,«¹² in »širok razgled tudi po drugih kulturah ... kritično razumevanje slovenske in neslovenskih kultur,« pravzaprav dajejo šele nove vsebine: omogočajo »komparativno bolj poglobljeno razumevanje tako posameznih elementov kulture kot procesov in mehanizmov njihovega razvoja in medsebojnega prepletanja in součinkovanja.« (Jezernik 1991b: 15)

V predmetniku, ki je bil dan v presojo članom Slovenskega etnološkega društva,¹³ se antropologija prikaže v predmetih uvod v etnologijo in kulturno antropologijo, politična in ekonomska antropologija, zgodovina etnoloških in antropoloških teorij in antropologija religije. Drugače pa se v predstavitvi programa govori enkrat o antropologiji, drugič sinonimno o kulturni in socialni antropologiji, tretjič spet samo o kulturni antropologiji. – Antropologija je brez problematike, ki se uvršča v njeno 'biološko' vejo osiromašena za njeno, od kulture nerazločljivo razsežnost,¹⁴ takratna razgrnitev pa ni pokazala, kako 'naša' kulturna antropologija razume sožitje med antropološkim biološkim in kulturološkim delom.¹⁵

»Antropologija, v najširšem pomenu, je ... starševska ali utemeljujoča disciplina, katere subjekt je delujoče človeško bitje s svojo biološko in historično vsebino. Kot empirična veda antropologija zaobseže tako vidike naravoslovnih ved kakor tiste, ki so značilni za družbene, 'kulturološke' ali humanistične znanosti; na koncu pa filozofska antropologija poseže po teh aspektih v iskanju 'narave človeka'. Po tej opredelitvi antropologije ne gre razumeti kot discipline v organizaciji izobraževanja, tem-

¹¹ Ali: »Ime antropologija ... je širše in izpostavlja človeka kot posameznika za razliko od etnologije, ki izpostavlja kolektivno entiteto kot prvenstvo. To poudarjanje kolektivnega je sicer značilno za našo vedo v državah nekdanjega realsocializma, kjer je bila antropologija nezaželena.« (Jezernik 1991b: 14–5) – Šmitek se je že poldrugo desetletje prej posvetil posamezniku in skupini kot predmetu etnološkega raziskovanja (1976b, c).

¹² Ta ostaja v predmetu *Kultura in način življenja* »osrednji predmet ... Tolikšen poudarek gre temu predmetu iz spoznanja nacionalnega pomena tega predmeta in njegove vloge za oblikovanje nacionalne (samo)zavesti.« (Jezernik 1991b: 15)

¹³ Gl. *GSED* 31 (1991) 1–2: 11–13. Priobčeni različici se ne skladata s tisto, ki se je izoblikovala skozi dolgotrajno usklajevanje na oddelčnem kolegiju, sta le amputirani izpeljanki iz načrtovanega kurikulumata etnologije in kulturne antropologije kot samostojne študijske skupine. – Stališča razpravljalcev so objavljena v N. d.: 18–38.

¹⁴ Gl. pogl. 3.4.1.

¹⁵ Šmitek najneposredneje govori o antropološki širini, ki ima »pomembno integrativno vlogo. Če bomo npr. čez pet ali deset let ineli strokovnjaka za fizično antropologijo, ki bo povezal svoje delo z etnološkim oz. kulturnoantropološkim (tako kot nekdanj prof. Božo Škerlj), zakaj ga ne bi zaposlili na etnološkem in kulturnoantropološkem oddelku naše fakultete?« (1991a: 17)

več kot spoznavni interes, ki presega vse posamične discipline. « V njenem obnebjju so se razvile »discipline in poddiscipline, v katerih je bil zaradi latentne prevlade antropološke razsežnosti postavljen kot eksplicitni fokus spoznavni cilj, ki se širi čez posebne discipline. Kljub temu ali, morda določeneje, prav zaradi tega, ostaja zahteva po interdisciplinarnem pristopu v središču. « Med te discipline sodijo kulturna in/ali socialna antropologija, tudi etnologija, ki se posvečajo raziskovanju »tipičnih možnosti človeškega ravnanja« v »raznovrstnosti kulturnih oblik«. Temeljijo na najdbah deskriptivne etnografije in analitične etnologije, prvenstveno z monografskim raziskovanjem plemenskih, 'ljudskih', podeželskih skupnosti, območij itn. Pri tem raziskovanje človeka kot kulturnega bitja transcendirata dualistično obzorje dveh etnologij: sebe in drugih (Greverus 1990a: 19–20). Po mnenju Greverusove metodološko obzorje antropologije sestavljajo vprašanja razumevanja, zgodovinske dinamike, komparativno-nomotetični prijemi, kritično relativistični in holistični ekološki vidiki.

Če s to opredelitvijo osvetlimo takratno 'slovensko' različico (kulturne) antropologije, se ne moremo znebiti vtisa, da predstavitev ni bila koherentna niti v poimenovalnem, še manj v konceptualnem ali metodološkem pogledu. Kakor da ne bi upoštevala širših antropoloških komentarjev, še manj je prisluhnila tukajšnjim strokovnim razmeram. Njen konceptualno-metodološki splet lahko izpeljemo edinole iz nasprotij regionalno – tematsko oz. nacionalno – primerjalno, kolektivno – individualno, partikularistično – holistično; deduktivno – induktivno, emsko – etsko. Sama antropologizacija, ki naj bi temeljila na tem, da je v ospredju človek, postavlja enkrat v ospredje 'tematsko obravnavo elementov kulture', drugič bolj človeka kot posameznika, kar seveda s stališča kulturne antropologije ni nič narobe, v Jezernikovi izpeljavi pa je antropološka le druga. Če nanizanim shematičnim razločkom priložimo še dodatne argumentacije, ki neposredno ne zadevajo epistemoloških ciljev (npr. kako se v deželah strohnelega realsocializma univerzitetni oddelki preimenujejo ali bogatijo s kulturnoantropološkim prilastkom, ne da bi pojasnili, zakaj),¹⁶ je bila takratna razložitev razmerja med kulturno antropologijo in etnologijo metodološko šibka in neprepričljiva, zlasti pa je, kakor so opozorili razpravljalci, zastopala domače strokovno izročilo, spoznanja in potrebo po njihovi utrditvi.¹⁷

Nihče ni a priori zavračal antropoloških spoznanj, nasprotno: diskutanti so oglašali, da jih je treba produktivno uporabiti, ne »kar preprosto 'ukrasti' in z izposojenim imidžem zakriti lastno neiskanje in teoretično negotovost.« Po mnenju Terse-

¹⁶ Pri tem pa ni bila omenjena konkurenca sociologov kulture, ki so takrat vpeljevali socialno antropologijo (nanje je v razpravi opozoril Terseglav), niti ni bilo širše razloženo razmerje z antropološkim predmetnikom na Fakulteti za družbene vede. – Splošnejši interes družboslovja za antropologijo je »v današnjem družbenopolitičnem kontekstu« omenila Vrečerjeva (1991a: 23).

¹⁷ Na šibkosti in rokohistrstvo programa so vsak svojega stališča opozorili tudi razpravljalci. M. Terseglav je npr. pogrešal širše strokovne razprave, opozoril na zapostavljenost folkloristike in neuravnoteženo razmerje med slovensko in drugo problematiko, na pozabo etnološkega zgodovinskega in teoretičnega spomina; M. Ravnik se je v novem programu zavzela za predmete, ki bi poglobljali vednost o slovenskem prostoru; da ni jasna vsebina posamičnih predmetov; da program nima jasne identitete, da ni tehtne analize razlogov za spremembe in da se premalo upošteva doslej nakopičeno znanje, so bila opozorila N. Križnarja.

glava se v tem kaže, da bo etnologija »ostala vsak čas brez svoje teoretične samorefleksije ... Brez te samorefleksije pa ni samostojne vede in zato tu nič ne pomaga sposojena avtoriteta in metodologija drugih uspešnih ved, ki so si svojo uspešnost gradile v dolgih letih trdega raziskovalnega dela in iskanj.« (1991a: 33)¹⁸

Nekoliko opaznejši je bil v Šmitkovem besedilu psihološki vidik, ko je poudaril pozornost k posamezniku, ki pa da je za etnologue moteč, kar se navsezadnje vidi tudi v njenem razmerju s folkloristiko, »ki je (tako kot antropologija) usmerjena tudi v individualno psihološko sfero.« (1991a: 17) Natalija Vrečer je bistvo 't. i. antropološkega pristopa' našla v pozornosti na človeka in njegovo kulturo, kar pa vsaj od Novaka naprej, skupaj z zasnovo vprašalnic za etnološko topografijo »ni nekaj novega in naši stroki tujega«. Daje metodo – opisnost etnografije in primerjalnost etnologije (Vrečer 1991a: 21–2).

Ob že zapisanih mislih o konceptualnih nejasnostih (Slavec Gradišnik 1995) se zdi, da se argumentacije za kulturno antropologijo bolj posredno kakor eksplicitno opirajo na obe temeljni perspektivi, ki sta se izoblikovali in ostrili v njenem disciplinarnem razvoju: na t. i. univerzalistični in partikularistični interes. Prvemu gre za odkrivanje univerzalij človeškega bitja in bivanja: sprašuje, kaj povezuje ljudi v človeštvo, kaj je univerzalni kulturni vzorec in na čem temelji. Drugemu sta izhodišče kulturna raznovrstnost in nje pojasnjevanje. Razumljivo je, da so v ospredju univerzalistov poskusi generalizacij in primerjav, drugim pa podrobne študije družbenokulturnih sistemov, razkrivanje njihove podobe ter odkrivanje mehanizmov kulturne dinamike in spreminjanja. Tako obe, čeprav vsaka nekoliko drugače, sprašujeta po temeljih kulturnosti, njenih izviri, strukturi in funkcioniranju. Za silo je mogoče reči, da ima prva eksplicitnejši teoretski fokus, druga pa je bolj empirična. – Brez posebnih težav zasnovi in prakso tukajšnje etnologije uvrstimo v drugi tok.

Etnologija na Slovenskem se doslej ni definirala s širokim antropološkim obzorjem, prizadevala si je za skromnejše cilje: »Prenašanje pudarka s posameznih kulturnih sestavin na način življenja je bilo neposredno povezano s prenosom središča etnološkega zanimanja od reči na ljudi ... Pri tem ne gre za človeka nasploh ali za človeka v njegovi biološki pojavnosti. Za ta vprašanja se zanimajo druge vede. Etnološki vidik je usmerjen v konkretnega, zgodovinsko opredeljenega človeka, ki je člen povsem določenega plemena, ljudstva, naroda in njihovih sestavnih delov. Etnologovo zanimanje je usmerjeno v spoznavanje... spodnjesavinskega kmeta, briškega kolona ... in konec koncev Slovencev nasploh, vse seveda z upoštevanjem razlik v posameznih obdobjih. Izhodišče tovrstnih obravnav je torej izrazito zgodovinsko opredeljeno... Specifično etnološka vprašanja se pri tem nanašajo na vsakdanje življenje.« (Kremenšek 1995b: 167–8)

Pred desetletjem so se očitno zarisovala širnejša obzorja in ambicije.

Raznovrstne teoretske ali metodološke smeri se ločijo v grobem najprej na omejnjeni ravni; da torej govorijo o kulturi in kulturnosti na splošno (kot splošnoantro-

¹⁸ Terseglav je bil črnogled glede bodočnosti slovenske etnologije, češ da jo bo prepravila sociologija kulture.

pološkem konceptu) ali o kulturah v množini (historično-antropološki oz. kulturno-relativistični koncept). Po zastavljenih vprašanjih so univerzalistična vprašanja blizu interesom nekaterih smeri filozofije, logike, lingvistike, psihologije. Ker je drugi prijem pozoren na kulturne variacije v raznih historičnih in družbenih kontekstih, se uresničuje v historično utemeljenem družboslovju in prostorskih vedah (geografija, ekologija). Po splošni metodi ustrezajo prvi bolj deduktivni, drugi bolj induktivni prijemi; razločitev je seveda le analitična. Posplošitve niso mogoče brez primerjav, teh pa ni, če nimaš česa primerjati. Univerzalistične družbenokulturne antropološke koncepcije so bile mogoče in so se izoblikovale šele na podlagi spoprijema z vprašanji kulturne raznovrstnosti (Vico, razsvetljenska antropologija¹⁹). In v naslednjih dveh stoletjih so bile v številnih novih preoblikah vsaj implicitni okvir empiričnemu raziskovanju, ki je vedno znova dajalo snov novim teoretizacijam. Oboje so zaznamovale različne koncepcije kulture. – V utemeljitvi vpeljave kulturne antropologije pri nas koncept kulture ni niti omenjen.²⁰ Je morda način življenja vendarle dovolj uporabno izhodišče?

Omenili smo že, da so (bile) podlage za posplošitve v znanostih o človeku in kulturi tri: spoznanja raziskav etničnih in drugih posebnih kultur ali (podkultur), medkulturne primerjave raznih kulturnih fenomenov (te so vedno raziskovali v istih krajih ali območjih) in spoznanja raziskav zgradbe, delovanja in razvoja kulture vsega človeštva. – Mnenje, da je tematsko izhodišče ustreznije od regionalnega, je tudi s takšno izkušnjo sporno.

Ali je tematska obravnava res tista, ki omogoča primerjavo? Če primerjave in posploševanja ne bi bile mogoče na ravni regij, območij, danes ne bi govorili o sredozemski pa še kateri drugi etnologiji ali antropologiji. Tudi v doslednejših predmetnikih, navsezadnje tudi v novem, je znotraj regionalnih okvirov (etnologija Slovencev, etnologija Evrope itn.) uveljavljen tematski prijem. Vprašanje je, kakšna je zasnova te tematskosti: ko rečemo tematika, gre prav lahko za izolirano obravnavavo posamičnih tem, kulturnih prvin. Kaj je sploh mišljeno s *tematskim izhodiščem*, v navedenem prispevku ni pojasnjeno, kakor tudi ne, kakšen je obseg *primerjalnosti*.²¹

Dilema je nasilna, saj so kulturni antropologi vsaj v povojnih desetletjih, pa tudi že prej, poudarjali *problemsko* izhodišče, pri čemer ne gre za elemente kulture per se, temveč za vprašanja, kakršno si je npr. postavil Gorazd Makarovič v delu *Slovenci in čas* (1995). Probleme pa tudi kulturni antropologi praviloma razrešujejo v prostor-

¹⁹ Kakor vemo, razlagalci zgodovine antropološke misli postavljajo njene izostrenejše obrise v različna obdobja. O pomembnem razsvetljskem prelomu so si bolj ali manj soglasni, Hodgenova pa začetke znanstvene metode postavlja že v 16. in 17. stoletje (Hodgen 1971).

²⁰ Izčrpno ga je pozneje obravnaval Muršič (1994, 1995).

²¹ Vprašanje primerjalne metode je v socialni in kulturni antropologiji živo od njenih akademskih začetkov, ustrezno obsežna je tudi literatura o njej. Kaj raziskovalci primerjajo, na katerih ravneh, s kakšnim empiričnim gradivom ipd., so še vedno pomembna vprašanja. V pozitivističnem obzorju je bilo nanja še mogoče kolikor toliko zadovoljivo odgovoriti, saj je bila rdeča nit odgovorov, da so ali morajo biti empirične raziskave sredstvo ali pot k posploševanju. S paradigmatskim premikom od pozitivističnih k interpretativnim etnografijam primerjalna ambicija ni več neogibno v ospredju. Gl. npr. Holy, ur. 1987.

sko, časovno in družbeno definirani empirični, etnografski praksi. Tudi podrobnejši razgled po razviti evropski etnologiji bi pokazal podobno podobo.

Mnenje, da slovenska etnologija daje prednost regionalnemu izhodišču, je vsaj po pregledu dozdajšnjih raziskav, ki so v precejšnjem obsegu tematsko naravnane, nekoliko prenačljeno, če se seveda ne misli na narodno omejitvev. Razlogov za raziskovanje v narodnih okvirih najbrž ni treba posebej utemeljevati – tako delajo povsod, kjer imajo razvito etnološko vedo, in kdo bi to delal namesto domačih etnologov, čeprav smo v povojnih desetletjih priča cvetočemu interesu kulturnih in socialnih antropologov za evropski teren,²² poudarjeno v najnovejšem valu po padcu berlinskega zidu in železne zavese,²³ in vrnitvi na domače družbenokulturno in znanstveno prizorišče (t. i. 'antropologija doma', gl. Brumen 2000a).

Primerjalne nagibe slovenske etnologije smo ocenili: z njimi se na mednarodni ravni res ni mogoče pohvaliti, zato pa so se etnologi in folkloristi intenzivneje posvetili znotrajkulturnim primerjavam, ki so lovile predvsem družbeno razporejenost kulturnih razločkov in načinov življenja. Samospoznavanje se v večjem obsegu zrcali skoz preteklost, manj skoz sodobnost, ki ostaja neuresničeni cilj etnološkega programa, zastavljenega v sedemdesetih letih.

Zanaprej je pomembnejše, da bi etnologi poglobljeneje premišljali o primerljivih konceptih in orodjih, tudi terminologiji, ki omogočajo znanstveni dialog prek narodnih mej. In navsezadnje, kako 'lokalne' teme prevesti v 'globalne', kakršne pač v veliki meri po svoji naravi tudi so.

Kočljivega razmerja med individualnim in kolektivnim, med posameznikom in družbo, ne gre poenostavljati. O tem govorijo tudi novejša etnološka raziskave, tiste za zgodovino tukajšnje etnologije in kulturne antropologije, in tiste, ki se jim je silila v ospredje družbena tematika. Etnologe zanima družbenokulturno definirano življenje, poznati morajo vse ravni družbenokulturne celote in proces inkulturacije. Brez dvoma bi jim morala biti domača spoznanja individualne in socialne psihologije. Če vpeljemo psihološki vidik v etnologijo prek (kulturne) antropologije ali njene specializirane psihološke antropologije, je to posameznikova metodološka ocena o uporabnosti ali posebne tehnike ali interpretativnega modela. Navsezadnje imamo tudi že psihozgodovino, zgodovino mentalitet. Da so antropologi, pa ne kar vsi po vrsti, pozornejši na posameznika kakor na skupine, je lahko nasledek metodoloških poti, razumevanja kulture in predvsem problemske konceptualizacije.²⁴ Zgled za tako

²² Gl. npr. Wolf 1982, Goddard idr, ur. 1994, Herzfeld 1987, Macdonald, ur. 1993, Vermeulen, Roldán, ur. 1995.

²³ Gl. 'Provocations of European Ethnology'. *American Anthropologist* 99(1997) 4: 713–730.

²⁴ Splošna antropološka literatura (gl. Južnič 1993) zelo previdno obravnava posameznikovo individualno in kolektivno identiteto. Osebna identiteta se nanaša na dialektično razmerje med samorazumevanjem in ponotranjenjem pripisanih identitet (družbeno dodeljena in priznana, vsiljena skoz položaj, pravice in dolžnosti). Ima pa več pojavnih razsežnosti: individualno-psihološko raven, antropološko (predstave, ki jih ima posameznik ali skupina v svetovnonazorskem smislu: prepričanja o pripadanju človeški vrsti v ločenosti psevdovrst, ki si ne priznavajo enakovrednosti), splošne predstave o vstavljenosti človeka v svet (določanje njegovega pomena, smotra in ciljev, ideologije, religije); družbeni in kulturni vidiki; politična pristojnost, domovinska pripadnost skozi državo ali regionalne in lokalne vstavljenosti (N. d.: 12–3).

konceptualizacijo je model ločevanja med tradicionalnimi in modernimi družbami, ki se ločijo zlasti po tem, kako razumejo posameznika in njegovo individualnost.²⁵ Spoznanja o kulturni in osebni strukturiranosti samorazumevanja posameznikov in skupin sodijo v koncept 'identitete', ki tudi še čaka na poglobljene premisleke slovenskih raziskovalcev, čeprav se z njo pravzaprav nenehno srečujejo ob tematsko in problemsko raznovrstnih raziskavah.²⁶

Na podlagi tekstov, ki so utemeljevali program študija etnologije in kulturne antropologije, ni bila mogoča poglobljenejša debata. Ker so zgodovine strokovne misli navadno poučne vsaj v dveh pogledih – disciplinarno razvojnem in s stališča, s katerega so napisane, bi iz razprave o antropološki tradiciji na Slovenskem (Šmitek, Jezernik 1992) pričakovali podrobnejšo osvetlitev vprašanj, ki jih spremljava k predmetniku ni prinesla. Pisca sta najprej ugotovila, da se o razmerju z etnologijo kažejo različna mnenja: od tistega, ki pristaja na regionalno ločevanje,²⁷ prek metodološkega razločevanja (etnologija je zgodovinska, antropologija nezgodovinska veda) do razmerja nadrejenost – podrejenost (antropologija je le »smer v etnologiji«) in njunega istenja (je »le dvoje imen za isto vedo«). (N. d.: 259–60) Pomembnejše je njuno razločevanje: »Avtorja vidita temeljno razliko med antropologijo in etnologijo v tem, da je predmet preučevanja antropologije človek kot posameznik, predmet etnologije pa človek kot kolektivna entiteta. Že sam izraz etnologija implicira prepričanje, da je bistvena etnična pripadnost.« (N. d.: 260–1) Po tem se antropološka in etnološka tradicija ločita, vendar mestoma tudi prepletata.

»Vendar je za človeka kot posameznika pogosto pomembnejša njegova spolna, rasna, verska, starostna, poklicna, razredna itd. pripadnost. Etnična pripadnost je dobila poseben poudarek in pomen v evropski zgodovini 19. stoletja v obdobju romantike, ki je odkrilo državotvorno moč nacionalne zavesti ... Zunaj Evrope je ni in tudi ne v Evropi, kjer je temeljni subjekt človek kot državljan ne glede na ... nacionalno, versko, rasno, spolno pripadnost.« – Zmanjševanje pomena etnične zavesti je na trhlih temeljih: etnična zavest je imela tako rekoč od nekdanje razločevalne moči (o tem govorijo izvorni pomeni besede *ethnos*,²⁸ o tem nas uči zgodovina antropološke/

²⁵ V tradicionalnih družbah naj bi bila identiteta predvsem zavezana kolektivu, medtem ko je tega v modernih družbah vse manj: posameznik je danes nosilec več družbenih vlog, njegova identiteta je bolj razpršena. Razumljivo se je premaknila tudi antropološka pozornost: do nedavnega so se antropolozi in etnologi ukvarjali izključno s tradicionalnim tipom družb in kultur. Tudi osrednji koncept, kultura, je neogibno usmerjal k družbi, h kolektivitetam. Tako je neogibno posameznik ostajal v ozadju. Celo v študijah 'kulture in osebnosti', ki deklarativno poudarjajo posameznika, je bilo v ospredju zanimanja razmerje med posameznikom in kulturo skozi proces socializacije ali inkulturacije ter usklajenost njegovega ravnanja s 'pravili' družbenokulturnega življenja. – O psihološki antropologiji gl. Vrečer 1995, 1997.

²⁶ Naj omenim za zglede le Šmitkove raziskave slovenskega pogleda na svet, raziskave slovenskega izseljenstva. Novejša etnološka dela pa sploh skozi, spet zelo različne perspektive – od kulturne dediščine v sodobnosti do mejnosti – osvetljujejo prav vprašanje identitete ali, bolje, identitet. Gl. npr. Brumen 1995, 2000; Čebulj-Sajko 2000; Klobčar 1998, Muršič 1995, 1997; Počkar 1998; Potočnik 1994; Ravnik 1996 idr.

²⁷ Etnologija je veda o svoji (ljudski kulturi) in zato par excellence nacionalna veda, antropologija pa o drugih, neslovenskih, zlasti neevropskih ljudstvih in kulturah.

²⁸ Gl. Heršak 1989 in Urbančič 1988, 1989.

etnološke misli²⁹), v narodotvornih procesih je imela sploh odločilno vlogo, o njeni moči se prepričujemo tako rekoč vsak dan. – Sprašujemo se, katera veda naj se ukvarja s temi vprašanji na ravni vsakdanjosti, če jih sociologi analizirajo z njihove politične, ideološke strani.

Začetke antropologije postavljata v srečanja s pripadniki drugih, drugačnih, tujih kultur, za njenega očeta imata Herodota. – Enako velja za etnologijo. V obeh primerih gre za etnične kolektivitete (in ne posameznike) in njihove primerjave.

S spoznavoslovnega stališča opozarjata, da je raziskovalec (antropolog ali etnolog) 'poklicni tujec': »Paradoks antropološke pozicije, ki je tudi stalni generator njene krize oziroma je zaradi njega vsaka še tako popolna etnologija nezadostna, je v tem, da je mogoče primerjavo opraviti samo z določene (kulturne) pozicije. Antropolog je lahko nezadovoljen in kritičen do svoje kulture, lahko je nekritičen in zadovoljen, lahko indiferenten, toda ne more biti brez enega od teh stališč. Zato je njegov pogled nujno obremenjen s kulturnim okoljem, v katerem je bil socializiran.« (N. d.: 261)

Poleg niza nedoslednosti³⁰ nista prispevala kaj prikladnejšega za razmejevanje (kulturne) antropologije od etnologije: ob predstavitvi piscev (od Kuripečiča naprej) in njihovih del poudarjata zlasti dejstvo, da so pisali o drugih ljudstvih in da so nekateri bili usmerjeni ali naravoslovno³¹ ali filozofsko. – Če nekoliko poplošimo, za antropologijo so značilne naravoslovna usmerjenost, holistična obravnava in terenska metoda, predmet pa odlikuje kulturna drugačnost.

Kremenšek se je na podlagi distinkcije domače/tuje vprašal, ali se vračamo k narodopisju. V današnji dvojnosti (v imenu univerzitetnega oddelka) je našel vzporednico v času oddelka iz prvih dveh desetletjih: »Tedaj je v terminološkem in vsebinskem pogledu šlo za razlikovanje med etnologijo in etnografijo... kar je bilo pred desetletji prišteto k etnologiji, postaja povečini domena tako ali drugače imenovane antropologije.« (1994a: 8–9)³²

K narodopisju se ne moremo vrniti iz več razlogov: zanj niti ni bila tako zelo odločilna območna ali etnična omejenost raziskovalnega področja. Trudili smo se

²⁹ Etnologijo so imeli tudi v ZDA, še pred samimi začetki akademske antropologije, ko se je ukvarjala z etnogenezo ameriških staroselcev in njihovo kulturo.

³⁰ Pod drobnogled sta jih postavila Novak (1993) in Kremenšek (1993a). – Kar posebej za pričakovano raven razprave moti, je terminološka neskrbnost: ko uporabljata oznako antropologija, jo enkrat mislita v najširšem povezovalnem disciplinarnem pomenu, kdaj drugič je preprosto skrajšava za kulturno antropologijo; ista pomisel velja za povezanost naslova članka in vsebine, kjer mestoma poudarjata širok antropološki pomen (narava in kultura), drugič pa zgolj kulturnoantropološki.

³¹ Zgled: »Valvasorjevo metodo lahko imenujemo antropološko zaradi njegove naravoslovne usmerjenosti in holističnega obravnavanja, po katerem je kmečki živelj nerazdružni del narave.« (N. d.: 263–4)

³² To je bil, mimogrede, tudi povod, da so bili zadržki do antropologije sprejeti kot ugovori proti neevropski problematiki (gl. Šmitek 1995a, 2000b) in prenešeni tudi na nazorsko raven (domačijstvo oz. 'nestrpni domačijski fundamentalizem' vs. svetovljanstvo), skratka, da se je razmerje med etnologijo in antropologijo mestoma skoraj zreduciralo na konceptualne in metodološke razločke med raziskovanjem domače kulture naproti tujim kulturam (Šmitek 1999a).

pokazati, kaj pomenita narodopisje in narodopisno izročilo: za njuno koncepcijo so ključni pozitivistični prijemi in posebni nazori, ki niso bili tako zelo posebno slovenski, temveč splošnejše evropski. Od preloma z njim najbrž tudi ni mogoča vrnitev. Odkar so se pod imenom etnologija začeli uveljavljati novi vsebinski in metodološki pogledi, se nihče ni več spraševal o razlogih za ločevanje regionalnih specializacij. Na domačih tleh ima 'domača' problematiko svoje posebno mesto, nezanemarljiv pedagoški in raziskovalni obseg pa je bil dodeljen tudi 'tujji'.³³ O tem, da imamo s kulturno drugačnostjo opraviti doma, pa najbrž ne gre zgubljanje besed. Definiranja tukajšnje kulturne antropologije z intenco po raziskovanju 'kulturne drugačnosti' v metodološkem obzorju pač ni mogoče razumeti.

Odrekli smo se istenju etnografije z narodopisjem. Etnografija je 'last' tako etnologov, folkloristov, kulturnih in socialnih antropologov pa še katerih drugih strokovnjakov. Je tisti specifični način raziskovanja in razumevanja, ki poleg življenja v življenje opazovane skupnosti, »vodi tudi h kritični samopreiskavi. Začnemo se zavedati svoje lastne pojmovne navlake (npr. ideoloških in moralnih prepričanj, psiholoških predispozicij), ki neogibno oblikuje naše dojemanje soljudi... Ta proces 'učenja nove kulture' moramo pazljivo dokumentirati, kar nam navadno da pomembna izhodišča o vsebini in redu v univerzumu pomenov, lastnem preučevanim ljudem.« (Minnich 1993: 25) – Tu in drugod. Poleg tega ima še poseben položaj, saj je generator teorij. – Seveda bo treba o etnografiji kakor o drugih raziskovalskih prijemih vnaprej poglobljeneje premišljati in zlasti pisati več kakor doslej.

Razmerje med etnologijo in antropologijo ter svoje dileme v zvezi z njima razrešuje Natalija Vrečer z Lévi-Straussovimi nizom etnografija – etnologija – antropologija (1994a).³⁴ »Analogno z razlikami v razmerju med etnologijo in antropologijo vidim tudi razlike v etnološkem in antropološkem pristopu.« Etnološka je stopnja, ko so upoštevane »tudi medkulturne primerjave, druga poglavja ... pa so bolj teoretska in vsebujejo zgodovinski, metodološki, psihosocialni in pravni vidik, vse to pa sestavlja antropološko sintezo.« (N. d.: 18)

Odlika etnologije je torej tudi po njenem mnenju »primerjalni vidik«, ki pa »je bil v slovenski etnologiji kljub temu preveč zanemarjen. Potem bi kazalo omeniti celostni vidik, z zanemarjanjem metodologije in psihološkega vidika (bi) bila celostna podoba naših raziskav precej okrnjena. Kot vemo pa sta celostni in primerjalni vidik antropološka vidika par excellence, temu bi lahko dodali ... kulturni relativizem, ki se zaradi svojega bistva tema dvema vidikoma pridružuje.« (Prav tam.) Vrečerjeva omenja etnološko pozornost na »mikro nivo in lokalne specifičnosti,« ki se udejanja v slovenski etnologiji: »Slovenska etnologija se je osredotočila predvsem na mikro raven, tu pa se pojavi vprašanje, kako neka družba postavi sebi ogledalo, če ne

³³ Seštevek ur v predmetniku, namenjen etnologiji Balkana, Evrope in neevropskih etničnih skupin se je iz sprememb študijskega programa v programu vse bolj večal.

³⁴ Čeprav, kakor piše, »z izrazom etnologija mislim predvsem na slovensko etnologijo, z izrazom antropologija pa ... predvsem na sociokulturno antropologijo anglofonega in frankfonega sveta. Etnologij oz. antropologij je namreč toliko, kot je držav, v katerih so zrasle, če že ne toliko kot posameznikov, ki se z njima ukvarjajo.« (N. d.: 18)

pozna drugih... Če se odpovemo makro nivoju... se odpovemo tudi univerzalijam in testiranju veljavnih teorij o obnašanju. Ali ni prav antropologija tista, ki z interkulturalnimi primerjavami skoz svojo zgodovino revidira in dopolnjuje teorije o človeškem obnašanju? Ali ne gre za ta vprašanja tudi takrat, ko nas zanima način življenja?» (N. d.: 19)

Bližinam in oddaljenostim med etnologijo in kulturno antropologijo se je v zadnjih letih posvetil Rajko Muršič: »obe (imata) skupno metodo ... se (pa) v nekaterih dosežkih (torej ciljeh) in pristopih (pronicanjih k 'stvari sami') pač nekoliko razlikujeta.« (1994a: 10) – Ko govori o metodi, misli na etnografijo,³⁵ ki jo prakticirajo oboji. Etnografija pa doslej v slovenski etnologiji »pravzaprav sploh ni jasno opredeljena.« Razlog je, po njegovem mnenju, v zlitju 'etnografije in etnologije' (v pomenu *Volkskunde – Völkerkunde*): »Poleg združevanj neposrednih empiričnih pristopov in komparativne analize...je sodobna etnologija (na Slovenskem) pohrustala tudi ... 'narodopisje' in 'narodoznanstvo, narodoslovje'.« (N. d.: 11) Etnološka praksa pa je bila ves čas etnografska (v pomenu metode), pri čemer je problem še ta, »da je edini vrtiček, ki ji ga priznavajo ostale stroke kot njenega, prav 'gartlc' tradicionalne 'ljudske' kulture.« Takšna je tudi njena podoba v javnosti, kjer se je drži etiketa 'domaćijskosti'. Težava je, »da ... nima niti lastnega (četudi 'posvojenega') teoretičnega korpusa niti (morda) povsem razjasnjenih metodoloških postavk.« (N. d.: 12) Pomanjkanje teoretičnega orodja³⁶ je vidno predvsem v tem, da ne zmore premišljati o sodobni vsakdanjosti.

Etnografska praksa ni 'teoretizirana', čeprav ni teorije, ki bi bila neodvisna od zbiranja: »Zato etnografsko zbiranje podatkov nikakor ni pasivno pribeleževanje objektivnih, pred našimi očmi dogajajočih se naravnih in kulturnih danosti, ampak je plod kaprice: kaprice, ki izhaja iz vrednotenja sveta in njegove subjektivne strukturne delitve na tiste fenomene, ki nas zanimajo, in tiste, ki nas ne zanimajo.« (N. d.: 13–4) – Muršič vidi potrebo po kritičnih premislekih v dvojem: v etnografski metodi³⁷ in teoriji oz. povezovanju teorije in empirije. Tudi zaradi etnografske metode pa etnologija ni zgolj zgodovinska veda.

Vprašanju zgodovinskosti se je posvetil na temelju Popperjeve kritike historizma: »Zgodovinarji ne morejo ponuditi teorij, ki bi jih bilo mogoče preverjati. Seda-

³⁵ »Bistveno za določitev razmerja in skupnega imenovalca je jedro obeh: skupna etnografska metoda (in tehnika neposrednega opazovanja z udeležbo).« Pri tem je etnografija: preučevanje sociokult. sistemov *znotraj* specifičnih človeških skupin (Muršič 1994: 212; prim. Slavec Gradišnik 1995, Šmitek 1995a, 1999a).

³⁶ »O tem, da obstajajo strukturalne analize, semiološki pristopi, Webrova 'socialna' fenomenologija ali Schelerjeva psihološka fenomenologija, da ne omenjam simbolnega interakcionizma, dekonstrukcije, hermenevtike, psihoanalize ali celo kulturne ekologije in etnometodologije ter ostalih modnih muh teorije. O tem pač povprečen slovenski entolog ne ve prav veliko. Malodane nič. In to je njegov problem.« (N.d.: 12)

³⁷ »(M)etode dela si etnologija deli z ostalimi historičnimi in družboslovnimi strokami, medtem ko je metoda terenkega dela pravzaprav etnografska metoda (še bolje rečeno: teresnka metoda je lahko celo sinonim za etnografijo; kajti ta metoda ni dovolj 'čista', pozitivistična, onkraj teorij, da bi ostala 'zgolj' metoda, zmeraj ji spodrsne v 'opisovanje' in s tem v 'razlaganje' oziroma 'prevajanje') in kot taka skupna (v prvi vrsti) etnologiji in kulturni antropologiji.« (N.d.: 14–5)

njosti ni mogoče 'razložiti' z zgodovino, ker ni nobenih zakonov, ki bi jo lahko generalizirali. To pomeni, da v zgodovini ni mogoče govoriti o modelih, s katerimi bi teoretično pojasnjevali zgodovinska dogajanja. Na drugi strani pa je zgodovinopisje zmeraj pluralno, ker je interpretativno. S posebno obliko vzročnih razlag kvaziteološko pojasnjuje dogajanja za nazaj. Pri zgodovini in v družbenih vedah imamo posebno obliko vzročnih razlag, ki odgovarjajo na vprašanja ... kaj je to (kako je to mogoče), ne pa ... zakaj mora biti tako.« (1995a: 148–9) Zgodovinsko raziskovanje nas »vrača v objem opisovanja dogodkov (kot kavzalnih 'retrodiktivnih' nizov),« pri čemer je »vsak dogodek (dejstvo) v družbenem življenju ... posredovan(o) skozi individualne in kolektivne izkušnje, torej je interpretiran(o) že pri samem viru. Zato je deskriptivnost zgodovinopisja interpretativnega značaja. Brez hermenevitične analize preprosto ne gre.« (N. d.: 149–50)³⁸

Ne gre tudi brez znanstvene klasifikacije zbranega gradiva, ki zahteva teorijo, »pa naj bo še tako elementarna in 'naivno' zdravorazumska.« O kulturi se v etnologiji ni govorilo, napor, da bi definirali ljudsko kulturo, se niso stekli v nedvoumen odgovor. Ostali pa so ljudje in človek ter »reči in stvari, ki jih producira in uporablja v svojem življenju.« (N. d.: 150) O načinu življenja je mogoče premišljati na dva načina, »z neposrednim doživljanjem (s 'sinhrono' udeležbo) ali prek reči (predmetov, arhivov, produktov itd.)«; to pomeni, da en ali drug vidik začasno postavimo v oklepaj. Zaradi spoznavnih omejitev zgodovinskega raziskovanja je »edina ustrezna metoda, ki lahko zadovoljivo osvetli vprašanje načina življenja in ljudske kulture ... etnografska. Zgodovinske analize so – ob še tako izčrpnih virih – zmeraj prekratke za neposredno življenjsko izkušnjo ljudi. Zgodovinski pristop ni sporen za raziskovanje načina življenja v preteklosti. A koliko bolj življenjsko je mogoče 'način življenja' opisati z neposredno izkušnjo!« (N. d.: 151)

Muršič povzame, da etnologija ni samobitna po predmetu, saj se z njim ukvarjajo zgodovinarji, sociologi, psihologi: »Šele posebna zmes metode, predmeta in teoretskih konceptualizacij ponuja odgovor na vprašanje o samostojnosti neke znanstvene discipline. Brez etnografskega terenskega dela si etnologije ni mogoče zamisliti.« Izjema je seveda historična etnologija (N. d.: 151). Etnografska metoda je način zbiranja, ne pa tudi metoda razlage, uporabna je v omejenem obsegu, zato je treba kritično seči po metodoloških vzorcih, s katerimi drugod interpretirajo vsakdanji svet.

Razmerja med etnologijo in kulturno antropologijo ne skrči na kočljivi par kolektivno – individualno, temveč poudari razmerje med holističnim in partikularističnim (1994: 220), kar ustreza razumevanju antropologije kot pahljače antropoloških disciplin, ki jih danes določata metodološki pluralizem in relativizem (1996). Za antropološko podjetje priporoča ureditev njenega institucionalnega statusa. Kulturna antropologija je njegov del, ki se odlikuje s koncepti in prijemi, uporabnimi za raziskave dinamičnih kulturnih sistemov in podsistemov v sodobnosti.³⁹

³⁸ V etnologiji/antropologiji imamo intepretacijo udeleženca, pripovedovalca, zapisovalca, znanstvenika in končno še bralca.

³⁹ Muršič je pod skromnim naslovom 'etnološki oris' na ta način raziskal fenomen glasbene in življenjske prakse 'podeželske' rockovske skupine Center za dehumanizacijo (1995).

Disciplinarne identitete etnologije na Slovenskem, kakor smo jo orisali v zadnjih dveh poglavjih, ni mogoče ne prezirati ne povzdigovati, treba pa je o njej nenehno premišljati. Utrjuje se, kakor smo omenili npr. v zvezi z etnološkim stališčem do narodnega vprašanja ali 'slovenstva', predvsem z drobnoglednim raziskovanjem in previdnostjo pred prenagljenimi posplošitvami. Raziskave vsakdanjega življenja različno povezanih družbenih skupin ali v krajevnih okvirih naj bi bile pot k sintezi o načinu življenja na Slovenskem, ki je bila večkrat kot cilj označena za 'predimenzionirano'. Z različnimi konceptualizacijami načina življenja in zlasti kulture smo pokazali, da se 'narodno,' splošnoslovensko in kar je še podobnih oznak, bolj ujemajo z normativnim konceptom kulture in celo ideološkimi otenki in da etnološki pogled lovi njihovo doživljanje diferencirano, fragmentirano, večplastno – tako kakor se kaže predvsem v materializiranih kulturnih oblikah, ravnanjih in vrednotah prizadetih.⁴⁰

Če slovenska etnologija zadnjih dveh desetletij ni uresničila vsega, kar si je zadal, je to recept za sinteze. Spomnimo se dvomov pri vprašanju, ali številne krajevne monografije peljejo k sintezi (Cevc 1984b) in ali bi to omogočil uresničen topografski načrt (Ravnik 1996a). Bo morebiti zmagal duh pomoderne dobe, ki živi od drobcev, mozaično, kot brikolaž ali krpanka in sploh ni naklonjena 'velikim' zgodbam, ali pa naj čakajo na pogumna peresa, ki bodo tudi na podlagi takšnih raziskav zaokrožila vsaj posamične segmente o življenju Slovencev v zadnjem stoletju.

Vsako obdobje v znanstvenem razvoju prinese sinteze, vednočasne in nepopolne, nikoli objektivne in vedno interpretativne. V slovenski etnologiji jih imamo nekaj, ki so dolg samozavedanju in samozavesti navznoter in navzven. Še več pa jih čaka v vrsti, glede na širnost in bogatost 'predmeta', s katerim se ukvarjamo. Po zapisu v strokovni spomin kliče zaokrožena podoba in sodoben premislek celotne disciplinarne zgodovine, posebej tudi njenega muzejskega dela, analiza refleksij raziskovalskega procesa in navsezadnje sveže propedevtično besedilo, koristno za pedagoško in širšo rabo. Etnološki pogled najbrž ne bo mogel več prezreti, da so disciplinarne intence zaokrožene v interpretacijskem okviru, ki ima opraviti s svetom empirične stvarnosti, družbenokulturnim svetom normativno in konvencionalno urejenih medčloveških razmerij in subjektivnim svetom intenc in izkustev posameznikov, skupin, z njihovim osebnim in kolektivnim spominom in vsakdanjimi rutinami. Tudi zato so raziskovalni prostor in raziskovalne poti odprte v vse smeri.

Če raziskovalni program 'način življenja' do zdaj ni uresničil svojega cilja, pa je prav zaradi širine, ki se mu jo tu in tam očita, razpiral poti novih iskanj, za katerimi tipajo nekatera novejša in sveža etnološka besedila. Pomembno sled je pustil v pogledu na kulturno izročilo in ubesedene, posnete, muzejske, konservatorske pripovedi o njem. Težko bi se tu oprl zgolj na kulturnoantropološke vzorce. Usmeril je pogled v procese in načine prisvajanja preteklosti in še vedno napotuje tudi k interpretaciji sodobnega življenja. Če ga cenimo po naslednjem navedku, se najbrž ni izčrpal:

⁴⁰ »Metoda, s katero je mogoče razumeti 'ethnos', nikakor ni ista kot metoda, s katero je mogoče razumeti dele tega 'ethnosa'. Namesto predimenzioniranega modernističnega cilja spoznavanja ljudske kulture in načina življenja v vsej njegovi kompleksnosti se moramo danes sprijazniti z navidez manjšimi in bolj dosegljivimi cilji. Nova entografija mora ponotranjiti vsa pota in stranpota ter se učiti na napakah ter neizpolnjenih iluzijah njene lastne zgodovine.« (Muršič 1995a: 153)

»Ne moremo vedeti, kako bo prihodnost presojala današnje kulturne vsebine majhnih skupin in njihove interakcije z globalnimi kulturnimi tokovi... Kako bodo ocenjeni odpori majhnih skupin in njihovi napor, da si oblikujejo lastno identiteto v času, ko posameznik ne pripada samo eni skupini, temveč je v življenju razcepljen in hkrati pripada več skupinam. Kdo bo sploh razpolagal s podatki, gradivom o t. i. idiokulturah? Bo kdo razumel, kako so družbeno in zlasti kulturno, z vidika nacionalne kulture, pomembne danes, ko so pomembni samo veliki družbeni sestavi? In ko se nam tako silovito vsiljujejo. Kako majhne družbene skupine z lastno kulturo vzdržujejo družbeno-kulturno ravnovesje in kje in koliko spreminjajo civilizacijo.« (Rihtman-Auguštin 1988: 46)

In pri tem ima, kakor pravi vedno navdihujoči Lévi-Strauss »vsaka kultura ... svoje teoretike in njihovi prispevki zaslužijo takšno pozornost, kakršno etnologi/antropologi posvečajo delu svojih kolegov.« Tu sta si etnologija in kulturna antropologija najbolj skupaj.

Preblizu smo, da bi presodili, ali se je s stoletjem iztekla tudi katera določna koncepcija etnologije. Že lep čas v njej soživijo različni nazor, različne raziskovalske in razlagalne poti. Metodološki in epistemološki vpogledi izrisujejo njihove posebnosti, omejenosti in odlike. Zagotovo pa se izteka čas, ko so bili bolj moteči kakor potrebni. Kulturnoantropološka zahteva po teoriji še spodbuja tiste, ki se že lep čas nekoliko sramežljivo zapisujejo v etnoloških besedilih. Navsezadnje pa: njihove avtorice in avtorji sodijo v novo generacijo, ki se je ne le širše družbenokulturno, temveč tudi disciplinarno socializirala v drugačnem času in okoliščinah kakor tisti, ki so trgali narodopisno popkovino etnologije in tlakovali poti in steze k širšim antropološkim obzorjem.

»Etnologija je življenje samo. Zanimanje zanj nikoli ne ugasne. Spreminjajo se le zorni koti, pogledi. Nekateri pogledi ostanejo trajni, četudi se ne zmenimo zanje ... V naši stroki so zgrajeni – na teoretičnem in praktičnem področju razgledniki za širok razgled na etnološke poljane. Če bodo zrasli novi, bodo pogledi bogatejši. Starih ne kaže podirati. Naj se sami izkažejo ali bodo preživeli ali ne. Vsako drevo ima svoje korenine.«⁴¹

O ljudeh in rečeh pišemo kot nasprotniki ali prijatelji: tu smo zarisali miselno opravo in spoznanja v fragmentih, kakor so se nam pustili prebrati, in s spoštljivostjo do slehernega pisca. Drugo oko bi jih najbrž bralo drugače.

⁴¹ Anka Novak v pogovoru z Mojco Ravnik (Novak A., Ravnik 1993: 7).

OKRAJŠAVE

ČZN	<i>Časopis za zgodovino in narodopisje</i> (Maribor)
DS	<i>Dom in svet</i> (Ljubljana)
EE	<i>Ethnologia Europaea</i>
Et	<i>Etnolog</i> (Ljubljana)
EP	<i>Etnološki pregled</i> (Beograd)
ES	<i>Enciklopedija Slovenije</i> (Ljubljana)
EScan	<i>Ethnologia Scandinavica</i> (Lund)
ESSD	<i>Etnologija in sodobna slovenska družba</i>
Etrib	<i>Etnološka tribina</i> (Zagreb)
ETSEO	<i>Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja</i>
GISN	<i>Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje</i> (Ljubljana)
GSED	<i>Glasnik Slovenskega etnografskega / etnološkega društva</i> (Ljubljana)
GDZS	<i>Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev</i>
GNI	<i>Glasbenonarodopisni inštitut SAZU</i> (Ljubljana)
ISN SAZU	<i>Inštitut za slovensko narodopisje SAZU</i> (Ljubljana)
JiS	<i>Jezik in slovstvo</i> (Ljubljana)
NR	<i>Naši razgledi</i> (Ljubljana)
NS	<i>Narodopisje Slovencev</i>
NU	<i>Marodna umjetnost</i> (Zagreb)
PE	<i>Pogledi na etnologijo</i>
SAZU	<i>Slovenska akademija znanosti in umetnosti</i>
SBL	<i>Slovenski biografski leksikon</i>
SE	<i>Slovenski etnograf</i> (Ljubljana)
SEM	<i>Slovenski etnografski muzej</i> (Ljubljana)
SLI	<i>Slovensko ljudsko izročilo</i>
SLP	<i>Slovenske ljudske pesmi</i>
SSJLK	<i>Seminar slovenskega jezika, literature in kulture</i> (Ljubljana)
Tr	<i>Traditiones</i> (Ljubljana)
UO	uredniški odbor
VS	<i>Varstvo spomenikov</i> (Ljubljana)
ZČ	<i>Zgodovinski časopis</i> (Ljubljana)
ZRC SAZU	<i>Znanstvenoraziskovalni center SAZU</i> (Ljubljana)
(Z)VSHE	<i>(Zgodovinske) vzporednice slovenske in hrvaške etnologije</i>

LITERATURA

ADAM Frane

1987 Fenomenologija (vsakdanjega) življenjskega sveta kot izhod iz krize (pozitivističnega) družboslovja. *Nova revija* (Ljubljana) 65–66: 1586–1597.

ALTHUSSER Louis

1985 *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967). Ljubljana (Studia humanitatis).

AMERICAN HERITAGE DICTIONARY

1987 *The American Heritage Dictionary and Electronic Thesaurus* / licensed from Houghton Mifflin Company. © 1986, 1987 by Houghton Mifflin Company. [Zgoščenska]

ANDERSON Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso.

ATKINSON Paul

1990 *The Ethnographic Imagination: Textual Contructions of Reality*. London and New York: Routledge.

BACHELARD Gaston

1982 Aktualnost zgodovine znanosti. *Problemi: Razprave* (Ljubljana) (218, 20), 4–6: 35–42.

1998 *Oblikovanje znanstvenega duha: Prispevek k psihoanalizi objektivnega spoznanja*. Ljubljana (Studia humanitatis).

BAHOVEC Eva

1984 O prvem negibnem gibaluh in genetični epistemologiji. *Problemi: Razprave* (Ljubljana) (239–41, 22)1–3: 159–170.

BALKOVEC Marjetka

1994 *Občina Metlika*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).

BARAGA Friderik

1970 *Zgodovina, značaj, nravi in šege severnoameriških Indijancev*. Celje.

BARNARD Alan in Jonathan SPENCER, ur.

1996 *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge.

BARTH Fredrik

1969 Introduction. V: Barth F., ur.: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen; Oslo: Universitetsforlaget: 9–38.

BASKAR Bojan

1993a Etnologija Francije in socialna antropologija: (Spremna beseda). V: Zonabend (1980) 1993: 229–249.

Literatura

- 1993b Od funkcije k evoluciji: (Spremna beseda). V: Goody 1993: 329–349.
1994 Misteriozna etnografija. *GSED* 34(1994)3: 32–33.

BASKAR Bojan in BORUT BRUMEN, ur.

- 1998 *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. II.* Piran/Pirano, Slovenia 1996. Ljubljana.

Baš Angelos

- 1952 Kstavbnemu in zemljiškemu značaju Ljubljane v franciscejskem katastru. *SE* 5(1952): 76–100.
1954 Hišna oprema svobodnikov na Kranjskem v 17. in 18. stoletju. *SE* 6–7(1953–54): 121–138.
1955 Orodja na kmečkih gospodarstvih pod Mariborom v 18. stol. *SE* 8(1955): 109–128.
1957 Pohoštvo podložnikov na Podčetrkovem gospostvu v 18. stoletju. *SE* 10(1957): 49–60.
1958 Pričevanje o noši v poznosrednjeveški umetnosti na Slovenskem. *SE* 11(1958): 101–130.
1959 *Noša v poznem srednjem veku in 16. stoletju na Slovenskem.* Ljubljana.
1959a O najstarejši upodobitvi skrinje na Slovenskem. *SE* 12(1959): 97–106.
1960a Etnografija – zgodovinska znanost. *GSED* 2(1959–60)2: 9–10.
1960b Etnografija – zgodovinska znanost. *NR* 9(1960) (20.2.1960): 77–79.
1960c Polemična opomba o etnografiji. *NR* 9(1960)22 (26.11.1960): 515–516.
1960d Uz etnografiju Gorenjske u kasnom srednjem veku. V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije 6, Bled 1959.* Ljubljana: 27–32.
1960e Staleški okviri u nošnji 16. stoleća kod Slovenaca. *EP* 2(1960): 41–62.
1961 Tretje posvetovanje jugoslovanskih etnologov v Čačku. *SE* 14(1961): 197–198.
1962a Hlače v srednjeveški ljudski noši na Slovenskem. *SE* 15(1962): 55–72.
1962b Načela proučavanja naše starije narodne nošnje. *EP* 4(1962): 64–84.
1963a O istorijskom karakteru etnologije. *EP* 5(1963): 7–22.
1963b G. Heilfurth, Volkskunde jenseits der Ideologien. (Marburg, 1961) *EP* 5(1963): 115–116.
1964a Obuvala na Slovenskem v 15. in 16. stoletju. *SE* 16–17(1963.64): 23–34.
1964b O poznosrednjeveški ljudski noši hlač na Slovenskem. V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije.* Ohrid: 463–467.
1965a Uz temu: etnologija i istorija umetnosti. *EP* 6–7(1965): 7–14.
1965b Opomba o naši etnografiji. *Sodobnost* 13(1965)1–3: 173–181.
1967 *Gozdni in žagarski delavci na južnem Pohorju v dobi kapitalistične izrabe gozdov.* Maribor.
1967a Temeljne naloge in usmeritve slovenske etnologije: o razširitvi predmeta etnologije. *GSED* 8(1967)3: 1.
1968a O predmetu etnologije. *ČZN* 34, 4(1968): 273–277.
1968b Hišna notranja oprema podložnikov v ljutomerski okolici v prvi polovici 19. stoletja. V: *Svet med Muro in Dravo.* Maribor: 130–157.
1968c Izraba prostega časa pri starejših gozdnih delavcih na južnem Pohorju po osvoboditvi. *SE* 29(1967) [1968]: 76–91.
1970 *Noša na Slovenskem v poznem srednjem veku in 16. stoletju.* Ljubljana.
1972 Obiranje hmelja na kmečkih posestvih v Savinjski dolini. *SE* 23–24(1970–71) [1972]: 71–98.
1973 G. Wiegelmann, Alltags- und Festspeisen. Wandel und gegenwärtige Stellung (*Atlas der deutschen Volkskunde*, NF, Beiheft 1., Marburg, 1967). *EP* 11(1973): 195–6.
1974 *Savinjski splavarji.* Ljubljana.
1974a O dravskih splavarjih. *SE* 25–26(1972–73) [1974]: 143–156.

Literatura

- 1974b Slovo od ljudskega življenja. *SE* 25–26(1972–73) [1974]: 157–185.
- 1976 *Ljutomerske konjske dirke: Etnološka razprava*. Maribor.
- 1978a O 'ljudstvu' in 'ljudskem' v slovenski etnologiji. V: *PE*: 67–115.
- 1978b Gledališče, film in etnologija. V: *ESSD*: 81–85.
- 1979a Plavljenje lesa po Savinjski. *SE* 30(1977) [1979]: 61–74.
- 1979b Postscriptum. *GSED* 19(1979)3: 57–59.
- 1980 ur., *Slovensko ljudsko izročilo*. Ljubljana.
- 1980a Predgovor. V: *SLF*: 5–8.
- 1980b Poljedelstvo. V: *SLF*: 22–30.
- 1980c Vrtnarstvo. V: *SLF*: 41–43.
- 1980d Vinogradništvo. V: *SLF*: 45–48.
- 1980e Sadjarstvo. V: *SLF*: 49–51.
- 1980f Gozdno gospodarstvo. V: *SLF*: 54–57.
- 1980g Nabiralništvo. V: *SLF*: 59–60.
- 1980h Lov in ribolov. V: *SLF*: 61–65.
- 1980i Hrana. V: *SLF*: 111–120.
- 1980j Iz pričevanj Janeza Trdine o noši. V: *UO GSED* 1980: 27–36.
- 1982a O predmetu Vrazovega etnološkega dela na Slovenskem. V: *ZVSHE I*: 9–14.
- 1982b Poglavlja iz etnološkega dela Stanka Vraza. *Tr* 7–9(1978–1980) [1982]: 189–249.
- 1982c O potopisih kot virih za etnologijo Slovencev v fevdalni dobi. V: *ZVSHE I*: 105–117.
- 1982d Pričevanja Frana Levstika o noši. *GSED* 22(1982)1: 6–11.
- 1984 *Opisi kmečkega oblačilnega videza na Slovenskem v prvi polovici 19. stoletja*. Ljubljana (Gradivo za narodopisje Slovencev; 2)
- 1984a K slovenskemu imenju za etnologijo (1843–1857). *Tr* 10–12(1981–83) [1984]: 153–164.
- 1984b Opombe. V: Baš F. 1984: 374–382.
- 1984c Poljši lov na Slovenskem. *Tr* 10–12(1981–83) [1984]: 35–60.
- 1984d Moda. *Tr* 13(1984): 71–85.
- 1984e ur., Franjo Baš: *Stave in gospodarstvo na slovenskem podežlju: Izbrani etnološki spisi. / Izbral, uredil in opombe napisal A. Baš*. Ljubljana (Razprave in eseji; 28).
- 1985a Oblačilni materiali in sprejemanje oblačilne mode na Slovenskem v 1. polovici 19. stoletja. *Tr* 14(1985): 55–79.
- 1985b O terenskih ekipah Zgodovinskega društva v Mariboru 1948. *Tr* 14(1985): 191–192.
- 1985c K.-S. Kramer, U. Wilkens, *Volksleben in einem holsteinischen Gutsbezirk. Eine Untersuchung aufgrund archivalische Quellen* (Neumünster 1979). *Tr* 14(1985): 224.
- 1987 *Oblačilna kultura na Slovenskem v Prešernovem času* (1. polovica 19. stoletja). Ljubljana.
- 1987a Sacrum promptuarium Janeza Svetokriškega kot vir za etnologijo. *Tr* 16(1987): 271–278.
- 1987b Oblačilna kultura na Slovenskem v stičišču z drugimi oblačilnimi kulturami. V: *23. SSJLK*. Ljubljana: 129–141.
- 1987c Oblačilne razmere na Slovenskem v 16. stoletju. V: *Slovenci v evropski reformaciji*. Ljubljana, 1986 [1987] (Razprave FF): 7–27.
- 1988a Zur sozialen und politischen Funktion der Kleidung im Slowenien des Vormärz und der Revolution 1848. *Ethnologia Slavica* 18(1988): 55–68.
- 1988b Zur sozialen und politischen Funktion der Kleidung im Slowenien des Vormärz und der Revolution 1848. V: *Kleidung – Mode – Tracht: Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1986 in Linz (Osttirol)*. Wien, 1987 [1988]: 141–157.
- 1988c Die Fremdbilder des Savinja FlöBer. V: Gerndt, ur.: 83–89.
- 1988d Še o poljšem lovu na Slovenskem v 18. stoletju. *Tr* 17(1988): 221–224.
- 1989 *Opisi oblačilnega videza na Slovenskem v 17. in 18. stoletju*. Ljubljana (Gradivo za narodopisje Slovencev; 4).

Literatura

- 1989a Sergij Vilfan – sedemdesetletnik. *Tr* 18(1989): 193–196.
1989b Od Maribora do Trsta leta 1798. *Tr* 18(1989): 167–178.
1989c ur., Franjo Baš: *Prispevki k zgodovini severovzhodne Slovenije*. Maribor (Documenta et studia historiae recentioris; 8).
1991a Identiteta oblačilnega videza na slovenskem ozemlju v fevdalni dobi. V: Rihtman-Auguštin, ur.: 121–132.
1991b Oblačilni materiali mestnega prebivalstva na Slovenskem v 17. in 18. stoletju. *ČZN* 62, 27(1991)1: 8–14.
1991c Šege in navade v oblačilnem videzu na Slovenskem v 17. in 18. stoletju. *Tr* 20(1991): 53–65.
1992 *Oblačilna kultura na Slovenskem v 17. in 18. stoletju*. Ljubljana.
1992a Posebnosti slovenske in nemške obleke na Slovenskem od začetka 19. stoletja do 2. svetovne vojne. *ZČ* 46(1992): 445–449.
1993 ur., *Predlog za geselnik Slovarja etnologije Slovencev*. Interna objava. Ljubljana.
1993a Popravki. *Tr* 22(1993): 127–129.
1994 Oblačilna kultura. Oblačilni videz. V: *ES* 8: s. v.
(1957) 1998 O etnografskem znanstvenem delu v muzejih. *Et* 8(59, 1998): 423–440.
1999 K zgodovini etnološkega dela v ljubljanskem Mestnem muzeju. *GSED* 39(1999)2: 30–33.

Baš Angelos in Božidar JEZERNIK

- 1993 Pogovor z dr. Angelosom Bašem. *GSED* 33(1993)1: 2–9.

Baš Angelos in Naško KRIŽNAR

- 1987 Pogovor s prof. Angelosom Bašem, znanstvenim svetnikom ISN ZRC SAZU. *GSED* 27(1987)3–4: 97–110.

Baš Franjo

- 1925 Hmeljarstvo v Savinjski dolini. *Geografski vestnik* 1(1925): 40–51. [Ponatis v: Baš F. 1984: 226–232.]
1928a Kóbanksi hram. *ČZN* 23(1928): 17–42.
1928b Vetrnjače u Sloveniji. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 3(1928): 66–76.
1929 Gospodarsko poslopje v Savinjski dolini. Vpliv hmeljske kulture na njegov razvoj. *ČZN* 24(1929): 71–90. [Ponatis v: Baš F. 1984: 150–165.]
1930a Protestanti v Prekmurju. *Geografski vestnik* 5–6(1929–30): 78–93.
1930b K vprašanju štajerske preše. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 5(1930): 6–16. [Ponatis v: Baš F. 1984: 233–241.]
1930c Slovenska narodopisna bibliografija za l. 1929. *ČZN* 25(1930): 227–241
1930d S. Vurnik, 'Kmečka hiša Slovencev na južnovzhodnem pobočju Alp.' *Et* 4(1930). *ČZN* 24–25(1930): 249–252.
1931a Slovenska narodopisna bibliografija za 1930. *ČZN* 26(1931): 227–251.
1931b A. Melik, Kozolec na Slovenskem. *ČZN* 26(1931): 280–285. [v Baš F. 1984: 332–8.338.]
1931c Prleki. *Ilustracija* 3. Ljubljana: 170–171.
1932a Slovenska narodopisna bibliografija za 1931. *ČZN* 27(1932): 205–220
1932b Dr. Stanko Vurnik. *ČZN* 27(1932): 47–49.
1934a Slovenska zgodovinska in narodopisna bibliografija za 1932. *ČZN* 29(1934): 171–197.
1934b J. Jeraj, Naša vas. Oris vede o vasi (Ljubljana, 1933). *ČZN* 29(1934): 81–82.
1935 Narodopisni položaj Slovenske krajine. V: *Slovenska krajina*. Beltinci: 108–115.

Literatura

- 1936 Človek s Pohorja in Slovenskih goric (povzetek predavanja). *Slovenski dom* 1(1936): 50–61.
- 1937 Izgoni na Dravskem polju. *ČZN* 32(1937): 325–340. [Ponatis v Baš F. 1984: 210–225.]
- 1938a Življenjski nivo kmeta. V: I. Pirc, F. Baš: *Socialni problemi slovenske vasi I*. Ljubljana: 115–122. [Ponatis v: Baš F. 1984: 168–174.]
- 1938b Doneski k zgodovini Gornjegrajskega. Zadrečki lončarji. *ČZN* 33(1938): 129–146.
- 1949a Delo Zgodovinskega društva v Mariboru. *SE* 2(1949): 114–115.
- 1949b Prispevek k zgodovini naših moških noš. *SE* 2(1949): 48–53.
- 1949c Etnografska razstava v Pokrajinskem muzeju v Mariboru. *SE* 2(1949): 116–121. [Ponatis v Baš F. 1984: 116–121.]
- 1949d Etnografska zbirka Mestnega muzeja v Ptujju. *SE* 2(1949): 122.
- 1949e Etnografska zbirka muzeja v Krškem. *SE* 2(1949): 122–125.
- 1951a Cehovsko tkalstvo v Dravski dolini. *SE* 3–4(1950–51): 159–179. [Ponatis v: Baš F. 1984: 159–179.]
- 1951b Walter Schmid. *SE* 3–4(1950–51): 386–387.
- 1952a Kašte na Dobrovljah. *SE* 5(1952): 18–43.
- 1953a Iz zgodovine hiše v Kropi. Prispevek za podobo delavskih stanovanjskih razmer v zgodnji kapitalistični dobi. *ZČ* 6–7(1952–53): 619–648. [Ponatis v: Baš F. 1984: 29–52.]
- 1953b Dravčarjeva dimnica. *VS* 4(1951–52) [1953]: 74–84. [Ponatis v Baš F. 1984: 97–108.]
- 1953c Ženitovanje v vzhodnem Zasavju. Gradivo za ljudske običaje na Bizeljskem in Kozjanskem. V: *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu*. 1901–1951. Beograd: 220–227.
- 1954a Pripombe k požigalništvu. *SE* 6–7(1953–54): 83–102. [Ponatis v: Baš F. 1984: 175–194.]
- 1954b *Narodopisje Slovencev* I, II. *ZČ* 8(1954): 230–232.
- 1954c L. Schmidt, *Geschichte der österreichischen Volkskunde*. Wien 1951. *SE* 6–7(1953–54): 347.
- 1954d A. Mais, *Völkerkunde, Volkskunde, Urgeschichte und Anthropologie in den Museen Österreichs* (Wien 1952). *SE* 6–7(1953–54): 347.
- 1955 Karta motik na Slovenskem. *SE* 8(1955): 93–108. [Ponatis v: Baš F. 1984: 195–209.]
- 1956 A. Helbock, *Der österreichische Volkskunde-Atlas*. Linz 1955. *SE* 9(1956): 310–311.
- 1957 Rudarska hiša v Idriji. *SE* 10(1957): 29–49. [Ponatis v: Baš F. 1984: 53–72.]
- 1959a Ljudje in ljudske kulture v spodnji severovzhodni Sloveniji. V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije, Varaždin 1957*. Zagreb, 1959: 47–62. [Ponatis v: Baš F. 1984: 312–329.]
- 1959b Kmečko pohoštvo v Podravju in Pomurju. *SE* 12(1959): 29–58. [Ponatis v: Baš F. 1984: 109–37.]
- 1959c Razmerje med etnografskimi in tehniškimi spomeniki. *GSED* 2(1959)1: 2.
- 1960a Žebjarstvo na Gorenjskem. V: *Rad kongresa folklorista Jugosl. 6. Bled 1959*. Ljubljana: 19–22.
- 1960b Schmid Walter. V: *SBL*: 222–223.
- 1960c H. Bausinger, M. Braun, H. Schwedt, *Neue Siedlungen* (Stuttgart, 1959). *SE* 13(1960): 248–249.
- 1961 Niko Županič (I.XII.1876 – 11.IX.1961). *EP* 3(1960): 138–141.
- 1962 Niko Županič. *Argo* 1(1962)2: 61–64.
- 1965 O karakterologiji prebivalstva v Štajerskem Podravju. *ČZN* 36, 1(1965): 163–175. [Ponatis v: Baš F. 1984: 292–311.]
- 1967 ur., *Etnografija Pomurja I*. Murska Sobota.
- 1968 Uvod v zgodovino stanovanjske hiše na Slovenskem. V: *Svet med Muro in Dravo*. Maribor: 265–286. [Ponatis v: Baš F. 1984: 8–28.]

Literatura

- 1970 Gospodarska poslopja. V: *GDZS I*: 595–610. [Ponatis v: Baš F. 1984: 140–149.]
1984 *Stavbe in gospodarstvo na slovenskem podeželju: Izbrani etnološki spisi*. / Izbral, uredil in opombe napisal Angelos Baš. Ljubljana (Razprave in eseji; 28).
1989 *Prispevki k zgodovini severovzhodne Slovenije*. / Ur. A. Baš. Maribor (Documenta et studia historiae recentioris; 8).

BAUSINGER Hermann

- 1961 *Volkskultur in der technischen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
1966 ur., *Populus revisus: Beiträge zur Erforschung der Gegenwart*. / Hrsg. v. H. Bausinger, R. Schenda u. H. Schwedt. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde (Volksleben: Untersuchungen des Ludwig Uhland-Instituts für Volkskunde; 14).
1966a Zur Kritik der Folklorismuskritik. V: Bausinger, ur.: 61–75.
1969 Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde. *EE* 2–3(1968–69): 55–58.
1969a ur., *Kontinuität?: Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem: Festschrift für Hans Moser zum 65. Geburtstag* / Hrsg. v. H. Bausinger u. W. Brückner. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
1969b Folklorismus in Europa. *Zeitschrift für Volkskunde* (Berlin) 65(1969) 1: 1–8.
1970 Zur Problematik historischer Volkskunde. V: Geiger, ur.: 155–172.
1971 *Volkskunde: Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Berlin: Carl Hebel.
1978 ur., *Grundzüge der Volkskunde* / Hrsg. v. H. Bausinger, U. Jeggler, G. Korff, M. Scharfe. Darmstadt.
1984 Konzepte der Gegenwartsvolkskunde. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* (Wien) 87, 38(1984): 89–106.
1990 New Aspects in Empirical Cultural Research. *EP* 26(1990): 5–14.

BELAJ Vitomir

- 1982 Prispevek Slovencev hrvatski etnologiji. V: *ZVSHE I*: 119–126.
1989 Plaidoyer za etnologiju kao historijsku znanost o etničkim skupinama. *Studia ethnologica* (Zagreb) 1(1989): 9–17.
1997 Jokes about the Serbs, Autumn 1991. V: Jezernik in Muršič, ur.: 46–52.

BENDIX Regina

- 1995 *Amerikanische Folkloristik: Eine Einführung*. Berlin: D. Reimer (Ethnologische Paperbacks).

BENNETT Brian C.

- 1995 American Anthropology: Applicability in American Academe. *NU* 32(1995)1: 69–78.

BERCE-BRATKO Branka in Duša KRNEL-UMEK

- 1987 Naselje in prebivalci. V: Krnel-Umek in Šmitek, ur.: 13–48.

BERGER Peter L. in Thomas LUCKMANN

- 1988 *Družbena konstrukcija realnosti: Razprava iz sociologije znanja*. Ljubljana (Misel in čas). [Izv. 1966.]

BEZLAJ France

- 1948 Ljudski pevec iz Tera. *SE* 1(1948): 65–71.
1949 Matyas Murko, Rozpravy z oboru slovanskeho narodopisu. *SE* 2(1949): 142–144.
1951 Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih. *SE* 3–4(1950–51): 342–353.

Literatura

BOCKHORN Olaf

- 1989 Volkskunde als 'Kulturgeschichte der Vielen'. *Studia ethnologica* (Zagreb) 1(1989): 19–22.

BOGATAJ Janez

- 1969 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1968. *GSED* 10(1969)2: 6–10.
- 1970 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1969. *GSED* 11(1970)2: 15–20.
- 1971 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1970. *GSED* 12(1971)2: 17–20.
- 1972 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1971. *GSED* 13(1972)3: 17–23.
- 1973 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1972. *GSED* 14(1973)3–4: 15–23.
- 1975 Slovenska etnološka bibliografija za leto 1973. *GSED* 15(1975)1–4: 1–14.
- 1976a Slovenska etnološka bibliografija za leto 1974. *GSED* 16(1976)1: 8–13.
- 1976b Slovenska etnološka bibliografija za leto 1975. *GSED* 16(1976)4: 60–65.
- 1976c Promet, komunikacijska sredstva in komuniciranje. V: *ETSEO: Vpr.* 4.
- 1977 Zgodovinska zavest in geografsko obzorje. V: *ETSEO: Vpr.* 11.
- 1978a Slovenska etnološka bibliografija za leto 1976. *GSED* 18(1978)1: 10–16.
- 1978b Turizem na vasi (kmečki turizem) in etnologija. V: *ESSD*: 112–116.
- 1978c O etnološki fotografiji. V: Bogataj, Križnar, ur.: 5–8.
- 1979a Slovenska etnološka bibliografija za leto 1977. Slovenska etnološka bibliografija za leto 1978. *GSED* 19(1979)4: 78–94.
- 1979b O pogledih etnologije. *GSED* 19(1979)3: 51–52.
- 1980a Promet, transport in komunikacijska sredstva. V: *SLI*: 85–91.
- 1980b Trdinovi terenski zapiski – viri za etnološko pričevanje spolnega življenja Dolenjcev in Belokranjcev v 2. polovici 19. stoletja. V: *UO GSED* 1980: 37–48.
- 1980c Navajanje (citiranje) virov, literature in opombe. V: Kremenšek in Bogataj, ur.: 123–134.
- 1981 *Mlinarji in žagarji v dolini zgornje Krke (od prve četrtine 20. stoletja do 1975)*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1981a Metodika. *GSED* 21(1981)1: 10.
- 1981b Etnologija Slovencev. *GSED* 21(1981)1: 10–12.
- 1982 *Mlinarji in žagarji v dolini zgornje Krke*. Novo mesto.
- 1982a Prispevek graščaka Breckerfelda k zgodovini slovenske etnološke misli v 2. polovici 18. stoletja. V: *ZVSHE I*: 59–65.
- 1982b Etnološki vidik pri prenovi mestnih vaških naselij. *Sinteza* (Ljubljana) 58, 59, 60: 35–40.
- 1984 Etnološka dediščina in posledica razhajanja med teorijo in ppakso v slovenski etnologiji. *VS* 26(1984): 33–37.
- 1985 *Razvoj načina in tehnik etnološkega raziskovalnega dela na Slovenskem*. (Doktorska naloga). Ljubljana.
- 1988 On Ethnological Conceptions of Culture and Cultural Heritage in Modern Tourism: Continuity, Identity, Alternatives. V: *Etnološka stičišča I*: 169–176.
- 1989 *Domače obrti na Slovenskem*. Ljubljana.
- 1990 Načini in tehnike Valvasorjevega dela in njihov pomen za etnologijo. V: *Valvasorjev zbornik: Ob 300-letnici izida Slave Vojvodine Kranjske*. Ljubljana: 270–282.
- 1992 *Sto srečanj z dediščino na Slovenskem*. Ljubljana.
- 1992a ur., *Poročilo*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
- 1993a *Ljudska umetnost in obrti v Sloveniji*. Ljubljana.
- 1993b S. Renčelj, M. Rajner, J. Bogataj: *Kruh na Slovenskem*. Ljubljana.
- 1994a »Majda, dajte mi tisto iz omare«: *Kultura poslovnih, promocijskih in protokolarnih daril*. Ljubljana.
- 1994b M. Bažato, J. Bogataj: *Človek z masko od Prekmurja do Benetk*. Radovljica.

Literatura

- 1997 *Gaudeamus igitur: Šege in navade maturantov na Slovenskem.* Ljubljana.
1998 *Smo kaj šegavi?: Leto šeg in navad na Slovenskem.* Ljubljana.
1999a *Mojstrovine Slovenije: Srečanja s sodobnimi rokodelci.* Ljubljana.
1999b *Mleko: Dediščina, hrana, simbol.* Ljubljana (Zbirka Svet pije).
2000 ur. (idr.), *Kolesar s Filozofske: Zbornik v počastitev 90-letnice prof. dr. Vilka Novaka.* Ljubljana (Županičeva knjižnica; 4).

BOGATAJ Janez in Ljudmila BRAS

- 1977 Rokodelstvo in obrt. V: *ETSEO: Vpr. 3.*

BOGATAJ Janez in Vito HAZLER

- 1996 Regionalizacija. V: *ES 10: s. v.*

BOGATAJ Janez in Naško KRIŽNAR

- 1978 ur., *Človek skozi objektiv etnologa.* Brežice.
1986 Pogovor z dr. Janezom Bogatajem, predavateljem etnologije Slovenije in metodike na Oddelku za etnologijo Filozofske fakultete. *GSED* 26(1986)1–2: 1–8.

BOGATAJ Janez, Duša KRNEL-UMEK in Zmago ŠMITEK

- 1978 Verovanje. V: *ETSEO: Vpr. 9.*

BOGATAJ Janez in Anka NOVAK

- 1976 Turizem. V: *ETSEO: Vpr. 4.*

BOGATAJ Janez in Marija STANONIK

- 1977 Tehnično znanje. V: *ETSEO: Vpr. 11.*

BOGATAJ Janez in Marko TERSEGLAV, ur.

- 1983 *Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov: 30. kongres Zveze društev folkloristov Jugoslavije, 18. kongres Zveze etnoloških društev Jugoslavije: Rogaška Slatina. (2 zv.)* Ljubljana (Knjižnica GSED; 10/ 1, 2).

BÖGEL-DODIČ Metka

- 1996 Professor Dr. Božo Škerlj (1904–1961). *Antropološki zvezki* (Ljubljana) 4: 9–13.

BOGOVIČ Alenka in Borut CAJNKO

- 1983 *Slovenci v Franciji.* Ljubljana (Knjižnica GSED; 12).

BONTE Pierre in Michel IZARD, ur.

- 1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris: PUF.

BOROFSKY Robert, ur.

- 1994 *Assessing Cultural Anthropology.* New York, etc.: McGraw-Hill.

BRAS Ljudmila

- 1980 Obrt. V: *SLF: 72–78.*
1991 Rokodelstvo in obrt. *SE* 33–34(1988–90) [1991]: 207–246.

BRATANIĆ Branimir

- 1956 Europäische Ethnologie. V: *Actes du Congrès international d'ethnologie régionale 1955.* Arnhem.

Literatura

- 1957 Regionalna ili nacionalna i opća etnologija. *SE* 10(1957): 7–18.
- 1959 Internacionalna konferencija za etnološku kartografiju u Linzu. *SE* 12(1959):230–231.
- 1960 Nekoliko napomena uz najnoviji etnološki atlas. *SE* 13(1960): 224–231.
- 1969 Allgemene und europäische Ethnologie heute: Einige Bemerkungen. *EE* 2–3(1968–69): 80–85.
- BREDNICH R. W., ur.**
- 1988 *Grundriss der Volkskunde: Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie.* Berlin: D. Reimer (Ethnologische Paperbacks).
- BREJC Tomaž**
- 1977 Sodobna umetnost in etnologija. *GSED* 17(1977)3: 31.
- BREZIGAR Inga**
- 1996 *Občina Tolmin.* Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
- BRINGÉUS Nils-Arvid**
- 1972 Swedish Ethnology Today. *EE* 6(1972)2: 203–226.
- BROMLEY Yulian, ur.**
- 1974 *Soviet Ethnology and Anthropology Today.* Paris: Mouton, 1974.
- BROMLEY, Ju. V. in M. S. KAŠUBA**
- 1989 Pogledi na etnologiju u današnjoj sovjetskoj znanosti. *Studia ethnologica* (Zagreb) 1(1989): 23–34.
- BRÜCK Ulla**
- 1982 The Influence of Social Anthropology on Swedish Ethnology. V: Nixdorff, Hauschild, ur.: 119–127.
- BRÜCKNER Wolfgang**
- 1983 ur., *Volkskunde als akademische Disziplin: Studien zur Institutionenausbildung: Referate eines wissenschaftlichen Symposiums vom 8.–10. Oktober in Würzburg.* / Wolfgang Brückner und Klaus Beitzl, Hrsg. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde; 12).
- 1984 Popular Culture: Konstrukt, Interpretament, Realität. Anfragen zur historischen Methodologie und Theorienbildung aus der Sicht der mitteleuropäischen Forschung. *EE* 14(1984)1: 14–24.
- BRUMEN Borut**
- 1991 Raziskovanje mestne in delavske kulture v ZRN, NDR in Švici. *ČZN* 62, 27(1991)1: 95–101.
- 1993 *Urbani način življenja v Murski Soboti med leti 1919 in 1941.* (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1994 Evropske urbane študije pred durmi posturbanosti. *Et* 55,4(1994): 19–34.
- 1995 *Na robu zgodovine in spomina: Urbana kultura Murske Sobotne med letoma 1919 in 1941.* Murska Sobota.
- 1995a When Foreigners Study Foreigners. V: *Etnološka stičišča 6: Tujec med nami.* = *Folia Ethnologica* 8. Łódź, 1995: 19–25.

Literatura

- 1995b Naprej v preteklost in nazaj v prihodnost: Od etnologije mesta k urbani etnologiji. V: Muršič in Ramsak, ur.: 161–165.
- 2000 *Sv Peter in njegovi časi: Socialni spomini, časi in identitete v istrki vasi Sv. Peter*. Ljubljana (/ *cf. Oranžna zbirka).
- 2000a Uveljavitev britanske »anthropology at home«. V: Bogataj (idr.), ur. 2000: 117–133.
- BRUMEN Borut in Zmago ŠMITEK, ur.**
- 1995 *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Piran, Slovenia, 1994–1995*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 24).
- BUFON Milan**
- 1981 Problemi etnološkega preučevanja mest: (ob primeru Trsta). *GSED* 21(1981)2: 39–40.
- BURGUÏÈRE André**
- 1978 L'anthropologie historique. V: Le Goff (idr.), ur.: 37–61.
- BURKE Peter**
- 1978 *Popular Culture in Early Modern Europe*. London: Temple Smith.
- 1984 Popular Culture between History and Ethnology. *EE* 14(1984)1: 5–13.
- BURSZA Józef**
- 1974 *Kultura ludowa – kultura narodowa*. Warszawa.
- CEVC Emilijan**
- 1951 Etnografski problemi ob freski »Sv. Nedelje« v Crngrobu. *SE* 3–4(1950–51): 180–183.
- 1960 Narodna likovna umetnost: (Istraživanje i zadaće istraživanja). V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Zaječaru i Negotinu* 1958. Beograd: 247–257.
- 1962 Fantastični ptici s panjskih končnic. *SE* 15(1962): 119–134.
- 1980 Likovna umetnost. V: *SLF*: 232–247.
- 1985 Steletovo predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu. *Tr* 14(1985): 123–134.
- CEVC Tone**
- 1967 Nastanek in razvoj pastirskega stanu na Veliki planini. *Kamniški zbornik* 11(1967): 47–86.
- 1969 *Pastirski stanovi v Julijskih in Kamniških Alpah in predslovanski substrat v njihovi arhitekturni dediščini*. (Disertacija). Ljubljana.
- 1969a Vorgeschichtliche Deutung der Sennhütte in der Kamniker Alpen. *Alpes Orientales* 5. Ljubljana (Dela SAZU, II. razred, 24): 125–138.
- 1972 *Velika planina: Življenje, delo in izročilo pastirjev*. Ljubljana.
- 1972a O pustnih šegah in šemah v vaseh in zaselkih pod Krvavcem. *Tr* 1(1972): 172–180.
- 1973 Pripovedno izročilo o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških Alp. *Tr* 2(1973): 79–96.
- 1974 Okamneta živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu. *Tr* 3(1974): 81–112.
- 1977 Vpliv zemljišča in družbenozgodovinskih razmer na življenje pastirjev v naravnih zaveziščih na planinah v Kamniških Alpah. *SE* 30(1977) [1979]: 93–122.
- 1978 Etnološka pričevalnost materialne kulture. V: *PE*: 161–195.
- 1979a Vpliv zemljišča in družbeno-zgodovinskih razmer na življenje pastirjev v naravnih zavetiščih na planini v Kamniških Alpah. *SE* 30(1977) [1979]: 93–112.
- 1979b Otroške živalske igračke – 'buše'. *Tr* 5–6(1976–1977) [1979]: 69–78.
- 1980a Stavbe. V: *SLF*: 93–109.

Literatura

- 1980b** Stavbe na planinah – predmet etnoloških raziskav. V: Kremenšek in Bogataj, ur.: 16–25.
- 1982** Občasna naselja na Slovenskem. *Tr* 7–9(1978–1980) [1982]: 93–126.
- 1984** *Arhitekturno izročilo pastirjev, drvarjev in oglarjev na Slovenskem: Kulturnozgodovinski in etnološki oris*. Ljubljana.
- 1984a** Votivna podoba iz začetka 19. stoletja in njena pričevalnost za stavbno zgodovino. *Tr* 13(1984): 87–98.
- 1984b** M. Makarovič, Strojna in Strojanci. *Tr* 13(1984): 213–4.
- 1984c** Arhitektura občnih naselij na Slovenskem in varovanje njene dediščine. *VS* 26(1984): 57–65.
- 1985** 'Fača', ime ziljske pastirske koč. *Tr* 14(1985): 171–174.
- 1987** *Velika planina: Življenje, delo in izročilo pastirjev*. (2., dop. izd.). Ljubljana.
- 1987a** K rekonstrukciji kmečke hiše iz leta 1506 v Srednjem vrhu nad Martuljkom. *Tr* 16(1987): 83–96.
- 1988** T. Cevc, Ignac Primožič: *Kmečke hiše v Karavankah: Stavbna dediščina hribovskih kmetij pod Kepo, Stolom, Košuto, Obirjem, Pristovškimi Storžičem in Peco*. Celovec; Trst. [2. izd. – Radovljica, 1991.]
- 1988a** *Kmečke hiše v Selah: Vodnik po razstavi = Die Bauernhäuser in Zell. Führer durch die Ausstellung: Sele /Zell*.
- 1989** Domneve o stavbnem izviru dveh tipov planinskih koč na planinah v Sloveniji. *Tr* 18(1989): 125–130.
- 1990** H genezi kmečke hiše na Slovenskem. *Tr* 19(1990): 53–76.
- 1991** *Das Bauernhaus in den Karawanken*. Radovljica.
- 1991** *Slovenski kozolec*. Žirovnica.
- 1993** Stog (shramba za žito) – zgodnja razvojna oblika kozolca topjarja? *Tr* 22(1993): 97–108.
- 1992** *Bohinj in njegove planine: Srečanja s plansarsko kulturo*. Radovljica.
- 1992** Bohinjski nadstropni stan v luči strukturne analize. *Tr* 21(1992): 7–16.
- 1995** *Plansarske stavbe v vzhodnih Alpah = Sennenhütten in den Ostalpen*. Ljubljana.
- CHIVA Isac**
- 1987** Entre livre et musée: Emergence d' une ethnologie de la France. V: Chiva in Jeggle, ur.: 9–33.
- CHIVA Isac in Utz JEGGLE, ur.**
- 1987** *Ethnologies en miroirs: La France et les pays de la langue allemande: Suivi du compte rendu du colloque »Ethnologie française, Mitteleuropäische Volkskunde« (Bad Homburg, 12–15 décembre 1984)*. Paris: Éd. de la Maison des sciences de l' homme (Ethnologie de la France; 7).
- CHRISTIANSEN Palle Ove**
- 1984** Interdisciplinary Studies an Conceptual Eclecticism: On Historical Anthropology, The History of Everyday Life and the Study of Life-Modes. *EE* 14(1984) 1: 32–43.
- CIRESE Alberto Mario**
- 1972** *Cultura egemonica e culture subalterne: Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Palermo: Palumbo.
- 1976** *Intellettuali, folklore, istinto di classe: Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*. Milano: Einaudi (Einaudi Paperbacks; 70).

CLEMENTE Pietro

- 1983 Folklore Studies and Ethnoanthropological Research in Italy: 1960–1980. *EE* 13(1982–83)1: 37–52.

CLIFFORD James in George E. MARCUS, ur.

- 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley [etc.]: Univ. of California Press.

COCCHIARA Giuseppe

- 1984–1985 *Istorija folkloru u Evropi*. (2 zv.). Beograd: Prosveta (Biblioteka XX vek; 62/1, 2). [Izv. 1952.]

COLUMBIA ENCYCLOPEDIA

- 1991 *The Concise Columbia Encyclopedia*. Columbia University Press. (Zgoščenka)

CORSO Raffaele

- 1943 *Etnografia: Prolegomeni*. 3rd. Napoli: Casa editrice Raffaele Pironti.

CVETKO Igor

- 1985 Slovenci in terensko delo pri raziskovanju glasbenega izročila. *GSED* 24(1984) 3[1985]: 51–2.
- 1986 Slovenci in terensko delo pri raziskovanju glasbenega izročila. V: *Rad 31. kongresa SUFJ, Radoviš 1984*. Skopje: 291–295.
- 1986b Vprašanje 'ljudskosti' v slovenski partizanski pesmi. *Tr* 15(1986): 191–200.
- 1988 *Jest sem Vodovnik furi: O slovenskem ljudskem pevcu 1791–1858*. / Besedila ur. Marjetka Golež, notografiranje Marina Polanc. Ljubljana; Slovenske Konjice.
- 1989 *Jurij Vodovnik v slovenskem pesemskem izročilu*. (Magistrsko delo). Ljubljana.
- 1991 ur., *Med godci in glasbili = Among Folk Musicians and Instruments: Razgledi = Views*. Ljubljana.
- 1991a Kako sploh arhivirati instrumentalno glasbo na Dolenjskem. *Tr* 21(1991): 241–244.

ČAPO Jasna

- 1991 Hrvatska etnologija, znanost o narodu ili o kulturi? *Studia ethnologica* (Zagreb) 3(1991): 7–15.

ČAPO ŽMEGAČ Jasna

- 1993 Etnologija i/ili (socio)kulturalna antropologija. *Studia ethnologica croatica* (Zagreb) 5(1993): 11–25.
- 1995 Two Scientific Paradigms in Croatian Ethnology: Antun Radić and Milovan Gavazzi. *NU* 32(1995)1: 25–38.

ČEBULJ-SAJKO Breda

- 1985 *Ljudje z dvema domovinama*. Katalog razstave [v SEM]. Ljubljana.
- 1990 Preteklo in sedanje delovanje Inštituta za slovensko izseljenstvo / The Past and The Present Activity of the Institute for Slovene Emigration Research. *Dve domovini = Two Homelands* 1. Ljubljana: 11–32.
- 1991 *Način življenja Slovencev v Avstraliji: Proces njihovega izseljevanja iz Slovenije do priselitve v avstralsko družbo*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1992 *Med srečo in svobodo: Avstralski Slovenci o sebi*. Ljubljana.
- 1992a Raziskave o Slovencih v Avstraliji. *Dve domovini = Two Homelands* 2–3. Ljubljana: 317–332.

Literatura

- 1993 Pregled dosedanjega etnološkega raziskovanja slovenskega izseljenstva: Izbrana bibliografija etnološke literature na temo slovenskega izseljenstva. *Dve domovini = Two Homelands* 4. Ljubljana: 87–92, 92–108.
- 1994 *Posledice »dvojne identitete« v vsakdanjem življenju avstralskih Slovencev: Analiza avtobiografij izseljencev v kontekstu etnološkega raziskovanja slovenskega izseljenstva.* (Doktorsko delo). Ljubljana.
- 1995 Slovenska etnologija in izseljenstvo. V: Muršič in Ramšak, ur.: 282–290.
- 1996 'Lucky Country': Where? / 'Lucky Country': Kje? V: Gantar Godina, Irena, ur.: *Soočeneje mita in realnosti ob prihodu izseljencev v novo okolje / The Confrontation between myth and reality on the arrival of the emigrants to a new land: Zbornik referatov s simpozija... , Portorož, Slovenija, 18.–19. maja 1995.* Ljubljana: 159–168.
- 1999 *Etnologija in izseljenstvo: Slovenci po svetu kot predmet etnoloških raziskav v letih 1926–1993.* Ljubljana (Knjižnica GSED; 29).
- 2000 *Razpotja izseljencev: Razdvojena identiteta avstralskih Slovencev.* Ljubljana (Zbirka ZRC; 25).
- ČEH Majda**
1980 Čebelarstvo. V: *SLI*: 67–69.
- ČEPLAK Ralf**
1986 Smo kustosi etnologi le še »za v muzej«? V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*. 239–241.
1990 *Občina Cerknica.* Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
1991 Kako naj vam prodamo modrino neba. *Et* 52,1(1991): 195–200.
1996 Slovenci in Tibet. *Et* 57, 6(1996)337–349.
- ČOK Lucija in Vesna GOMEZEL MIKOLIČ, ur.**
2000 *Ustanovitev Fakultete za humanistične študije v Kopru kot samostojnega visokošolskega zavoda.* Ljubljana, Koper.
- ČRNIVEC Živka**
1975 *Kulturna podoba marginalne družbe na obrobju mesta Ljubljne: Študija naselja Tomačevo 55.* (Magistrsko delo). Ljubljana.
- DAPIT Roberto**
1995 *La Slavia Friulana: Lingue e culture: Resia, Torre. Natisone: Bibliografia ragionata. / Beneška Slovenija: Jezik in kultura: Rezija, Ter, Nadiža: Kritična bibliografija.* Čedad; Špeter.
- DAUN Åke**
1972 Some New Trends within European Ethnology in Sweden. *EE* 6(1972)2: 227–238.
1993 Nationalism and Internationalism in Sweden: Toward a New Class Society. *EScan* 23(1993): 3–12.
- DOLAR Mladen**
1991 Spremna beseda. V: Michel Foucault: *Vednost – oblast – subjekt.* Ljubljana (Krt; 58).
- DOLENC Milan**
1973 Ljudske medicinske knjige v okolici Škofje Loke. *Loški razgledi* 20(1973): 69–80.
1976 Bibliografija rokopisnih medicinskih bukev. *SE* 27–28(1974–75) [1976]: 81–119.
1988 Bibliografija rokopisnih ljudsko-medicinskih bukev in zapisov s slovenskega etničnega ozemlja. *SE* 31(1983–87) [1988]: 31–74.

Literatura

DOLINAR Darko

- 1978 *Pozitivizem v literarni vedi*. Ljubljana (Literarni leksikoni: Študije; 5).
1989 Filologija. V: *ES 3*: s. v.

DOLŽAN Tatjana

- 1992 *Način življenja obrtnikov in trgovcev v mestu Kranj v Kraljevini Jugoslaviji: (obdobje 1919–1941)*. (Magistrsko delo). Kranj.

DOUGLAS Mary

- 1995 *Forgotten Knowledge*. V: Strathern M., ur.: 13–29.

DRAGANOV Mincho

- 1992 Scientific Heritage of Social Anthropology in Bulgaria and Prospects for the Future. – *Anthropological Journal on European Cultures* 1(1992)1 /= *Anthropologizing Europe*/: 53–67.

DRAVEC Josip

- 1957 *Glasbena folklor Prekmurja*. Ljubljana.
1981 *Glasbena folklor Prlekije. Pesmi*. Ljubljana.

DRAŽUMERIČ Marinka in Marko TERSEGLAV

- 1987 Prispevek k preučevanju Srbov v Beli krajini. *Tr* 16(1986): 205–245.

DULAR Andrej

- 1986 *Občina Črnomelj*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
1986a Pregled dosedanjega etnološkega dela o Beli krajini. *Etrib* 16(1986)9: 29–32.
1986b Geografija in etnologija na mladinskih raziskovalnih taborih v Beli krajini. V: *O razmerju med geografijo in etnologijo*: 108–112.
1991 Vinogradništvo na Slovenskem v 19. stoletju. *SE* 33–34(1988–90) [1991]: 61–82.
1992 *Vinogradništvo in vinogradniki Bele krajine: Od zadnje četrtine 19. stoletja do danes*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
1994 »Pj, kume moj dragi!«: *Vinogradništvo in vinogradniki v Beli krajini*. Novo mesto (Seidlova zbirka; 11).
1996a Idejna zasnova stalne postavitve SEM – galerijski del. *Et* 57,6(1996): 71–74.
1996b Belokranjske raglednice – vir za etnološko preučevanje Bele krajine. *Et* 57,6(1996): 181–195.

DULAR Jože

- 1954 Etnografski oddelek Belokranjskega muzeja. *SE* 6–7(1953–54): 307–309.
1964 Soseske zidanice v vzhodni Beli krajini. *SE* 16–17(1963–64): 35–55.
1972 ur., *Dr. Niko Županič: Ob odkritju njegove spominske plošče v Gribljah v Beli krajini*. Metlika.
1972a Dr. Niko Županič 1876–1961. V: Dular J., ur.: 5–8.

EHRlich Lambert

- 1929 Razvoj etnologije in njene metode v zadnjih desetletjih. *Et* 3(1929): 114–152.

EK Sven B.

- 1981 On Ethnology – Inaugural Lecture. *EScan* 1981: 7–13.

ELWERT Georg

- 1993 Etnološki artefakti in teoretska naloga empiričnih družbenih ved. *Et* 54, 3(1993): 239–249

Literatura

EMMERICH Wolfgang

- 1968 *Germanistische Volkstumsideologie: Genese und Kritik der Volksforschung im Dritten Reich.* Tübingen (Volksleben; 20).

ERIXON Sigurd

- 1951a An Introduction to Folklife Research or Nordic Ethnology. *Folk-liv* 14–15(1950–51): 5–15.
- 1951b Etnologie régionale ou Folklore. *Laos* 1(1951): 9–19.
- 1967 European Ethnology in Our Time. *EE* 1(1967): 3–11.

ETNOLOGIJA IN DOMOZNAVSTVO

- 1989 Kremenšek, S. (idr.), ur.: *Etnologija in domoznavstvo: Ob 300-letnici Slave vojvodine Kranjske J. V. Valvasorja.* Ljubljana (Knjižnica GSED; 19).

ETNOLOGIJA DANES

- 1980 *Etnologija danes: Prispevki k raziskovanju načina življenja.* = *Problemi* 18(1980)197, 4.

ETNOLOGIJA IN SODOBNA SLOVENSKA DRUŽBA [= ESSD].

- 1978 Bogataj, J. in M. Guštin, ur.: *Etnologija in sodobna slovenska družba: Posvetovanje SED, Brežice, junija 1978.* Ljubljana.

ETNOLOŠKA STIČIŠČA

- 1988 Jež, N., S. Kremenšek (idr.), ur.: *Etnološka stičišča= Zbiežnošci etnologiczne = Ethnological Contacts 1.* Ljubljana, Portorož, september 1988. Ljubljana (Razprave FF).
- 1989 Kopczyńska-Jaworska, B. (idr.), ur.: *The Methods and Research Problems of the City and Village Anthropology, Łódź – Zakosćiele, 6–7th June, 1989.* Łódź (Ethnological Contacts 2).
- [1990] 1991 Hribar, D. (idr.), ur.: *Etnološka stičišča= Zbiežnošci etnologiczne = Ethnological Contacts 3, Moravske Toplice, september 1990.* Ljubljana (Razprave FF). [Prispevki simpozija o urbani etnologiji obj. v *ČZN* 62, 27(1991) 1]
- 1992 Kopczyńska-Jaworska, B. (idr.), ur.: *Kontakty etnologiczne.* Łódź (Ethnological Contacts; 4) (Folia ethnologica; 6).
- 1995 Kopczyńska-Jaworska, B., K. Kaniowska, M. Chelińska, ur.: *Obcy wśród nas – Stranger Among Us – Tujec med nami.* Łódź (Folia ethnologica; 8) (Kontakty etnologiczne = Ethnological Contacts = Etnološka stičišča VI).
- 1997 Jezernik, B. in R. Muršič, ur.: *Prejudices and stereotypes in the social sciences. Didactic experiences in the introducing of novelties in the ethnological curricula.* Ljubljana (Etnološka stičišča = Ethnological contacts = Zbiežnošci etnologiczne; 5; 7).
- [1997] 1999 Muršič, R. in B. Brumen, ur.: *Cultural Processes and Transformations in Transition of the Central and Eastern European Post-Communist Countries.* Ljubljana (Etnološka stičišča = Ethnological contacts = Zbiežnošci etnologiczne; 9) (Županičeva knjižnica; 3).

ETNOLOŠKA TOPOGRAFIJA SLOVENSKEGA ETNIČNEGA OZEMLJA [=ETSEO]: VPRAŠALNICE.

- 1975–1978 *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja: Vprašalnice: 1–11.* Ljubljana. (1975: Vpr. 8; 1976: Uvod. Poročila; Vpr. 1, 2, 4, 5, 6; 1977: Vpr. 3, 10, 11; 1978: Vpr. 7, 9)

EVANS-PRITCHARD Edward E.

- 1993 *Ljudstvo Nuer: Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev.* Ljubljana (Studia humanitatis). [Izv. 1940.]

Literatura

FABIAN Johannes

- 1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

FERBEŽAR Ina

- 1995 Besedila Avsenikovih narodno-zabavnih popevk 1953–1985 ali popevčice milemu narodu. *Tr* 24(1995): 331–339.

FEYERABEND, Paul

- 1999 *Proti metodi*. Ljubljana (Studia humanitatis).

FIKFAK Jurij

- 1980 Dr. roman in pravljica, pričevalca dveh načinov življenja. *GSED* 20(1980)2: 67–68.
- 1984a Iz etnološkega in folklorističnega dela Jakoba Volčiča, objavljenega v Novicah 1851–1881. *Etrib* 13–14(1984)6–7: 97–105.
- 1984b Drabosnjakov Pašjon: primerjava med dvema oblikama postavitve (1982–1983 in ca. 1900–1933). *Tr* 10–12(1981.1983) [1984]: 75–84.
- 1986 *Etnologija na Slovenskem med 1848 in 1860: Splošna prizadevanja in težnje na področju prezentacije etnološke tematike in strokovnega – etnološkega oblikovanja v slovensko pisanih besedilih s posebnim ozirom na šege: Kvalitativna in kvantitativna raziskava*. (Magistrsko delo). Ljubljana.
- 1988a Elementi za branje noviških in etnoloških strokovnih besedil med 1848 in 1860. *Tr* 17(1988): 87–109.
- 1988b ur., *Jakob Volčič in njegovo delo: Zbornik prispevkov in gradiva*. Pazin; Ljubljana.
- 1988c Ethnographische Skizze der Ethnographie: Kollegen mit den fremden Augen gesehen oder wie wir und kennen und kennenlernen. V: Greverus, ur.: 109–113.
- 1989 Domoznanska (etnološka) besedila med 1848 in 1860. V: *Etnologija in domoznanstvo*: 81–103.
- 1990 Zgodbe o meji. *Tr* 19(1990): 211–226.
- 1992 Oblikovanje informacijskega sistema. Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848 (na podlagi pilotske faze). *Tr* 21(1992): 245–256.
- 1995 Kdo je moj bližnji ali pogled v lastno tujost?: Pregled potopisja na Slovenskem med 1850 in 1890. *Tr* 24(1995): 369–384.
- 1999 *Ljudstvo mora spoznati sebe: Podobe narodopisja v drugi polovici 19. stoletja*. Ljubljana.
- 1999a Jezik v delu »Die österreichisch-ungarische Monarschie in Wort und Bild«. *Tr* 28, 2(1999): 259–26

FIKFAK Jurij in Reinhard JOHLER, ur.

- 1998 *Ljudska kultura med državo in narodom: Narodopisja na prelomu stoletja v Srednji Evropi in »Avstro-ogrška monarhija v besedi in podobi«*. Ljubljana; Wien.

FIKFAK Jurij in Niko KURET

- 1985 Pogovor z Nikom Kuretom. *Tr* 14(1985): 180–187.

FISCHER Hans, ur.

- 1985 *Feldforschungen: Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden*. Berlin: D. Reimer (Ethnologische Paperbacks).

FISTER Majda

- 1978 Odnosi med teorijo, prakso in znanostjo. V: *ESSD*: 38–40.
- 1986 *Rož*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).

FISTER Peter

- 1973 Spremembe v prostorski organizaciji kmečkega stanovanjskega poslopja na osrednjem Gorenjskem med srednjim vekom in barokom. *Tr* 3(1974): 113–132.
- 1976 Etnološko raziskovalno delo v interdisciplinirani nalogi varovanja etnoloških spomenikov. *GSED* 16(1976)3: 42–45.
- 1978 Etnologija kot sestavina načrtovanja prenove urbanega in ruralnega prostora. V: *ESSD*: 90–93.
- 1979 *Obnova in varstvo arhitekturne dediščine*. Ljubljana.
- 1980 Nekatera izhodišča za odnose med etnologijo in arhitekturo, gledana s stališča arhitekta (sinopsis). *GSED* 20(1980)1: 2–3
- 1981 Etnologija in arhitektura. *GSED* 21(1981)1: 24.
- 1986 *Umetnost stavbarstva na Slovenskem*. Ljubljana.
- 1989 »Ta hiša je moja, pa vendar moja ni«: *Arhitektura Zilje, Roža, Podjune*. Celovec.
- 1991 Pogled na arhitekturo dvojezične Koroške. *Tr* 29(1991): 29–52.

FOX Robin

- 1988 *Rdeča svetilka incesta*. Ljubljana (Studia humanitatis). [Izv. 1980.]

FRANKOWSKA Maria

- 1973 Etnografia polska po II. wojnie światowej. V: *Historia etnografii polskiej* / red. M. Terlecka. Wrocław; Warszawa; Kraków.

FRYKMAN Jonas

- 1990 What People Do But Seldom Say. *EScan* 20(1990): 50–60. [hrv. prev.: Što ljudi čine, a o čemu rijetko govore. *Etrib* 20(1990)13: 81–95.]
- 1998 The Infomalization of National Identity. V: Baskar in Brumen, ur.: 183–198.

FRYKMAN Jonas in Orvar LÖFGREN

- 1987 *ur, Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*. New Brunswick and London: Rutgers Univ. Press. [Izv. *Den kultiverade människan*, 1979]

FURLAN Andrej

- 1995 Etnološka prizadevanja Slovencev v Italiji. V: Muršič in Ramšak, ur.: 279–281.

GAČNIK Aleš

- 1992 Center za informiranje, raziskovanje in promocijo mask. Projekt(i) oddelka za etnologijo PM Ptuj v letu 1993 ob stoti obletnici muzeja. *GSED* 32(1992)3: 80–3.
- 1995a Matija Murko – muzejski kritik in muzeolog: Med narodopisno razstavo češkoslovensko v Pragi leta 1895 in 'spominom' nanjo leta 1995. V: Muršič in Ramšak, ur.: 67–75.
- 1995b Med močjo in nemočjo predmeta: Predmet kot vez med neoetnografijo in muzeologijo. V: Muršič in Ramšak, ur.: 221–229.

GAČNIK Aleš in Stanka GAČNIK

- 1992 *Zbiram – torej sem: O fenomenu zbirateljstva in privatnih zbiralic*. Ptuj.
- 1995 *Mitologija Žoharjevega kurenta: (Katalog razstave)*. Ptuj.

GAMS Ivan

- 1986 Multidisciplinarni pomen zbiranja ljudskega znanja o lokalnem okolju. V: *O razmerju med geografijo in etnologijo*: 69–76.

Literatura

GARBARINO Melville S.

1977 *Sociocultural Theory in Anthropology: A Short History*. New York.

GARDIN Jean-Claude

1987 *Teoretska arheologija*. Ljubljana (Studia humanitatis). [Izv. 1979.]

GASPARI Maksim

1939 O ljudskih slikah na steklo. *Et* 12(1939): 5–14.

GEERTZ Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.

(1974) 1996 »Z domorodskega zornega kota«: o naravi antropološkega razumevanja. *Časopis za kritiko znanosti* 24(1996)179: 91–105.

GEIGER Klaus, ur.

1970 *Abschied vom Volksleben* / red. K. Geiger, U. Jeggle, G. Korff. Tübingen (Untersuchungen der Ludwig Uhland-Instituts der Universität Tübingen; 27). [2. izd. 1986.]

GERHOLM Lena

1993 The Dynamics of Culture. *Esca* 23: 13–24.

GERHOLM Lena in Thomas GERHOLM

1990 The Cultural Study of Scandinavia: Where are the Frontiers? *Anthropological Journal on European Cultures* 1(1990)1: 83–108.

GERNDT Helge

1986 *Kultur als Forschungsfeld: Über volkskundliches Denken und Arbeiten*. 2., erw. Aufl. München: Münchner Vereinigung für Volkskunde (Münchner Beiträge für Volkskunde; 5). [1. izd. 1981.]

1987 ur., *Volkskunde und Nationalsozialismus: Referate und Diskussionen einer Tagung der DGV, München, 23. bis 25. Oktober 1986*. München: Münchner Vereinigung für Volkskunde (Münchner Beiträge für Volkskunde; 7).

1988 ur., *Stereotypvorstellungen im Alltagsleben: Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder – Selbstbilder – Identität*. München. (Münchner Beiträge zur Volkskunde; 8)

1997 *Studienskript Volkskunde: Eine Handreichung für Studierende*. 3., aktualisierte und um ein Nachwort erw. Aufl. München: Waxmann (Münchner Beiträge für Volkskunde; 20). [1. izd. 1990, 2. izd. 1992.]

GHASARIAN Christian

1994 L'anthropologie américaine en son miroir. *L'Homme* (Paris) 34(1994)131: 137–144.

GINZBURG Carlo

1976 *Il formaggio e i vermi*. Torino: Einaudi. Hrv. prev.: *Sir i crvi: Kosmos jednog mlinara iz 16. stoljeća*. Zagreb, 1989.

GIORDANO Christian

1996 Die Rolle von Mißverständnissen bei Prozessen der interkulturellen Kommunikation. V: Roth, ur.: 31–42.

Literatura

GLONAR Joža

- 1911 (prev.) Lubor Niederle, *Slovanski svet: Zemljepisna in statistična slika današnjega slovanstva*. Ljubljana (Znanstvena knjižnica »Omladine« III.).
- 1923 Predgovor. V: Štrekelj 1895–1923, Zv. 4: *3–*66.
- 1935 Matija Murko. V: *SBL II*. Ljubljana.
- 1936 *Slovar slovenskega jezika*. Ljubljana.
- 1938 *Poučni slovar*. Ljubljana.
- 1938a P. Saintyves, Manuel de folklore (Paris, 1936). *ČZN* 33(1938): 120–124.

GODDARD Victoria (idr.), ur.

- 1994 V. A. Goddard, Joseph R. L. Lobera in Chris Shore, ur.: *The Anthropology of Europe*. Oxford: Berg Publ.

GODINA Maja

- 1986 *Maribor 1919–1941: Oris družabnega življenja. = Dialogi* (Maribor) 22(1986)10).
- 1988 O karakterologiji ali Trdinova primerjanja Dolenjcev z Gorenjci. V: *ZVSHE* 5: 247–264.
- 1989 Social Life in Maribor between 1919 and 1941: Reflection of Social and National Structure of Maribor's Population in the Period before the Second World War. V: *Etnološka stičišča* 2: 37–40.
- 1990a *Delavska kultura v Mariboru od leta 1919 do 1941*. (Magistrsko delo). Ljubljana.
- 1990b *Iz mariborskih predmestij: O življenju in kulturi mariborskih delavcev v letih 1919 do 1941*. Maribor.
- 1991a Etnološka bibliografija del o preučevanju industrijskih naselij in mest. *GSED* 31(1991)3–4: 180–183.
- 1991b Stanovanjska kultura mariborskih industrijskih delavcev v obdobju med obema vojnoma. *ČZN* 62, 27(1991)1: 88–94.
- 1991c The Nutrition of the Maribor Workers between Two Wars – between Peasant and Town Food. V: Hribar D. (idr.), ur.: *Etnološka stičišča* 3: 31–36.

GODINA-GOLJJA Maja

- 1995 *Prehrana v Mariboru v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.
- 1996 *Prehrana v Mariboru v 20. in 30. letih 20. stoletja*. Maribor.
- 1996a Teoretična izhodišča etnološkega preučevanja prehrane. *Tr* 25(1996): 211–227.

GODINA Maja in Janja ŽAGAR

- 1988 Preučevanja delavske kulture v češki (praški) etnografiji. *GSED* 27(1987) 3–4: 137–140.

GODINA VUK Vesna

- 1989 Antropologija danes. *Anthropos* (Ljubljana) 20(1989)1/2: 105–111.
- 1990 Demarginalizacija socialne antropologije. *Teorija in praksa* (Ljubljana) 27(1990)12: 1572–1574.
- 1990 »Nature« vs. »nurture«. *Antropološki zvezki* 1(1990): 77–114.
- 1991 *Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa*. Ljubljana (*Antropološki zvezki*; 2).
- 1991a Dileme ob ustanavljanju antropološkega oddelka. *Delo (Znanje za razvoj)*, 18.9.1991: 13.
- 1991b Dileme ob ustanavljanju oddelka za antropologijo – drugič. *Delo (Znanje za razvoj)*, 23.10.1991: 15.
- 1995 Antropologija pred antropologijo: 'Razsvetljenska antropologija' 18. stoletja. *GSED* 35(1995)2–3: 25–40.

Literatura

- 1998 *Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*. Ljubljana: (Knjižna zbirka Teorija in praksa).
- 1998a ur., Adam Kuper: *Antropologija in antropologi: Moderna britanska šola*. Šentilj (Dialogi; let. 1, knj. 2).

GOLEŽ Marjetka

- 1993 *Slovenska ljudska pesem in sodobna slovenska poezija*. (Doktorska disertacija). Ljubljana. Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU (1985–1995). *GSED* 35 (1995) 4: 4–6.
- 1995a Razmerje med ljudskim in umetnim v sodobni slovenski poeziji. V: Muršič in Ramšak, ur.: 94–103.
- 1995b *Razmerje med ljudskim in umetnim v sodobni slovenski poeziji*. V: Muršič in Ramšak, ur.: 94–103.
- 1998 Slovenska ljudska pesem in njeni odsevi v poeziji Svetlane Makarovič. *Tr* 27 (1998): 61–78.
- 1999 Ponarodela pesem – od pesnika do ljudskega pevca. *Tr* 28, 2 (1999): 21–34

GOLJEVŠČEK Alenka

- 1982 *Mit in slovenska ljudska pesem*. Ljubljana (Razprave in eseji; 25).

GOLOB France

- 1991 Hišni arhiv in podoba četrtinske kmetije iz Spodnje Šiške v 19. stoletju. *SE* 33–34 (1988–1990): 83–126.
- 1997 *Misijonarji: darovalci indijanskih predmetov: Zbirka Slovenskega etnografskega muzeja*. Ljubljana (Knjižnica SEM; 5).

GOODY Jack

- 1993 *Med pisnim in ustnim*. Ljubljana (Studia humanitatis).

GOSPODARSKA IN DRUŽBENA ZGODOVINA SLOVENCEV [=GDZS]

- 1970 *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev: Zgodovina agrarnih panog. I. zvezek: Agrarno gospodarstvo*. Ljubljana.
- 1980 *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev: Zgodovina agrarnih panog. II. zvezek: Družbena razmerja in gibanja*. Ljubljana.

GRAFENAUER Bogo

- 1960 *Struktura in tehnika zgodovinske vede: Uvod v študij zgodovine*. Ljubljana.
- 1979 Diskusija: Pogledi na Poglede. *GSED* 19/1979)3: 53–55, 56, 57.
- 1981 Diskusija ob predstavitvi dela na Oddelku za etnologijo. *GSED* 21 (1981) 1: 30.
- 1984 Ali so mogoči »pogledi« na katerokoli znanost brez obravnavanja njene svoje metode? *Tr* 10–12 (1981–83) [1984]: 209–218.

GRAFENAUER Ivan

- 1907 O 'Duhovni brambi' in nje postanku. Donesek k zgodovini praznoverja pri Slovencih. *ČZN* 4 (1907): 1–70.
- 1908 Salomonova legenda v slovenski narodni pesmi. V: *Zbornik u slavu V. Jagića*. Berlin: 65–70.
- 1909 *Zgodovina novejšega slovstva: I. del: Od Pohlina do Prešerna*. Ljubljana.
- 1937 Najstarejši slovenski zagovori. *ČZN* 32 (1937): 275–193.
- 1937–38a Slovenska narodna balada o Lepi Vidi. *DS* 50 (1937–38): 230–237.
- 1937–38b Slovenska narodna romanca o Romarju sv. Jakoba Komposteljskega. *DS* 50 (1937–38): 338–48.
- 1939a Štifterji in štiftarska narodna pesem. *Slovenski jezik* 2 (1939): 15–38, 137–154.
- 1939b O Zariki in Sončici in še kaj o »španskih« junakih. *DS* 51 (1939): 78–89.
- 1939c Še Mavri v (slovenski) narodni pesmi. *DS* 51 (1939): 281–285.

Literatura

- 1939d** Zamorci in zamorske deklice v (slovenskih) narodnih pesmih. *DS* 51(1939): 343–349, 409–418, 469–479.
- 1942a** Prakulturne bajke pri Slovencih. *Začasno poročilo. Et* 14(1942): 2–45.
- 1942b** »Ta stara velikanočna pejsen« in še kaj. *Čas* 36(1942): 89–138.
- 1942c** Novi doneski k zgodovini narodne balade o Lepi Vidi. *DS* 54(1942): 130–137, 192–198, 295–299.
- 1943a** *Lepa Vida: Študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi*. Ljubljana (AZU, filoz.-filol.-hist. razr., Dela 4).
- 1943b** Duhovna bramba in Kolomonov žegen: (Nove najdbe in izsledki). V: *Razprave AZU, filoz.-fil.-hist. razr., Knj. I/4*: 201–339.
- 1943c** Najvažnejše ritmične oblike v zgodovini slovenske narodne pesmi. *Et* 16(1943) [1944]: 43–60.
- 1944a** Slovensko-kajkavske bajke o Rojenicah – Sojenicah. *Et* 17(1944): 34–51.
- 1944b** Pojasnilo glede Sintilavdiča in zlodeja. *Et* 17(1944): 33–34.
- 1944c** O srednjeveški slovenski Marijini litanjski pesmi: (Začasno poročilo). V: *Razprave II, 10. AZU*: 213–136.
- 1944d** Bog – Daritelj, praslovansko najvišje bitje, v slovenskih kosmoloških bajkah. *Bogoslovni vestnik* 24(1944): 57–97.
- 1944e** Irsko-anglosaška misijonska metoda in slovensko pismensko in ustno slovstvo. V: *Zbornik Zimske pomoči*. Ljubljana: 361–376.
- 1945** Narodno pesništvo. [Separat]: 12–85.
- 1950** Legendarna pesem 'Spokorjeni grešnik' in staroalpska krvnoduhovna sestavina slovenskega naroda. V: *Razprave I. SAZU, 2. razr.*: 5–52.
- 1951** *Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu*. Ljubljana (SAZU. Razr. za fil. in lit. vede. Dela – 4.; ISN – 1).
- 1951a** Legendarna pesem »Spokorjeni grešnik« in staroalpska krvno-duhovna sestavina slovenskega naroda. *SE* 3–4(1951): 430–431.
- 1951b** Slovenske ljudske pesmi o Kralju Matjažu. *SE* 3–4(1951): 189–240.
- 1951c** Turki pred Dunajem. *Slavistična revija* 4(1951): 34–59.
- 1952a** Narodno pesništvo. V: *NS II.*: 12–85.
- 1952b** Matiji Murku (1861–1952) v spomin. *SE* 5(1952): 197–207.
- 1952c** Ali je praslovanska beseda *bog'* iranska izposojenka? *SE* 5(1952): 237–250.
- 1954** Hrvatske inačice praobrazcu balade »Kralj Matjaž v turški ječi«. *SE* 6–7(1954): 241–272.
- 1955** Srednjeveška pripovedka o Salomonu in Markolfu in prekmurska pravljica o Mačaškralji ino dekli. *SE* 8(1955): 129–144.
- 1957a** Zveza slovenskih ljudskih pripovedk z retijskimi »A«, »B«, »C«. *SE* 10(1957): 97–112.
- 1957b** Jakob Kelemina. *SE* 10(1957): 199–200.
- 1958a** Bogastvo in uboštvo v slovenski narodni pesmi in irski legendi. Ljubljana. V: *Razprave SAZU, II. razr.; Knj. 4*: 37–85.
- 1958b** Neték in Ponočna potnica v ljudski pripovedki. V: *Razprave SAZU, II. razr.; Knj. 4*: 157–195.
- 1961** Nekaj o spreminjanju besedila v slovenskih pripovednih pesmih. *SE* 14(1961): 185–187.
- 1965** *Spokorjeni grešnik: Študija o izvoru, razvoju in razkroju slovensko-hrvaško-vzhodnoalpske ljudske pesmi*. Ljubljana (SAZU, II. razr. Dela; 19).
- 1966** *Slovensko-hrvaška ljudska pesem Marija in brodnik*. Ljubljana (SAZU, ISN, Dela; 21).
- 1973** *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*. Celje.
- 1974** Nekaj o značaju našega narodnega pesništva. *Tr* 3(1974): 5–15.
- 1980** *Literarno-zgodovinski spisi*. / Izbral in uredil Jože Pogačnik. Ljubljana.

Literatura

GREVERUS Ina-Maria

- 1971a Zu einem Curriculum für das Fachgebiet Kulturanthropologie. *EE* 5(1971): 214–224.
- 1971b Kulturanthropologie und Kulturethnologie: 'Wende zur Lebenswelt' und 'Wende zur Natur'. *Zeitschrift für Volkskunde* 67(1971): 13–26.
- 1976 Über Kultur und Alltagswelt. *EE* 9(1976): 199–211.
- 1978a *Der territoriale Mensch: Ein literatur-anthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*. Frankfurt a/M.: Athenäum. [1. izd. 1972]
- 1978b *Kultur und Alltagswelt: Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*. München: Beck (Beck'sche Schwarze Reihe; 182).
- 1979 *Auf der Suche nach Heimat*. München: Beck (Beck'sche Schwarze Reihe; 189).
- 1982 Die Sehnsucht des Ethnologen nach dem Feld. V: Nixdorff in Hauschild, ur.: 207–219.
- 1988 ur., *Kulturkontakt Kulturkonflikt: 26. Deutscher Volkskundekongreß in Frankfurt vom 28. September bis 2. Oktober*. Teil 1. Frankfurt (Notizen; 28).
- 1990 *Neues Zeitalter oder Verkehrte Welte: Anthropologie als Kritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 1990a Anthropological Horizons, the Humanities and Human Practice. *Anthropological Journal on European Cultures* 1(1990)1: 13–33.

GRI Gian-Paolo

- 1981 Etnološko raziskovanje v Italiji po drugi svetovni vojni: (Predavanje v Ljubljani, 4.4.1980). *GSED* 20(1980)4: 145–148.

GUŠIĆ Marijana

- 1952 Naloge naše etnografije. *SE* 5(1952): 7–13.

HABINC Mateja

- 1996 Pojmovanje slovenske ljudske kulture v slovenskih občilih na primeru Dela, Nedeljskega dnevnika in Našega glasa. *GSED* 36(1996)1: 20–22.
- 2000 »Gresta v nedeljo popoldne na pokopališče?«: O skrbi za grobove in njihovem obiskovanju na primeru brežiških pokopališč od tridesetih let 20. stoletja do danes. Ljubljana (Knjižnica GSED; 31).

HAMMERSLEY Martyn

- 1992 *What's wrong with ethnography?: Methodological explorations*. London & New York: Routledge.

HAMMERSLEY Martyn in Paul ATKINSON

- 1995 *Ethnography: Principles in practice*. 2nd ed. London & New York: Routledge. [1. izd. 1983.]

HANNERZ Ulf

- 1980 *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York, 1980.

HARRIS Marvin

- 1969 *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1980 History and Ideological Significance of the Separation of Social and Cultural Anthropology. V: Ross, ur.: 391–407.
- 1991 *Cultural Anthropology*. 3rd ed. New York: Harper Collins Publ.

Literatura

- 1993 *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*. 6th ed. New York: Harper Collins College Publ.
- HARTMANN Andreas**
1988 Die Anfänge der Volkskunde. V: Brednich, ur.: 9–30.
- HAZLER Vito**
1986 Je tudi v spomeniški službi prostor za sodobno etnološko vedo? V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 242–257.
1993a Muzeji na prostem v Sloveniji. *Tr* 22(1993): 121–126.
1993b Etnologija. Opis raziskovanja na področju spomeniškega varstva. *GSED* 33(1993)1: 29–33.
1995 Ohranjevanje etnološke dediščine – realnost ali (zgolj) utopija. V: Muršič in Ramšak, ur.: 242–246.
1997 *Zgodovinski razvoj, analiza in model etnološkega konservatorstva na Slovenskem*. (Doktorska naloga). Celje.
1999 *Podreti ali obnoviti?: Zgodovinski razvoj, analiza in model etnološkega konservatorstva na Slovenskem*. Ljubljana.
- HEILFURTH Gerhard**
1970 Zur Kultur- und Sozialanthropologischen Problemen in der Volksforschung. *EE* 2–3(1968–69): 180–183.
- HERŠAK Emil**
1989 O etnosu u prošlosti i sadašnjosti. *Migracijske teme* (Zagreb) 5(1989)2–3: 99–112.
- HERZFELD Michael**
1987 *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margines of Europe*. New York: Cambridge Univ. Press.
- HIRNÓK Katalin/Katarina**
1989 *Poljedelsko sezonsko delo med porabskimi Slovenci v Železni Županiji na Madžarskem v 19. in 20. stoletju*. (Magistrsko delo). Ljubljana.
1997 *Vloga in pomen ljudske kulture in načina življenja pri opredeljevanju in ohranjanju narodne identitete porabskih Slovencev*. (Doktorska naloga). Ljubljana.
- HIRNÓK Katarina in Marija KOZAR-MUKIČ**
1986 Slovenci v mestih – Monošter. *GSED* 26(1986)1–2: 13–16.
- HIRSCHBERG Walter**
1988 *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: D. Reimer (Ethnologische Paperbacks).
- HODGEN Margaret T.**
1971 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia.
- HOLY Ladislav, ur.**
1987 *Comparative Anthropology*. Oxford: Basil Blackwell.
- HORVAT Jasna**
1986 Muzejska predstavitev zgodovine Slovencev. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 214–220.

HØJRUP Thomas

- 1983 The Concept of Life-Mode: A Form-Specifying Mode of Analysis Applied to Contemporary Western Europe. *EScan* 13(1983): 15–50.

HRIBAR Daša

- 1989a Ideal slovenstva v Domoljubu. V: Kremenšek (idr.), ur.: 137–143.
 1989b The influence exerted by the catholic ideology on some segments of social life. *EP* 25(1989): 81–95.
 1991a »Slovinci so drugačni, nekaj drugega je v njih«. V: *VSHE* 7: 9–15.
 1991b Simpozij lokalno – regionalno – nacionalno. *GSED* 31(1991)3–4: 118–121.
 1991c Political Ethnology. V: *Etnološka stičišča* 3: 91–94.
 1994 *Katoliški pogled na slovensko identiteto v 30. letih 20. stoletja: Raziskava v Šentrupertu*. (Magistrska naloga). Ljubljana.

HRIBAR Tine

- 1990 Znanstvene discipline in univerza. *Nova revija* 9(1990)93–94: 151–175.
 1991 *Teorija znanosti in organizacija raziskovanja*. Ljubljana (Znanstvena knjižnica; 1).

HROVATIN Radoslav

- 1943 Glasbene prvine slovenskih ljudskih napevov. *Et* 16(1943): 65–81.
 1951 Partizanska pesem – naša ljudska pesem. *Obzornik* 1951.
 1952 Konferenca folkloristov in festival folklorne v Opatiji. *SE* 5(1952): 257–271.
 1953 ur., *Partizanska pesem*. Ljubljana.
 1954 Ustanovitev Društva glasbenih folkloristov Jugoslavije. *SE* 6–7(1954): 30–310.
 1956 Ob izdaji dveh folklorističnih del Franceta Marolta. *SE* 9(1956): 287–292.
 1957 Pomen ritmičnih kvanitet v slovenskih ljudskih napevih. *SE* 10(1957): 167–198.
 1959 Kinetske označbe v slovenski ljudski plesni terminologiji. *SE* 12(1959): 163–180.
 1960a Slovenska partizanska pesem kot predmet znanosti. V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije VI, Bled 1959*. Ljubljana: 255–259.
 1960b Etnografija – zgodovinska znanost. *GSED* 2(1959–60)3: 22.
 1960c Slovenski raziskovalci ljudske kulture v odnosu do sorodnih zveznih organizacij. *GSED* 2(1959–60)4: 23–24.
 1960d Organizacija priprav na kvaliteten program v radijskih emisijah narodne muzike. V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Zaječaru i Negotinu, 1958*. Beograd: 207–209.
 1960 e VII. Kongres Zveze društev folkloristov Jugoslavije. *GSED* 3(1960–61)1: 6.
 1961a Partizanska pesem in znanost o ljudski kulturi. *SE* 14(1961): 7–14.
 1961b Marginalije k zbirki »Odbora za zbiranje slovenskih narodnih pesmi z napevi«. *SE* 14(1961): 188–190.
 1961d VII. kongres Zveze društev folkloristov Jugoslavije v Makedoniji leta 1960. *SE* 14(1961): 199–202.
 1962a Problemi zapisovanja in metrike slovenskih ljudskih pesmi. *SE* 15(1962): 205–222.
 1962b Ob petdesetletnici smrti dr. Karla Štreklja. *GSED* 4(1962)3: 11.
 1962c Mednarodni simpozij za raziskovanje delavske pesmi v Liblicah pri Pragi 15.–19. marca 1961. *SE* 15(1962): 259–260.
 1966 Partizanska pesem – predmet znanosti o ljudski kulturi. *SE* 18–19(1965–66): 73–81.
 1968a Raziskovanje ljudske kulture v luči glasbene folkloristike: (Posvetovanje slovenskih etnologov v Škofji Loki 1968). *GSED* 9(1968)4: 3.
 1968b Biološki vplivi na metrično-ritmične relacije v ljudskih pesmih. V: Kumer, ur. 1968a: 299–301.
 1973 Mednarodni kongres na témo »Pristna in popačena folklor« (Gorica 1972). *Tr* 2(1973): 264.

Literatura

HUDALES Jože

- 1980 Raziskovalni projekt 'Način življenja Slovencev 20. stoletja' in muzejske zbirke. V: *Način življenja Slovencev 20. stoletja*: 25–36.
- 1986 Etnologija in zgodovina v muzeju. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 201–213.
- 1986 Etnološki muzej danes in jutri. *GSED* 26(1986)1–2: 20–23.
- 1987 Etnološka dokumentacija in računalnik. *GSED* 26(1986)3–4 [1987]: 145–147.
- 1989 Življenje in delo rudarjev v Pesju med dvema vojnama. V: *Prispevki k zgodovini Šaleške doline*. Velenje: 205–231.
- 1993 Etnološka premična dediščina za XXI. stoletje. *GSED* 33(1993)1: 36–41.
- 1995 *Trška in vaška družina v 19. stoletju: Župnija Velenje po matičnih knjigah in zapisnikih duš.* (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1997 *Od zibelj do groba*. Ljubljana; Velenje (*Borec* 49(1997)553–554).

HUDELJA Mihaela

- 1991 Prisotnost judovske etnične skupnosti v Prekmurju do 2. svetovne vojne. V: *VSHE* 7: 53–60.
- 1992 Uvodna pojasnila k bibliografiji; Bibliografija ETSEO. V: Bogataj, ur.: 8, 9–75.
- 1994a Judje v Ljubljani od 13. do 19. stoletja. *Et* 55, 4(1994): 119–127.
- 1994b Bibliografija seminarskih in diplomskih nalog študentov Oddeka za etnologijo in kulturno antropologijo FF v Ljubljani, ki so nastale med letoma 1980 in 1990 v okviru projekta Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja. *Et* 55, 4(1994): 269–275.
- 1997a The social background of Jewish stereotypes. V: Jezernik in Muršič, ur.: 39–45.
- 1997b The importance and purpose of photography. The experience of documentation at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology. V: Jezernik in Muršič, ur.: 195–203.

HUGGER Paul, ur.

- 1992 *Handbuch der Schweizerischen Volkskultur: Leben zwischen Tradition und Moderne. Ein Panorama des schweizerischen Alltags*. Basel; Zürich.

HULTKRANTZ Åke

- 1960 *General Ethnological Concepts*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger (International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore; Vol. 1).
- 1967 Some Remarks on Contemporary European Ethnological Thought. *EE* 1(1967)1: 38–44.
- 1969 The Concept of »Folk« in Sigurd Erixon's Ethnological Theory. *EE* 2–3(1968–69): 18–20.

ILEŠIČ Svetozar

- 1948 Oblike zemljiške razdelitve na Koroškem. *SE* 1(1948): 72–81.
- 1949 M. Mušič, Obnova slovenske vasi (Celje, 1947). *SE* 2(1949): 140–142.
- 1951 *Sistemi poljske razdelitve na Slovenskem*. Ljubljana.

INGOLD Tim, ur.

- 1994 *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London; New York: Routledge.

ITALIA: REGARDS D' ANTHROPOLOGUES ITALIENS.

- 1994 *Italia: Regards d' anthropologues italiens = Ethnologie française* 24(1994)3.

Literatura

JAGODIČ Marija (gl. MAKAROVič Marija)

- 1954 Slovenska etnografska bibliografija 1951 z dodatkom za leta 1945–1950. *SE* 6–7(1953–1954): 363–380.
1958 *Narodopisna podoba Mengša in okolice*. Mengeš.

JEGGLE Utz

- 1970 Wertbedinungen der Volkskunde. V: Geiger, ur.: 11–36.
1978 Alltag. V: Bausinger, ur.: 81–126.
1984 ur., *Feldforschung: Qualitative Methoden in der Kulturanalyse*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde (Untersuchungen des Ludwig Uhland–Instituts der Universität Tübingen; 2).
1986 ur., *Volkskultur in der Moderne: Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung / U. Jeggle, G. Korff, M. Scharfe, B. J. Warneken, Hrsg. Reinbeck bei Hamburg: Rohwolt (Rohwolts Enzyklopädie)*.

JEŘÁBEK Richard

- 1992 Czech Studies of Folk Life from Ethnography to European Ethnology. *Anthropological Journal of European Cultures* 1(1992)2 /= *Anthropologizing Europe/*: 37–51

JERMAN Frane

- 1978 *Iz filozofije znanosti*. Ljubljana.

JEZERNIK Božidar

- 1979a Družbene osnove tradicije o bogobornem Kralju Matjažu. *GSED* 19(1979)2: 29–31.
1979b Za kulturo argumentiranja – ali zakaj so Cigani cigani? *GSED* 19(1979)2: 35–7.
1979c Raznolikost pogledov na etnologijo. *GSED* 19(1979)3: 60–61.
1980 Teoretična izhodišča etnoloških raziskovanj ustne tradicije. *GSED* 20(1980)2: 49–51.
1982 *Boj za obstanek: Gradivo za etnologijo Slovencev iz Ljubljanske province, interniranih v italijanskih taboriščih v letih 1942/43*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
1983 *Boj za obstanek: O življenju Slovencev v italijanskih koncentracijskih taboriščih Gonars, Monigo, Rab, Padova, Renicci in Visco 1942/43*. Ljubljana.
1986 *Etnološki vidik življenja v nemških koncentracijskih taboriščih Dachau, Buchenwald, Mauthausen, Ravensbrück in Auschwitz*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.
1986a O nekaterih vidikih etnološkega raziskovanja NOB in socialistične revolucije na Slovenskem. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 154–163.
1987 O kolektivnih karakterizacijah. *Tr* 16(1987): 29–34.
1988a O metodi in predsodkih v delu Alberta Fortisa: Prispevek k zgodovini antropologije. *Tr* 17(1988): 71–85.
1988b On Methods and Prejudices in 18th Century Anthropology (Based on Example of Alberto Fortis). V: *Etnološka stičišča I*: 143–151.
1988c Za sodelovanje med družbenimi vedami. *Tr* 17(1988): 365–366.
1989a Človek ne živi samo od kruha. *Borec* 41(1989)5–6: 578–586.
1989b 'Man shall not Live by Bread Alone': A Contribution to Anthropology of Concentration Camps. *EP* 25(1989): 124–134.
1989c On Freedom and Poverty. V: *Etnološka stičišča 2*: 44–46.
1990a Oči, da ne vidijo. *Nova revija* 9(1990)93–94: 199–216.
1990b Eyes that Would not See. *EP* 26(1990): 109–117.
1991a O predmetu etnologije. *Tr* 20(1991): 163–169.
1991b O novem vzgojnoizobraževalnem programu. *GSED* 31(1991)1–2: 13–16.
1993 *Spol in spolnost in extremis: Antropološka študija o nemških koncentracijskih taboriščih Dachau*,

Literatura

- Buchenwald, Mauthausen, Ravensbrück, Auschwitz 1933–1945.* Ljubljana (Borec 45(1993)1–2).
- 1994 *Non cogito ergo sum: Arheologija neke šale.* Ljubljana (Borec 46(1994)533–534).
- 1996 Verska pripadnost in narodna identiteta v ekstremnih razmerah. *GSED* 36(1996)4: 22–29.
- 1997 *Italijanska koncentracijska taborišča za Slovence med 2. svetovno vojno.* Ljubljana.
- 1997a The 18th century discovery of the savage people in Europe. V: Jezernik in Muršič, ur.: 79–100.
- 1998 *Dežela, kjer je vse narobe: Prispevki k etnologiji Balkana.* Ljubljana (Zbirka Sophia; 1998, 2).
- 1999 *Kava: Zgodovina številnih zanimivih osebnosti in ovir, s katerimi se je srečevala grenka črna pijača, imenovana kava, na svojem zmagovitem pohodu iz Arabije Feliks okrog sveta, ki ga ni uspel zaustaviti niti muhtasib svetega mesta Meka.* Ljubljana (Zbirka Svet pije).
- 1999a ur., *Urban Symbolism and Rituals: Proceedings of the International Symposium Organised by the IUAES Commission on Urban Anthropology, Ljubljana, June 23–25, 1997.* Ljubljana (Županičeva knjižnica; 2).

JEZERNIK Božidar in Angelos BAŠ

- 1993 B. Jezernik: Pogovor z dr. Angelosom Bašem. *GSED* 33(1993)1: 2–9.

JEZERNIK Božidar in Rajko MURŠIČ, ur.

- 1997 *Prejudices and stereotypes in the social sciences. Didactic experiences in the introducing of novelties in the ethnological curricula.* Ljubljana (Etnološka stičišča = Ethnological contacts = Zbiežnosti etnologiczne; 5; 7).

JOGAN Maca

- 1995 *Sodobne smeri v sociološki teoriji.* Ljubljana (Znanstvena knjižnica; 14).
- 1995a Stoletje sociologije na Slovenskem. V: *Informativni kulturološki zbornik / Ur. Martina Orožen.* Ljubljana: 197–207.

JOHANSEN Ulla

- 1983 Kritische Bemerkungen zum Stand der deutschen Völkerkunde für die Kollegen von der Europäischen Ethnologie. V: Nixdorff, Hauschild, ur.: 47–57.
- 1992 Materielle oder materialisierte Kultur. *Zeitschrift für Ethnologie* 117(1992): 1–15.

JUŽNIČ Stane

- 1977 *Socialna in politična antropologija.* Ljubljana.
- 1983 *Lingvistična antropologija.* Ljubljana.
- 1987 *Antropologija: Visokošolski učbenik.* Ljubljana.
- 1993 *Identiteta.* Ljubljana (Knjižna zbirka Teorija in praksa).
- 1998 *Človekovo telo med naravo in kulturo.* Ljubljana (Knjižna zbirka Teorija in praksa).

KALANJ Rade

- 1988 Henri Lefebvre kao sociolog svakidanašnjeg života. V: Lefebvre 1988.

KANIOWSKA Katarzyna

- 1988 The Question of Description in Ethnology. V: *Etnološka stičišča I:* 111–118.

KARLOVŠEK Jože

- 1935 *Slovenski ornament: Zgodovinski razvoj.* Ljubljana.
- 1937 *Slovenski ornament: Ljudski in obrtniški izdelki.* Ljubljana.

Literatura

- 1939 *Slovenski domovi*. Ljubljana.
- 1939a Estetika slovenske arhitekture. *Et* 10–11(1937–39): 65–74.
- 1964 Funkcija ornamenta in naš čas. *SE* 16–17(1963–1964): 95–102.
- KASCHUBA Wolfgang**
- 1986 Mythos oder Eigen-Sinn? 'Volkskultur' zwischen Volkskunde und Sozialgeschichte. V: Jeggle, ur.: 469–507.
- KAVČIČ Bojan**
- 1977 Kje so tiste stezice: nekaj pripomb k prispevku Nika Kureta 'Na lastni zemlji tujka', *Glasnik SED* 17/1977, št. 2. *GSED* 17(1977)3: 39–40.
- 1978a Etnologija in vprašanje sodobnega okusa. V: *ESSD*: 62–67.
- 1978b Nova usmeritev slovenske etnologije. *GSED* 18(1978)3: 55–56..
- KEESING Roger M.**
- 1981 *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. 2nd Ed. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- 1992 Anthropology. V: *Multimedia Encyclopedia* 1992: s.v. [Zgoščenska]
- 1994 Ponovno o teorijah kulture. *Antropološki zvezki* 3(1993): 23–32.
- KELEMENA Jakob**
- 1930 *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*. Celje.
- 1933 Pravne starine v filološki luči. *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo* 14(1933): 52–94.
- 1939 K terminologiji gorskega prava. *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo* 20(1939): 284sl.
- 1954 NS I. in II. del. *SE* 6–7(1954): 321–330.
- KERŠIČ Irena**
- 1983 Pota in razpotja Slovenskega etnografskega muzeja. V: Bogataj in Terseglav, ur.: 477–483.
- 1991 Oris stanovanjske kulture slovenskega kmečkega prebivalstva v 19. stoletju. *SE* 33–34(1988–1990): 329–388.
- 1992 Kolon in gospodar – dva načina življenja in dve stanovanjski kulturi. *Et* 53, 2/1(1992): 95–136.
- KIRN Andrej**
- 1978 *Marxovo razumevanje znanosti in tehnike*. Ljubljana.
- KLEMENČIČ Vladimir**
- 1986 Problem narodnosti in narodnostni manjšin v procesu urbanizacije z vidika geografije in etnologije. V: *O razmerju med geografijo in etnologijo*: 45–53.
- KLOBČAR Marjanca**
- 1989 *Občina Domžale*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
- 1989a Domoznanstvo na Domžalskem. V: *Etnologija in domoznanstvo*: 41–48.
- 1991 *ETSEO – Občina Domžale: Realizacija in kritični pretres projekta*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1992 Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja in njeno mesto v slovenski etnologiji. V: Bogataj, ur.: 76–94.
- 1995 Meščanstvo, narodna samobitnost in etnološka misel. V: Muršič in Ramšak, ur.: 166–173.
- 1996 *Kamničani med izročilom in sodobnostjo*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.

Literatura

- 1998** *Kamničani med izročilom in sodobnostjo: Življenje kamniških meščanov od leta 1880 do druge svetovne vojne.* Ljubljana.
- KNEŽEVIČ HOČEVAR Duška**
1994 Ameriško obdobje slovenskega antropologa. *Naši razgledi*, 15.4.1994: 28–29.
- KODELJA Zdenko**
1988 Ali je vzgoja predmet pedagoške znanosti? *Problemi: Razprave, Šolsko polje* (Ljubljana) 26(1988)4: 56–70.
- KOGEJ Katja**
1992 Izdelovanje prunel v Brdih. *Et* 53, 2(1992)1: 19–27.
- KOMEL BOGO**
1972 Bibliografija dr. Nika Županiča. V: Dular J., ur.: 35–54.
- KÖNENKAMP Wolf-Dieter**
1988 Natur und Nationalcharakter: Die Entwicklung der Ethnographie und die frühe Volkskunde. *EE* 18(1988)1. 25–52.
- KOPCZYŃSKA-JAWORSKA Bronislawa**
1991 Raziskave antropologije mesta v poljski znanosti. *ČZN* 62, 27(1991)1: 31–36.
- KORUZA Jože**
1980 O stičiščih etnologije, folkloristike in literarne zgodovine. *GSED* 20(1980)2: 105–107.
- Kos Franc K.**
1941 Ornamentika lesenih poslikanih stropov v cerkvah na Slovenskem. *Zbornik za umetnostno zgodovino* 17(1941): 2–105.
1942 Slovenska kmetska skrinja. *Et* 14(1942): 53–73.
- Kos Janko**
1979 Tipološke značilnosti slovenskega razsvetljenstva v evropskem kontekstu. V: *Obdobje razsvetljenstva v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi*. Ljubljana (Obdobja; 1).
1986 *Razsvetljenstvo*. Ljubljana (Literarni leksikon: Študije; 28).
1996 Romantika. V: *ES 10*. s. v.
- KÖSTLIN Konrad**
1984 Die Wiederkehr der Volkskultur: Der neue Umgang mit einem alten Begriff. *EE* 14(1984)1: 25–31.
- Košič Jožef**
1992 *Življenje Slovencev med Muro in Rabo: Izbor del*. Budimpešta.
- KOTNIK France**
1925 Die Weinachtsbräuche der Serbocroaten. Vergeleichend dargestellt von Prof. Edmund Schneeweiss. *Čas* 19(1925–25):191.
1924 *Storije*. Prevalje.
1931a Izviren Drabosnjakov rokopis. *ČZN* 26(1931): 123 sl.

Literatura

- 1931b Pogodba za dobavo lesa, sklenjena med mozirskim tržanom in Zagrebčanom v letu 1798. *Et* 4(1930–31): 122–124.
- 1933 Drabosnjakov »Izgubljeni sin«. *Et* 5–6(1933): 259–276.
- 1937 Skoz potegniti, skoz vleči, skoz iti ali lesti – kot zdravilno in čarovno sredstvo. *ČZN* 32(1937) (*Kovačičev zbornik*).
- 1939 O piri in ženitovanjskem kruhu. *Et* 12(1939): 51–61.
- 1942a Blagoslov zelišč na kres in čar kresnic. *Et* 15(1942): 1–25.
- 1942b O osnovah naše ljudske medicine. *Čas* 1942: 75 sl.
- 1942c O Valentinu Lečniku. *Et* 14(1942): 11–113.
- 1943 *Slovenske starosvetnosti: Nekaj zapiskov, orisov in razprav*. Ljubljana (Slovenska poljudno-znanstvena knjižnica Svet; letnik I., št. 4).
- 1943a *Misijonar Jernej Mozgan: Življenjepis*. Ljubljana.
- 1943b Presnec. *Et* 16(1943): 29–43.
- 1944a Pregled slovenskega narodopisja. *NS I*: 21–52.
- 1944b O piri in ženitovanjskem kruhu. *Et* 17(1944): 51–61.
- 1946/ 1952a Naši bukovniki, ljudski pesniki in pevci. *NS II*: 86–102.
- 1946/ 1952b Verske ljudske igre. *NS II*: 103–121.
- 1946/ 1952c Iz ljudske medicine. *NS II*: 122–133.
- 1954a Delo etnografske skupine Mestnega muzeja v Celju: Terensko delo v letu 1951. *SE* 6–7 (1953–54): 306.
- 1954b Delo etnografske skupine Mestnega muzeja v Celju: Terensko delo v letu 1953. *SE* 6–7(1953–54): 307.
- 1956 ur., *Kotnikov zbornik: Narodopisni zapiski z Gornjegrajskega in Kozjanskega* / Ur. F. Kotnik in Vlado Novak. Prispevke so napisali člani narodopisne skupine Celjskega muzeja. Celje.
- 1958 *Storije: Koroške narodne pripovedke in pravljice I*. Celovec.

KOZAR-MUKIČ Marija

- 1982 Francek Mukič, Marija Kozar, *Slovensko Porabje*. Celje (Naši kraji; 5).
- 1984 *Slovensko Porabje = Szlovénvidék*. Ljubljana; Szombathely (ETSEO – 20. stoletje).
- 1984a Etnološko raziskovanje Slovencev na Madžarskem med 1945 in 1983. *GSED* 23(1983)3–4: 58–60.
- 1986 Arhivski podatki o načinu življenja Slovencev v okolici Monoštra na Madžarskem (18. stoletje). V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 90–95.
- 1988 *Felsőszőlők = Gornji Senik*. Szombathely; Ljubljana (Način življenja Slovencev v 20. stoletju: Monografije).
- 1991 Namen in pomen etnološkega raziskovanja v Porabju. V: *VSHE 7*: 71–76.
- 1995 Raziskovalna prizadevanja za etnološko podobo Porabja. V: Muršič in Ramšak, ur.: 254–260.
- 1996 *Etnološki slovar Slovencev na Madžarskem = A magyarországi Szlovének néprajzi szótára*. Monošter; Szombathely.

KOŽELJ Zvezdana

- 1991 Problematika stanja in varovanja ljudskega stavbarstva v državi Sloveniji. *GSED* 31(1991)3–4: 140–146.

KRAMBERGER Igor in Snežana ŠTABI

- 1987 ur., *Podobe prednikov: Zapiski Janeza Trdine iz obdobja 1870–1879, 27 zvezkov rokopisa v 3 knjigah*. Ljubljana (Krt; 30, 31, 32).

Literatura

KRAMER Karl-Sigismund

1966 Historische Methode und Gegenwartsforschung. V: Bausinger, ur.: 7–14.

KREMENŠEK Slavko

- 1960a Etnografija in zgodovinopisje. *GSED* 2(1959–60)2: 13.
- 1960b Etnografija in zgodovinopisje. *SE* 13(1960): 7–12.
- 1961 Nekaj pripomb. *GSED* 3(1960–61)2: 7–8.
- 1962 Težnje v sodobni etnološki znanstveni teoriji. *SE* 15(1962): 9–32.
- 1963a Proučevanje sodobnega življenja v sovjetski etnografiji. *EP* 5(1963): 93–97.
- 1963b R. Braun, Industrialisierung und Volksleben. *EP* 5(1963): 131.
- 1964 *Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.
- 1964a Nekaj značilnosti sodobne sovjetske etnografije. *SE* 16–17(1964): 109–114.
- 1965a Kulturnoantropološka načela. *NR* 14 (329, 18) 25.9.1965: 367.
- 1965b Metodološke dileme. *NR* 14 (332, 21) 6.11.1965: 433.
- 1965c Kulturna podoba železničarskega naselja na robu Ljubljane pred prvo vojno. *EP* 6–7(1965): 81–88.
- 1966 Industrializacija, urbanizacija in etnološki vidik. *SE* 18–19(1965–66):133–154.
- 1966a H. Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt (Stuttgart 1961). *SE* 18–19(1965–66): 200–201.
- 1967 Etnologija sedanosti in njena temeljna izhodišča: (Temeljne naloge in usmeritve). *GSED* 8(1967)3: 2.
- 1968a Etnologija sedanosti in njena temeljna izhodišča. *ČZN* 34, 4(1968): 278–285.
- 1968b Vaščani v obmestju. *SE* 20(1967): 46–75.
- 1968c A. Baš, Gozdni in žagarski delavci na južnem Pohorju v dobi kapitalistične izrabe gozdov (Maribor 1967). *GSED* 9(1968)2: 5–6.
- 1969 Nekatera odprta vprašanja o mestu današnje etnologije sredi humanističnih ved. *Anthropos* I–II(1969): 66–70.
- 1970 *Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem*. Ljubljana (Dela / SAZU, Razr. za zgod. in družb. vede; 16).
- 1973 *Obča etnologija*. Ljubljana. [Ponatis 1978.]
- 1973a Matične in družinske knjige kot vir za etnološko proučevanje družine. *EP* 11: 99–103.
- 1973b Raziskovalna skupnost slovenskih etnologov. *Tr* 2(1973): 258–261.
- 1974a O razsežnosti pojmov 'ljudska kultura' in 'sodobne spremembe'. V: *Simpozijum Etnološko proučevanje savremenih promena u narodnoj kulturi, 28.–30. januar 1974*. Beograd: Etnografski institut SANU (Posebna izdanja; knj. 15): 23–31.
- 1974b Etnološka topografija slovenskega etničnega prostora. *Tr* 3(1974): 189–191.
- 1975 Dediščina slovenske etnološke misli 19. stoletja. V: *11. SSJLK*: 127–136.
- 1976 Uvod. V: *ETSEO: Uvod. Poročila*. Ljubljana: 1–52.
- 1977a K skupnim ciljem. *GSED* 16(1976)4: 59.
- 1977b Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika?: Prispevek na zborovanju slavistov na Bledu, 28.10.1977. *GSED* 17(1977)3: 29–30.
- 1977c Smernice etnološkega raziskovalnega dela: (Osnutek). *GSED* 17(1977)4: 45–51.
- 1978a Družbeni temelji razvoja slovenske etnološke misli. V: *PE*: 9–65.
- 1978b Je naša metodološka usmerjenost ustrezna? V: *ESSD*: 45–50.
- 1978c Izvir in okolje delavk ljubljanske tobačne tovarne do prve svetovne vojne. *SE* 29(1976): 91–100.
- 1979a Razsvetljenstvo in etnološka misel. V: *Obdobje razsvetljenstva v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ljubljana (Obdobja; 1): 409–419.
- 1979b Težnje v slovenski etnološki teoriji in praksi v 20. stoletju. V: *15. SSJLK*: 319–334.

Literatura

- 1979c O etnologiji in folkloristiki. V: *Zbornik 24. kongresa ZDFJ, Piran 1977 = GSED 17(1977) 5: 287–290.*
- 1979d Baševemu »eseju« ob rob. *GSED 19(1979) 3: 61–62.*
- 1979e Program dela na etnološkem prispevku v slovenski enciklopediji in na enciklopediji slovenske etnologije: (Predlog). *GSED 19(1979) 2: 37–38.*
- 1979f *Suburban Villagers: A Case Study of the Village of Moste Near Ljubljana (Slovenia, Yugoslavia): The Transformation of a Rural Society, 1780–1931.* Amherst: Univ. of Massachussets (Occasional Paper).
- 1979g Diskusija: Pogledi na Poglede. *GSED 19(1979) 3: 55, 56–57.*
- 1980 *Uvod v etnološko preučevanje Ljubljane novejšje dobe.* Ljubljana (Knjižnica GSED; 2).
- 1980a H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko. *GSED 20(1980) 2: 37–41.*
- 1980b H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko. *JIS 25(1979–80) 6: 171–176.*
- 1980c Mesto Janeza Trdine v razvoju slovenske etnološke misli. V: *UO GSED 1980: 15–25.*
- 1980d Veda. V: *SLI: 9–17.*
- 1980e Mesto etnologije v okviru kulturoloških raziskav. V: *Raziskovanje kulturne ustvarjalnosti na Slovenskem: Gradivo za posvetovanje.* Ljubljana: 118–127.
- 1980f Razkrivanje našega načina življenja. V: *Ljudstva sveta 6.* Ljubljana: 8–11.
- 1980g Projekt Način življenja Slovencev 20. stoletja: Zasnova in problemi. V: *Način življenja Slovencev 20. stoletja: 5–16.*
- 1980h Diskusijski prispevek na posvetovanju Etnologija – arhitektura. *GSED 20(1980) 1: 7–8.*
- 1981a 40 let etnologije na ljubljanski univerzi – predzgodovina. *GSED 21(1981) 1: 2–5.*
- 1981b Obča etnologija in metodologija. *GSED 21(1981) 1: 9–10.*
- 1981c Etnološka misel v obdobju romantike. V: *Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi.* Ljubljana (Obdobja; 2): 525–532.
- 1981d Način življenja – etnološka kategorija z gospodarskim in političnim pomenom. *GSED 21(1981) 4: 78–80.*
- 1982a Od Linhartarja do Trdine – etnologija v zgodovinospisju obdobja razsvetljenstva in romantike. V: *ZVSHE 1: 135–144.*
- 1982b O ljudstvu in ljudski kulturi v Levstikovih spisih. *GSED 22(1982) 1: 3–6.*
- 1982c Pozitivizem – še vedno naša temeljna metodološka usmeritev? *EP 17(1982): 89–93.*
- 1982d Način življenja – etnološka kategorija z gospodarskim in političnim pomenom. *EP 18(1982): 57–60.*
- 1982e Iz bibliografije dosedanjih pregledov slovenske etnologije do sredine 19. stoletja. V: *ZVSHE 1: 171.*
- 1982f Etnologija in narodno vprašanje: (Teze za razpravo). *GSED 21(1981) 2: 38–39.*
- 1982g Za uvod. V: *ZVSHE 1: 5–8.*
- 1983 *Etnološki razgledi in dileme 1.* Ljubljana (Knjižnica GSED; 11).
- 1983a Matija Murko in Antun Radič. V: *Etrib 13–14(1983) 6–7: 37–42.*
- 1983b Ljudska kultura – stvarnost in mit. V: *Obdobje simbolizma v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi.* Ljubljana (Obdobja; 4/2): 369–376.
- 1984a Za kakšne in čigave »neprijetne občutke« gre? *Tr 13(1984): 159–162.*
- 1984b Po desetih letih in več. V: *Način življenja Slovencev v 20. stoletju: Obvestila 3, 1984.*
- 1984 Matija Murko in Antun Radič; isto v *Etrib 13–14(1984) 6–7.*
- 1985 *Etnološki razgledi in dileme 2.* Ljubljana (Knjižnica GSED; 13).
- 1985a Stanje in razvojne perspektive slovenske etnologije. V: *Stanje in razvoj družbenih znanosti na Slovenskem.* Ljubljana: 227–236.
- 1986a Etnologija in zgodovinospisje. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino: 18–30; Razprava: 128–131, 140–141, 145–146.*
- 1986b H genezi razmerja med geografijo in etnologijo. V: *O razmerju med geografijo in etnologijo: 12–26.*
- 1986c Delavska kultura – relativno samostojna kulturna struktura? *GSED 25(1985) 1–4: 28–32.*

Literatura

- 1986d Način življenja Slovencev v 20. stoletju: Delo pri raziskovalnem načrtu. *GSED* 25(1985)1-4: 72-74.
- 1986e Etnološko preučevanje narodnosti v mestnem okolju. *GSED* 26(1986)1-2: 9-13.
- 1987 *Etnološki razgledi in dileme 3*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 17).
- 1987a Delavska kultura – relativno samostojna kulturna struktura? V: *Socialni realizem v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ljubljana (Obdobja; 7): 607-612.
- 1988a Slovenski narodni programi in etnologija. V: *ZVSHE* 5: 61-71.
- 1988b On Folk Culture, Worker's Culture and the Way of Life. V: *Etnološka stičišča* 1: 55-61.
- 1989a Etnologija. V: *ES 3*: s. v.
- 1989b Ethnos and the Way of Life. V: *Etnološka stičišča* 2: 20-23.
- 1989c Domoznanstvo, etnologija in politika. V: *Etnologija in domoznanstvo*: 145-154.
- 1989d Die Entwicklung des slowenischen ethnologischen Denkens. V: *Der Mensch und die Biene = Človek in čebela*. Ljubljana; Wien (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde; Bd. 24): 225-234. [= Razvoj slovenske etnološke misli: 215-223.]
- 1989e Ob jubileju univerzitetnega profesorja dr. Vilka Novaka. *Tr* 18(1989): 55-59.
- 1989f Etnologija. Slovenija. *Enciklopedija Jugoslavije* 4. Zagreb: 78-79.
- 1989g Uvodno razmišljanje ob posvetovanju Etnologija in domoznanstvo. *GSED* 29(1989)3-4: 174-178.
- 1989h ur. (idr.), *Etnologija in domoznanstvo*.
- 1990 *Etnološki razgledi in dileme 4*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 22).
- 1990a Področje etnološkega raziskovanja je gibljivo. *Studia Ethnologica* (Zagreb) 2(1990): 7-9.
- 1990b Anlässlich des 80-jährigen Jubiläums von Prof. Dr. Vilko Novak. *Ethnologia Slavica* (Bratislava) 22(1990): 9-13.
- 1990c Način življenja – indikator kriznih in nekriznih stanj. *Etrib* 20(1990)13: 41-45.
- 1991a Stanje, problemi in perspektive etnološkega preučevanja industrijskih naselij in mest na Slovenskem. *ČZN* 27(1991)1: 3-7.
- 1991b Kaj nam ponuja Božidar Jezernik? *Tr* 21(1991): 269-273.
- 1991c Za uvod. V: *VSHE* 7: 5-8.
- (1989) 1991d Uvodno razmišljanje ob posvetovanju Etnologija in domoznanstvo. *GSED* 29(1989)3-4: 174-178.
- 1992a Etnologija: (Opis raziskovalnega polja). [Tipkopis, 17 str.]
- 1992b Urban ethnology or urban anthropology. V: *Kontakty etnologiczne = Folia ethnologica* (Łódź) 6: 5-10.
- 1993a Napake in nedognana stališča. *Et* 3, 54(1993): 267-272.
- 1993b Razhajanja. *GSED* 33(1993)3-4: 2-8.
- 1994a Nazaj k narodopisju? *GSED* 34(1994)1-2: 2-9.
- 1994b Izviri in pobude: Etnologija – antropologija 3. *GSED* 34(1994)3: 8-10.
- 1994c Slovenska etnologija in mesta. *Et* 55, 4(1994): 9-11.
- 1994d Etnološka terminologija. *GSED* 34(1994)4: 3-5.
- 1995a Osamosvajanja, združevanja, cepitve. V: Muršič in Ramšak, ur.: 141-146.
- 1995b Slovenska etnologija – geneza in njena današnja podoba. V: *Informativni kulturološki zbornik*. Ljubljana: 161-176.
- 1995c Foreignness in Slovene Ethnology. V: *Stranger Among Us = Tujec med nami* (=Etnološka stičišča 6). Łódź (Folia ethnologica; 8): 5-10.
- 1996a The Way of Life – A Historically Conditioned Structure. *NU* 33(1996)2: 165-170.
- 1996b Vzratni vidik – zanemarjen etnološki metodični pristop? V: *GSED* 36(1996)4: 8-10.
- 1997 The retrograde point of view – a neglected methodological aspect in ethnology? V: Jezernik in Muršič, ur.: 116-120.

Literatura

KREMENŠEK Slavko in Janez BOGATAJ, ur.

1980 *Poglavja iz metodike etnološkega raziskovanja – I.* Ljubljana (Knjižnica GSED; 4).

KRIŽNAR Naško

- 1976a Pot do etnološkega filma: Ob 20-letnici prvega filmskega zapisa v proizvodnji slovenske etnološke institucije. *GSED* 16(1976)3: 51–54.
- 1976b Goriški muzej v Novi Gorici. V: *ETSEO: Uvod. Poročila*: 89–93.
- 1979 Ocena sodelovanja med Slovenskim etnološkim društvom (SED) in DDU Univerzum pri realizaciji serije Kako živimo. *GSED* 19(1979)3: 66.
- 1980 Ali je etnologija v muzeju aplikativna veda? V: *Način življenja Slovencev 20. stoletja*: 17–24.
- 1982 *Slovenski etnološki film: Filmografija 1905–1980*. Ljubljana; Nova Gorica.
- 1983 Kmečkost v sodobni kulturi. *GSED* 23(1983)3–4: 64–67.
- 1984 Ivanka Počkar, Slivarji. *Tr* 13(1984): 214–215.
- 1986a Prepletanja. *Etrib* 16(1986)9: 157–166.
- 1986b Posvetovanje o vlogi filma in video kasete pri etnološkem terenskem delu. *GSED* 26(1986)1–2: 54–56.
- 1987 Izola, fragmenti 1979–1984. V: *ZVSHE* 3: 168–180.
- 1989 ur., *GSED* 28(1988)1–4 (XII. ICAES, Zagreb, July 24–31, 1988, Symposium Visual Research Strategies. Visual Anthropology in the 80s.
- 1990 Gledanje z očmi informatorjev. V: *Etnološki mladinski raziskovalni tabor: Stari trg ob Kolpi 1989*. Ljubljana: 83–87.
- 1991a Izhodišča vizualnih raziskav v etnologiji. *Tr* 20(1991): 143–162.
- 1991b I. Smerdel, Ovčarstvo na Pivki: Transhumanca od srede 19. do srede 20. stoletja ali Trije »ovčarji« (Koper, 1989). *Tr* 20(1991): 221–223.
- 1992a Govorica telesa na primeru ljudskih iger na Vintarjencu pri Litiji. *Tr* 21(1992): 17–24.
- 1992b Vizualni simboli narodne identitete na primeru avtomobilskih zadkov. *Tr* 21(1992): 227–232.
- 1994a Vizualije kot teksti. *Tr* 23(1994): 241–248.
- 1994b Prenova trentarskega muzeja: Z drugega zornega kota. *GSED* 34(1994)1–2: 48–50.
- 1995a Območji besede in slike v slovenski etnologiji. V: Muršič in Ramšak, ur.: 174–180.
- 1995b Transformation and Reduction of Visual Information in the Process of Making an Ethnographic Film. V: Brumen in Šmitek, ur.: 143–149.
- 1995c Niko Kuret in slovenski etnografski film. *Et* 56, 5(1995): 71–102.
- 1996 *Vizualne raziskave v etnologiji*. Ljubljana (Zbirka ZRC; 15).
- 1999 ur., *Vizualna kultura*. Ljubljana; Nova Gorica.

KRIŽNAR Naško in Angelos BAŠ

1987 Pogovor s prof. Angelosom Bašem, znanstvenim svetnikom ISN ZRC SAZU. *GSED* 27(1987)3–4: 97–110.

KRIŽNAR Naško in Janez BOGATAJ

1986 Pogovor z dr. Janezom Bogatajem, predavateljem etnologije Slovenije in metodike na Oddelku za etnologijo Filozofske fakultete. *GSED* 26(1986)1–2: 1–8.

KRNEL-UMEK Duša

- 1976 Vas kot skupnost na Krasu. (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1976a Komisija za Etnološki atlas Jugoslavije: Poročilo o delu v Sloveniji. V: *ETSEO: Uvod. Poročila*: 109–116.
- 1976b ETSEO: Poročilo o delu do konca decembra 1975. leta. *GSED* 16(1976)1: 15–16.

Literatura

- 1976c Ustanovitev Slovenskega etnološkega društva. *GSED* 15(1975)5 [1976]: 16.
- 1976d Bibliografija nalog študentov PZE za etnologijo v letu 1975. *GSED* 16(1976)1: 13.
- 1978a Bibliografija nalog študentov PZE za etnologijo v letu 1977. *GSED* 18(1978)1: 17–18.
- 1978b Načrtovanje kadrov v etnološki stroki. *GSED* 18(1978)1: 1–2.
- 1980a Družbene skupine in družbeno razlikovanje kot osrednje sestavine kulture in načina življenja v Vitanju. V: *Način življenja Slovencev 20. stoletja*: 57–62.
- 1980b Nekaj misli k terminu narodopisje. *GSED* 19(1979)4: 76–77.
- 1980c Bibliografija nalog študentov PZE za etnologijo v letu 1978. *GSED* 19(1979)4: 94–95.
- 1981a Učni načrti in programi za študij etnologije na Filozofski fakulteti v Ljubljani od študijskega leta 1940/41 do 1979/80. *GSED* 21(1981)1: 6–9.
- 1981b Etnologija narodov in narodnosti Jugoslavije. *GSED* 21(1981)1: 12–13.
- 1984 *Skupnosti in družbeno razlikovanje v Vitanju od 70. let 19. stoletja do druge svetovne vojne*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.
- 1986a Domoznanska dokumentacija med etnografijo in geografijo. V: *O razmerju med geografijo in etnologijo*: 113–117.
- 1986b Posameznik in skupnost: (Vitanje od 70. let 19. stoletja do prve svetovne vojne). *Tr* 15(1986): 77–89.
- 1987a Skupnosti in družbeno razlikovanje. V: Krnel-Umek, Šmitek, ur.: 253–491.
- 1987b Odbrano arhivsko gradivo kot vir za etnološke raziskave. *Arhivi* (Ljubljana) 10(1987)1–2: 12–4.
- 1995 Pomen Slovenskega etnološkega društva za razvoj slovenske etnologije 1975–1995. V: Muršič in Ramšak, ur.: 187–194.

KRNEL-UMEK Duša in Zmago ŠMITEK

- 1976 Bibliografija študentskih nalog. *GSED* 15(1975)5 [1976]: 17–19.
- 1987 ur., *Kruh in politika: Poglavlja iz etnologije Vitanja*. Ljubljana (Način življenja Slovencev v 20. stoletju: Monografije).

KROPEJ Monika

- 1984 Josip Šašel etnograf: Ob stoletnici rojstva. *Tr* 10–12(1984): 191–200.
- 1988 *Karel Štrekelj in njegova narodopisna dediščina*. (Magistrsko delo). Ljubljana.
- 1988a Štrekļjevi sodelavci – zbiralci narodpisnega gradiva. *Tr* 17(1988): 225–257.
- 1990 K poznavanju Štrekļjeve etnološke usmeritve. *Tr* 19(1990): 261–268.
- 1992 *Ljudska kultura v slovenskih pravljicah in povedkah*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.
- 1992a Raziskovanje ljudskega pripovedništva na Slovenskem v luči mednarodnih usmeritev. *Tr* 21(1992): 73–84.
- 1993 Pravne sestavine v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah: (ob primeru Štrekļjeve zapuščine). *Tr* 22(1993): 37–54.
- 1995 *Pravljica in stvarnost: Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Štrekļjeve zapuščine*. Ljubljana (Zbirka ZRC; 5).
- 1995a Štrekļjeva rokopisa predavanj »Slovanske starozitnosti« in »Slovanska etnografija«. V: Muršič in Ramšak, ur.: 22–29.
- 1995b Karel Štrekelj: Prerez skozi življenje in delo. *Tr* 24(1995): 25–48.

KUHAR Boris

- 1958 4. kongres folkloristov Jugoslavije v Varaždinu. *SE* 11(1958): 214–216.
- 1964a Štirideset let Slovenskega etnografskega muzeja. *SE* 16–17(1964): 5–6.
- 1964b Borovo gostüvanje: Ob spremembah, ki jih prinaša čas. *SE* 16–17(1964): 133–148.

Literatura

- 1965 *Ljudska materialna kultura v škočjanskih hribih s posebnim ozirom na spremembe po osvoboditvi*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.
- 1966 Od zobotrebcov do gajbic: Spremembe v domači obrti Škočjanskih hribov. *SE* 18-19(1965-66): 3-19.
- 1968a Ob dvajsetletnici Slovenskega etnografa. *SE* 20(1967): 3-5.
- 1968b Deveto posvetovanje etnologov. *SE* 20(1967): 187-188.
- 1972 *Admirajoči stari vasi: Poljudnoznanstvena razprava*. Ljubljana.
- 1976 Slovenski etnografski muzej v Ljubljani. V: *ETSEO: Uvod. Poročila*: 151-162.
- 1979 30 letnikov Slovenskega etnografa. *SE* 30(1977) [1979].
- 1983a 60 let etnografskega muzeja. *SE* 32(1980-82) [1983]: I-V.
- 1983b Zbirka mask. *SE* 32(1980-82): 120-124.

KUHN Thomas S.

- 1998 *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana (Knjižna zbirka Temeljna dela).

KUMER Zmaga

- 1955 *Slovenske priveditve srednjeveške božične pesmi Puer natus in Betlehem*. (Disertacija). Ljubljana. [obj.: *Razprave SAZU, II. razred, 3*. Ljubljana: 65-164.]
- 1957 Paberki o slovenskih ljudskih glasbilih. *GJSN* 1(1957)4: 24.
- 1957 Godčevski in plesni motivi na panjskih končnicah. *SE* 10(1957): 157-166.
- 1959 Slovenske ljudske pesmi z napevi: Poročilo o glasbenem gradivu, nabranem 1906-1914 pod Štrekljevim vodstvom, zdaj v Glasbeno narodopisnem inštitutu v Ljubljani. *SE* 12(1959): 203-210
- 1960a Predreformacijsko izročilo o slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju. *SE* 13(1960): 41-64.
- 1960b Delo in vprašanja. *GSED* 2(1959-60)2: 13-14.
- 1960c /ZK/ Posvetovanje slovenskih etnografov. *GSED* 2(1959-60)4: 24.
- 1960d /ZK/ Občni zbor društva. *GSED* 2(1959-60)4: 23-24.
- 1960a Funkcije balade na Slovenskem. V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Zaječaru i Negotinu, 1958*. Beograd: 137-141.
- 1960b Vplivi turških napadov na slovensko pripovedno pesem. V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Zaječaru i Negotinu, 1958*. Beograd: 179-184.
- 1960c Življenje ljudske pesmi na Gorenjskem. V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije* 6, Bled 1959. Ljubljana: 49-53.
- 1960d Delež instrumentalne glasbe in pesmi v slovenskih plesih. *Slovenska glasbena revija* 5(1960)3-4: 18-19.
- 1961a Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju - B. *SE* 14(1961): 115-134.
- 1961b Posvetovanje slovenskih etnografov v Ljubljani. *SE* 14(1961): 195-196.
- 1961c Drugo posvetovanje. *GSED* 3(1960-61)3-4: 17.
- 1961d Iz spominov na Franceta Marolta: (Ob desetletnici smrti). *GSED* 3(1960-61)3-4: 23.
- 1963 *Balada o nevesti detomorilki*. Ljubljana (Dela SAZU II., 17; ISN 6).
- 1964 Fekonja: Primer prevrstitve mrliške pesmi v pripovedno. *SE* 16-17(1964): 115-132.
- 1965 Slovenski napevi legendarne pesmi »Spokorjeni grešnik«. V: Grafenauer I. 1965: 171-181.
- 1966a Legendarna pesem o »Mariji in brodniku« z glasbenega vidika. V: Grafenauer I. 1966: 145-159.
- 1966b Prof. dr. Ivan Grafenauer. *SE* 18-19(1965-66): 188-192.
- 1966c 'Pravilno' ali 'napačno' v ljudski pesmi. *GSED* 7(1966)3-4: 1-2.

Literatura

- 1966d Smrt v slovenski ljudski pesmi. V: *Rad XI. kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom 1964*. Zagreb: 309–314.
- 1967 Ljudska pesem in umetna poezija. *GSED* 8(1967)2: 1–2.
- 1968 *Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini*. Maribor.
- 1968a ur., *Zbornik XII. kongresa jugoslovanskih folkloristov, Celje 1965*. Ljubljana.
- 1968b *Das slowenische Volkslied in seiner Mannigfaltigkeit*. München (Litterae Slovenicae; 1).
- 1969 *Uvod v glasbeno narodopisje*. Ljubljana.
- 1969a Z. Kumer, Luka Kramolc, Matija Tomc: *Slovenska pesmarica III: Ljudske pesmi*. Celje.
- 1969b Vsakdanje težave slovenskih narodopiscev. *GSED* 10(1969)4: 1–3.
- 1970a Premalo etnografov ali preveč? *GSED* 11(1970)1: 6.
- 1970b Jenkova »Lenčica« – ljudska pesem. *GSED* 11(1970)4: 33–35.
- 1971 Kam plovemo? *GSED* 12(1971)2: 11–12.
- 1972 *Slovenska ljudska glasbila in godci*. Maribor.
- 1974 *Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi = Typenindex des slowenischen Erzähllieder*. Ljubljana.
- 1975 *Pesem slovenske dežele*. Maribor.
- 1977 *Etnomuzikologija: Razgled po znanosti o ljudski glasbi*. Ljubljana.
- 1978a Ljudska pesem v sodobnosti. V: *PE*: 335–364.
- 1978b Godčevstvo in sodobni instrumentalni ansambli na Slovenskem. V: *PE*: 365–378.
- 1978c Nekaj misli o Mednarodni smotri folklorja v Zagrebu. *GSED* 18(1978)4: 72–3.
- 1980a Glasba. V: *SLF*: 207–222.
- 1980b Način in smisel raziskovanja besedil ljudskih pesmi. V: Kremenšek in Bogataj, ur.: 57–79.
- 1980c Folkloristika – da ali ne? *GSED* 20(1980)2: 51–53.
- 1981 *Od Dolan do Šmohorja: Iz življenja Ziljanov po pripovedovanju domačinov*. Celje.
- 1983 *Ljudska glasbila in godci na Slovenskem*. Ljubljana.
- 1984 ur., *Ob 50-letnici ustanovitve Folklornega inštituta*. Ljubljana.
- 1984a Cafova zbirka slovenskih ljudskih pesmi. *Tr* 10–12(1981–1983): 145–152.
- 1985 Slovenska ljudska pesem in sodobnost. *Tr* 14(1985): 5–10.
- 1986a *Slovenske ljudske pesmi Koroške. 1. knjiga: Kanalska dolina*. Trst; Celovec.
- 1986b *Slovenske ljudske pesmi Koroške. 2. knjiga: Ziljska dolina*. Ljubljana; Trst; Celovec.
- 1986c *Die Volksmusikinstrumente in Slowenien*. Ljubljana (Handbuch der Europäischen Volksmusikinstrumente; Ser. I, 5).
- 1987 *Slovenačko narodno pesništvo*. Novi Sad (Slovenačka književnost; 28).
- 1987 D. Kunaver, Z. Kumer, H. Ložar-Podlogar: *Pesmi in šege moje dežele*. Ljubljana.
- 1988a *Etnomuzikologija: Razgled znanosti o ljudski glasbi*. 2. izd. Ljubljana.
- 1988b *Lepa si, roža Marija...: Zbirka slovenskih ljudskih pesmi o Mariji*. Celje.
- 1991 France Marolt (1891–1951): (Ob stoletnici rojstva slovenskega etnomuzikologa). *Tr* 20(1991): 9–28.
- 1992a *Slovenske ljudske pesmi Koroške. 3. knjiga: Spodnji Rož*. Ljubljana; Celovec.
- 1992b *Oj, ta vojaški boben: Slovenske ljudske pesmi o vojaščini in vojskovanju*. Celovec.
- 1992c Ljudske nabožne pesmi na Slovenskem. *Tr* 21(1991): 85–104.
- 1994 *Cez polje pa svetinja gre: Iz izročila nabožnih pripovednih pesmi na Slovenskem*. Celje.
- 1995 *Mi smo prišli nócoj k vam: Slovenske koledniške pesmi*. Ljubljana.
- 1995a Štrekljevo delo za slovensko ljudsko pesem. V: Muršič in Ramšak, ur.: 9–21.
- 1995b Glasbenonarodopisni inštitut v prvih petdesetih letih (1934–1984). *GSED* 35(1995)4: 2–3.
- 1995c *Eno si zapojmo: Pesmarica slovenskih ljudskih pesmi*. Celje.
- 1996 *Vloga, zgradba, slog slovenske ljudske pesmi*. Ljubljana (Zbirka ZRC; 12).
- 1996a *Slovenske ljudske pesmi Koroške. 4. knjiga: Zgornji Rož*. Ljubljana.
- 1998 *Slovenske ljudske pesmi Koroške. 5. knjiga: Podjuna*. Ljubljana.

Literatura

- 1998a Od balade do ljubezenske pesmi. *Tr* 27(1998): 39–45
1999 *Zlati očenaš: Slovenski ljudski pasijon*. Ljubljana.
1999a *Še eno si zapojmo: Pesmarica slovenskih ljudskih pesmi*. Celje.

KUMER Zmaga in Marko TERSEGLAV

- 1976 Intervju z dr. Zmago Kumrovo. *GSED* 15(1975)5: 26–27.
1987 Pogovor z dr. Zmago Kumrovo. *GSED* 26(1986)3–4: 97–113.

KUMF Sonja

- 1994 *Akademsko kultura*. Ljubljana (Zbirka Forum; 5/94).

KURET Niko

- 1943 Naši narodni zakladi – naš najlepši zaklad. *Slovenčev koledar* 1943: 41–42.
1951 Trikraljevske igre in kolede na Slovenskem. *SE* 3–4(1951): 240–275.
1954 Etnografska razstava v Ljubljani (od 22. junija do 12. julija 1953). *SE* 6–7(1954): 301–305.
1955a Aus der Maskenwelt der Slowenen. V: *Masken in Mitteleuropa* / Hrsg. v. Leopold Schmidt. Wien: 201–220.
1956 *Slovenske pastirske in zibalne kolede*. (Disertacija). Ljubljana.
1957 Ljudsko življenje v ormoškem okolišu pred stopetdesetimi leti. *GISN* 1(1957)3: 20; 1(1957)4: 26.
1958 *Ljubljanska igra o Paradizu in njen evropski okvir: Za 300-letnico prve slovenske igre*. Ljubljana. V: *Razprave SAZU*, II. razr.; Knj. 4: 203–251.
1958a Ljudsko gledališče pri Slovencih. *SE* 11(1958):11–48.
1958b Slovenski odbor za etnografski film. *SE* 11(1958): 216–218.
1958c Mednarodni seminar za etnografski film v Pragi 1957. *SE* 11(1958): 218–220.
1959 *Igra in igrača v predšolski in šolski dobi*. Maribor.
1960a »Babo žagajo«: Slovenske oblike pozabljenega obredja in njegove evropske paralele. *SE* 13(1960): 115–144.
1960b Zimske in pustne maske. V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije 4, Bled 1959*. Ljubljana: 37–40.
1960c *Obnoveitev starih in uvedba novih zgodovinsko-folklornih prireditev na območju Slovenske Istre s posebnim ozirom na Piran – Portorož*. Ljubljana.
1961a Etnografovi tehnični pripomočki. *GSED* 3(1960–61)1: 3
1961b Vprašanje etnografskih informatorjev. *GSED* 3(1960–61)2: 9–10.
1961c Pota do narodopisnega gradiva. *GSED* 3(1960–61)3–4: 15–16.
1961d Po poteh stare Rezije...: Tretji sestanek vzhodnoalpskih narodopiscev, Mustčre-Disentis 27.8.–3.9.1961. *GSED* 3(1960–61)3–4: 25.
1961e *Turistična etnografija*. Maribor.
1961f *Etnografske posebnosti slovenskih pokrajin v luči turizma*. Ljubljana.
1962a Novo o naši tradicionalni lutki. *SE* 15(1962): 157–166.
1962b Turizem in folklor. *GSED* 4(1962)1: 1.
1963 *Ziljsko števnanje in njegov evropski okvir*. Ljubljana (Dela ISN SAZU; 5).
1964a O nosivcih slovenskih šemskih običajev. *SE* 16–17(1963–64) [1964]: 167–178.
1964b *Obnoveitev ljubljanskega karuzela iz l. 1632*. Ljubljana.
1965–71 *Praznično leto Slovencev I. – IV.* Celje.
1965a Nove smeri v nemškem narodopisju. *NR* 14 (326,15) 7.8.1965: 302–303.
1965b 'Kulturnoantropološka' pravda: čemu? *NR* 14 (330, 19) 9.10.1965: 389.
1966 Še o 'Prazničnem letu Slovencev'. *NR* 15(1966): 306.
1967 Odkritje spominskega kamna Franju Bašu v Bistri. *GSED* 8(1967)4: 6–7.
1968a Osnove in ozadje naših šeg. *GSED* 9(1968)2: 1–2.

Literatura

- 1968b** Stanje slovenskega narodopisja. *GSED* 9(1968)3: 1–4.
- 1969a** Naše narodopisje, problematika in razvojni predlogi. *ČZN* 40, 5(1969): 561–568.
- 1969b** Kulturnoprosvetne organizacije in naša ljudska kultura. *GSED* 10(1969)2: 1–2.
- 1970** Vilko Novak šestdesetletnik. *SE* 21–22 (1968–69) [1970]: 127–8.
- 1971a** Ustanovljena je etnološka sekcija Raziskovalne skupnosti Slovenije. *GSED* 12(1971)4: 29.
- 1971b** Vprašanja etnografske bibliografije: (Predavanje v SED 7.10.1971). *GSED* 12(1971)4: 30–31.
- 1972a** Naša 25-letnica: Komisija (1947–1951) in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951): Nastanek, razvoj, delo. *Tr* 1(1972): 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). *Tr* 1(1972): 19–26.
- 1972c** Obredni obhodi pri Slovencih. *Tr* 1(1972): 93–112.
- 1972d** Sodobnosti se ne odpovedujemo. *Tr* 1(1972): 225.
- 1972e** I. mednarodni kongres za evropsko etnologijo v Parizu 1971. *Tr* 1(1972): 207–208.
- 1973a** K fenomenologiji maske. *Tr* 2(1973): 97–120.
- 1973b** Arheološki vidiki v narodopisju. *Tr* 2(1973): 238–242.
- 1973c** Naša 25-letnica: Komisija (1947–1951) in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951): Nastanek, razvoj, delo. (Nadaljevanje). *Tr* 2(1973): 5–33.
- 1973d** »Alpes Orientales« 6 (Thusis – Tusaun 1970) in 7 (Brixen – Bressanone 1972). *Tr* 2(1973): 263–264.
- 1974a** Navada in šega. *Tr* 3(1974): 69–80.
- 1974b** »Vpogled v stanje neke vede«: Odmev na kongres nemških narodopiscev 1973. *Tr* 3(1974): 184–186.
- 1974c** Naša 25-letnica: Komisija (1947–1951) in Inštitut za slovensko narodopisje (od 1951): Nastanek, razvoj, delo. (Nadaljevanje in konec). *Tr* 3(1974): 198–222.
- 1974d** Iz Inštituta za slovensko narodopisje. *Tr* 3(1974): 187–188.
- 1977** Na lastni zemlji tujka. *GSED* 17(1977)2: 24–5.
- 1978a** O šegi in njeni spremenljivosti. V: *PE*: 309–333.
- 1978b** »Konec folkloristike?«. *GSED* 18(1978)1: 20.
- 1979a** Slovensko narodopisno gradivo v zamejskih zbirkah. *SE* 30(1977) [1979]: 37–55.
- 1979b** Dobje pri Planini ok. 1840–1850: Poskus topografskega prikaza po gradivu »Göthove serije«. *SE* 30(1977) [1979]: 56–60.
- 1980a** Letne ali koledarske šege. V: *SLF*: 167–176.
- 1980b** Verovanje. V: *SLF*: 177–182.
- 1980c** Znanje. V: *SLF*: 185–189.
- 1980d** Gledališče. V: *SLF*: 191–194.
- 1981a** *Jaslice na Slovenskem: Kulturnozgodovinski in narodopisni oris*. Ljubljana.
- 1981b** *Duhovna drama*. Ljubljana (Literarni leksikoni. Študije; 13).
- 1982** O tipologiji slovenskih mask. V: 18. *SSJLK*: 239–255.
- 1982a** Maksim Gaspari (1883–1980). *Tr* 7–9(1978–1980): 267–268.
- 1982b** Božo Račič (1887–1980). *Tr* 7–9(1978–1980): 273–274.
- 1982c** Metod Turnšek (1909–1976). *Tr* 7–9(1978–1980): 274–275.
- 1984** *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana.
- 1984** Slovenski etnografski muzej in Inštitut za slovensko narodopisje. *Tr* 13(1984): 166.
- 1985** *Slovensko štajersko pred marčno revolucijo 1848: Topografski podatki po odgovorih na vprašalnice nadvojvode Janeza (1818) in Georga Gootha (1842)*. 1. del, 1. snopič. Ljubljana (Gradivo za narodopisje Slovencev; 3/1).
- 1986** *Slovenska koledniška dramatika*. / Napeve ur. J. Strajnar. Ljubljana.
- 1987** *Slovensko štajersko pred marčno revolucijo 1848: Topografski podatki po odgovorih na vprašal-*

Literatura

- nice nadvojvode Janeza (1818) in Georga Goötha (1842). 1. del, 2. snopič. Ljubljana (Gradivo za narodopisje Slovencev; 3/2).
- 1987a Današnja konkretna problematika šeg: Teze za razpravo. *NU*24: 21–22.
- 1988 Pozabljen obhod. *Tr* 17(1988): 143–147.
- 1989a *Praznično leto Slovencev..* 2., dop. izd., 2 zv. Ljubljana.
- 1989b *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848: Topografski podatki po odgovorih na vprašalnice nadvojvode Janeza (1818) in Georga Goötha (1842)*. 1. del, 3. snopič. Ljubljana (Gradivo za narodopisje Slovencev; 3/3).
- 1991 Domači in tuji delež v obrednih obhodih Slovencev. *Tr* 20(1991): 67–78.
- 1992 Prezrti spisi o Slovencih. *Tr* 21(1992): 137–152.
- 1993 *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848: Topografski podatki po odgovorih na vprašalnice nadvojvode Janeza (1818) in Georga Goötha (1842)*. 2. del, 1. snopič. Ljubljana (Gradivo za narodopisje Slovencev; 5).
- 1993a Dve nemški pasijonski predstavi v Kranju (1730 in 1771). *Tr* 22(1993): 55–68.
- 1993b Pavletu Zablatniku v spomin. *Tr* 22(1993): 145–146.
- 1995 Sredozimske maske. *Et* 56, 5(1995): 11–43.
- 1996 *Das festliche Jahr der Slowenen: Brauchtum im Jahreslauf.* / Geleitwort Leopold Kretzenbacher; Einleitung Vilko Novak. Celovec.
- 1997 *Opuscula selecta: Poglavlja iz ljudske kulture*. Ljubljana (Dela / SAZU, Razr. za fil. in lit. vede; 43).
- KURET Niko in Jurij FIKFAK**
- 1985 Pogovor z Nikom Kuretom. *Tr* 14(1985): 180–187.
- KURET Niko in Helena LOŽAR-PODLOGAR**
- 1978 Šege. V: *ETSEO: Vpr.* 9. 1–94.
- KÚRTI László**
- 1994 Writing Ethnography and Writing Ourselves. *Tr* 23(1994): 203–219.
- KUZMIČ Franc**
- 2000 Bibliografija Vilka Novaka. V: Bogataj (idr.), ur.: 21–73.
- LAKATOS Imre**
- 1984 Zgodovina znanosti in njene racionalne rekonstrukcije. *Časopis za kritiko znanosti* (Ljubljana) (1984) 64–65: 17–51.
- LEACH Edmund**
- 1986 *Social Anthropology*. Glasgow: W. Collins.
- LEACH Maria**
- 1949 Folklore. V: *Standard Dictionary of Folklore and Mythology: Vol. 1*. New York: Funk and Wagnall: 398–403.
- LEFEBVRE Henri**
- 1988 *Kritika svakidašnjeg života*. Zagreb.
- LE GOFF Jacques, R. CHARTIER R. in J. REVEL, ur.**
- 1978 *La nouvelle histoire*. Paris: C.E.P.L. (Les encyclopédies du savoir moderne).

Literatura

LE GOFF Jacques

- 1978 L'histoire nouvelle. V: Le Goff, ur.: 210–241.
1985 *Za drugačen srednji vek*. Ljubljana (Studia humanitatis). [Izv. 1977.]

LÉVI-STRAUSS Claude

- 1977 *Strukturalna antropologija*. Zagreb (Svijet suvremene stvarnosti). [Izv. 1958.]

LEVINSON David in Melvin EMBER, ur.

- 1996 *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. 4 Vols. New York: Henry Holt and Company.

LIKAR Vojo

- 1982 Epistemološka analiza procesa znanstvenega spoznanja pri G. Bachelardu. *Problemi: Razprave* (Ljubljana) 218, 20 (1982) 4–6: 1–12.
1984 (Ne)zmožnost utemeljitve epistemologije. *Vestnik IMŠ* (Ljubljana) 1984, 1–4: 17–23.
1988 Podoba znanosti v zavesti družbe. *Vestnik IMŠ* (Ljubljana) 1988, 2: 195–204
1998 Gaston Bachelard – od kritike teorije spoznanja k historični epistemologiji. V: Bachelard 1998: 259–275.

LINDNER Rolf

- 1986 Habitus und Fachkultur: Ein Beschprechungessay. *Zeitschrift für Volkskunde* 82(2): 263–267.

LINDQVIST Mats

- 1992 Between Realism and Relativism: A Consideration of History in Modern Ethnology. *EScan* 22(1992): 3–16.

LIPOVEC Albinca

- 1980 Ustno slovstvo kot predmet etnološke, literarne in folkloristične znanosti. *GSED* 20(1980)2: 107–108.

LIPP Carola

- 1993 Alltagskulturforchung im Grenzgebiet von Volkskunde, Soziologie und Geschichte: Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzept. *Zeitschrift für Volkskunde* 89(1): 1–33.

LÖFGREN Orvar

- 1981a On the Anatomy of Culture. *EE* 12(1981)1: 26–46.
1981b World-Views: A Research Perspective. *EScan* 11(1981): 21–36.
1989 The Nationalization of Culture. *EE* 19(1989)1: 5–23.
1990 The Danger of Knowing What You Are Looking For: On Routinizing Research. *EScan* 20(1990): 3–15.
1996 Le retour des objets?: L'étude de la culture matérielle dans l'ethnologie suédoise. *Ethnologie française* 26(1996)1: 140–150.

LOZICA Ivan

- 1979 Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti. *NU* 16(1979): 33–35.
1995 O folkloru – šestnaest godina nakon 'Metateorije'. *Tr* 24(1995): 281–292.

LOŽAR Marta

- 1944 Rokavci v slovenskih nošah. *Et* 17(1944): 63–76.

Literatura

- 1949 Krila, predpasniki in pasovi. *SE* 2(1949): 54–68.
1952 Slovenska ljudska noša. V: *NS II*: 166–238.

LOŽAR Rajko

- 1939 »Mali kruhek« v Škofji Loki in okolici. *Et* 10–11(1937–39): 169–197.
1942a Prazgodovinske osnove slovenskega narodopisja: Prispevek k poglavju Etnografija in prazgodovina. *Et* 15(1942): 70–88.
1942b Ob desetletnici smrti dr. Stanka Vurnika. *Et* 14(1942): 120.
1942c Pietro Scotti, *Etnologia* (Milano, 1941). *Et* 14(1942): 115–117.
1944 ur., *NS I*. Ljubljana.
1944a Narodopisje, njegovo bistvo, naloge in pomen. V: *NS I*: 7–20.
1944b Naselje in zemljišče. V: *NS I*: 53–61.
1944c Kmečki dom in kmečka hiša. V: *NS I*: 62–97.
1944d Pridobivanje hrane in gospodarstvo. V: *NS I*: 98–191.
1944e Ljudska hrana. V: *NS I*: 192–210.
1944f Ljudska kurjava in razsvetljava. *Et* 17(1944): 108–110.
1944g Kotnik Franc, Slovenske starosvetnosti (Ljubljana 1943). *Et* 17(1944): 125–128.
1959 Ljudska obrt in trgovina v Sloveniji. *Zgodovinski zbornik* (Buenos Aires) 1959: 70–131.
1985 Nekaj spominov iz mojega življenja in dela. *Meddobje* (Trst) 21(1985)1–2: 42–75.

LOŽAR-PODLOGAR Helena

- 1969 K anketi o slovenskih ženitovanjskih šegah. *GSED* 10(1969)3: 4.
1972 Bohinjske šeme. *Tr* 1(1972): 65–92.
1973 Ženitovanjske šege v Prekmurju s posebnim ozirom na Porabje. *Tr* 2(1973): 121–146.
1974 Računalnik v etnologiji. *Tr* 3(1974): 183–184.
1978 *Ženitovanjske šege Ziljanov: Kritični razbor dosedanjih poročil in terenska dognanja*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
1979 Bibliografija etnoloških objav Nika Kureta. *Tr* 5–6(1976–77): 18–30.
1979 Pust na Banjški planoti. *Tr* 5–6(1976–77): 237–250.
1980 Šege življenjskega kroga. V: *SLI*: 155–163.
1984 Poročila o svatbi pri Ziljanah od konca 18. stol. do danes. *Tr* 10–12(1981–1983): 113–144.
1985 Svatbene šege v spominu Ziljanov. *Tr* 14(1985): 147–164.
1986a Bibliografija Nika Kureta 1977–1985. *Tr* 15(1986): 271–274.
1986b Šege in navade pred poroko v okolici Novega mesta. *Tr* 15(1986): 225–238.
1988 Tradicionalna svatba v okolici Novega mesta. *Tr* 17(1988): 301–326.
1989 Anton Trstenjak o ljudskem življenju v Prekmurju. *Tr* 18(1989): 147–166.
1992 Bibliografija Toneta Cevca. *Tr* 21(1992): 186–190.
1993 Tradicionalna svatba na Kočevskem: Kritični pretres virov. *Tr* 22(1993): 69–96.
1995 *V adventu snubiti – o pustu ženiti: Svatbene šege Ziljanov*. Celovec.
1996 Bibliografija Nika Kureta 1986–1995 (z dopolnilom za leto 1985). *Tr* 25(1996): 471–474.
1998 Ozadje nastanka »Narodopisja Slovencev«. *Tr* 27(1998): 159–174.

LUDVIK Dušan

- 1960 Izvor desetništva. *SE* 13(1960): 79–90.

LUTHAR Oto

- 1989 Tropologija historičnega diskurza. *Vestnik IMS* (Ljubljana) 1989, 2: 35–51.

Literatura

- 1990 ur., *Vsi Tukididovi možje: Sodobne teorije zgodovinoisja*. Ljubljana (Krt; 70).
1990a Biografija, nov metodološki princip? *Tr* 19(1990): 275–279.
1993 *Med kronologijo in fikcijo: Strategije historičnega mišljenja*. Ljubljana.
1994 ur., *Pot na grmado: Historični seminar*. Ljubljana (Zbirka ZRC; 4).

LUTZ Gerhard

- 1958 ur., *Volkskunde: Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme*. Berlin.
1970 Deutsche Volkskunde und europäische Ethnologie: Zur Wissenschaftsgeschichte der 50er Jahre. *EE* 4(1970): 26–32.
1973 Johann Ernst Fabri und die Anfänge der Volksforschung im ausgehenden 18. Jahrhundert. *Zeitschrift für Volkskunde* 69(1973)1: 19–42.
1983 (1985) Die Entstehung der Ethnologie und das spätere Nebeneinander der Fächer Volkskunde und Völkerkunde in Deutschland. V: Hauschild, Nixdorff, ur.: 29–46. [slov. prev.: Nastanek etnologije in poznejše razmerje med Volkskunde in Völkerkunde v Nemčiji. *GSED* 25(1985)1–4: 39–47]

MACDONALD Sharon, ur.

- 1993 *Inside European Identities: Ethnography in Western Europe*. Oxford: Providence.

MAKAROVIČ Gorazd

- 1962 *Postlikane panjske končnice*. Ljubljana.
1962a Slikanje ljudskih slik na steklo na Slovenskem. *SE* 15(1962): 107–118.
1964 *Slikarstvo na panjskih končnicah*. (Inauguralna disertacija). Ljubljana.
1965 O strukturnem odnosu slovenskega ljudskega slikarstva do prostora. *EP* 6–7 (1965) [=Gavazzijev zbornik]: 89–94.
1967 Današnja družbena potreba po etnoloških raziskavah. *GSED* 8(1967)3: 1–2.
1971 *Kič: Razstava: Vodnik po razstavi*. Ljubljana.
1972 Kaj je ljudska umetnost. *SE* 23–24(1970–71) [1972]: 9–18.
1977 Likovno obzorje. V: *ETSEO: Vpr. 10*: 129–140.
1978 Pogledi na ljudsko umetnost. V: *PE*: 379–408.
1981 *Slovenska ljudska umetnost: Zgodovina likovne umetnosti na kmetijah*. Ljubljana.
1988 Pričevanje romanskega gradu Gamberka o stanovanjski kulturi. *VS* 30(1988): 124–162.
1991 *Votivi*. Ljubljana (Knjižnica SEM; 2).
1991a Prehrana v 19. stoletju na Slovenskem. *SE* 33–34(1988–90):127–204.
1991b O vlogah in pomenih ljudske umetnosti v življenju agrarnega prebivalstva. *SE* 33–34(1988–90): 461–479.
1991c Grad Vodriž – spomenik zgodnjeviteške stanovanjske kulture. *Et* 52, 1(1991): 30–80.
1995 *Slovinci in čas: Odnos do časa kot okvir in sestavina usakdanjega življenja*. Ljubljana (Krt; 94).
1995a Pričevanje gotskega stolpa Keblja o stanovanjski kulturi. *Et* 56, 5(1995): 143–203.

MAKAROVIČ Marija

- 1963 *Slovenska ljudska noša*. (Inauguralna disertacija). Ljubljana.
1964a Življenje in delo Borisa Orla. *SE* 16–17(1963–64): 5–22.
1964b Deklica – vojak: Poskus socio-psihološke interpretacije vprašanja. *SE* 16–17(1963–64): 191–202.
1965 *Kmečki nakit: Vodnik po razstavi*. Ljubljana.
1967a Narodna noša. *GSED* 8(1967)4: 1.

Literatura

- 1968a Glavna gibala v razvoju slovenske kmečke noše v 19. in 20. stoletju. *SE* 20(1967): 92–119.
- 1968b Nekaj misli ob »folklornih prireditvah«. *GSED* 9(1968)3: 3–4.
- 1971 *Slovenska ljudska noša: Slovenska kmečka noša v 19. in 20. stoletju*. Ljubljana.
- 1972 Narodna noša. *SE* 23–24(1970–71): 53–70.
- 1974 Medsebojna pomoč na vasi na Slovenskem kot etnološki problem. *EP* 12(1974): 91–99.
- 1975a *Kostanjevica in okolica: Narodopisni oris*. Kostanjevica na Krki.
- 1975b *Pregovori – življenjske resnice*. Ljubljana.
- 1976a Medsebojna pomoč na vasi na Slovenskem (na primeru Predgrada v Poljanski dolini ob Kolpi). *SE* 27–28(1974–75): 35–61.
- 1976b Neposredno opazovanje z udeležbo kot ena od metod etnološkega raziskovanja na terenu. *GSED* 16(1976)3: 49–51.
- 1977 Delovni dnevnik kmetovalca Danijela Planinca iz Libne. V: *Krško skozi čas*. Krško: 589–616.
- 1978 *Kmečko gospodarstvo na Slovenskem*. Ljubljana.
- 1978a Neposredno opazovanje z udeležbo kot ena izmed metod etnološkega raziskovanja alkoholizma na vasi. V: *ESSD*: 118–123.
- 1978b Noša in folklorne skupine. V: *ESSD*: 86–88.
- 1978c Poletna etnološka razmišljanja s Strojne na Koroškem. *GSED* 18(1978)3: 57–58.
- 1978d Kmečka noša v Bohinju. *SE* 29(1976)
- 1978f Medsebojna pomoč na vasi v vzhodni Sloveniji. V: *PE*: 237–273.
- 1978g O načinu življenja kmečkih poslov na Slovenskem. V: *PE*: 275–307.
- 1978h Govorica noše na primeru Rateč v Zgornji savski dolini. V: *PE*: 197–235.
- 1978i Način in pomen zbiranja etnoloških podatkov zaupnejše vsebine. *GSED* 18(1978)4: 65.
- 1979 *Medsebojna pomoč na vasi na Slovenskem*. Ljubljana.
- 1979a Življenje družin v Gradcu pri Pivki na Krasu: (Oris medsebojnih odnosov). *SE* 30(1977): 123–148.
- 1979b Govorica noše na primeru Predgrada v Poljanski dolini. *Tr* 5–6(1976–1977): 265–276.
- 1982 *Strojna in Strojanci: Narodopisna podoba koroške hribovske vasi*. Ljubljana.
- 1985 *Predgrad in Predgrajci: Narodopisna podoba belokranjske vasi*. Kočevje.
- 1986a M. Makarovič, Ivan Modrej, Črna in Črnjani: *Narodopisna podoba koroškega delavskega naselja do druge svetovne vojne*. Črna na Koroškem.
- 1986b *Dobrepolje*. Ljubljana (Slovenska ljudska noša v besedi in podobi; 1).
- 1987 *Slovenska Istra*. Ljubljana (Slovenska ljudska noša v besedi in podobi; 2).
- 1988a *Kozjansko*. Ljubljana (Slovenska ljudska noša v besedi in podobi; 3).
- 1988b *Narodna nošnja: Gorenjsko – Rateče: Priročnik za rekonstrukcijo nošnje*. Zagreb (Narodne nošnje Jugoslavije).
- 1989 *Kostel*. Ljubljana (Slovenska ljudska noša v besedi in podobi; 4).
- 1991 *Zilja*. Ljubljana (Slovenska ljudska noša v besedi in podobi; 5).
- 1991a Oblačilna kultura agrarnega prebivalstva v 19. stoletju. *SE* 33–34(1988–90): 247–300.
- 1991b Kmečki posli. *SE* 33–34(1988–90): 433–460.
- 1991c Zdravstvena kultura agrarnega prebivalstva v 19. stoletju. *SE* 33–34(1988–90): 481–528.
- 1993 *Bela krajina in Poljanska dolina*. Ljubljana (Slovenska ljudska noša v besedi in podobi; 6).
- 1994a *Sele in Seljani: Narodopisna podoba ljudi in krajev pod Košuto*. Celovec.
- 1994b *Litijsko Posavje*. Ljubljana (Slovenska ljudska noša v besedi in podobi; 7).

Literatura

- 1995 *Notranjska: Bloke, Cerknica z okolico, Loška dolina, Vidovska planota*. Ljubljana; Cerknica (Slovenska ljudska noša v besedi in podobi; 8).
- 1995a Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik v Celovcu. V: Muršič in Ramšak, ur.: 261–268.
- 1996 *Prekmurje: Beltinci z okolico*. Ljubljana; Beltinci (Slovenska ljudska noša v besedi in podobi; 9).
- 1996a *Oblačilna kultura v Rožu: Oblačilna kultura kmečkega prebivalstva v Rožu*. Celovec; Ljubljana; Dunaj.
- 1999 *Bela Krajina: Krajevne skupnosti Adlešiči, Sinji Vrh in Vinica*. Ljubljana; Črnomelj (Slovenska ljudska noša v besedi in podobi; 10).

MAKAROVIČ Marija in Angelos BAŠ

- 1980 Noša. V: *SLJ*: 121–131.

MALINOWSKI Bronislaw

- 1922 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York: Harcourt, Brace & World.

MANTUANI Josip

- 1915 Narodopisne študije I.: Ostanek prazgodovinske tkalske tehnike na Kranjskem. *Carniola* n.v. 6(1915)4: 141–162.

MARCUS George E.

- 1980 Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research. *Current Anthropology* 21(1980)4: 507–510.
- 1998 *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press.

MARCUS George E. in James CLIFFORD

- 1985 The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report. *Current Anthropology* 26(1985)2: 267–271.

MARCUS George E. in Michael M. J. FISCHER

- 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago; London: The Univ. of Chicago Press.

MARKUS Gyorgy

- 1993 Culture: The Making and the Make-Up of a Concept: (An Essay in Historical Semantics). *Dialectical Anthropology* 18(1): 3–29.

MAROLT France

- 1935 *Tri obredja iz Zilje*. Ljubljana (Slovenske narodoslovne študije; 1).
- 1936 *Tri obredja iz Bele krajine*. Ljubljana (Slovenske narodoslovne študije; 2).
- 1939 Slovenske prvine v kočevski ljudski pesmi. V: *Kočevski zbornik*. Ljubljana: 172–320.
- 1944 Živi spomeniki naših prabitnih rejev. V: *Zbornik zimske pomoči*. Ljubljana: 470–488.
- 1946 Gibno-zvočni obraz Slovenskega Korotana. V: *Koroški zbornik*. Ljubljana: 348–382.
- 1954a *Gibno-zvočni obraz Slovencev*. Ljubljana (Slovenske narodoslovne študije; 3).
- 1954b *Slovenski glasbeni folklor*. Ljubljana (Slovenske narodoslovne študije; 4).

MATIČETOV Milko

- 1948a O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev. *SE* 1(1948): 9–56.

Literatura

- 1948b »Sovjetska etnografija« 1947. *SE* 1(1948): 121–125.
- 1948c O Novakovi študiji Ljudska prehrana v Prekmurju. *Ljudska pravica* (6.3.1948): 5.
- 1949a Möderndorferjeva zbirka koroških ljudskih pripovedk. *SE* 2(1949): 137–140.
- 1949b E. V. Gippius – V. I. Čičerov, Trideset let sovjetske folkloristike. *SE* 2(1949): 72–93.
- 1951a Etnografsko delo Ivana Grafenauerja (ob 70-letnici). *SE* 3–4(1951): 402–406.
- 1951b Ivan Koštial (1877–1949). *SE* 3–4(1951): 393–399.
- 1951c Joža Glonar (1885–1946). *SE* 3–4(1951): 399–401.
- 1951d G. D'Arconco, M. M., Folklorna anketa v Furlaniji 1946: Odgovori slovenskih šolarjev. *SE* 3–4(1950–51): 297–330.
- 1951e Zagovarjanje pri dveh slovenskih književnikih. *SE* 3–4(1950–51): 331–342.
- 1951f I. Grafenauer: Legendarna pesem »Spokorjeni grešnik« in staroalpska krvno-duhovna sestavina slovenskega naroda. (1950). *SE* 3–4(1950–51): 425–430.
- 1952 Kazala k I. in II. delu. V: *NSJF*: 239–266. [1. Kazalo slik; 2. Stvarno kazalo; 3. Krajevno kazalo; 4. Osebno kazalo]
- 1953 Deklica menih. V: *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901–1951*. Beograd: 291–298.
- 1954a K pokopavanju mrličev pri Slovanih. *SE* 6–7(1953–54): 195–196.
- 1954b Poprtnik. *SE* 6–7(1953–54): 223–238.
- 1954c I. Grafenauer: Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu. *SE* 6–7(1953–54): 311–319.
- 1955 *Sežgani in prerojeni človek*. (Disertacija). Ljubljana.
- 1955a Umita in v prt zavita lobanja pri Slovencih. *SE* 8(1955): 225–230.
- 1956 Ljudska proza. V: *Zgodovina slovenskega slovstva* I. Ljubljana: 119–138.
- 1957 Slovenske etnografske disertacije na tujih univerzah in v Ljubljani. *GISN* 1(1957)4: 21–22.
- 1958 Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskavanj. V: *Razprave SAZU, II. razr.; Knj. 4*. Ljubljana: 101–150.
- 1958a Slovensko etnografsko društvo. *SE* 11(1958): 7–10.
- 1959a Pravljica o bobkovi črni krpi (AT 295) v rokah W. Grimma, Levstika, Finžgarja in Tratarja. *SE* 12(1959): 132–134.
- 1959b Vinko Möderndorfer. *SE* 12(1959): 221–222.
- 1961 *Sežgani in prerojeni človek*. Ljubljana.
- 1962a Štrekljeva zapuščina in korespondenca s Francem Kramarjem: Ob petdesetletnici dr. Karla Štreklja. *SE* 15(1962): 223–242.
- 1962b Imeli smo jih – ni jih več. *SE* 15(1962): 7.
- 1962c Tretje posvetovanje vzhodnoalpskih narodopiscev v retoromanski Švici, 28.8.–2.9.1961. *SE* 15(1962): 260–262.
- 1966 Folklor v Jugoslaviji in kratek pripis. *Sodobnost* 14(1966)6: 627–634.
- 1966a Pri treh Bogánjčarjih. *SE* 18–19(1965–66): 81–114.
- 1967 Co robią folklorystci w Jugostawii. *Literatura ludowa* (Warszawa) 11(1967)1–3: 45–59.
- 1968 Pregled ustnega slovstva Slovencev v Režiji. *Slavistična revija* 16(1969): 203–229.
- 1970a Predgovor: 1. Pogled v zgodovino zbiranja. V: *SLP f. VII–XI*.
- 1970b Sklepne misli v Predgovoru 1. knjige Slovenskih ljudskih pesmi. V: *SLP f. XXIII*.
- 1972 *Rožce iz Režije* / Nabral in posadil Milko Matičetov; s podobami povezal Miha Maleš. Koper; Trst; Ljubljana.
- 1972a Uvodne besede. *Tr* 1(1972): 5–7.
- 1972b Koroško zvezdno ime »Škopnjekovo gnezdo«. *Tr* 1(1972): 53–64.
- 1972c Rezijanski zagovor proti kačjemu strupu. *Tr* 1(1972): 186.
- 1972d Opombe k Merkujevim beneško-slovenskim legendam. *Tr* 1(1972): 194.
- 1973 *Zverinice iz Režije*. Ljubljana; Trst.
- 1977a Alpes Orientales VIII (Režija 1975). *Tr* 4(1975) [1977]: 309–310.
- 1977b Diskusija: Etnološko-folkloristični kolaž iz Pirana. *GSED* 17(1977)3: 34.

Literatura

- 1977c Pripombe k osnutku dolgoročnega načrta z naslovom 'Smernice etnološkega raziskovalnega dela'. *GSED* 17(1977)4: 51–53.
- 1978 Ob zibki ljudske lirične pesmi v Reziji. V: *Govor, jezik in besedno ustvarjanje v Beneški Sloveniji*. Špeter Slovenov; Trst (Zbirka Nediža;2): 57–80.
- 1979a Diskusija: B. Jezernik, Družbene tradicije o bogobornem Kralju Matjažu. *GSED* 19(1979)2: 32–33.
- 1979b Diskusija: Pogledi na *Pogled*. *GSED* 19(1979)3.
- 1980 Diskusija: Posvetovanje o etnologiji in slavistiki. *GSED* 20(1980)2: 115.
- 1981 *Resia: Bibliografija ragionata (1927–1979)*. Udine.
- 1984 Po dvajsetih letih. *Tr* 13(1984): 5–6.
- 1985 O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu. *Tr* 14(1985): 23–32.

MATIČETOV Milko in Marija STANONIK

- 1990 Pogovor z dr. Milkom Matičetovim. *GSED* 30(1990)1–4: 3–19.

MELIK Vasilij

- 1980 K zgodovini vsakdanjega življenja. V: *Raziskovanje kulturne ustvarjalnosti na Slovenskem*: 88–94.

MENCEJ Mirjam

- 1995 Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih. *Anthropos* (Ljubljana) 1995, 5–6: 198–212.
- 1996a Gora v slovenskih ljudskih pesmih. *GSED* 36(1996)1: 12–14.
- 1996b Sv. Nikolaj alias Veles pri Slovanih. *GSED* 36(1996)41: 17–21.
- 1997 *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 27).
- 1998 Vorstellung vom Wasser als Grenze zum Jenseits in der slowenischen Volksliteratur. *Studia mythologica Slavica* (Ljubljana) 1: 205–224.
- 1999 *Mitološki »volčji pastir« pri Slovanih*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.

MERHAR Boris

- 1956 Ljudska pesem. V: *Zgodovina slovenskega slovstva I*. Ljubljana: 31–114.
- 1961 ur., *Slovenske ljudske pesmi*. Ljubljana (Knjižnica Kondor; 45).
- 1964 Folklor in narodopisje. V: *Slovenska matica 1864–1964*. Ljubljana: 116–140.
- 1974 ur., *Mlada Breda: Izbor ljudskih pesmi*. Ljubljana.

MERHAR Ivan

- 1901 *Würdigung der Tätigkeit Valvasors als Ethnographen, ein Beitrag zur Geschichte der südslavischen Volkskunde*. Wien. (Disertacija)
- 1910 Valvasor als Ethnograph. Eine Charakteristik (Auszug aus dem Jahresbericht des K.K. Staats-Gymnasiums in Triest, LX, Trst 1910) = *Izvestje gimnazije v Trstu 1910*.

MERKAČ Franc in Marija JURIČ

- 1984 O vaškem vsakdanu. *Celovec: Slovenski znanstveni inštitut, Založba Drava (Disertacije in razprave)*.

MERKŪ Pavle

- 1976 *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji = Le tradizioni popolari degli Sloveni in Italia: Zbrano v letih 1965–1974*. Trst.

Literatura

MESS: MEDITERRANEAN ETHNOLOGICAL SUMMER SCHOOL

- 1995 Brumen B. in Z. Šmitek, ur.: *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Piran, Slovenia, 1994–1995*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 24).
- 1998 Baskar B. in B. Brumen, ur.: *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. II. Piran/Pirano, Slovenia 1996*. Ljubljana.
- 1999 Šmitek Z. in R. Muršič, ur.: *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Piran/Pirano, Slovenia 1997 and 1998, Vol. 3*. Ljubljana (Županičeva knjižnica; 1).

METZEN Thomas

- 1970 Anmerkungen zur »Volkskunde der Schweiz« von Richard Weiß. V: Geiger, ur.: 173–190.

MEŽNARIČ Silva

- 1989 Nacija i etnos u akciji: Etnonacionalizam i njegove paradigme. *Migracijske teme* (Zagreb) 5(1989)2–3: 113–121.

MIHELJAK Vlado

- 1995 *Camera obscura psihologije: Konstrukcija in rekonstrukcija teorij v psihologiji*. Ljubljana (Znanstvena knjižnica; 15).

MINNICH Robert G.

- 1979 *The Homemade World of Zagaj: An Interpretation of the »Practical Life« among Traditional Peasant Farmers in West Haloze – Slovenia, Yugoslavia*. Bergen: Sosialantropologisk institutt Universitetet i Bergen (Skriftserie No. 18).
- 1988 Koline kot darilo in izražanje identitete v slovenski kmečki družbi. *GSED* 27(1987) 3–4: 115–122.
- 1989 Govoriti slovensko – biti Slovenec. *Tr* 18(1989): 65–87.
- 1990 At the Interface of the germanic, romance and slavic worlds. Folk cultures as an idiom of collective self-images in southeastern Alps. *Studia ethnologica* (Zagreb) 2(1990): 163–180.
- 1993 *Socialni antropolog o Slovencih: Zbornik socialnoantropoloških besedil*. Ljubljana, 1993.
- 1998 *Homesteaders and Citizens: Collective Identity Formation on the Austro-Italian-Slovene Frontier*. Bergen: Norse Publication (Bergen studies in social anthropology).

MLAKAR ADAMIČ Jana

- 1991 Bivalna kultura industrijskega proletarita – kolonije v zasavskih revirjih. *ČZN* 62, 27(1991)1: 102–108.

MOČNIK Rastko

- 1990 *Studia humanitatis* danes: Spremna beseda. V: Roland Barthes, *Retorika starih: Elementi semiologije*. Ljubljana (Studia humanitatis): 211–238.
- 1994 Predgovor: Stare nostalgije, nove iluzije. V: Kump: 9 – 22.

MÖDERNDORFER Vinko

- 1924 *Narodne pripovedke iz Mežiške doline*. Ljubljana.
- 1926 P. Košir, V. M.: *Ljudska medicina med koroškimi Slovenci*. Maribor.
- 1934 *Narodno blago koroških Slovencev*. Maribor.
- 1937 *Koroške narodne pripovedke I*. Celje (Mohorjeva knj.; 90).
- 1938 *Slovenska vas na Dolenjskem*. Ljubljana.
- 1946 *Verovanje, uvere in običaji Slovencev: Narodopisno gradivo. 5. knjiga: Borba za pridobivanje usakdanjega kruha*. Celje.

Literatura

- 1946a *Koroške narodne pripovedke*. Celje.
1946b *Koroške uganke in popevke*. Celje.
1948 *Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. 2. knjiga: Prazniki*. Celje.
1957 *Koroške pripovedke*. Ljubljana.
1964 *Ljudska medicina pri Slovencih*. Ljubljana (Gradivo za narodopisje Slovencev; 1).
- MOHRMANN Ute**
1982 Predavanje dr. Ute Mohrmann o etnologiji v Nemški demokratični republiki. *GSED* 22(1982)2: 34–37.
1991 Die 'Volkskunde des Neubeginns' während der fünfziger Jahre in der DDR im Kontext damaliger Kulturpolitik. *Zeitschrift für Volkskunde* 87(1991)2: 196–206.
- MÖLLER Helmut**
1964 Volkskunde, Statistik, Völkerkunde 1787. *Zeitschrift für Volkskunde* 60(1964): 218–233.
- MOSER Hans**
1962 Vom Folklorismus in unserer Zeit. *Zeitschrift für Volkskunde* 58(1962): 177–209.
1964 Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde. *Hessische Blätter für Volkskunde* 55(1964): 9–57.
- MOŠKON Milena**
1956 Poročilo o etnografskem delu Mestnega muzeja v Celju v letu 1955. *SE* 9(1956): 274–275.
1958 Etnografsko delo Mestnega muzeja v Celju v letih 1956 in 1957. *SE* 11(1958): 207–210.
1961 Etnografsko delo Mestnega muzeja v Celju v letih 1958–1960. *SE* 14(1961): 207–209.
- MRKUN Anton**
1934 Narodopisno blago iz Dobrépoljske doline. *Et* 7(1934): 1–37.
1938 Ljudska medicina v Dobrépoljski dolini. *Et* 10–11(1937–38).
1939 Lov na polhe v Dobrépoljski dolini. *Et* 12(1939): 74–81.
1940a Platnarstvo v Dobrépoljski dolini. *Et* 13(1940): 107–115.
1940b Kmetstvo delavstvo v Dobrépoljah in okolici. *Et* 13(1940): 116–124.
1943a *Etnografija velikolaškega okraja, 1. zv.: Kmetijstvo*. Ljubljana (Knjižnica 'Etnografija velikolaškega okraja').
1943b *Orbi in trgovina velikolaškega okraja*. Ljubljana (Narodopisna knjižnica; 2. zv.).
- MUCHEMBLED Robert**
1978 *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e – XVIII^e siècles)*. Paris.
1982 *Kultur des Volks – Kultur des Eliten: Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*. Stuttgart.
- MULTIMEDIA ENCYCLOPEDIA**
1992 *Multimedia Encyclopedia*. Novato, Calif.: Grolier (The Software Toolworks) [Zgoščenka]
- MURAJ Aleksandra**
1989 *Živim, znači stanujem: Etnološka studija o kulturi stanovanja u žumberačkim Sošicama*. Zagreb.

Literatura

MURKO Matija

- 1895a Bibliographie der österreichischen Volkskunde 1894: V. Slowenen. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* 1(1895): 369–373.
- 1895b Die Slowenen. V: *Brockhaus Lexicon* 4.
- 1896 Narodopisna razstava češkoslovsanska v Pragi I. 1895. V: *Letopis Matice slovenske* 1896: 75–137.
- 1897 Die slowenische Volkskunde im Jahre 1895. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* 3(1897): 27–32, 94–96.
- 1906 Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei der Südslaven. *Die Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 35(1905): 308–330; 36(1906): 12–40.
- 1908 *Geschichte der älteren südlawischen Literaturen*. Leipzig.
- 1910 Das Grab als Tisch. *Wörter und Sachen* 2(1910): 79–160.
- 1913 Die Schröpfköpfe bei den Slaven: Slov. baňa, baňka, lat. balnea. *Wörter und Sachen* 5(1913): 1–42.
- 1929 *La poésie populaire épique en Yougoslavie*. Paris.
- 1929a Zur Geschichte des Heugabel (slav. vidly). *Wörter und Sachen* 12(1929): 316–341.
- 1929b Velika zbirka slovenskih narodnih pesmi z melodijami. *Et* 3(1929): 5–54.
- 1937 Zgodovinski podatki o slovenskih narodnih pesmi. *ČZN* 32(1937)1–4: 300–307.
- 1947 Matyáš Murko: *Rozprawy z oboru slovanskeho národopisu*. Praha (Práce slovenského ústavu v Praze. Svazek XXI.).
- 1951a *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike I. – II.* Zagreb.
- 1951b *Spomini*. Ljubljana.
- 1962 *Izbrano delo.* / Ur., uvod in opombe napisal A. Slodnjak. Ljubljana.

MURŠIČ Rajko

- 1993 *Neubesedljive zvočne igre: Od filozofije k antropologiji glasbe*. Maribor.
- 1994 *Perspektive kulturne antropologije: Človek, kultura in znanost*. (Magistrsko delo). Ljubljana.
- 1994a O razmerju med etnologijo in kulturno antropologijo ter predvsem o teoriji in etnologiji: Žolčno provokativni esej za enkratno uporabo. *GSED* 34(1994)1–2: 10–16.
- 1995 *Center za dehumanizacijo: Etnološki oris rock skupine*. Pesnica.
- 1995a Oddaljeni pogled na preplete etnološke samorefleksije: Etnološki raziskovalni programi. V: Muršič in Ramšak, ur.: 147–154.
- 1995b Množična, sodobna kultura na etnološki način. *GSED* 35(1995)4: 27–31.
- 1995c Ustvarjalna igra domnevanja in napačnega razumevanja: Antropološka terenska raziskava punck rocka v dveh slovenskih vaseh. *Et* 56, 5(1995): 257–281.
- 1995d Besedila punk rock skupin iz Slovenskih goric: Legitimacijski odsev lokalne mladinske podkulture z globalnimi razsežnostmi. *Tr* 24(1995): 341–352.
- 1996 Prepletena pahljača antropologij. *Antropološki zvezki* 4. Ljubljana: 131–139.
- 1997 *Dinamika medkulturnega stika: Odnos med rokovsko podkulturo in lokalno kulturo na Tratah v Slovenskih Goricah*. (Doktorska naloga). Ljubljana.
- 1997 Science as ideology: Pathway to a new Middle Ages, paved with paradoxes of the enlightened mind? V: Jezernik in Muršič, ur.: 126–135.

MURŠIČ Rajko in Borut BRUMEN, ur.

- 1999 *Cultural Processes and Transformations in Transition of the Central and Eastern European Post-Communist Countries*. Ljubljana (Etnološka stičišča = Ethnological Contacts = Zbiežnosti etnologiczne; 9) (Županičeva knjižnica; 3).

MURŠIČ Rajko in Mojca RAMŠAK, ur.

- 1995 *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj: Zbornik*

Literatura

prispevkov s kongresa. Ljubljana, Cankarjev dom, 24.10. – 27.10.1995. Ljubljana (Knjižnica GSED; 23).

MUSEK Janek

1995 Psihološka veda na Slovenskem. V: *Informativni kulturološki zbornik* / ur. M. Orožen. Ljubljana: SSJLK pri Oddelku za slovanske jezike in književnosti FF: 185–195.

MUSEK Janek in Vid PEČJAK

1996 *Psihologija.* Ljubljana, 1996.

MUŠIČ Marjan

1952 Vplivna področja med stilno arhitekturo in slovenskim ljudskim stavbarstvom v srednjem veku. *SE* 5(1952): 54–69.

1970 *Arhitektura slovenskega kozolca.* Ljubljana.

NAČIN ŽIVLJENJA SLOVENCEV 20. STOLETJA

1980 UO GSED: *Način življenja Slovencev 20. stoletja: Zasnova preučevanja, dosedanje raziskave in problemi: Posvetovanje Slovenskega etnološkega društva, Nova Gorica, 6.6.1980.* Ljubljana (Knjižnica GSED; 1).

NADEL S.F.

(1951) 1969 *The Foundations of Social Anthropology.* 5th Impress. London: Cohen & West.

NAGEL Ernst

1974 *Struktura nauke.* Beograd.

NANDA Serena

1991 *Cultural Anthropology.* 4th Ed. Belmont, Calif.: Wadsworth. [1. izd. 1980]

NARODOPISJE SLOVENCEV [NS I., II.]

1944 *Narodopisje Slovencev – I. del.* / S sodelovanjem ravnatelja dr. Antona Breznika; profesorja dr. Ivana Grafenauerja; profesorja dr. Franca Kotnika; ravnatelja Franceta Marolta, Borisa Orla in dr. Sergija Vilfana priredil dr. Rajko Ložar v. d. ravnatelja Etnografskega muzeja v Ljubljani. Ljubljana.

1952 *Narodopisje Slovencev – II. del.* / Ur. I. Grafenauer in B. Orel. Ljubljana.

NARR Roland

1970 *Volkskunde als kritische Sozialwissenschaft.* V: Geiger, ur.: 40–73.

NARROL Raoul in Ronald COHEN, ur.

1970 *A Handbook of Method in Cultural Anthropology.* New York: Columbia Univ. Press.

NASTRAN ULE Mirjana

1993 *Psihologija vsakdanjega življenja.* Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče (Zbirka Družboslovje; 1993; 3).

NATEK Milan

1986 *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje.* V: *O razmerju med geografijo in etnologijo:* 27–44.

NEČAK Dušan

- 1986 In kje so bile druge družboslovne vede?: Razmišljanje ob (namišljenem) sporu zgodovina: entologija. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 37–45.

NIEDERMÜLLER Peter

- 1992 Die imaginäre Vergangenheit: Volkskultur und Nationalkultur in Ungarn. *Zeitschrift für Volkskunde* 88(1992)2: 185–201.
- 1994 Politics, Culture and Social Symbolism: Some Remarks on the Anthropology of Eastern European Nationalism. *EE* 24(1994)1: 21–33.

NIXDORFF Heide in Thomas HAUSCHILD, ur.

- 1983 *Europäische Ethnologie: Theorie- und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht*. Berlin: D. Reimer (Ethnologische Paperbacks).

NOVAK Anka

- 1964 Domače tkalstvo v Gornjesavski dolini. *SE* 16–17(1963–64): 245–256.
- 1965 *Domača obrt na Gorenjskem: Vodnik po razstavi*. Kranj.
- 1972a Poslikano pohišstvo v Dolini. *SE* 23–24(1970–71): 19–39.
- 1972b Poročilo o razstavnih dejavnosti etnografskega oddelka pri Gorenjskem muzeju v Kranju med leti 1960/1970. *SE* 23–24(1970–71): 119–124.
- 1974 *Kmečko gospodarstvo v Dolini: Vodnik po razstavi*. Kranjska gora; Kranj.
- 1976 Spreminjanje vrednotenja etnoloških predmetov. *GSED* 11(1976)3: 48–49.
- 1977 Kmečka naselja in stavbarstvo v Dobrepoljski dolini. *Zbornik občine Grosuplje* 9: 165–212.
- 1978 Odnos do etnologije med anketiranci v Kranju. V: *ESSD*: 28–34.
- 1986 Hrana v Šenčurju. *Tr* 15(1986): 121–163.
- 1987 Iz duhovne kulture Bohinjcev. *Tr* 16(1987): 279–287.
- 1991 Življenje in delo planšarjev v bohinjskih gorah. *GSED* 29(1989)3–4: 121–152.

NOVAK Anka in Mojca RAVNIK

- 1993 Pogovor z Anko Novak. *GSED* 33(1993)2: 2–7.

NOVAK Vilko

- 1931 O prekmurských Slovincih. V: *Slovanský přehled* 1931: 481–486.
- 1931 [prev.] A. Pavel, Odprta ognišča v kuhinjah rabskih Slovencev. *Et* 4(1931): 125–145.
- 1931 Božič v Slovenski krajini. *Slovenec* 1931, št 292.
- 1932 *Štefan Kühar*. Ljubljana.
- 1934 Opombe k Štefanu Küzmiču. *ČZN* 29(1934): 63–64.
- 1935 ur., *Slovenska krajina: Zbornik ob petnajstletnici osvobojenja*. Beltinci.
- 1935a Ženitovanjski običaji v Slovenski krajini. *Mladika* 1935: 65–67.
- 1936 ur., *Izbor prekmurske književnosti*. Celje.
- 1936 ur., Jožef Baša Miroslav, *Prekmurske pesmi*. Celje.
- 1936 Lan in njegovi izdelki v Slovenski krajini. *ČZN* 31(1936): 34–37.
- 1937 Zgodovina in narodopisje v prkmurski publicistiki. *ČZN* 32(1937): 264–274.
- 1938 Opombe k Küharjevemu Narodnemu blágu vogrskih Slovencev. *ČZN* 33(1938): 108–110.
- 1942a Apotropijske prvine v slovenskih ženitovanjskih običajih. *Et* 14(1942): 46–52.
- 1942b Ovčarstvo pod Stolom in v Planici. *Et* 15(1942): 89–95.
- 1944a Szlovén néprajzi kutatások 1920 óta. *Ethnographia* (Budapest) 55(1944): 76–87.
- 1944b Pridelovanje lanu v Slovenski krajini. *Et* 17(1944): 61–21.

Literatura

- 1945 *Slovensko Porabje*. / z Jožetom Maučecem. Ljubljana.
- 1947 *Ljudska prehrana v Prekmurju. Etnografska študija*. Ljubljana.
- 1948a Etnografski značaj slovenskega Porabja. *SE* 1(1948): 90–106.
- 1948b Avgust Pavel. *SE* 1(1948): 136–139.
- 1949 Gradivo Jožefa Košiča za etnografijo Prekmurja. *SE* 2(1949): 100–110.
- 1950–54 Podatki o slovenskih etnografskih objavah za leta 1942–1947. V: *Bibliographie international des arts et traditions populaires*. Bâle.
- 1951 [ref.] Structure de la culture populaire slovène. V: *International Congress of European and Western Ethnology*. Stockholm.
- 1951a Lončarstvo v Prekmurju. *SE* 3–4(1950–51): 111–131.
- 1951b Slovenska etnografska bibliografija 1945–1950. *SE* 3–4(1951): 411–424.
- 1952a Mednarodni etnološki kongres v Stockholmu. *SE* 5(1952): 272–273.
- 1952b Etnografsko delo Franceta Kotnika. *SE* 5(1952): 179–194.
- 1952c Der Aufbau der slowenischen Volkskultur. *Zeitschrift für Ethnologie* (Braunschweig) 77(1952): 227–237.
- 1952d Ljudsko stavbarstvo v naši etnografiji. *SE* 5(1952): 14–17.
- 1952 Ljudski lov na Slovenskem v luči narodopisja. *Lovec* 35(1952): 444–450.
- 1953 Kmečko vinogradništvo v Prekmurju. V: *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901–1951*. Beograd: 70–76.
- 1954 Doneski o tkalstvu in in suknarstvu med Begunjami in Žirovnico. *SE* 6–7(1953–54): 117–118.
- 1955 Ob smrti dr. Franceta Kotnika. *SE* 8(1955): 263–266.
- 1955 Odkup in ureditev pašnih služnostnih pravic v Bohinju. V: *Zbornik Filozofske fakultete II*. Ljubljana: 257–315.
- 1956a O bistvu etnografije in njeni metodi. *SE* 9(1956): 7–16.
- 1956b Današnja madžarska etnografija. *SE* 9(1956): 275–277.
- 1956c (1951) Structure de la culture populaire slovène. V: *Papers of the international congress of european and western ethnology*. Stockholm: 85–94.
- 1956d P. J. Šafařík, Slovanský národopis. *SE* 9(1956): 299–300.
- 1957a Seminar za etnologijo na univerzi v Ljubljani. *GISN* 1(1957)4: 25.
- 1957b Vprašanje nabiralništva pri Slovencih. *SE* 10(1957): 19–28.
- 1958a Jožef Košič, prekmurski pisatelj. V: *Razprave SAZU, II. razr., III*. Ljubljana: 235–278.
- 1958b Ivana Kunšiča prezrti etnološki oris Slovencev. *SE* 11(1958): 183–185.
- 1958c Struktura slovenske ljudske kulture. V: *Razprave SAZU, II. razr., Knj. 4*. Ljubljana: 5–31.
- 1958d Etnološko delo pri Slovakah. *SE* 11(1958): 201–203.
- 1958e Etnološko društvo Jugoslavije. *SE* 11(1958): 212–214.
- 1958f Súčasný stav národopisu v Juhoslávii. *Slovenský národopis* (Bratislava) 6(1958): 529–541.
- 1960 *Slovenska ljudska kultura: Oris*. Ljubljana.
- 1960a Die Erforschung der slowenischen Volksdichtung in den Jahren 1920–1959. *Zeitschrift für slavische Philologie* (Berlin) 29(1960): 183–199.
- 1960b *Alpes Orientales* (Ljubljana, 1959). *SE* 13(1960): 237–238.
- 1960c O izvoru prekmurskega 'Starišinstva i zvačinstva': Začasno poročilo. *SE* 13(1960): 169–174.
- 1961a Matija Murko in raziskovanje ljudske snovne kulture. *SE* 14(1961): 165–170.
- 1961b Übersicht über die Viehhaltungsformen und Alpwesen in Slowenien. V: *Viezucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa I*. Budapest: 647–662.
- 1961c Die Stellung des Alpwesens in Slowenien zwischen dem germanischen und romanischen Räume. *Alpes Orientales II*. Graz: 123–134.
- 1961 V spomin Borivoja Drobňakovića. *SE* 14(1961): 184.

Literatura

- 1962a Die slowenische Volkskunde seit 1920. *Zeitschrift für slawische Philologie* (Berlin) 30(1962): 180–188.
- 1962b V spomin Richardu Weissu. *GSED* 4(1962)2: 10.
- 1962c V spomin Božu Škerlju. *SE* 15(1962): 264–265.
- 1962d Boris Orel. *Argo* 1(1962): 86–91.
- 1962e Boris Orel. *EP* 4(1962): 144–148
- 1962f Alpes Orientales (III). Basel, 1961. *SE* 15(1962): 270–271.
- 1963 Barabás Jenő, *Kartográfiai módszer a néprajzbán*. (Budapest, 1963). *EP* 5(1963): 116–8. .
- 1964 Sloveny. V: *Narody mira: Narody zarubežnoj Evropy. I*. Moskva, 1964: 453–466.
- 1965a Boris Orel. V: *Enciklopedija Jugoslavije* 6. Zagreb.
- 1965b Avgust Pavel. V: *Enciklopedija Jugoslavije* 6. Zagreb.
- 1965c Die Erforschung der Volkskunde Sloweniens. *Steierische Berichte zur Volksbildung und Kulturarbeit* 9(1965)5: 129–130.
- 1965 Korytkovo gradivo o hrvaški ljudski noši. *EP* 6–7(1965): 71–80.
- 1966a Oznaka slovenske ljudske kulture. V: 2. *SSJLK*. Ljubljana, 7 str.
- 1966b Slovenci v Narody mira. *SE* 18–19(1966): 155–161.
- 1966c Prof. dr. Milovan Gavazzi – sedemdesetletnik. *SE* 18–19(1966): 184–187.
- 1967 ur., *Slovenske ljudske pesmi = Szlovén népdalok*. / V madžarščino prevedel Avgust Pavel; Ur., uvod in opombe napisal V. Novak. Murska Sobota.
- 1968 Slovenci v nemških etnoloških priročnikih. *SE* 20(1967) [1968]: 173–179.
- 1969a Etnologija. V: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani*. Ljubljana: 228–231.
- 1969b Območja v slovenski ljudski kulturi. V: 5. *SSJLK*. Ljubljana: 315–324.
- 1969c Ljudsko življenje v delih Janeza Trdine. V: *Mengeški zbornik* 2, 2. snopič. Mengeš: 44–62.
- 1969d Begegnung der alpinen, mediterranen und pannonschen Kulturzonen in Slowenien. V: *Werten und Funktionen der Traditionellen Kultur*. Görz: 87–90. (= La Slovenia come punto d'incontro delle sfere culturali alpina, mediterranea e pannonica. V: *Valori e funzioni della cultura tradizionale. Atti e documentazione*. Gorizia: 271–273.)
- 1969e Über die Milchwirtschaft bei den völkern Jugoslawiens. V: *Viehwirtschaft und Hirtenkultur: Ethnographische Studien*. Budapest: 574–602.
- 1970a Živinoreja. V: *GDZS I.*: 343–394.
- 1970b O pisatelju in knjigi. V: Baraga: 5–12. [Redakcija prevoda, opombe.]
- 1970c Odgovor prof. R. Wolframu. *SE* 21–22 (1968–69): 114–118.
- 1970d Dva popravka. *SE* 21–22(1968–69): 143–144.
- 1970e *SEI – XX. Ethnologia Slavica* (Bratislava) 2(1970): 287–290.
- 1971 Delež zahodnih in vzhodnih Slovanov v raziskavanju slovenske ljudske kulture. *Slavistična revija* 19(1971): 167–187.
- 1972a Emila Korytka nemški članki o slovenskem ljudskem izročilu. *Tr* 1(1972): 27–52.
- 1972b Der Anteil slawischer Volkskundler an der Erforschung der slowenischen Volkskultur. *Ethnologia Slavica* (Bratislava) 4(1972): 7–24.
- 1973 *Über den Charakter der Slowenischen Volkskultur in Kärnten*. München: Trofenik (Litterae slovenicae; 9).
- 1973a Anton Tomaž Linhart o kulturi starih Slovencev. *Tr* 2(1973): 35–62.
- 1973b Ob sedemdesetletnici rojstva Borisa Orla. *Tr* 2(1973): 253–256.
- 1973c V. Novak in D. Krnel: Površnost ali neznanje? *Tr* 2(1973): 223–228.
- 1974a Balthasar Hacquet in slovenska ljudska kultura. *Tr* 3(1974): 17–68.
- 1974b Etnološki atlas v Evropi. *Tr* 3(1974): 175–182.
- 1976 ur., *Izbor prekmurskega slovstva*. Ljubljana.
- 1976a Prehrana. V: *ETSEO: Vpr.* 5: 1–23.

Literatura

- 1977a Etnologija v Časopisu za zgodovino in narodopisje. ČZN 48, 13(1977) 1–2: 265–273.
- 1977b Madžarski spisi o ljudskem življenju v Prekmurju. Tr 4(1975): 155–174.
- 1977c Milovan Gavazzi osemdesetletnik. Tr 4(1975): 301–303.
- 1977d Die wissenschaftliche Tätigkeit Milovan Gavazzis. *Ethnologia Slavica* (Bratislava) 7(1975): 11–19.
- 1978 Sestava slovenske ljudske kulture. V: PE: 117–160.
- 1979a Etnološko delo Nika Kureta. Tr 5–6(1976–77): 11–17.
- 1979b Spremnna beseda. V: Dušan Rešek, *Šege in verovanja ob Muri in Rabi*. Murska Sobota. (2., dop. izd. 1983)
- 1980 Živinoreja. V: SLI: 31–40.
- 1981 Volkskundliche Beziehungen und Forschungen im slowenischen Grenzraum Prekmurje (Übermurgebiet). V: *Minderheiten und Regionalkultur*. Wien: 65–75.
- 1982 Pripombe k poljskemu pojasnilu. Tr 7–9(1978–80): 283–284.
- 1983 *Slovenske ljudske molitve*. Ljubljana.
- 1984a Etnološko delo Stanka Vurnika. Tr 10–12(1981–1983): 173–190.
- 1984b Predavanje Stanka Vurnika o ljudski umetnosti. Tr 13(1984): 127–135.
- 1984c Prezrti spis Vinka F. Kluna o Slovencih. Tr 10–12(1981–1983): 165–172.
- 1984d Etnološko delo Franja Baša. V: Baš F. 1984: 351–364.
- 1985 Rajko Ložar (1904–1985). Tr 14(1985): 195–200.
- 1986 *Raziskovalci slovenskega življenja*. Ljubljana.
- 1986a Vurnik Stanko. V: SBL 14.
- 1988a ur., Štefan Kühar, *Ljudsko izročilo Prekmurja / Zbral, ur., predgovor in opombe napisal V. Novak*. Murska Sobota (Zbirka Panonika).
- 1988b *Slovar stare knjižne prekmurščine: Poskusni snopič*. Ljubljana.
- 1988c Emil Korytko's Unpublished Materials on Slovene Folk Life. V: *Etnološka stičišča 1*: 13–18.
- 1990 Prostorska in kulturnogenetska povezanost slovenske ljudske kulture z Evropo. Tr 19(1990): 47–52.
- 1991 Moje znanstveno delo. *Ethnologia Slavica* (Bratislava) 22(1990): 15–23.
- 1992a »O meni«: Pogovor Milka Matičetovega z Vilkom Novakom. GSED 32(1992): 1–2: 1–7.
- 1992b Ob oživitvi Etnologa. Et 2(53, 1992)2: 298–303.
- 1993 Pripombe k »Antropološki tradiciji na Slovenskem«. Et 3(54, 1993): 264–266.
- 1995 Življenje, osebnost, raziskovalno delo in pomen Nika Kureta za slovensko etnologijo in kulturo. Et 56, 5(1995): 51–67.
- 1999 [1992] V. Novak in M. Matičetov: Pogovor z dr. Vilkom Novakom: »Delal sem za dve stroki in še za fakulteto.« GSED 39(1999)2: 16–22.
- ODER Karla**
- 1991 Oris načina življenja v industrijskih naseljih Mežiške doline v obdobju kapitalizma. ČZN 62, 27(1991) 1: 134–145.
- 1992 *Občina Ravne na Koroškem*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
- 1994 Etnologija in moj kraj. GSED 34(1984)4: 10–12
- 1995 *Rudarji rudnika Mežica: Spoudarkom na obdobju 1918–1947*. (Magistrsko delo). Prevalje.
- 1995a *Dr. Franca Kotnik (1882–1955): Razstava Koroškega muzeja in Koroške osrednje knjižnice dr. Franca Sušnika*. Ravne na Koroškem.
- 1995b Raziskovanje poklicnih skupin. V: Muršič in Ramšak, ur.: 181–186.
- 1997 Muzej in etnolog. GSED 37(1997) 1–2: 15–16.

OROŽEN Martina

- 1980 Odras ljudske duhovne (in materialne) kulture v jezikovnem izrazu slovenske pripovedne proze 19. stoletja. *GSED* 20(1980)2: 85–87.

OMERZEL-TERLEP Mira

- 1978 Pomen etnomuzikologije za (današnjo) družbo glede na razvoj etnomuzikološke znanosti. V: *ESSD*: 54–60.
- 1980 O glasbenem raziskovanju v okviru monografskih študij v Vitanju. V: *Način življenja Slovencev 20. stoletja*: 81–89.
- 1988 Zvočna identiteta slovenstva včeraj in danes. V: *ZVSHE* 5: 91–113.
- 1990 Oprekelj na slovenskem etničnem ozemlju. *Tr* 19(1990): 177–210.
- 1992 Cimbale – opsase ali orphica – na Goriškem in v Brdih. *Et* 52,2(1992): 197–210.
- 1995 *Konji – naše pravljice: Zgodbe o konjih, konjerejih in furmanih izpod Soriške planine in Ratitovca*. Radovljica.
- 1995a 'Razglašeno in uglašeno v ljudski glasbi': Kvantna fizika – izziv sodobni etnologiji in etnomuzikologiji. V: Muršič in Ramšak, ur.: 109–117.
- 1996 Koščene piščali: Pričetek slovenske, evropske in svetovne glasbene zgodovine. *Et* 57, 6(1996): 235–294.
- 1999 Slovenska etnomuzikologija med preteklostjo in sedanostjo – raziskovanje terminologije in razvoja »predklasičnih« ljudskih glasbil. *Tr* 28, 2(1999): 153–165.

O RAZMERJU MED GEOGRAFIJO IN ETNOLOGIJO

- 1986 *O razmerju med geografijo in etnologijo = About the Relationship between Geography and Ethnology.* / Ur. ured. odbor. Ljubljana (Dela / Oddelek za geografijo UEK; 3).

OREHOVEC Martina in Andreja BAHAR-MURŠIČ

- 1993 Druga konferenca EASA. *Et* 3(54, 1993): 310–313.

OREL Boris

- 1935 O mitosu – kultih. Lepa Vida – rej. V: *Koncertni spored APZ4*, 1935.
- 1936 Mítos o mostu. V: Marolt 1936.
- 1938a Od kruha do malega kruhka. *Et* 10–11(1937–38): 198–219.
- 1938b Dva folklorna festivala. *Et* 13(1940): 149–165.
- 1939 O 'Seljački slogi', prirediteljici hrv. folklornih festivalov. *Slovenec*, 8.9.1939.
- 1940a O belokranjskih plesih, igrah in običajih. *Slovenec*, 25.8.1940
- 1940b Stari slovenski običaji o Božiču. *Družinski tednik* 1940. [Bož. št.]
- 1940c Sv. Štefan, slovenski patron konj. *Slovenec*, 24.12.1940.
- 1942a Čarodejni obred in mit nakolenčiča ter bosmana vslovenskih ženitovanjskih običajih: Nakolenčič. *Et* 14(1942): 74–95.
- 1942b Ženitovanjski običaji na Dravskem polju niže Ptuja. *Et* 15(1942): 96–100.
- 1942c Čarodejni obred in miti nakolenčiča ter bosmana v slovenskih ženitovanjskih običajih: Bosman. *Et* 15 (1942): 25–62.
- 1942d Ljudski svetniki v znamenju letnih časov v vremenskih napovedih, verovanjih in običajih. V: *Slovenčev koledar* 1942.
- 1944 Slovenski ljudski običaji. V: *NS I*: 263–349.
- 1948a V novo razdobje. *SE* 1(1948): 5–8.
- 1948b Etnografski muzej v Ljubljani, njega delo, problemi in naloge. *SE* 1(1948): 107–120.
- 1948a Varstvo etnografskih spomenikov. *VS* 1(1948): 22–26.
- 1949a Kaj je z drugo knjigo Narodopisja Slovencev? *SE* 2(1949): 150.
- 1949b V. Novak, Ljudska prehrana v Prekmurju. *SE* 2(1949): 130–132.

Literatura

- 1949c** V. Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. Peta knjiga: Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha. *SE* 2(1949): 134–137.
- 1949d** Etnografsko delo na terenu. Delo Etnografskega muzeja na Dolenskem I. 1948. *SE* 2(1949): 111–113.
- 1949e** Slovenska ljudska noša. *SE* 2(1949): 5–9.
- 1949f** Novo gradivo o slovenski ljudski ljudski noši iz prve polovice 19. stoletja. *SE* 2(1949): 68–70.
- 1949g** Muzeji, št. 1–1948. Beograd. *SE* 2(1949): 149–150.
- 1951a** Domača delavnost in obrt v etnografiji. *SE* 3–4(1950–51): 7–8.
- 1951b** Piparstvo na Gorjušah. *SE* 3–4(1950–51): 75–86.
- 1951c** O izdelovanju živinskih zvoncev v okolici Gorij pri Bledu. *SE* 3–4(1950–51): 132–141.
- 1951d** Albert Sič – njegovo življenje in delo. *SE* 3–4(1950–51): 367–386.
- 1951e** France Marolt. *SE* 3–4(1950–51): 387–389.
- 1951f** Razstava ljudske umetnosti narodov Jugoslavije. *SE* 3–4(1950–51): 461.
- 1951g** Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Knjiga 33. Zagreb 1949. *SE* 3–4(1950–51): 444–445.
- 1951h** N. Županič, Nastrižno kumstvo na Belokranjskem. Ljubljana 1950. *SE* 3–4(1950–51): 432–4.
- 1952** Slovenski ljudski običaji. *NS II*: 134–166.
- 1952a** V. Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Druga knjiga: Prazniki. *SE* 5(1952): 277–282.
- 1953** Slovenska ljudska noša v zbirki Nikole Arsenovića. V: *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901–1951*. Beograd: 179–187.
- 1954a** Ob tridesetletnici Etnografskega muzeja v Ljubljani. *SE* 6–7(1953–54): 7–10.
- 1954b** O etnografskih zbirkah iz Afrike, Amerike in Azije v Etnografskem muzeju v Ljubljani. *SE* 6–7(1953–54): 139–146.
- 1954c** Problematika varstva etnografskih spomenikov v Sloveniji. *SE* 6–7(1953–54): 11–34.
- 1954d** V. Novak, Der Aufbau der slowenischen Volkskultur. *SE* 6–7(1953–54): 320.
- 1955a** Poljedelsko orodje v slovenski etnografiji. *SE* 8(1955): 7–8.
- 1955b** Ralo na Slovenskem. *SE* 8(1955): 31–58.
- 1955c** Internationale Volkskundliche Bibliographie. 1948, 1949. Bâle 1954. *SE* 8(1955): 281–282.
- 1956a** Ljudske smuči na Bloški planoti, v Vidovskih hribih in v njih seseščini. *SE* 9(1956): 17–89.
- 1956b** Mednarodni etnografski kongres v Arnhemu na Holandskem v letu 1955. *SE* 9(1956): 278–9.
- 1957** Masken in Mitteleuropa (Wien 1955). *SE* 10(1957): 230–232.
- 1958** *Bloške smuči in vprašanje njihovega nastanka ter razvoja*. (Disertacija). Ljubljana.
- 1958a** Etnografija. Slovenija. V: *Enciklopedija Jugoslavije* 3. Zagreb: 274–276.
- 1959** Kmečko pohištvo v slovenski etnografiji. *SE* 12(1959): 7–8.
- 1960** Boj za hlače: Prispevek k motiviki slovenskih panjskih končnic. *SE* 13 (1960): 145–168.
- 1961** Ralo na Slovenskem. *SE* 14(1961): 15–40.
- 1964** *Bloške smuči: Vprašanje njihovega nastanka in razvoja*. Ljubljana (Dela SAZU, Razr. za filol. in lit. vede; 18; ISN; 7)

Ovsec Damjan

- 1979** *Oris družabnega življenja v Ljubljani od začetka dvajsetega stoletja do druge svetovne vojne*. Ljubljana (*Arhitektov billen* 40–41).
- 1991** *Slovanska mitologija in verovanje*. Ljubljana.

Literatura

- 1991a** O preučevanju ljubljanskega meščanstva in aplikaciji raziskav. *ČZN* 62, 27(1991)1: 119–123.
- 1992** *Velika knjiga o praznikih: Praznovanja na Slovenskem in po svetu*. Ljubljana.
- 1993** 1993: Leto naravnih ljudstev. *Et* 53, 3(1993): 17–22.
- 1994a** O meščanstvu kot zgodovinskem, etnološkem in posebej – psihološkem pojmu. *Et* 55,4(1994): 35–57.
- 1994b** Iz življenja Tivolija skozi čas. V: *Tivoli: Ljubljanski mestni park*. Ljubljana: 65–94.
- PAGON Neda**
- 1988** O suverenosti družbenih ved. *Vestnik IMŠ* (Ljubljana) 1988, 2: 187–194.
- PAHOR Milan**
- 1984** Kratak oris etnološkega dela v sklopu odseka za zgodovino pri Narodni in študijski knjižnici v Trstu. V: *ZVSHE* 3: 24–42.
- PAJSAR Breda in Nena ŽIDOV**
- 1991** *Občina Ljubljana Bežigrad*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
- PAK Mirko**
- 1986** Urbana geografija in etnologija. V: *O razmerju med geografijo in etnologijo*. 65–68.
- PANOFF Michel in Michel PERRIN**
- 1982** *Taschenwörterbuch der Ethnologie: Begriffe und Definitionen zur Einführung*. 2., verb. u. erw. Neuauflage. Berlin: D. Reimer (Ethnologische Paperbacks).
- PAPROCKA Wanda**
- 1986** *Kultura i tradycja ludowa w polskiej myśli humanistycznej XIX i XX wieku*. Wrocław; Warszawa [etc.] (Biblioteka Etnografii Polskiej; 39).
- PATERNU Boris**
- 1980** Folklorizacija literature in literarizacija folklore. *GSED* 20(1980)2: 71, 80.
- PAVKOVIĆ Nikola**
- 1983** Nikola Pavković, Dušan Bandić in Ivan Kovačević: Težnje i pravci razvoja etnologije u SR Srbiji (1945–1983). V: Bogataj in Terseglav, ur.: 107–122.
- PEACOCK James L.**
- 1986** *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- PEDIČEK Franc**
- 1990** *Prispevki za teorijo terminologije v znanosti – tudi pedagoški*. Ljubljana.
- PELTO Pertti J. in Gretel H. PELTO**
- 1978** *Anthropological Research: The Structure of Inquiry*. 2nd Ed. Cambridge; London; New York: Cambridge Univ. Press.
- PETER Tone**
- 1991** Preučevanje delavske kulture v Mariboru. *ČZN* 62, 27(1991)1: 153–158.

Literatura

PETTAN Svanibor

- 1995a Etnomuzikologija v Sloveniji in ZDA: izhodišča za primerjavo. V: Muršič in Ramšak, ur.: 118–123.
- 1995b Angažirani znanstvenik: o modalitetah aplikativne etnomuzikologije v teoriji in praksi. *GSED* 35(1995)4: 17–23.

PIĄTKOWSKA Krystyna

- 1989 Folk Culture – The Culture of Folk Type. V: *The Methods and Research Problems of the City and Village Anthropology*. Łódź – Zakościele, 6–7th June, 1989 / Ed. B. Koczyńska-Jaworska [et al.]. Łódź (Ethnological Contacts 2): 50–51.

PIĄTKOWSKI Krzysztof

- 1985 Problematyka teoretyczna w powojennej etnografii polskiej. *Lud* 69(1985): 35–61.

PLESTENJAK-Jemec Barbara

- 1970 Bibliografija prispevkov, objavljenih v *Etnologu* – 17 letnikov 1926–1944. *SE* 21–22(1968–69): 169–179.
- 1972 Bibliografija Slovenskega etnografa I – XXII. *SE* 23–24(1970–71): 131–153.

POČKAR Ivanka

- 1982 *Slívarji*. Brežice (Vodič k razstavi; 9).
- 1998 *Iz časov ječmenove kave: Življenjepisi Štajercev in Kranjcev ob sotočju rek Krke, Save in Sotle*. Novo mesto (Seidlova zbirka; 20).

POGLEDI NA ETNOLOGIJO [PE]

- 1978 *Pogledi na etnologijo* / Ur. A. Baš in S. Kremenšek. Ljubljana (Pogledi; 3).

PO POTEH LJUDSKEGA STAVBARSTVA SLOVENIJE

- 1994 *Po poteh ljudskega stavbarstva Slovenije = In the Footsteps of Venacular Architecture in Slovenia*. Ljubljana (Vodniki po poteh slovenske kulturne dediščine; 3).

POTOČNIK Bernarda

- 1994 *Hmeljnik: Način življenja plemiške družine Wamboldt von Umstadt med prvo in drugo svetovno vojno*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 22).

POVRZANOVIĆ Maja

- 1992 Etnologija rata – pisanje brez suza. *Etrib* 15(1992): 61–80.
- 1991 Etnološka i folkloristička istraživanja kulture i načina života stanovnika gradova u Hrvatskoj. *ČZN* 62, 27(1991)1: 67–72.

PRIJATELJ Ivan

- 1952 *Literarna zgodovina: Izbrani eseji in razprave I*. Ljubljana.

PUCONJA Miran

- 1989 Uvod v panoniologijo: Tipanje za srednjeevropsko – panonsko identiteto. V: *Etnologija in domoznanstvo*: 127–136.
- 1991 Vzhodna Štajerska v luči panonskih kontroverz. V: *VSHE* 7: 77–83.
- 1993 *Temelji preživljanja na Cvenu*. (Magistrsko delo). Cven.
- 1995 *K vrednotenju identitete panonske kmetije: Temelji preživljanja na Cvenu*. Cven.

PUHAR Alenka

- 1982 *Prvotno besedilo življenja: Oris zgodovine otroštva na Slovenskem v 19. stoletju*. Zagreb (Biblioteka Globus).

RAČIČ Mojca

- 1989 Izbrana bibliografija dr. Vilka Novaka. *Tr* 18(1989): 59–64.
 1990 Bibliografija seminarskih in diplomskih nalog študentov Oddelka za etnologijo v letih 1986–1989. *GSED* 30(1990)1–4: 121–129.
 1991a Ausgewählte Bibliographie von Vilko Novak. *Ethnologia Slavica* 22(1990): 23–28.
 1991b Bibliografija Slavka Kremenška. *Tr* 20(1991): 214–220.
 1991c Bibliografija seminarskih in diplomskih nalog študentov Oddelka za etnologijo v letu 1990. *GSED* 31(1991)1–2: 96–98.
 1991d Izbrana bibliografija seminarskih in diplomskih nalog na urbano tematiko študentov Oddelka za etnologijo Filozofske fakultete. *GSED* 31(1991)3–4: 175–180.

RAČIČ-SIMONČIČ Mojca

- 1997 *Slovenska etnološka bibliografija 1986 – 1990*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 25).

RAČIČ-SIMONČIČ Mojca in Ingrid SLAVEC GRADIŠNIK

- 2000 Bibliografija doktorskih in magistrskih del na Oddelku za etnologijo (in kulturno antropologijo) Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. V: Bogataj (idr.) ur. : 281–295.

RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald

- 1994 *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana (Studia humanitatis). [izv. 1952]

RADIČ Antun

- 1897 Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* (Zagreb) 2(1897): 1–88.

RAMOVŠ Mirko

- 1973 Valvasorjevo etnokoreološko gradivo. *Tr* 2(1973): 147–158.
 1980 *Plesat me pelji: Plesno izročilo na Slovenskem*. Ljubljana.
 1980a Ples. V: *SLF*: 223–229.
 1980b Metode in cilji raziskovanja slovenskega plesnega izročila. V: Kremenšek in Bogataj, ur.: 80–99.
 1982 Zanimanje za ljudski ples na Slovenskem do sredine 19. stoletja. V: *ZVSHE I*: 155–160.
 1984 Vloga ljudskega plesa v življenju slovenskih izseljencev. *Tr* 13(1984): 59–62.
 1985 Proslava 50-letnice ustanovitve Folklornega inštituta. *Tr* 14(1985): 201–205.
 1986 Etnokoreološka podoba Bele krajine. *Etrib* 16(1986)9: 149–156.
 1988a Pojavi folklorizma v Beli krajini. V: *ZVSHE* 5: 215–220.
 1988b Visoki ali prvi rej? *Tr* 17(1988): 187–208.
 1989 Folklor. Folklorne skupine. V: *ES* 3: s. v.
 1992 »Polka je ukazana«: *Plesno izročilo na Slovenskem: Gorenjska, Dolenjska, Notranjska*. Ljubljana.
 1992a Ljudski ples. V: *ES* 6: s. v.
 1992b Otroške igre z odvzemanjem in privzemanjem na Slovenskem. *Tr* 20(1992): 127–142.
 1995 »Polka je ukazana«: *Plesno izročilo na Slovenskem: Bela krajina in Kostel*. Ljubljana.

Literatura

- 1995a Štrekljev prispevek k raziskovanju slovenskega ljudskega plesa. *Tr* 24(1995): 293–300.
- 1995b Naloge slovenske etnokoreologije v prihodnje. *GSED* 35(1995)4: 6–11.
- 1996 »Polka je ukazana«: *Plesno izročilo na Slovenskem: Prekmurje in Porabje*. Ljubljana.
- 1997 »Polka je ukazana«: *Plesno izročilo na Slovenskem: Vzhodna Štajerska*. Ljubljana.
- 1998 »Polka je ukazana«: *Plesno izročilo na Slovenskem: Od Slovenske Istre do Trente*. Ljubljana.
- 1998a Ples v slovenski ljudski pesmi. *Tr* 27(1998): 79–96.
- 1999 Ljudske plesne pesmi na Slovenskem. *Tr* 28, 2(1999): 167–175.

RAMOVŠ Mirko in Julijan STRAJNAR

- 1987 Etnomuzikološka podoba hribovske vasi Paka. V: Krnel-Umek in Šmitek, ur.: 559–599.

RAMŠAK Mojca

- 1992 *Prolegomena za etnološki slovar ali leksikon*. (Diplomska naloga). Ljubljana.
- 1993 Na lovu za spominom. *GSED* 33(1993)3–4: 63–69.
- 1994a Prolegomena za etnološki slovar ali leksikon: (povzetek diplomske naloge). *GSED* 34(1994)1–2: 88–89.
- 1994b Odmik od katedra kot pedagoško dopolnilo. *GSED* 34(1994)4: 12–17.
- 1995 Dosedanja prizadevanja za izdajo Slovenskega etnološkega slovarja. V: Muršič in Ramšak, ur.: 198–203.
- 1996a Poklic in poklicanost. *GSED* 36(1996)1: 31–33.
- 1996b Etični kodeks slovenskih etnologov. *GSED* 36(1996)1: 33–37.
- 1996c 'Mogoče bom spet prišla na Koroško... mogoče«: Govorljivost koroškega dnevničarskega opusa Marije Makarovič. *GSED* 36(1996)4: 43–51.
- 1996d Življenjski pogoji viničarjev v Svečinskih gorica pred 2. svetovno vojno. *Et* 57, 6(1996): 295–328.
- 1997 *Enciklopedija etnologije Slovencev: Teoretični model*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1997a Knjižna bera slovenskih etnologov – pravljica ali stvarnost? *GSED* 37(1997)1–2: 53–58.
- 2000 Ustna zgodovina in življenjske zgodbe na poti k etnologiji. V: Bogataj (idr.) ur.: 217–238.

RAVNIK Mojca

- 1973a V. St. Erlich, Jugoslovenska porodica u transformaciji. (1971). *EP* 11(1973): 209–211.
- 1973b C. Lévi-Strauss, L'homme nu. (Mythologiques IV) (1971). *EP* 11(1973): 211–213.
- 1976 M. Ravnik, Z. Žagar, F. Šarf: Družinsko-sorodstvene zveze. V: *ETSEO: Vpr.* 6: 13–105.
- 1978 *Sorodstvena skupnost v ljubljanskem predmestju*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1978a Etnologija in sodobna slovenska družba. V: *ESSD*: 7–11.
- 1980a Družbeno življenje. V: *SLF*: 133–144.
- 1980b Švedska etnologija – odsev načina življenja na Švedskem. *GSED* 19(1979)4: 74–74.
- 1980c Švedska etnologija – odsev načina življenja na Švedskem. *GSED* 20(1980)1: 22–25.
- 1981 *Galjevica*. Ljubljana (Način življenja Slovencev v 20. stoletju: Monografije).
- 1981a Etnološko preučevanje slovenskega izseljenstva. *GSED* 21(1981)1: 23.
- 1981b Način življenja in izseljevanje prebivalcev Grosupljega in okolice do prve svetovne vojne. V: *Louis Adamič: Zbornik s simpozija*. Ljubljana: 41–48.
- 1982a Etnološko preučevanje slovenskega izseljenstva na Oddelku za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. *GSED* 22(1982)3: 62–64.
- 1982b Prebrali smo... *GSED* 22(1982)2: 55.

Literatura

- 1986 Izsledki geografskih raziskav in kulturna dediščina v zaledju koprške občine. V: *O razmerju med geografijo in etnologijo*: 77–84.
- 1988 Vprašanja o istrskem stavbarstvu. *Tr* 17(1988): 121–134.
- 1990 Vprašanja o socialni kulturi v Slovenski Istri. *Tr* 19(1990): 227–232.
- 1991 Slavko Kremenšek – šestdesetletnik. *Tr* 20(1991): 211–214.
- 1992 Pravica prve noči v Istri. *Tr* 21(1992): 209–212.
- 1994 Terenski pogovori – vir za etnološke in etnolingvistične raziskave. *Tr* 23(1994): 229–240.
- 1995 *Istrske družine v kulturnih spremembah: Etnološka raziskava v vaseh v Slovenski Istri*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.
- 1996 *Bratje – sestre – strniči – zermani: Družina in sorodstvo v vaseh v slovenski Istri*. Ljubljana; Koper.
- 1996a Način življenja Slovencev v 20. stoletju. *Tr* 25(1996): 403–406.
- 1998 Family and Family Relations in Villages of Slovene Istria. V: Baskar in Brumen, ur.: 33–50.

RAVNIK Mojca in Sinja ZEMLJIČ-GOLOB

- 1995 Inštitut za slovensko narodopisje pri Znanstvenoraziskovalnem centru SAZU. V: Muršič in Ramsak, ur.: 195–197.

RAVNIKAR Bruno

- 1969 *Koreografija ljudskega plesa*. Ljubljana.
- 1980 *Kinetografija*. Ljubljana.

RAZISKOVANJE KULTURNE USTVARJALNOSTI NA SLOVENSKEM

- 1980 *Raziskovanje kulturne ustvarjalnosti na Slovenskem: Gradivo za posvetovanje*. Ljubljana.

RAZMERJA MED ETNOLOGIJO IN ZGODOVINO

- 1986 *Razmerja med etnologijo in zgodovino: Gradivo s posvetovanja v Mariboru, november 1984*. / Ur. J. Bogataj, I. Kramberger (idr.). Ljubljana; Maribor (Knjižnica GSED; 14) (Knjižnica Kronike, časopisa za slovensko krajevno zgodovino; 6).

REME Eva

- 1994 Material Culture as a Local Research Programme. *EScan* 24(1994): 22–37.

RIHTMAN-AUGUŠTIN Dunja

- 1976 Pretpostavke sodobnega etnološkega istraživanja. *NU* 13(1976): 1–25.
- 1984 *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb: Školska knjiga.
- 1988 *Etnologija naše svakodnevice*. Zagreb: Školska knjiga.
- 1988a Narodna kultura, nacija i civilizacijski proces: Teorija Norberta Eliasa. V: *ZVSHE* 5: 14–28.
- 1989 Što dugujemo Širokogorovu?: (Prilog teoriji etnosa) *Migracijske teme* (Zagreb) 5(1989)2–3: 123–130.
- 1991 ur., *Simboli identiteta: Studije, eseji, građa*. Zagreb (Biblioteka Hrvatskog etnološkog društva).
- 1991a Istinski ili lažni identitet – ponovno o odnosu folklor i folklorizma. V: Rihtman-Auguštin, ur.: 78–89.
- 1995 National bias in ethnology. V: Brumen in Šmitek, ur.: 97–103.

RODE Matej

- 1980 Znanost in meje med njimi. *GSED* 20(1980)2: 43–44.

Literatura

ROGAN Bjarne

- 1992 Artefacts – Source Material or Research Objects in Contemporary Ethnology? *EScan* 22(1992): 105–118.

ROGELJ-ŠKAFAR Bojana

- 1989 J. V. Valvasor in domoznanstvo. V: *Etnologija in domoznanstvo*: 9–13.
1990 Grafike Valvasorjevega kroga kot vir za etnologijo. V: *Valvasorjev zbornik: Ob 300-letnici izida Slave Vojvodine Kranjske*. Ljubljana: 323–343.
1993 *Slovenski etnografski muzej: Sprehod skozi čas in le delno skozi prostor*. Ljubljana.
1993a (s sod.): Bibliografije sodelavcev Slovenskega etnografskega muzeja s področij etnologije, muzeologije in varstva kulturne dediščine. *Et* 3, 54(1993): 334–361.
1995 Slovenski etnografski muzej od ustanovitve do danes. V: Muršič in Ramšak, ur.: 213–220.

ROHAN-CSERMAK Géza

- 1969 La contribution erixonienne à la théorie ethnologique. *EE* 2–3(1968–69): 11–17.

ROSS Eric B., ur.

- 1980 *Beyond the Myths of Culture: Essays in Cultural Materialism*. New York: Academic Press (Studies in Anthropology).

ROTAR Braco

- 1986 Marginalija k razpravi o razmerju med zgodovinopisjem in etnologijo. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 51–62.

ROTH Klaus

- 1996 ur., *Mit der Differenz zu Leben: Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation*. Münster; München; New York: Waxman; München: Südosteuropa-Gesellschaft, 1996 (Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation; Bd. 1; Südosteuropa-Schriften; Bd. 19).
1996a Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation. V: Roth, ur.: 9–27.

ROZMAN Franc

- 1986 Delavska kultura in zgodovina vsakdanjega življenja v Avstriji. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 76–85.

ROŽENBERGAR Tanja

- 1996 Urbane etnološke teme v muzejih. *Et* 57, 6(1996): 93–96.

RUSIĆ Branislav

- 1955 Etnografija, ili etnologija? V: *Zbornik Matice Srpske: Članci i razprave*, Sv. 8. (P. o.) Beograd, 1955.
1959 Odredba pojma »folklor«. V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957*. Zagreb: 271–273.

SAID Edward

- 1996 *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana (Studia humanitatis). [Izv. 1978.]

SAKSIDA Iztok

- 1993 Afrika pred Evans-Pritchardom in po njem: (Spremna beseda). V: Evans-Pritchard 1993: 304–315.

SALOMONSSON Anders

- 1990 Food for Thought: Themes in Recent Swedish Ethnolocal Food Research. *EScan* 20(1990): 111–133.

SCHARFE Martin

- 1970 Kritik des Kanons. V: Geiger, ur.: 74–84.
1991 Erinnern und Vergessen: Zu einigen Prinzipien der Konstruktion von Kultur. V: *Erinnern und Vergessen: Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses, Göttingen 1989*. Göttingen.

SCHENDA Rudolf

- 1970a Einheitlich – Urtümlich – Noch Heute. V: Geiger, ur.: 124–154.
1970b 'Populärer' Wandschmuck und Kommunikationsprozeß. *Zeitschrift für Volkskunde* 66(1970): 99–109.

SCHMIDT Leopold

- 1951 *Geschichte der österreichischen Volkskunde*. Wien.

SCIENCE IN SLOVENIA

- 1993 *Science in Slovenia*. Ljubljana: The Ministry of Science and Technology of the Republic of Slovenia.

SEDEJ Ivan

- 1963 Problematika ljudske umetnosti na loškem ozemlju. *Loški razgledi* 10(1963): 113–119.
1964 Problemi raziskovanja slovenske ljudske arhitekture. *SE* 16–17(1963–64): 331–336.
1967 *Kmečko stavbarstvo na slovenskem alpskem ozemlju od začetka XVI. do konca XVII. stoletja*. (Disertacija). Ljubljana.
1967a Nekaj načelnih vprašanj varstva etnoloških spomenikov. *VS* 11(1967): 74–80.
1968 O raziskovanju kmečkega stavbarstva na Slovenskem. *GSED* 9(1968)4: 1.
1970a Črni kal. Analiza urbanističnih in arhitekturnih značilnosti. *SE* 21–22(1968–69): 5–23.
1970b Slovenski muzej ljudskega stavbarstva na prostem. *VS* 13–14(1969–70): 133–135.
1970 *Brezice: Spomeniško varstveni elaborat*. Ljubljana.
1974a *Etnološki spomeniki na območju občine Šmarje pri Jelšah: Topografsko gradivo*. Ljubljana.
1974b *Etnološki spomeniki na območju občine Tolmin: Topografsko gradivo*. Ljubljana.
1974c Metodologija varstva etnoloških spomenikov. *EP* 12(1974): 134–144.
1976 Zavod za spomeniško varstvo SR Slovenije. V: *ETSEO: Uvod. Poročila*: 167–169.
1977 Vprašanja vrednotenja etnoloških spomenikov. *GSED* 17(1977)1: 1–4.
1978a Problemi likovne in socialne opredelitve slovenske ljudske umetnosti. V: *PE*: 409–454.
1978b Etnološke raziskave in delež etnologije v raziskovanju pogojev za ohranjanje starih mestnih in vaških jeder. *GSED* 18(1978)3: 58–60.
1978c Družbeni pomen stavbne dediščine in odnos med kulturnim in naravnim okoljem: (Teze za razpravo). *GSED* 18(1978)4: 65–67.
1980a Likovna umetnost. V: *SLI*: 259–262.
1980b Etnološki spomeniki in etnologija. V: Kremenšek in Bogataj, ur.: 26–38.
1980c Vloga in položaj etnologa v varstvu kulturnih spomenikov. *GSED* 20(1980)1: 3–4.
1981 Metodološka izhodišča in etnološki vidiki prenove starih mestnih in vaških jeder. *VS* 23(1981): 25–45.
1984 Etnologija in spomeniško varstvo. *VS* 26(1984): 25–25.

Literatura

- 1985 *Ljudska umetnost na Slovenskem*. Ljubljana.
1989 *Sto najlepših kmečkih hiš na Slovenskem*. Ljubljana.
1991a Vsakdanje življenje večinskega prebivalstva na Slovenskem v 19. stoletju. *SE* 33–34(1988–1990): 7–23.
1991b Stavbarstvo deprivilegiranih družbenih slojev na Slovenskem v 19. stoletju. *SE* 33–34(1988–1990): 301–328.
1992 Šmartno v Brdih: vas, taborska vas ali mesto: Problematika ljudske umetnosti in rurizma. *Et* 52, 2/1(1992): 79–94.
1993 Osnove ohranjevanja kmečkega stavbarstva. *Tr* 22(1993): 117–120.
1994 Intervju: dr. Ivan Sedej. (Spraevala A. Gačnik in R. Muršič). *GSED* 34(1994)3: 15–20.
1996 *Sto najlepših cerkva na Slovenskem*. Ljubljana.

SEGALEN Martine

- 1986 Current Trends in French Ethnology. *EE* 16(1986)1: 3–24.
1989 *L'autre et le semblable: Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*. Paris: Presses du CNRS.
1997 Ethnologie française, ethnologies européennes. *Ethnologie française* 27(1997)3: 367–373.

SERVICE Elman R.

- 1985 *A Century of Controversy: Ethnological Issues from 1860 to 1960*. Orlando etc.: Academic Press (Studies in Anthropology).

SEYMOUR-SMITH Charlotte

- 1986 *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London and Basingstoke: The Macmillan Press.

SIČ ALBERT

- 1918 *Narodne vezenine na Kranjskem. I. – IV. del*. Ljubljana.
1922 *O slovenskih narodnih nošah*. Ljubljana.
1922 *Narodni okraski na pirluh in kožuhih*. Ljubljana (Zbirka narodnih ornamentov).
1923 *Narodni okraski na orodju in polištvu*. Ljubljana (Zbirka narodnih ornamentov).
1924 *Kmečke hiše in njih oprava na Gorenjskem*. Ljubljana (Slovenski narodni slog).
1927 *Slovenske narodne noše*. (2. izd., z ilustr. M. Gasparija). Ljubljana.
1940 Narodopisne drobtine. *Et* 13(1940): 146–148.

ŠIMPIČ Alenka

- 1983 Pomen Orlovih ekip za muzejski dokumentacijski fond. V: Bogataj in Terseglav, ur.: 466–476.
1984 Pojasnila k začetkom dela terenskih ekip Etnografskega muzeja. *Tr* 13(1984): 163–165.

SIRK Tatjana

- 1987 Briška kuhinja. *Tr* 16(1987): 289–320.

SIRK Tatjana in Magda REJA

- 1997 *Briška kuhinja: Kuhinja in kulinarična kultura v Goriških Brdih*. Ljubljana.

SRVEC Ivan

- 1999 *Fenomen ansambla bratov Avsenik*. (Magistrska naloga). Ljubljana.

SKETELJ Polona

- 1995 *Na stičišču dveh kultur: Med delovnim in prostim časom v Globasnici*. Celovec; Ljubljana..
1996 Potek raziskovalnega dela v vasi Globasnica na južnem Koroškem v Avstriji: Od ideje h knjigi. *Et* 57, 6(1996): 165–177.

SKETELJ Polona, Nives ŠPEH in Duša KRNEL-UMEK, ur.

- 1999 *Etnološko delo pri Slovencih v zamejstvu: Posvetovanje o etnološkem delu pri Slovencih v Avstriji, Italiji, na Madžarskem in Hrvaškem*. Ljubljana, 15. in 16. oktober 1998. Ljubljana (Knjižnica GSED; 30).

SLAPANSKY Wolfgang

- 1991 Raziskovanje mestne in delavske kulture v Avstriji. *ČZN* 62, 27(1991)1: 73–81.

SLAVEC Ingrid

- 1980 Bibliografija nalog študentov PZE za etnologijo v letu 1979. *GSED* 20(1980)4: 152–153.
1982 *Slovenci v Mannheimu*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 7).
1982a Bibliografija nalog študentov PZE za etnologijo v letih 1980 in 1981. *GSED* 22(1982)1: 25–27.
1983a Težnje v povojni slovenski etnologiji. V: Bogataj in Terseglav, ur.: 148–175.
1983b Bibliografija nalog študentov Oddelka za etnologijo v letu 1982. *GSED* 23(1983)2: 32–33.
1984a Bibliografija nalog študentov Oddelka za etnologijo v letu 1983. *GSED* 24(1984)2: 44–45.
1984b Bibliografija nalog študentov Oddelka za etnologijo v letu 1984 (z dopolnitvami za leto 1983). *GSED* 24(1984)3: 75–77.
1986a Bibliografija nalog študentov Oddelka za etnologijo v letu 1985 z dopolnitvami za prejšnja leta. *GSED* 26(1986)3–4: 172–174.
1986b Kriza etnologije v muzejih? *GSED* 26(1986)1–2: 32–34.
1987 »Historična etnologija« ali o etnologiji kot vedi o preteklosti. *Tr* 16(1987): 51–72.
1988a Slovenian Ethnology between the Past and the Present. *EP* 23–24 (1988): 37–58.
1988b Marginalia to Ethnological Writing and Description. V: *Etnološka stičišča = Ethnological Contacts = Zbiežnosti Etnološke I*: 119–128.
1990a Etnološko preučevanje etnične identitete slovenskih izseljencev. *Dve domovini = Two Homelands I*. Ljubljana: 309–317.

SLAVEC GRADIŠNIK Ingrid

- 1990b »The Own« and »The Foreign« or On Interpretation of Cultural – Ethnical – National Differences. *EP* 26(1990): 87–98.
1991a Slovenian Ethnology between the Past and the Present. *Ethnologia Slavica* (Bratislava) 22(1990): 217–242.
1991b O identiteti etnologije. V: Rihtman-Auguštin, ur.: 32–44.
1995 Med narodopisjem in antropologijo: O razdaljah in bližinah. V: Muršič in Ramšak, ur.: 125–40.
2000 Redefinicija slovenskega narodopisja v objemu evropske etnologije ali 'O bistvu etnografije in njeni metodi' – še enkrat. V: Bogataj (idr.), ur.: 79–103.

SLOVENSKE LJUDSKE PESMI

- 1970 *Slovenske ljudske pesmi I.* / Ur. B. Merhar, M. Matičetov, Z. Kumer, V. Vodušek. Ljubljana.

Literatura

- 1981 *Slovenske ljudske pesmi II.* / Ur. B. Merhar, M. Matičetov, Z. Kumer, V. Vodušek. Ljubljana.
- 1992 *Slovenske ljudske pesmi III.* / Ur. M. Terseglav, I. Cvetko, M. Golež, J. Strajnar. Ljubljana.

SLOVENSKO LJUDSKO IZROČILO [SLI]

- 1980 *Slovensko ljudsko izročilo: Pregled etnologije Slovencev* / Ur. A. Baš. Ljubljana.

SMERDEL Inja

- 1980 *Kapelska godba: Ob 130-letnici kapelske godbe.* Kapela.
- 1982 Razmišljanje ob razstavi: Mlinarji in žagarji v dolini zgornje Krke. *GSED* 22(1982)3: 95–96.
- 1984 Soseska vasi Selce. *Tr* 10–12(1981–1983): 5–34.
- 1985 Razstava Veternik (predmet – življenje) in nekaj vzporednih misli muzejske etnologinje. *GSED* 24(1984)4: 94–97.
- 1987 »Trije ovčarji«: *Transhumanca na Pivki v času kapitalizma.* (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1987a Kako smo: ženske iz aktiva kmečkih žena KZ Medvode, njihova kmetijska pospeševalka in etnologinja postavljale razstavo 'Od zrna do kruha'. *GSED* 26(1986)3–4 [1987]: 139–141.
- 1989 *Ovčarstvo na Pivki: Trasnhumanca od srede 19. do srede 20. stoletja ali trije »ovčarji«: Etnološka razprava.* Koper.
- 1990a *Kam so vsi pastirji šli... Etnološka razstava s selitveno pašo na Pivki: Katalog razstavljenega gradiva.* Ljubljana.
- 1990b Etnološka razstava Kam so vsi pastirji šli...: Miselno popotovanje od raziskave do razstave z uvodnimi in z nekaterimi obpotnimi postanki. *Argo* 29–30(1990): 64–68.
- 1990c Etnološka razstava Kam so vsi pastirji šli...: Miselno popotovanje od raziskave do razstave z uvodnimi in z nekaterimi obpotnimi postanki. *GSED* 30(1990)3–4: 83–90.
- 1991a Prelomna in druga bistvena gospodarska dogajanja v zgodovini agrarnih panog na Slovenskem. *SE* 33–34(1988–1990) [1991]: 25–60.
- 1991b Etnolog je spet Etnolog. *Et* 52, 1(1991): 8–28.
- 1992 Med smrtjo na krožniku in ječarsko ljubeznijo ali o ptičjem lovu v Brdih. *Et* 53, 2/1(1992): 29–78.
- 1993 Tretji letnik Etnologa in njegovo neevropstvo. *Et* 54, 3(1993): 10–12.
- 1994 *Oselniki.* Ljubljana (Knjižnica SEM; 4).
- 1996 Projekt, imenovan Slovenski etnografski muzej. *Et* 57, 6(1996): 17–39.

SOK JASNA

- 1991 *Občina Šmarje pri Jelšah.* Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).

SOKOLEWICZ Zofia

- 1973 Szkoły i kierunki w etnografii polskiej (do 1939r.) V: Frankowska, ur.: 140–167.
- 1983 Empiricism versus Rationalism in the Ethnological Theory of Culture. *Ethnologia Polona* 9(1983): 9–22.

STANONIK Marija

- 1977a Jezik. V: *ETSEO: Vpr. 10:* 1–35.
- 1977b Besedna umetnost. V: *ETSEO: Vpr. 10:* 37–72.
- 1977c Branje. V: *ETSEO: Vpr. 10:* 73–94.
- 1978 Etnološki vidik raziskovanja NOB 1941–1945. V: *ESSD:* 12–18.
- 1979 Viljem Urbas. *SE* 30(1977): 27–36.
- 1980a Modeli razmejevanja slovstvene folklore in literature. *GSED* 20(1980)2: 53–58.

Literatura

- 1980b Ustno slovstvo. V: *SLF*: 195–206.
- 1980c Množična ustvarjalnost med narodnoosvobodilnim bojem: Pesništvo. V: *SLF*: 250–252.
- 1980d Množična ustvarjalnost med narodnoosvobodilnim bojem: Mitingi. V: *SLF*: 263–265.
- 1982a Slovstvena folklorica med terenom in kabinetom. *JiS* 28(1982–83): 71–78.
- 1982b Vprašanje romantične mitološke šole pri Slovencih. V: *Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ljubljana (Obdobja; 2): 335–353.
- 1983a Vprašanje realizma v slovenski folklorici pripovedi. V: *Obdobje realizma v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ljubljana (Obdobja; 3): 519–533.
- 1983b Louis Adamič in slovenska slovstvena folklorica. V: *Slovenski koledar '84*. Ljubljana: 174–175.
- 1984a Otroška slovstvena folklorica. *Tr* 10–12(1981–83) [1984]: 85–94.
- 1984b O pripravah za izdajo slovenskih povedk. *Tr* 13(1984): 173–183.
- 1984c O razmerju do slovstvene folklorice med slovenskim narodnoosvobodilnim gibanjem 1941–1945. *Tr* 10–12(1981–83) [1984]: 201–208.
- 1984d Matija Valjavec kot slovstveni folklorist *Etrib* 13–14(1984)6–7: 107–115.
- 1984e Slovstvena folklorica v domačem okolju. *Mentor* 8(1984): 35–42.
- 1984f Poglavje iz slovenskega izseljenstva: (Vprašalnica). *GSED* 24(1984)2: 27–30.
- 1985a Etnološki oris žirovske družine (1914–1916): (po pismih slovenskega vojaka). *Tr* 14(1985): 33–53.
- 1985b M. S., Niko Jež: Nekaj folkloricnih zapiskov iz zapuščine Emila Korytky v NUK. *Tr* 14(1985): 109–122.
- 1986 Prelom med ustno in tiskano jezikovno komunikacijo v očeh slovenskih protestantov. V: *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*. Ljubljana: 175–180.
- 1987 *Promet na Žirovskem: Etnološki vidik*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1987 *Promet na Žirovskem: Etnološki vidik*. Žiri (Knjižica Žirovskega občasnika; 2).
- 1987a Slovenski protestanti in vprašanje slovstvene folklorice. V: *Razprave II. razreda SAZU*; 11. Ljubljana: 111–132.
- 1987b Vožnja kot gospodarska dejavnost v Žireh. *Tr* 16(1987): 135–168.
- 1988a Iskanje identitete slovenske slovstvene folkloristike: K zgodovini razmerja med etnologijo in folkloristiko. *Tr* 17(1988): 41–70.
- 1988b Slovstvena folklorica kot znanost in kot umetnost. *JiS* 33(1987–88): 129–137.
- 1989a O razmerju med etnologijo in slovstveno folkloristiko. *GSED* 29(1989)1–2: 10–26.
- 1989b Blišč in beda slovstvene folklorice: Vprašanje predmeta. *NR*, 24. 11. 1989: 652–653.
- 1989c Slovenska različica primerjalne slovstvene folkloristike: Oris raziskovalnega dela dr. Milka Matičetovega. *Tr* 18(1989): 7–54.
- 1989d Aspects of Tradition in Literary Folklore. *EP* 25(1989): 31–46.
- 1989e O razmerju med slovstveno folklorico in trivialno literaturo. V: *Razprave II. razreda SAZU*; 12. Ljubljana: 119–127.
- 1989f Kaj pa koledarji?: Zanimarjen vir za domoznanstvo in etnologijo. V: *Etnologija in domoznanstvo*: 105–126.
- 1989g Raziskovanje srednjeveške slovstvene folklorice pri Slovencih. V: *Srednji vek v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ljubljana (Obdobja; 10): 159–169
- 1990 *Slovstvena folklorica v domačem okolju*. Ljubljana.
- 1990a O folklorizmu na splošno. *GSED* 30(1990)1–4: 20–42.
- 1990b Tradicijski vidik slovstvene folklorice. *Nova revija* (Ljubljana) 9(1990) 104: 1709–1720.
- 1990c Janez Vajkard Valvasor in slovstvena folklorica v njegovem duhovnem obzorju. V: *Valvasorjev zbornik*. Ljubljana: 287–310.
- 1991a Terminološke vzporednice slovstveni folklorici. *Tr* 20(1991): 79–94.
- 1991b Etnolog in domači kraj. *Loški razgledi* 38(1991): 171–184.

Literatura

- 1991c Slovstvena folklor v zavesti slovenskega razsvetljenstva. V: *Obdobje slovenskega narodnega preporoda*. Ljubljana (Obdobja; 11): 113–139.
- 1991d O slovstveni folklori v obdobju slovenske romantike. V: *Miklošičev zbornik*. Maribor: 233–277.
- 1992a Slovstvena folklor kot terminološko vprašanje. *Tr* 21(1992): 25–72.
- 1992b Slovstveni folklorizem. *Nova revija* (Ljubljana) 11(1992) 121–122: 673–684.
- 1993a Psihološki vidik slovstvene folklore. *Tr* 22(1993): 7–36.
- 1993b Vsak berač svojo malho hvali. *Tr* 22(1993): 130.
- 1993c Razmerja med pesmijo in prozo v slovstveni folklori. *GSED* 33(1993)3–4: 9–15.
- 1993d Otroštvo med igro in delom. *Žirovski občasnik* 13–14(1992–93)19–20: 105–140.
- 1994 Govorjena beseda na križišču jezikoslovja in etnologije. *Slavistična revija* 42 [=Ramovšev zbornik] 1994)2–3: 281–304.
- 1995 *Čebela – žlahtna spremljevalka slovenske kulture: Čebela v slovenski kulturni zgodovini, literaturi in slovstveni folklori*. Žiri.
- 1995a *V deveti deželi: Sto slovenskih pravljic iz naših dni*. Ljubljana.
- 1995b Skica o navzočnosti Evrope v slovenski slovstveni folklori. *Tr* 24(1995): 193–204.
- 1997 *Štiri matere – ena ljubezen: Zgodba neke družine*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 26).
- 1999 »Bog je Slovenijo nazadnje ustvaril«: *Slovenske folklorne pripovedi iz preteklosti in sodobnosti*. Ljubljana.
- 1999 *Od setve do žetve: Interpretacija in konkordanca svetopisemskih morivov v slovenski slovstveni folklori*. Ljubljana.
- 1999 *Slovenska slovstvena folklor*. Ljubljana (Zbirka Klasje).

STASZCZAK Zofia, ur.

- 1987 *Słownik etnologiczny: Terminy ogólne*. Warszawa; Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

STELE France

- (1906) 1985 Predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu. *Tr* 14(1985): 128–134.
- 1933 Umetnost Dolenjske. *Et* 5–6(1933): 177–200.
- 1944 F. K. Kos, Ornamentika lesenih stropov... *Et* 17(1944): 133–137.
- 1959 Iz. Cankar, Uvod v likovno umetnost. Ljubljana.

STEPHANI Claus

- 1992 Volkskunde in Rumänien: Bemerkungen zur gegenwärtigen Situation. *Zeitschrift für Volkskunde* 88(1992)2: 251–256.

STERLE Meta

- 1984 *Občina Škofja Loka*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).

STOCKING George W., Jr.

- 1982 *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. With a new Preface. Chicago and London: The Univ. of Chicago Press. [1968¹]
- 1983 ur., *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The Univ. of Wisconsin Press (History of Anthropology; 1).
- 1984 *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*. Madison: The Univ. of Wisconsin Press (History of Anthropology; 2)
- 1989 *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility*. Madison: The Univ. of Wisconsin (History of Anthropology; 6).

STOCKLUND Bjarne

- 1972 Europäische Ethnologie zwischen Skylla und Charybdis. *EScan* 1972: 3–14.
1994 The Role of International Exhibitions in the Construction of National Cultures in the 19th Century. *EE* 24(1994): 35–44.

STRAJNAR Julijan

- 1970 Slovenske ljudske pesmi na gramofonskih ploščah. *GSED* 1(1970)4: 38–39
1982 Izseljenstvo – osebne izkušnje in opažanja. *GSED* 22(1982)3: 89–92.
1984 Slovenska etnomuzikologija v letih 1848–1941. *Etrib* 13–14(1984)6–7: 71–80.
1985 *Pritrkavanje*. [Gramofonska plošča, spremna beseda, transkripcija; knjžica] Ljubljana.
1985a Problemi prilagajanja tradicionalnih oblik sodobnemu odrskemu izvajanju. *GSED* 24(1984)3: 52–3.
1986 Vloga ljudske glasbe med narodnoosvobodilnim bojem. *Tr* 15(1986): 181–189.
1987 Rezijanska citira. *Tr* 16(1987): 255–271.
1988 *Citira: La musica strumentale in Val di Resia = Instrumentalna glasba v Reziji*. Udine; Trst.
1988a Vloga ljudske glasbe pri ohranjanju narodnostne samobitnosti. V: *ZVSHE* 5: 83–90.
1990a Slovenska ljudska glasba. *Tr* 19(1990): 99–106.
1990b Mitološke prvine v slovenski ljudski pesmi. *Tr* 19(1990): 169–176.
1992 *Rožmarin: Slovenske ljudske pesmi*. Videm; Trst.

STRAJNAR Julijan in Marko TERSEGLAV

- 1989 *Porabska pesmarica*. Ljubljana.

STRATHERN Marilyn, ur.

- 1995 *Shifting Contexts: Transformation in Anthropological Knowledge*. London and New York: Routledge (ASA Decennial Conference Series: The Uses of Knowledge: Global and Local Relations)

STROBACH Hermann

- 1991 Volkskundliche Forschung an der ehemaligen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. *Zeitschrift für Volkskunde* 87(1991)2: 207–224.

STUDEN Andrej

- 1991 Zgodovinar in raziskovanje stanovanjske kulture urbanih naselij v preteklosti. *ČZN* 62, 27(1991):128–133.
1995 *Stanovati v Ljubljani*. Ljubljana (Studia humanitatis: Apes; 4).

SULIČ Nives

- 1983 *Thank God I'm Slovenian*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 9).
1989 Between Village and City. Slovene Immigrants in America. V: *Etnološka stičišča* 2: 52–55.

SUPEK-ZUPAN Olga

- 1976a Od teorije do prakse in nazad: Mogučnost marksističnog shvaćanja u etnologiji. *NU* 13(1976): 57–76.
1976b Teze za etnološku metodologiju: (Izveček). *GSED* 16(1976)2: 23.
1976c Teze za etnološku metodologiju. *GSED* 16(1976)3: 37–40.
1983 Osnovne značajke etnologije u Hrvatskoj od 1945. godine. V: Bogataj in Terseglav, ur.: 51–65.
1988 Etnos u etnologiji i kulturni antropologiji. V: *ZVSHE* 5.: 29–60.
1989 Etnos i kultura. *Migracijske teme* (Zagreb) 5(1989)2–3: 145–153.

Literatura

SVENSSON Sigfrid

- 1966 *Introduktion till folklivsforskning*. Malmö.
1973 *Einführung in die Europäische Ethnologie*. Meisenheim.

ŠARF Fanci

- 1954 Delo Etnografskega muzeja v Ljubljani od 1. dec. 1947 do 31. dec. 1953. *SE* 6–7(1953–54): 295–296.
1957 Delo Etnografskega muzeja v Ljubljani od 1. januarja 1954 do 31. decembra 1956. *SE* 10(1957): 207–209.
1961 Posvetovanje o problemih varstva etnoloških spomenikov v Čačku. *SE* 14(1961): 202–205.
1962 K problematiki varstva etnografskih spomenikov. *VS* 8(1962): 56–58.
1964 Vrste ognjišč na Slovenskem in njih današnje stanje. *SE* 16–17(1963–64): 359–378.
1967 Žetev in mlatev v Prekmurju. V: *Etnografija Pomurja I.* 43–66.
1968 Domovi in Drašičih: S posebnim pogledom na stanovanjsko raven. *SE* 20(1967) [1968]: 6–37.
1971 Etnologija sodobnosti v muzejih. *GSED* 12(1971)4: 29–30.
1973 O raziskovanju stanovanjske kulture. *Tr* 2(1973): 203–210.
1976 Stanovanjska kultura idrijskih rudarjev ob prelomu stoletja. *SE* 27–28(1974–75) [1976]: 7–31.
1979a Razvoj Lapove domačije – rojstne hiše Titove matere v Podsredi. *SE* 30(1977): 1–26.
1979b Porod in nega dojenčka v luči socialno higienskih razmer. *Tr* 5–6(1976–77): 345–352.
1980 O raziskovanju stanovanjske kulture. V: Kremenšek in Bogataj, ur.: 5–15.
1981 *Občina Ljutomer*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
1982 *Občina Gornja Radgona*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
1985 *Občina Murska Sobota*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
1988 *Občina Lendava*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).

ŠAŠEL Josip

- 1948 Pravne starožitnosti iz Roža na Koroškem. *SE* 1(1948): 82–90.

ŠEGA Polona

- 1997 *Slovenski kostanjarji na Dunaju: Prebivalci nekdanjega velikolaškega okraja kot kostanjarji v cesarskem mestu*. Novo mesto.
1998 *Dolenjski krošnjarji na Dunaju*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
1998a Ribniški krošnjarji na Dunaju in širši okolici in njihovi medsebojni odnosi. *Tr* 27(1998): 145–157.

ŠKERLJ Božo

- 1934 *Človek: Izbrana poglavja iz prirodoslovja človeka*. Ljubljana (Mala knjižnica; 2).
1946 *Izvor in razvoj človeka*. Ljubljana (Poljudno znanstvena knjižnica; 4).
1948 *Splošna antropologija v osnovnih potezah*. Ljubljana.
1949 *O človeških rasah in rasizmu*. Ljubljana (Poljudno znanstvena knjižnica; 22).
1950 *Razvoj človeka (antropogeneza)*. Ljubljana.
1954 Čanca v zbirkah ljubljanskega Etnografskega muzeja. *SE* 6–7(1953–54): 147–156.
1955a *Neušečno sorodstvo*. Ljubljana.
1955b *Neznana Amerika*. Ljubljana.
1956 *Palme, piramide in puščave*. Ljubljana.
1957a Nekaj akulturacijskih pojavov pri ameriških Slovencih. *SE* 10(1957): 81–96.

Literatura

- 1957b Misli ob razstavi izvenevropskih zbirk Etnografskega muzeja v Ljubljani. *SE* 10(1957): 212–215.
- 1959a *Antropologija i etnologija*. Beograd (Biblioteka Etnološkega društva Jugoslavije; 1).
- 1959b *Splošna antropologija: v osnovnih potezah*. 2., popr., razš. izd. Ljubljana.
- 1962 *Ljudstva brez kovin*. Ljubljana.
- 1963 *Misleči dvoožec*. Ljubljana.

ŠLEBINGER Janko

- 1904 Bibliographie der slowenischen Volkskunde (1898–1904). *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* 10(1904): 243–247.
- 1943 Sedanje stanje in naloge slovenske bibliografije. V: *Letopis AZU*. I. Knjiga 1938–1942.

ŠMITEK Zmago

- 1976a Nekaj pripomb k teoretičnim izhodiščem slovenske etnologije. *GSED* 16(1976)1: 1.
- 1976b Posameznik in skupina kot predmet etnološkega preučevanja. *GSED* 16(1976)3: 35–37.
- 1977 Mitologija industrijske družbe. *GSED* 17(1977)2: 17–19.
- 1978 *Delitev dela kot sestavina socialne kulture Vitanja (1890–1975)*. (Magistrsko delo). Ljubljana.
- 1978a Možnosti in naloge slovenske etnologije na področju raziskovanja evropskih in neevropskih kultur. V: *ESSD*: 51–53.
- 1979a O nekaterih pogledih v »Pogledih«. *GSED* 19(1979)3: 50–51.
- 1979b Slovenci in neevropske kulture. V: *Ljudstva sveta I*: 24–25.
- 1981 *Občina Kočevje*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
- 1981a Študij neevropske in evropske etnologije. *GSED* 21(1981)1: 13–14.
- 1982a Etnologi in misijonarji: (Poglavje iz zgodovine neevropske etnologije v Sloveniji). V: *ZVSHE I*: 149–153.
- 1982b Ethnologists and Missionaries: Chapter from the history of non-european Ethnology in Slovenia. *GSED* 21(1981)4: 84–86.
- 1983 *Obzorje Slovencev na področju neevropskih kultur*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.
- 1983a Dosežki in problemi preučevanja neevropskih kultur v Sloveniji. *GSED* 22(1982)4: 103–104.
- 1983b Odnos Slovencev do budizma pred drugo svetovno vojno. *GSED* 22(1982)4: 114–116, 121–122.
- 1984 Etnološko delo amerikanista Ivana Benigarja. *Etrib* 13–14(1984)6–7.
- 1985 Naša neevropska etnologija med 'včeraj' in 'jutri'. *GSED* 24(1984)4: 87–88.
- 1986 *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana.
- 1986a Slovenski pogledi iz 18. in 19. stoletja na kulturni razvoj človeštva. *Tr* 15(1986): 5–18.
- 1986b Razmerje med etnologijo in zgodovinopisjem pri preučevanju izvenevropskih kultur. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 63–72.
- 1986c Geografski determinizem in raziskovanje neevropskih kultur. V: *O razmerju med geografijo in etnologijo*: 54–64.
- 1986d Odnos Slovencev do indijskih religij v 19. in prvi polovici 20. stoletja. *Orientalistika* 1986, 5: 11–20.
- 1986e Trubar in Turki. V: *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ljubljana (Obdobja; 6): 159–169.
- 1987a Uvod. V: Krnel-Umek in Šmitek, ur.: 1–11.
- 1987b Delitev dela v gospodarstvu. V: Krnel-Umek in Šmitek, ur.: 49–252.
- 1987c Amerikanistična raziskovanja Ivana Benigarja – zasnove in teoretična izhodišča. *Tr* 16(1987): 73–82.

Literatura

- 1988 *Poti do obzorij: Antologija slovenskega potopisa z neevropsko tematiko.* Ljubljana.
- 1988a Travel-Records as a Subject of Ethnological Research. V: *Etnološka stičišča 1*: 135–142.
- 1991a Kam z antropologijo? *GSED* 31(1991)1–2: 16–18.
- 1991b Antična tradicija o Indiji v slovenskem ljudskem izročilu. *Tr* 20(1991): 95–106.
- 1991c Perception of Non-European Culture in Slovenia in the Period between the 17th and the First Half of the 19th Century. V: *Etnološka stičišča 3*: 83–90.
- 1991 Slovenci v misijonih. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem.* Celje: 305–326, 449–451.
- 1992a Gog, Magog in legenda o kitajskem zidu. *Tr* 21(1991): 113–120.
- 1992b The Graeco-Roman Tradition about India in the Slovene Folklore. V: *Kontakty etnologiczne = Folia Ethnologica* 6: 79–90.
- 1992c Slovenci jezuitski misijonarji v 17. in 18. stoletju. V: *Jezuiti na Slovenskem: Zbornik simpozija.* Ljubljana (Redovništvo na Slovenskem; 3): 223–231.
- 1993 Tibet in Evropa: Stereotipi in arhetipi. *Et* 54, 3(1993): 67–76
- 1993 Astronom Avguštin Hallerstein in Kitajska 18. stoletja. *Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike* 12(1993): 19–61.
- 1994a Primerjalni vidiki slovenskega ljudskega izročila o Atili. *Tr* 23(1994): 187–201.
- 1994b Afriška leta ljubljanskega barona Codellija. *Et* 55, 4(1994): 187–199.
- 1994c Od Vipave do preddverja Tibeta: Življenjska pot Bernarda Distla. V: Borut Koloini in Andrej Malnič, ur.: *Vipavski izbor: Zbornik spisov ob stoletnici Vinarske zadruge Vipava.* Vipava: 247–254.
- 1995 *Srečevanja z drugačnostjo: Slovenska izkustva eksotike.* Radovljica.
- 1995a Neevropska etnologija v Sloveniji ali koliko daleč vidimo. V: Muršič in Ramšak, ur.: 155–160.
- 1996 Antropološka misel Gianrinalda Carlija: Raziskave o pomenu XVIII. stoletja za izoblikovanje antropologije in etnologije v Sloveniji. *Razgledi* (Ljubljana), št. 5 (6.III.1996): str. 20–23.
- 1997 Tibet and Europe: Stereotypes and Archetypes. V: Jezernik in Muršič, ur.: 31–38.
- 1997 Nekatera metodološka izhodišča sodobne antropologije. *Anthropos* (Ljubljana) 29(1997)1/3: 107–108.
- 1998 Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction. *Studia mythologica Slavica* (Ljubljana) 1(1998): 93–118.
- 1998 *Kristalna gora: Mitološko izročilo Slovencev.* Ljubljana.
- 1998a Slovenske ljudske predstave o stvarjenju sveta. *Tr* 27(1998): 111–123.
- 1999aa Etnologija in antropologija v slovenski perspektivi – opozicija ali sodelovanje? V: *Kamniški sociološki zbornik: Humanistične in družboslovne študije* / ur. Bojan Čas. Kamnik: 281–291.
- 1999b The image of the real world and the world beyond in the Slovene folk tradition. V: *Studia mythologica Slavica* (Ljubljana) 2(1999): 161–195.
- 2000a Akulturacija in percepcija: vloga in pomen slikovnih predlog v Baragovi misijonski metodi. V: Bogataj (idr.) ur.: 135–150.
- 2000b Kako Robinzon najde samotni otok (da o Petku ne govorimo) ali o vzdržljivosti naše neevropske etnologije. *GSED* 40(2000)1–2: 3–5.

ŠMITEK Zmago in Božidar JEZERNIK

- 1992 Antropološka tradicija na Slovenskem. *Et* 53, 2 (1992)2: 259–274.
- 1993 »Življenje je kaos«. *Et* 54, 3 (1993): 273–276.
- 1995 The anthropological tradition in Slovenia. V: Vermeulen in Roldán, ur.: 171–183.

Literatura

ŠMITEK ZMAGO IN RAJKO MURŠIČ, ur.

1999 *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Piran/Pirano, Slovenia 1997 and 1998, Vol.3.* Ljubljana (Županičeva knjižnica; 1).

ŠPRAJC Ivan

1982 *O razmerju med arheologijo in etnologijo.* Ljubljana (Knjižnica GSED; 5).

1993 Orientacije proti Venerinim ekstremom v predšpanski arhitekturi Mezoamerike. *Et* 3, 54 (1992): 87–100.

1997 *Orientaciones en la arquitectura prehispánica del México central. Aspectos de la geografía sagrada en Mesoamérica.* (Doktorska disertacija). México.

ŠTER Artur

1996 Biološki altrizem kot skupni predmet fizične, socialne in filozofske antropologije. *Antropološki zvezki* (Ljubljana) 4: 123–130.

ŠTRUKELJ KAREL

1887 »Prošnja za narodno blago«. *Ljubljanski zvon* 7(1887): 628–632.

1895–1923 *Slovenske narodne pesmi.* Zv. 1 – 4. Ljubljana.

1898 Predgovor. V: *SNP I.*: V–XV.

1906 Navodila in vprašanja za zbiranje in zapisovanje narodnih pesmi, narodne godbe, narodnih plesov in šeg, ki se nanašajo na to. Ljubljana.

ŠTRUKELJ Pavla

1958 Pranje perila v okolici Ljubljane. *SE* 11(1958): 131–154.

1962 Delo etnografskega muzeja v Ljubljani v letih 1960–1961. *SE* 15(1962): 253–258.

1964 *Kultura Ciganov v Sloveniji in problemi njihove asimilacije slovenskemu prebivalstvu.* (Disertacija). Ljubljana.

1968 Afriška zbirka vzhodnosudanskih plemen Bar in Čir v SEM: Zbiralec Ignacij Knoblehar. *SE* 20(1967): 143–172.

1974a Problem razvoja ciganske skupine na Dolenjskem in način prilagajanja civilizaciji. *EP* 12(1974): 57–64.

1974b Etnološka zbirka severnoameriških Indijancev Ojibwa iz 19. stoletja v SEM. *SE* 25–26 (1972–73): 109–142.

1977 Pregled etnoloških zbirk iz Afrike, Azije, Amerike, Oceanije in iz drugih dežel ter njihovo preučevanje v Jugoslaviji. *Orientalistika* (Ljubljana) 1(1977).

1979 Statistični popisi o pismenosti romskih žensk v Sloveniji in preučevanje sprememb v njihovem življenju. *SE* 30(1977): 149–158.

1980 *Romi na Slovenskem.* Ljubljana.

1983 Neevropske zbirke v Muzeju Goričane. *SE* 32(1980–82): 125–158.

1991 Slovenski zbiralci in raziskovalci neevropskih kultur v 19. stoletju. *Et* 52, 1 (1991): 164–174.

ŠTUHEC Marko

1986 Nekaj misli o razmerju med zgodovino in etnologijo. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 46–50.

1995 *Rdeča postelja, ščurki in solze vdove Prešeren.* Ljubljana (Studia humanitatis: Apes; 1).

ŠUMI Irena

1985 K novo ustanovljeni sekciji za neevropsko etnologijo pri SED. *GSED* 24(1984)4: 88, 93.

Literatura

- 1990** Ameriška kulturna in socialna antropologija na domačem terenu: Začetki, klasično obdobje in nasledki do konca druge svetovne vojne. *Antropološki zvezki* 1: 3–63.
- 1994** Kultura v zgodovini vede: Psihologizem v ameriški antropologiji. *Antropološki zvezki* 3(1993): 55–78.
- 1999** *Blizu polnega kroga tega sveta: Ameriški Indijanci med preteklostjo in sedanjostjo*. Ljubljana (Ethnicity; 3).

ŠUMRADA Janez

- 1986** Nekaj misli o zgodovini in etnologiji danes. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 31–36.

ŠUŠTAR Marija

- 1958a** F. Marolt in M. Šuštar: *Slovenski ljudski pesmi Koroske*. Ljubljana (Slovenski ljudski plesi; 1).
- 1958b** *Slovenski ljudski plesi Primorske*. / dr. Henrik Neubauer, Kinetografija in njeni znaki. Ljubljana (Slovenski ljudski plesi; 2).
- 1968** *Slovenski ljudski plesi Prekmurja*. Ljubljana.

TELBAN Blaž

- 1986** Ravoj antropologije v Kolumbiji. *GSED* 26(1986) [1987] 3–4: 114–123.

TELBAN Borut

- 1991** Antropologije zdravja, bolezni in zdravljenj. *GSED* 29(1989)3–4: 153–166.
- 1993** Imeti srce: skrb in zamera v Ambonwariju (Papua Nova Gvineja). *Tr* 54, 3(1993): 139–177.
- 1995** Antropologija na Slovenskem. *Raziskovalec* (Ljubljana) 25(1995)5–6: 29–31.
- 1996** ur., *Multiple Identities = Anthropological Notebooks* (Ljubljana) 2(1996)1
- 1998** *Dancing through time: A Sepik cosmology*. Oxford: Clarendon Press (Oxford studies in social and cultural anthropology).
- 1998a** Duhovi v akciji: umiranje in smrt prvorojenca v papuanovogvinejski vasi. *Tr* 27(1998): 125–144.
- 1998b** Razlika med antropologijo in popotništvom je ta, da čakaš. *Razgledi* (Ljubljana), 1.IV.1998, št. 7(1110): 4–10.

TERČELJ Marija-Mojca

- 1988** Tradicionalna kultura na območju občine Sevnica v 20. stoletju. *Tr* 17(1988): 259–299.
- 1989** *Občina Sevnica*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).
- 1989a** Methodological Viewpoints of Interpretation and Understanding of Other Cultures and Their Justifiability. V: *The Methods and Research Problems of the City and Village Anthropology*: 56–61. [= *Etnološka stičišča* 2]
- 1992** *Medicina in magija med Sokeji v Chiapasu (Mehika)*. (Magistrska naloga). San Cristobal de las Casas; Ljubljana.
- 1993** Zdravje in bolezen pri Sokejih (Zoque) v Chiapasu. *Et* 54, 3(1993): 101–126.
- 1997** *Kabinet čudes?: Baragova zbirka predmetov iz Severne Amerike: Korak od kabineta čudes k moderni znanstvenoraziskovalni zbirki*. Ljubljana.

TERSEGLAV Marko

- 1977** Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela. / Diskusijo transkribirali študentje etnologije, skrajšal ... M. Terseglav. *GSED* 17(1977)4: 53–56.

Literatura

- 1979 Prešeren in ljudska pesem. (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1979a Odsev socialnega porekla zapisovalcev v njihovem delu. V: *Zbornik 24. kongresa ZDFJ, Piran 1977*. Ljubljana: 220–225.
- 1980a Ustno slovstvo kot predmet etnološke, literarne in folkloristične znanosti. *GSED* 20(1980)2: 44–48.
- 1980b Ustno slovstvo v Trdinovem delu kot etnološki problem. V: *UO GSED 1980*: 176–203.
- 1980c Pevski programi in njihovi nosilci. V: *Kremenšek in Bogataj, ur.:* 100–13.
- 1981 *Klinček lesnikov*. Ljubljana.
- 1981a Razprava ob 40-letnici etnologije na ljubljanski univerzi *GSED* 21(1981)1.
- 1981b Kako celoviteje raziskati ljudsko pesem. V: *Rad 23. kongresa SUFJ, Slavonski Brod 1976*. Zagreb: 193–197.
- 1983 Težnje v povojni slovenski folkloristiki. V: *Bogataj in Terseglav, ur.:* 176–203.
- 1984a Štrekljeva zbirka ljudskih pesmi ob prelomu stoletja. *Etrib* 13–14(1984)6–7: 117–125.
- 1984b M. Bošković–Stulli, Usmena književnost nekad i danas (Beograd, 1983). *Tr*13(1984): 226–231.
- 1985a Nekateri problemi interdisciplinarnega raziskovanja ustnega slovstva. *GSED* 24(1984)3: 53–55.
- 1985b 50 let folklornega inštituta. *GSED* 24(1984)3[1985]: 55–56.
- 1986 Diskusija. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 101–107.
- 1986b 'Podeželske' pesmi v mestu. *Narodno stvaralaštvo – Folklor* 25(1986)1–4: 41–50.
- 1987 *Ljudsko pesništvo*. Ljubljana (Literarni leksikon; 32).
- 1987a Pobudniki zbiranja in preučevanja ustnega slovstva v Sloveniji. V: *Zbornik radova 28. kongresa SUFJ, Sutomore 1981*. Cetinje: 197–200.
- 1989 ur., *Porabska pesmarica / Izbor, redakcija besedil, ureditev in spremna beseda* M. Terseglav; transkripcija melodij in glasbena ureditev J. Strajnar. Budimpešta (Biblioteka Donava).
- 1989a Folklor. V: *ES* 3: s. v.
- 1989b Folkloristika. V: *ES* 3: s. v.
- 1989c Etnos med etnologijo in filozofijo. *Migracijske teme* (Zagreb) 5(1989)2–3: 155–164.
- 1990a Ustno slovstvo in folkloristika kot predmeta univerzitetnega študija. *Tr*19(1990): 233–260.
- 1990b Narodno-zabavno pesništvo in folkloristika. V: *Rad 37. kongresa SUFJ, Plitvička jezera 1990*. Zagreb: 307–311.
- 1991 Lokalno – regionalno – nacionalno: Razprava sedmih vzporednic med slovensko in hrvaško etnologijo v Lendavi / Po magnetofonskem zapisu je razpravo za tisk priredil M. Terseglav. *GSED* 31(1991)3–4: 122–136.
- 1991a Prispevek. *GSED* 31(1991)1–2: 28–34.
- 1992a Folkloristična terminologija, njena zgodovina in strokovna produktivnost. *Tr* 21(1992): 259–268.
- 1992 Kam so vsi etnologi šli? *GSED* 32(1992)1–2: 8–13.
- 1994 *Uskoška pesemska dediščina*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.
- 1994a Intervju: Dr. Marko Terseglav. [Vprašanja sest. M. Ramšak in N. Židov]. *GSED* 34(1994)4: 46–48.
- 1995a Štrekljev in Murkov pogled na ljudsko pesništvo. V: *Muršič in Ramšak, ur.:* 38–44.
- 1995b Iz tekstološke delavnice: nakaj o metafori in simbolu v ljudskem pesništvu. *GSED* 35(1995)4: 14–16.
- 1995c Prešernovo delo za slovenske ljudske pesmi. *Tr*24(1995): 109–124.
- 1996a *Uskoška pesemska dediščina Bele krajine*. Ljubljana (Zbirka ZRC; 11).
- 1996b *Slovenske ljudske pesmi*. Ljubljana (Zbirka Orfej / Karantanija).
- 1999 *Slovenske ljudske pesmi*. Ljubljana.

Literatura

TOELKEN Barre

- 1986 *Industriekultur oder Folklore der Arbeitswelt: Beobachtungen in dem USA*. V: Jeggle, ur.

TOMAŽIČ Tanja

- 1974 *Gostilne v Šiški*. *SE* 25–26(1972–73): 66–88.
- 1983 *Ljubljana po predzadnji modi: o krojačih, šiviljah, modistkah in njihovem delu pred prvo svetovno vojno do začetka druge: Vodnik po razstavi*. Ljubljana.
- 1983a *Problem razstav z urbanimi temami v etnološkem muzeju*. V: Bogataj in Terseglav, ur.: 490–493.
- 1984 *Gospodinjiski izdatki v meščanski družini*. *Tr* 13(1984): 111–126.
- 1986 *Problem razstav z 'urbanimi' temami v etnološkem muzeju*. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 231–238.
- 1991 *Povzetek o nekaterih bistvenih dogajanjih in pojavih na področju družbene kulture v 19. stoletju na Slovenskem*. *SE* 33–34(1988–1990): 389–431.
- 1999 *Igrače*. Ljubljana. (Knjižnica SEM; 6).

TOME-MARINAC BOGDANA

- 1994 *Občina Izola*. Ljubljana (ETSEO – 20. stoletje).

TSCHERNOKOSHEVA Elka

- 1991 *Striche zur Volkskunde in Bulgarien: Some Remarks on Folklore in Bulgaria*. *Zeitschrift für Volkskunde* 87(1991)2: 250–257.

TULLIO-ALTAN Carlo

- 1975 *Manuale di antropologia culturale: Storia e metodo*. Milano: Bompiani.

ULE Andrej

- 1986 *Od filozofije k znanosti in nazaj*. Ljubljana (Zbirka Episteme).
- 1992 *Sodobne znanstvene teorije*. Ljubljana (Zbirka Družboslovje; 5).
- 1996 *Znanje, znanost in stvarnost*. Ljubljana (Sophia; 1996, 8).
- 1998 *Kuhnova paradigma in revolucija v teoriji znanosti*. V: Kuhn: 185–211.

UMEK Ema

- 1980 *Arhivi in etnologija*. V: Kremenšek in Bogataj, ur.: 114–122.

UO GSED

- 1980 *Janez Trdina – etnolog: Zbornik posvetovanja ob 150-letnici rojstva Janeza Trdine, Novo mesto, 29.5.1980*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 3).

URBANČIČ Ivan

- 1988 *Vprašanje o etničnem*. *Tr* 18(1988): 5–40.
- 1989 *Aporije teorij o etničnem in nacionalnem ter problem identitete*. *Migracijske teme* (Zagreb) 5(1989)2–3.

VAKARELSKI Christo

- 1970 *L'étude des modes de vie actuels du peuple*. *EE* 4(1979): 155–158.

VALENTINČIČ Nadja

- 1995 *Diskretni šarm Študentskega naselja: Bivalna kultura v študentskem naselju*. *Et* 56, 5(1995): 207–222.

VARAGNAC André

1967 Archéocivilisation et genres de vie. *EE* 1(1967)2: 83.

VEBER France

1930 *Filozofija: Načelni nauk o človeku in njegovem stvarstvu*. Ljubljana.

VERMEULEN Han F. in Arturo Alvarez ROLDÁN, ur.

1995 *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. London; New York: Routledge (European Association of Social Anthropologists).

VILFAN Sergij

- 1943 Pravni motivi v slovenskih narodnih pripovedkah in pripovednih pesmih. *Et* 16(1943): 3–29.
- 1944a Očrt slovenskega pravnega narodopisja. V: *NS I*: 217–262.
- 1944b Žeganja v slovenski pravni zgodovini. V: *Et* 17(1944): 16–25.
- 1949 Predpisi k obleki in blagu v policijskih redih 16. stoletja. *SE* 2(1949): 26–48.
- 1951 S. Ilešič, Sistemi poljske razdelitve na Slovenskem. *SE* 3–4(1950–51): 434–438.
- 1952 Od vinskega hrama do bajte: (Prispevki k zgodovini bajtarstva in gostajstva v dolenskih vinogradih). *SE* 5(1952): 107–142.
- 1954 Ob nekaterih starih ženitnih običajih obsoških in beneških Slovencev. *SE* 6–7(1953–54): 157–194.
- 1955 Pes Marko. *SE* 8(1955): 145–150.
- 1959 Pravna folkloristika – etnografija – etnologija? V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Varašdinu 1957*. Zagreb: 275–280.
- 1960 Prešernov 'Ponočnjak' kot spoznavni vir ljudskega pravnega običaja. V: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije 6, Bled 1959*. Ljubljana: 33–35.
- 1961 *Pravna zgodovina Slovencev: Od naselitve do zloma stare Jugoslavije*. Ljubljana.
- 1962 Volkskunde im Ostalpenraum: Alpes Orientales II. (Graz, 1961). *SE* 15(1962): 267–270.
- 1964 Poljedelstvo na Slovenskem v luči nekaterih desetinskih predpisov. *SE* 16–17(1963–64): 391–404.
- 1965 Etnografski pogledi na družbeni razvoj Slovencev. V: *I. SSJLK*. Ljubljana.
- 1968 Slovenci. Etnografija. V: *Enciklopedija Jugoslavije 7*. Zagreb: 236–267.
- 1970a Kmečka hiša. V: *GDZS I*: 559–593.
- 1970b Franjo Baš kot etnograf. *SE* 21–22(1968–69): 129–140.
- 1972 Komun v Črnotičah. *Tr* 1(1972): 155–172.
- 1973a Etnografski pojavi ob stikališču raznorodnih jezikovnih skupin. V: *Zbornik 18. kongresa jugoslovanskih folkloristov, Bovec 1971*. Ljubljana: 66–71.
- 1973c S. Kremenšek, Ljubljansko naselje Zelena jama... *Tr* 2(1973): 276–277.
- 1978 Pravna etnologija. V: *ETSEO: Vpr. 7*: 65–82.
- 1979 Poročni običaji – viri pravne zgodovine. *Tr* 5–6(1976–77).
- 1980a Trgovina. V: *SLI*: 79–83.
- 1980b Pravno življenje. V: *SLI*: 145–153. Dodatek o merah: 153–154.
- 1980c Soseske in druge podeželske skupnosti. V: *GDZS II*. Ljubljana: 9–74.
- 1990 Pravna etnologija v luči in senci družbene zgodovine. *Tr* 19(1990): 77–88.
- 1996 *Zgodovinska pravotvornost in Slovenci*. Ljubljana (Zbirka Pravna obzorja; 5).

VIVÉLO Frank Robert

(1978) 1981 *Handbuch der Kulturanthropologie: Eine grundlegende Einführung*. Stuttgart 1981. [Prev. *Cultural Anthropology Handbook: A Basic Introduction*. 1978]

Literatura

VLAHOVIĆ Petar

- 1979 Razvoj etnologije na Filozofskom fakultetu u Beogradu od osnivanja do drugog svetskog rata. *Glasnik Etnografskog Instituta SANU* (Beograd) 27(1979): 9–19.
- 1980 Osnivanje, razvoj i rad Antropološkog društva Jugoslavije. *Glasnik Antropološkog društva Jugoslavije* (Beograd) 17(1980): 5–14.

VODOPIVEC Peter

- 1980 Nekaj misli k razmišljanju o vlogi zgodovine in zgodovinopisja pri snovanju in oblikovanju 'slovenske kulturologije'. V: *Raziskovanje kulturne ustvarjalnosti na Slovenskem*: 95–104.
- 1986 Nekaj opomb k dosednji razpravi o razmerju med zgodovino in etnologijo na Slovenskem. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 5–17.
- 1991 Fernand Braudel, Možnosti in meje 'totalne zgodovine': (Spremna beseda). V: Braudel F.: *Čas sveta II*. Ljubljana (Studia humanitatis): 351–372.
- 1996 Razsvetljenje. V: *ES 10*: s. v.

VODUŠEK Valens

- 1957 Glasbeno narodopisni inštitut. *GISN* 1(1956–57)3: 19.
- 1959 Arhaični slovanski peterec – deseterec v slovenski ljudski pesmi. *SE* 12(1959): 181–202.
- 1960 Predmet in namen etnomuzikologije. *GSED* 2(1959–60):2: 10.
- 1966 Ljudski jezik – naša kulturna pastorka. *GSED* 7(1966)1–2: 2–3.
- 1967 Značilnosti slovenske ljudske glasbe. V: 3. *SSJLK*. Ljubljana.
- 1968a Ali in kako definiramo »ljudsko« kulturo kot predmet etnologije. *GSED* 9(1968)4: 2–3.
- 1968b Anakruza v slovenski ljudski pesmi. V: Kumer, ur. 1968a: 303–312.
- 1970 Predgovor. 2. Kaj je slovenska ljudska pesem. V: *SLP I*: XII–XIV.
- 1973 Slovenska koroška ljudska pesem. 6. *SSJLK*, 1970. Ljubljana: 43–50.
- 1976a Glasbeno narodopisni inštitut (1947–1971), Sekcija za glasbeno narodopisje ISN SAZU (1972–). V: *ETSEO: Uvod. Poročila*: 61–82.
- 1976a Vrtnarstvo / z upoštevanjem osnutka M. Makarovič. V: *ETSEO: Vpr. 1.*: 83–96.
- 1976b Sadjarstvo / z upoštevanjem osnutka M. Makarovič. V: *ETSEO: Vpr. 1.*: 97–109.
- 1977a Glasba. V: *ETSEO: Vpr. 10*: 95–104.
- 1977b Znanje o rastlinskem svetu: (Ljudska botanika). V: *ETSEO: Vpr. 11*: 41–62.
- (1977) 1979 O sodobnih nalogah folkloristike. V: *Zbornik 24. kongresa jugoslovanskih folkloristov, Piran, 1977* (= *GSED* 17(1977): 294–297.
- 1980 O evropski etnomuzikologiji. V: Kremenšek in Bogataj, ur.: 39–56.
- 1984 Tridelni osmerek v slovenskih in drugih slovanskih ljudskih pesmih. *Tr* 13(1984).
- 1990 Pentatonika – izhodišče razvoja slovenske ljudske glasbe. *Tr* 19(1990): 89–98.

VODUŠEK Valens, Julijan STRAJNAR in Naško KRIŽNAR

- 1989 Pogovor z dr. Valensom Voduškom. *GSED* 29(1989)1–2: 1–9.

VOLARIČ Ariana

- 1995 Človek, kultura in civilizacija. *Et* 56, 5(1995): 241–253.

VRČON Robert

- 1990 Izrazi ljudske glasbene teorije na Slovenskem. *Tr* 20(1991): 107–114.
- 1992 »Fantje na vasi« – ljudski pevci? (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1995 Etnomuzikologija in vprašanje etnogeneze. *GSED* 35(1995)4: 12–13.

VREČER Natalija

- 1991a Etnologija in/ali kulturna antropologija: to je zdaj vprašanje. *GSED* 31(1991)1-2: 20-23
- 1991b Medosebni stiki skozi socialne mreže. V: *VSHE* 7: 25-33.
- 1994 *Izkušnje begunskih otrok v Celju*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1994a Etnološki versus antropološki pristop. *GSED* 34(1994)1-2: 17-20.
- 1994b O vsakdanjih ženskih stiskah. *Et* 55, 4(1994): 202-207.
- 1995 Nekateri vidiki psihološke antropologije. *GSED* 35(1995)2-3: 19-24.
- 1997 Plaidoyer for psychological anthropology. V: Jezernik in Muršič, ur.: 176-183.
- 1999 ur., *Vsakdanje življenje beguncev in begunk v Sloveniji*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 28).

VRIŠER Igor

- 1986 Geografija in etnologija. V: *O razmerju med geografijo in etnologijo*: 1-11.

VRIŠER Sergej

- 1981 Muzeologija in konservatorstvo. *GSED* 21(1981)1: 23-4.

VUK-GODINA Vesna (gl. GODINA V. Vesna)

VURNIK Stanko

- 1926a Doneski k studiju slovenske avbe. *Et* 1(1926-27): 41-67.
- 1926b Drobec k studiju slovenske ljudske plastike. *Et* 1(1926-27): 84-86.
- 1926c [nepodp.] Kr. etnografski muzej v Ljubljani, njega zgodovina, delo, načrti in potrebe. *Et* 1(1926-27): 139-144.
- 1926d Niko Županič. Ob petindvajsetletnem jubileju njegovega znanstvenega in javnega delovanja. *Et* 1(1926-27): 144-158.
- 1926e Slovenska kmečka hiša. *Ilustrirani Slovenec* 2(1926)36: 308.
- 1926f Naš slovenski kmetiški dom. *Ilustrirani Slovenec* 2(1926)36: 304-305.
- 1928a Slovenska pečca: Donesek k studiju slovenskih ljudskih noš in k etnografski diferenciaciji ornamentalnega stila v slovenski ljudski umetnosti. *Et* 2(1928): 1-25.
- 1928b O novih pridobitvah, delu in potrebah kr. etnografskega muzeja v Ljubljani. *Et* 2(1928): 80-83.
- 1929a Slovenska kmečka hiša. V: *Naše selo*. Beograd: 94-102.
- 1929b Slovenske panjske končnice. *Et* 3(1929): 157-178.
- 1929c Kr. etnografski muzej v Ljubljani v letu 1928. *Et* 3(1929): 196-199.
- 1930a Kmečka hiša Slovencev na južnovzhodnem pobočju Alp: Donesek k studijam o slovenski ljudski arhitekturi. *Et* 4(1930-31): 30-70.
- 1930b Studija o glasbeni folklori na Belokranjskem. *Et* 4(1930): 165-186.
- 1930c Kr. etnografski muzej v Ljubljani v letu 1929/1930. *Et* 4(1930-31): 212-216.
- 1930d Studija o stilu slovenske ljudske glasbe. *Dom in svet* 1930: 238-241, 310-318.
- 1930 Slowieńczy a etnografja. *Ruch slowiański* 1930: 149-153.
- 1936 Belokranjica. *Et* 8-9(1936): 91-95.
- [s.a.] 1984 Predavanje o ljudski umetnosti. *Tr* 13(1984): 130-135.

WEBER-KELLERMANN Ingeborg

- 1969 *Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften*. Stuttgart: Metzler (Realienbücher für Germanisten: Abt. A: Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaften; M 79).

WEBER-KELLERMANN Ingeborg in Andreas BIMMER

- 1985 *Einführung in die Volkskunde / Europäische Ethnologie*. Stuttgart: Metzler (Metzler; 79).

Literatura

WEISS Richard

1946 *Volkskunde der Schweiz: Grundriss*. Erlenbach; Zürich.

WESTER JOSIP

1905–1906 Slovenske končnice in folklor. *Slovan* 4(1905–06): 23.

WHITE Leslie

1973 *The Science of Culture*. 4th Ed. New York: Farrar, Strauss and Jiroux. [1949¹]

WIEGELMANN Günter

1977a *Geschichte der Forschung*. V: Wiegelmann, Zender in Heilfurth, ur.

1977b *Theorien und Methoden*. V: Wiegelmann, Zender in Heilfurth ur.

1991 *Teoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie: Diskussionen um Regeln und Modelle*. Münster (Grundlagen der europäischen Ethnologie; 2).

WIEGELMANN Günter, Mathias ZENDER in Gerhard HEILFURTH, ur.

1977 *Volkskunde: Eine Einführung*. Berlin: E. Schmidt (Grundlagen der Germanistik; 12).

WILLIAMS Thomas R.

1990 *Cultural Anthropology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

WINNER Irene

1971 *A Slovenian Village Žerovnica*. Providence, Rhode Island: Brown Univ. Press.

WOLCOTT Henry F.

1999 *Ethnography: A Way of Seeing*. Walnut Creek (etc.): Altamira Press.

WOLF Erich R.

1998–1999 *Evropa in ljudstva brez zgodovine I., II.* Ljubljana (Studia humanitatis). [Izv. 1982.]

ZABLATNIK Pavle

1951 *Die geistige Volkskultur des Kärntner Slowenen*. (Disertacija). Gradec.

1971a Narodopisje in koroški Slovenci. V: *Koroška in koroški Slovenci: Zbornik poljudnoznanstvenih in leposlovnih spisov*. Maribor: 281–288.

1971b Koroški bukovník Andrej Schuster-Drabosnjak. V: *Koroška in koroški Slovenci: Zbornik poljudnoznanstvenih in leposlovnih spisov*. Maribor: 293–301.

1972 Iz ljudske medicine pri koroških Slovencih. *Tr* 1(1972): 181–185.

1974 Slovensko narodopisje na visoki šoli za izobraževalne vede v Celovcu. *Tr* 3(1974): 192.

1982 *Od zibelke do groba: Šege in navade na Koroškem*. Celovec.

1984 *Čar letnih časov v ljudskih šegah: Stare vere in navade na Koroškem*. Celovec; Celje.

1992 *Volksbrauchtum der Kärntner Slowenen*. Klagenfurt.

ZADNIKAR Miha

1985 Posvetovanje Etnologija in zgodovina. *GSED* 24(1984)3[1985]: 68–9.

1986 Epilog. V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*: 297–302.

1990 *Iz gramatologije znanstvenega altruizma: Esej o vprašanih etnološkega besedila*. (Diplomska naloga). Ljubljana.

Literatura

ZAMBRZYCKA-KUNACHOWICH Anna

- 1992 In Search of Paradigm. V: *In Search of Paradigm / A. Zambrzycka-Kunachowich*, ur. Cracow: Wydawnictwo Platan.

ЗЕМЛЈЉ-ГОЛОБ Sinja

- 1993 Bibliografija Traditiones 1–20 (1972–1991). *Tr* 22(1993):153–190.

ЗЕМЛЈЉ-ГОЛОБ Sinja in Maja GODINA-GOLJA

- 1996 Bibliografija Angelosa Baša. *Tr* 25(1996): 31–44.

ZGODOVINSKE VZPOREDNICE SLOVENSKE IN HRVAŠKE ETNOLOGIJE

- [1981] 1982 Bogataj, J. (idr.) ur.: *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 1: Zbornik posvetovanja slovenskih in hrvaških etnologov ob 130-letnici smrti Stanka Vraza. Ormož, 18. – 19. 11. 1981*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 8).
- [1982] 1984 [Povijesne paralele hrvatske i slovenske etnologije = Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 2] = *Etrib* 13–14(1984)6–7.
- [1984] 1987 Ravnik, M. (idr.), ur.: *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 3. Portorož, 13. – 14. 12. 1984*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 15).
- [1985] 1986 [4. hrvatsko-slovenske etnološke paralele. Karlovac, 5. in 6. 12. 1985. 'Kulturološka prepletanja ob slovensko-hrvaški meji: Karlovaško Pokuplje, Obsotelje'] *Etrib* 16(1986)9
- [1987] 1988 Slavec, I. in T. Dolžan, ur.: *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 5. Dolenjske Toplice, 3. – 5. 11. 1987*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 18).
- 1989 [6. hrvatsko-slovenske paralele. Kumrovec, 16.–17. 2. 1989] Teorija etnosa. Naši dometi. *Migracijske teme* (Zagreb) 5(1989)2–3: 97–178.
- 1991 Keršič, I. (idr) ur.: *Vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 7. Lendava, 14. – 16. marec 1991*. Ljubljana (Knjižnica GSED; 21).

ZONABEND Françoise

- 1993 *Dolgi spomin: Časi in zgodovine v vasi*. Ljubljana (Studia humanitatis). [Izv. 1980.]

ŽAGAR Janja

- 1986 Služkinje v Ljubljani. *Tr* 15(1986): 19–49.
- 1989 The Enticement of the City. V: *The Methods and Research Problems of the City and Village Anthropology*: 33–36. [= *Etnološka stičišča* 2]
- 1992 *Oblačilna kultura delavcev v Ljubljani med prvo in drugo svetovno vojno*. (Magistrska naloga). Ljubljana.
- 1993 *Pasovi in sklepanci*. Ljubljana (Knjižnica SEM; 3).
- 1994 *Oblačilna kultura delavcev v Ljubljani med prvo in drugo svetovno vojno*. Ljubljana (Iz roda v rod).
- 1996 Podobe neke kulture ali predmeti o ljudeh. *Et* 57, 6(1996): 59–70.

ŽAGAR Zora

- 1987 *Sečoveljske soline včeraj – danes – jutri*. Piran.

ŽIDOV Nena

- 1989 Domoznanstvo kot učni predmet. V: *Etnologija in domoznanstvo*: 15–21.
- 1991 Bežigrasko predmestje od konca 19. stoletja do druge svetovne vojne. *ČZN* 62, 27(1991)1: 124–127.
- 1992 *Ljubljanski živilski trg: Odsev prostora in časa (1920–1940)*. (Magistrsko delo). Ljubljana.

Literatura

- 1994** *Ljubljanski živilski trg: Odsev časa in prostora (1920–1940)*. Ljubljana.
1994a Etnološka bibliografija Ljubljane. *Et* 55, 4(1994): 260–268.
1994b Zmago Tančič – lastnik ene največjih zbirk starih razglednic Ljubljane. *Et* 55, 4(1994): 163–168.
1996 *Alternativna medicina v Sloveniji: Etnološki vidik*. (Doktorska naloga). Ljubljana.
1996a Oris homeopatije v Sloveniji od začetka 19. stoletja do danes. *Et* 57, 6 (1996): 329–335.
1996b Fragmenti slovenske etnološke bibliografije. *GSED* 36(1996)2–3: 35–37.
1996c Ljubljanski živilski trg in prehrana meščanov v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja. *Tr* 25(1996): 229–237.
1997 Prejudices and stereotypes as a possible interpretative model for ethnology. V: Jezernik in Muršič, ur.: 53–56.

ŽUPANIČ Niko

- 1912** Žumberčani i Marindolci. V: *Prosvetni glasnik* (Beograd).
1925a Bjelokrajna. V: *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatska-slovenačka I*. Beograd: 225.
1925b Bjelokranjci. V: *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatska-slovenačka I*. Beograd: 225–8.
1926a Za slovenski narodni muzej. *Et* 1(1926–27) [notr. str. zadnje platnice]
1926c Harimati: Studija k problemu prvobitnih Hrvatov. *Et* 1(1926–27): 131–138.
1926b Antropološki ocrn Nikole P. Pašića i Milenka R. Vesnića. *Et* 1(1926): 74–83.
1926d K antropologiji osmanskih Turaka angorskog i konijskog vilajeta. *Et* 1(1926): 87–130.
1928a Prvi nosilci etničnih imen Srb, Hrvat, Čeh in Ant. *Et* 2(1928): 74–79.
1929 Antropološki karakter Jovana Cvijića. *Et* 3(1929): 153–156.
1933a K fizio-etnični metamorfozi narodov s posebnim ozirom na Jugoslovane. *Et* 5–6(1933): 64–78.
1933b Etnološki značaj kosovskih Čerkeza. *Et* 5–6(1933): 218–253.
1933c Prazgodovinske topilnice železa na hribu Kučarju na Belokranjskem. *Et* 5–6(1933): 359–360.
1934a Ime Grk v pomenu 'velikana' pri Belokranjcih. *Et* 7(1934): 166–182.
1934b Izvor in ime Antov. *Et* 7(1934): 88–99.
1934c Za Etnografski muzej v Ljubljani. *Et* 7(1934): 235.
1936a O rasni estetiki ljudstva pri Jugoslovanih. *Et* 8–9(1936): 62–81.
1936b Poslednji guslar na ozemlju Brajcevi in Belih Kranjcev. *Et* 8–9(1936): 100–110.
1936c Arheološko pismo iz Belokranjskega. *Et* 8–9(1936): 128–131.
1938a Problem povzročitve metamorfoze lobanje z ozirom na kranjski indeks pri Jugoslovanih. *Et* 10–11(1938): 301–328.
1938b Značenje barvnega atributa v imenu 'Crvena Hrvatska'. *Et* 10–11(1937–38): 355–376.
1940 Problem etničke pripadnosti zlatega zaklada iz Semikluša v Banatu. *Et* 13(1940): 5–30.
1948 Spominu Ivana Šašlja. *SE* 1(1948): 126–134.
1950 Nastrižno kumstvo na Belokranjskem. V: *Zbornik filozofske fakultete v Ljubljani I*. Ljubljana.
1953 Imena rodbin, domov in naselij kot pomožni viri za zgodovino migracij ter nekoliko belokranjskih primerov. V: *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901–1951*. Beograd: 343–347.

IMENSKO KAZALO

A

Aarne, Antti 193
Aarne, Antti in Stith Thompson 228, 265
Adam, Frane 438
Adorno, Theodor 293
Afanasjev, A. 196
Althusser, Louis 29, 30, 33, 36, 39, 41, 333
Ankermann, Bernhard 192
Aristotel 31
Atkinson, Paul 78

B

Bachelard, Gaston 35, 36, 37, 39, 41
Bahar-Muršič, Andreja 114
Bahovec, Eva 40
Bajuk, Marko 181
Balandier, Georges 350
Balkovec, Marjetka 464, 465
Barabás, Jenó 270
Barle, Janko 65
Barnard, Alan 83, 114
Barth, Fredrik 273
Baskar, Bojan 113, 333, 350
Bastian, Adolf 68, 79
Baš, Angelos 14, 16, 48, 56, 94, 96, 100, 103, 104, 179, 226, 228, 239, 242, 243, 245, 246, 247, 253, 274, 283–286, 293, 307, 308–311, 315, 323, 334–335, 362, 365, 366, 372, 387, 394, 398, 415, 432, 460, 461, 463, 469, 470, 471, 473, 475, 476, 477, 480, 483, 484, 494, 503, 504
Baš, Angelos in Božidar Jezernik 372
Baš, Angelos in Naško Križnar 283, 372, 504
Baš, Franjo 53, 65, 66, 124, 130–131, 135, 136, 137, 149, 160, 173, 175, 179, 181, 184–190, 207, 211, 212, 218, 220, 222, 234, 240, 242, 243, 244, 245, 247, 253, 270, 276, 277, 281, 317, 430, 445, 478, 480
Baškovič, Ciril 44
Bausinger, Hermann 13, 15, 46–48, 58, 65, 96, 213, 277, 280, 328, 335, 369, 373, 428, 429
Belaj, Vitomir 86, 87
Bendix, Regine 97, 99

Beneš, Bohuslav 422
Benfey, Theodor 196
Benigar, Ivan 69
Bennett, Brian C. 106
Beranič, Davorin 181
Berce-Bratko, Branka in Duša Krnel-Umek 488
Berger, Peter L. in Thomas Luckmann 346, 350
Bezljaj, France 171, 246
Bimmer, Andreas C. 96, 156, 210, 214
Birket-Smith, Kaj 254
Blache, Vidal de la 336
Boas, Franz 75, 78, 89, 106, 108, 111, 112
Bogataj, Janez 16, 48, 59, 64, 67, 123, 124, 127, 129, 146, 151, 170, 171, 172, 173, 176, 179, 291, 323, 373, 376, 383, 389, 394, 428, 449, 456, 462, 464, 465, 468, 470, 476, 477, 479, 483, 500, 502, 506
Bogataj, Janez in Ljudmila Bras 477
Bogataj, Janez in Vito Hazler 291, 449
Bogataj, Janez in Naško Križnar 373, 376, 383, 394
Bogatyrev, Peter 408, 423
Bögel-Dodič, Metka 115
Bohinec, Valter 63, 153, 160
Bolhar, Alojz 225
Borofsky, Robert 114
Bošković-Stulli, Maja 407, 411, 422
Bourdieu, Pierre 350
Bras, Ljudmila 475, 477
Bratanič, Branimir 90–91, 92, 96, 264–266, 270, 280, 362, 365
Braudel, Fernand 327
Braun, Rudolf 296
Brejc, Tomaž 377
Brepohl, Wilhelm 295
Brezigar, Inga 464, 465
Breznik, Anton 159
Bringéus, Nils-Arvid 344
Bromlej, Ju. in M. Kašuba 365, 367
Brück, Ulla 97
Brückner, Wolfgang 22, 330, 331
Brumen, Borut 52, 252, 375, 399, 493, 494–496, 517, 518

Bufon, Milan 493
Burguière, André 329
Burke, Peter 330, 331
Burszta, Józef 329, 339

C

Cankar, Izidor 66, 124, 129, 179
Cassirer, Ernest 356
Cevc, Emilijan 128, 147, 243, 315, 430,
Cevc, Tone 426, 443, 462, 463, 476, 479, 490,
523
Chavannes, Alexander 86, 87
Chiva, Isac 350
Chomsky, Noam 113
Christiansen, Pallo Ove 327, 344
Cirese, Alberto M. 214
Clemente, Pietro 98
Clifford, James 76
Cocchiara, Giuseppe 98, 132
Comte, Auguste 32, 111
Corso, Raffaele 80, 98
Croce, Benedetto 51
Cvetko, Igor 394, 425, 427
Cvijić, Jovan 125, 248, 253, 445
Czerwiński, Marcin 341

Č

Čajkanović, Veselin 149
Čaplovič, Ján 389
Čapo Žmegač, Jasna 266
Čarni, Ludvik 471
Čebulj-Sajko, Breda 401, 468, 500, 501, 518
Čeh, Majda 475
Čeplak, Ralf 464, 465
Černigoj-Sadar, Nevenka in Nuša Ferligoj 433
Čistov, Kirill V. 98, 408

D

Daun, Åke 344
Debeljak, Aleš 397
Dilthey, Wilhelm 31
Dobrowolski, Kazimierz 50, 295
Dolar, Mladen 26
Dolenc, Metod 159, 250
Dolenc, Milan 394, 468
Dolinar, Darko 48, 49, 123, 144, 165, 166, 171,
173, 191, 198
Dolinar-Osole, Zlata 116
Dolžan, Tatjana 477, 494
Douglas, Mary 15

Draganov, Minche 47
Dular, Andrej 394, 446, 464, 465, 475, 476
Dular, Jože 115
Dünninger, Josef 295
Durkheim, Émile 110, 111, 125, 158, 181

D

Dorđević, Tihomir 200

E

Edwards, W. F. M. 86
Ehrlich, Lambert 67–70, 85, 100, 115–116, 191
Ek, Sven 344
Elias, Norbert 321, 337
Elwert, Georg 380
Emmerich, Wolfgang 309
Engels, Friedrich 286
Erixon, Sigurd 46, 79, 89–90, 98, 119, 214, 258,
259, 260, 263, 344, 370
Evans-Pritchard, E. E. 113

F

Fabian, Johannes 78
Fajfar, Janez 380
Ferbežar, Ina 425
Feyerabend, Paul 39
Fiamengo, Ante 308
Fikfak, Jurij 11, 14, 15, 16, 21, 41, 45, 54, 55, 56,
134, 164, 321, 387, 394, 397, 398, 413, 427,
452, 454–455, 497, 500, 502
Fikfak, Jurij in Reinhard Johler 394, 397
Filová, Božena 342
Firth, Raymond 22
Fister, Majda 380, 465
Fister, Peter 446, 447, 449, 480
Foucault, Michel 350
Fox, Robin 22, 106
Frankowska, Maria 47
Frazer, James 88, 111, 125, 180
Freud, Sigmund 345
Frobenius, Leo 69, 89, 192, 204
Frykman, Jonas 344
Frykman, Jonas in Orvar Löfgren 344

G

Gačnik, Aleš 394, 500
Gačnik, Aleš in Stanka 506,
Gams, Ivan 446, 448, 449
Garbarino, Melville 114
Gardin, Jean–Claude 19

Imensko kazalo

- Gaspari, Maksim 133
Gavazzi, Milovan 95, 266, 267, 399
Geertz, Clifford 22, 77
Geiger, Klaus 349, 369
Gellner, Ernest 22
Gennep, Arnold van 90, 98, 132
Gerholm, Lena 77, 344, 362
Gerholm, Lena in Thomas Gerholm 344
Gerndt, Helge 51, 97, 263, 345, 461
Ghasarian, Christian 106
Ginzburg, Carlo 330
Glonar, Joža 53, 57, 62, 65, 80, 100, 123, 124,
132, 142, 143, 144, 150, 151, 165, 167, 168–
169, 173, 179, 209, 288
Goddard, Victoria 517
Godina, Maja 375, 468, 477, 481, 491, 493, 494
Godina-Golija, Maja 483
Godina V., Vesna 13, 58, 87, 119, 120
Goffmann, Erving 350
Golež, Marjetka 427
Golob, France 401, 475
Goodenough, Ward 112, 353
Goričar, Jože 47, 432, 471
Gräbner, Fritz 69, 192, 194, 204
Grafenauer, Bogo 47, 299, 316, 432, 435, 439,
471–472
Grafenauer, Ivan 53, 65, 66, 67, 82, 85, 100, 124,
132, 135, 137, 146, 148, 149, 150, 151–153,
155, 160, 170, 171, 190, 191–198, 200, 220,
223, 224, 225, 226, 238, 239, 246, 251, 398,
399, 405, 406, 409, 426
Gramsci, Antonio 51
Greverus, Ina-Maria 119, 293, 335, 345, 346,
349, 355–357, 359, 509, 513–514
Gri, Gian Paolo 214
Guattari, Felix 28, 31
Gušić, Mirjana 254–255, 290
Guštin, Mitja 44
- H**
Haberlandt, Michael 124
Haberlandt, Michael in Artur 158
Habermas, Jürgen 34
Habinc, Mateja 383
Haquet, Baltazar 163, 164, 389, 393
Hadžinikolov, Veselin 342
Hammersley, Martyn 78
Hannerz, Ulf 493
Harris, Marvin 13, 58, 87, 110–114
Hauser, Arnold 304
Hazler, Vito 17, 291, 385, 386, 447, 449–451,
479, 480
Heilfurth, Gerhard 308, 309, 349, 510
Herskovits, Melville 109
Heršak, Emil 518
Herzfeld, Michael 517
Hirnök, Katarina 489, 500
Hirschberg, Walter 79, 80
Hobhouse, L. T. 111
Hoffmann-Kreyer, Eduard 156, 210
Højrup, Thomas 336, 344
Holy, Ladislav 516
Horvat, Jasna 439
Hribar, Tine 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
42, 274
Hrovatin, Radoslav 94, 123, 144, 160, 167, 181–
182, 240, 241, 242, 274, 280, 282, 286–288,
299, 312–313, 371, 405, 406, 496
Hudales, Jože 311, 442–443, 477, 494, 498–499
Hudelja, Mihaela 375, 468
Hugger, Paul 474
Hultkrantz, Åke 15, 71, 79, 80, 87, 89, 90, 98,
109, 258, 259, 263, 365
Husserl, Edmund 346
Hymes, Dell 105
- I**
Ilešič, Svetozar 173, 218, 238, 445
- J**
Jagodic, Marija 45, 239, 248–249
Jakac, Božidar 396
Jakobson, Roman 408, 423
Janežič, Anton 56
Jarnik, Urban 53, 164, 390
Jeggle, Utz 328, 346, 349
Jeřabek, Richard 47, 80, 214
Jezernik, Božidar 87, 116, 121, 140, 311, 312,
335, 374, 382, 383, 387, 402, 403, 407, 423,
442, 462, 470, 483, 496, 497, 499, 500, 501,
512, 513, 514
Jogan, Maca 18, 432, 433, 434
Johansen, Ulla 97, 354
Joles, André 408
Juan, Salvador 351
Južnič, Stane 43, 105, 106, 119, 120, 517
- K**
Kaindl, Rudolf F. 61
Kalanj, Rade 348

- Kaniowska, Katarzyna 78
 Kant, Immanuel 32, 105
 Kardelj, Edvard 218, 297
 Karlin, Alma 70, 401
 Kavčič, Bojan 322, 381, 382, 387, 388, 407
 Keesing, Roger M. 105, 106–107, 108, 109, 112, 353
 Kelemina, Jakob 100, 136, 159, 160, 196, 211, 225
 Kerševan, Marko 323
 Keršič, Irena 232, 476, 480
 Kirn, Andrej 33
 Klapper, Joseph 149
 Klemenčič, Vladimir 446
 Klemm, Gustav 87, 111, 354
 Klinar, Peter 433
 Klobčar, Marjanca 452–454, 456, 463–466, 491, 493, 518
 Kluckhohn, Clyde 109
 Knežević Hočevar, Duška 115, 117, 118
 Kodelja, Zdenko 39
 Kogej, Katja 476, 477
 Kogoj, Marij 181
 Kokošar, Ivan 169
 Kollár, Adam Fran 87
 Komel, Bogo 115
 Könenkamp, Wolf-Dieter 58, 79
 Kopitar, Jernej 67
 Koppers, Wilhelm 69
 Korff, Gottfried 328
 Koruza, Jože 103, 413, 416
 Korytko, Emil 56, 390
 Kos, F. K. 179, 223
 Kos, Janko 13, 23
 Köstlin, Konrad 330
 Košič, Jožef 53, 163, 164, 389, 390
 Koštial, Ivan 53
 Kotnik, France 16, 21, 52, 53, 54, 59, 62, 63–67, 69, 123, 124, 132, 133, 134, 136, 137, 144, 146, 147, 148, 149, 160, 173, 175, 181, 191, 202, 206, 222, 223, 225, 239, 389, 445
 Kozar-Mukič, Marija 464, 465, 467, 489, 491, 500
 Kozler, Peter 390
 Koželj, Zvezdana 488
 Kramberger, Igor in Snežana Štabi 394
 Kramer, Dieter 335, 373
 Kramer, Karl-S. 372
 Krek, Gregor 57, 67, 150, 165, 168, 196, 393
 Kremenšek, Slavko 14, 16, 17, 18, 21, 48, 54, 59, 64, 67, 69, 82, 93–95, 100, 103, 104, 115, 119, 121, 123, 125, 126, 127, 135, 137, 139, 140, 144, 146, 163, 164, 170, 173, 175, 207, 209, 212, 217, 228, 231, 248, 274, 276, 280, 282, 283, 288–300, 304, 307, 310, 313–318, 322, 323, 331, 332–334, 336, 337, 350, 351, 352, 359, 360, 364–366, 368–372, 374, 375, 379, 380, 382, 384, 386, 390–393, 394, 399, 403, 415, 416, 422, 428, 431–435, 437, 439, 442, 443, 444, 447, 448, 451–453, 455–458, 460–463, 468, 469, 473, 480, 484, 486, 491, 494, 496, 509, 510–511, 515, 519
 Kremenšek, Slavko in Janez Bogataj 412
 Krempl, Anton 56, 390
 Križnar, Naško 324, 328, 335, 336, 394, 468, 476, 486, 501, 504–506, 507, 511, 514
 Krnel-Umek, Duša 67, 95, 116, 270, 379, 384, 468, 488, 489
 Krnel-Umek, Duša in Zmago Šmitek 468, 487
 Kroeber, Alfred L. in Clyde Kluckhohn 357
 Kroeber, Alfred Louis 75, 109, 111, 112
 Krohn, Kaarle 192, 193
 Kropej, Monika 16, 57, 58, 123, 128, 133, 143, 144, 166, 167, 170, 394, 422, 426, 427
 Kuba, Ludvik 181
 Kuczynski, Jürgen 339
 Kuhar, Boris 86, 248, 476, 480
 Kühar, Štefan 136
 Kuhn, Thomas 37, 38
 Kumer, Zmaga 15, 103, 135, 160, 179, 180, 181, 198, 238, 239, 240, 244, 245, 249, 282, 315, 316, 318, 323, 371, 405, 406, 409, 412, 416, 425, 426, 427, 428, 429, 461, 470, 476, 490
 Kump, Sonja 18, 26, 28, 35
 Kuret, Niko 16, 45, 53, 66, 94, 96, 100, 123, 124, 134, 135, 137, 139, 146, 180, 198, 220, 223, 224, 225, 226, 228, 232, 233, 238, 239, 241, 247, 251, 252, 254, 269, 275, 280, 293, 312, 316, 318, 323, 359, 366, 371, 379, 380, 384, 393, 394, 398, 404, 405, 406, 409, 412, 415–416, 426, 427, 428, 456, 469, 470, 507, 509–510, 511
 Kutrzeba-Pojnarowa, Anna 273
- L**
 Lacan, Jacques 350
 Lakatos, Imre 38, 39, 40
 Lampe, Evgen 123
 Lang, Andrew 98
 Lazarus, Moritz 57

- Leach, Edmund 113
 Lefebvre, Henri 347–348, 350, 354;
 Le Goff, Jacques 327
 Lenček, Rado 223
 Leščák, Milan 407
 Lévi-Strauss, Claude 22, 76, 105, 113, 520, 524
 Lévy-Bruhl, Lucien 89, 125, 180, 181
 Likar, Vojislav 26, 27, 28, 29, 31, 32, 35, 36, 39
 Lindner, Rolf 22
 Lindqvist, Mats 50
 Linhart, Anton Tomaž 23, 54, 56, 163, 164, 389
 Linton, Ralph 114
 Lipovec, Albinca 416, 438
 Lipp, Carola 329, 337, 345, 350
 Löfgren, Orvar 16, 49, 77, 142, 344, 354, 355,
 357, 358–359
 Lokar, Janko 65, 173, 211
 Lotman, Jurij 409
 Lowie, Robert H. 111
 Lozica, Ivan 406, 424
 Ložar, Rajko 63, 66, 67, 72–73, 80, 85, 100, 116,
 132, 137–140, 151, 153–160, 162, 175, 179,
 181, 200–209, 213, 215, 223, 244, 253, 263,
 280, 291, 316, 362, 365, 399, 430, 431, 448,
 496
 Ložar-Podlogar, Helena 140, 160, 499
 Luthar, Oto 26, 31, 283, 436
 Lutz, Gerhard 58, 61, 79, 86, 88, 89, 214
- M**
 Macdonald, Sharon 517
 Majar-Ziljski, Matija 409
 Majcen, G. 58
 Makarovič, Gorazd 15, 293, 304–305, 315, 316,
 318–320, 321, 323, 336, 359, 361, 371, 373–
 374, 394, 405, 407, 413, 426, 432, 460, 462,
 470, 477, 480, 483, 503, 516
 Makarovič, Marija 115, 247, 253, 275, 305, 316,
 317, 359, 405, 411, 412, 427, 428, 452, 462,
 473, 475, 477, 482, 486, 489–490, 491, 501
 Mal, Josip 65, 173
 Malinowski, Bronislaw 76, 110, 111, 261, 419
 Malnerič, Martin 65
 Mannhardt, Wilhelm 125, 180, 196
 Mantuani, Josip 65, 135, 151, 173
 Marcus, George E. 76, 77
 Marcuse, Herbert 293
 Markus, Gyorgy 111
 Marolt, France 18, 53, 66, 80, 100, 125, 135, 136,
 160, 162, 179–181, 220, 223, 238, 240, 241,
 244, 245, 405
 Matičetov, Milko 13, 22, 45, 52, 53, 73, 80–82,
 85, 93, 95, 100, 101, 102, 103, 137, 181, 220,
 223, 224, 225, 226, 238, 239, 245–246, 247,
 250, 253, 254, 323, 379, 385, 391, 394, 403,
 404, 405, 406, 411, 412, 419, 425, 426, 468
 Mauss, Marcel 89
 Mead, Margaret 112
 Meier, John 125, 143, 156, 168, 181, 214
 Meisen, Karl 294
 Melik, Anton 65, 66, 136, 173, 291, 445, 449,
 478
 Melik, Vasilij 329, 431, 435–436, 441
 Mencej, Mirjam 426
 Menghin, Oswald 192
 Merhar, Boris 100, 103, 239, 405, 413
 Merhar, Ivan 100
 Meringer, Rudolf 170
 Metzén, Thomas 257, 261
 Miheljak, Vlado 31
 Miklošič, Fran 67, 393
 Milčetič, J. 180
 Minnich, Robert G. 14, 42, 108, 110, 114
 Mizov, Nikolaj 343
 Mlakar Adamič, Jana 481, 494
 Močnik, Rastko 23, 34, 48, 485
 Möderndorfer, Vinko 131–132, 135, 136, 137,
 183–184, 211, 212, 213, 230, 248
 Modrej, Ivan 490
 Mohrmann, Ute 47, 339
 Möller, Helmut 58
 Montaigne, Michel de 59
 Montesquieu, C. 59
 Moser, Hans 372, 428
 Möser, Justus 203
 Moszyński, Kazimierz 214, 266, 267
 Moškon, Milena 222
 Mrkun, Anton 65, 66, 183, 211, 248
 Muchembled, Robert 330
 Mukařowski, Jan 104, 409, 419
 Muraj, Aleksandra 481
 Murko, Matija 53, 58–60, 62, 63, 64, 65, 69, 80,
 82, 100, 115, 123–127, 132, 133, 136, 137,
 142, 144–146, 151, 161, 170–173, 175, 182,
 207, 209, 212, 267, 291, 296, 317, 403, 422,
 478
 Muršič, Rajko 16, 17, 24, 83, 121, 324, 326, 377,
 386, 422, 425, 498, 500, 501, 502, 516, 518,
 521–523

- Musek, Janek 18
Musek, Janek in Vid Pečjak 434
Muszyńska, Mirosława Z. 340
Mušič, Marjan 218
- N**
Nadel, S. F. 76
Nagel, E. 28
Nanda, Serena 106
Narr, Ronald 349, 366
Nastran Ule, Mirjana 345
Natek, Karel 449
Natek, Milan 448, 467
Naumann, Hans 156, 214
Niederle, Lubor 124, 200, 214, 266, 267
Niedermüller, Peter 141, 276
Novak, Anka 383, 476, 480, 483
Novak, Anka in Mojca Ravnik 524
Novak, Vilko 14, 16, 17, 18, 45, 47, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 62, 63, 66, 67, 71, 80, 82, 83, 85, 91–94, 95, 100, 101, 115, 116, 118, 119, 121, 123, 124, 129, 131, 136, 137, 144, 146, 148, 151, 153, 159, 163, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 184, 185, 186, 188, 191, 197, 198, 200, 201, 207, 215, 218, 220, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 237, 238, 239, 241, 244, 250, 251, 253, 256–264, 266–274, 277, 281, 286, 289, 317, 323, 359, 363, 368, 385, 389, 390, 394, 399, 403, 430, 431, 449, 458, 468, 470, 473, 478, 496, 519
Novak, Vlado 222
- O**
Ocvirk, Anton 100
Oder, Karla 464, 465, 467, 477, 494
Omerzel-Terlep, Mira 394, 425, 426, 427, 488, 489
Orehovec, Tina 114
Orel, Boris 52, 66, 85, 86, 91, 135, 136, 137, 159, 173, 181, 191, 199, 200, 217, 218–222, 224, 225, 226, 228–232, 233, 234–237, 238, 239, 240, 241, 242, 246, 247, 249, 250, 253, 276, 280, 394, 399, 462, 473, 503
Orožen, Martina 416, 438
Ortner, Sherry 362
Otrin, Iko 249
Ovsec, Damjan 444, 492, 493
- P**
Pagon, Neda 44, 48
Pajek, Josip 390
Pajsar, Breda in Nena Židov 464, 465, 492
Pak, Mirko 448
Panoff, Michel 80, 87, 104
Paprocka, Wanda 329
Parsons, Talcott 111, 113
Paternu, Boris 416, 438, 470
Pavković, Nikola 248, 380
Pavlin, Zora 488
Pessler, Wilhelm 156, 157
Peuckert, Will-Erich 89
Piątkowska, Krystyna 329
Piątkowski, Krzysztof 47, 50
Picard, Dominique 351
Piprek, J. 200
Plestenjak-Jemec, Barbara 52, 53, 84, 115, 238, 468
Pleteršnik, Maks 60
Počkar, Ivanka 476, 477, 501, 506, 518
Pogorelec, Breda 438
Pommer, J. 143
Popper, Karl 38
Potočnik, Bernarda 480, 497, 498, 518
Povrzanović, Maja 14
Prijetelj, Ivan 49, 100, 194
Propp, Vladimir J. 98, 408
Puconja, Miran 491
Puhar, Alenka 127, 212
- R**
Račič, Mojca 375, 468, 492
Račič-Simončič, Mojca 21, 375, 468
Račič-Simončič, Mojca in Ingrid Slavec Gradišnik 468
Radcliffe-Brown, Alfred R. 88, 110, 111, 113, 261
Radič, Antun 64, 166, 207, 248, 264
Rajh, Bernard 451
Ramovš, Mirko 315, 323, 376, 394, 425, 426, 427, 428, 488, 490
Ramšak, Mojca 17, 469, 497, 501
Ratzel, Friedrich 69, 192, 204
Ravnik, Mojca 207, 296, 345, 361, 373, 374, 375, 448, 458, 467, 474, 479, 480, 481, 484, 485–487, 491, 492–493, 497, 498, 514, 518, 523
Ravnik, Mojca in Sinja Zemljič-Golob 385
Ravnikar, Bruno 425
Redfield, Robert 294
Reme, Eva 40
Riehl, W. H. 79

- Riha, Rado 44
 Rihtman-Auguštin, Dunja 95, 214, 336, 369, 422, 430, 492, 524
 Rivière, Claude 351–352
 Rode, Matej 416
 Rogan, Bjarne 354
 Rogelj-Škafar, Bojana 173, 174, 385, 394, 503
 Rohan-Csermak, Géza 79, 89, 258
 Rotar, Braco 13, 40, 44, 440–441
 Rotar, Janez 103, 413
 Rousseau, J.-J. 59
 Rusić, Branislav 92, 101
- S**
 Saint-Simon, C.-H. 111
 Saintyves, Paul 132
 Saintyves, Pierre 98
 Saksida, Iztok 121
 Sapir, Edward 111, 112
 Sartori, Paul 200
 Saussure, Ferdinand de 112, 408
 Scharfe, Martin 214
 Schmid, Walter 65, 136, 173
 Schmidt, Leopold 256, 257, 262, 294
 Schmidt, Wilhelm 69, 89, 156, 192, 194, 195, 196, 199, 200, 208, 283, 284
 Schneeweiss, Edmund 174, 180, 200
 Schölzer, August L. 75
 Schütz, Alfred 346
 Schütz, Alfred in Thomas Luckmann 346
 Schwartz, W. 196
 Scotti, Pietro 201, 202
 Sedej, Ivan 15, 175, 213, 291, 292, 304, 305, 315, 320–321, 322, 323, 336, 386, 394, 405, 413, 422, 432, 447, 449, 460, 470, 475, 480, 503
 Segalen, Martine 350
 Seligman, Charles 111
 Service, Elman R. 114
 Sever-Jurca, Dalja 323
 Seymour-Smith, Charlotte 75, 261
 Sič, Albert 53, 65, 133, 136, 173, 179
 Simikič, Alenka 222, 226
 Sirk, Tatjana in Magda Reja 484
 Sivec, Ivan 425
 Skalniková, Olga 342
 Sketelj, Polona 491
 Slavec, Ingrid 16, 43, 78, 361, 372, 468, 502
 Slavec Gradišnik, Ingrid 24, 83, 512, 515, 521
 Slodnjak, Anton 413
 Smerdel, Inja 82, 83, 325, 402, 475, 476, 481, 500, 503, 505, 506–507, 511
 Smith, Elliot G. 111
 Smole, Vera 420
 Snow, C. P. 26
 Sok, Jasna 464, 465
 Sokolewicz, Zofia 214
 Sokolov, Jurij M. 98
 Spamer, Adolf 156, 157, 158, 203, 215
 Spencer, Herbert 111
 Spencer, Jonathan 83, 114
 Stanonik, Marija 14, 16, 45, 49, 57, 62, 82, 93, 99, 100, 103, 104, 105, 123, 128, 132, 147, 153, 164, 182, 245, 246, 247, 275, 280, 325, 376, 383, 390, 394, 403, 406, 407–412, 416–421, 425–431, 442, 452, 484, 491, 498
 Stare, Josip 59
 Staszczak, Zofia 74, 98, 99, 109, 110
 Steintal, Heymann 57
 Stele, France 60, 61, 100, 128–129, 133, 135, 147, 161, 162, 175, 179, 182
 Stengers, Isabelle 35, 36
 Stephani, Claus 47
 Sterle, Meta 464, 465
 Stocking, George Jr. 13, 86
 Stocklund, Bjarne 96, 142
 Strajnar, Julijan 394, 422, 425, 426, 427, 488
 Strajnar, Julijan in Marko Terseglav 425
 Strobach, Hermann 47
 Studen, Andrej 329
 Supek-Zupan, Olga 248, 380, 381–382, 492
 Svensson, Sigfrid 344
- Š**
 Šafařík, Pavel J. 79
 Šarf, Fanči 226, 231, 232, 247, 463, 465, 477, 480, 503
 Šašel, Josip 136, 211, 238
 Šašelj, Ivan 135, 211
 Šega, Polona 477
 Škerlj, Božo 53, 115, 116–119, 233, 399, 509, 513
 Šlebinger, Janko 65
 Šmitek, Zmago 19, 23, 59, 69, 70, 75, 79, 83, 87, 95, 116, 118, 121, 316, 323, 361, 374, 376, 377, 394–397, 398, 399–403, 426, 427, 438, 444, 463, 465, 487–489, 512, 513, 515, 518, 519, 521
 Šmitek, Zmago in Božidar Jezernik 116, 518–519
 Šmitek, Zmago in Duša Krnel-Umek 487, 491

- Šprajc, Ivan 192, 402
Šter, Artur 121
Štrekelj, Karel 53, 57–58, 60, 63, 99, 100, 115,
123, 124, 125, 127, 128, 133, 142–144, 148,
161, 165–170, 173, 182, 194, 198, 200, 211,
288, 393, 403, 422
Štrubelj, Albina 225
Štrukelj, Pavla 400
Štuhec, Marko 329, 439, 440
Šumi, Irena 399
Šumi, Nace 440, 470
Šumrada, Janez 440
Šuštar, Marija 238
Šuštaršič, Jernej 235
- T**
Telban, Borut 402
Teply, Bogo 218
Terčelj, Mojca 401, 402, 464, 465
Terseglav, Marko 14, 16, 97, 98, 99, 104, 123,
125, 127, 143, 144, 153, 167, 170, 180, 194,
197, 212, 277, 323, 379, 394, 403–407, 413–
415, 416, 417, 418, 422–424, 425, 426, 427,
441, 514, 515
Thompson, Stith 193
Thoms, William J. 60, 97
Toelken, Barre 275
Tokarev, S. 82
Tomažič, Tanja 477, 483, 506
Tome-Marinac, Bogdana 464, 465
Tönnies, Ferdinand 48, 157
Toulmin, Stephen 33, 39
Trdina, Janez 54, 164, 390, 394
Trubar, Primož 151
Tschernokoshewa, Elka 47
Tullio-Altan, Carlo 86
Turnšek, Metod 223
Tylor, Edward B. 66, 110, 111, 112, 196, 354
- U**
Ule, Andrej 26, 27, 28, 29, 30, 34, 37, 38, 42, 43
Urbančič, Ivan 518
Urbas, Viljem 164
Ušeničnik, Aleš 123
- V**
Vakarelski, Christo 367
Valentinčič, Nadja 481
Valvasor, Janez Vajkard 151, 394, 519
Varagnac, André 336
Veber, France 153, 154, 201, 418
Vermeulen, Han in A. A. Roldán 517
Vico, G. B. 34, 516
Vilfan, Sergij 85, 93, 131, 137, 149, 159, 160,
188, 189, 190, 199, 218, 225, 228, 241, 243,
245, 247, 250–251, 269, 275, 281–282, 333,
363, 427, 430, 475, 478
Vivelo, Frank 106, 107
Vodopivec, Peter 13, 23, 71, 327, 329, 431, 436,
437, 439–440, 442
Vodušek, Valens 102, 197, 225, 239, 249, 281,
282, 292–293, 311–312, 318, 403, 404, 405,
412, 425
Volarič, Ariana 115, 137
Vraz, Stanko 80, 125, 169, 390, 391
Vrčon, Robert 425, 426, 427, 500
Vrečer, Natalija 500, 514, 515, 518, 520
Vrhovec, Ivan 59
Vrišer, Igor 444–446
Vrišer, Sergej 504
Vurnik, Stanko 61–62, 65, 66, 69, 83, 115, 127,
129–130, 133, 135, 136, 146–147, 150, 151,
160, 162, 173–179, 181, 207, 291, 445, 448,
478
- W**
Waitz, Theodor 87, 105, 111
Weber, Max 340
Weber-Kellermann, Ingeborg 13, 96, 156, 210,
214, 326
Weinhold, K. 57
Weiss, Richard 50, 157, 215, 256, 257, 260, 261,
263, 294, 335, 359
Wester, Josip 60, 61, 100, 128
Westermarck, Edward 111, 365
White, Leslie 105, 356
Wiegelmann, Günter 13, 46, 55, 164, 263, 325,
326–327, 359
Wissler, Clarck 112
Wolcott, Harry F. 1999 76
Wolf, Eric 517
Wundt, Wilhelm 66, 196, 203
- Z**
Zadnikar, Miha 78, 361, 448, 502
Zadravec, Franc 438
Zambrzycka-Kunachowicz, Anna 20, 38
Zemljčić-Golob, Sinja 386, 468
Zender, Mathias 45, 369
Zwitter, Fran 432, 433

Imensko kazalo

Ž

Žagar, Janja 494

Žagar, Zora 476

Žganec, Vinko 240

Židov, Nena 21, 375, 451, 483, 494

Žontar, Josip 159

Županič, Niko 17, 18, 53, 63, 65, 67, 83, 93, 94,
115, 116, 174, 175, 223, 246, 399

ETHNOLOGY IN SLOVENIA: BETWEEN THE REEFS OF 'NARODOPISJE'* AND ANTHROPOLOGY

Summary

1. Introduction

The theme of the treatise on ethnology between 'narodopisje' and anthropology is a general disciplinary question – it deals with its theoretical and methodological considerations and, at the same time, presents through it a specific chapter of the history of ethnology in Slovenia in the last century. It was originally supposed to be devoted to the question of theory and methodology in the last fifty years, during the time of its full institutionalisation. Since the material, or texts, from this period constantly refer to previous scholarly ideas, the focus was widened to earlier disciplinary views and its research.

Ethnology in Slovenia can be traced in 'scientific' outline roughly from the turn of the present century. Various designations of ethnology (ethnological thought, ethnological endeavours, or research of folk life and folk culture), that historians of ethnology write of 'researchers', 'collectors', 'describers of the folk', 'bearers of ethnological thought', 'ethnographers' undoubtedly express the quandary of the scientific status of ethnology in the first half of the 20th century and, especially, prior to the turn of the century.

The history of any scholarly tradition is an important part of any national social and cultural history, but the ambitions of the ideas put forward here are more modest: it is not intended to be an exhaustive analysis of the place of ethnology and its insights into the wider social and spiritual context. That would immediately require a different plan, and especially an explicitly interdisciplinary comparison, for which only some starting points will here be given. The discussion is limited to those disciplinary elements which are the fruit of its own reflection and critical insights. It is possible thus to highlight the origins, the formation and changes of research patterns which, of course, are part of a wider scientific, conceptual and general historical context.

The presentation could start with the publication of *Narodopisje Slovencev (Slovene Ethnography, part 1, 1944)* – the caesura would perhaps seem arbitrary were it not that it was the first synthesis and review of the ethnological research tradition to that date. The content of this handbook, and partially also the methodological approach, also further influenced later research.

Post-war social and ideological background were marked by the war, its end, and the new social order and living conditions. Slovene 'narodopisje' had not been entirely restrained by the war, since a fair number of important texts and the journal *Etnolog (Ethnologist)* were published then. Circumstances were least favourable for fieldwork

* There is no exact corresponding English term for 'narodopisje'. It corresponds to the German term, *Volkskunde*.

Summary

as the main research strategy. Despite the opinion that Slovene post-war cultural policy was not inclined to 'narodopisje' or ethnography, it is important that ethnology, even in the first post-war years, was founded, or restored on pedagogic and research foundations, and thus also strengthened. The institutional framework means that the discipline is academically independent and requires constant testing of scientific premises.

The disciplinary identity of ethnology, as is evident through its research topics and horizons of understanding, not least also through a historical perspective, hypothetically outlines the link *between 'narodopisje' and anthropology*. It appears in two ways: the conceptual frame in contemporary ethnology in Slovenia and the characteristics of its development (from the Enlightenment with wide anthropological premises through the Romantic and the second part of the 19th century, when what we today understand as ethnology becomes fixed as 'narodopisje').

'*Narodopisje*' and *anthropology* (with their derivatives and attributes) characterise the paramount horizons of understanding, and are also disciplinary names which in past and contemporary scholarly use are accompanied by a semantic multitude of meanings, even inaccuracy. The confusion is caused by comparison between domestic and foreign scholarly traditions. Ethnography was formerly applied as a disciplinary name, giving its name, e.g., to the Slovene Ethnographic Museum. The term *ethnology*, as it has been applied in general use in Slovenia in recent decades and also in this kind of discourse in the European context, is used in the nominal sense to characterise the entire range of problems from scholarly tradition and contemporary research trends. *Folklore studies* have special status in Slovenia – in view of the specific conception of the subject, i.e. folklore. Because of theoretical indefiniteness in pre-war decades, it was rather generally identified with 'narodopisje', but is now for the most part understood as a part of ethnology, with some methodological peculiarities, while at the same time striving for an autonomous position.

Explicit theoretical and methodological discourse within European national ethnologies, came into being and achieved sharper focus, especially in the decades after the second world war. Fruitful international contacts were then made, and researchers were familiarised with various – especially social and cultural anthropological – trends or schools, as well as with related social and historical disciplines, though because of different national traditions there was also fair diversity. New conceptual and methodological considerations and trends became noticeable in the post-war decades, above all the result of more lively inter-professional contacts, since prior to this, historically and philologically oriented national ethnologies in Europe had contributed only a few theoretical concepts. It was crucial, too, that the generally recognised and applied premises and methodological approaches of 'narodopisje' became simply unproductive and unusable: with such conceptual and research tools, researchers could only watch the sunset of the world around them, though they did not immediately see other paths which could lead to a more holistic understanding of people and their culture. The search for new approaches was, generally speaking, genuinely comparative among disciplines.

The 'reception of anthropology' in Slovene ethnology is important for the present

Summary

discussion. It has been particularly pronounced in the last decade, including in the name of a university department of ethnology. The key questions here are the epistemological and methodological consequences of the first (from the sixties through the seventies) and second 'wave of anthropologisation'. This process can also not be separated from the relatively recent concerns of the social sciences and humanities in Slovenia in anthropological epistemology and methodology, though this is again not a Slovene peculiarity.

This discussion cannot disguise that emerged in the lively, even polemical, background to the local debate on relations, delineations, an identification of ethnology and (cultural) anthropology. The fact that the advocates of the introduction of cultural anthropology alongside ethnology reproached ethnologists with lacking significant or powerful epistemological and methodological considerations, or simply as we are accustomed to say 'theory', 'methodology', actually only further strengthened original interest in the question of whether in general and about what theory and/or methodology in ethnology in Slovenia we could speak.

It is not unimportant for the status of theory in ethnology that even in the fifties and sixties in Europe there was also a characteristic, what the German ethnologist H. Bausinger called 'hatred of theory'. 'Narodopisje', grounded on being the 'saviour' of tradition, because of a lack of, or rather indifference to, theoretical concerns, more or less consciously cultivated positivism and based their supposed indisputable scientific status on this. They did not need other approaches and scientific points of view, even the contrary: it would hinder the urgent tasks of collection, which were the obvious and most important aim of 'narodopisje' in research practice. There were similar relations between 'theory and practice' in ethnology in Slovenia.

There is also a visible gulf between what, in dealing with disciplinary traditions, is most stressed ('the best': high aims, the theoretical programme) and what researchers actually do. This is the relation (according to Löfgren) between 'Sunday rhetoric', which belongs in the introductions to textbooks and distinguished lectures, and daily research routine, which often moulds the image of the discipline more effectively than academic notions, especially in public. Attention here is focused on both.

There is also the specific question of how ethnologists in Slovenia understood the terms 'theory' and 'methodology' and how they understand them today. One might even venture the opinion that Slovene ethnology suffers from a lack of theoretical corpus and clear methodological premises. Only discussions within ethnology itself can provide the answer, their content focuses attention on disciplinary specifics: in the context of theoretical and methodological debates, the question of the subject matter was long to the fore. Conceptualisation and understanding of the subject, of course, merely directed research to precisely defined themes and contents for which, in the view of the researchers, suitable methodological approaches were used.

Studies on the history of ethnology in Slovenia which relate to the period prior to the second world war and were written with various intentions and emphasises (biographies and bibliographies, topics and social history, concepts, methodology, research techniques, content analysis) are a good basis for an outline of the image of the ethnological science in both conceptual and methodological respects. In the last

Summary

fifty years, too, there has been no lack of critical review articles and discussions. Some also consider general and comparative ethnological questions. The questions of subject and methodology are crystallised in discussions on the relation of ethnology with other disciplines, on ethnological museology and preservation of monuments, even about applied ethnology, and finally about the proximity and distance between ethnology and social and cultural anthropology.

The basic material of the present study is ethnological texts, statements, judgements, explanations or commentaries by which the ethnological discipline in Slovenia is grounded and presented by researchers themselves. The text therefore quotes statements which directly represent the content and form of the debate, even its academic level. The critical readings and analyses of texts are interpretative: the focus has been directed at limited questions and the texts are selected. It is formed by two perspectives, more or less partial, or more or less committed: distance from older texts and proximity of judgement overlaid with a personal understanding of the questions, involvement in them, familiarity with personalities involved. And, finally, others have already written about everything touched on here. Earlier interpretations are sieved through the author's underlying values, possibly partial, and certainly indefinite, but which nevertheless attempt to balance historical and presentist views.

I understand ethnology widely: as an interpretative, comparative, historical and anthropological discipline, belonging to humanities. It reflects the specifics of the living world here (national peculiarities are documented specifically in cultural traits, as the tradition of 'narodopisje' has stressed explicitly) and strives for a holistic understanding of the universal human being and life, of the relativism of cultures, of the everyday life of people here and now, there and formerly, which are closer to the tradition of anthropological understandings. Its partial and more general understandings are a legitimate product mainly of empirically understood paths; it is thus an explicitly empirical science with aims at generalisations.

Because of the vastness of topics and problems towards which the ethnological eye is directed, it seemed necessary in terms of sense, and sometimes – for the framework of the discussion – illustratively, to focus attention on relations with related disciplines, to the extent that researchers noted them themselves. Even here and there comparisons with ethnological concepts in the wider European academic context were unavoidable, but exhaustive comparison could not be the aim; for this, for the most part, some starting points for it are given.

The selection of texts dealt with is a reflection of questions which are not deliberately interpreted realities but conceptualisations of the 'ethnological reality' or questions of what is the 'subject' of ethnological debate, and in what way. All conceptualisations, despite their ambitions, inevitably embrace only a cross section of the reality, and thus depict various facets of, for the most part, the same world; and this to a large extent also applies to their interpretation. It was not therefore possible to avoid the question of how ethnological research reflects and records (cultural, existential) reality and what kind of images – of the world, people, their culture – its understandings provide.

Summary

In principle, all published ethnological texts, and other forms of ethnological presentation (museum, visual, etc.), which sooner or later also obtain a textual interpretation or commentary, are important. The question of how texts are theoretically moulded is specific: whether their conceptual plans are explicit or veiled, whether they seem necessary to researchers or not. Today we know that even 'completely descriptive' texts cannot be read outside wider and more general hypotheses, if we believe that any description is interpretative. Any text thus has some kind of 'theory', even if only general, or common sense.

That explicitly methodological texts have primarily been selected is connected with this treatise. These are occasionally more sharply focused, and also receive greater critical response, although on the other hand they tend to veil the view of overall events in the discipline, which is never uniform. They thus direct to selected points of view and blur parallel paths (the competitive paradigm) which can only appear partial, but only then does some new perspective open. This applies in particular to the last decades, when there were considerably more theoretically ambitious or explicit texts in comparison with the pre-war period. For the first half of the century, it was necessary to rely on fragments in outlining what is called the tradition of 'narodopisje', on theoretically less, or entirely unambitious texts. It was necessary to read between the lines in them what in recent decades has been outlined more explicitly and clearly. There is also a 'double' view in this, since it sees 'theory' in texts which are explicitly understood in themselves as such, as products of hardened scientific practice, and those it is only necessary to reconstruct.

Bibliographic surveys (although incomplete) are a help, so that texts are first analytically separated, placed in categories of *theory and methodology*, *methods*, *history of research*, etc.

There are then texts which more or less clearly give major consideration to the question in hand (a number of monograph treatments and discussions on selected ethnological phenomena). Even a relatively superficial review of apparently theoretically unambitious texts shows which point of view and professional, 'programmatic', starting points and research samples predominated and were established in individual research topics.

And finally: memoirs, personal reflections, occasional statements and discussions with researchers facilitate the writing of another history: here and there they shed light on, correct and complete the image that is painted for us by their scientific writing. If there had been more material, this could have been a kind of history 'from within', which would set the researchers themselves as the main topic. In the end, individuals create and co-create the discipline; its practitioners and their work are the discipline. Attention to this aspect in some sense also testifies to the end of positivism, in which the (self)reflection of researchers was simply not yet possible: an author (researcher, writer) appeared as the supreme instance, as an objective, untouchable omniscient. Such texts often reveal the researcher's personal and professional habitus, but also relations within the research community, in more detail and a great deal more directly than researchers' scholarly writings, and above all, describe the wider social context of their work. They reinforce (or perhaps reject) the hypothesis by which the weight of historical reality tightens scientific discourse. Texts on personal inclinations and

everyday research routines confirm the view that scientific research is in a sense a lot less rational, or less bound to strictly scientific methods, than we perhaps think, or one would wish. In general in recent years, in humanities and social science, including anthropology and ethnology, interest has been increasing in such historical contextualisations.

Ethnology in Slovenia has not been founded on an exclusively domestic tradition. Now and then, it has even very emphatically sought to keep in step with related disciplines at home and abroad: especially in important debates in the wider context, and more important reference works which testify to the links of ethnology in Slovenia with other and different (disciplinary and national) traditions and practice.

Despite the premise that science is international is measured by such an informed point of view, and ethnological science is by origin and definition comparative, in the case of European national ethnologies the question of the peculiarities of 'national' or, rather, 'ethnic' definitions cannot be avoided; irrespective of how it is understood from the standpoint of theory and methodology. The ideological impact of the 'national' has undoubtedly influenced, and still does, the understanding of interests and their horizons. Similarly in the context of cultural and social anthropology, the link with colonialism and imperialism was discussed and criticised.

The material in the book is divided by chapters in approximately chronological order, in line with development interest: the arrangement also shows the stages of thought which transformed ethnology in Slovenia and, finally, also led to the demarcation, or possibly coming closer of ethnological and anthropological concepts. Here remains unrevised the status of so-called national ethnology, which ethnology in Slovenia undoubtedly is, and to a large extent must also remain.

The question is raised as to what kind of changes in ethnological science there have actually been in Slovenia and how they have been argued. Are these new or subversive paradigms, or rather considered developments, relying more on the professional tradition? Or should we, according to Lakatos, understand them as competing research programmes or, more simply, as important currents in the pluralism of views, understandings and interpretations?

The second part of the introductory section 'on questions of science' contains an enumeration of questions with which ethnology was not until recently particularly concerned (e.g., what actually is science, what do scientific disciplines tell us, when and why can some activity be 'scientific', on what is the creativity of scientists based, what are the possibilities of understanding and procedures, etc.). And finally, where in the scientific community is the place of ethnologists and ethnology?

In this context, the following are primarily important:

- science is not something autonomous, neutral, absolutely objective, impartial;
- science as a whole, and individual disciplines, are specific historical and social forms, and specific practices which produce a particular kind of knowledge (insight), they are interwoven in the social totality: all this is reflected in their development, in their internal organisation (classification, delineation of the

Summary

- discipline) and their use; there is not one science, there are many;
- despite the primacy of rationality, scientific practice is pervaded with the imagination of scientists, their ideological, professional and personal prejudices;
 - standards of science and rationality, even 'objectivity', change; partly they are general, partly discipline specific; Decartian and positivist objectivity (the relation subject-object) is today relativised by so-called self-referentiality and reflexivity, i.e. by including the observer and instruments of observation in the very subject of observation;
 - the canon criteria for distinguishing disciplines (object, methods, aims) are increasingly questionable – none of the criteria can generally be the property exclusively of one discipline;
 - institutional relations also change, normally deriving from a different classification of disciplines; some sort of theory of disciplines thus influences them, as well as circumstances outside science;
 - disciplines give a recognisable image of a consistent plan (problems, concepts), explicitness of research values and methodological views, verifiable research methodology (empirical methods) and results (various models of explanation and interpretation) and, finally, its scholarly tradition;
 - the status of disciplines, which deal with human history, the social and cultural world, is specific: it is clearest that they do not offer theories in the sense of pronouncing scientific laws but rather accumulate causal explanations, critical insights, so that they make 'understandable' and enrich knowledge and thoughts about mankind – only in this loose sense can we talk in ethnology about 'theory' or scientific paradigms;
 - today, conceptual and methodological relativism and pluralism are to the fore;
 - a research interpretation is stressed;
 - so-called national sciences have special status in the national community.

2. Theory and methodology in ethnology: a retrospective view

In this section are shown the general attitudes of ethnologists to theoretical and methodological questions and views of the origin and development of ethnology as it appears in pre-war texts. It is explained why ethnological interest was such as it was.

That theoretical thought did not achieve more obvious expression is connected with the following:

- ethnology ('narodopisje') was classified among historical disciplines, so ideographic and not nomothetic, whereby the question of general statements on cultural processes was at first only rarely raised,
- scientific status ('objectivity') was based on positivism; its neutrality was only apparent; the prevailing values in 'narodopisje' were ideological and aesthetic, and often replaced 'theory';
- the definition of the subject-matter derived from classical bipolar and two-level typologies; for folk culture, community and tradition were decisive; the key oppositions were folk culture/high culture, folk culture/civilisation, the culture of towns/that of rural areas, urban/rural, high/low culture etc.;
- ethnological interest was connected with 'saving material'; ethnology was defined

- as a collecting science and ‘national rescue action’ (museums, archives);
- the subject of the discipline was an empirical subject, in practice that meant describing, collecting, preserving traditions;
- ethnology was therefore overemployed in its infancy with empirical concerns (achieving the most complete collection of material of folk culture as possible);
- other disciplines (philology, historiography, geography, art history, etc.) influenced the research approach (because of affinity of subject and methods);
- an empirical style of research predominated (above rationalist or conceptual, theoretically planned research). i.e., the primacy of *facts* over *problems*;
- understanding historicity as the past was a self-evident epistemological category.

Below is shown how researchers from K. Štrekelj and M. Murko (in the last decades of the 19th century) to F. Kotnik (in the 40s) defined ‘narodopisje’, folklore studies, ethnology, ethnography, anthropology.

The formation of ethnology through the eyes and commentaries of writers in the pre-war year in broad outline reflects the aims and definitions which were recognised and established elsewhere in Europe. Its main characteristic is the division between the study of the folk culture of their own nation and researching the so called primitive cultures. Although M. Murko, S. Vurnik and F. Kotnik draw attention in passing to interlinkages, interest in domestic material gained and retained priority. ‘Narodopisje’ spring from a romantic interest in the spiritual life of one’s own nation and institutionalisation in the framework of national philology were directly connected with national-political motives for collecting and researching material. Dealing with foreign peoples, especially outside Europe, was really motivated differently, although it should not be forgotten that the images that we draw of others tell us much about ourselves, although that was not their purpose. Cross-cultural comparisons have always had at least two functions – they not only relativise but also confirm and reinforce one’s own ethnic or other identity.

In comparison with ‘narodopisje’, the ethnological study of foreign peoples developed somewhat differently: it was not only a differentiation from a regional point of view, but also methodological. At least from the second half of the 19th century, it was explicitly linked with museums, and disciplinary links were not restricted only to philology. It is noteworthy of Slovene conditions that interest in non-European cultures was even older than that in domestic, and exceptionally lively among historians. It collapsed with the budding of Slovene ‘critical writing of history’ which valued archive sources more than ‘field’ reports of informants. Attention to non-European peoples and cultures was still by no means modest, this interest in differences with other European countries – Germany, Austria, even France – was not institutionalised to such an extent that it could be compared with Slovene ethnography. ‘Narodopisje’ was domiciled in the Ethnographic Museum (from 1921 or 23), its professional journal *Etnolog* (*Ethnologist*, from 1926/27) and the Folklore Institute (from 1934). For this reason, too, post-war ethnology in Slovenia long relied on what corresponds to the expression, the ‘narodopisje’ tradition.

3. Terminology

The ‘terminological prologue’ excerpts distinctions relating to the names of the

disciplines: past and present denominations of ethnological and anthropological disciplines are given in order to enable an understanding of disputes in the nineties. Both etymological and conventional meanings of disciplinary nomenclature are considered (ethnography, ethnology, 'narodopisje', folklore studies, anthropology and anthropological sub-disciplines).

Older meanings are important not only for studies of disciplinary histories but for a grasp of questions which have already been discussed: they may have used the same words as we (with different shades of meaning), or described topics and problems with which we are dealing today in completely different terms. It is probably safe to assume that many complications and misunderstandings are a result of poor understanding or clinging to adapted usages. This matter is most clearly expressed by 'ethnography' and 'narodopisje': the latter is really a translation of the former into Slovene, but its conventional meaning is never embraced in 'narodopisje' research practice as is established in tradition and in the practice of contemporary social and cultural anthropology and ethnology. As elsewhere in Europe, until recent decades, 'ethnology' meant a study of primitive culture, and the term 'anthropology' was restricted only to a part of its field, i.e. physical anthropology (beside specific usage in theology, philosophy, psychology).

4. The tradition of 'narodopisje'

The characteristics of 'narodopisje' prior to the second world war explain above all the internal professional reasons that encouraged criticism in the post-war decades and rejected unused concepts. On the other hand, they also contained an encouragement that allowed them to preserve some of their primary elements: conceptual (ideological and academic, understanding of the subject) and methodological.

A considerable gap is noticeable in the plans, declarations of principle and research practice in the first decades of the 20th century. It could be connected today to the question of how to study mankind, the nation, ethnic identity through its culture, or culture traits. Pre-war Slovene ethnology was no exception compared to the romanticism of 'narodopisje' or with post-war ethnology, not even compared to contemporary ethnology or anthropological research, now that it has been professionally legitimised with the hypothesis that the essence of the nation or folk and their characteristics are reflected in their artefacts or culture traits: ecological adaptations and subsistence strategies through technology (or material culture); community life through elements of social culture; creativity through spiritual culture.

From a research point of view, this hypothesis is achieved by, for the most part positivist, study of selected culture traits, without particular interest in their creators, bearers or users, i.e., the people. The right way was not found of realising Murko's injunction, to observe »where and how a people live, what it does and how it manages its own and foreign territory.« This requires a more flexible methodology, an ability to understand the culture elements – to remain with culture – as a whole, in its functional and structural connections; which would thus not be attentive only to its 'subjects' but more to relations among them.

The main reproach of the academic tradition of 'narodopisje' is not so much that

Summary

the researchers for the most part treated the rural (peasant) culture and did not take into account all the layers of the population. It is how they described rural life. The peasant farmer stratum of the population was the ideological foundation of the nation, and of interest in the framework of ethnic characterisation of culture traits. Selected cultural phenomena obtained special symbolic power in the process of the nationalisation of folk culture.

The research field of 'narodopisje' was classified in the system of culture elements, i.e. in a descriptive definition of culture. The essential criteria or disciplinary specification for inclusion in the ethnological classification of cultural material were the designations 'national' or 'folk'. The attributes were sometimes used synonymously, at other times also with a different range of meanings. 'Folk' was everything that did not belong in high or urban culture, in civilisation, but in the past; for the present it was only a precious tradition, generally the foundation of the life of the nation. Ethnographers in the first decade of this century barely recognisably relativised the romantic notion of the folk, almost century old professional stereotype. F. Baš indirectly reached furthest from this point of view: folk culture for him was actually the mass culture of the past, which the modernisation processes and gains of civilisation had not yet levelled. At the same time, his research shows that (folk) culture was not actually the focus of his research concepts. His interpretations were closer in many aspects to contemporary ethnological and anthropological concepts: cultural artefacts and other traits are the background web, an answer to specific natural and socio-historical circumstances, and in the foreground are people and their living conditions. He approached research problems without the concepts and methodologies of cultural studies disciplines; historical, geographic, anthropogeographic and characterological considerations predominated.

Folk culture drew a relatively clear boundary between 'narodopisje' and other sciences, but 'narodopisje' could never manage without their methodologies. Researchers, generally experts in one field or another of culture, were also interested in people for various reasons, not only as a phenomenon and product of high culture. It is difficult to imagine of those times how oral tradition or folk art could have been dealt with at all without the approaches of philology, art history and theory. In 'narodopisje', therefore, they dealt with other subjects with the methodology of the mother science of the cultural phenomenon concerned. Specific 'narodopisje' aspect, also close to some art historians, was regional. Such methodological approaches were similarly used for themes which were not the subject of other sciences, for example, customs, rituals and material culture.

Researchers generally took into consideration the wider cultural historical context, they were interested in phenomenology of culture in the sense of seeking origins, development, continuity, disintegration of cultural elements: the framework for various kinds of interpretations were temporal, ethnic and regional aspects. Philological studies were fertilised with ethnological. The main shortcomings of all these approaches, in addition to not respecting the links and interdependency of cultural phenomena, is a neglect of their social context.

The social determinants of culture remained in the background not only because

Summary

of the prevailing culturological interest, but also the ideological basis of 'narodopisje' was founded on 'all-ethnic' concepts, which were moulded 'from above', from the standpoint of the general interest of the national elite, not on the basis of interest in social (or any other) variety of living conditions. 'Narodopisje', which declaratively dealt with *folk*, took more account of the 'great idea' from 'small insights on the world'. There is thus an almost deliberate absence of more profound sociological reflections on folk and nation among 'narodopisje' writers, whose conceptual horizon was for the most part still romantic, since they generally retained Herder's personalisation of the people in the sense of the spirit of the people (*folk*) and the folk or national character. Without this, folk culture exclusively determined by traditions was a too generalised concept which to something about the social and cultural differentiation of the Slovenes. Murko, e.g., noticed social differences and problems, but he left attention and concern for it to national politics. From this point of view, V. Möderndorfer, who was not burdened with the semantics of folk culture, but was committed to dealing with living conditions of peasants, and F. Baš, who saw that folk life and rural culture were part of a wider social unit – the nation – which is structured vertically and horizontally, are exceptions.

From today's perspective, the pre-war Slovene ethnography for the most part offered an image of a world and life without conflicts in its attempts to depict folk culture or the life of the nation. If we agree at least superficially with the view that the general basis of the study of the past was »nostalgia for past times, when the world was ordered and healthy«, the prevailing 'narodopisje' selectivity in the search for the exceptional, the beautiful, the festive, is understandable. However, viewing the past through a veil of nostalgia is, again, in no sense a Slovene peculiarity.

The next epistemological characteristic refers to relations between researchers and the researched. The ambitions of some ethnographers, it is most clearly summarised by R. Ložar (1944) with the »social-national aims« of 'narodopisje' – »to return to modern man the organic culture of the old folk-ethnic world«, can only be explained by ideological, not scholarly arguments. The 'folk' did not grow naturally, »organically«, as Ložar believed, but socially and historically. Attempts to revive old forms can be understood as a flight from history, a mummification of the past that is always in the service of one ideology or another.

Pre-war 'narodopisje' provided the conclusion that memory preserves selected events and objects of the world of the Slovene peasant farmer, and silences his cares and pressures: as if it was unaware that the character of a people cannot be discovered merely through objects and life's festive occasions. If memory and silence accord with the horizon and professional interest, silence and forgetfulness are also indebted to methodological horizons and approaches (confirmation of this can be found in museum collections).

Comparatively, the main characteristics of Slovene 'narodopisje' are nevertheless embraced in related traditions elsewhere in Europe, though in a somewhat lesser form.

It cannot be overlooked that the social and historical circumstances in which modern European nations were strengthened and gave birth to their own state frameworks, in general throughout the 19th century and the decades up to the second

world war, was a context in which the subject of 'narodopisje' was time and again a handy tool – for use and abuse. For politico-ideological abuse also because in the decades prior to the second world war there were relatively few critically committed theoretical and research examples which went beyond cultural-historical and philological interpretation, or such which shed light on the wider spectre of phenomena of folk culture. And insofar as there were, they were for the most part on the fringe of domestic ethnography. They only came to the fore in the post-war years, with the examinations of 'narodopisje' canons, with a criticism which sought new paths of understanding and research conceptualisations of ethnological problems. (For example, in Germany the link between Volkskunde and Nazism was thoroughly criticised, in Italy they 'discovered' Gramsci, according to whom folklore is a concept or vision of the world of the subordinate layer of the population, in Czechia and in Russia structuralism had already previously developed, in Poland there were some sociologically and symbolistically oriented researchers, in the Soviet Union a Marxist ethnology, in Sweden historical-sociological research developed, etc.).

Slovene 'narodopisje' for the most part relied on the German speaking academic field; the interest and professional basis was on the example of the Vienna variant of the cultural-historical school (W. Schmidt's *Kulturkreislehre*), other references were more the exception than the rule. But they did not, e.g., really discuss Naumann's theory of folk culture as an element of the »primitive welfare of the community« and »high culture gone underground« (*gesunkenes Kulturgut*) then popular in the Central European area. The interpretative examples of some important European researchers – Niederle, Moszyński, Erixon, etc. – who dealt with folk culture in ethnic and also wider fields, found no particular echo in Slovene 'narodopisje', especially those which extended ethnological problems from the past to the present and from the countryside to the town.

5. Farewell to folk life?

The break with tradition of 'narodopisje' in the first post-war 'decade of collection' appeared in demands for more precise classifications, and methodological and interpretative guidelines. However, research was still for the most part reduced to collecting, rescuing and preserving material of folk culture (through documentation, in museums). The main ethnological institutions (Ethnographical Museum and the Institute at the Academy of Sciences) prepared extensive research plans for this, university studies broken off during the war continued (ethnology was only introduced at the university in 1940), there was increased concern for ethnological collections in regional and local museums, for the protection and preservation of monuments, there was more publication of monographs and debate in professional periodicals (especially in *Slovenski etnograf*, from 1948).

Because of the primacy of collecting and the few experts who, with otherwise extensive general plans, were oriented towards specialist research of chosen cultural phenomena, much of the collected material stayed scientifically unprocessed (everything was actually intended for the new 'Slovene ethnography' and other basic works – special collections, glossary, ethnographic atlas etc.). It was collected by techniques which had not advanced in any fundamental way from pre-war positivism,

Summary

although it was informatively richer mainly because of the higher methodological level. In this connection, it is also important that the requirement for systematic fieldwork, including team research, was introduced.

The main research starting points remained 'ethnographic (ethnic, cultural, i.e., regional) typification' and 'cultural elements', and with the latter, the question of their historical interpretation (origin, development, change, disintegration).

Researchers also henceforth determined cultural or ethnographic differentiation, which was important both from the historical, and even more from the typological aspect. Cultural typology continued to be based mainly on the classification of cultural elements by 'ethnographic areas' which was presumed also to be the ultimate goal of field research which, together with the privileged thematic starting point, visibly stressed the regional point of view.

'Ethnographic regions' were determined in the main geographic and cultural areas (Alpine, Pannonian, Mediterranean, Central Slovene), exceptionally with Marolt also by language, and, as with, e.g., F. Baš pre-war, by types of adaptive agrarian production. By means of different typology, these were used to show what derives from locally specific economic adaptation and production, and its functional effects on the housing and way of life. Nevertheless, in general there prevailed an image that ethnographic areas are regions with characteristic traditions in which are interwoven Slavic, Mediterranean, Alpine, Pannonian and Balkan original elements.

Rudimentarily, in two senses (teleological or instrumental and structural), a functionalist model also appeared.

The specifics of such ethnology in general research practice still lay in the attribute of *folk*. Sociologically, the folk extended across the strict boundaries of rural farm life and the past. Researchers, because of the primacy of field material, actually spoke of the present, or more appropriately, about the traditional in the present. Phenomena of folk life preserved from the past were traditional, while this was based on the community living forms characteristic above all of the countryside. Observation and definition of the attribute of folk were thus regulated by two guiding motifs: the *culture of the past* and preserved *past culture* (i.e., tradition), thus confirming continuity. The other connotation of *folk*, though in general less stressed, referred to mass or widespread (popular) forms and cultural phenomena.

The prevailing research strategies were still framed in more general models of cultural elements research and questions of their »origin, development and disintegration« which for the most part respected more the complexity of cultural phenomena of high and folk culture. Although the cultural-historical method constructed on the theory of cultural circles was subject to criticism, the cultural-historical interpretation remained a model even in post-war research. It is characterised by a demonstration of the hypothesis of the continuity of cultural phenomena which, despite differences, retain a common core, even within the comparative European area. The answer to the question of why they are preserved is never direct but can be based on postulation of a common European tradition (diffusionist aspect) or is completely dehistoricised: the appearance of 'similar' traits in various places testifies

to cultural universals (of humanity at large) and thus indirectly of mankind's basic psychic structure (evolutionary premise).

In Slovene ethnography, we are often dealing with the first thought line. It was clearest in the popular geographical-historical methods of the Finnish school, and used in folklore studies. Such methods, and the results derived from them were a kind of *folklore geography*, they were used for the orientation of *comparative folklore studies* or *folklore comparisons*.

The development and image of folk culture, or its selected phenomena, for the most part used the established form of monograph, which was already typical of pre-war specialist, especially folklore, studies. The example of monographs consists of a description of a cultural phenomenon, data on the origin and development in the European cultural area, on the distribution of variants, then an analysis of motif, stylistic and formal links, and conclusions on the origin, development and usually disintegration of the studied phenomenon. Monograph studies by the described principles were above all a product of thematic research, and less on a local or regional focus. The comparative aspect was practised on a historical and geographic level.

In the late 40s and 50s some general guidelines were written on the subject-matter and research aims, and in almost every discussion there is attention drawn to empirical material. This concern reflects the conviction that the nature and amount of material delineate the extent of interpretation and possibilities of overall thematic and genetic presentations: until there is a complete review of the material, any conclusion is necessarily only temporary, incomplete.

It is possible to explain the above by the characteristics of the 'traditional science': »Whoever deals enough with specifics and details of any subject (subject area) also comes – more in a way of intuitive insight than through formal inductive reasoning – to structural relations which can then be formulated from customary principles. Such a transition, 'leap', is born with sufficient experience.«

In the fifties, international meetings of ethnologists and folklorists in Europe also had a response in Slovenia. The influence of the Erixon model of 'European ethnology' was noticeable, especially in some of the works of V. Novak, which made researchers here more familiar with trends in international ethnological currents and efforts at a redefinition of local scientific practices. His purpose was to integrate the local academic tradition into international academic trends, and to offer a unified methodological perspective for the study of man as a cultural being, without regional or national discrimination. However, more concrete shifts in theory and methodology are only visible from the sixties onwards.

6. New methodological horizons

New views of the subject-matter of ethnology, i.e., methodological and conceptual aspects, are presented, which can be detected in Slovenia from the sixties onwards. They were brought more sharply into focus by criticism of the ahistorical concept of folk culture and the positivist methodology. As a newly understood concept, in addition to historically conceived folk culture, 'way of life' (S. Kremenšek) was presented, which of course also required a different research practice (new topics and problems: culture

Summary

of all strata of population, urban and workers' culture included, interest in genesis and structure of cultural processes, contemporary everyday life, etc.) Lively discussions resulted, since the redefinition of the research field also affected the relation of ethnology to other disciplines.

Discussions on ethnology as a historical science were crucial. Ethnology remained thereafter defined as a historical science, but from the standpoint of genetic-structural methodology. Somewhat later, naively, it was methodologically polarised into a 'dispute' between 'ethnology of the present' and historical ethnology. Debates on 'folk culture' as a satisfactory or inappropriate concept continued (concepts and debates in European ethnology, as well as in historical studies, are here presented) and about 'way of life' (then a concept with which no other discipline dealt). Together with this were other methodological quandaries – relations among culture traits and ways of life – which were polarised in the question of the relation between folklore studies and ethnology. Ethnologists in fact reproached folklorists that they dealt in obsolete methodologies, exclusively with cultural elements *per se*, thus with *texts*, without respecting their *context*, i.e., their roots in the wider social, spatial and temporal coordinates, their variety of symbolic and other functions.

The sixties, seventies and partially also the eighties, were a period in which the relation between the 'theory' of the discipline and the 'practice' of research became more explicit, especially because of the need for research projects to follow suitable methodological considerations.

The concept 'methodology' can here be understood in two ways – in the narrower formal and wider epistemological meaning. In the former case, it links methods and rules in specific disciplines which relate first to the data collection (concepts and definitions, finding useful data, logic-in-use in selecting various techniques and other tools of research, validity and reliability of data) and then to the interpretation of the material. In this context, they are the main logical and interpretative procedures which researchers use in converting 'raw material' into generalised propositions, in an understanding of research or even in theory building (general rules of explanations, validity of arguments used, etc.). The empirical and interpretative levels can only be distinguished analytically, never in the research process itself. Part of the methods, empirical and interpretative, are general, part discipline specific, as have been built up through specific scholarly tradition.

When we speak of the epistemological meaning, we are thinking of the problem of conceptualisation and understanding reality, setting topics and perspectives; these are the starting points for analysis and explanation. Individual research (analytical and explanatory or interpretative) procedures are interesting only insofar as they effect or indeed generate a researcher's notions of reality, or a particular domain of phenomena with which he/she is dealing. From this point of view, methodology is the internalised theory of the subject. To the fore is first the question what? (explicit definitions of basic concepts or building blocks) and then how to explain or interpret. The question what? is not merely a strict question of the subject matter in the classical sense, since it embraces the researcher's bias as the most important element, i.e., how the researcher sees his subject and possibilities of understanding it – so this is also an

epistemological question. Only on this basis are answers possible to the question how?, i.e., on the operationalism of the researcher's strategy or methodology in the narrower sense. What and how are thus inseparable.

Ethnologists and folklorists have constantly, of course, touched indirectly on these questions: a great deal is written around folk culture, and there is even no lack of methodological comments, which is understandable since the need for methodological rules in research itself is more obvious than the need for highest level of abstraction (from hypotheses to models and theory). It confirms that the method is the internal organisation or structure of the content.

7. Between 'theory' and 'practice'

The relation is presented through texts which deal with general questions of the discipline, the history of ethnology, research of Slovene as opposed to other (European and non-European) cultures, the status of folklore studies.

Deeper research of the history of Slovene ethnological thought has stressed two models or types of ethnological research. Both are linked to the roots of ethnology – first in the Enlightenment, and second in the period of Romanticism. As ideological and typological models, they jointly created pre-scientific 'narodopisje' in the 19th century and decisively moulded scientific 'narodopisje' at the turn of the 20th century. Interpretations of disciplinary history are marked by both presentist and historical aspects. The discussion includes contributions to the history of the discovery of ethnological topics, ideas, socio-historical contexts, biographical and bibliographical studies, discussions on methods and methodologies. Through these perspectives, various kinds of 'writing culture' (genres, art and visual material) are dealt with. A chapter on which light is shed in great detail is the cultural-historical horizons of the Slovenes from the 12th to the 20th century, which tells of the contacts of Slovenes with the world, on moulding relations between the Slovenes and others and, finally, of two specific mentalities – national, or provincial, and cosmopolitan.

From the fifties, there was also blurred a classical central European distinction between study of one's own (ethnography/*Volkskunde*) and foreign peoples and cultures (ethnology/*Völkerkunde*). Ethnology is methodologically linked to both research orientations – in university curriculum, research projects and partly in museums.

The achievements of more extensive research plans (new fieldwork questionnaires, ethnological topography of Slovene ethnic territory) and other monograph publications, especially also the achievements of research of non-European cultures and contacts of Slovenes with the world, on Slovene emigration throughout the world, are set among research examples in the new methodological framework. There is, understandably, most research of everyday life, which seeks culture through the language of objects, daily routines and rituals, which tells the story of the material, social and symbolic facets of mankind's existence, here and there, now and then.

8. In conclusion

In the concluding chapter (On the 'anthropologisation' of ethnology) the arguments are reviewed which were intended to reinforce also the formal introduction of (cultural) anthropology, together with ethnology at the Faculty of Arts (both

Summary

biological and social anthropology are set forth at the Faculty of Biology and the Faculty of Social Sciences). Somewhat schematised relations between national (particular, belonging to the tradition of 'narodopisje') and universal ('anthropological') spectra, between stressed collective vs. individual, between the macro- and micro-level research, emic and etic, between inductive and deductive approaches, are discussed. It is interesting that (in relation to ethnological predicaments of folk culture) there was less, or even no, stress on the concept of 'culture'. Other questions and difficulties (methodology, topics, regional boundaries, etc.) are probably resolvable in the context of methodology – its empirical and epistemological aspects.

»Anthropology, in the widest sense, is a ... founding discipline, the subject of which is the creativity of man's being, with its biological and historical content. As an empirical science, anthropology embraces both aspects of natural sciences and those which are characteristic of social sciences, cultural studies or humanities; and, in the end, philosophical anthropology embraces these aspects in the search for the 'nature of mankind'. According to this definition, anthropology cannot be understood as a discipline within the organisation of education but as an epistemological interest which exceeds all individual disciplines.« In its horizon have developed »disciplines and sub-disciplines in which, because of the latent prevailing anthropological extent, it was set as the explicit focus, the understood aim of which spreads across individual disciplines. Despite, or perhaps more accurately precisely because of this, there remains a demand for an interdisciplinary approach at the centre.« Among these disciplines belong cultural and/or social anthropology, as well as ethnology, which are devoted to researching »typical possibilities of human behaviour« in »a variety of cultural forms«. They are »based on the findings of descriptive ethnography and analytic ethnology, with precedence given to monograph research ... Studying mankind as a cultural being transcends this dualist horizon of the two ethnologies: oneself and others.« (I.-M. Greverus)

In the context of such a wide anthropological horizon, a consideration of the tasks of ethnology here in its regional limitations (as a 'national science') is unavoidable. Doubt is raised about the conviction that such a national science must necessarily be 'narrow-minded' and bounded by 'national' interests simply because its field of research is, by definition and 'division of labour', spatially and temporally restricted to a specific ethnic or national territory, and that anthropology could redeem it. The opening of wider anthropological horizons can only increase its scholarly ambitions and interpretative power. Disciplinary development in the future will bring answers, only with details delineated by the current level of development of Slovene ethnological discipline and its understanding of itself. It would be difficult to say at the end of the 20th century that the two had merged into a single current.

Translated by Martin Cregeen



ISBN 961-6358-20-0



9 789616 358200