

Glasnik Slovenskega etnološkega društva (Glasnik SED):

Strokovno-znanstvena revija Slovenskega etnološkega društva
56 | 2016, št. 1–2

Bulletin of the Slovene Ethnological Society:

Scientific Journal

56 | 2016, Issues 1–2

Revija je od leta 1956 izhajala kot *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje*, od leta 1959 (15 letnikov) kot *Glasnik Slovenskega etnografskega društva*, po letu 1976 pa izhaja kot *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*. | The Bulletin had been published under the name *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje* (Bulletin of the Institute for Slovene Ethnography) until 1956; as *Glasnik Slovenskega etnografskega društva* (Bulletin of the Slovene Ethnographical Society) until 1959 (15 volumes); and as *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* (Bulletin of the Slovene Ethnological Society) since 1976.

V enem letniku izidejo štiri številke. | 4 issues (1 volume) are published yearly.



SLOVENSKO **etnološko** DRUŠTVO
SLOVENE **ethnological** SOCIETY

Izdajatelj | Publisher©

Slovensko etnološko društvo

Zanj | Represented by Anja Serec Hodžar

Ponatis celotne številke ali posameznih prispevkov in fotografij je mogoč samo z dovoljenjem uredništva in navedbo vira. | No part of this publication may be reproduced or transmitted, in any form or by any means, without written permission from the publisher. Quotations must contain a full mention of the source.

Naslov uredništva | Address

Slovenski etnografski muzej

Metelkova 2

1000 Ljubljana

Tel. | Tel.: (+ 386) 01 300 87 38

Fax | Fax: (+ 386) 01 300 87 35

Elektronska pošta | E-mail: info@sed-drustvo.si

Spletna stran | Website: <http://www.sed-drustvo.si/>

Uredniški odbor | Editorial Board

Dr. Miha Kozorog: glavni urednik | Editor-in-Chief

Dr. Rebeka Kunej: odgovorna urednica | Editor-in-Charge

Dr. Mateja Habinc, mag. Martina Piko-Rustia, Anja Serec Hodžar: članice | Members

Prispevke so recenzirali člani uredniškega odbora in zunanji recenzenti. Redakcija št. 1–2, 56 | 2016 je bila končana 1. junija 2016. | All articles have been reviewed by the Editorial Board. The editing of this issue was completed on the 1st of June 2016.

Za znanstveno in strokovno vsebino prispevkov odgovarjajo avtorji. | The authors are solely responsible for the content of their articles.

Jezikovni pregled | Language Editor

Dr. Saša Poljak Istenič, Dr. Marjeta Pisk

Prevodi angleških povzetkov in izvlečkov | Translation into English

Nives Sulič Dular in posamezni avtorji | Nives Sulič Dular and authors

Tehnični pregled | Technical Editor

Anita Matkovič

Bibliografska obdelava v programskem sistemu COBISS | Article Classification

Breda Pajšar

Oblikovanje in prelom | Design and typesetting

Ana Destovnik

Tisk | Printed by

ZMAS Group d. o. o.

Naklada | Circulation

400 izvodov | 400 copies

(Kratki) stiki

Ključni dnevi za oblikovanje, dopolnjevanje, jezikovno pregledovanje in drugo obdelavo vsebin posamezne številke *Glasnika SED* se pojavijo približno dva meseca, preden jo zvesti bralci dobite v roke. Tokrat je termin »padel« ravno v čas okrog prvega maja. Prav takrat pa se je iztekel tudi Javni razpis za (so)financiranje raziskovalnih projektov za leto 2017, ki ga enkrat na leto (v praksi pa redkeje) objavi Javna agencija za raziskovalno dejavnost RS. Ker je v uredništvu in med sodelavci revije več takih, ki si zaposlitev sestavljamo s projekti, je bilo tehtanje prioritet ter usklajevanje pisanja projektov in dela pri reviji seveda naporno. (Medklic: še dobro, da je med sodelavce pristopila Anita Matkovič, katere tehnično urejanje ne moram opisati drugače kot brezhibno.) Najbolj mučno je to, da s pisanjem nacionalnih raziskovalnih projektov ribarimo v ribniku, kjer so ribe izjemno redke. Zadnji projektni razpis (za leto 2015, a začel se je šele letos, razpis za leto 2016 pa je preprosto odpadel!) je nagradil po en podoktorski in temeljni antropološki projekt ter – glede na količino denarja proti vsem pričakovanjem – en sam temeljni etnološki projekt. Možnost dobitka je torej minimalna. V teh razmerah je ena od strategij filigransko delo pri posamični prijavi in verjetje v njeno izjemnost (pogosto temu sledi razočaranje, ko ocenjevalci ne prepoznajo njene vrhunskosti), manj tvegana možnost pa je »razpršitev« lastnih raziskovalnih načrtov med prijave kolegic in kolegov, s čimer se poveča možnost, da bomo vsaj nekje med zmagovalci. Tako sestavljamo gredice osebnih raziskovalnih vrtov, ki jih – ob upoštevanju triletnega kolobarjenja – bolj ali manj pridno obdelujemo (ali pa vsaj pazimo, da jih plevel ne prerase preveč na gosto).

To ni izkušnja vsakega bralca te revije. Je predvsem izkušnja (mlajših) raziskovalcev in najpogosteje jo srečamo na raziskovalnih inštitutih. Nočem pa reči, da so na inštitutih in med raziskovalci delovne razmere najmanj ugodne niti da imajo zaradi borbe za raziskovalna sredstva največ dela. Če pomislim na tri (najbolj?) vidne poklice etnološkega/antropološkega dela, na muzejske, pedagoške in raziskovalne delavce, od vseh treh včasih slišim, da so najbolj obremenjeni (seveda v primerjavi z drugima skupinama). V zadnjih nekaj mesecih pa sem imel priložnost delati v treh muzejih, na univerzi in na raziskovalnem inštitutu ter ugotavljam, da prav nihče ni privilegiran, ko gre za količino dela in delovni stres. Povsod je dela preveč in roki za izvedbo so nenormalni.

Delo pri reviji je drugačne vrste, ni delovna obveznost niti nismo od njega preživetveno odvisni. Motivira ga iskanje kakovostnega raziskovanja, razmišljanja, strokovnega delovanja, pisanja. Jasno je, da delo urednikov ni le določanje rokov in čakanje na prispevke, ampak je tudi iskreno vabljenje avtoric in avtorjev v zelo različnih obdobjih njihovih kariernih prizadevanj. Že od začetka se trudim pritegniti tudi avtorje, ki niso iz Slovenije, a raziskujejo pri nas – za zdaj brez uspeha! Raziskovalka Alp s Harvarda je na moje povabilo najprej pristala na pisanje članka, potem pa od mentorja prejela nasvet, naj ga raje objavi v uglednejši mednarodni reviji. Če pri njej to še razumemo (pustimo, da med manire raziskovanja sodi tudi predstavljanje pridobljenega znanja v državi, kjer raziskujemo), pa se bojim, da takšen postaja tudi pogled vse večjega števila diplomantov, ki po študiju v Sloveniji svojo kariero nadaljujejo v tujini. Ko sem nedavno prodorni študentki predlagal, naj svoje raziskovalno delo na tuji univerzi predstavi domači javnosti, je bil odziv presenečenje: čemu, ko pa »jo« v slovenščini lahko bere le malokdo relevanten. Odgovoril sem, da je tudi med maloštevilnimi lahko oseba, ki bo zanjo nekoč usodna, predvsem pa je njeno znanje pomembno za razvijanje slovenščine kot znanstvenega jezika. Tokratna številka kljub vsemu prinaša besedilo raziskovalca, ki je po diplomi v Sloveniji študij nadaljeval v ZDA, danes pa etnomuzikologijo poučuje na praški univerzi. Upam, da bodo Davidu Verbuču sledili tudi drugi.

Miha Kozorog, glavni urednik

		Razglabljanja	Reflections
5	Katarina Keber	Hrana, ki zdravi: Varovalna in zdravilna vloga hrane v času epidemij kolere Food that heals: Protective and healing role of food during epidemics of cholera	
14	Bojan Baskar	Njogoš na Jadranu: Kaj imata črnogorski nacionalni pesnik in njegovo »gorsko zatočišče« opraviti z Mediteranom? Mountain crumbles to the sea: What has poet Njogoš and his Montenegrin "mountain fortress" to do with the Mediterranean?	
27	Boštjan Korošec	Umetnost Majev Tz'utujil v Gvatemali: Nastanek in razvoj umetniškega gibanja Mayan Tz'utujil indigenous art of Guatemala: Origin and development of an artistic movement	
37	David Verbuč	Prostor, družbena bližina in intimna skupnost v ameriških neodvisnih glasbenih kulturah Space, social proximity, and intimate community in American DIY music cultures	
53	Mojca Kovačič	Akustemologija zvonjenja v urbanem prostoru Acoustemology of bell ringing in urban environment	
64	Mateja Habinc	Izjemnost trgovanja z rabljenimi oblačili v (sodobni) Sloveniji? Is trading with used clothes in (contemporary) Slovenia a novelty?	
74	Saša Babič, Dan Podjed	Vozila in stereotipi: Primerjava Ljubljane in Beograda Vehicles and stereotypes: A comparison between Ljubljana and Belgrade	
85	Klemen Senica	Tegobe etnografije: Raziskovanje sodobnih zamišljanj Velikega japonskega imperija na Japonskem Ailments of ethnography: A field study of contemporary imagining of the Great Japanese Empire	
97	Silvo Torkar	Odstiranje slovenskih krajevnih imen: Gorjansko in Imeno Slovene place names: Gorjansko and Imeno	
		Pomen stanovskih društev za razvoj stroke The importance of professional associations for the development of discipline	
101	Anja Serec Hodžar	Načini življenja nekega društva The way of life of an association	
104	Aleksandra Berberih-Slana	Skupnost muzejev Slovenije – neizkoriščeni potencial Museum Association of Slovenia – a largely untapped potential	
106	Ana Marija Lamut	Zgodovinarji v Zvezi zgodovinskih društev Slovenije med nacionalnim pomenom in obrobnostjo Historians of the Historical Association of Slovenia between that which is of national importance and the marginal	
113	Vida Koporc Sedej	Financiranje izvajanja javnih kulturnih programov stanovskih društev Financing of public cultural programs of professional associations	
		Knjižne ocene in poročila	Book reviews
122	Marjeta Pisk	Marija Klobčar: Na poti v Kamnik Marija Klobčar: On the way to Kamnik	
123	Alenka Janko Spreizer	Bojan Baskar: Nacionalna identiteta kot imperialna zapuščina: Uvod v slovensko etnomitologijo Bojan Baskar: National identity as imperial legacy: Introduction to Slovene ethno-mythology	
126	Marina Gradišnik	Drago Kunej, Rebeka Kunej: Glasba z obeh strani: Gramofonske plošče Matije Arka in Hoyer tria Drago Kunej, Rebeka Kunej: Music from both sides: Gramophone records made by Matija Arko and Hoyer Trio	
127	Iztok Ilich	Veronika Urank-Olip: Slovenski križevi poti v cerkvah južne Koroške Veronika Urank-Olip: Slovene Stations of the Cross in churches of southern Carinthia	
129	Martina Piko-Rustia	Milena Olip idr.: Dba munija: Basni, pripovedke in pesmi v selskem narečju Fables, folktales, and songs in the dialect of Sele/Zell	
130	Majda Fister	Borut Juvanec: Hiška: Pastirsko zatočišče na Krasu Borut Juvanec: Shepherds shelter on the Karst, Slovenia	
131	Iztok Ilich	Tiski na kratko Briefly on new publication	

		Konservatorske strani	Conservation pages
132	Eda Benčič Mohar	Delovna skupina etnologov konservatorjev: Poročilo o delu 2015 Work team of ethnologists-conservators: 2015 work report	
134	Žarko Španiček, Željka Perkovič, Ana Mlinar, Krešimir Mijakovac, Dušan Štepec, Dušan Strgar	Nepremična kulturna dediščina med odkritjem in pozabo: Poročilo in zaključki VI. simpozija etnologov konservatorjev Slovenije in Hrvaške, Požega, 28.–30. 10. 2015 Immovable cultural heritage between discovery and oblivion: Report and conclusions of the Sixth Conference of Ethnologists Conservators of Slovenia and Croatia. Požega, October 28 – 30, 2015	
		Etnografski film	Ethnographic film
139	Naško Križnar	Dnevi etnografskega filma 2016 kot priložnost za razmislek Days of Ethnographic Film 2016 as an opportunity for reflection	
		Slovenci zunaj meja Republike Slovenije	Slovenes living beyond the borders of the Republic of Slovenia
142	Marina Piko-Rustia	Slovensko zamejstvo med tradicionalnim in globalnim svetom: Izzivi za mlajše generacije v prihodnosti Slovene national minority in the neighboring countries between tradition and globalization: Future challenges for the younger generation	
		Poročila	Reports
152	Meta Gorup, Dan Podjed	Žgoči problemi našega vročega planeta: V Ljubljani izvedli tretji mednarodni simpozij o aplikativni antropologiji Burning problems of our heated planet: 3rd international conference on applied anthropology in Ljubljana	
		Društvene strani	Society pages
154	Tadej Pungartnik, Tanja Kovačič	Industrijska dediščina Mežiške doline: Strokovna ekskurzija in Etnološki večer Industrial heritage of the Meža Valley: Excursion and Ethnological Evening	
155	Tanja Kovačič	Etnološki večer z Murkovim nagrajencem 2015: Pogovor s prof. dr. Božidarjem Jezernikom Ethnological Evening with the recipient of the 2015 Murko Award: Interview with Dr. Božidar Jezernik	
157	Milojka Magajne	Pustna nedelja med cerkljanskimi laufarji: Strokovna ekskurzija SED, 7. februar 2016 Shrove Sunday among the <i>laufarji</i> of Cerkljansko: Excursion of the Slovene Ethnological Society, February 7, 2016	
160	Anita Matkovič	Etnološki večer: Anja Moric o Kočevskih Nemcih (kočevskih Nemcih) včeraj in danes Ethnological Evening: Anja Moric on the Germans from Kočevsko in the past and today	
162	Karmen Hrovat	Tavanja po podzemnih rovih stojnic knjig: Udeležba Slovenskega etnološkega društva na 21. Slovenskih dnevih knjige Wandering through the underground tunnels of book stalls: Participation of the Slovene Ethnological Society in the 21st Slovene Book Days	
		Etnologija je povsod	Ethnology is everywhere
163	Iztok Ilich	Borovo gostüvanje v slovenskem Porabju <i>Borovo gostüvanje</i> in Slovensko Porabje	
174	Alenka Pipan	Ohranimo tradicijo praznovanj v Šenčurju: »Orenga more bit. Če ti orengo pustiš, orenga pa tebe.« Preserve the traditional celebrations of Šenčur: "Order must be!"	
183	Matej Ocvirk	Stara štorska gostilna Francl Francl, an old tavern in Štore	
		Nekrolog	Eulogy
185	Anja Serec Hodžar	Slovo od dr. Daše Koprivec (1964–2015) Farewell to Dr. Daša Koprivec (1964–2015)	

	Razpisi, vabila, obvestila	Tenders, invitations, notices
186	Razpis za podelitev Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine za dosežke v etnologiji na Slovenskem za leto 2015/2016 Tender for the bestowing of the Murko Award, the Murko Special Recognition Award, and the Murko Certificate for Special Achievements in Ethnology in Slovenia for 2015/2016	
187	Poziv k oddaji prispevkov za tematski sklop Tradicija in kondicija medicinske antropologije v Sloveniji Call for contributions to the thematic section Tradition and Condition of Medical Anthropology in Slovenia	
188	Navodila za avtorje Instructions for authors	

HRANA, KI ZDRAVI

Varovalna in zdravilna vloga hrane v času epidemij kolere

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: V času epidemij kolere na Kranjskem v 19. stoletju so v boju proti tej nalezljivi črevesni bolezni pomembno vlogo odigrala uradna priporočila oblasti in zdravnikov o hrani, ki naj jo ljudje uživajo, da se bodo obvarovali bolezni. Ljudem so priporočali po eni strani t. i. zdravo in krepko hrano, po drugi strani pa so oblasti v nekaterih kranjskih okrajih med veliko epidemijo kolere leta 1855 organizirale zbiranje donacij za hrano, ki so jo razdeljevali oziroma kuhali. Delili so predvsem govejo juho, govedino, kruh in vino, in sicer bolnikom in rekonvalescentom za boljše okrevanje, revnemu prebivalstvu pa za obvarovanje pred okužbo oziroma obolenjem za kolero. Ker zdravilo za kolero ni obstajalo, je v predbakteriološki dobi ravno zadostna in močna hrana predstavljala neke vrste preventivno sredstvo in zdravilo hkrati, ki boleznici sicer ni neposredno zdravilo, je pa ljudem okrepilo in zmanjševalo obolevnost.

Ključne besede: hrana v 19. stoletju, zgodovina prehrane, epidemije kolere, dobrodelnost, socialna zgodovina medicine, 19. stoletje

Uvod¹

Med epidemijami kolere na Kranjskem v 19. stoletju je bil eden od pomembnejših ukrepov tudi razdeljevanje hrane, ki so jo oblasti najprej delile revnim, pozneje bolnim in rekonvalescentom, nazadnje, še po koncu epidemij, pa obubožanim zaradi različnih socialnih posledic epidemij kolere. Oblast je hotela ljudi najprej nahraniti in okrepiti, saj naj bi bili siti ljudje bolj zdravi in bi manj obolevali tudi za to nalezljivo črevesno boleznijo, bolni pa bi si prej opomogli. V času predbakteriološke dobe, ki je trajala vse do 80. let 19. stoletja, ko so znanstveniki začeli odkrivati prve povzročitelje nalezljivih bolezni, si zdravniška stroka ni bila edina v vprašanjih, kaj kolero povzroča in kako se bolezen prenaša. Zdravniki so zato več desetletij na različne načine razumeli (ne)nalezljivo naravo te bolezni. V odsotnosti učinkovitega zdravila za kolero so bili uradni zdravniški nasveti o primerni prehrani in pijači, poleg zeliščnih zdravil in praks zdravljenja v ljudski medicini, pravzaprav edina »terapija«, ki je bila ljudem na voljo.

¹ Članek je bil v krajši obliki predstavljen na 37. zborovanju Zveze zgodovinskih društev - Zgodovina je slastna: kulturna zgodovina hrane, v Ljubljani, 22. 10. 2014.

Abstract: During epidemics of cholera in nineteenth-century Carniola an important role in the fight against this infectious intestinal disease was played by official recommendations of the authorities and physicians about the food that could protect people against catching cholera. People were urged to eat hearty and wholesome food, and during the big cholera epidemic of 1855 the authorities collected in some Carniolan districts donations for the purchase of food that was then cooked and distributed among the population. The food, mainly in the form of beef broth, cooked beef, bread, and wine, was distributed to the sick, to convalescents, and to the poor as protection against infection. Since there was no cure for cholera in the pre-bacteriological period adequate amounts of wholesome and hearty food functioned both as prevention and a treatment to some degree; while they could not directly cure the disease they strengthened the organism and reduced the spread of the disease.

Key words: food in the 19th century, history of nutrition, cholera epidemics, charity, social history of medicine, 19th century

O prehrabnih navadah na Kranjskem v 19. stoletju

Pomembna skupna značilnost epidemij kolere, ki so se v 19. stoletju pojavljale po vsej Evropi, je bila struktura obolelih in umrlih. Znano je, da so za kolero zbolevali in umirali predvsem revnejši sloji prebivalstva. Tudi v kranjskih mestih so bile najbolj prizadete družine dninarjev, hišnih poslov in obrtnikov, na podeželju pa člani družin manjših posestnikov in kajzarjev ter preužitkarji in gostači (Keber 2007: 132; prim. Evans 1990). O tem govori tudi razglas o ustanovitvi zdravniškega odbora za kamniški okraj leta 1866:

[...] Sila in revščina sta nar hujši poganjači vsih bolezni. Nesnažnost, uživanje pokvarjenih živežov, opijančevanje z žganjem [...] so vdani večidel siromaki. Revni, lačni, slabo oblečeni, ljudje brez dela prvi zbolijo in prenašajo bolezen na premožne [...]. (AS 45, fasc. 3, št. 2411)

Vzrok za to naj bi bil predvsem v slabše plačanih službah revnejših, kar je vplivalo na to, da so ljudje živeli v slabih stanovanjih brez ustreznih sanitarij in pogosto tudi prostora za pripravo hrane. Zaradi uživanja hrane slabe kakovosti so bili manj odporni na bolezni. Že sodobniki so se zavedali, da je ku večji obolevnosti in umrljivosti revnejših

slojev doprinesla tudi nezadostna in enolična prehrana, ki je slabila splošno telesno odpornost. Prevladujoča je bila rastlinska prehrana, ki so ji verjetno tudi v 19. stoletju, po analogiji z obdobjem med obema vojnama, kalorično vrednost povečevali z dodajanjem maščob (ocvirki, mast, zaseka) (prim. Pirc in Baš 1938: 76; Godina Golija 2012: 71). Pomanjkanje uživanja mesa je povzročalo slabokrvnost, ljudje so bili zato bolj dovzetni za bolezni (Makarovič 1988–1990).² V obdobju med obema svetovnjima vojnama je tako zdravnik Ivo Pirc ugotavljal, da je največ nalezljivih bolezni v okrajih, kjer je največ siromaštva »in pomanjkljiva, nezadostna prehrana, kar nas ne čudi, če poznamo pomen naravnih telesnih obrambnih sil v boju proti boleznim in odvisnost postanka teh sil od človekove hrane« (Pirc in Baš 1938: 80).

Nekatere raziskave kažejo, da je bila v 19. stoletju vsakodnevna prehrana kmečkega prebivalstva v slovenskih deželah na splošno enolična; večinoma so jo sestavljale različne kombinacije jedi, kot so močnik, žganci oziroma polenta, različne kaše, kruh, krompir, kislo zelje, kislja repa, fižol in bob ter mleko. V 19. stoletju so se spreminjala količinska razmerja sestavin vsakdanje prehrane, in sicer v korist drugih žit, koruze in krompirja (opuščali so na primer piro, oves, lečo) (Makarovič 1988–1990: 128, 136).³ Sestava obrokov se je spreminjala glede na socialni položaj, letne čase, pokrajine in slabe oziroma dobre letine. Znano je, da sta se kuzuza in krompir hitreje uveljavljala na revnejših območjih (Makarovič 1988–1990: 130, 156). Krompir so v prvi polovici 19. stoletja sprva uživali predvsem v času slabših letin žit in na manj rodovitnih območjih, od srede 19. stoletja pa je prešel tudi v vsakodnevno in praznično prehrano meščanstva (Godina Golija 1998: 32–33). V alpskem delu Kranjske, na primer v vasi Rateče, so bili običajni delovni jedilniki sestavljeni iz ajdovih in koruznih žgancev, ješprenja, krompirja, fižola, zelja, repe, mleka in kruha (Makarovič 1988–1990: 128). Za Dolenjsko pa so zdravniki med epidemijami kolere poročali, da najrevnejši uživajo le krompir in bob (AS 45, fasc. 4, št. 664; prim. Godina Golija 1998: 28–29). Ker so bile mesne jedi pri večini prebivalstva redko na mizi, najpogosteje le ob praznikih, je prehrana vsebovala premalo živalskih beljakovin. Gorazd Makarovič ugotavlja, da so poleg bogatejših slojev pravzaprav zadovoljivo jedli le na velikih kmetijah. Ostalo prebivalstvo se je tudi v času dobrih letin večinoma hranilo nezadostno; del prebivalstva je živel v hudem pomanjkanju in pravzaprav nenehno stradal. Manjšim kmetom in revnejšim slojem je pogosto zmanjkalo

hrane že spomladi, junija živil mnogokrat niso imeli več. Poleg tega je ob slabših letinah prebivalstvo občasno stradalo. Nezadostna prehrana je v 19. stoletju do določene mere vplivala tudi na večjo umrljivost otrok do četrtega leta starosti, kar je bila posledica beljakovinsko-energetske nedohranjenosti (Makarovič 1988–1990: 157–158, 161).⁴ V kmečkem okolju je veljalo, da se praznične jedi strogo ločuje od vsakodnevne hrane. Verjeli so namreč, da potratnost v jedi vodi k propadanju kmetij, medtem ko varčnost in uživanje navadnih jedi krepi kmetije. Kakovostna živila so kmetje tudi prodajali, saj je bil to velikokrat edini način, da so dobili denar za druge izdatke (Makarovič 1988–1990: 164). Skromno, enolično in nezadostno vsakdanjo prehrano večinskega agrarnega in dela preostalega prebivalstva so prekinjali sezonska pomladna pomanjkanja ter stradanja ob slabih letinah. Tudi v 19. stoletju je bil temeljni problem večinskega prebivalstva že samo pomanjkanje kakršnekoli hrane in ne le kakovost živil. Ljudje so namreč stremeli predvsem po zadostnih količinah hrane (Makarovič 1988–1990: 163).

Z dejstvom, »da je prehrana v zvezi z boleznijo«, so se zdravniki začeli ukvarjati aktivneje po prvi svetovni vojni. O vplivu stradanja na zdravje piše tudi zdravnik Ivo Pirc, začetnik socialne medicine in utemeljitelj javnega zdravstva na Slovenskem:

Premajhni množini živil sledi nezadostna prehrana, ki je pravzaprav kronični glad in ki telo disponira k različnim obolenjem, zlasti se jetika bolj oglašča pri osebah, ki se slabo in nezadostno hranijo. Razven tuberkuloze pa vidimo pri nezadostni prehrani v pasivnih krajih tudi pojavljanje drugih nalezljivih bolezni, v večji meri povečana je tudi umrljivost dojenčkov in splošna umrljivost. (Pirc in Baš 1938: 75)

Varovalna vloga hrane in pravilno prehranjevanje med epidemijami

Iz ukrepov oblasti v času prvih štirih epidemij kolere na Kranjskem je razvidno, da so bili prvi ukrepi za zaježitev epidemije povezani tudi s prehrano. Oblasti so se zavedale, da bodo revni sloji prebivalstva zaradi lakote in bede prvi zbolevali in umirali. Zato so bili ukrepi sprva v obliki navodil, kako naj ljudje čim bolj zdravo in »pravilno« živijo. Opozorila o »pravilnem« življenju so seveda služila tudi kot sredstvo discipliniranja, saj so se v obdobjih epidemij pričakovali izgredi, konflikti in različne nezmernosti (Keber 2007: 23). Oblasti so ljudem sporočale, da se pred

² Danes je znano, da je rdeče meso poleg vitamina B12 in folne kisline pomemben vir železa.

³ Krompir je bil na primer na Dolenjskem v predmarčni dobi že uveljavljena sestavina obrokov, čeprav so ponekod uživanje krompirja zavračali vse do konca 19. stoletja. O uveljavljanju krompirja v prehrano glej Stabej 1977 in Godina Golija 1998.

⁴ Zdravnik Ivo Pirc ugotavlja, da je pri raziskovanju vpliva prehrane na pojav bolezni in umrljivost treba preučiti prehrano v posameznih socialnih okoljih, predvsem prehrano revnih družin (glej Pirc in Baš 1938: 81 – v poglavju 'Prehrana prebivalstva'). Posledice nezadostne in pomanjkljive prehrane proletarskih otrok v dvajsetih letih 20. stoletja so se odražale v manjši višini in teži otrok (glej Doberšek 1929; Kosec 1936; Keber 2012: 451–453).

boleznijo lahko zavaruje vsak posameznik, ki živi v skladu z navodili o obleki in prehrani, ki hrano uživa v zmernih količinah, pije vodo, se izogiba žganim pijačam ter skrbi za čistočo in zračenje stanovanja.

K nasvetom za »pravilno« življenje so torej spadali tudi nasveti o prehranjevanju. Že obolelim so med drugim svetovali, da se držijo stroge diete s pogostim pitjem mlačnih blagih čajev iz kamilice, mete, majarona in lipovih cvetov (Okrožnica 1836: 559–560). Da bi opozorila doseгла čim širši krog ljudi, so jih objavljali tudi v časopisju, kot so bile *Kmetijske in rokodelske novice*, ki so na primer leta 1849 objavile članke 'Kako se kolere ogibati, in kako takrat živeti, de bo prav', 'Varite se nezrelega sadja', 'Tolažba o koleri' (B. n. a. 1849a: 121–122; B. n. a. 1849b: 136; B. n. a. 1849c: 170–171). Razglasi Deželne zdravstvene komisije in časopisni članki so ljudi opozarjali na vremenu primerno oblačenje, nevarnost prepriha, pravo mero pri prehranjevanju in pitju, nevarnost vsakršnega pretiravanja pri hrani, na primernost pitja čiste vode in neprimernost prekomernega uživanja vina in močnih žganih pijač. Pogosto se je namreč dogajalo, da so ljudje kot preventivo proti različnim okužbam uživali žganje. Znano je, da so si ljudje tudi proti tifusu (legarju) radi pomagali z rdečim vinom (Makarovič M. 1988–1990: 512). Podobno kot je tišinski župnik Marko Térdessy (1822–1888), ki je doživel epidemijo kolere pri sv. Martinu v letih 1849 in 1850, ljudem za obrambo pred kolero svetoval, naj se »zdržijo alkoholnih pijač« (Zadavec 1985: 87), so tudi v časopisnih člankih in v razglasu zdravniške komisije zahtevali, da je škodljivo »[...] v uživanju močniga vina in žganja varstvo zoper kolero iskati« (ZAL, LJU 489, Reg. I., fasc. 635, šk. 936, fol. 604).

Gotovo pa so imela ta opozorila namen odvracati tudi od siceršnjega prekomernega uživanja alkohola, ki se je znalo v času kriz, torej tudi epidemij, še povečati. Na škodljivost uživanja žganja in alkohola nasploh so sicer začeli v časopisju opozarjati v drugi polovici 19. stoletja (Studen 2009).

Bolnikom, obolelim za kolero, so svetovali, naj počivajo, manj jedo in se sami zdravijo z zeliščnimi čaji, dokler ne pride zdravnik, kajti »[...] skušnja je pokazala, de se je s tacimi rečmi bolezin, ki je že res koga napadla, odpravila, brez de bi mu bilo družih zdravil treba bilo« (ZAL, LJU 489, Reg. I., fasc. 635, šk. 936, fol. 595, 604). Še posebej pa so oblasti ljudi svarile pred uživanjem nezrelega sadja in krompirja, pokvarjene hrane in oporečne vode. Znano je bilo, da vse to povzroča prebavne težave in bruhanje, torej simptome, ki so bili značilni za kolero. Glede na to, da povzročitelj kolere še ni bil znan (bakterijo *Vibrio cholerae* je leta 1883 odkril nemški znanstvenik Robert Koch), naj bi se ljudje izogibali vsemu, kar je povzročalo kolero podobne simptome. Prodaja nezrelega sadja je bila tudi sicer sankcionirana in predmet nadzora zdravstvene policije. V Kopru so tako poleg pokvarjenega mesa,

rib, starega mleka in slabo pečenega kruha nadzirali tudi prodajo nezrelega sadja (Železnik 2010: 638). Tržaško časopisje je še leta 1886 opozarjalo, da se v mestu, ki ga ogroža kolera, skrivaj prodajajo nezrele fige, hruške in jabolka (Železnik 2010: 642). Da je »nezrelo sadje strup«, lahko preberemo tudi v članku 'Dobrovoljni sveti o koleri' iz leta 1866 (B. n. a. 1866a: 279). Če so nekateri v Ljubljani celo hoteli prepovedati prodajo sadja, čemur so ostro nasprotovali zdravniki (B. n. a. 1866b: 315), pa je bila prepoved prodaje lubenic in melon med epidemijami v Primorju običajna (Železnik 2010: 642). V Ljubljani so gostilne prepovedale točiti mošt, ker naj bi pri ljudeh pogosto povzročal drisko (B. n. a. 1866c: 340), na nevarnost mošta v času epidemij pa so opozarjali tudi leta 1850, in sicer v članku 'Kjer je kolera, ne pijte noviga vina (mošta)!' (B. n. a. 1850: 184).

Če so zdravniki in oblasti epidemijo skušali blažiti z nasveti o ustrezni prehrani, pa je znan tudi primer, ko so sam izvor bolezni iskali v »napačni« vrsti hrane, ki ni bila pokvarjena ali nezrela. V Kamni Gorici je bilo leta 1855 med epidemijo razširjeno mnenje, da bolezen ni kolera. Tamkajšnji ranocelnik je bil namreč prepričan, da ljudje zbole vajo zaradi napačne prehrane, in je močno drisko pripisoval ne le uživanju nezrelega sadja, ampak tudi kislega kozjega mleka, solate in divjačine (AS 45, fasc. 6, št. 694). Da je slaba prehrana tamkajšnjih žebjarjev eden od vzrokov povečane umrljivosti, je bil prepričan tudi major Aleksander Wölfel iz 11. orožniškega polka (AS 45, fasc. 6, št. 963). Nasveti o preventivi pred kolero med epidemijo leta 1866 pa so vsebovali tudi sam način prehranjevanja oziroma kdaj in kako naj se jé. Tako opozarjajo na obvezno zajtrkovanje, saj se od doma ne bi smelo hoditi na tešče. Jedi in pijače morajo biti dobre, a se jih ne sme prenajedati. »Kakor slaba hrana že po malem užita škoduje, tako tudi dobra slabo tekne, če je čez mero.« Opozarjajo še na primerno kombiniranje različnih jedi:

Nikoli ne mešaj kisle jedi s sladko; mleka ne s kislím zeljem itd.; skrbno opuščaj take jedi, ki želodec napenjajo. [...] Kakor je škodljivo, da kdo take jedi in pijače čez mero uživa, ktere drisko napravljajo, tako bi tudi bilo škodljivo, samo take uživati, ki život bolj zapirajo. (B. n. a. 1866a: 279)

Nasveti so vsekakor v skladu z nauki o podaljše vanju življenja oziroma t. i. *Makrobiotike*, ki jo je leta 1796 napisal nemški zdravnik Christoph Wilhelm Hufeland (1762–1836).⁵ Ta opozarja na škodljivost »nezmernosti v jedi in pitju« in na pazljivost pri kombiniranju različnih

5 Osmo izdajo Hufelandove knjige *Makrobiotik oder der Kunst das Menschliche Leben zu verlängern*, ki je izšla leta 1860 v Berlinu, je v slovenščino prevedel zdravnik Matija Prelog z naslovom *Makrobiotika ali nauki, po kterih se more človeško življenje zdravo ohraniti in podoljšati*. Izšla je leta 1864 v Mariboru (glej Zupanič Slavec 2013: 46–49).

jedi (Prelog 1864: 126). Med petimi najpomembnejšimi preventivnimi ukrepi proti nalezljivim boleznim Hufeland v zvezi s hrano priporoča naslednje: »[...] naj nikdor tešč od doma ne gre; kajti tešč naj leži vse odzvonaj poprime [...]« (Prelog 1864: 126). Bolniki, ki so oboleli za mrzlico in tifusom, pa ne bi smeli uživati močnih juh, mesa, vina in žganja (Prelog 1864: 152, 157).

Kot smo že navedli, so ljudem, ki so za kolero že zboleli, svetovali pitje zeliščnih čajev, ki naj bi nadomestili zaradi bolezenskih simptomov izgubljeno tekočino. V epidemijah bakteriološke dobe, ko je bil vzrok okužbe že znan, so bili seveda obvezni nasveti o prekuhavanju pitne vode. Vendar pa je že leta 1865 kranjska Deželna zdravstvena komisija poleg strožjega nadzora nad prodajo živil in pregledov mesa predlagala tudi povečano skrb za dobro pitno vodo. Opozarjali so tako na nevarnost uživanja pokvarjene hrane kot tudi na pitje oporečne vode (AS 45, fasc. 3, št. 5063).⁶ Preventivni nasveti med epidemijo leta 1866 so spet opozarjali pred škodljivostjo pitja oporečne vode in svetovali izboljšanje njene kakovosti z vinom, kisom in žganjem. »Če voda za pijačo ni prav dobra, in je kdo veliko pije, bo dobro, da jo z vinom nekoliko zmeša; delavci naj nekoliko vinskega jesiha ali pa dobrega žganja v njo kanejo [...]« (B. n. a. 1866a: 279). Tako je občutek, da je treba vodi izboljšati okus, jo očistiti, mogoče celo nekako razkužiti, obstajal vsaj že pri epidemiji leta 1866, čeprav takrat za sam pomen razkuževanja še ni bilo na voljo znanstvenih podlag. Mnogi prekuhavanje vode pa je že značilnost ukrepov ob epidemiji bakteriološke dobe leta 1886, ko je neoporečnost pitne vode postala eden od glavnih ukrepov v boju proti bolezni. Tudi v Ljubljani so posebno pozornost namenili nevarnosti pitja oporečne vode; ljubljanski magistrat je ljudi pozival, naj vodo iz studencev obvezno prekuhavajo. Za boljši okus naj bi ji dodajali mineralno vodo, rum, vino ali limonin sok. Vodo iz Ljubljance je bilo prepovedano piti, do izliva Gradaščice (gledano po toku navzdol) so jo lahko uporabljali le še za pranje perila (AS 16, konvolut 62, šk. 27, št. 2120). Zavedanje ob zadnji epidemiji, »da nič ne razširja kolere bolj kot pokvarjena voda«⁷ (AS 16, konvolut 62, šk. 27, št. 2120), je v zadnjem desetletju 19. stoletja gotovo pomembno prispevalo k argumentom za izboljšanje higienskih razmer. Vprašanje higiene se je vključilo tudi v diskurz medicine in postopoma postalo neposredna in osrednja naloga tako medicine in zdravnikov kot tudi države in zdravstvene politike (Studen 1999: 310). Začelo se je obdobje izgradnje vodovodov in kanalizacijskega omrežja. Čeprav je zadnja epidemija leta 1886 izbruhnila v popolnoma spremenjenih okoliščinah, v času bakteriološke dobe, ko se je razumevanje nalezljivih bolezni zaradi

odkritja njihovih povzročiteljev radikalno spremenilo, so opozorila o uživanju primerne hrane ostala del uradnih razglasov in priporočil. Tako je *Poučilo o kolери (Cholera Instruction)*⁸ v kontekstu »individualne nagnjenosti do bolezni« izpostavilo poleg »izprijenega zraka, neprikladne obleke, zanemarjene telesne snage, nerednega življenja, nezmernosti in vsakovrstnih razuzdanosti, tudi slabo ali nezadostno hrano«. Opozarjali so na ukrepe za promet z živili in, kot že rečeno, na neoporečnost pitne vode. *Poučilo* je predvidelo tudi preskrbo revnih s hrano, ljudem, ki veliko potujejo, pa so svetovali, naj po vsaki jedi zaužijejo deset kapljic solne kisline. O pravilni prehrani ob kolери so ljudje lahko brali tudi v članku 'Kako se je varovati kolere, ako je uže v deželi' v *Kmetijskih in rokodelskih novicah* (B. n. a. 1886a: 295; B. n. a. 1886b: 300).

Hrana kot zdravilo med epidemijo kolere leta 1855

Leta 1854 so imeli na Kranjskem za primer epidemije kolere pripravljene podobne ukrepe kot ob obeh prejšnjih epidemijah v letih 1836 in 1849. Ukrepi so tako med drugim vključevali podporo revnim z osnovnimi življenjskimi potrebščinami, kot so hrana, obleka in kurjava. Že naslednje leto so lahko načrtovane ukrepe prenesli v prakso. Kranjsko je namreč tretja epidemija kolere leta 1855 še posebej močno prizadela, saj se je razširila po vsej deželi in zajela večino deželnih okrajev. Z 19.370 bolniki in 5.748 umrlimi je bila po številu obolelih šesta najbolj prizadeta dežela v habsburški monarhiji, po deležu okuženega deželnega prebivalstva pa celo tretja. Vsekakor je Kranjska leta 1855 veljala za tisti del monarhije, kjer je bila gostota obolelih med največjimi (Keber 2007: 91; Keber 2008).

Ker so oblasti verjele, da se z izboljšanjem prehrane revnih poveča njihova naravna odpornost, so med epidemijo kolere leta 1855 organizirale razdeljevanje hrane tako za rekonvalescente kot tudi za še zdrave ljudi. Kot so zapisali v *Kmetijskih in rokodelskih novicah*: »[...] da streže se bolnikom in tudi zdravim ubogim ljudem deli bolj krepka mesna jed, da obvarujejo se lažje bolezni« (B. n. a. 1855a: 235).

Navodilo Deželnega predsedstva okrajnim uradom je namreč vsebovalo določilo, ki je govorilo o skrbi za revnejše sloje. Okrajnim oblastem je nalagalo, da morajo poskrbeti za njihovo prehrano: »Tistim, ki zaradi stiske in revščine trpijo pomanjkanje nujnih življenjskih dobrin, je treba dati podporo, da ne bodo zaradi lakote in bede še hitreje dobili bolezni in ji podlegli« (AS 45, fasc. 4, št. 710).⁹ Namesto

8 LGB (Deželni zakonik za Vojvodino Kranjsko) 1886/18: Razglasilo c. kr. deželne vlade za Kranjsko z dne 13. avgusta 1886, št. 2383.

9 V izvorniku: *Jenen Parteien, welcher es aus Noth und Armuth an den nöthigsten Lebensmitteln gebricht, ist die erforderliche Unterstützung zu verabfolgen, damit sie nicht aus Hunger und Elend von dem Uibel um so leichter ergriffen werden und demselben erliegen.*

6 *Protocoll über die I. Sitzung der Landes-Sanitäts-Commission, Laibach am 19. August 1865.*

7 V izvorniku: *Nichts befördert die Verbreitung der Cholera mehr, als die verdorbenes Wasser.*

da bi ljudem delile denar, so se okrajne oblasti večinoma odločale za organizacijo priprave in razdeljevanja močnih govejih juh, t. i. *Suppenanstalt*, za katere so potrebovali meso (govedino), sol, riž in ječmen. Krepka mesna jed naj bi rekonvalescente zdravila, zdrave ljudi pa okreplila. Tudi Hufeland v *Makrobiotiki* poudarja zdravilno moč juh oziroma »mesenih žup«, ki naj bi bile najboljše zdravilo za prehlad, glavobol, želodčne težave, kolike in krče (Prelog 1864: 219). V časopisu *Laibacher Zeitung* je pisalo, da je treba bolnim, rekonvalescentom in vsem, ki so izpostavljeni obolenju, razdeljevati predvsem zdravo hrano, kot so juha, meso, kruh in sol ter na podlagi zdravniških priporočil tudi vino (B. n. a. 1855e: 805). V tem časopisu so še posebej izpostavljeni najrevnejši okrajji, kot sta bila bistriški na Notranjskem in črnomaljski na Dolenjskem. Prav tako je bila huda revščina tudi v Kamni Gorici v radovljiškem okraju, kjer je bila potreba po zdravi in močni hrani še posebej velika (B. n. a. 1855c: 791). Za pripravo in razdeljevanje hrane v vaseh in krajih, sprva med revne in bolne ter pozneje med rekonvalescente, je skrbelo okrajna administracija s pomočjo občinskih oblasti, duhovnikov in zdravnikov, ki so bili s potrebami ljudi v lokalnem okolju najboljše seznanjeni. Med drugim so skrbeli za nabavo mesa in pri mesarjih mnogokrat uspeli doseči odloge plačil. Pogosto so bili pri sami organizaciji priprave in delitve govejih juh najbolj aktivni ravno duhovniki. V postojnskem okraju, na primer, so kuho juhe organizirali v kraju Slavina: »[...] Kuha juhe je organizirana pri Martinu Boletu, kjer je brezplačno vsak dan na voljo za ubožne [...]« (AS 45, fasc. 5, št. 885).¹⁰ Poleg juhe so ljudem razdeljevali tudi kruh in meso, ponekod pa so delili še sol in vino ter kuhali prežganko. Govejo juho so razdeljevali v vseh prizadetih okrajih tako na Notranjskem in Dolenjskem kot tudi na Gorenjskem. Tako so revne v nekaterih krajih bistriškega okraja v avgustu leta 1855 nekaj časa dnevno oskrbovali z govejo juho (AS 45, fasc. 4, št. 644). Distriktni postojnski zdravnik Anton Potočnik je kuhanje mesne juhe z rižem organiziral v več krajih, med drugim tudi v Košani in Pivki (AS 45, fasc. 5, št. 885). V črnomaljskem okraju so za revne uredili brezplačno prehrano (juho in meso) v treh gostilnah (AS 45, fasc. 4, št. 576), v okraju Senožeče so za oskrbo revnih pripravljali juho in delili še porcije mesa in kruha (AS 45, fasc. 5, št. 884), prav tako pa so za juho in kruh ob izbruhu kolere poskrbeli na Koroški Beli v okraju Kranjska Gora (AS 45, fasc. 5, št. 1380). Vsekakor sta bili priprava in razdeljevanje goveje juhe leta 1855 na Kranjskem množičen ukrep.

Poleg revežev so bili do porcij juhe upravičeni tudi ljudje, ki zaradi epidemije niso mogli opravljati svojega siceršnjega dela in so torej obubožali zaradi posledic epi-

demije, tisti, ki so negovali bolnike oziroma pokopavali umrle, ter družine, kjer je zbolela večina članov in si tako niso mogli sami priskrbeti hrane. Razmeram se je prilagodila tudi Cerkev, saj je ljubljanski nadškofijski ordinariat duhovnikom in ljudem na ogroženih in že okuženih območjih v času epidemij izjemoma dovolil uživanje mesa tudi ob petkih, sobotah in ob zaobljubljenih praznikih (AS 45, fasc. 4, št. 150). Lokalne oblasti so se pravil večinoma držale in organizirale pripravo juh za uboge, če so za ta namen dobile zadostna sredstva.

Denarna sredstva za nakup mesa in drugih sestavin za kuho govejih juh ter drugo podporo bolnikom in revnim so v letih epidemij 1836, 1849 in 1855 izvirala iz prostovoljnih prispevkov ljudi, saj deželna oblast tovrstne finančne pomoči sama ni zmogla (Keber 2007: 134). Deželno predsedstvo je 16. julija 1836 objavilo okrožnico, kjer je med drugim pozivalo ljudi k dobroti in človekoljubnosti, ko je bilo obubožane ljubljanske meščane treba oskrbeti z mesom in vinom. Ker je marsikje umrl družinski oče, ponekod celo več članov družine, je v nekaterih delih mesta zavladovala revščina. Ljudje so lahko denar darovali na deželnem predsedstvu, Policijski direkciji in pri mestnem magistratu (Circulari 1836: 607). Iz javne zahvale ljubljanskega okrožja je razvidno, da so večje vsote darovali deželni guverner Schmidburg, neznani darovalec, direktor nemške šole Johann Nep. Schlacker in trgovec Simon Heimann. Nekaj trgovcev z vinom je darovalo večje količine vina. Tako so revnim bolnikom v mestu brezplačno razdeljevali meso in vino (B. n. a. 1836: b. n. s.). Da bolnim primanjkuje živeža in da zato ljudje darujejo govedino in vino, izvemo tudi iz pisma Franca Česka hčerki Pepini, poročeni Terpinč, ko ji je konec junija leta 1836 opisoval razmere v Ljubljani (ZAL, LJU 296, šk. 35).¹¹

Leta 1855 je kranjska deželna oblast organizirala zbiranje denarja, z zbranim denarjem pa je upravljala za čas trajanja epidemije ustanovljena Deželna zdravstvena komisija. Zahvale največjim darovalcem so bile objavljene v časopisju. Z donacijami od 60 do 100 goldinarjev je začel deželni predsednik Gustav grof Chorinsky, saj je z lastnim zgledom želel k darovanju denarja spodbuditi premožnejše (za 60 goldinarjev se je dalo kupiti 22 kilogramov govedine) (AS 45, fasc. 4, št. 502). Poleg tega je deželni predsednik obiskoval najbolj prizadete vasi na Notranjskem in Dolenjskem, hodil po hišah in tolažil bolnike, kar je na preproste ljudi naredilo velik vtis. V *Kmetijskih in rokodelskih novicah* lahko preberemo:

Začetek je storil naš mnogospoštovani deželni poglavar. Po tem izgledu naj po svoji moči vsak stori, komur ljubezen do bližnjega serce ogreva. Tudi naj manji dar se bo v blagi namen z veseljem sprejel. (B. n. a. 1855b: b. n. s.; B. n. a. 1855d: b. n. s.; B. n. a. 1855f: b. n. s.)

10 V izvorniku: [...] die Suppen Koch Anstalt beim Martin Bolle eingeführt, allwo allen Beduerftigen taeglich unentgeltlich Suppe erfolgt wird [...].

11 Pismo Franca Zeschka hčerki Pepini Terpinč z dne 30. junija 1836.

Eden od radodarnejših je bil tudi baron Anton Zois,¹² ki je v svoji graščini Brdo nekdanjim podložnikom, še preden so začeli obolevati, razdeljeval govejo juho, meso in vino. Dopisnik *Kmetijskih in rokodelskih novic* je poročal, da je baron Zois najel človeka, ki je hodil po vaseh in pregledoval stanje v oziru na bolezen na terenu. Hrano je grajski oskrbnik Hafner delil preventivno in ne šele potem, ko so ljudje že zbolevali. »Slava takema gospodoma, ki sta si toliko prizadevala in si s tem spominek postavila v hvaležnih sercih ne le obdarovanih, ampak vseh faranov,« je zapisal že omenjeni dopisnik (B. n. a. 1855g; b. n. s.). V okraju Kranjska Gora so sami prebivalci okraja zbrali za 23 kilogramov mesa (62 goldinarjev) (AS 45, fasc. 5, št. 1201). V vseh krajih vipavskega okraja so revni dobivali govejo juho, kar so financirali iz različnih virov, in sicer iz nabirk v trgu Vipava in iz okrajne blagajne, nekaj hrane pa so darovali tudi premožnejši domačini (AS 45, fasc. 5, št. 883). Ohranjeni so tudi sezname dobrotnikov (*edelmüthigen Bewohner Krains*) iz trga Senožeče, kjer so ljudje po svojih zmožnostih darovali predvsem manjše vsote denarja (AS 45, fasc. 5, št. 1062). Denar za Kranjsko so posamezni darovalci pošiljali tudi iz drugih delov habsburške monarhije, na primer iz Istre, Dalmacije in Ogrske. Med načini zbiranja denarja so bile uspešne tudi dobrodelne prireditve, kot je bil na primer dobrodelni koncert Filharmonične družbe v Ljubljani med epidemijo leta 1849. S koncertom so zbrali 110 goldinarjev, 35 goldinarjev pa sta darovala trgovca Gustav in Simon Heimann (B. n. a. 1849d; b. n. s.). Zbrano vsoto so mestne oblasti večinoma porabile za nakup govedine, za najem bolniških strežnic in za denarne podpore ogroženim družinam (B. n. a. 1839: 187–188). Z razdeljevanjem hrane so okrajne oblasti nadaljevale tudi po koncu epidemij. Med najbolj občutljive skupine prebivalstva so spadali tako rekonvalescenti oziroma tisti, ki so bolezen uspešno premagali in so zaradi oslabiljenosti potrebovali dobro hrano, kot tudi tisti, ki so zaradi epidemije še bolj ali na novo obubožali – vdove in vdovci z otroki, sirote in ostareli. Ljudi je v revščino pahnila smrt družinskega člana, enega od obeh staršev ali izguba službe zaradi bolezni (Keber 2007: 138). Okraj Vipava je tako zdravstveno komisijo prosil za podporo za veliko število revnih rekonvalescentov, ki si sicer zaradi slabe, neprimerne prehrane ne bi nikoli popolnoma opomogli (AS 45, fasc. 6, št. 2152). Podobno se je dogajalo v črnomaljskem okraju, ko je zaradi bolezni še več družin zapadlo v revščino. Tam so potrebovali predvsem meso in sol, ki ju sami niso pridelovali. Dodatno obubožanje prebivalstva po veliki epidemiji kolere leta 1855 so torej oblasti poskušale blažiti tudi z razdeljevanjem hrane (Keber 2007: 139).

¹² Baron Anton Zois (1808–1873) je bil znan kot humanist in filantrop, sicer vnuk Jožeta Zoisa, brata Žige Zoisa. Več glej Preinfalk (2003: 34).

Vloga hrane v ljudski medicini

Etnološke raziskave kažejo, da je kmečko prebivalstvo zelo slabo skrbelo za svoje zdravje, in sicer tako z nezadostnim oblačenjem in ogrevanjem bivališč, s škodljivimi navadami in tudi z neprimerno oziroma nezadostno prehrano. Ljudje so v splošnem mislili, da jim je bolezen namenjena, usojena in da sami na to nimajo veliko vpliva (Makarovič M. 1988–1990: 510). Posamezne etnološke študije razkrivajo, da so ljudje pogosto uporabljali domača, zeliščna zdravila (nabiranje, gojenje in shranjevanje zelišč je bilo na primer na Koroškem ustaljena praksa) in druga naravna zdravila, med njimi tudi določene vrste hrane živalskega in rastlinskega izvora (med, skuta, sirotka, smetana, mleko, jajca, mast, polži; sladkor, ajdova moka, kruh, praprot, kis, kava, vino, olivno in bučno olje, korenje, češnje, limone) (Žbontar 2000: 66–68).

V 19. stoletju se je namreč uradna, znanstvena medicina le stežka prebijala do navadnih ljudi. Po eni strani ji ljudje še niso zaupali, po drugi pa so obisk zdravnika morali plačati. Kot ugotavlja Marija Makarovič, so se preprosti ljudje raje obračali na razne mazače, saj so bili cenejši, predpisovali pa so tudi lažje zdravljenje. Pomembna razlika je bila tudi v tem, da so zdravniki pogosto predpisovali vzdržnost pri določeni hrani, s čimer pa ljudje niso bili zadovoljni (Makarovič M. 1988–1990: 488). Kmečko prebivalstvo je ob nalezljivih in drugih boleznih največkrat vztrajalo pri svojih zdravilih (Makarovič M. 1988–1990: 512).¹³ Vseeno so epidemije ljudi prestrašile, saj je takrat odpovedalo siceršnje naravno in čarovno zdravljenje, ljudje pa so se bolj obračali k molitvi in priprošnjam (Makarovič 2008: 251). Ljudska medicina je pri nalezljivih boleznih svetovala prekajevanje z brinjem, ogljem, uživanje različnih zelišč in tudi zarotitve. Včasih se je kot zdravilo priporočala tudi posebna hrana, na primer pri griži, kjer so se v različnih slovenskih deželah priporočale jedi, kot so kuhan hren, pšenični otrobi, ocvrto jajce z rmanom, suha svinjska klobasa, v kavi kuhane suhe hruške, divji kostanj in celo pečene veverice. Sicer so grižo pogosto zdravili z zavrelico iz suhih hrušk in čajem iz posušenih češenj (Möderndorfer 1964: 23–27; Makarovič 2012: 238), na Koroškem z zavrelico posušenih črnice (borovnic) (Makarovič 2008: 253). »Zdravi smo, ker pijemo smrekovico, drugod pa kolera straši!« so pravili v Istri, medtem ko so v Rožu na Koroškem uživali brinove jagode, da se jih ne bo prijele nobena nalezljiva bolezen, »še kolera ne« (Makarovič 2008: 251). Brin so na Koroškem preventivno žvečili tudi med epidemijo španske gripe jeseni leta 1918 in so mu poleg zdravilne pripisovali tudi obrambno moč (Makarovič 2008: 107). Proti različnim nalezljivim boleznim je bilo znano tudi uživanje česna in popra (Möderndorfer 1964:

¹³ Podobno ugotavlja tudi Vinko Möderndorfer v delu *Ljudska medicina pri Slovencih* (1964).

28–30). Tudi proti kugi, s katero so pogosto poimenovali še druge nalezljive bolezni z visoko smrtnostjo, so se brnili z uživanjem določene prehrane, pri čemer se naj ne bi uživala kuhana zelišča, kot so špinača, kislica, cikorija, janež, peteršilj in žajbelj, hkrati pa naj ne bi jedli osoljenih rib, gob, mesa, slanine, starega gnilega sira, melon, kumar in čebule. Prav tako naj se ne bi pilo jabolčnega in hrškovega mošta, žganega vina in medice. Premožnim se je priporočalo pelinovo vino ali olje, revežem pa prekuhana voda (Möderndorfer 1964: 31). Hrana je bila pomembna tudi pri zdravljenju jetike (tuberkuloze), pri čemer so svetovali predvsem mastno hrano; poleg mleka tudi slanino, ki je bila še posebej cenjena stara in žarka, dobro zabeljene koruzne žgance, maslo, smetano, skuto in sirotko. Priporočalo se je tudi pitje toplega kozjega mleka (Makarovič 2008: 256). Za preprečevanje bolezni so priporočali uživanje pelina (dopoldne) in pitje sirupa iz smrekovih vršičkov (Makarovič 2012: 241). Določene vrste hrane so uživali preventivno, na primer regrat za čiščenje krvi, ki so ga spomladi v solati jedli v vseh slovenskih deželah, in surovo kislno zelje pozimi (Möderndorfer 1964: 48). Rekonvalescenti naj bi uživali sirotko, surovo maslo, sveže mleko in pražena jajca z rmanom. Kot univerzalno zdravilo se je tako poleg maščob in vode pogosto uporabljalo tudi mleko (Möderndorfer 1964: 58, 60).

Sklep

Epidemije kolere nam ponujajo vpogled tako v prehrabne navade večinskega prebivalstva na Kranjskem kot tudi v takratno prevladujoče strokovno mnenje o pravilnem prehranjevanju in dobri, koristni hrani, ki človeka okrepi. V času množičnih obolenj in umiranja je namreč pravilno prehranjevanje postalo pomemben del uradnih in zdravniških preventivnih in kurativnih priporočil. Med nasveti o dobri hrani, ki koristi zdravju in izboljšuje odpornost, prevladujejo splošni napotki o zmernosti v prehranjevanju, o pomenu same kakovosti hrane s poudarkom na škodljivosti pokvarjene in slabo pripravljene hrane ter nezrelega sadja, nasveti o kvarnih učinkih uživanja alkohola, o škodljivosti pitja oporečne vode in o nevarnostih uživanja neprimernih kombinacij posameznih vrst živil. Med epidemijami kolere naj ne bi jedli predvsem tiste hrane, ki je povzročala kolero podobne simptome.

Množičen ukrep razdeljevanja hrane revnim, bolnim in rekonvalescentom med epidemijo leta 1855 je bil namenjen predvsem temu, da se nahrani revne, jih okrepi in s tem zavaruje pred boleznijo oziroma da se bolnikom pomaga pri okrevanju. Sama vrsta hrane, ki so jo delili, pa razkriva, katera živila so ljudem najbolj manjkala ter so bila hkrati razumljena kot zdrava in nepogrešljiva za dobro odpornost organizma. Tako je očitno siceršnje pomanjkljivo uživanje rdečega mesa s poudarkom na govedini oziroma krepkih mesnih juhah, ponekod pa tudi pomanjkanje kruha in soli ter rdečega vina, ki naj bi krepilo zdravje. Zadostna in

močna hrana je bila namreč preventivno sredstvo, neka- kšno »zdravilo«, ki sicer bolezni ni pozdravilo, je pa ljudi okrepilo in zmanjševalo obolevnost. Nedvomno pa je bil med epidemijami nezanemarljiv tudi vpliv sicer še v 19. stoletju močno razširjenih zdraviteljskih praks ljudske medicine, ki so v terapevtske namene poleg zdravilnih zelišč pogosto svetovale (ne)uživanje določenih vrst hrane

Literatura

- DOBERŠEK, Karel: *Vpliv socialnih razmer na razvoj otroka na Prevaljah*. Ljubljana: Slovenska šolska matica, 1929.
- EVANS, Richard J.: *Death in Hamburg: Society and politics in the cholera years 1830–1910*. Harmondsworth: Penguin Books, 1990.
- GODINA GOLIIJA, Maja: Pomen uvajanja krompirja za spreminjanje prehrane na Slovenskem. *Traditiones* 27, 1998, 25–38.
- GODINA GOLIIJA, Maja: Recepti in napotki za krizne čase: Primer slovenskega ozemlja med prvo svetovno vojno. *Etnolog* 22, 2012, 65–80.
- KEBER, Katarina: *Čas kolere: Epidemije kolere na Kranjskem v 19. stoletju*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2007.
- KEBER, Katarina: „Hütet euch vor unreifen Obst!“ Gesundheitspflege und Ernährung in Krain zur Zeit der Choleraepidemien. V: Reto Furter, Anne-Lise Head-König in Luigi Lorenzetti (ur.), *Alimentation et santé dans les Alpes/Ernährung und Gesundheit in den Alpen*. Zürich: Chronos, 2008, 245–255.
- KEBER, Katarina: Socialno-zdravstveni položaj rudarskih otrok premogovnika Leše pri Prevaljah v 19. in v začetku 20. stoletja. V: Aida Škoro Babič idr. (ur.), *Zgodovina otroštva*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 2012, 450–462.
- KOSEC, Ivan [Martin Mencej]: *Trbovlje: Socialni prerez*. Ljubljana: Mala biblioteka, 1936.
- MAKAROVIČ, Gorazd: Prehrana v 19. stoletju na Slovenskem. *Slovenski etnograf* 33–34, 1988–1990, 127–205.
- MAKAROVIČ, Marija: Zdravstvena kultura agrarnega prebivalstva v 19. stoletju. *Slovenski etnograf* 33–34, 1988–1990, 481–528.
- MAKAROVIČ, Marija: *Podoba zdravstvene kulture koroških Slovencev v kmečkem okolju od Zilje do Podjune v 19. in 20. stoletju*. Celovec: Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik, 2008.
- MAKAROVIČ, Marija: Delež ljudskomedicinskega gradiva Josipa Šašla v Möderndorferjevem delu *Ljudska medicina pri Slovencih*. V: Monika Kropelj, Avguštin Malle in Martina Piko-Rustia (ur.), *Spomini II: Josip Šašel: Josip Šašel in njegov pomen za kulturno zgodovino koroških Slovencev*. Celovec: Mohorjeva, 2012, 237–246.
- MÖDERNDORFER, Vinko: *Ljudska medicina pri Slovencih*. Ljubljana: SAZU, 1964.
- PIRC, Ivo in Franjo Baš: *Socialni problemi slovenske vasi*. 1. zvezek. Ljubljana: Socialno ekonomski inštitut v Ljubljani, 1938.
- PREINFALK, Miha: Genealoška podoba družine Zois od 18. do 20. stoletja. *Kronika* 51 (1), 2003, 27–50.

STABEJ, Jože: *Kruh ubogih: Kulturnozgodovinski in jezikovni začet zgodovine krompirja na Slovenskem*. Ljubljana: SAZU, 1977.

STUDEN, Andrej: Samoumevna čistoča telesa nekoč in danes. V: Georges Vigarello (avt.), *Čisto in umazano: Telesna higiena od srednjega veka naprej*. Ljubljana: Založba cf, 1999, 291–313.

STUDEN, Andrej: *Pijane zverine: O moralni in patološki zgodovini alkoholizma na Slovenskem v dobi meščanstva*. Celje: Zgodovinsko društvo, 2009.

ZADRAVEC, Jože: *Ljudsko zdravilstvo v Prekmurju*. Murska Sobota: Pomurska založba, 1985.

ZUPANIČ SLAVEC, Zvonka: Hufelandova Makrobiotika in njen prevajalec dr. Matija Prelog: Ob 150-letnici slovenskega prevoda (1863–2013). *ISIS* 22 (2), 2013, 46–49.

ŽBONTAR, Damjana: Domače zdravljenje na Radišah. *Etnolog* 10, 2000, 63–74.

ŽELEZNIK, Urška: Umazane ulice, nezrelo sadje in kužni hlapi: Kaj imajo skupnega policija, zdravje in zdravstvena policija? *Acta Histriae*, 18 (3), 2010, 627–650.

Arhivski viri

Arhiv republike Slovenije:

AS 16, Deželno predsedstvo za Kranjsko, konvolut 62, šk. 27.

AS 45, Deželna sanitetna komisija v Ljubljani, fasc. 3, 4, 5, 6.

Zgodovinski arhiv Ljubljana:

ZAL, LJU 296, Graščinski arhiv Fužine, šk. 35.

- pismo Franca Zeschka hčerki Pepini Terpinč z dne 30. 6. 1836.

ZAL, LJU 489, Reg. I., fasc. 635, šk. 936, fol. 595.

- Okrožnica zdravnikov in ranocelnikov z dne 20. 7. 1849.

ZAL, LJU 489, Reg. I., fasc. 635, šk. 936, fol. 604.

- Razglas za Ljubljano postavljene zdravniške komisije zastran ravnanja zoper kolero z dne 25. 8. 1849.

Časopisni viri

1836

B. n. a. *Laibacher Zeitung*, 18. 7. 1836, št. 57, b. n. s.

Circulare des k. k. illyr. Landespräsidium an die Bewohner der Stadt Laibach. *Laibacher Zeitung*, 21. 7. 1836, št. 58, 607.

Okrožnica C.-kr. Ilirskega gubernija z dne 2. julija 1836. *Laibacher Zeitung*, 7. 7. 1836, št. 54, 559–560.

1839

B. n. a. *Kmetijske in rokodelske novice*, 24. 10. 1839, št. 43, 187–188.

1849

a: B. n. a. Kako se kolere ogibati, in kako takrat živeti, de bo prav. *Kmetijske in rokodelske novice*, 11. 7. 1849, št. 28, 121–122.

b: B. n. a. Varite se nezrelega sadja. *Kmetijske in rokodelske novice*, 1. 8. 1849, št. 31, 136.

c: B. n. a. Tolažba o kolери. *Kmetijske in rokodelske novice*, 26. 9. 1849, št. 39, 170–171.

d: B. n. a. *Laibacher Zeitung*, 6. 12. 1849, št. 146, b. n. s.

1850

B. n. a. Kjer je kolera, ne pijte noviga vina (mošta)! *Kmetijske in rokodelske novice*, 30. 10. 1850, št. 44, 184.

1855

a: B. n. a. *Kmetijske in rokodelske novice*, 25. 7. 1855, št. 59, 235.

b: B. n. a. *Kmetijske in rokodelske novice*, 11. 8. 1855, št. 64, b. n. s.

c: B. n. a. *Laibacher Zeitung*, 11. 8. 1855, št. 183, 791.

d: B. n. a. *Kmetijske in rokodelske novice*, 15. 8. 1855, št. 65, b. n. s.

e: B. n. a. *Laibacher Zeitung*, 16. 8. 1855, št. 186, 805.

f: B. n. a. *Kmetijske in rokodelske novice*, 22. 8. 1855, št. 67, b. n. s.

g: B. n. a. *Kmetijske in rokodelske novice*, 3. 11. 1855, št. 88, b. n. s.

1866

a: B. n. a. Dobrovoljni svéti o koléri. *Kmetijske in rokodelske novice*, 29. 8. 1866, št. 35, 279.

b: B. n. a. *Kmetijske in rokodelske novice*, 26. 9. 1866, št. 39, 315.

c: B. n. a. *Kmetijske in rokodelske novice*, 17. 10. 1866, št. 42, 340.

1886

a: B. n. a. Kako se je varovati kolere, ako je uže v deželi. *Kmetijske in rokodelske novice*, 15. 9. 1886, št. 37, 295.

b: B. n. a. *Kmetijske in rokodelske novice*, 22. 9. 1886, št. 38, 300.

Drugi tiskani viri

Landesgesetzblatt (Deželni zakonik za Vojvodino Kranjsko) 1886/18: Razglasilo c. kr. deželne vlade za Kranjsko z dne 13. avgusta 1886, št. 2383.

PRELOG, Matija: *Makrobiotika ali nauki, po katerih se more človeško življenje zdravo ohraniti in podolgšati*. Maribor: samozaložba, 1864.

Food that heals: Protective and healing role of food during epidemics of cholera

During epidemics of cholera in nineteenth-century Carniola an important role in the fight against this infectious intestinal bacterial disease was played by official recommendations of the authorities and physicians about the food that could protect people against catching cholera. People were urged to eat hearty and wholesome food, and during the big cholera epidemic of 1855 the authorities collected in some Carniolan districts donations for the purchase of food that was then cooked and distributed among the population. The food, mainly in the form of beef broth, cooked beef, bread, and wine, was distributed to the sick, to convalescents, and to the poor as protection against infection. The type of food that was distributed among the people indicates the foodstuffs that were lacking in their diet and also perceived as healthy and indispensable to the immune system. Since there was no cure for cholera in the pre-bacteriological period adequate amounts of wholesome and hearty food functioned both as prevention and a treatment to some degree; while they could not directly cure the disease they strengthened the organism and reduced the spread of the disease.

Cholera epidemics thus serve as a medium that provides insight into the general eating habits of the majority of the Carniolan population on the one hand and the then prevailing professional opinion about proper diet and the type of wholesome and nutritious food that strengthens the organism. In the time of mass illness and death a proper diet became a very important part of official and preventive and curative medical recommendations. The prevailing advice on wholesome foods that benefit one's health and improve immunity included general recommendations on moderation; importance of quality foods and emphasis on the harmful effects of spoiled and inadequately prepared foodstuffs and unripe fruit; harmful effects of alcohol consumption; the hazard of drinking contaminated water; and the danger of consuming improper combinations of certain foods. It was advised that during an epidemic people should not consume food that causes symptoms similar to those of cholera. Just as important was the effect of folk medicine and its healing practices, still widely applied in the 19th century, which in addition to using various healing plants frequently supplemented the remedy with advice on the consumption, or avoidance, of certain types of food.



NJEGOŠ NA JADRANU

Kaj imata črnogorski nacionalni pesnik in njegovo »gorsko zatočišče« opraviti z Mediteranom?

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izveček: Ob 200. obletnici rojstva je bil črnogorski pesnik Njegoš kanoniziran še v tretje, tokrat kot črnogorski nacionalni pesnik. Članek analizira kulturno ozadje Njegoševega literarnega ustvarjanja in njegove recepcije (vključno s tremi kanonizacijami), pri čemer vpeljuje alternativno interpretacijo Njegoša kot pomembnega akterja jadranskega ilirizma (jugoslovanstva). Eno najpomembnejših središč tega ilirizma je bil Kotorski zaliv, kjer je bil Njegoš vsakdanji gost in je pustil za sabo številne »relikvije«.

Ključne besede: Njegoš, nacionalni pesnik, kanonizacija, Črna gora, Kotorski zaliv, Prčanj, kulturni svetnik, relikvije, dalmatinsko ilirstvo, jugoslovanstvo, Lovćen

Abstract: At the bicentenary of his birth, the Montenegrin poet Njegoš was canonized for the third time, this time as a Montenegrin national poet. In this chapter, the cultural context of the poet's literary creation as well as of his reception (including the three subsequent canonizations) is analyzed. An alternative view of Njegoš as a significant promoter of the Adriatic Illyrianism (Yugoslavism) is proposed. The neighboring Bay of Kotor, where Njegoš used to be a frequent guest and where plenty of "relics" remained after him, was one of its most important centers on the Adriatic coast.

Key words: Njegoš, national poet, canonization, Montenegro, Bay of Kotor, Prčanj, cultural saint, relics, Dalmatian Illyrianism, Yugoslavism, Lovćen Mountain

Uvod

Starejša etnologija se je izogibala ukvarjanju s pesniki, saj so ti veljali za individualistični antipod kolektivne ustvarjalnosti »pesnikujočega ljudstva«. Nasproti ljudski kulturi so predstavljali visoko kulturo, ki so jo etnologi prepuščali drugim. Nasproti herderjanski »naravni poeziji« so predstavljali »umetno poezijo«; nasproti oralni kulturi in oralnim pevcem pa pisno kulturo, a ta je bila v marsikateri formulaciji izključena iz polja zanimanja etnologov:

Etnolog se zanima predvsem za tisto, kar ni zapisano, in sicer ne toliko zato, ker so ljudstva, ki jih preučuje, nezmožna pisanja, kolikor zato, ker je tisto, kar ga zanima, drugačno od vsega tistega, kar ljudem navadno pride na misel fiksirati na kamnu ali papirju. (Lévi-Strauss 1958: 33)

A Lévi-Strauss je bil zadnji etnolog, ki bi se te izključitve držal. Njegova dela (da Žalostnih tropov niti ne omenimo posebej) so literarizirana, intertekstualno nasičena, v zavestnem literarnem dialogu z dolgo vrsto relevantnih pisateljev in pesnikov, od tistih njemu najljubših (Rousseau, Chateaubriand, Balzac, Proust, Conrad) do številnih drugih. Več študij je dokazalo izjemno močan vpliv simbolistične poezije in teorije na njegovo delo (začenši z Boon 1973). V številnih njegovih študijah in knjigah so v središču obravnave pisatelji, slikarji (največkrat njegov najljubši slikar Poussin) in skladatelji (zlasti Wagner). Lévi-Straussov okus je bil klasicističen in po vseh merilih nadvse »eliten«. Kljub temu pa njegova knjiga *Gledati, poslušati, brati* (Lévi-Strauss 1993) že s svojim naslovom

sporoča, da njen poslednji namen ni le estetska, umetnostnozgodovinska ali literarnokritična obravnava izbranih elitnih umetniških del, čeprav je v veliki meri prav to, temveč hoče povedati nekaj splošnejšega o procesih estetske percepcije, estetskega »odgovora« gledalca, poslušalca, bralca na konkretno umetniško delo. Lévi-Strauss je v kontekstu današnje antropologije s svojo nepripravljenostjo odrezati antropološko teorijo umetnosti od estetskih in umetnostnih teorij oziroma izključiti estetske problematike iz antropološke obravnave (Wiseman 2007: 4–5) nekoliko atipičen. Pričakovanja sodobnega antropološkega *mainstreama* seveda bolje zadovoljuje Alfred Gell s svojim poskusom »čisto antropološke« teorije umetnosti (Gell 1998), ki umetniško delo brez pomislekov zvede na materialni objekt, tega pa obravnava v družbenih oziroma kulturnih okvirih menjave. A kljub načelnemu kontrastu imata Lévi-Strauss in Gell marsikaj skupnega: ne le antropološko pozornost do procesov menjave in kroženja (saj sta oba pod močnim Maussovom vplivom), temveč tudi enako antropološko pozornost do produkcijskega procesa nastajanja dela v vsej njegovi čutni, konkretni, obrtni, brkljaški razsežnosti (le da se Gell omeji zgolj na slikanje in kiparstvo). Tovrstni pristop zmanjšuje prepad med »ljudskim« in »elitnim« umetnikom, saj pokaže, da imata oba enako opraviti s prisilami, omejitvami, »ponudki«¹ materialov in tehnik.

1 Za koncept ponudka (*affordance*) v antropologiji glej dela Tima Ingolda (zlasti 2000, 2011).

* Bojan Baskar, dr. socioloških znanosti, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; bojan.baskar@ff.uni-lj.si.

Študij umetniških del v procesu nastajanja in menjave seveda ni vse, kar etnologijo v zvezi s tem zanima. Medtem ko si s konceptualizacijo literarnega dela kot takega etnologija ne daje opravlja, in z literarno kritiko v glavnem tudi ne, so »družbene rabe« literature zanjo gotovo zelo zanimive. Morda še v večjem obsegu etnologi in antropologi uporabljajo literaturo kot etnografsko evidenco oziroma kot (dopolnilni) vir, ki jim omogoči dodatne uvide v preučevano kulturo in njeno boljše razumevanje.²

Od vseh družbenih rab literature so rabe literature v procesih invencije nacionalnih in regionalnih identitet verjetno deležne največje pozornosti. V pričujočem članku o Petru II. Petroviću Njegošu (v nadaljevanju: Njegošu) se bomo pretežno gibali v obzorju te problematike. Procesi kanonizacije in kulta nacionalnih pesnikov, ki so v središču naše obravnave, so integralni sestavni del te širše problematike. Ker gre pri tem za pretežno preteklo procese, ki so dosegli vrhunec v drugi polovici 19. stoletja, je razumljivo, da se z njimi več ukvarjajo historično usmerjene discipline (vključno z etnologijo), sodobna, pretežno v sedanost usmerjena socialna antropologija pa manj. Najodličnejši etnološki prispevek k tovrstnim raziskavam predstavljajo dela francoske etnologinje Anne-Marie Thiesse, zlasti tista o vlogi regionalističnih literatov v razvijanju regionalnih identitet (Thiesse 1991), na južnoslovanskem območju pa je treba opozoriti predvsem na izvrstne študije srbskega etnologa Ivana Čolovića (2003, 2015) o kultu srbskih pesnikov in srbskega jezika v sodobnem srbskem nacionalizmu.

Bolj sistematično se raziskavam kanonizacije in kulta nacionalnih pesnikov posvečajo literarni in kulturni zgodovinarji, med katerimi zavzema vodilno mesto nizozemski komparativist Joep Leerssen (na primer Leerssen 2015; Leerssen in Rigney 2014). Ti so konceptu kanonizacije dodali antropološko in geografsko dimenzijo ter ga tako osvobodili ozkega tekstualističnega umevanja, značilnega za modernistično literarno vedo. Te raziskave so izrazito primerjalne (čeprav pretežno le v evropskem okviru); povezuje jih iskanje skupnih značilnosti v procesih kanonizacije nacionalnih pesnikov pri evropskih narodih. Vanje so tvorno vključeni tudi literarni komparativisti iz Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede pri ZRC SAZU. Vodja raziskovalnega projekta *Nacionalni pesniki in kulturni svetniki Evrope: komemorativni kulti, kanonizacija in kulturni spomin* Marijan Dović in sodelavci v zadnjem času razvijajo model kanonizacije nacionalnih pesnikov kot »kulturnih svetnikov«. V pričujočem članku uporabljamo nekatere elemente tega modela in preskušamo njeno uporabnost za analizo primera Njegoša.³

Črna gora ni le gorsko zatočišče

Njegoševa podoba, kot jo je naslikal srbski nacionalizem, ki je »največjega srbskega pesnika« povezal v spone kosovskega mita, ima komajda kaj opraviti z morjem in z vodnimi ploskvami nasploh. Če odmislimo sorazmerno nepomemben biografski podatek, da so dvanajstletnega Radeta Petrovića iz visokoležečih Njegušev, ko je bilo odločeno, da postane naslednji *vladika* Črne gore, dali na kratko šolanje v samostan Topla v Herceg Novem, je morje v Njegoševi srbski hagiografiji povsem odsotno. To sicer ne pomeni, da je srbska nacionalna ideologija do morja v vsakem oziru brezbrizna. A v srbskem kosovskem mitu, na katerega so cepili tudi Njegoša, je morje odsotno oziroma nepomembno. Tudi teza, ki jo v najnovjšem času znova obujajo prosrbski nacionalisti, da Črnogorci izhajajo s Kosova oziroma iz Metohije, od koder naj bi se po porazu v bitki na Kosovem polju zatekli v Črno goro, poskuša brezupno zanikati, da je črnogorska povezanost z morjem stara in globoka.

Podoba Stare Črne gore (plemenske državnice s središčem na Cetinju) kot izoliranega in avtarkičnega gorskega refugija je v osnovnih potezah izdelek romantičnega nacionalizma. To podobo balkanske, Turkom nedostopne »gorske trdnjave« ali »srbske Šparte« so oblikovali predvsem evropski pisci in popotniki, ki so že v Njegoševem času radi obiskovali Cetinje (Čagorović in Carmichael 2006). Čeprav so največkrat pripluli do Kotorja in se od tam odpravili v Staro Črno goro po živahni stari poti in pozneje po novi cesti, ki je povezovala gorsko državnico s spodaj ležečim avstrijskim (in pred tem beneškim) pristaniščem, jim neposredna izkušnja povezanosti Cetinja z zunanjim svetom ni vdihnila nobene skepse do toposa izoliranega in samozadostnega gorskega zatočišča. Še ameriški antropolog Christopher Boehm, ki je v Črno goro prišel na začetku 60. let 20. stoletja, da bi preučeval plemenske spore in pravde, ni uspel v ničemer predreti te romantično-nacionalistične podobe. Kulturo Stare Črne gore je skladno s svojimi kulturnoekološkimi in sociobiološkimi pojmovanji označil za »refugialno bojovniško adaptacijo« in njen areal opisal kot zaprti sistem, v katerem je skromne pastoralistične in še skromnejše poljedelske vire mogoče dopolniti edino s plenjenjem sosednih turških krajev (Boehm 1987: 41; Boehm 1983). Na možnost, da so staročrnogorska plemena lahko vzdrževala svoj način življenja, svojo »gorsko svobodo« le zato, ker so imela priročno trgovsko povezavo z bližnjim morjem, ni Boehm nikdar pomislil.

Morje in morska konektivnost sta bili v resnici odločilnega pomena ne le za življenje Črne gore, temveč sta

2 Za uporabno tipologijo razmerij med antropologijo (etnografijo) in literaturo glej Watson (2012).

3 Članek je rezultat raziskave v okviru tega raziskovalnega projekta (J6-6846), pa tudi raziskave *Državne in kulturne meje v jugovzhodni*

Evropi (Integracija ekspertnega znanja in revizija politik odpravljanja konfliktov) (J6-9660), ki je potekala pod avtorjevim vodstvom v letih 2008–2011. Na tem mestu se želim zahvaliti nacionalni raziskovalni agenciji (ARRS), ki je s svojo finančno podporo omogočila izvedbo obeh raziskovalnih projektov.

predstavljali osnovno danost tudi v življenju črnogorskih vladarjev od Ivana Crnojevića naprej. Benetke, v katerih so Črnogorci najprej in z največjim upanjem iskali mogočnega zaščitnika pred Turki, so bile prisotne v Kotorju v neposredni bližini. Crnojevićeva Črna gora je za krajši čas segala do morja, in sicer na območju Grblja (trikotnik med Kotorjem, Tivtom in Budvo) in Paštrovićev (obala med Budvo in Barom). A medtem ko je bila Boka Kotorska praktično ves čas zunaj njenih meja, je bil zahodni krak Skadrskega jezera, ki ima plovni izhod na morje po reki Bojani pri Skadru, pravo črnogorsko »morje«, na katerem so Crnojevićeve galeje bile gverilske bitke z osmanskimi vojskami. Skadrsko jezero je ohranilo vitalni pomen za Črno goro vse do konca njenega obstoja kot neodvisne države po končani prvi svetovni vojni. Po Berlinskem kongresu leta 1878, ko je Črna gora postala tudi mednarodno priznana neodvisna država in se je njeno ozemlje povečalo za polovico, je Boka Kotorska ostala v avstrijski posesti, na zunanji obali pa je črnogorsko morje po novem segalo od Bara do reke Bojane. Novi državi je Berlinski kongres prisodil tudi lep kos Skadrskega jezera na njegovi zahodni strani. A ribolov na jezeru so v veliki meri že od 17. stoletja naprej obvladovala črnogorska plemena, zlasti Ceklinci (*Ceklinjani*), ki so skadrskemu paši plačevali za ribolovne pravice. Obstajajo številni ekonomski, politični in kulturni razlogi, zaradi katerih je treba Skadrsko jezero, čeprav sladkovodno, obravnavati kot integralno sestavino črnogorske morske konektivnosti. Videnje Črne gore kot izolirane gorske trdnjave je po eni strani proizvod romantičnega nacionalističnega mita, ki ga je izkoriščal predvsem srbski nacionalizem, po drugi pa je tudi posledica poznejše marginalizacije skadrške, jezerske, ravninske Črne gore, ki so ji botrovali drugi razlogi. Do te marginalizacije in posledične pozabe skadrške Črne gore je deloma prišlo že v prvi Jugoslaviji, predvsem pa v drugi, ko je jadranska obala postala prizorišče množičnega turizma in pomemben vir črnogorske ekonomije. V socialističnem grbu znova obujene črnogorske republike sta blestela Lovćen in morje ob njegovem vznožju. Grb je emblematično ponazarjal reliefno realnost, ki so jo geografi in antropologi opisovali kot najznačilnejšo geografsko danost Mediterana: jukstapozicijo morja in gora, ki se strmo vzpenjajo nad obalo. Za Skadrsko jezero, katerega skrajni zahodni rokav (poplavljen rečica Rijeka Crnojevića) se zajeda v vzhodno pobočje Lovćena in se Cetinju približa na slabih petnajst kilometrov zračne razdalje, na grbu ni bilo več prostora. Šele ko uvidimo velik ekonomski in simbolični oziroma identitetni pomen zahodnega kraka jezera, kjer ležijo nekdanj zelo živahni trg Rijeka Crnojevića, Virpazar, Žabljak Crnojevića in druga naselja, lahko razumemo, zakaj se je vladika Njegoš na tem območju tako zagrizeno spopadal s Turki in dal celo postaviti utrdbo na otočku Lesendro (čez katerega danes pelje cesta iz Bara proti Podgorici). Rijeka Crnojevića je postala v 19. stoletju največje črno-



Ribiška vasica Karuč z ribolovnim »očesom« v zahodnih krakih Skadrskega jezera.
Foto: Bojan Baskar, 2016.

gorsko pristanišče in trgovsko središče. Knez Danilo, ki je sledil Njegošu na poglavarškem sedežu, si je v Rijeki zgradil »mali dvor«, ki ga je nekoliko pozneje knez Nikola znatno razširil in v njem pogosto prezimoval s svojo družino. Prezimovanje na obali jezera oziroma sezonske migracije med cetinjsko planoto in skadrsko obalo so ustrezale vzorcu transhumantnih sezonskih gibanj, ki so bila na tem območju vsekakor pogosta. Številna ustna izročila pa tudi pisni viri kažejo, da je bila cetinjska planota, preden je Ivan Crnojević tam postavil temelje Cetinja, domena vlaških transhumantnih pastoralistov. Eden izmed njih je bil bogat vlaški vojvoda Radul (ali Radule Vlah). Izročila ga omenjajo kot tistega, ki je Crnojeviću podaril obsežna zemljišča na planoti, vključno s tistim, kjer je postavil cetinjski samostan. Crnojević naj bi mu dal eno svojih hčera za ženo. Ko pa se ga je pozneje sklenil znebiti, naj bi ga dal ubiti iz zasede prav tedaj, ko se je na jurjevo vračal iz Kotorja, kjer je prezimil.

Spet drugo izročilo trdi, da je Vuka Jovanova Bjeloša, najzaslužnejšega za Radulov umor, Ivan Crnojević obdaroval s številnimi posestmi in pravicami, med drugim z zimskimi pašniki na obali Skadrskega jezera in z ribolovnimi pravicami na jezeru, pri čemer je posebej omenjena ribolovna lokacija Volač (Batričević in Pavlović 2004: 8). Ta lokacija je v majhnem zalivu pred vasico Karuč v enem od rokavov Rijeke Crnojevića. Tovrstna bogata nahajališča rib so nad podvodnimi izviri sladke vode, kjer je temperatura vode vse leto stalna in je pozimi višja od siceršnje temperature v jezeru. Zaradi bistrejše vode in značilne okrogle oblike se imenujejo *oka* (očesa). Na vhodu v oko Karuč, ki se nahaja v neposredni bližini Volača in tvori okrogel zalivček pred Karučem, so še danes v dno zabiti leseni koli, na katere ribiči pritrdijo mrežo, ki jo raztegnejo čez ves zaliv, in nato z eno samo operacijo dvignejo iz očesa vse ribe. Podobno kot bogati pašniki so bila tu-



Žabljak Crnojevića.

Foto: Bojan Baskar, 2012.

di bogata ribja nahajališča predmet skušnjav, uzurpacij in spopadov. Na zgornji strani vasice Karuč si je dal zgraditi hišo Njegošev neposredni predhodnik na položaju vladike, Peter I. oziroma sv. Peter Cetinjski, ki je tam rad prezimoval. Ruševine hiše še danes obstajajo. Po lokalnem izročilu so bili karuški Ceklinci nejevoljni, ker je vladika povabil ribiče iz Krajine (z južne obale jezera), da bi Karučanom pokazali svoj način ribolova. (Smisel tega povabila bi utegnil biti ta, da so imeli ribiči iz Krajine starejšo ribiško tradicijo, medtem ko so se Ceklinci pozneje razširili iz svoje izvirne vasi proti jezeru.) Iz protesta so metali kamenje na streho vladikove hiše. Ta je užaljen zapustil Karuč in preklel vaščane, ki so mu, da bi jim odpustil, poklonili obe očesi pred vasjo. Od tedaj so pravice do ribolova v Karuču pripadale cetinjskemu samostanu (Spletni vir 1).

A ko se je Njegoš na tem območju bojeval s Turki, je imel pred očmi še kaj drugega kot le trgovino in pristanišče v Rijeki Crnojevića ter interese ceklinskih ribičev, ki so po jezeru ne samo lovili ribe, temveč tudi plenili oziroma četovali. Par kilometrov niže v delti leži Žabljak Crnojevića, kjer so v trdnjavi vrh grička nad vasjo Crnojevići imeli svojo prvo prestolnico, ki so jo pozneje pod pritiskom osmanske ekspanzije premaknili v Obod, na grič, ki gleda na mestece Rijeka Crnojevića z nasprotne strani istoimenske rečice. Ta ravninski, ponekod poplavljen in zamočvirjen ekosistem, v katerem so meje med jezerom, rokavom reke, močvirjem in kopnim dostikrat nejasne – hkrati pa apnenčasti aridni hribčki kontrastno odstopajo od bolj ali manj stoječih voda, ki oblivajo njihova vznožja – in v katerem je čoln glavno prevozno sredstvo, je bil osrčje že močno skrčene državnice Crnojevićev, preden je moral Ivan Crnojević zapustiti še Obod in se s svojim dvorom povzpeli na Cetinjsko planoto. Njegoš do teh svetinj prednikov ni mogel biti ravnodušen. Vendar pa so Njegoš in vsi njegovi predhodniki iz dinastije Petrović Njegoš kljub diskontinuiteti dveh dinastij ohranili dokaj natančen



Karuč. V osrčju »predcetinjske« Črne gore je bil čoln osnovno prevozno sredstvo.

Foto: Bojan Baskar, 2008.

spomin na meje črnogorske države v času njenega maksimalnega obsega pod Crnojevići (Andrijašević 2010). Ta srednjeveška država, kot se je oblikovala po razpadu Dušanovega srbskega imperija in pod vladavino Balšičev, ki so tu vladali neposredno pred dinastijo Crnojevićev, je bila približno enkrat večja od t. i. Stare Črne gore, skrčene pretežno na gorski svet med Lovćenom in Zeto. Segala je tudi na jadransko obalo (med Miločerom in Svetim Štefanom, za krajši čas tudi v Grblju), obsegala je t. i. Brda onstran Zete, na Skadrskem jezeru pa je bila njena meja bolj vzhodno (približno tam, kjer je danes). Ko je Njegoš leta 1836 v memorandumu ruskemu carju Nikolaju I. opisoval obseg nekdanje Črne gore, ki naj bi ga pomagala Rusija obnoviti, je ravninsko ozemlje onkraj reke Zete (Podgorico, Spuž, Žabljak Crnojevića ...) označeval kot Zeto, hribovito področje severno od njega pa kot Gornjo Zeto (Milković 2010: 74; Andrijašević 2010: 576). Okoliščino, da so Benetke in za njimi Avstrija Črni gori odvzele ozemlje na obali, je vladika carju navedel kot vzrok, zakaj črnogorsko ljudstvo, ki je s tem ostalo prikrajšano za vire preživetja, rado pleni po Primorju (Milković 2010: 74). Ker Njegoš ni mogel več realistično pričakovati, da bi Črna gora lahko Avstriji odvzela Boko Kotorsko in preostalo obalo, je carju opisal širitev Črne gore v Zeto (in s tem tudi po Skadrskem jezeru) kot nujnost, saj bi ta omogočila, da si Črna gora prek Skadrskega jezera zagotovi povezavo z Jadranskim morjem (Milković 2010: 74). To se je uresničilo šele nekaj desetletij po Njegoševi smrti, in sicer z Berlinskim kongresom, ki je Črni gori odmeril več kot polovico celotne obale, z mednarodnim priznanjem države pa tudi zagotovil nemoteno plovo čez jezero v reko Bojano in ven v Jadransko morje. Knez Nikola je imel svoje jahte lahko privezane na zahodni strani jezera. (Največja jahta, ki jo je prejel v dar od avstrijskega dvora, pa zaradi preglobokega ugreza ni mogla vpluti v jezero, zato jo je imel privezано v Kotorju.)

Podoba Črne gore kot gorske trdnjave je torej prehuda ponostavitvev, da bi ji lahko prisodili posebno resničnost, če na Črno goro gledamo v njenem daljšem trajanju. Država ni nikoli povsem izgubila nadzora nad celotnim Skadrskim jezerom, s katerega skrajno zahodnimi rokavi se povezujejo nekateri njeni ključni teritorialni nacionalni simboli. Na tem »notranjem morju«, na katerega obalah niso vasice in hiše nič drugačne od vasi in hiš na obali zunanjega morja in kjer so kombinirali ribolov z vinogradništvom, poljedelstvom in celo s transhumantnim pašništvom, so se plemenski Črnogorci, ki so se tja priseljevali s hribov ali pa zgolj prezimovali ob jezeru, podobno kot na zunanji obali počasi navajali na manj nasilno reševanje sporov. Čeprav je Stara Črna gora ohranila plemensko družbeno organizacijo vse do 20. stoletja, je bila stoletja izpostavljena nižinskim in obalnim akulturacijam na obeh straneh Lovčena.

Vendar pa to še ne pomeni, da je bil nadzor nad ozemljem okoli Rijeke Crnojevića za cerkveno-posvetne vladike in poznejše kneze zadovoljiv nadomestek zunanje obale, katere izgubo so vestno ohranjali v spominu. Prizadevanja črnogorskih vladarjev po vrnitvi zunanje obale so bila tako izražena, da so nekateri zgodovinarji začeli govoriti o »obsesivni« težnji po posedovanju obale. Tovrstne oznake še posebno zadevajo Njegoševega predhodnika Petra I., ki se je v nemirnem obdobju, ko je Napoleon razpustil beneški imperij in so Napoleonovo posest v Dalmaciji prevzeli Avstrijci, na čelu črnogorske vojske kar trikrat spustil na obalo. Enkrat je zasedel Kotor, drugič pa celo vso Boko (z izjemo Kotorja) in številna mesta na zunanji obali, vendar se je moral po volji velikih sil vedno znova umakniti nazaj »v gore«. Predstava, da Črnogorci sodijo v gore in ne na obalo, je bila tedaj že precej zakoreninjena in je nezamenljivo vplivala na praktične geopolitične premisleke o posedovanju obale. Leta 1838, v času črnogorsko-avstrijskih obmejnih prask, sta avstrijska častnika Friedrich Orešković in Josip Jelačić (poznejši ban), sicer po rodu Hrvat, v poročilih s terena, ki sta jih pisala vojnemu namestniku za Dalmacijo Lilienbergu, uporabila formulacije, kot so: Črnogorce je treba vrniti »na gorski greben, kjer jim je mesto«; Črnogorci »ne smejo videti morja, temveč jih je treba potisniti nazaj v notranjost svojih gor«; »in zdaj s svojih golih gora s poželenjem gledajo na plodne doline in morsko obalo« (Milković 2010: 73, 75).

18 Galerija imenitnih Jugoslovanov

Če se je moral Njegoš zaradi avstrijske moči sprijazniti z izgubo Boke Kotorske, pa jo je lahko svobodno obiskoval. Tam je imel veliko prijateljev, ki so ga bili pripravljeni gostiti in častiti. Spominske plošče na fasadah palač, ki so jih postavljali premožni kapitani iz Kotorskega zaliva, sporočajo, kje vse je bil v gosteh. Prvi tak napis sem videl na Prčanju, na fasadi palače Beskućev, kjer piše:

Ovu kuću je 1844 g. namijenio sebi za odmor

Petar II Petrović Njegoš

M.Z. Prčanj O.P.

2002

Mestece Prčanj se razteza v dolžini štirih kilometrov po južni obali Kotorskega zaliva oziroma po severni obali hribovitega polotoka Vrmac, ki ločuje Kotorski in Tivatski zaliv. Na vzhodni strani se Prčanj neprekinjeno nadaljuje v prav tako razpotegnjeno ribiško vas Muo, ki se neopazno izteče v kotorsko »predmestje« Škaljare. Na zahodni strani se neprekinjeno nadaljuje v mestece Stoliv, ki se v dolžini več kilometrov razteza vse do ustja Kotorskega zaliva. Na severni strani zaliva stoji Stolivu nasproti mestece Perast, Prčanj pa se čez zaliv (ki je tu najožji) gleda iz oči v oči s prav tako zelo razpotegnjenim mestecem Dobrota, ki danes velja za kotorsko predmestje. Beneška oblast je Perastu, Prčanju, Dobroti in Stolivu omogočila, da so se emancipirali od fevdalne podrejenosti Kotorju, ko jim je podelila status pomorskih naselij. Kot pomorska naselja so bili osvobojeni ukvarjanja s poljedelstvom in so se specializirali za pomorsko plovbo, ki je v Boki, v neposredni bližini osmanske meje, zmeraj pomenila kombinacijo trgovine s transportnimi in vojaškimi funkcijami, pa tudi s tihotapljenjem vzdolž jadranske obale. Prčanju, katerega galeje so bile najhitrejše, so Benečani zaupali prevoz pošte med Boko in Benetkami. Pomorska specializacija naselij je omogočila vznik mogočnih lokalnih rodbin oziroma »bratstev«, ki so s pomorstvom obogatela, kopičila kapital za gradnjo novih ladij in oblikovala novo družbeno-statusno kategorijo »kapitanov« in »kapitanskih bratstev«. Kapitani so investirali v ladje, v trgovske hiše po Evropi in tudi zunaj nje, v oblikovanje mrež dobaviteljev, v ribiško opremo in ne nazadnje tudi v svoje palače.

Ti *palaci*, za katere so lokalni strokovnjaki prepričani, da so načrte zanje izdelali kapitani sami, navzven kažejo zadržane, trezne fasade z minimalnimi dekorativnimi elementi, ki so praviloma baročni. Nekaj teh palač je bilo zgrajenih na samem obrežju. Nekateri kapitani so bili mecen slikarjem, kiparjem in skladateljem; poleg lokalnih so v Boki delovali tudi tisti, ki so prihajali iz Italije. Za sabo so pustili veliko slik, od katerih se jih je po cerkvah ohranil le del. Ekonomski razcvet, ki ga je v temelju omogočil položaj Boke v bližini osmanske meje, se je izrazil v lokalno specifični kulturi notranjih zalivov, ki je afirmirala vrednote trgovcev, kot so izogibanje konfliktom, mir, menjava, sožitje z drugimi in drugačnimi, hkrati pa je našla mesto tudi za agonistične vrednote trgovcev vojakov, ki so se udeleževali pomorskih spopadov s Turki in vsakršnimi pirati, za junaško epiko ter za slavljenje verskega in etničnega konflikta med kristjani in muslimani, med Slovani in vsakršnimi tujci.

Etnična in verska pripadnost teh vodilnih rodbin je bila mešana, skladno s siceršnjo mešanostjo Boke Kotorske.

Medtem ko je v Herceg Novem in Risanu prevladovalo pravoslavno prebivalstvo, ki je bilo enako številno tudi v Perastu, so v Kotorskem in Tivatskem zalivu prevladovali katoliki, ki so se pozneje opredeljevali tako regionalno (Bokelji) kakor nacionalno (Hrvati). Nekatere teh rodbin so imele italijanske priimke, ki so bili pogosto slavizirani (na primer Petrarka). V Boko niso prišle nujno naravnost iz Italije; nekatere izmed njih so izvirele z albanske obale ali iz Skadra. Marsikatere med njimi so se kulturno in jezikovno asimilirale kotorski ekumeni, katere govorica je bila in je še zmeraj polna italijanizmov. Trgovskemu kozmopolitstvu navkljub pa so kapitanske rodbine slovanske etnične pripadnosti, tako katoliške kakor pravoslavne, razvijale in ohranjale zavest o skupni etnični identiteti, ki presega verske razlike in pripadnosti različnim imperijem. Njihova južnoslovanska zavest se je izkazovala na najrazličnejše načine, med drugim v ladijski onomastiki. Imena, ki so jih dajali svojim ladjam, so bila s časom vse pogostejše slovanska.

Razvijanje ideologema o skupni južnoslovanski identiteti je v Boki Kotorski, enem njegovih najaktivnejših središč, nujno vodilo k tezi o etnični enotnosti Boke in Črne gore. Kako močno razvita je bila ta zavest že na začetku 19. stoletja, zgovorno dokazuje kratkotrajna politična združitev Boke s Črno goro, do katere je prišlo leta 1813, v času, ko so se Napoleonu spodmikala tla pod nogami in so bile v zalivu čete vladike Petra I. Lokalni veljaki niso pokazali nikakršnega prezira do »primitivnih gorjancev«, temveč navdušenje nad zedinjenjem. V »centralni komisiji«, novem vladnem organu, ki so mu brez oklevanja dali na razpolago palačo v Dobroti (v kateri je danes knjižnica kotorske Pomorske fakultete, a ji še vedno pravijo Centralna komisija), so se znašli tudi veljaki iz kapitanskih rodbin, na primer eden iz bratstva Tripkovičev, najbogatejšega dobrotskega bratstva, ki še danes vzbuja pozornost z eno največastnejših palač v Boki. Predsednik komisije pa je postal nihče drug kot vladika Peter I.

Da je imel Njogoš v Boki vplivne in bogate prijatelje, ki so ga bili pripravljene gostiti v svojih palačah, torej ne more biti presenetljivo. Tu, in še posebej v Kotorskem zalivu, je Njogoš lahko užival v intelektualno spodbudnem okolju, kjer je našel sogovornike, enako dovzetne kot on za zamisli o ilirski oziroma (južno)slovanski vzajemnosti. Čeprav je tu bival v drugi državi, se je počutil kot doma med brati. Boka mu je bila pravzaprav najbližji kraj, kjer se je lahko pogovarjal o stvareh, ki so ga najbolj zanimale.

Takoj po prihodu na Prčanj, kjer sem se v času raziskave nastanil z družino, sem naletel še na druge sledi Njogoševe prisotnosti v kraju. Pred glavno cerkvijo, znano pod imenom Bogorodičin hram, je postavljena galerija doprsnih kipov raznih bolj ali manj znanih mož tako iz domače kakor tudi iz širše okolice. Razvrščeni so v pravokotniku, tako da gledajo drug drugega in dajejo vtis, da se pogovarjajo. Med njimi je moja pozornost najprej pritegnil Njogoš.

Drugi kipi, ki stojijo na enako visokih podstavkih, prikazujejo dalmatinskega frančiškana in ljudskega pesnika Andrijo Kačića Miošića (1704–1760), čigar popularna pesmarica *Prijetni pogovor slovanskega ljudstva (Razgovor ugodni naroda slovinskoga, 1756)* je verjetno najbolje prodajana hrvaška knjiga vseh časov, kotorskega škofa Frana Učelinija - Tice (1847–1937), hrvaškega škofa in politika Josipa Juraja Strossmayerja (1815–1905), barskega nadškofa Andrijo Zmajevića (1624–1694), »rodoljuba in pesnika« kapitana Joza Gjurovića (1827–1883), prčanjskega kapitana Iva Visina (1806–1868), prvega jugoslovanskega ali hrvaškega pomorščaka, ki je obplul svet, in prčanjskega župnika in domoznanca don Nika Lukovića (1887–1970). Če se vprašamo, po katerem ključu so bili izbrani možje, ki so si zaslužili bronasto poprsje v tej galeriji, je odgovor na dlani: to so oznanjevalci ilirizma oziroma jugoslovanstva. Edini »Jugoslovan« v tej zbirki, ki ne izhaja iz jadranskih središč med Zadrom in Boko Kotorsko, je Josip Juraj Strossmayer, ki v galeriji poprsij opozarja nase z ikonično frizuro, napis pa je skrajno lakoničen, saj se zvede na eno samo besedo: Štrosmajer. Čeprav je bil v nekdanji Jugoslaviji od vseh zagovornikov jugoslovanstva verjetno najbolj znan, pa v tej družbi izpade skoraj kot napol tujec. Jozo Gjurović in Ivo Visin sta dobila spomenik bolj kot lokalna *viri illustrissimi* in ne kot »Jugoslovana« (čeprav je bil Gjurović tudi zagret pristaš jugoslovanstva, medtem ko je bil Visin predvsem lojalen habsburški oficir, ki je za svoj podvig od cesarja prejel visoko odlikovanje). Njuni poprsji zato ne stojita pred cerkvenim vhodom, temveč nižje na zavoju dolgega stopnišča, ki vodi s ceste do cerkve. Ostali – Zmajević, Kačić Miošić, Njogoš, Učelini - Tice⁴ in Luković – so jadranski iliristi v polnem pomenu besede. Pojem ilirizma tu uporabljamo v širšem, pri nas še neudomačenem pomenu besede, torej ne le v pomenu pretežno hrvaškega gibanja iz sredine 19. stoletja, temveč v celotnem časovnem in prostorskem obsegu ideologema (južno)slovanske etnične enotnosti. Začetki tega ideologema segajo v zadnjo četrtino 15. stoletja; prvi so ga formulirali dalmatinski humanisti s slovanskim kulturnim ozadjem. Najzgodnejše tako delo je verjetno rokopis *O lokaciji Ilirije in mestu Šibenik (De situ Illyriae et civitate Sibenici, 1487)* Juraja Šižgorića (Georgius Sisgoreus), najslavnejše pa delo dubrovniškega benediktinca Mavra Orbinića (ali Orbina) *Slovansko kraljestvo (De regno slavo, 1601)*. Njogoš je torej tu v družbi mož z jadranske obale, Dalmatincev, ki jih imamo danes rutinsko za Hrvate, z delno izjemo Andrije Zmajevića, ki si ga radi lastijo tudi Srbi in bi si ga še lažje lahko lastili Črnogorci. Če si ogledamo

4 Zapisi priimka in vzdevka škofa Učelinija v času njegovega življenja niso bili ustaljeni. Učelini (včasih celo Učelini) je poslovanjena oblika italijanskega priimka Uccellini, torej »ptički« – oziroma *tice* v lokalni govorici. Škofov vzdevek se včasih pojavlja v edninski (*tica*), včasih v množinski obliki (*tice*).



Lokalni promotorji jugoslovanstva Andrija Zmajević, Fran Učelini - Tice in Petar II Petrović Njegoš v pogovoru pred Bogorodičnim hramom v Prčanju (Kotorski zaliv).
Foto: Bojan Baskar, 2009.

biografije teh mož, utegnemo biti presenečeni nad njihovo širino, drznostjo njihove misli, impresivno izobraženostjo in kozmopolitstvom. Njegoš kot črnogorski »gorjanec« ni ti ne izstopa v tej družbi ljudi z obale (če kdo »štrli ven«, je to panonski Strossmayer). Tudi Andrija Zmajević, poleg Njegoša verjetno najbolj markantna osebnost, je bil pripadnik druge generacije emigrantov iz Njegušev, ki so odšli v Kotor, del njih pa pozneje v Perast, kjer se je rodil Andrija. Medtem ko je v Rimu spomladi 1654 dokončeval doktorat iz filozofije in teologije, je Mehmed paša Rizvanbegović iz Bosne s 6.000 vojaki napadel Perast. Andrijevi brat Krsto Zmajević je pred njimi junaško obranil mesto, po vrnitvi v Perast, kjer je najprej postal opat v samostanu na otočku Sv. Jurija pred Perastom, pa je Andrija napisal pesnitev v osmercih *Boj peraški*, v kateri je slavil to bitko. Vendar se rokopis ni ohranil. Slabi dve desetletji pozneje mu je bil zaradi uspehov pri pridobivanju pravoslavcev za idejo unije z Rimom (Blažević 2008: 254) podeljen naslov barskega nadškofa in srbskega primasa, kot stoji zapisano tudi na plošči pod njegovim poprsjem. Po vrnitvi iz Rima je Andrija svoje pesmi in razprave pisal v maternem jeziku, ki ga je imenoval *slovinski*, in sicer tako v cirilični kakor v latinični pisavi. Ena od ohranjenih pesnitev ima naslov *Slovanski Dubrovnik (Slovinska Dubrava)*. Mogočnejše delo je obsežen cerkveni letopis z naslovom *Slavna, sveta in krepostna država (Darxava sveta slavna i kreposna carkovnog lietopisa [...] narodu slovinskemu otvorena [...], 1675)*. Rokopis je nastal na pobudo vaticanske Kongregacije za širjenje vere in obsega skoraj tisoč strani. Delo ni kakšna lokalna cerkvena kronika, temveč pripada staremu žanru univerzalne krščanske zgodovine, ki ima svoje začetke že v prvih stoletjih krščanstva, zlasti pri Evzebiju iz Cezareje, in kronološko obravnava dogodke od nastanka sveta do sodobnosti. A Zmajević je v to »svetovno«, tako rekoč nadgeografsko zgodovino z

elementi avguštinske filozofije zgodovine (dvojnost božje in človeške države) s širokim zamahom vpeljal slovanski svet in slovansko zgodovino – slovanske papeže, svetnike in vladarje – ter s tem Slovane naredil za pomemben subjekt univerzalne zgodovine odrešitve.

Zgodovinarica Zrinka Blažević v svoji členitvi zgodnjega jadranskega ilirizma Zmajevića uvršča v skupino »interkonfesionalnih iliristov« (2008: 254–271; 2010: 218), ki ji predstavlja eno od štirih podkategorij protireformacijskega ilirizma. Zmajević je v svojem prizadevanju po enotnosti katolicizma in pravoslavja šel pravoslavcem daleč naproti, ne le v svojem letopisu, kjer je srbskim svetnikom in junakom namenil kar precej pozornosti, temveč tudi v vsakdanjem življenju in liturgiji, ko je v cerkvah Boke Kotorske spodbujal skupno bogoslužje katoliških in pravoslavnihi duhovnikov.⁵ Z dostojanstveniki pravoslavne cerkve je gojil osebne stike in jih večkrat gostil v svoji nadškofovski palači v Perastu, med njimi peškega patriarha Arsenija III. Čarnojevića, ki ga je v letopisu omenil tudi kot svojega simpatičnega *zemljaka* (bil je iz rodbine Crnojevićev, rojen v Bajicah poleg Cetinja) (2008: 255). Zmajevićevih prizadevanj za versko strpnost in sožitje najbrž ni mogoče preprosto zvesti na skrivno strategijo asimilacije pravoslavcev, h kateri je stremela vaticanska Kongregacija, katere agent je bil. Pravoslavni svet zanj ni bil abstrakten, oddaljen in tuj, saj je tudi sam izhajal iz njega in je večino svojega življenja preživel v versko in kulturno mešanem okolju notranjih zalivov v neposredni bližini osmanske meje.

Zavzemanje za cerkveno unijo ali vsaj za miroljubno strpnost in sožitje med katoliki in pravoslavci je ključna značilnost jadranskega ilirizma oziroma jugoslovanstva in povezuje vse osebnosti iz prčanjske galerije zaslužnih mož. Izrazito je pri razsvetljenem frančiškanskem fratru Andriji Kačiću Miošiću, ki je v svoji pesmarici, v kateri se skriva poljudna zgodovina *slovinskoga naroda* in njegovih bojov s Turki, slovanstvo (*slovinstvo*) formuliral kot okvir južnoslovanske vzajemnosti. Južne Slované po njegovem še posebej povezuje to, da se vsi borijo proti Turkom, delitev na katolike in pravoslavce pa so jim podtahnili pravoslavni Grki. Sv. Sava je za Andrijo *naš*, ne *njihov* svetnik (Musa 2006: 254). Nič manj zagret privrženec verske strpnosti ni bil Frano Učelini - Tice, kotorski škof po poreklu iz Dubrovnika, ki pa je na začetku 20. stoletja, času primerno, izrecno izpostavljal tudi potrebo po nacionalni slogi. Bil je celo pripadnik sokolskega gibanja. Svoj prevod Dantejeve *Božanske komedije*, ki je izšel v Kotorju, je posvetil »slogi in ljubezni istokrnega in istojezičnega bratstva Hrvatov in Srbov« (Zloković 1988: 275).

5 Kot rezultat skupne rabe cerkvenih objektov so se po črnogorskem primorju, v manjši meri pa tudi v notranjosti, pojavile dvooltarne cerkve, ki so bile dvolastniške. Razmah nacionalistične nestrpnosti jim ni bil naklonjen, zato jih veliko ni preživel do današnjega dne.

V primerjavi z Zmajevićem, Kačićem Miošićem in seveda tudi Njogošem je bil Ućelini - Tice manj pomembna osebnost, mesto v galeriji pa si je gotovo zaslužil tudi kot vzornik in nadrejeni prčanjanskega duhovnika Nika Lukovića. Napis pod Ućelinijevim poprsjem je najzgovornejši od vseh v galeriji, saj poleg imena ter letnice rojstva in smrti pove tudi, kdaj mu je bil spomenik postavljen (leta 1952) in kdo mu ga je postavil (don Niko Luković). Prčanjanski duhovnik Niko Luković je bil poleg tega sam iniciator galerije spomenikov pred cerkvenim vhodom. S spomenikom, ki so ga na koncu, po njegovi smrti leta 1970, postavili še njemu, je bil ta niz zaključen. Podobno kot njegov vzornik Ućelini tudi don Niko sodi v »drugo ligo« Jugoslovanov v galeriji. Vendar pa to ne zmanjšuje zanimivosti tega izjemno dejavnega in tudi dokaj vplivnega duhovnika in lokalnega zgodovinarja.

Njogoš med Prčanjci

Njogoševo poprsje, ki ga je dal don Niko postaviti pred imenitno župno cerkev – to so Prčanjci gradili več kot stoletje, posvetil pa jo je škof Ućelini – ne stoji tam samo zato, ker je bil Njogoš »Jugoslovan« in s tem pristaš katoliško-pravoslavnega bratstva, temveč tudi zaradi njegovih intimnejših vezi s Prčanjem in še posebej z njegovimi predniki iz bratstva Luković. Tako kot je Njogoš rekel, da »se ne gleda, kako se kdo prekriža,« je tudi don Niko verjel, da razlika med dvema vrstama kristjanov v prostoru, kjer ti veri že stoletja obstajata druga poleg druge, ne sme ločevati vernikov v dve vase zaprti skupini. To je dejavno dokazoval na različne načine, ne le s tem, da je dal pred cerkev postaviti galerijo Jugoslovanov obeh veroizpovedi.⁶ V 30. letih 20. stoletja je sodobne slikarje in kiparje pozval k darovanju svojih del za cerkev in je predvsem od jugoslovansko usmerjenih slikarjev in kiparjev, tudi tako uglednih, kot sta bila Ivan Meštrović in Petar Lubarda, zbral veliko število slik, kipov in reliefov, s katerimi je napolnil notranjost cerkve. Zraven je dodal še starejša, zlasti baročna dela beneških slikarjev. Med sodobnimi umetniki, ki so cerkvi darovali svoja dela, so bili številni pravoslavni oziroma taki, ki so izhajali iz pravoslavnih okolij. »Lep primer bratske ljubezni in velik prispevek k verski strpnosti,« je pristavil (Luković 1937: 319).

S takimi dejanji se je morda najustvarjalnejši in v precejšnji meri v prihodnost zazrti prčanjanski župnik hkrati držal stare tradicije verske strpnosti in sožitja, ki je nudila plodna tla za razmah verskega in kulturnega sinkretizma. H gradnji cerkve, ki je večkrat zastala zaradi pomanjkanja

denarja, so materialno prispevali tudi pravoslavni prebivalci kraja (Luković 1937: 276), kar sicer v teh krajih ni nič nenavadnega. Še rajši so pravoslavni verniki prispevali svoje darove za kult največje dragocenosti te cerkve, ikone Bogorodice. Don Niko se je v 30. letih 20. stoletja posvetoval z več tujimi strokovnjaki, da bi identificirali poreklo, stil in starost te svete slike. Datirali so jo v 15. stoletje, kazala naj bi vpliv tedanjega italijanskega slikarstva, lahko bi bila naslikana v Italiji, vendar v vsakem primeru v italobizantinskem (oziroma italogrškem) slogu (Luković 1937: 291–293). Da imamo v osnovi opraviti s pravoslavno ikono, skorajda ne more biti dvoma. To je tudi razlog, zakaj ji domačini še danes pravijo *bogorodica* (grška *theotokos*, slovanska *bogonoska* ali *bogonosica*) in ne *djeвица*. Tudi cerkev, ki ji je posvečena, je najširše znana pod imenom Bogorodičin hram, medtem ko na kamniti plošči nad glavnim vhodom v cerkev v latinščini piše, da je cerkev, ki so jo zgradili Prčanjci in zlasti *mercatores et nautae*, posvečena rojstvu *device bogonoske (deiparae virginis neonatae)*! Čudodelni prčanjški *bogorodici*, katere podoba so mornarji obešali na kljun svojih ladij, so potem, ko je bila ritualno prinesena v novo prčanjško cerkev, sklenili narediti nov okvir iz zlata in dragih kamnov, kar vse so prispevali Prčanjci, in novo pozlato ozadja na sliki. Ko so jo dokončno umestili v imeniten glavni oltar – prav tako prinesen iz stare cerkve – kjer stoji visoko nad tlemi in daleč od vernikov, so se njena potovanja nehala in pravoslavni verniki se je ne morejo več dotikati in je poljubljati. Don Nika pa poleg bolj umetnostnozgodovinskih vprašanj o sliki ni nič manj zanimalo, od kod je *Bogorodica prčanjška* sploh prišla na Prčanj. Ker ni imel na voljo pisnih virov, je o tem spraševal ljudi in naletel na različna izročila, ki so največkrat kazala na to, da bi utegnila priti iz Grblja, se pravi iz pravoslavnih vasi med Kotorjem, Tivatom in obalo, znanih po svojih uporniških tradicijah do Benečanov in v današnjem času izrazito prosrbskih. Še najbolj verjetna se mu je zdela hipoteza, da je prišla iz vasi Prijedor, od koder so predstavniki bratstva Vasović na praznik bogorodičinega rojstva v njegovo cerkev vsako leto prinašali olje, sveče in denarne prispevke. Leta 1936, v času, ko je don Niko pisal knjigo o Prčanju, je član omenjenega bratstva prinesel celo votivni dar, in sicer vrhno suknjo svoje pokojne žene iz rdečega baržuna, izvezeno z zlatom (Luković 1937: 293–294). Povsem samoumevno je torej, da se je tudi Njogoš, kadar je bival na Prčanju, v času katoliških praznikov udeleževal verskih obredov v stari župni cerkvi, kjer mu je bilo določeno častno mesto v zboru pred glavnim oltarjem (Luković 1937: 270).

Kolikokrat je Njogoš na Prčanju bival in v katerih palačah, ni povsem jasno. Bivanja v palači Beskućev leta 1844, na katero opozarja spominska plošča na njeni fasadi, don Niko Luković v svoji monografiji sploh ne omeni, čeprav prijateljskim stikom vladarjev iz dinastije Petrović Njogoš s Prčanjem posveti nekaj strani, dobri dve strani pa nameni

⁶ Pri izboru tistih, ki se jih je namenil uvrstiti v galerijo, je don Niko najbrž moral misliti tudi na njihove morebitne zasluge pri zavze-manju za župno cerkev. V župnijskem arhivu je na primer odkril, da so Prčanjci nekoč poslali pismo Strossmayerju in ga prosili za prispevek h gradnji cerkve (Luković 1937: 283–284). Pomemben prispevek h gradnji in delovanju cerkve sta dala tudi Jozo Gjurović in škof Ućelini, ki je cerkev leta 1913 tudi posvetil.

tudi palači Beskućev (Biscucchia). Palača je iz 18. stoletja. Beskući – o katerih Luković ne ve, od kod so se naenkrat pojavili s svojim bogastvom, jih pa ima za tujce – naj bi na hitro obogateli ob koncu 18. stoletja, ko so imeli več hiš v Boki Kotorski pa tudi trgovski hiši v Benetkah in Istanbulu. Luković piše, da je bila v drugi polovici 19. stoletja ta palača zbirališče ugledne svetovljanske gospode. Inkognito so jo obiskovali tudi avstrijski nadvojvode (Luković 1937: 358–359). O Njegoševem bivanju v tej palači pa ne ve nič. Hkrati ima več podatkov o bivanju Njegoša, »ki je nenavadno ljubil Prčanju« (Luković 1937: 266), pri lokalnih veljakah iz bratstva Lukovićeve, od katerih je v svojem otroštvu poslušal prve pripovedi o Njegoševih bivanjih na Prčanju. V palači kapitana Mateja Filipova Lukovića naj bi prvič gostoval leta 1842 in drugič leta 1851, kratek čas pred smrtjo (Luković 1937: 266). Niko Luković je tu dve Njegoševi bivanji v palači enega svojih prednikov zmotno združil v eno samo, in sicer bivanje leta 1850, ko je tam 20. maja spisal svoj znameniti *Testament* in čez nekaj dni potoval naprej mimo Dubrovnika v Trst, na Dunaj, v Benetke in Padovo, in njegovo zadnje bivanje v Boki, ko so ga težko bolnega na nosilih odnesli s Prčanja na Cetinje. Poleg letovanja v palači Beskućev leta 1844 je Njegoš na Prčanju verjetno bival tudi leta 1842 in 1843, in sicer pri Mateju Lukoviću. Druga poletja je preživel pri prijateljih v Kotorju, Dobroti in Perastu. Na Prčanju je prijateljeval tudi z drugimi Lukovići in z drugimi prčanjškimi rodoljubci, jih obiskoval in z njimi razpravljal. Z enim od Lukovićeve, s katerim ga je vezalo posebno prijateljstvo, je hodil tudi loviti ribe. Z njim si je dopisoval in mu podaril prvi izvod *Gorskega venca* in drugih svojih del. Tega Lukovića je pozneje obiskal tudi knez Danilo, ki mu je vsak teden s Cetinja pošiljal ruske časopise in knjige (Luković 1937: 266–268). (Atentat na Danila v Kotorju se je zgodil v času njegovega bivanja na Prčanju.) Neki oficir naj bi na Prčanju Njegoša celo učil plavati. Na Prčanju, najverjetneje leta 1850, je Njegoš napisal tudi eno svojih zadnjih pesmi, ki ima naslov *Poletno kopanje na Prčanju*. Luković jo je v celoti ponatisnil v svoji monografiji.

Na plošči pod Njegoševim poprsjem v galeriji pred cerkvi jo je zapisano:

Petru II Petroviću Njegošu
1954

Spomenik je marmorna replika bronastega Njegoševega poprsja, ki ga je leta 1932 izdelal slavni kipar Ivo Meštrović z namenom, da bi s prodajo njegovih odlitkov zbirali denar za gradnjo velikega Njegoševega spomenika na Terazijah v Beogradu (ki ni bil nikoli zgrajen) (Malbaša 2013: 44). Leta 1951, ob stoti obletnici pesnikove smrti, se je namreč črnogorska vlada domislila pomembno obletnico zaznamovati tako, da bi okroglo kapelico vrh Lovćena, v kateri je počival Njegoš, zamenjala z bolj vpadljivim mavzolejem, ki ne bi bil cerkveni objekt. Postavitev mav-

zoleja bi bila sestavni del nove Njegoševe kanonizacije, tokrat kot jugoslovanskega in ne več srbskega pesnika. Namera po odstranitvi kapelice je imela še en motiv, ki pa je moral v času, ko je bil nacionalizem največji greh, ostati neizrečen. Tisto, čemur so rekli Njegoševa kapelica na Lovćenu in kar je stalo tudi v grbu socialistične republike Črne gore, za zavedne Črnogorce namreč ni bila Njegoševa, temveč Aleksandrova kapela. Kapelica, kakršno si je Njegoš zamislil kot svoje poslednje prebivališče vrh Lovćena in ki jo je na podlagi svojih ogledov italijanske romanske arhitekture tudi sam narisal, je bila v času prve svetovne vojne namreč porušena. Meštrović, ki je bil že takrat slaven, je kralju Aleksandru, ki je premišljeval o njeni obnovi, predlagal postavitve mavzoleja in je tudi takoj izdelal nekaj risb. Toda kralj se je, z utemeljitvijo, da je državna blagajna v slabem stanju, na koncu odločil za obnovo okrogle kapelice. A kar naj bi bila absolutno zvesta rekonstrukcija, pri kateri bi bil uporabljen izključno izvorni marmor, je postala nekoliko večja kapelica, opasana z močnim opornim zidom, ki ga prej ni bilo, predvsem pa je nad njenimi vrati stal napis oziroma razglas, da jo je kralj (sicer sorodnik rodbine Petrović Njegoš) izročil srbski pravoslavni cerkvi. Zavedni Črnogorci so to razumeli kot dejanje razlastitve in uzurpacije, kar je tudi zares bilo. Ironija zgodovine je hotela, da so se črnogorski komunistični voditelji znova spomnili na Meštrovića in da je bil na razpisu za mavzolej izbran prav on, čigar nove risbe mavzoleja so bile vseč tudi maršalu Titu.

S postavitvijo Njegoševega poprsja pred prčanjško cerkev prav v času, ko se je začela socialistična Njegoševa rekanonizacija, in z izbiro Meštrovićevega izvornika je don Niko Lukić seveda izkazal odprtost do novih oblasti.⁷ Na njegovo ime naletimo tudi v zapisniku sestanka Odbora za proslavo Njegoševe stote obletnice. Na sestanku je predlagal, naj se vsem okrajnim ljudskim odborom zaukaže organiziranje proslave po malih krajih, organiziranje predavanj o Njegošu in postavljanje spominskih plošč. Omenil je tudi, da je prebivalstvo v Črni gori 90-odstotno črnogorsko, in vprašal, katero pisavo naj v Boki uporabljajo v ta namen, cirilično ali latinično, vendar iz zapisnika ni razvidno, da bi o tem sprejeli kakšen sklep (Jović in Kovačević 2013: 135). Nobenega razloga pa nimamo, da bi to Lukovićevo dejavnost interpretirali kot politično upogljivost ali oportunitizem, saj smo videli, kako globoko je bil prčanjški župnik privržen ideji jugoslovanstva. Geslo »bratstvo in enotnost« mu ni šlo težko iz ust, saj so v njegovem okolju tako o bratstvu kakor o enotnosti govorili že stoletja. Zato ne preseneča, da je s komunističnimi oblastmi dobro shajal, zraven pa lahko še naprej delal tisto, v kar je najbolj verjel.

Vprašanje, ki se ob tem vsiljuje, pa je, zakaj ni v galerijo

⁷ To je bil hkrati prvi javni spomenik Njegošu v Črni gori (Malbaša 2013: b. n. s.).

kipov, ki jih je razvrstil pred cerkvijo, postavil še enega zelo pomembnega in slavnega dalmatinskega ilirista oziroma privrženca jugoslovanstva, namreč kiparja Iva Meštrovića. Meštrović je poleg tega, da je don Niko uporabil njegov kip Njogoša, že v 30. letih 20. stoletja prčanjski cerkvi podaril mavčni odlitek Strossmayerjevega poprsja (Luković 1937: 314), na podlagi katerega je don Niko dal narediti marmorno poprsje in ga postaviti v galerijo. Meštrović je naredil tudi spomenik Andriji Kačiću Miošiću z guslami v naročju, ki stoji pred pesnikovo rojstno hišo v Bristu poleg Makarske. Zagotovo dovolj trdnih argumentov, da bi moral biti tudi on v tej družbi. Razlogov, zakaj ga ni, ne poznamo, zelo verjetno pa je med njimi eden, ki ga don Niko ni mogel prezreti, in sicer, da Meštrović politično ni bil povsem primeren. Čeprav so nove oblasti in maršal Tito še posebno pri njem močno cenili njegovo privrženost jugoslovanstvu in njegov izraziti protifašizem (on in njegova rodbina so bili žrtve tako ustaškega kakor četniškega nasilja), so mu zamerili, da si je za kraj svojega povojnega prebivanja rajši izbral kapitalistične ZDA kakor komunistično Jugoslavijo. Če bi don Niko njegovo bisto postavil pred svojo cerkev, bi s tem dejanjem najverjetneje tvegala, da pride v politično nemilost.

Ob župnem hramu stoji lokalno pokopališče, kjer na spodnji terasi pokopavajo tiste, ki umirajo v današnjem času, zgornjo teraso pa zasedajo imenitni krajani iz starejšega časa. Med tistimi, ki ležijo najbliže cerkvi, hitro opazimo grob don Nika, okoli njega pa veliko grobov kapitanskih družin. Na nasprotni strani pokopališča se pokopališča dotika okrogla pravoslavna kapela, ki je precej novejša in daje vtis popolnoma nove zgradbe. Zlasti če jo gledamo s pokopališča, bi jo le težko povezali z Njogoševo ali Aleksandrovo kapelico, čeprav se od tu odpre lep pogled na Lovćen. V resnici pa se ima kapelica prav za to: za repliko lovčenske kapelice. Ko so Aleksandrovo kapelo kljub močnemu odporu srbske pravoslavne cerkve odstranili z vrha Lovćena, je iz njenih krogov prišla pobuda, naj bi replike kapele postavljali po vsej Srbiji in Črni gori oziroma povsod tam, kjer žive Srbi. Koliko takih kapel je bilo dejansko postavljenih, ni jasno, saj je videti, kot da o tem ne vodijo evidence. Verjetneje jih je bistveno manj, kot naj bi jih bilo. Ko o tem pišejo v tisku, pogosto omenjajo, naj bi jih bilo v Srbiji okrog deset, vendar zmorejo z zanesljivostjo identificirati eno samo, in sicer v Kruševcu, ki je bila leta 2013, ob obletnici, šele v gradnji (glej Spletni vir 2). Zaradi številnih katoliških cerkva in cerkvic, vsepovsodnjega baroka in drugih sledov katoliške reformacije v kulturni krajini južne obale zaliva še danes, kljub izraziti prevladi pravoslavnega prebivalstva, dominirajo simboli katolicizma. Eden od vidikov te dominacije je tudi prevlada latiničnih napisov. Medtem ko njihovo rabo v javnih prostorih diskretno promovira današnja vlada, so prebivalci Kotorskega zaliva tudi sicer nanjo navajeni, in sicer tako zelo, da cirilični napisi s svojo redko pojavnostjo ma-



Replika »Njogoševe kapele« (od leta 2014 Crkva Sv. Petra Cetinjskog) v Prčanju. V ozadju Bogorodičin hram.
Foto: Bojan Baskar, 2016.

lone vzbujajo pozornost. Včasih raba ciriličnih napisov tudi demonstrativno sporoča drugo identiteto. Ob cesti pod kapelico, kjer navzgor proti kapelici zavije zelo ozka cesta, pravzaprav kolovoz, je postavljena tabla z usmerjevalno puščico, s podobo okrogle Aleksandrove kapele vrh Lovćena in s ciriličnim napisom »Crkva Sv. Petra Cetinjskog Prčanj«. Tabla namiguje, da sta nekdanja kapela vrh Lovćena in kapela na Prčanju ena in ista reč. Verjetno nisem edini, ki sem si prisotnost te table in same kapelice na začetku razlagal kot vpadljivo, če ne kar izzivalno sporočilo. Taka razlaga se mi je ponudila predvsem zaradi drugih nedavnih primerov provokativnega in nasilnega poseganja srbske pravoslavne cerkve v skupne prostore, ki so tradicionalno izpričevali miroljubno sožitje religij. Najodmevnejši primer te vrste je bila ilegalna namestitve kositrne pravoslavne cerkvice na vrhu gore Rumija nad Barom leta 2005. Tja jo je brez gradbenega dovoljenja in brez vednosti uradnih organov spustil helikopter jugoslovanske vojske. (S tem se je nekako poravnalo, da so helikopter jugoslovanske ljudske armade uporabljali tudi pri gradnji Njogoševega mavzoleja na Lovćenu.) Vrh, kamor so pritrdili cerkvico, je bil skoz stoletja kulturno mesto, na katerem so se vsakega junija zbrali pravoslavci, katoliki in muslimani iz Bara in okolice, po tej diverziji metropolita Amfilohija, zloglasnega poglavarja črnogorsko-primorske eparhije, pa je postal mesto izključno srbskega pravoslavne kulta. Drugi, Prčanju bližji primer pa je bilo kurjenje božičnega panja pred cerkvijo sv. Mihaila (Mihovila) v Kotorju, ki se je prvič zgodilo leta 1991. Panj so v staro mestno jedro, kjer stoji omenjena cerkvica, prinašali vaščani iz grbaljskih vasi. Zlasti v prvih letih je ta praksa, ki jo je organiziral kotorski paroh in jo poskušal prikazati kot obnovitev tradicije, delovala izrazito v prid povečevanja medetničnih napetosti v zalivu in so jo spremljali razni incidenti.

Vendar pa na Prčanju nisem nikoli slišal, da bi kdo od domačinov to kapelo (zdaj cerkev) postavljaj pod vprašaj ali jo opisoval kot provokacijo srbske pravoslavne cerkve, čeprav je jasno, da je njen nastanek povezan z odstranitvijo Aleksandrove kapele na Lovčenu. Kotorski paroh Momčilo Krivokapić jo je namreč na Prčanju začel graditi že leta 1972, ko je bila Aleksandrova kapela odstranjena, in sicer je to storil, kot je dejal, v znamenje osebnega upora proti rušenju. (Ker je ogorčeno nasprotoval rušenju kapele, je bil v tistem času celo aretiran.) Zaradi pomanjkanja sredstev se je gradnja, odvisna od prispevkov krajanov, večkrat ustavila in kapela je bila zares dokončana šele pred nekaj leti. Leta 2014 je metropolit Amfilohij posvetil njene zvonove pa tudi zlati križ, ki ga je podaril ruski zakonski par iz bližnje hiše. S časom se je moje razumevanje tega »tujega vsadka« spremenilo. Doumel sem, da je v tem simbolično tako nabitem prostoru v središču Prčanja dolgotrajna tradicija jugoslovanstva, verskega sožitja in sinkretizma nevtralizirala agresivni namen nove gradnje. Prčanja sosesa je to gradnjo sprejela v svoje inkluzivno naročje. Lokalni verniki so v veliki večini pravoslavni in kolikor ohranjajo pripadnost srbski (in ne staro-novi črnogorski) pravoslavni cerkvi, nov pravoslavni objekt navsezadnje lahko služi njihovim duhovnim potrebam. Epitafi na novjših grobovih so – v izrazitem kontrastu z javnimi napisi – v veliki večini cirilični. Kako se bodo odnosi te cerkve z njenim lokalnim okoljem razvijali v času, ko je začela v polni meri opravljati svoje funkcije, pri čemer na njenem poveljniškem mostu še zmeraj stoji isti bojeviti paroh, ki se je gradnje te kapele/cerkve sploh domislil, ostaja odprto vprašanje.

Njegoševe prčanjaške relikvije

V tem članku smo skušali pokazati, da lahko obstajajo multipla okolja (središča) recepcije pesnika in njegovega dela, ki lahko postanejo tudi multipla središča njegove kanonizacije. Okolja pesnikove recepcije in morebitne poznejše kanonizacije hkrati niso nujno okolja, v katerih je pesnik živel ali ki so bila zanj posebno relevantna. Kanonizacija Njegoša kot nacionalnega pesnika – in, širše, kot »kulturnega svetnika« (Dović 2012; Juvan 2012) – s svojo trikratnostjo to možnost neujemanja okolij izpostavi jasneje kot kanonizacije večine drugih nacionalnih pesnikov. Prva kanonizacija Njegoša (kot srbskega pesnika) je bila izpeljana v srbski nacionalni prestolnici, torej v kraju in okolju, ki Njegoša ni zadosti privlačilo ali se mu ni zdelo zadosti relevantno, da bi ga kdaj v življenju sploh obiskal. Razmerje med Njegošem in tem okoljem je bilo zmeraj predvsem abstraktno, in sicer v obeh smereh: bilo je prežeto s patosom kosovskega mita oziroma srbskega nacionalizma (ki je bil pri Njegošu v veliki meri rezultat formacije, če ne kar indoktrinacije iz njegovih otroških let), konkretne značilnosti drugega okolja (geografske, zgodovinske, družbene, kulturne) pa niso bile predmet zanima-

nja ne na eni ne na drugi strani. Beograjskim tvorcem Njegoševega kulta je bila resnična Črna gora prav tako daleč in tuja, kakor je bila Njegošu tuja in daleč resnična Srbija. Podoba Njegoša kot srbskega pesnika in »tragičnega junaka kosovske misli«, ki je bila proizvod prve kanonizacije, je prevladovala dobre tri četrtine stoletja in šele tretja kanonizacija, katere ključni elementi so bili mobilizirani v času nedavnega praznovanja 200. obletnice pesnikovega rojstva, je spodnesla temelje hegemoniji te podobe. Druga kanonizacija, ki je iz Njegoša naredila jugoslovanskega pesnika, je sicer merila na to, da bi ga iztrgala srbstvu (še posebej srbstvu srbske pravoslavne cerkve), a njegove pripetosti na kosovski mit se v bistvu sploh ni dotaknila. Ob praznovanju 200. obletnice sta se enakopravno soočili dve videnji Njegoša, »črnogorsko« in »srbsko«, pri čemer je za prvim odločno stala črnogorska država, drugo videnje pa je ostalo brez resnejše podpore srbske vlade. (Aktivno ga je podprla samo vlada Republike Srbije, vendar pa je zaznamovanje 200. obletnice v Kusturičinem »Kamengradu« kljub prisotnosti ključnih z Njegošem obsedenih srbskih nacionalistov ostalo marginalen dogodek.) Okolje, ki je bilo temelj črnogorskemu proslavljanju 200. obletnice skoz celo leto 2013 in v katerem je bil Njegoš uradno razglašen za nacionalnega pesnika, je okolje, v katerem je Njegoš živel in deloval ter ga kot nacionalni pesnik in vladar tudi pomembno sooblikoval. Kot smo pokazali, se to okolje ne zvede na Staro Črno goro, temveč obsega tudi Boko Kotorsko, s katero je bila Črna gora vitalno povezana. Boka je bila staro in pomembno središče ilirizma oziroma jugoslovanstva. Njegoš je v tem okolju našel številne somišljenike in sogovornike. To okolje je premoglo bistveno več intelektualnih in materialnih virov, potrebnih za intelektualno produkcijo, kakor Cetinje. S tem je sploh šele bila dana možnost resnejše recepcije njegovega pesniškega dela. S pogosto prisotnostjo v Boki in še posebej v Kotorskem zalivu je Njegoš v tem okolju hkrati pustil številne sledi, ki so postale – ali lahko še postanejo – elementi tretje ali »alternativne« kanonizacije. Tu imamo v mislih najprej tiste elemente, ki pri svetnikih sodijo v rubriko *vitae*.

V kategorijo z istim imenom so tovrstni elementi uvrščeni tudi v Dovičevem modelu kanonizacije kulturnih svetnikov, pri čemer se ta kategorija v tem modelu še naprej deli na štiri rubrike: *opera*, *persona*, *aenigma* in *acta* (Dović 2012: 74). *Vitae* je tu kategorija, ki zajema potencialne pesnika (ali kakega drugega potencialnega kulturnega svetnika) za kanonizacijo. V rubriko *aenigma*, na primer, sodijo med drugim pesnikova (dejanska ali prisojena mu) transgresivna vedenja. Tako kot vsak »pravi« nacionalni pesnik tudi Njegoš zanje ni prikrajšan. Sem sodijo zlasti verovanja, da je kot lep in postaven moški užival pestro seksualno življenje (zlasti na tujem) in da je v resnici umrl za sifilisom, ne tuberkulozo. Ko ga je metropolit Amfilohij ob 200. obletnici rojstva kar na hitro razglasil za svetnika,

je s tem dejanjem sprožil splošen posmeh sekularne javnosti, ki se ji je zastavilo vprašanje, kako lahko postane svetnik vladika, ki je znan kot *ženoljubac*, čeprav je moral živeti v celibatu. Njegoševi obiski in bivanja v Boki Kotorski razodevajo bolj hedonistično in sociabilno, lahko bi rekli tudi akvatično stran njegovega značaja, njegovo ljubezen do morskih potovanj in veliko zanimanje za Italijo. Ta dimenzija svetnikovega življenja je v beograjski kanonizaciji Njegoša radikalno zamolčana.

Prostor Boke Kotorske hrani tudi številne relikvije in spomenike, ki so v Dovićem modelu uvrščeni v rubriki *relikti in spomeniki*, oboji pa v kategorijo *inventio* oziroma »utemeljitev kanoničnega statusa« (Dović 2012: 74). Od literarnih del, ki so nastala na Prčanju, smo omenili *Testament* in *Poletno kopanje na Prčanju*, možno pa je, da sta obala in morje pesniku navdihnili še kakšno drugo pesem. Peraščani si zlasti želijo verjeti, da je Njegoš svojo edino ljubezensko, pravzaprav erotično pesem *Noč skuplja vije-ka* napisal v njihovem kraju. K reliktom lahko prištejemo tudi bokeljske palače, v katerih je letoval, kraje, kamor je zahajal (na primer stara župna cerkev na Prčanju), in staro strmo pot, ki vodi iz Kotorja v Njeguše in na Cetinje: pot, po kateri se je vračal na Cetinje s svojih potovanj, pot, po kateri so tovorili njegovo biljardno mizo, in slednjič pot, po kateri so ga nesli na nosilih par tednov pred smrtjo. Tudi replika (ali »reminiscenca«) lovcenske kapele na Prčanju je relikat posebne vrste. Svetnika si lahko lastijo tisti, ki posedujejo njegove relikvije, in velika večina Njegoševih relikvij, od literarnih del do njegovih kosti, ki so jih zaradi nestalnosti njegovega zadnjega prebivališča šestkrat prenašali med Cetinjem in vrhom Lovćena, pripada prostoru Stare Črne gore in Boke Kotorske. Intimna povezanost nacionalnega pesnika s tem majhnim prostorom, ki ga zaznamuje reliefni kontrast med goro in obalo, med notranjostjo in zunanostjo, med kamnitim krasom in vodnimi planjavami, je slednjič prišla do jasnega izraza tudi v proslavljanju 200. obletnice njegovega rojstva.

Literatura in viri

ANDRIJAŠEVIĆ, Živko M.: Politička upotreba tradicije Crnojevića u XVIII i XIX vijeku. *Matica crnogorska*, 2010, 563–586.

BATRIČEVIĆ, Đuro, in Cvetko Pavlović: Vlasi u Crnoj Gori. *Montenegrina: Digitalna biblioteka crnogorske kulture*, 2004; http://www.montenegrina.net/pages/pages1/istorija/crnojevici/vlasi_u_crnoj_gori.htm, 20. 5. 2016.

BLAŽEVIĆ, Zrinka: *Ilirizam prije Ilirizma*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga, 2008.

BLAŽEVIĆ, Zrinka: Indetermi-nation: Narrative identity and symbolic politics in early modern Illyrism. V: Balázs Trencsényi in Márton Zászkaly (ur.), *Whose love of whose country?: Composite states, national histories and patriotic discourses in early modern East Central Europe*. Leiden in Boston: Brill, 2010, 203–223.

BOEHM, Christopher H.: *Montenegrin social organization and values: Political ethnography of a refuge area tribal adaptation*. New York: AMS Press, 1983.

BOEHM, Christopher H.: *Blood revenge: The anthropology of feuding in Montenegro and other nonliterate societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.

BOON, James A.: *From symbolism to structuralism: Lévi-Strauss in a literary tradition*. New York: Harper and Row, 1973.

ČAGOROVIĆ, Nebojša, in Cathie Carmichael: Constructing and rethinking Montenegrin national identity. *Narodna umjetnost* 43 (1), 2006, 59–74.

ČOLOVIĆ, Ivan: Les prêtres de la langue: Poésie, nation et politique en Serbie. *Terrain* 41, 2003, 35–46.

ČOLOVIĆ, Ivan: *Balkan – teror kulture*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2015.

DOVIĆ, Marijan: Model kanonizacije evropskih kulturnih svetnikov. *Primerjalna književnost* 35 (3), 2012, 71–85.

GELL, Alfred: *Art and agency: Towards an anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

INGOLD, Tim: *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London in New York: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim: *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. London in New York: Routledge, 2011.

JOVIĆ, Tatjana in Isidora Kovačević: Odbor za proslavu Njegoševe stogodišnjice. V: *Tematski broj posvećen proslavi 200 godina rođenja Petra II Petrovića Njegoša*. *Glasnik Narodnog muzeja Crne Gore* 9, 2013, 129–238.

JUVAN, Marko: Romanticism and national poets on the margins of Europe: Prešeren and Hallgrímsson. V: Sonja Stojmenska-Elzesser in Vladimir Martinovski (ur.), *Literary Dislocations: 4th International REELC/ENCLS Congress*. Skopje: Institute of Macedonian Literature, 2012, 592–600.

LEERSEN, Joep: The nation and the city: Urban festivals and cultural mobilization. *Nations and Nationalism* 21 (1), 2015, 2–20.

LEERSEN, Joep in Ann Rigney (ur.): *Commemorating writers in nineteenth-century Europe: Nation-building and centenary fever*. London: Palgrave Macmillan, 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude: *Anthropologie structurale I*. Pariz: Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS, Claude: *Regarder, écouter, lire*. Pariz: Plon, 1993.

LUKOVIĆ, Don Niko: *Prčanj: Historijsko-estetski prikaz*. Kotor: Bokeška štamparija, 1937.

MALBAŠA, Predrag: *Spomenici Petra II Petrovića Njegoša*. Cetinje: Samozaložba, 2013.

MILKOVIĆ, Kristina: Percepcija Crne Gore i Crnogoraca u austrijskim vojnim izvješćima tridesetih godina 19. stoljeća. *Migracijske i etničke teme* 26, 2010, 67–83.

MUSA, Šimun: Andrija Kačić Miošić i njegovi prosvjetiteljski i jezični prinosi. *Croatica et slavica iadertina* 2 (2), 2006, 249–258.

THIESSE, Anne-Marie: *Écrire la France: Le mouvement littéraire régionaliste de langue française entre la Belle Époque et la Libération*. Pariz: Presses universitaires de France, 1991.

WATSON, C. W.: *Anthropology and literature*. V: Richard Fardon idr. (ur.), *The SAGE handbook of social anthropology*. 1. zv. London: Sage, 2012, 248–262.

WISEMAN, Boris: *Lévi-Strauss, anthropology and aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ZLOKOVIĆ, Ignjatije: *Kotorski biskup Frano Učelini - Tice: Povodom 50-godišnjice smrti 1937–1987. Boka: Zbornik radova iz nauke, kulture i umjetnosti* 20, 1988, 273–275.

Spletna vira

Spletni vir 1: KOVAČEVIĆ, Milan: *Skadarsko jezero: Dokumentarna oddaja Jugoslovanske Radio-Televizije*; <https://www.youtube.com/watch?v=AVTD9Aj4Scs>, 20. 5. 2016.

Spletni vir 2: *U Kruševcu se gradi deseta replika Njegoševog hrama. Blic*, 10. 5. 2013; <http://www.blic.rs/vesti/srbija/u-kruševcu-se-gradi-deseta-replika-njegosevog-hrama/19gtjrf>, 20. 5. 2016.

Mountain crumbles to the sea:

What has poet Njegoš and his Montenegrin “mountain fortress” to do with the Mediterranean?

The prevailing view of Njegoš (Petar II. Petrović Njegoš, 1813-1851), the ruler of Montenegro and the Montenegrin Orthodox Church, has long been one of the Serbian (or Yugoslav) national poet singing of the heroic exploits of his co-nationals tenaciously defending their tiny homeland from the Turkish occupier. This homeland, known as Old Montenegro, has correspondingly been viewed as an isolated mountain fortress where sparse population could only subsist on transhumant pastoralism combined with some plundering of Turkish towns. Such perception of Old Montenegro is an utter simplification. This polity (a phase in historical shrinking and re-expanding of Montenegro) reveals a rich history of the connectedness to the Adriatic shores and the wider Mediterranean (especially through the neighboring towns of the Bay of Kotor). It also controlled, or had access to, the western shores of the Lake of Skadar/Shkodra with its rich aquatic resources and the outlet to the sea.

Located on the border of the Catholic and Orthodox world, the small towns of the Bay of Kotor shared a long history of ethnoreligious coexistence and developed into significant centers of early Illiryanism or Yugoslavism (with its beginnings in the early sixteenth century), based on the idea of a South Slav understanding and mutuality. Contrary to the myths of Serbian nationalism representing Montenegro as clearly oriented – politically, ideologically, and culturally – towards Serbia (with the implication that it was landlocked and barred from the nearby coast), the Montenegrin ruling dynasties were always looking at the Adriatic coast and the world beyond the Adriatic. Njegoš was not an exemption. He was a frequent guest in the towns of the Bay of Kotor (especially the small town of Prčanj on which this chapter is focused), where he made a lot of friends among the local Yugoslavist intellectuals and where plenty of “relics” remained after him (suitable for his recent canonization as a Montenegrin national poet and “cultural saint”).

The recent (third) canonization of Njegoš as the Montenegrin national poet (the third, after having been canonized as the Serbian poet in the aftermath of the WWI and the Yugoslav poet in the mid-20th century) was the first to break with the romantic nationalist legend of Njegoš as a “tragic hero of the Kosovo thinking”. Supported by the current Montenegrin government, Njegoš was fully recuperated (after being held in limbo after 1990s due to his alleged “genocidal” poetry) and declared a wise statesman favoring ethnoreligious plurality and co-existence in Montenegro. A new face of Njegoš was carved for this occasion of the bicentennial of his birth in 2013, bringing forward new symbols that reveal the poet’s “Adriatic side”.



UMETNOST MAJEV TZ'UTUJIL V GVATEMALI

Nastanek in razvoj umetniškega gibanja

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izveček: Prvič po osvojitvi Gvatemale so Maji za izražanje samih sebe znova uporabili slikanje. Majevski slikarji samouki, ki so se najprej identificirali kot Maji in šele nato kot slikarji, so začeli s slikami pripovedovati o vseh vidikih kulture lasnega ljudstva in življenja. Le v treh majevskih vaseh v Gvatemali (to so San Juan Comalpa, San Pedro la Laguna in Santiago Atitlán) umetniki-slikarji ustvarjajo oljne slike, ki so zaslovene zaradi svojih živih barv, občutka gibanja in tematike: prikazujejo stare, v mnogih primerih že pozabljene družbene aktivnosti in sodobne motive iz majevskega življenja, ljudske tradicije in lokalne kulture. Naraščanje števila slikarjev je tesno povezano s povečanim obiskom tujcev, ki so z razmahom turizma v teh krajih začeli množično obiskovati majevske »tradicionalne« vasi. Tako na jezeru Atitlán kot v kraju San Juan Comalpa je slikarstvo postalo pomembna gospodarska dejavnost.

Ključne besede: umetnost, slikarstvo, turizem, Maji, Tz'utujil, Guatemala

Uvod

Mnoge discipline so tradicionalno predpostavljale, da je umetniško izražanje odsev družbenega dogajanja. Vendar pa ne moremo spregledati dejstva, da nobena interakcija ni zgolj enostranska, pač pa vedno dvo- ali večsmerna. Slikar svoje občutke – kar doživlja ali vidi – prenese na platno, pisatelj jih s svojimi besedami zapiše v knjigo, glasbenik jih zapiše z notami in čustva spremeni v glasbo. S takimi izražaji umetniki posredujejo svoja sporočila in komunicirajo s svojimi gledalci, poslušalci, bralci, ki so tudi motivacija za nastanek njihovih umetnin, njihov vir in navdih. A če sprejmemo dejstvo, da komunikacija vedno poteka v obeh smereh, kot dialog, potem umetnost spreminja tudi način, kako svet vidimo mi, ljudje, skupnost, družba. Če umetnost posnema življenje in ga v taki ali drugačni obliki izrazi, je povsem naravno misliti, da včasih tudi življenje posnema umetnost in jo izrazi z vsakdanjimi družbenimi dejanji. Prvi, ki je ubesedil to misel, je bil Oscar Wilde (1891), ko je zapisal, da so ljudje začeli ceniti lepoto londonske megle prav zaradi Monetovih in Whistlerjevih impresionističnih podob: »Danes ljudje ne vidijo megle zato, ker megla je, temveč zato, ker so jih poeti in slikarji naučili ceniti skrivnostno ljubkost takih učinkov« (Spletni vir 1).

Z umetnostjo Majev Tz'utujil sem se srečal povsem naključno, in sicer leta 2005 med prvo terensko raziskavo v

Abstract: For the first time after the conquest of Guatemala, the Maya have once again used painting as a tool to express themselves. Their painters, all self-taught, who identified themselves firstly as the Maya and only secondly as painters, started to convey through their paintings different aspects of the Mayan culture and lifestyle. There are only three Mayan villages, namely San Juan Comalpa, San Pedro la Laguna, and Santiago Atitlán, where Mayan artists create oil paintings that have become famous for their vivid colours, a sense of movement, and topic. They depict old, and in many cases long-forgotten social activities as well as contemporary motifs from the social life, folk traditions, and local culture of the Maya. The growing number of Mayan painters is closely associated with the increasing number of foreign visitors who, spurred by the expansion of tourism in these regions, have started to visit the Mayan "traditional" villages in numbers. On Lake Atitlán and in San Juan Comalpa, painting has thus become an important economic pursuit.

Key words: art, painting, tourism, Maya, Tz'utujil, Guatemala

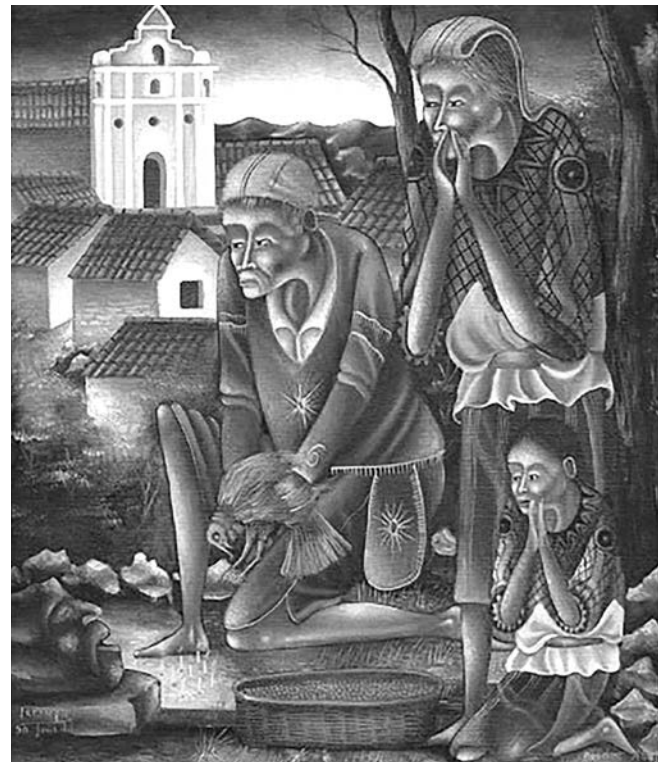
Gvatemali.¹ Usoda je hotela, da sem takrat med svojim bivanjem v vasi San Pedro la Laguna ob jezeru Atitlán spoznal Vicenteja Cumeza Popa, lokalnega umetnika in spoštovanega člana tz'utujilske skupnosti. Svoje proste ure sem takrat z veseljem preživel v njegovem vrtu, kjer me je poleg klesanja poučeval o simboliki, religiji, tradicijah, zgodovini in aktualnih družbenih zadevah. Tri leta pozneje sem se med raziskovanjem vsakdanjega življenja majevske skupnosti Tz'utujil v San Pedru podrobneje seznanil z likovno umetnostjo, ki me je zanimala prav zaradi svoje vsebine, ki vedno ponazarja družbene dejavnosti, tako pretekle in že pozabljene kot sodobne. Šele takrat in ob prebiranju literature sem spoznal, kakšno srečo sem imel, da sem spoznal Vicenteja. Vicente Cumez Pop je namreč ime, ki se redno pojavlja v literaturi ameriškega umetnostnega zgodovinarja Josepha Johnsona, raziskovalca tz'utujilske umetnosti, in antropologa Benjamina Paula, mimo katerega ne more nihče, ki želi pisati o Majih z jezera Atitlán. Vicente me je osebno spoznal z nekaterimi najvplivnejšimi slikarji tz'utujilske skupnosti umetnikov. Razsežnost

1 Od leta 2005 se ukvarjam s preučevanjem različnih majevskih ljudstev v Mehiki in Gvatemali, kjer sem opravil več daljših etnografskih raziskav. Območje raziskav sem med pisanjem doktorske disertacije skrčil na jezero Atitlán v Gvatemali, kjer živi ljudstvo Tz'utujil. Usmeril sem se predvsem v raziskave ljudske kulture, umetnosti in turizma na omenjenem območju (glej Korošec 2009, 2014).

umetniškega ustvarjanja in njegov pomen za celotno lokalno skupnost presega meje vizualnega použitja. Z drugega zornega kota pa popularizacija samega sloga to isto umetnost spreminja v tržno nišo, saj se za potrebe hitro rastoče turistične panoge množično izdelujejo nizkokakovostne kopije pravih umetnin. Leta 2012 sem zato več mesecev iskal povezavo med turizmom in tradicionalno umetnostjo in poizvedoval o njunem medsebojnem vplivu.

Ljudsko slikarstvo se je v Gvatemali začelo razvijati na začetku 20. stoletja. Prvič po osvojitvi Gvatemale so Maji za izražanje samih sebe in svoje kulture znova uporabili slikanje. Majejski slikarji samouki, ki so se najprej identificirali kot Maji in šele nato kot slikarji, so začeli s slikami pripovedovati o vseh vidikih svoje kulture in življenja. Majejski slikarji z jezera Atitlán pripadajo ljudstvu Tz'utujil in govorijo istoimenski jezik. Španščina je njihov drugi jezik in mnogi so se ga naučili šele v starosti. Nihče med njimi nikoli ni obiskoval umetniške šole ali akademije. Ne samo da so bile akademije drage, majejsko prebivalstvo pa revno, temveč slikarstva nihče ni razumel kot dejavnosti, s katero bi se dalo preživljati. Zakaj bi torej kdo sploh slikal? Zaradi nezanesljivega zaslužka in pomanjkanja kupcev v deževnem obdobju slikarstvo skoraj nikoli ni bilo in še vedno ni samostojna gospodarska dejavnost. Navadno je za mnoge umetnike dopolnilna dejavnost, ki je za razliko od poljedelstva, trgovanja ali poučevanja tudi sredstvo osebnega izražanja in sprostitve. Le redki so slikarstvo uspeli spremeniti v svojo glavno dejavnost. Nekateri med njimi pa so s prodajo slik celo toliko zaslužili, da se uvrščajo med najbogatejše in najvplivnejše vaščane.

Majejsko prebivalstvo, ki še danes živi v velikem pomanjkanju, je bilo v preteklosti povsem odvisno od tega, kar so pridelali na lastnih poljih, ali od dela na velikih plantažah bogatih veleposestnikov. Slikarstvo se je tako na začetku razvijalo povsem kot ljubiteljska dejavnost in šele prihod tujih turistov je dal temu umetniškemu gibanju pravi zagon. Ker so bili začetniki slikarstva samouki, so slikali v povsem elementarni tehniki, tematika njihovih del pa je bila vedno to, kar so najbolj poznali, tj. lokalno življenje in družbeni prizori. Njihov slog zaznamujeta spontanost in preprostost potez in podob. Tehnike slikanja so se prenašale z očeta na sina in s tega na vnuka ali pa so jih slikarji z eksperimentiranjem odkrivali vsak po svoje in na sebi prilagojen način. Navdih za svoje ustvarjanje pa tako kot tradicionalni obrtniki in rokodelci črpajo iz ljudskih šeg. Tematike slik so raznolike ter odvisne od občutljivosti slikarja in njegovega kulturnega sveta. Na splošno je najpogostejša tematika slik na platnu vsakdanje življenje lokalne majejske skupnosti. Slike predstavljajo prizore družinskega življenja (ženske med tkanjem, kuhanjem, moške na delu itn.), skupinske dejavnosti (tržnice, zabave, sejmi, verske ceremonije itn.) in pejsaže. Znatno število slik in motivov izhaja iz preteklosti; nekateri upodobljeni



Pascual Abaj, olje na platnu.

Foto: Antonio Ixtamer.

pojavi živijo le še v spominu najstarejših vaščanov. S tega vidika tz'utujilska umetnost, ki upodablja kulturno tradicijo svojega ljudstva, s pasivnim uporom proti prevladujoči španski kulturi ohranja svoj obstoj.

Robert Carlsen pravi, da je slika *Pascual Abaj* izrazito pričevanje o položaju Majej v prevladujoči španski kulturi. V ospredju slike je majejska ceremonija, ki se izvaja skrivaj – v gozdu v zavetju noči ob luninem soju – medtem ko v ozadju prevladuje bleščeča bela katoliška cerkev. Slika sporoča, da španska prevlada nad majejsko kulturo nikoli ni bila popolna. Maji še vedno ohranjajo verovanja in šege, ki koreninijo v časih pred osvojitvijo. Izvajanje starih ritualov pa je po Carlsenovem mnenju »pasivni odpor do okupacijske kulture« (Carlsen 1997).

Od tisočih majejskih vasi v Gvatemali le v treh (San Juan Comalpa, San Pedro la Laguna in Santiago Atitlán) umetniki-slikarji ustvarjajo slike v tehniki olje na platnu, ki so zaslovele zaradi svojih živih barv, občutka gibanja in tematike: prikazujejo stare in sodobne družbene motive iz življenja, tradicij in kulture ljudstva, iz katerega prihajajo (Cakchiquel iz San Juana Comalpa in Tz'utujil iz San Pedro la Laguna in Santiago Atitlán).

Zgodovina

Mnogi primerki umetnosti iz časa pred prihodom Špancev so se ohranili do danes. Od slikarske umetnosti starih Majej so preživele podobe, naslikane na keramičnih posodah, shranjenih v muzejih, nekaj poslikanih zidov na templjih,

med katerimi so najbolj znane poslikave iz antičnega mesta Bonampak, in trije kodeksi, ki jih danes bolje poznamo pod imeni mest, v katerih so shranjeni (Madriški, Dresdenski in Pariški kodeks). Slikarski stil starih Majev je zlahka prepoznaven. Maji so bili edina ameriška civilizacija, ki je imela popoln sistem pisnega jezika, in ena od redkih starih civilizacij, ki so neodvisno ustvarile sistem pisave (Diamond 1997). Razen treh znanih preživelih kodeksov so vse druge majevske knjige uničili katoliški misijonarji med pokristjanjevanjem. Znanje o pisavi se je zato hitro izgubilo, tako da je danes pisava le slabo ohranjena, »nema priča«, izklesana v kamne templjev in naslikana na keramične posode.

Ko je španski osvajalec Pedro Alvarado leta 1524 prispel v Gvatemalo, so bila velika klasična mesta, kot sta Tikal in Quiriguá, zapuščena že 500 let. Cakchiqueli, Quichéji in Tz'utujili so takrat že ravno toliko let poseljevali gvatemalsko hribovje. Gradnja mesta Iximché, prestolnice kraljestva Cakchiquel, se je začela vsaj 50 let pred Alvaradovim prihodom. Njegove palače in verska središča niso bili tako prefinjeni in dodelani kot tisti iz klasičnega obdobja, vendar so imeli praktično enake stilne in konstrukcijske značilnosti. Ob svojem prihodu je Alvarado požgal prestolnico Quichéjev. Na njenih ostankih so mnogo pozneje zgradili mesto Utatlán. Cakchiqueli, ki so bili že stoletja pred stikom s Španci v nenehni vojni s sosednjimi ljudstvi Quiché in Tz'utujil, so Alvarada sprva prijazno sprejeli. Kljub temu je Alvarado do leta 1530 v sporu požgal in porušil Iximché in javno usmrtil kralje Cakchiquelov (Perera 1993). Po osvojitvi kraljestev Quichéjev in Cakchiquelov je svojo vojsko odvedel proti ljudstvu Tz'utujil na jezeru Atitlán. Da bi se izognili katastrofi, so se Tz'utujili predali in »prostovoljno« zapustili mesto Chutinamit (Orellana 1984). Alvarado je celotno ljudstvo preselil na drugo lokacijo ob jezeru, v bližino današnjega mesta Santiago Atitlán.

Z zmago nad majevskimi ljudstvi se je končala njihova neodvisnost, mnogi vidiki njihove kulture in religije pa so preživeli do danes. Maji na južnem bregu jezera Atitlán še vedno govorijo jezik tz'utujil, ki ostaja edini govoreči jezik mnogih prebivalcev. Vidni znak njihovega majevstva so tradicionalna pisana oblačila *traje*, ki jih ročno izdelujejo ženske in jih prebivalci nosijo v vsakdanjem življenju. Tako kot že pred mnogimi stoletji ženske na statvah, privezanih okrog hrbta, spretno prepletajo niti v izvirne vzorce, ki govorijo o tem, kdo so, od kod prihajajo in komu pripadajo.

Kot prvi ukrep po osvojitvi so Španci vzpostavili sistem dajatev v obliki prisilnega dela, imenovanega *encomienda*. V Gvatemali Španci niso našli veliko zlata, so pa zato naleteli na velike količine kakava. Ker so Tz'utujili na pacifiški strani dežele upravljali z velikimi plantažami kakava, je bila njihova *encomienda* tudi ena najdonosnejših (Orellana 1984: 137). Življenje španskih osvajalcev in

majevskih domorodcev je bilo ločeno, stiki so bili omejeni le na delo. To je Majem omogočilo, da so praktično nemočno ohranjali lastno kulturno življenje.

Neodvisnost Gvatemale leta 1821, po treh stoletjih kolonialnega režima, Majem ni prinesla večje spremembe. Gvatemalska vlada je v 19. stoletju zemljo brezplačno razdelila vsem Evropejcem, ki so se želeli priseliti, da bi gojili kavo. Šlo je za obširna območja rodovitne zemlje ob pacifiški obali, ki so jo za svoje potrebe obdelovali Maji. Zaradi izgube pridelovalne zemlje so bili Maji prisiljeni odhajati na delo na plantaže, da so lahko preživeli. Potovanje do plantaž je bilo težko, življenje na njih borno, delo pa težavno in slabo plačano. Zaradi delovnih in bivalnih razmer se od tam mnogi niso nikoli vrnili (Burgos 2006). Leta 1950 je Jacobo Árbenz, prvi demokratično izvoljeni predsednik v zgodovini Gvatemale pričel z agrarno reformo, ki naj bi Majem vrnila izgubljeno zemljo. Največji veleposestnik v Gvatemali, ameriška družba United Fruit Company,² je v strahu pred izgubo svojih plantaž banan prepričala ameriško vlado, naj CIA pripravi in podpre vojaški udar. To je bil začetek 36 let dolge državljanske vojne med vojsko in gverilo, v kateri je bilo »izbrisanih« več kot 50 majevskih vasi in v kateri je umrlo ali preprosto izginilo več kot 200.000 Majev (Perera 1993; Korošec 2014). Leta 1996 sta vlada in uporniško gibanje končno dosegla sporazum in sklenila mir. Prvič po 500 letih so Maji postali polnopravni državljani in dobili vse državljanske pravice.

Religija

Po osvojitvi majevskih ozemelj je Katoliška cerkev postala glavna španska institucija v gvatemalskem hribovju, ki ga Maji preprosto imenujejo Altiplano. Že po prvih sto letih španske prevlade je imela vsaka majevska vas v Altiplanu svojo cerkev. Santiago Atitlán, največje tz'utujilsko mesto in največje staroselsko mesto v Ameriki, je svojo cerkev dobil že leta 1582. Ker so Maji v nekaterih prvinah katoliške vere videli povezavo s svojo staro vero, so kolicizem do določene mere prostovoljno sprejeli, pri čemer so vse tiste prvine, kjer katoliški nauk ni bil združljiv z njihovimi starimi verovanji, preprosto ignorirali, preskočili ali pa so jih prilagodili lastnemu tolmačenju in zamišljanju. Po drugi strani so katoliški duhovniki v čaščenju majevskih idolov in žrtvovanjih videli Satanovo delo. Posledica je bila, da so med letoma 1545 in 1550 javno – v prisotnosti prebivalstva, vojske in verskih predstavnikov – zaplenili in zažgali majevske kipce, izrezljane podobe in praktično vse na papir shranjene pisne vire. Na ta način je Cerkev izkoreninila človeška žrtvovanja, ne pa tudi živalska (Orellana 1984: 206).

Maji so tudi zaradi sistema verskih bratovščin, imenovanega *confradía*, lažje sprejeli katoliško vero. *Confradía* je

² United Fruit Company danes bolje poznamo pod imenom Chiquita Bananas.



Detajl oltarja stolnice v Santiagu Atitlán.
Foto: Boštjan Korošec, 2008.

verski ceh, organiziran okrog enega svetnika zaščitnika. Najstarejša dokumentirana *confradía* na območju jezera Atitlán je bila *Confradía de Concepción* v San Pedru la Laguna, ki je bila ustanovljena leta 1633 (Aguirre 1972: 343). Ker so bile *confradías* Majev in Špancev med seboj strogo ločene, so Maji imeli vso svobodo, da so svoja stara verovanja prilagodili katoliškemu religioznemu sistemu (Orellana 1984: 209). Cerkev je sicer prepovedovala čaščenje majevskih bogov, ki so po tradiciji bivali v vsem, kar je naravnega, a ker je bilo in je še vedno žrtvovanje del majevskega religijskega izražanja, so Maji v krščanstvu preprosto poiskali enake poteze. Žrtvovanje Jezusa, simbol krvi, križa in svete vode so povezali s tem, kar so poznali. Križ je že za civilizacijo klasičnih Majev ponazarjal drevo življenja, kri pa sok, ki je napajal Mati Zemljo. Po drugi strani pa so tudi katoliški duhovniki, da bi Maje lažje spreobrnil, v katolicizmu vnašali nekatere vidike majevske religije.

Zaradi visokih hribov, globokih prepadov in gostih gozdov so bila nekatera potovanja iz ene vasi v drugo izjemno naporena. Nekatere majevske vasi so bile za duhovnike zelo težko dostopne. Zato so jih – tako duhovniki kot tudi drugi funkcionarji – obiskovali izredno redko, navadno enkrat vsaka dva ali tri mesece, zato da so krstili novorojenčke ter opravili poroke in mašo v Majem še nerazumljivem jeziku. Maji so sicer postali ponižni katoličani, niso pa videli nič slabega v tem, da so ohranjali nekatere lastne verske prakse, kar je na koncu pripeljalo do svojevrstnega mešanja dveh religij. Najočitnejša in najbolj znana primera takega sinkretizma sta pojav Maximona, ki se za veliko noč spremeni v Juda Iškarijota, in *naguali*, duhovi živali zaščitnic, ki jih Maji povsem spontano povezujejo s krščanskimi svetniki. Izredno zanimiva primera sta oltar santiaške stolnice, ki je oblikovan tako, da posnema podobo vulkana, in simbol križa, ki se v majevskem simbolizmu spremeni v drevo življenja.



Detajl oltarja stolnice v Santiagu Atitlán.
Foto: Boštjan Korošec, 2008.

Oltar v Santiagu Atitlán je enkraten in nekoliko modernejši primer majevskega verskega sinkretizma. Izdelali in namestili so ga leta 1970, predstavlja pa vulkan Toliman, ki se dviga nad Santiagom in je eden od treh vulkanov, med katere je ujeto jezero Atitlán. Niše, v katere so postavljene svetniki, predstavljajo jame, v katerih majevski šamani *ajq'ij* še danes redno izvajajo rituale po starih verskih praksah. Okoli stebrov se iz tal v višino ovija drevo koruze, majevske najsvetejše rastline. Maji so po stari verski tradiciji ljudje koruze, narejeni iz koruzne paste, bog koruze pa je eden najpomembnejših v njihovem panteonu. Koruza je tudi simbol vnovičnega rojstva. V majevski knjigi stvarjenja *Popol Vuh* dvojčka heroja Hunahpu in Xbalanque na svojem potovanju po podzemlju premagata bogove podzemlja in rešita ostanke obglavljenega očeta. Njuna mati, boginja Ixel, je njegovo glavo nataknila na koruzno steblo in jo vrnila na površje. Vsako leto se bog koruze tako znova rodi v obliki koruznega storža, ki je za Maje hkrati tudi glavni vir preživetja. V tem so Maji videli podobnost z Jezusom Kristusom, ki je umrl na križu in potem vstal od mrtvih. V panelih ob vznožju oltarja so upodobljeni prizori iz vaškega verskega življenja, med katerimi izstopa izvajanje izrazito majevskih ceremonij (Carlsen 1997). Del oltarja v Santiagu lepo prikazuje ceremonijo, kjer je osrednji lik Maximon, ob njem pa, vsak na svoji strani, moški in ženska v tradicionalnih majevskih oblačilih držita svečo. Na levi strani so upodobljeni (moški) plesalci v jelenovih pokrivalih (*baile de venado*), na desni pa ženske plesalke. Kipi svetnikov, postavljeni v niše oltarja, predstavljajo jame v vulkanu, kjer majevski šamani še danes izvajajo rituale.

Svoja božanstva so Maji pogosto združili z različnimi figurami v katolicizmu. V Santiagu prebivalci častijo ikono Maximona, ki ga lokalno tzu'utujilsko prebivalstvo povezuje s starim bogom Mam, stvariteljem vesolja, ali Ri Laj Mam, »velikim praočetom«, tj. praočetom vseh

Tz'utujilov. Maximonovo telo so vaščani Santiago pred mnogo leti izdelali iz lesa svetega drevesa Tz'ajte'l (tj. drevo iz rodu *Erythrina*). Obraz predstavlja maska z očmi v obliki koruznih storžev, v ustih pa ima cigaro. Oblečen je v tradicionalno moško nošo iz Santiaga, okoli vratu mu visijo številni barvni trakovi. Na glavi ima klobuk. Maximon ima za lokalno prebivalstvo zelo močne čudežne in igrive lastnosti. Katoličani so ga takoj povezali z Judo Iškarjotom, ki je po krščanski tradiciji izdal Jezusa (Pretchel 2005), in to zato, ker imajo majevski bogovi vedno dvojno naravo, dobro in slabo. Ob neki priložnosti so katoliški duhovniki želeli prepovedati Maximonovo čaščenje in niso dovolili, da bi ga Tz'utujili kot vsako leto ob tradicionalni velikonočni procesiji postavili tik za hrbet temnopoltega Jezusa v sami stolnici. Vendar pa so mu uporni Tz'utujili pozneje poiskali nov prostor v kapeli, iz katere so umaknili kip svetega Jurija.

Nekateri drugi vidiki majevskega verovanja, kot na primer čaščenje idolov in božanstev, so preživeli kot skrivnostne prakse, ki so se izvajale na skrivaj, stran od nezaželenih pogledov tujcev. Verovanje v živalske duhove je med Maji še vedno živo; verjamejo, da ima oseba ob rojstvu živalskega zaščitnika. To žival-zaščitnika imenujejo *nagual*.

Kot razlaga Orellana (1984), je veliko krščanskih svetnikov upodobljenih z živaljo, zato so Maji sklepali, da je to verjetno njihov *nagual*. Sinkretizem med *naguali* in živalmi zasledimo pri bratovščini San Juan v Santiagu, ki časti velik kip svetega Jurija, upodobljenega z belim jagenjčkom. Svetnik ima na glavi tradicionalno moško pokrivalo *tz'ute*, jagenjček pa je pobarvan s črnimi madeži in pikami ter ima brke in čekane. Jagnje je tako tudi jaguar, sveti Jurij pa tako postane majevsko božanstvo Rjawal Pek'chila Chkop, gospodar divjih živali (Carlsen 1997: 98).

Maji ohranjajo tudi verovanje v idole, kipce in antropomorfne figure, izrezljane iz lesa ali izklesane iz kamna, ki jih častijo v jamah ali na drugih naravnih svetih krajih. Verjamejo namreč, da je bog povsod in v vsem, v soncu, zemlji, vulkanu, vetru, koruzi itn. Tz'utujilska beseda za to idejo duha je *ruuk'u'x*, kar pomeni »srce«, »korenina«, »središče«. To besedo povezujejo z naravnimi telesi: »srce sveta«, »srce vulkana« ali *ruuk'x'u ya*, »srce jezera«. Maji ceremonije in obrede še vedno izvajajo na skritih krajih, včasih v jamah, včasih pod slapovi, včasih na hribih, postavljeni tako, da gledajo v smer drugega svetega kraja.

Z rituali obeležujejo tudi posebne dneve v življenju in jih izvajajo za srečo, zdravje, blagoslov otrok, rodovitnost koruznih zrn pred setvijo ali ob poroki. Odkar je bil podpisan mirovni sporazum, ki je končal 36 let dolgo državljansko vojno, so Maji do določene mere svobodni pri izvajanju svojih verskih obredov. Danes je majevsko duhovno verovanje v vzponu, še posebej v sklopu majanizacije in majevskega gibanja v vaseh. Sinkretizem je bistvena značilnost

majevske kulture v 20. in 21. stoletju. Ta zmes in preplet kulture z verskim sistemom predstavlja tudi osnovo majevske tradicije, upodobljene na slikah tz'utujilskih umetnikov.

Slikarstvo v Gvatemali

Po španski zasedbi Gvatemale je majevsko slikarstvo praktično izginilo. V kolonialnem obdobju je bilo edino slikarstvo tisto, ki je upodabljalo prizore iz življenja Jezusa, bibličnih oseb in zgodb. Taka je bila praksa vse do osamosvojitve Gvatemale v 19. stoletju. Šele po tem so umetniki začeli ustvarjati slike brez verske vsebine. Na začetku 20. stoletja je večina Evropejcev in Američanov belsko kulturo etnocentrično vrednotila višje kot vse ostale. Evropejci so vse, kar je bilo plemenskega in staroselskega, označevali kot »primitivno« umetnost. Sredi 20. stoletja so se stvari spremenile, tudi neevropska umetnost je počasi postajala spoštovana. Mešanica španske in staroselske kulture je imela velik vpliv na latinskoameriško umetnost, posebno v Peruju, Mehiki in Gvatemali, kjer je številno staroselsko prebivalstvo ohranjalo lastno kulturo. Večina umetnikov iz Latinske Amerike je nekaj časa preživela v Evropi, kjer so se izučili v tradiciji evropske umetnosti. Mnogi so se pozneje vrnil v svoje rodne države, kjer so se navdihovali tudi v staroselskih kulturah. Na začetku 20. stoletja se je v Mehiki uveljavil t. i. indigenizem, ki je častil staroselske vrednote. Umetniki, ki so pripadali gibanju muralistov, so na primer upodabljali staroselske teme in črpali iz tradicije mehiških domorodnih ljudstev.

Indigenizem je seveda vplival tudi na slikarje v Gvatemali, ki so svoj navdih iskali v poslikavah, plesih in glasbi Majev. Toda niti to umetniško gibanje ni prispevalo k temu, da bi nestaroselsko prebivalstvo bolj obravnavalo Maje, niti ni bilo naklonjeno moderni majevski umetnosti. Marginalizacija Majev se je nadaljevala in vrh dosegla v gverilski vojni in genocidu v 80. letih 20. stoletja (Koeninger 1976).³

Če je Diego Rivera, glavni mehiški muralist, postal svetovno znan, pa so bili umetniki iz Gvatemale med najmanj slavnimi latinskoameriški umetniki. Še najbolj znani so bili Humberto Garavito, Alfredo Gavez Suarez, Carlos Merida in Carmen Petersen. Teme njihovih del so praviloma Maji in njihove tradicije. Carlos Merida, po materi Quiché, je med najbolj znanimi gvatemalskimi umetniki. Leta 1910 je odpotoval v Pariz, kjer naj bi se srečal tudi s Pablom Picassom. Po kratki vrnitvi v Gvatemalo leta 1914 se je z ženo preselil v Mehiko, kjer je sodeloval z Diegom Rivero (Spletni vir 2).

³ Maji so bili vse od španske osvojitve drugorazredni državljani in še danes se jih drži stereotipna podoba zaostalih in lenih prebivalcev, ki zavirajo napredek Gvatemale (Korošec 2014).

Prvi majevski umetniki

Stari majevski umetniki so slikali na stene in keramiko, a se nobena od teh tradicij po španski osvojitvi ni ohranila. Zato lahko sklepamo, da so Tz'utujile k vnovičnemu ustvarjanju spodbudile cerkvene oljne poslikave svetnikov, ki so jih videvali v cerkvah. Drugi navdih pa so bili po vsej verjetnosti vzorci, ki so jih ženske na statvah tradicionalno tkale v oblačila, pregrinjala in preproge. Majevske ženske so si vedno same izdelovale svoje obleke. Nekaj upodobitev vzorcev iz obdobja pred špansko osvojitvijo se je ohranilo na skulpturah in poslikavah vaz in druge keramike. Tkanje je nedvomno močno vplivalo na tz'utujilske umetnike; tako ženske med tkanjem kot vzorci na njihovih oblekah so danes eden najpriljubljenejših motivov na slikah. Vsak dan so videvali ženske, kako mirno in potrpežljivo prepletajo niti v pisane vzorce. Vedeli so, s kakšno natančnostjo ženske tedne in mesece ustvarjajo oblačila in koliko truda je vložena v barvanje niti, vzorce in podrobnosti. Iz te tradicije se je razvilo tz'utujilsko slikarstvo. Verjetno je k oživitvi slikarstva prispevala tudi želja, da upodobijo svoje ljudi v tradicionalni noši, imenovani *traje*. Upodobitev obleke je bila pomembna, ker se po vzorcu prepozna, iz katere vasi ali iz katerega ljudstva obleka oziroma oseba prihaja. Figure na slikah so zato morale biti dovolj velike, da so slikarji lahko naslikali vse podrobnosti vzorcev na hlačah in bluzah.

Začetki tega, kar danes umetnostni kritiki in zgodovinarji imenujejo *Arte Maya Tz'utujil*, segajo v leto 1929, ko je Rafael Gonzales y Gonzales, takrat še mlad fant, močne anilinske pigmente, s katerimi so ženske barvale tekstil, zmešal z drevesnim sokom in na tak način pripravljene barve uporabil za slikanje. Nihče ne ve, kaj je upodobil na svoji prvi sliki ali kje slika sploh je, vendar pa je zgodba o začetku slikarske umetnosti postala del kolektivnega spomina tz'utujilske skupnosti slikarjev in ljubiteljev umetnosti.

Rafael Gonzales y Gonzales se je rodil 9 oktobra 1907 in je bil prvi priznani slikar v San Pedru. S slikarstvom se je začel ukvarjati leta 1929, ko je naslikal preprosto pokrajino, vendar se pravi začetek njegove slikarske kariere začne šele v 40. letih 20. stoletja. Izhajal je iz revne kmečke družine, ki mu ni mogla in tudi ni želela finančno pomagati, da bi postal slikar. Poleg tega je bilo slikanje v oljni tehniki na platno še posebej drago in za majevske družine v tistem času povsem nedosegljivo. Na začetku je improviziral z materiali in slikarskimi orodji. Čopiče je iz svojih las izdeloval sam, za barvo pa je uporabljal mešanico anilinskih barvil, ki so jih uporabljali za barvanje tekstila, in drevesnega soka. V mladosti je opravljal različna dela, od britja do kmetovanja, nato pa zaradi spora s sosedom zapusti rodno vas in se z družino odselil na plantažo kave v Chicacao blizu obale. Slikarstvo je bilo zanj tako le občasna in postranska dejavnost. Na plantaži je slikal, kadar

je lahko, njegov stric pa je slike odnašal v Ciudad de Guatemala, da jih je prodal ameriškim poslovnežem, ki so v Tiquisate delali za največjo ameriško družbo v Gvatemali United Fruit Company. Življenje se mu je spremenilo, ko mu je žena gospodarja plantaže Las Meravillas v zahvalo za sliko podarila oljne barve (Garcia 1999: 12). Od tega trenutka je v svoji državi postajal vse bolj prepoznaven in je gostil tudi nekaj razstav, vendar nikoli ni presegel nacionalnih meja, da bi imel razstavo v ZDA ali kje drugje. To je na primer uspelo Andrésu Curruchicheju, prvemu slikarju iz San Juana Comalpe, ki je bil v 50. letih 20. stoletja tudi mednarodno priznan. Pravijo, da je Rafaelu to preprečil general Ydígoras Fuentes, predsednik med letoma 1958 in 1963, ker je imel špansko in ne majevsko ime.

Za obstoj prvih umetnikov je bilo ključno, da si ustvarijo tržišče za prodajo svojih slik. Tega je omogočil prihod turistov v 60. letih 20. stoletja. Svojo prvo sliko naj bi Rafael Gonzales turistu prodal za 50 centov dolarja, kar je bilo v tistem času kar precej denarja (Paul 1999). To ga je spodbudilo, da je začel ustvarjati za turiste. Slikal je podobe iz majevskega življenja, pa tudi sodobne prizore z vaških praznovanj in tržnic, ter upodabljal turiste in Ladine.⁴ Na splošno je tz'utujilska umetnost takrat upodabljala predvsem majevske tradicije, ki so bile pomemben del vsakdanjega življenja. Slike so se neposredno naslanjale na življenje Majev in ne na šolano umetnost. Ti prvi umetniki so sprožili pravo umetniško gibanje, ki je bilo del majevske kulture tistega časa.

Juan Sisay, prvi in najpomembnejši slikar iz Santiaga Atitlán, se je rodil leta 1920 v Santiagu Atitlán in je bil umorjen leta 1989. Ker je bil sirota, nikoli ni obiskoval šole in je že kot otrok delal na poljih. Njegova prva slika je bil akvarel na kartonu. Za mnoge je prav on prvi predhodnik slikarstva na jezeru, vendar je v resnici začel slikati šele leta 1950, torej za Rafaelom Gonzalesom. Ko mu je predsednik Ydígoras Fuentes 12. septembra 1960 podelil quetzalovo priznanje, je postal zelo priljubljen. Na mednarodnem festivalu slikarstva 29. maja 1969 v Franciji so mu organizatorji podelili posebno priznanje. Sodeloval je tudi na Svetovnem sejmu v ZDA. Februarja 1970 ga je v Vatikanu sprejel papež Pavel VI., ki mu je Sisay podaril sliko (Garcia 1999: 14). Nedvomno je užival velik ugled in njegove slike – prav tako kot slike Andrésa Curruchicheja – najdemo po vsem svetu (Francija, Španija, Srednja Amerika, Mehika, ZDA).

V času Rafaela Gonzalesa in Juana Sisaya ni bilo šol ali inštitutov, kjer bi poučevali likovno umetnost. To, kar so počeli z barvami in čopiči, je bil čisti izraz njihove domišljije, ustvarjalnosti in nadarjenosti. Zanju je bilo slikanje spontano dejanje. Zato so njihove umetnije opredeljevali kot »primitivno slikarstvo«, »ljudsko slikarstvo« ali »naiv-

⁴ Gvatemalska družba se deli na Maje (staroselce), Ladine (prebivalce mešane, staroselske in španske »krvici«) in Criole (potomce Špancev).

no slikarstvo«. Razvoj slikarstva v gvatemalskih vaseh pa je bil tesno povezan z družbenim in političnim življenjem v tistem času. Majejsko prebivalstvo je bilo revno in je večinoma živelo od obdelovanja zemlje. Paradoksalno pa sta prav pomanjkanje in nezmožnost šolanja postala svetla točka, okrog katere se je oblikovala majejska umetnost na jezeru Atitlán. Zaradi izoliranosti in oteženega dostopa do majejskih vasi v gvatemalskem hribovju so tja prihajale le najnujnejše stvari za preživetje in opravljanje najpomembnejših del. Zato so bili na začetku materiali in pripomočki, ki sta jih uporabljala ta dva pionirja slikarstva, preprosti in rustikalni. Umetniki so uporabljali barve za stene in tekstil, čopiče iz živalskih dlak in človeških las ter slikali na les, karton in juto, ki so jo dobili iz praznih vreč za moko. Želja in vztrajnost, pozneje pa industrializacija in modernizacija so v njihove kraje prinesle industrijske materiale, kot so oljna barva, platno in prave slikarske čopiče. Ta tehnični preskok je tesno povezan z razmerami, v katerih se je ta umetnost pojavila in razvijala.

Tz'utujilsko slikarstvo danes

Tudi Pedro Rafael Gonzales, vnuk Rafaela Gonzalesa y Gonzalesa, je že od malega kazal izjemno nadarjenost za slikanje. Zato ga je stari oče ob obiskih vedno učil novih tehnik: kako se napne platno in kako se uporablja oljne barve. Pri 12 letih je slikal v oljni tehniki na platno, pri 16 pa je prodal svojo prvo sliko, na kateri je bil upodobljen *quetzal* (ptica, nacionalni simbol) v letu nad vulkanskim kraterjem.

V času generacije vnuka Rafaela Gonzalesa y Gonzalesa se je v San Pedru začelo slikarstvo močno razvijati in v vasi so se slikarji namnožili. Nekateri so bili samouki, drugi priučeni slikarji, med njimi pa je bilo tudi nekaj izjemno priznanih tako doma kot v tujini. Posamezni slikarji so tudi v času, ko je bilo potovanje iz države oteženo, za večino Majejv pa sploh nemogoče (razen ilegalno), s svojimi razstavami gostovali po galerijah v ZDA in Evropi. Vendar uspeh ni prišel takoj in ni doletel vsakogar.

Tz'utujilska slikarska umetnost je posebna prav po svojih motivih in barvah, ki v sebi ohranjajo majejski duh in *costumbre*, kar je domorodski izraz za »biti Tz'utujil«. *Costumbre* bi v slovenščino prevedli kot »tradicijo«, »šege in navade«, tisti del zgodovinskih kulturnih potez, ki so za vsa majejska ljudstva pomemben del njihovega obstoja in so vez med preteklostjo in sedanostjo. *Costumbre* določa to, kar so, in je poglobitveni del tistih praks, s katerimi se gradi njihova današnja majejska samopodoba.

Majejske tradicije pa so tudi magnet za turiste. Turiste pritegnejo motivi, ki predstavljajo stare kulturne prakse, družbena dejanja, pozabljene poklice in dogodke ter romantične podobe jezera in vulkanov. Nekoliko izkušenejše poznavalce umetnosti prevzame tudi čistost njihovega sloga in »neonesnaženost« z drugimi slogi. Tz'utujilska umetnost je tz'utujilska, je primordialna, je samostojen slog.



Trgovina s spominki.

Foto: Boštjan Korošec, 2012.

Ker se je v San Pedru in Santiagu s slikarstvom začelo ukvarjati veliko ljudi, so se slike začele množično ponavljati, mnoge so postale kopije kopij, namenjene turističnemu tržišču. Mnogi slikarji niso nikoli šli dlje od ustvarjanja kopij bolj znanih slik in motivov. Cenene kopije nastajajo v ateljejih, garažah, na strehah nedokončanih hiš in na ulicah, kjer turisti lahko opazujejo, kako delo nastaja. V kontekstu turizma je slikarstvo v San Pedru in Santiagu preraslo v pravo industrijo, kjer umetniki galerijam in prodajalnam s tipičnimi izdelki dostavljajo po deset slik na teden (Petrich 1998: 89). Produkcija v takih količinah in na tak način spreminja umetnost v tržno blago, namenjeno izključno zadovoljitvi turističnega povpraševanja. Po drugi strani pa ima propagandni učinek, saj sta se z njo identiteta in kultura Majejv Tz'utujil znova izumili, utrdili ali sprejeli.

Priznani in izkušeni umetniki s svojimi slikami prav tako zalagajo turistični trg, vendar so njihova dela zbrana v urejenih umetniških galerijah in ateljejih. Cene slik dosega tudi več tisoč ameriških dolarjev, odvisno od velikosti platna, natančnosti v podrobnostih in seveda od tega, čigav je podpis v spodnjem kotu dela. Podrobnosti, s katerimi umetniki takim slikam dajejo občutek živosti, nastajajo tudi po več tednov.

V resnici majejsko slikarstvo ni doživelo večjega vzpona vse do 60. let, ko so zaradi izboljšane prometne infrastrukture turisti začeli v večjem številu prihajati v Gvatemala. Za prelomnico štejemo leto 1967, ko je Ruth Bunge, umetnostna zgodovinarica nemškega rodu in lastnica galerije v Ciudad de Guatemala, začela odkupovati slike tz'utujilskih umetnikov in jih z namenom prodaje razstavljala v svoji galeriji. Galerija je stala v bližini pomembnih luksuznih hotelov in tuji turisti in poslovneži so začeli kupovati slike umetnikov iz San Pedra la Laguna in bližnje vasi San Juan Comalpa (Paul 1999). To je tej generaciji pionirskih slikarjev omogočilo, da so začeli živeti od svo-

je umetnosti. Na začetku 70. let je bilo v treh vaseh, San Pedro la Laguna, San Juan la Laguna in Santiago Atitlán, okrog 60 slikarjev. Močno tržišče tzu'utujilskih umetnikov je bilo tudi v Santiagu, ki je imel takrat kar nekaj galerij. Te so množično obiskovali predvsem ameriški turisti na organiziranih izletih.

Družbene spremembe v drugi polovici 20. stoletja so imele podoben učinek kot španska osvojitve Gvatemale. V San Pedru je v 60. letih prenehal delovati sistem bratovščin, ki je bil 400 let glavni sistem za ohranjanje tradicij. Mladi so se začeli izobraževati in španščina se je v družbi vse bolj uveljavljala kot prvi jezik. Evangeličanska cerkev je začela prodirati v srce majevskega sveta in vpeljala bolj ortodoksno ideologijo; majevske šege in navade so postopoma začele izginjati. V gverilski vojni, ki je med majevskim prebivalstvom zahtevala okrog 200.000 žrtev, so moški opustili tradicionalna oblačila in prevzeli način oblačenja Ladinov, med drugim tudi zato, ker so bili moški, oblečeni v tradicionalno obleko, lažja tarča vojske. Majevske vasi, ki so bile do takrat skoraj odrezane od sveta, so se začele modernizirati in so se povezale z ostalim svetom, fizično s cestami, pozneje pa še virtualno z internetom, računalniki in mobilnimi telefoni. Ti dejavniki so pospešili spremembe majevskih skupnosti. Ko je sredi 60. let začela ustvarjati druga generacija slikarjev, je veliko majevskih tradicionalnih kulturnih potez že izginilo.

Slikarstvo ima zato izredno pomembno vlogo v povezovanju in ustvarjanju mostu med mladimi in starimi v skupnosti. Ker njihove slike upodabljajo izključno majevske tradicije (s čemer slikarji želijo dokumentirati vse vidike življenja svoje vasi), pri čemer umetniki stremijo h kar se da natančni upodobitvi dogodkov, o njih poizvedujejo med lokalnim prebivalstvom. Posebno starejši vaščani, ki se še spominjajo tradicionalnih praks Tzu'utujilov, so izredno pomemben vir. Na slikah so vse človeške figure naslikane v tradicionalnih oblačilih. Tzu'utujilske tradicije, upodobljene na slikah, so enake tistim pred špansko osvojitvijo ali le malenkostno spremenjene. Dejavnosti žensk, kot sta izdelovanje koruznih tortilj in tkanje na statvah, privezanih okrog pasu, so ostale enake. Večina pridelkov (koruza, banane, avokado, kakav) v prizorih obiranja je povezanih s starimi majevskimi deli. Samo obiranje kave je tematika, ki izvira iz kolonialnih časov.

Slike s prizori tradicionalnih zdravilskih praks, kot so babištvo (*comadrona*), zobozdravstvo (*dentista*) in zdravilstvo (*curandero* in *huesero*), prikazujejo starodavne prakse. Maji so po tradiciji že ob rojstvu poklicani na te pomembne družbene položaje, saj naj bi od bogov v dar prejeli posebne sposobnosti (Paul 1976). Po ustnem izročilu naj bi se včasih namreč zgodilo, da se dojenčki rodijo v drugačni obliki ali položaju od običajnega. Praviloma se dojenčki rodijo kot »štručke«, tisti pa, ki pridejo na svet kot »žoge«, s »pajčolanom« ali »s torbo« okoli vratu, veljajo za drugačne in v družbi nikoli ne bodo navadni vašča-



Curandero de hueso.

Avtor: Mario Gonzales Chavajay, 2009.

ni. Staršem takih otrok babica na skrivaj razkrije vest, da imajo otroka s posebnimi lastnostmi, z darom, ki so mu ga poklonili bogovi. Za otroke, rojene s »pajčolanom« (placento, ovito okrog glave), tako pravijo, da imajo dar zdravilcev (Korošec 2009).

Slike, na katerih so upodobljene bratovščine in procesije, imajo lahko na prvi pogled povsem katoliški značaj, vendar gre v bistvu za stare majevske procesije. Naslikani prizori verskih ceremonij in ritualov izhajajo iz časa pred špansko osvojitvijo, medtem ko so v prizorih, kot sta »ples v maskah« in »ples osvojitve«, vidni vplivi tako časa pred osvojitvijo kot španske prevlade. O plesih iz časov pred prihodom Špancev ni veliko znanega. Najstarejši zapis je iz leta 1648 in opisuje ples pred lovom, pri katerem so bili ljudje oblečeni v živalske kože (Canby 1994). Da bi Maji prikrili tovrstne plesne, ki izvirajo v starih verovanjih, so jih povezali s krščanstvom. Tak primer je jelenji ples (*baile de venado*). V plesu *baile de los aimales* plešočci verjamejo, da prevzemajo lastnosti živali, drugi plesi, kot sta na primer *baile de los moros y christianos* ali *el torito*, pa so plesi španskega izvora. Najpomembnejši ples za Maje, *baile de conquista* (ples osvojitve), prikazuje »osvojitve« z majevske perspektive.

Veliko slik se nanaša na predkolumbovske čase, nekatere pa so povsem sodobne in prikazujejo aktualne dogodke, dejavnosti in problematiko. Med rednimi motivi so prikazi katastrof (nevih, potresov, plazov), vojn in tudi nelegalnih migracij. Vojne grozote v 80. letih so postale priljubljena tematika nekaterih slikarjev. V preteklosti so bile podobne aktualne teme tabu. Šele po sklenitvi miru leta 1996 so postale slike s to tematiko nekoliko pogostejše.

Umetniška gibanja – tako kot kultura nasploh – nikoli niso statična. V zadnjih 15 letih se je v San Pedru razvil povsem nov slog upodabljanja prizorov vsakdanjega življenja Maje. Brata Juan Fermin Gonzales Morales in Emilio Gonzales Morales, sta v San Pedru, njegovi okolici in širše



Hacedor de leña.

Avtor: Juan Fermin Gonzales Morales, 2008.

v Gvatemali znana kot izumitelj slik iz ptičje perspektive, *vista de pajaro*, in iz perspektive mravlje, *vista de hormiga*. Juan Fermin Gonzales Morales je v svoj slog prenesel vojaške izkušnje, ko je kot padalec iz helikopterja opazoval pokrajino pod sabo. Julian Coche Mendoza je eden redkih Tz'utujilov, ki je obiskoval umetniško šolo. Velja za izumitelja majevskega kubističnega stila. Victor Vasques Temó je prvi tz'utujilski slikar, ki je v svojih prizorih slikal avtobuse, vlake in avtomobile. Diego Isaís Hernandez je prvi začel slikati naravne nesreče in duhove vode, vetra, gora itd. Pedro Rafael Gonzales pa je iznašel povsem nov slikarski koncept, kjer na treh ločenih platnih uprizori časovne izseke dogodka, vsa tri platna pa nato tvorijo eno sliko.

Sklep

Moderna tz'utujilska umetnost korenini tako v časih pred špansko osvojitvijo kot v aktualnih dogodkih, cerkveni tradiciji in majevski religiji. Maji so 500 let po osvojitvi ostali predani katoliki, a ohranjajo svoje stare navade in tradicije. Svoje stare verske prakse so povezali z »novimi« katoliškimi idejami. Borili so se, da bi lahko ohranili svoje verske obrede, čeprav so jih in jih še vedno opravljajo na skrivaj. Tz'utujilsko slikarstvo je skupek teh tradicij, ki jih umetniki dokumentirajo z evropskim sredstvom, oljno tehniko na platnu. V svojem bistvu pa je slikarsko umetniško gibanje povsem majevsko. Pri tem je najpomembnejše, da so slike vedno povezane z njihovim življenjem in kulturo.

Slikarstvo Majevev Tz'utujil ima mnoge plati: je tradicionalna obrt, nosilec zgodovinskega spomina in tudi visoka umetnost. Kot obrt se prilagaja novim trendom in okoliščinam, ki jih prinaša turizem. Mnoge družine z zalaganjem turističnega trga z nizkokakovostnimi slikami ustvarjajo zadosten dobiček za svoje preživetje. Zanje je slikarstvo glavna preživetvena dejavnost. Podobe tradicionalnega življenja in pokrajine, ki so namenjene turistom, umetniki slikajo brez posebne pozornosti na podrobnosti, izvirnost ali kakovost materialov. Navadno so to slike manjših dimenzij, ki se prodajajo po nizkih cenah na tržnici ali ulici in jih kupujejo turisti kot poceni spominek.

Za ustvarjanje prizorov iz preteklosti so izredno pomembni najstarejši prebivalci vasi, ki se še spominjajo pomembnih dogodkov in jih znajo natančno opisati. Prav ti mladim slikarjem pripovedujejo zgodbe o tem, kako je bilo nekdaj. Slikarji pa te natančne opise interpretirajo ter njihove pripovedi o tradicionalnih praznikih in vsakdanjih dogodkih upodabljajo na platna. Vaški starešine ohranjajo živ spomin na preteklost, slikarji pa njihove besede spreminjajo v slikovno gradivo, ki ga bodo še mnoge generacije za njimi lahko opazovale in cenile. Na tak način slike niso le tržno blago, ampak priče o preteklosti in slikovni zgodovinski dokumenti.

Po drugi strani pa priznani avtorji redkeje upodabljajo take tematike. Njihova dela izstopajo po svoji kakovosti, natančnosti, pozornosti na vsako podrobnost in izdelavi z vrhunskimi materiali. Pozornemu in izkušenemu opazovalcu vsako njihovo delo izraža slikarjev enkratni osebni slog. Te slike niso namenjene turističnemu trgu, temveč umetniškim galerijam in specializiranim trgovinam, zato dosegajo tudi visoke cene. Slikarji vsak po svoje, vsak s svojim slogom, na platno slikajo tematike, ki presegajo tradicionalne motive in pripovedujejo o sodobni ali pretekli družbeni realnosti – o nasilju in krivicah, ki so jih utrpeli in o katerih zaradi strahu ali bolečine ne morejo ali ne želijo spregovoriti drugače kot s sliko. Tako nastanejo podobe, ki z zamahom čopiča in nanosom barve razkrijejo tisto, česar nihče ne more pozabiti, kot na primer masaker nedolžnih v 36 let dolgi vojni, mučenje otrok ali izginjanje prijateljev in sosedov v obdobju, ki se ga vsi spominjajo kot *la lunga noche negra*, dolga črna noč. Drugi so bolj družbeno kritični in skušajo javnost osveščati o problematiki alkoholizma in drog.

Vsak slikar ima svoje motive in vizijo o tem, kaj, zakaj, s kakšnim namenom in kako slika. Eni to počno zato, ker želijo zaslužiti, zato izdelujejo slike kot po tekočem traku in z njimi zalagajo turistični trg, za druge je to postranska ali ljubiteljska dejavnost. Ker jim je vseeno, ali sliko dokončajo v enem mesecu ali dveh, se lahko posvečajo kakovosti svojih del. Edino, kar povezuje obe skupini, so pripovedi in pričevanja starih ljudi. Njihove zgodbe navdihujejo umetnike in oživljajo njihove umetnine.

Literatura

AGUIRRE, Gerado: *La cruz de Nimajuyú: Historia de la parroquia de San Pedro la Laguna*. Guatemala, 1972.

BURGOS-DEBRAY, Elisabeth: *I, Rigoberta Menchú*. London: Verso, 2006.

CANBY, Peter: *The heart of the sky: Travels among the Maya*. New York: Kodansha, 1994.

CARLSEN, Robert S.: *The war for the heart and soul of a highland Maya town*. Austin: University of Texas Press, 1997.

DIAMOND, Jarred: *Guns, germs and steel: The fates of human societies*. New York in London: Norton & Company, 1997.

GARCIA, Paola: *La pintura del lago Atitlán*. Guatemala: Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1999.

KOENINGER, Patty: *A salute to Carlos Merida*. Austin: University of Texas, 1976.

KOROŠEC, Boštjan: *Vsakdanje življenje majevske skupnosti v Gvatemali: Tz'utujili iz vasi San Pedro la Laguna na jezeru Atitlán*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2009.

KOROŠEC, Boštjan: *Modernizacija, turizem in kulturne spremembe v majevskih skupnostih ob jezeru Atitlán v Gvatemali*.

Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2014.

ORELLANA, Sandra: *The Tz'utuhil Maya, continuity and change, 1250–1630*. Norman: University of Oklahoma Press, 1984.

PAUL, Benjamin D.: The Maya bonesetter as sacred specialist. *Ethnology* 15 (1), 1976, 77–81.

PAUL, Benjamin D.: Arte étnico: Orígenes y desarrollo de la pintura al óleo de los artistas mayas de San Pedro la Laguna, Guatemala. *Mesoamerica* 36, 1999, 423–440.

PERERA, Victor: *Unfinished conquest: The Guatemala tragedy*. Berkley: University of California Press, 1993.

PETRICH, Perla: *Historias, historia del Lago Atitlán*. Guatemala: Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998.

PRETCHEL, Martin: *Skrivnosti govoreče jaguarke: Spomini živega srca majevske vasi*. Nova Gorica: Eno, 2005.

Spletni viri

Spletni vir 1: WILDE, Oscar: *The decay of lying*; <http://virgil.org/dswo/courses/novel/wilde-lying.pdf>, 28. 11. 2015.

Spletni vir 2: Carlos Merida, *Literatura Guatemalteca*, 2002; <http://www.literaturaguatemalteca.org/merida>, 13. 5. 2014.

Mayan Tz'utujil indigenous art of Guatemala: Origin and development of an artistic movement

Over four hundred years had to pass before the Maya of Guatemala once again started to create and express their culture through art. After the first attempts in the 1930s, Mayan painting started to become more widely known in the 1960s when foreign businessmen, who represented the first outlet for the local artists, started to arrive in growing numbers. With the expansion of tourism and an increasing number of foreign tourists, Mayan art has now started to flourish. This article presents the story of the origin and development of the phenomenon that art historians have named Arte Maya Tz'utujil.

With the arrival of Europeans life in the Mayan society changed quite rapidly. Immediately after the Spanish conquest of Guatemala the new masters established the regime of *encomienda*. This legal system had organized the entire territory into units. In addition to the geographical area, the concessionaire, or the *encomiendero*, had also gained control over all people living in his unit. In practice, this denoted the enslavement of the indigenous population. This population, whose means of survival had always been closely associated with agriculture, had to regularly pay tribute in the form of forced labour. In such dire circumstances there was practically no room for artistic creativity, and there was also no money nor any education, schooling, or leisure time. Maya rarely attended school, usually only the first three grades of primary school. As a result, an exceptionally high percentage of the indigenous population was illiterate even in the 1990s.

In those circumstances, the earliest Mayan painters studied the painting techniques by themselves and gradually developed their unique style. They used primitive painting tools made from whatever material was at hand. Paintbrushes were made from human hair or horse mane and colours from aniline dyes mixed with tree sap, with old jute sacks or simple cardboard serving as the basis. Even later, when painting has already become an important part of the social environment in which it was created, practically everybody involved with the arts was self-taught.

In the Mayan villages of San Juan Comalpa, San Pedro la Laguna, and Santiago Atitlán, local artists create their oil paintings on canvas. Their art has become famous for its bright colours, a sense of movement, and thematic content. It depicts traditional and contemporary motifs from the social life and culture of the people from which the artists originate (Cakchiquel from San Juan Comalpa and Tz'utujil from San Pedro la Laguna and from Santiago Atitlán).

PROSTOR, DRUŽBENA BLIŽINA IN INTIMNA SKUPNOST V AMERIŠKIH NEODVISNIH GLASBENIH KULTURAH

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Ameriške neodvisne glasbene kulture, ki zaobjemajo glasbene žanre, kot so pank, indie rock, kantavtorstvo in eksperimentalna glasba, so skozi desetletja svojega obstoja izoblikovale svojevrstne pristope k družbenim praksam, ki jim na materialni in ideološki ravni pomagajo pri vzpostavljanju, vzdrževanju in samorazumevanju intimnih družbenih skupnosti. Intimnost v tem kontekstu pomeni družbene odnose bližine, ki temeljijo na tesnih prijateljskih, fizičnih in neposrednih odnosih, delujočih po načelih enakopravnosti, vključevanja in vzajemnosti. V članku, ki temelji na etnografskih raziskavah ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti, se posvetim vprašanju fizičnih in družbenih prostorov bližine, intimnih družbenih razmerij in intimnih glasbenih praks ter zvokov ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti. Ob tem me po eni strani zanimajo povezave med glasbenimi prostori in skupnostmi, po drugi pa družbene razlike in nasprotja v ameriških neodvisnih glasbenih skupnostih.

Ključne besede: ameriške neodvisne glasbene skupnosti, družbena bližina in intimnost, neodvisni glasbeni prostori, rock, pank, eksperimentalna glasba, etnomuzikologija

Uvod

V sklopu svojega doktorskega raziskovanja v ZDA sem leta 2012 za nekaj mesecev živel v hiši Glitterdome v Portlandu v zvezni državi Oregon.¹ Prebivalci Glitterdome so se navadno identificirali z gibanji, kot so pank, anarhizem, feminizem in kvir,² vendar so te oznake v svojih besedah in dejanjih pogosto tudi presejali. Hiša stoji v afro-ameriški četrti v severnovzhodnem delu Portlanda, ki pa jo zaradi nizkih najemnin naseljujejo tudi mnogi mladi belski glasbeniki in umetniki. V Glitterdome so v času mojega bivanja živela štiri dekleta in en fant, od katerih sta bili dve dekleti iz etnično mešanih družin, ostali trije pa beli Američani.³ V hiši so pogosto prirejali pankovske, kantavtorske in eksperimentalne koncerte ter druge dogodke. Poleg tega je bila hiša odprta za prijatelje, popotnike in glasbenike na turnejah.

Glitterdome je deloval kot skupnost: njeni prebivalci so pogosto skupaj kuhali obede, hodili skupaj na koncerte in izlete ali pa sodelovali v istih glasbenih, kulturnih in akti-

Abstract: In the decades of their existence, American DIY ("do-it-yourself") music cultures, which encompass music genres such as punk, indie rock, singer-songwriters, and experimental music, have created their unique approaches to social practices that assist them, both on the material and ideological level, in the construction, maintenance, and self-perception of intimate social communities. In this context, "intimacy" denotes social relations of proximity that are based on close friendly, physical, and direct relations operating under the principles of equality, inclusion, and reciprocity. The text, which is based on ethnographic research of American DIY music communities, addresses issues of physical and social spaces of proximity, intimate social relations and musical practices, and sounds of American DIY music communities. It explores connections between music spaces and communities on the one hand and social differences and contradictions in American DIY music communities.

Key words: American do-it-yourself music communities, social proximity and intimacy, DIY music spaces, rock, punk, experimental music, ethnomusicology

vističnih projektih. Imeli so tudi svoj vrt in kokoši, občasno so nabirali in sušili zdravilna zelišča ter kuhali zdravilne napoje. Poleg tega so v Glitterdome imeli »trajnostno« politiko varčevanja z vodo.⁴ V mnogih od teh dejavnosti so se povezovali s širšo severovzhodno portlandsko skupnostjo podobnih in večinoma tudi »koncertnih« hiš.⁵ Njihovi prebivalci so se redno obiskovali in sodelovali v najrazličnejših umetniških in družbeno-političnih projektih, skupaj so hodili na koncerte in festivale ter si medsebojno posojali orodja, stvari in ozvočenje za koncerte. Nekatere od teh hiš so drugim hišam tudi razdeljevale brezplačno hrano, ki so jo njihovi prebivalci dobili iz lokalnih trgovin⁶ in »cerkev

1 Pisanje članka je omogočila Fakulteta za humanistične študije Karlove univerze v Pragi (subvencija št. SVV 260 351/2016).

2 Ang. *queer*.

3 V ZDA je lahko etničnost rasno opredeljena. Ena od deklet je bila iransko-ameriškega in druga mehiško-ameriškega porekla.

* David Verbuč, dr. etnomuzikologije, prof. etnomuzikologije in popularne glasbe, Fakulteta za humanistične vede, Karlova univerza v Pragi, U Kříže 8, 158 00 Praga 5, Češka republika; david.verbuc@fhs.cuni.cz.

4 V hiši so se držali t. i. politike »sive vode«. To pomeni, da se umazana oziroma »siva« voda iz umivalnikov zbira v vedrih pod njimi in se nato uporablja za splakovanje stranišč. V kuhinji so imeli tudi t. i. *free box*, torej »prosti zaboj«, v katerem so reciklirali odrahljene stvari in obleke ter jih s tem brezplačno ponujali v uporabo drugim stanovalcem in obiskovalcem hiše.

5 Nekatere od teh hiš so imele naslednja imena (pri imenu je navadno dodana še beseda *house*, torej »hiša«): Alaska, Jurassic park, Howling (pozneje Scrawling), Waffle, Garfield, Fail, North hole, Mississippi, Pink, Wazoo, Bombshelter in Kokomo.

6 Hrano s pravkar pretečenim rokom trajanja so bodisi pridobili iz opravljanjem t. i. *dumpster-diving* (nabiranja po smetiščnih trgovin) ali pa so jo po dogovoru s trgovinami prevzeli neposredno v njihovih skladiščih.



Slika 1: Zahvalno sporočilo skupine Upside down iz Oaklanda, Glitterdome.

Foto: David Verbuč, 3. 4. 2012.

s hrano».⁷ Stanovalci so pogosto poznali vse pesmi na koncertih, ki so jih izvajali njihovi sostanovalci in prijatelji iz drugih hiš, in so ob njih velikokrat tudi peli. S prijatelji iz drugih ameriških mest so si pisali na roko napisana pisma, gostujoči prijatelji ali glasbeniki, ki so prespali pri njih, pa so za sabo navadno puščali pesniška in umetelno okrašena »zahvalna« sporočila (glej Sliko 1).

V hiši so po računalniku ali z gramofona poslušali rock, pank, metal, folk kantavtorje, hip-hop, elektroniko, jazz in glasbe sveta. Vsak stanovalec Glitterdome je imel drugačen glasbeni okus, ta pa se je kazal tudi v organizaciji dogodkov, ki so jih izmenično prirejali. Posamezni prebivalci hiše so podpirali in odobrvali glasbene skupine, katerih koncerte so v hiši organizirali njihovi sostanovalci, tudi če glasbeno niso bile ravno po njihovem okusu. Tako mi je po enem od tamkajšnjih koncertov,⁸ na katerem so nastopili večinoma kvir pank glasbeniki, ki so se spremljali na akustični kitari (Onyx.Black.Heart, Waxahatche, Erica Freas in Spoonboy), ena od sostanovalk Glitterdome zaupala, da koncert žanrsko sicer »ni po [njenem] okusu«, ampak da izvajalce vseeno »spoštuje in sprejema«. Omenjeni koncert je bil v večernih urah in barviti, topli in svetli dnevni sobi Glitterdome, ki je bila napolnjena s plišastimi igračkami, gobelini, barvnimi trakovi in gosti, ki so sedeli na mehkih kavčih in preprogah (glej Sliko 2).

Psi so se prosto sprehajali po sobi, tri leta star otrok pa je nastopajoče občasno zmotil z dotiki in plazenjem po njihovih nogah, zaradi česar ga je izvajalka Waxahatche občinstvu v šali predstavila kot svojega novega člana. Posame-



Slika 2: Izvajalec Spoonboy na koncertu v Glitterdome.

Foto: David Verbuč, 26. 2. 2012.

zniki iz občinstva so med koncertom in tudi med pesmimi sproščeno kramljali z nastopajočimi, z njimi občasno prepevali in si pripovedovali šale. Nekateri od nastopajočih se niso ozirali na glasbene in pevske napake, kar se je skladalo tako s pankovskimi vrednotami kot s sproščeno naravo dogodka. Pri vsem tem ni šlo za glasbeno dovršenost, ampak za prijateljsko in enakopravno razmerje med izvajalci in občinstvom. K temu je prispevalo tudi domače ozračje v prostoru ter dejstvo, da glasbeniki niso bili na odru, višje od občinstva, in so peli brez mikrofona.

Ob tem koncertu je bilo na hodniku pred dnevno sobo na tabli napisano naslednje sporočilo:

Dobrodošli v Glitterdome! Prosimo, skrbite, da naša hiša ostane srečna, tako da se ne zatekate k dejanjem, ki so seksistična, rasistična, homofobna, transfobna ali nestrpna do hendikepiranih in do ljudi iz drugih starostnih skupin. In, prosimo, ne obnašajte se ponižujoče do kurb! Ljubezen, mir, anarhija, neskončnost!⁹

Za politiko »varnega prostora«,¹⁰ kot se ta poziv imenuje krajše, so se v Glitterdome zavzemali na vseh svojih koncertih,¹¹ k temu pa so praviloma dodali še oznaki »za vse starosti«¹² in »nikogar ne odslovimo zaradi pomanjka-

9 V izvorniku: *Welcome to the Glitterdome! Please keep our home a happy one by not exercising oppressive things like ... sexism, racism, homophobia, transphobia, ableism, and ageism. And please, don't shame the sluts! Love, peace, anarchy, infinity!*

10 V izvorniku: *safe space.*

11 Na nekaterih koncertih so na to politiko opozarjali bodisi na tabli pri vhodu ali pa zgolj na koncertnih vabilih (navadno na odprti in javni lokalni spletni platformi za promoviranje neodvisnih koncertov (glej Spletni vir 4) in na njihovih vabilih na Facebooku). Na plakatu za opisani koncert so na politiko »varnega prostora« opozorili zgolj z napisom »brez tepcev« (v izvorniku: *no jerks*).

12 Zaradi ameriškega zakona, ki mladim do 21. leta starosti preprečuje obiskovanje javnih prostorov, kjer se toči alkohol, se je v ZDA v 80.

7 »Cerkve s hrano« (*food churches*) so ameriške neodvisne in samonikle dobrodelne organizacije, navadno tudi verske ustanove, ki hrano in živila delijo brezdomcem in drugim ljudem z družbenega obrobja.

8 Koncert z dne 26. 2. 2012. To je bil moj drugi koncert, ki sem ga obiskal v Glitterdome.

nja sredstev«. ¹³ O njihovi gostiteljski politiki moram tudi omeniti, da so ob koncertih v svoji kuhinji pogosto postregli s hrano za nastopajoče in obiskovalce.

Koncert, ki ga navajam zgoraj, je potekal v zgodnjih večernih urah, v dnevni sobi, saj so izvajalci igrali na razmeroma tiha akustična glasbila in brez ozvočenja. Kadar so v Glitterdomu gostili glasnejše skupine (navadno tudi ozvočene), so jih, da ne bi motili sosedov, praviloma organizirali v svoji majhni in tesni kleti ali pa so priredili dnevni koncert. ¹⁴

V tem kratkem opisu hiše Glitterdome ter njenih prebivalcev, aktivnosti in družbenih mrež, katerih del so bili v letu 2012, sem nakazal nekatere pomembne teme, ki jih obravnavam v prispevku, ob čemer poudarjam družbene vrednote in razmerja ameriških neodvisnih skupnosti in opozarjam na vlogo prostora v tem oziru. Moja teza je, da so neodvisni prostori, tako v fizičnem kot v družbenem smislu, ključni dejavnik pri oblikovanju intimnih neodvisnih glasbenih skupnosti v ZDA.

Pomembnosti osredinjanja na prostor sem se prvič zavedel, ko sem začel obiskovati hišne koncerte v Davisu v severni Kaliforniji, kjer sem med letoma 2008 in 2014 opravljal doktorski študij etnomuzikologije. Na teh koncertih sem opazoval precejšnjo družbeno in glasbeno raznolikost obiskovalcev in glasbenih skupin. V tem oziru so se v istih hišah oziroma na istih koncertih pogosto predstavljale tako pank in indie rock zasedbe kot tudi kantavtorji in eksperimentalni glasbeniki, pri čemer je bila sestava občinstva podobno raznolika. Pri tem mi je postalo jasno, da se ameriške sodobne neodvisne glasbene scene ne opredeljujejo toliko po glasbenem žanru, ampak jih združujejo predvsem samonikli prostori, ki v pristopu do glasbenega in umetniškega ustvarjanja, distribucije in samoorganizacije

letih 20. stoletja začelo t. i. gibanje »za vse starosti« (v izvorniku: *All-ages Movement*). Predstavniki gibanja, med njimi mnogi neodvisni glasbeniki (na primer Calvin Johnson iz Beat Happening in Ian MacKaye iz Minor Threat oziroma Fugazi) se od takrat dalje zavzemajo za dostopnost javnih glasbenih prostorov vsem obiskovalcem ne glede na njihovo starost (prim. Stewart 2006, 2010).

13 V izvorniku: *No one turned away for the lack of funds* (včasih se uporabi zgolj akronim NOTAFTLOF; glej Spletni vir 6). Podobno se na koncertih uporablja tudi krajšava BYOB, ki v prevodu pomeni »prinesite si svojo pijačo« (v izvorniku: *Bring your own beverage/beer*).

14 Do mene so bili prebivalci Glitterdome in njihovi prijatelji najprej sumničavi, saj so ocenjevali, da bi bil lahko ovaduh FBI, vendar so me kmalu sprejeli za svojega prijatelja. Pri tem so mi večkrat povedali, da moje zanimanje zanje sprejemajo in razumejo kot potrditev vrednosti in legitimnosti njihovega početja. Tudi po koncu mojega terenskega dela v Portlandu smo ostali prijatelji, jaz pa sem se jim za njihovo pomoč pri raziskovanju večkrat trudil oddolžiti tako, da sem jim pomagal z organizacijo ali nastanitvijo, ko so se na svojih turnejah ali potovanjih ustavili tudi v krajih, kjer sem prebival po izselitvi iz Portlanda.



Slika 3: »Naredi sam« našitek pankerice iz Kansas Cityja s štirimi simboli (orgle, dve smrtni glavi, ki se poljubljata, kolo in željna glava), ki prikazujejo osrednje vrednote ameriških neodvisnih skupnosti: glasbo, ljubezen oziroma čustveno in družbeno bližino (v času družbene odtujenosti) ter trajnostni pristop k vsakdanjemu življenju, ki se kaže v načinih prevoza in pridelovanja hrane.

Foto: David Verbuč.

delujejo po načelu »naredi sam«. ¹⁵ V tovrstnih prostorih se zbirajo in igrajo vsi, ki želijo delovati zunaj komercialnega in institucionaliziranega sistema ustvarjanja in sprejemanja glasbe, in to ne glede na svojo glasbeno usmerjenost. S preusmeritvijo pozornosti od glasbe k prostoru predlagam tudi premik od raziskovanja žanrsko določenih k raziskovanju prostorsko določenih glasbenih skupnosti. S takšnim metodološkim preobratom lahko pridemo do povsem drugačne slike, četudi bi se raziskovalci, na primer, v izhodišču želeli osrediniti zgolj na eno žanrsko pogojeno družbeno skupino ljudi.

Neodvisne in »naredi sam« skupnosti, ki sem jih preučeval v ZDA, izhajajo neposredno iz pankovskega gibanja iz poznih 70. in 80. let 20. stoletja, vendar so se do danes preobrazile v glasbeno in družbeno mnogo bolj raznolike združbe, ki črpajo navdih tudi iz starejših in se povezujejo s podobnimi sočasnimi gibanji (prim. Wehr 2012). Te povezave so na primer očitne tudi iz usmerjenosti mnogih današnjih ameriških pankerjev (vključno s prebivalci Glitterdome) k vrednotam in praksam kontrakultur iz 60. let, ki so jih pankovske skupnosti v svojih začetkih vsaj retorično zavračale. V tem oziru naj omenim usmerjenost današnjih ameriških neodvisnih skupnosti h komunskemu življenju, ekološkim praksam, vrtičkarstvu, retoriki

15 Pristop »naredi sam« (v izvorniku: *do-it-yourself*, skrajšano DIY) se v sklopu ameriških neodvisnih scen razume kot sredstvo za presejanje strukturnih omejitev (na primer pomanjkanja javnih prostorov in subvencij), tako da pripadniki iščejo prostorske in ustvarjalne alternative, kot so organizacija koncertov v hišah, skladiščih in improviziranih *ad-hoc* prostorih. Hkrati pa gre pri pristopu »naredi sam« tudi za cilj sam po sebi, za etični princip avtonomnosti in neodvisnost ustvarjanja in organiziranja.

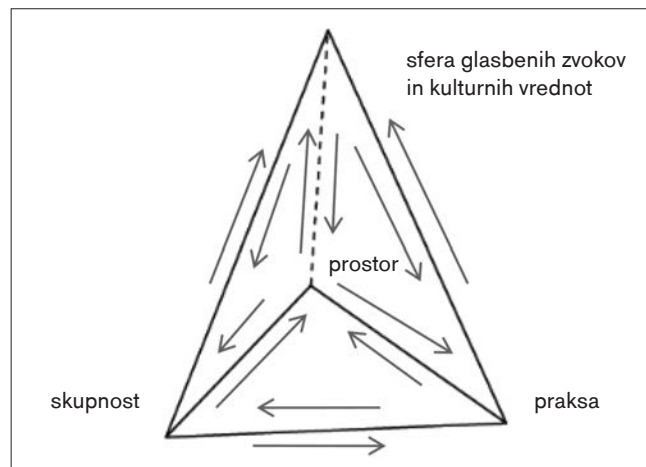
»skupnosti«, »ljubezni«, »pozitivnosti« in »miru« ter k posvajanju psihedeličnih in folk-rokovskih glasbenih elementov iz 60. let (glej Sliko 3; prim. Holtzman, Hughes in Van Meter 2007; Lyle 2008: 101–141; Oakes 2009; Olson [1992] 2011; Stewart 2010).¹⁶

Teorije skupnosti: družbena bližina med diskurzom in prakso

V svoji raziskovalni in tematski usmerjenosti izhajam iz »utemeljitvene teorije«,¹⁷ ki priporoča oblikovanje in utemeljevanje družbenih teorij na podlagi konkretnih izhodišč in informacij, pridobljenih neposredno v raziskovanih družbenih okoljih in skupinah (Glaser in Strauss 1967; prim. Fikfak 2004). Na podlagi konkretnih informacij, pridobljenih iz opazovanj hišnih in drugih neodvisnih glasbenih prostorov, in pogovorov s predstavniki ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti sem se tudi sam začel nagibati k proučevanju tém in problemov, ki so jih opazovanci in sogovorniki najbolj poudarjali, tako v svojih besedah kot dejanjih. Pri tem sem začel postopoma opazovati njihovo primarno osredinjenost na temi in vrednoti »skupnost« in »prostor«,¹⁸ kar se na primer kaže tudi v povezovanju metode »naredi sam« z »naredi skupaj« in »naredi kjerkoli«. V fanzinu *seattle diy.com* [sic] lahko v tem oziru beremo: »Lahko gremo dalje od 'naredi sam' k 'naredimo skupaj': podpirajmo eden drugega in sodelujmo pri ustvarjanju sveta, ki bi ga radi videli; sodelujmo in delimo naše znanje in sposobnosti za družbeno dobro« (seattle diy.com 2009: 1). Na prostorsko dimenzijo vrednot »naredi sam« oziroma na pristop »naredi kjerkoli« pa na primer v svojih besedah namiguje Mark Andersen iz organizacije Positive Force, zgodovinar pankovske scene v Washingtonu D. C. (Andersen in Jenkins 2001).

Pri panku gre za ustvarjanje na podlagi kakršnikoli sredstev in kjerkoli se nahajamo v določenem trenutku. Zato je kakršenkoli prostor, ki je dovolj poceni in odprt za stvari, ki jih hočemo notri početi (vsaj za en dan), pravi prostor za pankovski koncert. (Andersen 2012)

Utemeljivna metoda osredinjanja na skupnost in prostor se pri mojem raziskovanju hkrati dopolnjuje z materialističnim pristopom, ki poudarja razumevanje družbe in kulture na podlagi zgodovinskih in družbeno-ekonomskih odnosov (prim. Castells [1996] 2010; Harvey 1990). Ti dve usmeritvi sta temelj mojega teoretskega pristopa, pri katerem trojna podstat prakse »naredi sam«, skupnosti in



Slika 4: Konceptualna piramida, ki ponazarja trojno podstat prakse »naredi sam«, skupnosti in prostora, iz katere izhaja in se z njo vzajemno povezuje sfera »naredi sam« glasbenih zvokov in kulturnih vrednot.

prostora tvori družbeno-materialno osnovo; iz nje pa izhaja in se z njo tudi povezuje sfera »naredi sam« glasbenih zvokov in kulturnih vrednot (Slika 4).

Na tem mestu naj pojasnim tudi svoje razumevanje koncepta »skupnosti«, ki ga razumem kot večpomenskega in protislovnega, saj hkrati nakazuje močne družbene vezi znotraj posameznih skupnosti in ostre družbene razlike med člani in nečlani določenih skupnosti ter lahko tako hkrati pomeni družbeno vključevanje in izključevanje (glej Bauman 2001; Cohen 1985). Pri tem je pomembno upoštevati, da »skupnost« ne obstaja zgolj kot simbolna ali »zamišljena« družbena tvorba (Anderson [1983] 2006; Cohen 1985), ampak tudi kot dejanska skupnost, vzpostavljena z družbenimi razmerji in institucijami (Amit 2002; Thornton 1996: 110).¹⁹ Sicer imajo lahko posamične skupnosti idealistične in ideološke predpostavke o svoji skladnosti in povezanosti, vendar jih v družbeni realnosti navadno pogojuje predvsem kompleksen sklop razlik, nasprotij, trenj, dialogov in sprememb.

Te predpostavke o naravi »skupnosti« so pomembne tudi pri obravnavi ameriških neodvisnih skupnosti, pri katerih me zanima, kako se njihove ideje in nameni, ki temeljijo na vrednotah in ideologijah enakosti in vključevanja, manifestirajo v družbenih in prostorskih praksah teh istih skupnosti (prim. Althusser [1970] 1971; Foucault [1969] 1972: 46–49).²⁰

¹⁹ Poleg tega naj poudarim, da je zavzemanje za »skupnost« treba razumeti ne kot nekaj naravno danega, ampak kot zgodovinsko pogojeno družbeno usmerjenost, ki se v zahodni družbi pojavi predvsem s pojavom kapitalizma in z njim povezane družbene odtujenosti (Bauman 2001; Eriksen 1993). Pri tem pa se pojem »skupnosti« ne vzpostavi zgolj kot eden od načinov zavračanja odtujene kapitalistične družbe, ampak tudi kot njen konstitutivni del, ki se izrablja za kopicenje kapitala (Joseph 2002).

²⁰ Vključevanje razlagam kot aktiven proces družbenih teženj in naporov k večji družbeni vključenosti, predvsem v smislu rasne, nacio-

¹⁶ V ta kontekst sodi tudi manifest »ljubezenskega rocka« (Baumgarten 2012: 137), povezan z ustvarjalnostjo in delovanjem skupine Beat Happening.

¹⁷ V izvirniku: *grounded theory*.

¹⁸ O povezavah med skupnostjo in prostorom piše tudi Miha Kozorog (2010) v prispevku o tolminski mladinski glasbeni sceni v 90. letih 20. stoletja.

Pri tem je pomembno upoštevati, da je diskurzov in ideologij v ameriških neodvisnih scenah več, ti pa se izražajo bodisi v ostankih preteklih praks (na primer iz zgodovine rocka in pankaa) oziroma v praksah dominantnih ameriških družbenih skupin bodisi v porajajočih se družbeno in glasbeno inovativnih praksah določenega dela ameriških neodvisnih skupnosti (prim. Williams 1977: 121–127). Predvsem slednje so lahko subverzivne prostorske taktike (ki se izražajo, na primer, v glasbenem izvajanju, odrskem govoru, gibanju ali družbeni interakciji na koncertu ter v določenih prostorskih in programskih koncertnih politikah), ki presprašujejo ali prevračajo konzervativno in zatiralno plat preteklih in dominantnih praks²¹ ter z njimi soobstajajo v svetu izkrivljenih ali »poškodovanih«²² alternativnih javnih prostorov (Warner 2002: 63).

S takšnim teoretskim in etnografskim pristopom želim preseči odnos, ki ga je pogosto opaziti pri akademskih obravnavah mladinskih in subkulturnih skupnosti. Akademiki slednje po eni strani pogosto idealizirajo kot uporniške in subverzivne (glej Hall in Jefferson 1976; Hebdige 1979), po drugi pa jih zavračajo kot izključujoče, oportunistične in nasprotujoče (Duncombe [1997] 2008; Ngô 2012; Thornton 1996). Moj namen je, da zavrnem tovrstne izključevalne pristope, jih presežem in hkrati obravnavam z bližnjim etnografskim pogledom. V tem smislu prakse neodvisnih ameriških skupnosti v njihovem pristopu k družbeni enakopravnosti in vključevanju razumem kot inovativne in obetavne ter obenem kot strukturno, praktično in politično omejene.²²

V povezavi z omenjenimi diskurzi in praksami enakopravnosti in vključevanja ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti se pogosto pojavlja krovni pojem intimnost oziroma družbena bližina, ki te skupnosti združuje in prežema. Pri tem naj poudarim, da udeleženci ameriških neodvisnih skupnosti intimnosti ne razumejo zgolj kot osebne, čustvene ali telesne bližine, ampak tudi kot »družbeno bližino«, ki se nanaša na pojme, kot so družbena povezanost in vzajemnost, skupnostno združevanje ali pa tesni in neposredni družbeni odnosi.²³ V tem smislu se pojem intimnost pogosto pojavlja tudi kot ključni člen hišnih koncertov, kot jih opredeljujejo njihovi udeleženci:

nalne, etnične, razredne, spolne, seksualne in starostne vključenosti. Nasprotje vključevanja opredeljujem z besedo izključevanje.

21 Tukaj se nanašam na teorije Michaela De Certeauja (1984), ki govori o »hoji«²⁴ kot prostorski taktiki, ki lahko »počne«²⁵ stvari in s tem prevrača normativen red mestnih prostorov (1984: 19, 33, 100–102).

22 Podobnim vrednotam neodvisnosti in vzajemnosti sledijo tudi slovenske neodvisne glasbene skupnosti in prostori (glej Muršič, Bačić in Kosi 2012).

23 V sestavku uporabljam izmenično oba pojma, družbena bližina in intimnost, odvisno od konteksta. Pri tem lahko pojem intimnost pomeni tako družbeno kot čustveno ali telesno bližino, predvsem zato, ker je to izraz, ki ga v angleški različici za oba navedena pomena uporabljajo sami udeleženci ameriških neodvisnih skupnosti. O intimnosti kot sentimentalnosti glej Hofman 2015a.

Pri hišnih koncertih je najbolj posebna njihova sposobnost, da združujejo ljudi, ki se tam počutijo povezane na način, kot to ni mogoče v drugih glasbenih prostorih. Hišni koncerti nas približajo nastopajočim glasbenim skupinam in njihovi glasbi; in najpomembneje, približajo nas našim prijateljem in medsebojno. Omogočijo občutek *intimnosti*, ki ga ni mogoče doseči v nobenem drugem prostoru, in ta občutek je za vedno naš in nobeno podjetje ga ne more poblagoviti. (Spletni vir 3; poudaril avtor)²⁴

V tej navedbi lahko opazimo pomen prostora, natančneje hišnih koncertov, za vzpostavitev družbeno intimnih skupnosti kot ideala ameriških neodvisnih glasbenih scen. Uvidimo pa tudi, kako posamezniki s scene intimne skupnosti opredeljujejo kot skupnosti z močno in neposredno medsebojno povezanostjo, ki spodbuja enakopravnost (tudi med občinstvom in nastopajočimi) in je neodvisna od vplivov kapitala (»poblagovljenja«). Preden se podrobneje posvetim vidikom intimnih prostorov in družbenih razmerij, naj povzamem še nekatere teorije o družbeni intimnosti oziroma bližini.

Mnogi avtorji, ki o družbeni bližini (ang. *intimacy*) govorijo kot o pristopu ali sredstvu za povezovanje družbenih skupnosti, jo razumejo bodisi kot diskurzivno in ideološko strategijo ali pa kot posebno družbeno prakso (prim. Berlant 2000; Boym 2000; Herzfeld 1997; Lipsitz 1994). Glede na prvo možnost avtorji na primer govorijo o uporabi družinskih metafor v govoru o narodnosti kot »družini«²⁶ ali »očetnjavi«²⁷ ter o državljanih kot »otročih«²⁸ ali »bratih«²⁹ (Herzfeld 1997: 4, 5, 12). Glede na drugo pa pravijo, da se družbena bližina vzpostavlja s »skupnimi [družbenimi] izkušnjami«³⁰ (Boym 2000: 230), določenimi »načini navezanosti [...], ki kolektivne prizore pretvarjajo v intimne prostore«³¹ (Berlant 2000: 8), s »skrbjo«³² za drugega (Berlant 2000: 1, 6), tesnimi fizičnimi ali neposrednimi odnosi (Berlant 2000: 6) in medkulturnim dialogom (Lipsitz 1994: 27; 1986/87). Intimno povezovanje je po njihovem mnenju bodisi prikrito in izključujoče (Herzfeld 1997) ali pa družbeno vključujoče, pri čemer lahko intimnost povezuje raznolike družbene skupnosti, a ne zaradi skupne etnične ali narodnostne »biti«, temveč zaradi skupne izkušnje družbene marginalizacije, izključenosti, odtujenosti ali pregona, pa tudi zaradi skupnega dvoma ali političnega odpora do države in podobnih avtoritet (Boym 2000: 229–230; Lipsitz 1986/87: 174; 1994: 33–34).

Pri slednjem poudarjam, da gre pri ameriških neodvisnih glasbenih skupnostih za raznolike glasbene in politične usmeritve, ki se v svojih prostorih trudijo vključevati tudi v rocku in panku zgodovinsko marginalizirane skupnosti

24 Skupnostno povezovanje v ameriški družbi že desetletja upada (glej Putnam 2000), zaradi česar se pojavljajo številna gibanja, med katerimi so tudi ameriške neodvisne glasbene skupnosti, ki aktivno nasprotujejo tem težnjam.

(predvsem zaradi svoje etničnosti, spola in seksualnosti) ter se občasno tudi navzven povezovali z ameriškimi etničnimi manjšinskimi skupnostmi (glej nadaljevanje prispevka). Ob tem pa imajo ameriške neodvisne glasbene skupnosti vsaj v svojih predstavah, če že ne v realnosti, skupno izkušnjo družbene marginalizacije, odtujenosti in političnega odpora – tako v medsebojnih odnosih kot v odnosih z ameriškimi manjšinskimi skupnostmi – obenem pa tudi prakso in ideologijo neodvisnosti, samozadostnosti in pristopa »naredi sam« (glej Dawson 1992: 92; Habell-Pallán 2005: 150, 172; 2012: 251; Lipsitz 1986/87; 1994: 27, 33; Spletni vir 1).²⁵ Pri moji raziskavi me v sklopu teorij družbene bližine zanima predvsem, kakšne fizične prostore, družbene odnose in prakse, hkrati pa tudi družbene diskurze in z njimi povezane glasbene zvoke uporabljajo ameriške neodvisne glasbene skupnosti, da lahko same sebe vzpostavljajo in razumejo kot intimne ter na ta način tesno in neposredno povezane skupnosti. To so tudi pogloblitve teme, o katerih pišem v nadaljevanju te razprave.

Fizični prostori družbene bližine ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti

Kot je mogoče opaziti iz zgornjega citata, so hišni prostori v diskurzu ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti obravnavani kot najbolj primerni za vzpostavljanje odnosov družbene bližine. V tem smislu predstavniki teh skupnosti navajajo različne razloge za vodilni status hišnih koncertov. Chris iz glasbene skupine Religious Girls iz Oaklanda na primer trdi: »Hišni koncerti so boljši; manjši so in bolj intimni« (Chris 2011), medtem ko James iz Davisa navaja svoje razloge, zakaj so mu hišni koncerti najbolj pri srcu: »Zame so [hišni koncerti] nekaj, kar obstaja zunaj ustaljenih oblik izmenjave [... in je] dosti bolj fizično in dojemljivo za vzpostavitev resničnih odnosov med ljudmi« (James 2010).²⁶

25 George Lipsitz tako piše, da so si v 70. in 80. letih 20. stoletja belski pankerji iz predmestij Los Angelesa s *chicano* pankerji iz vzhodnega Los Angelesa delili »odtujenost in frustracije sodobne mladine [... ter] medsebojno željo, da bi na podlagi resničnih zgodovinskih izkušenj razglasili svojo oddaljenost od dominante kulture in njenih vrednot« (Lipsitz 1986/87: 174). Na tej podlagi jih Lipsitz poimenuje »družine podobnosti,« na drugem mestu pa tovrstne vezi opredeli kot »diasporične intimnosti« (1994). Taktike samozadostnosti so v svojem družbenem in političnem delovanju med drugimi poznali in uporabljali tudi afriški Američani in mehiški Američani (Dawson 1992: 92; Habell-Pallán 2005; Spletni vir 1), slednji tudi v obliki *rasquachisma*, tradicionalnega mehiškega pristopa »naredi sam« do življenja in umetnosti (Habell-Pallán 2005: 150, 172; 2012: 251). Za kritiko istovetenja ameriških pankovskih in neodvisnih skupnosti z ameriškimi manjšinami glej Ngô 2012.

26 Glej tudi citat zgoraj, ki kaže na to, kako nobeno podjetje na hišnih koncertih ne more komodificirati občutka intimnosti. Nekateri udeleženci poudarjajo tudi, da hišni koncerti niso zgolj zunaj kapitalističnega sistema, ampak tudi zunaj sistema katerihkoli institucij. Mike iz Davisa mi je tako v tem oziru povedal naslednje: »Hišni koncerti so pomembni za mlade ljudi, ker jim nudijo nekaj, kar je popolnoma

Udeleženci neodvisnih skupnosti poudarjajo tudi druge pomembne fizične dejavnike hišnih koncertov, ki po njihovih besedah znatno pripomorejo k občutku povezanosti skupnosti in k preseganju umetnih družbenih meja med udeleženci koncertnih dogodkov, natančneje med izvajalci, občinstvom in organizatorji.²⁷ V tem oziru Elisa iz Davisa pravi:

Koncerti pri Louigiju [v Sacramentu] ... lep prostor, za vse starosti ... ampak tam imajo oder. Vznejevolji me, če sem v prvi vrsti, čisto blizu nastopajočih na odru, in jih moram gledati kvišku. Nimam občutka ... ni interaktivno. To imam res rada pri hišnih koncertih ... da smo vsi isti, enakopravni, in ko nastopajoči nehajo igrati, lahko govorimo z njimi in se družimo z njimi. Lahko jemo z njimi in pri tem ni nobenega ločevanja med njimi in nami. To me moti do te točke, da sploh ne hodim več na koncerte v barih in klubih. Popolnoma drugačna izkušnja! (Hough 2011)

Tudi drugi prostori, ki vključujejo vsaj eno, če že ne več teh lastnosti, lahko podobno vplivajo na občutek družbene povezanosti ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti. V tem pogledu se jim zdi sprejemljivo organizirati koncerte tudi v industrijskih skladiščih, na prostem, v nekomercialnih skupnostnih prostorih in ne nazadnje tudi v komercialnih klubih, barih in restavracijah. V bolj konvencionalnih in komercialnih glasbenih prostorih v ta namen pogosto uporabljajo tudi posebne taktike, s katerimi vzpostavljajo večjo družbeno bližino. Mnoge neodvisne ameriške glasbene skupine tako zavračajo nastopanje na glasbenih odrih in se tudi v komercialnih klubih in barih pogosto namestijo pod oder, na isto raven z občinstvom.²⁸

Fizični prostori, kot so mesta, hiše, zapori ali koncertne dvorane, vplivajo na družbena razmerja in odnose (glej Bourdieu 1977: 89; Debord 1955, 1958; Foucault [1975] 1995: 195–228; Foucault 1993: 135) ter pogojujejo tudi glasbene odnose in zvoke, ki se tvorijo in izražajo v njih (glej Carney 2003: 241; Small 1998: 19–30).²⁹ Pri tem lahko govorimo o vplivni moči nečloveških organskih dejavnikov in neorganskih snovi ter s tem tudi fizičnega prostora na družbene odnose (prim. Latour 2007: 61, 72),

zunaj šole [...], zunaj mesta, prostor, ki ni povezan z nobeno institucijo« (Mike 2011).

27 O intimnih odnosih bližine med lastniki glasbenih prostorov in njihovimi obiskovalci na primeru tolminske mladinske glasbene scene v 90. letih 20. stoletja glej Kozorog (2010: 40).

28 Od bolj uveljavljenih ameriških neodvisnih glasbenikov sem sam na ta način videl nastopati Dana Deacona ter skupini Lightning Bolt in Sissy Spacek.

29 Pierre Bourdieu v tem smislu zatrjuje naslednje: »Naseljeni prostor – predvsem hiša – je primarni kraj za objektivacijo generativnih shem; s posredništvom meja in hierarhij, ki jih vzpostavi med stvarmi, ljudmi in praksami, ta otipljiv klasifikacijski sistem neprekinjeno privzga in utrjuje taksonomične principe, ki nepirajajo vsa arbitrarna določila v kulturi« (Bourdieu 1977: 89).

sam pa k temu dodajam, da ameriške neodvisne glasbene skupnosti določene prostore in fizična razmerja selektivno izbirajo in vzpostavljajo kot preferenčne za svoje družbeno-politične potrebe ter jim retroaktivno ali sproti pripisujejo določene ideološko pogojene pomene. Dejstvo, da so dnevne sobe ali kleti po svoji površini ravne, postane pomembna vrednota (kot fizična odsotnost »odra«) šele z diskurzom, ki ga vzpostavljajo in oblikujejo ameriške neodvisne glasbene skupnosti. Zato menim, da gre za oboje, za skupno vplivnost in dialektično povezanost med fizičnim nečloveškim svetom na eni ter družbeno in ideološko ravnijo na drugi strani (prim. Coole in Frost 2010).

Poleg tega pa si ameriške neodvisne glasbene skupnosti še dodatno prizadevajo za fizično oblikovanje svojih prostorov, da bi ustvarile skupnosti družbene bližine. To počnejo z uporabo preprog, kavčev, domačih umetniških izdelkov ter z razstavljanjem osebnih zbirk kaset in plošč pri opremljanju svojih neodvisnih glasbenih prostorov. Pri tem se izogibajo serijsko oblikovanemu pohištvu in dekorativnim predmetom, ki jih raje oblikujejo sami (s pristopom »naredi sam«),³⁰ in s tem prostorom dodajajo tudi pridih intimne osebne kreativnosti. Po drugi strani pa v njih že s svojim gostoljubjem (odprtost zasebne hiše javnosti), ponekod pa tudi s ponudbo hrane ali prigrizkov za goste in nastopajoče (kar lahko še dodatno potencira vonj po pečenih piškotih, ki občasno pričakajo goste na mizah) pogosto ustvarjajo občutek intimne domačnosti.

Ameriške neodvisne glasbene skupnosti svojo družbeno bližino in tesno povezanost navadno vzpostavljajo z uporabo majhnih, nekomercialnih in/ali zasebnih prostorov brez odrov ali druge opreme, ki jo najdemo v bolj konvencionalnih in/ali komercialnih glasbenih prostorih. Poleg tega pa k temu pripomorejo tudi nekatere njihove družbene prakse in odnosi, o katerih govorim v naslednjem podglavju.

Bližina ali odtujenost v družbenih prostorih ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti

Ameriške neodvisne glasbene skupnosti so v desetletjih svojega delovanja oblikovale različne prostorske politike in taktike družbene »skrbi«, s katerimi se bojujejo proti zatiralskim in nestrpnim praksam (elitizem, seksizem, rasizem, homofobija), ki se pojavljajo znotraj ali zunaj glasbenih družbenih prostorov teh skupnosti. S tem se zavzemajo za zblíževalno družbeno heterogenost, čeprav ne uspejo vedno preseči določenih odtujitvenih praks v istih prostorih.

Pankovske skupnosti so se v svojih začetkih borile proti komercialnosti in elitizmu v rock glasbi ter se zavzemale za vključenost žensk. Toda prve pankovske glasbene sku-



Slika 5: Tabla pri vstopu v klub Gilman 924, ki med drugim opozarja na politiko varnih prostorov. Foto: David Verbuč.

pine se niso mogle upreti vabam glasbene industrije (večina zgodnjih pankovskih skupin je tako izdala svoje prevence pri velikih glasbenih založbah), s pojavom *hardcore* panka v poznih 70. in zgodnjih 80. letih 20. stoletja pa se je vzpostavilo še izključevanje »pozerjev« in »navadnejšev«; v njihovih krogih so bili neredki pojavi rasizma, seksizma in homofobije ter večinoma moško pogojeno nasilje v obliki »slemanja« in »mošinga« na koncertnih plesiščih (prim. Duncombe in Tremblay 2011; Stinson in Ngô 2012; Whiteley 2000).³¹

Mnogi neodvisni glasbeniki in glasbeni prostori so na vzpostavljene zatiralne prakse v *hardcore* panku odgovorili z novimi in inovativnimi prostorskimi politikami in taktikami, ki so po eni strani kazali njihovo ideologijo enakopravnosti in vključevanja, po drugi pa njihovo družbeno »skrb« za marginalizirane skupine v panku in neodvisnih skupnostih. Od srede 80. let so se skupine, kot so Beat Happening (iz Olympije, Washington), Fugazi (Washington, D.C.) in klub Gilman 924 (Berkeley, Kalifornija), v začetku 90. let pa še predstavnice *riot grrrl* gibanja, za družbeno vključevanje zavzemali z raznolikimi prostorskimi taktikami: spodkopavanjem nasilja na koncertih z zvokom, odrskim nastopom, govorom, plesom, letaki in na splošno

³⁰ Ti predmeti so lahko tudi napaberkovani po trgovinah in sejmih z rabljenimi stvarmi in nato naknadno preoblikovani ali razstavljeni v predruženih kombinacijah in prostorih.

³¹ »Slemanje« in »mošing« sta obliki ritualiziranega in estetiziranega skupinskega agresivnega plesa na *hardcore* in pankovskih koncertih.

z nizkimi vstopninami, s programskimi politikami starostnega, spolnega, etničnega in glasbenega vključevanja ter s prostorsko politiko »varnih prostorov« (Andersen in Jenkins 2001; Azzerad 2001: 119–157, 376–410, 454–492; Baumgarten 2012; Boulware in Tudor 2009: 264, 304–307; Darms 2013: 170; Edge 2004; Marcus 2010; Oakes 2009: 19–22; prim. Verbuč 2014).

Zgodovina prostorskih politik in taktik družbene bližine ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti, na katero se nanašam v prejšnjem odstavku, se kaže tudi v sodobnih ameriških neodvisnih glasbenih prostorih. Mnoge hiše in drugi neodvisni prostori tako danes izvajajo politiko »varnih prostorov« ter se zavzemajo za starostno in finančno (razredno) vključenost (Stewart 2006, 2010; glej opis skupnosti Glitterdome in tamkajšnjega koncerta v Uvodu). Zato za nastopajoče pobirajo prostovoljne prispevke in ob pomanjkanju finančnih sredstev obiskovalcev ne zavračajo.³² Programsko se mnogi prostori zavzemajo za vključenost zgodovinsko marginaliziranih skupin (predvsem ženskih, kvirovskih in nebelskih izvajalcev), kar pa je odvisno tudi od demografske sestave in politične angažiranosti lokalnih prostorov in scen. Večjo splošno in koncertno družbeno raznolikost je mogoče opaziti v Oaklandu, manjšo pa v Davisu. Programske politike odražajo tudi nasprotovanje glasbenemu elitizmu in zavzemanje za začetniške skupine, kar potrjuje tudi izjava organizatorja iz kluba Monkey Mania iz Denverja:

Prيرهjali smo veliko ... ne bi rekel ravno slabih koncertov, ampak slabih skupin, ker smo hoteli vzpostaviti pravilo, da je vsaka glasba dobrodošla tukaj, tudi zaradi tega, ker smo kot najstniki sami imeli velike težave pri iskanju prostorov za nastopanje. (Taylor 2012)

Glede »varnih prostorov« in zavzemanja za družbeno raznolikost obiskovalcev in nastopajočih moram poudariti, da se za to navadno zavzemajo ne zgolj radikalni, feministični in kvirovski neodvisni prostori, ampak tudi mnogi drugi njim podobni (hiše, skladišča in javni neodvisni skupnostni prostori). Ob njih pa obstajajo tudi neodvisni glasbeni prostori (predvsem nekatere hiše ali komercialni pankovski klubi), ki te zahteve ignorirajo, jim oporekajo ali jih celo kršijo, s tem pa posledično tudi spodbujajo kritično obravnavo in dialog v ameriških neodvisnih glasbenih scenah (prim. Clem 2013: 24). Kot so mi zatrjili mnogi ameriški sogovorniki, so kakršnikoli rasistični, seksistični ali homofobni prestopki na koncertih nedopustni, in ne samo organizatorji, ampak tudi obiskovalci sami pogosto poskrbijo, da se kršitelje verbalno izzove ali celo nažene iz prostora (glej Sliko 6).

32 S pobiranjem prostovoljnih prispevkov se organizatorji »naredi sam« koncertov izogonejo tudi morebitnim nevesočnostim z uradnimi organi pregona, saj v ZDA ni dovoljeno pobirati obvezne vstopnine na zasebnih koncertih.



Slika 6: Odlomek iz stripa (Funk, v Clem 2013: 24) kaže, kako se je na koncertu občinstvo skupaj z organizatorji in nastopajočimi zavzelo za odstranitev »seksistične« skupine ljudi iz glasbenega prostora.³³

Po drugi strani pa mnoge ženske ter nebelski ali kvirovski aktivisti in aktivistke v svojih pisanih poročajo, da so tovrstno vedenje in stališča v ameriških neodvisnih glasbenih scenah in prostorih še vedno precej pogosta. Mimi Thi Nguyen, sicer raziskovalka in nekdanja sodelavka znamenitega pankovskega fanzina *Maximumrocknroll* ter ena glavnih predstavnic gibanja *race riot*,³⁴ o tem pravi:

33 Sogovorniki so mi povedali, da se vedno skušajo najprej pogovoriti z morebitnimi kršitelji politike »varnih prostorov« in šele v primeru, da to ni mogoče, ukrepajo na skrajnejše načine, kot na primer v zgoraj navedenem primeru.

34 V začetku 90. let se je v ameriških pankovskih scenah vzpostavilo t. i. gibanje *race riot*, navdihnjeno z gibanjem *riot grrrl* in hkrati tudi kritično do njega, ki je večinoma slonelo na pisanju in izmenjavi fanzinov ter na ostri kritiki rasizma, seksizma in homofobije v panku in neodvisnih skupnostih (Nguyen 1997, 2002, [1998] 2010, 2012; Stinson in Ngô 2012; prim. Duncombe in Tremblay 2011).

Dekleta iz neodvisnih glasbenih skupin se sprašujejo, zakaj geji in lezbijke zahtevajo »posebne pravice,« pankovski fantje posiljujejo ali pretepajo svoje punce ali znanke, kvirovski posamezniki zanikajo svoje rasne in razredne privilegije in vmes je še kopa žalitev, besednih spodrsrljavov ter nasilnih gibov in namigov. (Nguyen 2002: 109; prim. Atoe 2012; Nguyen 1997, [1998] 2010, 2012; Vo 2012)³⁵

Navedek bi bilo napačno razumeti kot popolno negacijo ideologij in praks vključevanja in enakopravnosti v ameriških neodvisnih glasbenih skupnostih, saj moramo ženske, nebelske in kvirovske predstavnike ter njihove zaveznike šteti kot pomembne in tudi konstitutiven del teh skupnosti, ne pa jih obravnavati zgolj kot družbeno »razliko«. Prav oni so namreč ključni člen, ki spodbuja k vključujoči, enakopravni in tudi kritični naravnosti ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti (prim. Nguyen 2012).

Današnje ameriške neodvisne glasbene skupnosti, ob izvajanju zgoraj opisanih prostorskih politik in taktik, si po eni strani prizadevajo tudi odpirati svoje prostore širši javnosti in manjšinskim skupnostim, tako da praviloma javno oglašujejo koncerte ali pa organizirajo koncerte, ki vključujejo glasbene skupine lokalnih etničnih manjšin. Po drugi strani pa z namenom doseganja večje ustvarjalne svobode, družbene neodvisnosti in skupnostne bližine svoje prostore oblikujejo kot alternativne ali opozicijske »kontra-javne« prostore. V tem smislu prebivalci Glitterdoma o svoji hiši govorijo kot o »dnevni sobi Portlanda«, vendar ob tem hkrati priznavajo, da njeno javno usmerjenost tudi zavestno omejujejo, saj bi drugače v hišo privabili vsakršno mestno »drhal« (Prebivalka 2012). Ena od prebivalk Glitterdoma pa mi je še povedala, da je »javno življenje« v Glitterdomu lahko tudi omejujoče, saj se zjutraj, napol razgaljena, na poti v kopalnico pogosto srečuje z vsakodnevni hišnimi gosti, ki se zbirajo in kramljajo v kuhinji (Warhola 2012).³⁶

Ameriški neodvisni glasbeni prostori so kljub svoji naravnosti k javni odprtosti hkrati lahko tudi nedosegljivi širšim skupnostim zaradi naslednjih praktičnih in političnih razlogov: prostori so pogosto majhni in v odročnih četrtih, ki jih marsikdo dojema kot nevarne, občasno pa se njihovi

vi prebivalci in upravljavci zatekajo tudi k skrivnejšemu oglaševanju svojih dogodkov, da bi odvrnili pozornost policije (ti prostori namreč pogosto nimajo dovoljenj za javno in koncertno delovanje). Po drugi strani pa se organizatorji pogosto zavestno omejujejo pri oblikovanju svojih programov in izključujejo skupine iz velikih založb (to je na primer uradna politika kluba Gilman 924), domnevno seksistične *cock rock* skupine ter glasne študentske *party* skupine. Slednje po besedah prebivalcev hiše Villanova v Davisu privabljajo pijane študente, ki s svojim hrupom motijo sosesko. Poleg naštetega pa zunanji opazovalci že samo naravo neodvisnih glasbenih koncertov pogosto dojemajo kot »izključujočo,« predvsem zaradi za širše občinstvo težje sprejemljivih pankovskih ali eksperimentalnih zvokov, ki so pogost, vendar ne izključen del njihovih programskih politik. Ob vsem tem je pomembno prisluhni tudi predstavnikom neodvisnih skupnosti, ko pojasnjujejo omenjena nasprotja. Zgoraj omenjeni Mark Andersen tako pravi:

Odkrito povedano [...], večino marginaliziranih skupnosti, s katerimi se želimo solidarnostno povezovati, ne zanima pank in zato je iluzorno pričakovati, da bodo prihajali na naše koncerte [...]. Mislim, da to niti ni slaba stvar, ampak samo del realnosti [...]. Po moje ni upravičeno pričakovati, da bo pank ugal vsakomur. Upravičeno pa je pričakovati, da pankovske skupnosti na svojih druženjih upoštevajo te ideje, o katerih govorijo, in iščejo poti, kako graditi mostove. In zato je naše delo [organizacije Positive Force] z lokalnimi [manjšinskimi] skupnostmi – dostavljanje živil, inštruiranje otrok, delovanje v programih za razdeljevanje hrane, karkoli drugega – [tako zelo pomembno]. Zakaj? Ker se mi zdi, da so koncerti pomembni zaradi tega, da navdihnejo ljudi, da jih osvestijo o možnih alternativah in da jih opogumijo, da gredo ven in so dejavni. Gradnja samih družbenih povezav pa je ... lahko se začne s koncerti, ampak mora iti onkraj tega. (Andersen 2012)³⁷

Mnogi predstavniki ameriških neodvisnih skupnosti, ki se pogosto naseljujejo v revnejših in nebelskih četrtih, skušajo vzpostaviti družbene vezi z okoliškimi skupnostmi, tako da jih občasno, kot občinstvo ali nastopajoče, vabijo na svoje koncerte ali pa jim solidarnostno stojijo ob strani in pomagajo pri njihovih bojih proti gentrifikaciji ali policijskemu nasilju (prim. Lyle 2008). V tem smislu je zanimiv

35 Mimi Thi Nguyen oporeka tudi intimni naravnosti gibanja *riot grrrl*. Označuje jo kot »liberalno fantazijo«, ki je del ameriške množične in neoliberalne kulture, v njej razkriva rasno in razredno privilegiranost ter jo prepoznava kot normativno in zato zatiralno (Nguyen 2012; prim. Berlant 2008). Pri tem se nanaša predvsem na naravnost predstavnic k skupinski izpovednosti, čustvenosti, vzajemnosti, vključevanju in sočutju ter na njihove želje po medkulturnem povezovanju. Predvsem vključevanje, vzajemnost in medkulturna komunikacija pa so prakse družbene bližine, ki presegajo gibanje *riot grrrl* (vendar se obenem v njem tudi delno navdihujejo) in so v splošnem del ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti.

36 V obdobju, ko sem živel v Glitterdomu, sem tudi sam opazil določene omejenosti, ki jih je prinašala njegova »javna« narava, saj sem tam redkokdaj našel prostor, čas in mir za branje in pisanje.

37 Andersenovo opozorilo je pomembno brati v navezavi na teorije alternativnih in družbeno subverzivnih prostorov, ki imajo posebno vlogo za zgodovinsko marginalizirane etnične, ženske ali kvirovske skupnosti. Za Nancy Fraser imajo ti alternativni javni prostori dvojno vlogo, ki je podobna Andersenovemu opisu: »Po eni strani funkcionirajo kot prostori umika in reorganizacije, po drugi pa delujejo kot sedeži in območja usposabljanja za agitacijske aktivnosti, usmerjene proti širši javnosti. Njihov emancipacijski potencial je ravno v dialektiki med tema dvema funkcijama« (1990: 68; prim. hooks 1990).

tudi odlomek iz fanzina »koncertnega« skvota RCA/Hot Mess – ta se nahaja v pretežno afroameriškem zahodnem Oaklandu – v katerem avtorji nagovarjajo svoje goste in obiskovalce:

Medtem ko živimo v tem delu mesta, je naša prioriteta, da smo iskreni in odprti do svojih sosedov. Prosimo, pozdravite jih, ko greste mimo, in nas vprašajte o zgodovini četrti ter o tem, kako se lokalne skupnosti borijo proti gentrifikaciji in prisilnim izselitvam. Ne bodimo brezobzirne pizde, tukaj v našem skvotu. (RCA b. n. l.: 7)

Glasbeni prostori ameriških neodvisnih skupnosti se tako intimno družbeno povezujejo navznoter in navzven ter obenem v svojih prostorskih politikah in taktikah vzpostavljajo možnosti za transformacijo lastnih in večinskih javnih glasbenih prostorov. Po drugi strani pa ti isti prostori, če upoštevamo njihove prej omenjene kritike, delujejo manj kot alternativni prostori bližine in bolj kot »paralelni« in »subsidiarni« (prim. Nguyen 2002: 110) oziroma »popačeni« in »poškodovani« prostori odtujenosti (prim. Warner 2002: 63), ki vključujejo in vzdržujejo izključevalne in zatiralne prakse in odnose svojega širšega družbenega okolja. Ne nazadnje ti prostori zaobjemajo raznolike družbene skupine, tako po etnični, rasni, spolni in seksualni usmerjenosti kot po političnem prepričanju, zato jih moramo razumeti ne toliko kot prostore navideznih logičnih nasprotij, ampak predvsem kot prostore realnih družbenih razlik, trenj in pogovorov.³⁸

Enakopravnost in neposrednost kot družbena razmerja bližine ameriških neodvisnih skupnosti

Pred koncem naj omenim še posebna družbena razmerja bližine, natančneje stremljenje k enakopravnim odnosom med občinstvom in izvajalci na lokalni ravni, na neodvisnih koncertih, ter zavzemanje za neposredne fizične odnose in skupinsko vzajemnost na medlokalni ravni med glasbenimi turnejami. Oboje prispeva k samoobčutenju družbene »bližine« ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti.

Ameriške neodvisne glasbene skupnosti v lokalnih scenah vzpostavljajo intenzivno neposredno in fizično skupnostno povezovanje predvsem z organizacijo in obiskovanjem koncertov, pa tudi z medsebojnimi obiski in z organizacijo ter s skupnim obiskovanjem raznovrstnih nekonzertnih dogodkov, zabav in plesov.

Kot je opazno iz uvodnega opisa skupnosti Glitterdome ter iz nekaterih prejšnjih navedb, je družbena vrednost ameriških neodvisnih glasbenih koncertov v preseganju strogega ločevanja med izvajalci in občinstvom in s tem doseganja večje enakopravnosti udeležencev. Pri tem ima

³⁸ Del teh procesov je radikalna demokracija oziroma radikalni dialog (Bishop 2010; Laclau in Mouffe 1985; Verbuč 2015b), ki jo je mogoče hkrati razumeti kot radikalno družbeno bližino.



Slika 7: »Surfanje po množici« na koncertu v hiši Villanova v Davisu. Foto: David Verbuč, 28. 10 2012.

veliko vlogo majhnost prostorov, odsotnost odra in zaodrja ter družbeni pomen sodelovanja občinstva, ki ga neodvisni glasbeniki na različne načine venomer spodbujajo h koncertni participaciji (prim. Verbuč 2015b). Tako glasbeniki in pevci med svojim izvajanjem redno vstopajo v območje občinstva, po drugi strani pa se glavna pozornost na koncertih pogosto preusmerja na samo občinstvo. To neodvisne glasbene skupnosti med drugim dosežejo z različnimi tehnikami plesa, kot sta »mošing« in »surfanje po množici«, ki ju izvajajo posamezniki v občinstvu.³⁹ O slednjem Aaron Scott iz Portlanda na svojem blogu ugotavlja:

Ena od najboljših stvari pri hišnih koncertih je, da glasbene skupine niso vedno v središču pozornosti. Dejansko so najboljši tisti hišni koncerti, pri katerih so vključeni vsi prisotni, ko se ljudje [iz občinstva] plazijo po stropu [referenca na »surfanje po množici«], glasbena skupina pa je le del celotnega kaosa. (Spletni vir 5; glej Sliko 7).

Pri tovrstnih koncertih pridejo do izraza tudi »natrpanost« prostorov, fizična bližina in prerivanje med koncerti.⁴⁰ To so vrednote, ki jih poudarjajo tudi udeleženci neodvisnih koncertov:

Najbolje se zabavam na koncertih, ki se dogajajo v hišnih kletah, prenapoljenih z občinstvom, ko ne moreš niti dihati ali se premikati in si prekrit s potom. (Gaworski v Connor 2012: 71)

Hišni koncerti so boljši. Manjši so in bolj intimni. Glasbena oprema je zaradi tega lahko v nevarnosti,

³⁹ Ples »mošing« je v ameriških neodvisnih glasbenih scenah še vedno prisoten, vendar se je večinoma preobrazil v nenasilno in pogosto celo prijateljsko-igrivo različico prvotnega »mošinga«.

⁴⁰ Humanistični geograf Yi Fu Tuan opozarja, da je lahko doživljanje »natrpanih« prostorov za prisotne razburljiva izkušnja in da to med njimi pogosto ustvari občutek toplote, solidarnosti in sprejemanja. Hkrati ugotavlja, da lahko »natrpanost« množič na glasbenih festivalih pomeni zabavo samo po sebi (Tuan 1977: 59, 63, 64, 65).

ampak se izplača, ker smo prekleto pank [...] Glasneje je, dobesedno v središču množice igraš. Kakovost pogosto ni tako pomembna kot skupnost in družina ter čustven pristop k igranju in to, da je lahko vsak del glasbene skupine. (Chris 2011)

Chris opozarja na nekaj pomembnih vidikov neodvisnih glasbenih koncertov: rušenje zidu med nastopajočimi in občinstvom (skupina igra »v središču množice«, »vsak je lahko del glasbene skupine«), drugačno vrsto glasbene estetike (kjer na koncertu ni primarna »kakovost« glasbe ali izvajanja, temveč samo intimno družbeno občutje »skupnosti«), in – kot Gaworski iz prvega citata – na vrednoto razburljivosti in intimne fizičnosti prerivanja na natrpano polnih koncertih. V tem smislu se ameriške neodvisne glasbene skupnosti zavzemajo za dve vrsti koncertne družbene bližine: delikatno družbeno bližino, ki jo je mogoče občutiti na tišjih akustičnih koncertih,⁴¹ in intimnost intenzivnega fizičnega družbenega stika, ki jo omenjam na tem mestu (glej oba zadnja citata).⁴²

Kolektivni in egalitarni pristop ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti se kaže tudi v zvoku. V tem smislu sta pomenljiva naslov in koncept albuma *3-Way Tie (Trojni voz)*, ki je bil izdan leta 1985 za neodvisno založbo SST) v neodvisnih glasbenih skupnosti izjemno vplivne post-pankove skupine Minutemen iz San Diega v južni Kaliforniji. O egalitarnem konceptu tako albuma kot same skupine je basist skupine Mike Watt povedal naslednje:

D. Boon [kitarist] je igral zelo močno, s »power« akordi v srednjem registru, in s tem puščal veliko prostora za bas kitaro, pri tem pa je hkrati omogočal Georgieju [bobnarju], da je dodajal svoje delčke in polnila k skupni igri in ustvarjal gibanje k pesmim. Naša ideja je bila, da delujemo kot »trojni voz« in da ne sledimo hierarhiji oziroma aristokraciji kitare. (Oakes 2009: 51)

Podoben pristop je zaslediti tudi pri ameriških eksperimentalnih in »nojzovskih« (iz ang. *noise*) glasbenih skupnostih, na kar opozarja tudi naslednji odlomek iz pogovora z eksperimentalnim glasbenikom Gordonom Ashworthom iz Portlanda:

41 Ta vrsta družbene intimnosti se izraža v sledečem citatu: »Čeprav nas večina prezira korporacije, se hkrati zavedamo, da ni vse, kar je veliko, tudi slabo. Vendar pa mnogi od nas vidimo vrednost in lepoto v malem, v manj posredovanem. Kleti (in podobni prostori) predstavljajo možnost neposredne soudeležbe. Včasih se pri tem tako zelo približamo izviru, da lahko fizično občutimo intimnost. Odstranite oder, mikrofone in zvočnike ter namestite v dnevno sobo 25 ljudi in akustično kitaro in pri tem opazujte, kako se bo zgodila čarobnost. Oziroma opazujte nasmejane ljudi in uživajte v lepoti druženja« (Spletni vir 2).

42 Ana Hofman po drugi strani piše o nezaželeni čustveni in telesni intimnosti med glasbeniki in občinstvom, kadar slednji izražajo svojo družbeno moč in s tem vzpostavljajo neenakopravnost med obema stranema (2015b: 8, 9, 16).

Na turneje smo se običajno podali trije ali štiri skupaj in nastopali bodisi solo ali v duih. Pred nastopi smo skupaj vnaprej pripravili vso opremo in kable in potem je vsak pripravil zelo kratek set. Pri tem smo se navdihovali pri Masoni in pri izjemno intenzivnih triminutnih setih nekaterih drugih Japoncev. Ubrali smo podoben pristop, ampak nas je bilo več skupaj in za vsakim nastopajočim smo samo predstavili kable iz enega v drug mikser, tako da je vse potekalo v stilu »ti loviš« oziroma kot pri krožnih igrah [...] In včasih je bilo med vsakim setom zgolj nekaj sekund tišine, kar je tudi odlično prispevalo k vzdrževanju napetosti. [...] starejši eksperimentalni glasbeniki so vse počeli ločeno, mi pa smo hoteli zbrisati to mejo. Naši nastopi so bili reakcija na dolge in individualistične nastope, ki so bili običajni za staro gardo, za starejše in bolj dolgočasne eksperimentalne glasbenike, mi pa smo bili mladi in smo brisali meje ... ter se lotevali stvari vsekakor na bolj kolektiven način. (Ashworth 2012)

Ne nazadnje pa kolektivna in egalitarna naravnost ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti pride do izraza tudi pri organizaciji hišnih in drugih ameriških neodvisnih glasbenih koncertov, kar posledično vpliva tudi na samo glasbeno obliko posamičnih nastopov. Glavno vodilo tamkajšnje neodvisne koncertne organizacije je namreč, da se po demokratičnem principu v koncert vključi in tam predstavi čim večje število nastopajočih. To navadno pomeni štiri do pet izvajalcev na koncert. To vpliva tudi na njihove krajše nastope (med 20 in 30 minut), ki se praviloma izvajajo brez dodatkov. Pri tem tudi ne prihaja do razlikovanja med podpornimi in vodilnimi skupinami, ki bi jim dodelili različne dolžine nastopov. Posebne vrste hierarhija, morada primerneje imenovana hierarhija vzajemnosti, se kaže zgolj v tem, da se glasbenikom na turneji v koncertnem sledju skupin dodeli osrednje mesto. Poleg tega se jim navadno izroči tudi ves izkupiček od prostovoljnih prispevkov za vstopnine, ki je namenjen kritju njihovih potnih stroškov. Pomembnost skupine je tako opredeljena zgolj s kontekstom, tako da se določena skupina v lokalnem kontekstu predstavi kot podpora, v medlokalnem kontekstu, ko je na turneji, pa kot osrednja koncertna skupina. Pri tem pa gre tudi za družbeno, ekonomsko in organizacijsko vzajemnost med gosti in gostitelji ter za medlokalne odnose med skupnostmi, na katere se nanašam v nadaljevanju. Poleg lokalne in koncertne družbene bližine lahko sledimo tudi medlokalni »bližini« ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti. Na medlokalni ravni te skupnosti vzpostavljajo intenzivne intimne povezave z neelektronsko posredovanim pisemskim dopisovanjem, z medsebojnim obiskovanjem, s skupnim obiskovanjem ali srečevanjem na festivalih in konvencijah ter predvsem z glasbenimi turnejami, ki so po moji oceni najbolj pogosta, rutinirana in množična oblika medlokalne bližine ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti.

Pri slednji obliki komunikacije na daljavo je zanimivo to, da ameriškim neodvisnim glasbenim skupnostim omogoča medlokalno povezovanje in udejanjanje ne zgolj s posredništvom medijev, kar je značilno za večje »zamišljene« skupnosti, kot so narodi (prim. Anderson [1983] 2006; Urry 2007), ampak tudi in predvsem z vzpostavljanjem in ohranjanjem družbenih stikov neposredne bližine.⁴³ Poleg tega pa je pri tem pomemben tudi *vzajemen* način tovrstnega družbeno-intimnega povezovanja (prim. Mauss [1950] 1990; Sahlins 1972). Ta je obenem tudi družbeno-ekonomski temelj ameriških neodvisnih medlokalnih praks, ki je hkrati vzporednica in upor dominantni kapitalistični družbeno-ekonomski ureditvi.

Skoraj vsaka neodvisna ameriška glasbena skupina ali posameznik se vsaj enkrat do dvakrat na leto odpravi na ameriško turnejo, kar z vidika celotne medlokalne skupnosti pomeni na tisoče glasbenikov, ki čez leto prečijo ZDA in tako neposredno povezujejo ameriške neodvisne lokalne scene, prostore in ljudi. Vzajemnost organiziranja turnej in neodvisnih koncertov se kaže v tem, da lokalni neodvisni udeleženci po eni strani koncerte glasbenikov na turnejah organizirajo v svojih hišah ali v drugih neodvisnih prostorih v svojih krajih, po drugi strani pa jim, ko gredo sami na turnejo, ti glasbeniki vrnejo uslugo tako, da njim ali njihovim prijateljem in soudeležencem lokalnih scen organizirajo koncert v svojih hišah in krajih. V obeh primerih gostitelji hkrati poskrbijo tudi za namestitvev in hrano za glasbenike na turneji. Pri vsem tem pa gre za vzajemno izmenjavo tako uslug kot tudi samih prostorov. Ameriški neodvisni glasbeniki tovrstno početje velikokrat imenujejo »izmenjava uslug« ali »mreža prijateljstev«.⁴⁴ O tem pa pišejo tudi v svojih fanzinih:

Če nameravate igrati v glasbeni skupini in z njo nastopati naokrog, poskrbite za to, da boste lahko tudi sami gostili koncerte drugih skupin v svojem kraju. To je lahko bodisi v vaši hiši, parku, baru, knjižnici, infošopu, pankovskem klubu – kjerkoli – bodite pripravljeni, da boste vrnili uslugo, ko bodo ljudje, ki so vas gostili na vaši turneji, potrebovali koncert. Vse to pripelje do stopnje, da začnete gostovati in spoznavati ljudi na turnejah, ti pa potem prihajajo v vaša mesta, znova in znova. Ljudje, ki jih spoznate kot svoje stike pri organizaciji, postanejo vaši prijatelji, ki jih poznate in jim zaupate ter ostajate z njimi v stiku tudi zunaj turnej. Kar se začne iz strasti in skupnega interesa, se potem spre-

meni v neko čudno psevdoposlovno razmerje (organizacijo) ter se na koncu preobrazi v prijateljstvo, ki temelji na strasti in skupnih interesih. Izvrstno. In zaradi tega je ta ogromna in neformalna, a popolnoma funkcionalna mreža ljudi od vsepovsod, ki organizirajo »naredi sam« koncerte in se podajajo na turneje, v bistvu pravo revolucionarno podtalno gibanje in ne zgolj kopica ljudi, ki se jim gre za uredničevanje svojih lastnih ciljev. Ob tem pa boste kmalu tudi spoznali, da se vaši novi prijatelji iz vse države v bistvu že vsi medsebojno poznajo. Dobrodošli. (Blotto b. n. l.: 56–57)

To trditev lahko potrdim tudi z lastno etnografsko izkušnjo. Sam sem namreč šel na tri glasbene turneje z različnimi ameriški neodvisnimi, pankovskimi in eksperimentalnimi glasbeniki in glasbenimi skupinami (Potsie, Toning, Dasani Reboot in 3 Moons, vsi iz Portlanda), ki so povsod, kamor smo prišli, vedno poznali kopico ljudi, s katerimi so tudi organizirali svoje koncerte in pri katerih smo spali in jedli ter se družili z njimi čez dan in po koncertih. Na naših turnejah smo vedno srečevali in križali poti z mnogimi popotniki in glasbenimi skupinami, ki smo jih poznali že od prej. Hkrati pa smo ljudi, ki smo jih spoznavali na turneji, pozneje pogosto po naključju in nepričakovano videvali v različnih hišah in koncertih v na stotine ali celo na tisoče kilometrov oddaljenih krajih, hišah in prostorih.

Na svoji turneji s skupino 3 Moons sem vsaj štiri ljudi, ki sem jih spoznal v Chicagu, pozneje ločeno srečal na koncertih v Los Angelesu, Santa Cruzu, Oaklandu in Portlandu. Skupino ljudi, ki nas je gostila v Kansas Cityju, smo čez teden dni znova srečali na 800 kilometrov oddaljenem koncertu v majhnem kraju Winona v Minnesoti. Na isti turneji pa smo se kar trikrat, torej v treh različnih krajih, srečali s skupino Uncany Valley (pri tem smo si enkrat tudi delili oder), ki so bili sicer naši znanci iz Oaklanda. Sam sem na tej turneji v Minneapolisu srečal tudi človeka, ki sem ga pred tem spoznal na koncertu v Washingtonu, D. C. Poleg tega pa je Jeffrey iz 3 Moons v vseh krajih, kjer smo igrali, že od prej poznal vsaj enega, če že ne cele množice ljudi, ki so nas potem tam tudi gostili, nam organizirali koncert ali pa se samo družili z nami.

Pri tovrstnih medlokalnih družbenih povezavah se rušijo tudi meje med občinstvom, organizatorji in glasbeniki v ameriških neodvisnih glasbenih skupnostih, saj se na koncu zaradi neodvisnega delovanja in pristopa »naredi sam« k organizaciji gostovanj njihova »poslovna« razmerja mnogokrat preobrazijo v intimna »prijateljstva« (prim. Lewis [2007] 2009; Verbuč 2015a; glej Sliko 8).⁴⁵

45 Vloga zasebnih hiš na sodobnih turnejah ameriških neodvisnih glasbenikov izhaja iz drugačnih družbeno-političnih razmer, vendar ima podoben končni rezultat kot uporaba zasebnih hiš na turnejah afroameriških džezovskih glasbenikov sredi prejšnjega stoletja: »Takrat ni bilo mogoče spati v belskih hotelih,« se je spominjal vodja big

43 Tukaj naj poudarim, da gre za ohranjanje neposredne družbene bližine na *daljavo*, po čemer se medlokalne ameriške neodvisne glasbene skupnosti po moji oceni razlikujejo od manjših in lokalnih skupnosti (*Gemeinschaft*), ki se navadno tudi uvrščajo med skupnosti »bližine« (prim. Bauman 2001).

44 S tem se ameriški neodvisni udeleženci, nekateri posredno in drugi neposredno (torej zavedno), nanašajo na Mauossovo teorijo o vzajemnosti ([1950] 1990).



Slika 8: Strip o prijateljstvih med občinstvom in glasbeniki na turneji (glej Lewis [2007] 2009).

Sklep

Ameriške neodvisne glasbene skupnosti so si v desetletjih svojega obstoja in družbenih preobrazb izoblikovale svojevrstne pristope k družbenim praksam, s katerimi na materialni in idejni ravni vzpostavljajo in vzdržujejo svoje tesno povezane, intimne družbene skupnosti. Kot takšne se razumejo in predstavljajo tudi same. Pri tem so intimni družbeni odnosi bližine, ki temeljijo na tesnih, fizičnih, neposrednih in prijateljskih stikih, ki se vzpostavljajo po načelu enakopravnosti in vključevanja, dodatno pa jih utrjujejo družbeno-ekonomska razmerja vzajemnosti. Tovrstne prakse in ideologije se kažejo in vzpostavljajo na različne načine, tudi z raznolikimi glasbenimi praksami in zvoki ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti. Na ravni diskurza ameriških neodvisnih glasbenih skupnosti pa se

bandov Andy Kirk, »ampak sem srečen, da to ni bilo mogoče. S tem bi zamudili celo državo, polno ljudi, ki so nas sprejeli v svoje domove, nam kuhali večerje in zajtrke, nas usmerjali skozi Alabamo in Misissippi, nam pomagali reševati probleme in postali naši življenjski prijatelji« (Lauterbach 2011: 90).

družbena bližina kaže tudi s koncepti, ki jih sami uporabljajo in se nanašajo na ideje in vrednote »varnosti«, »ljubezni«, »vključevanja«, »enakopravnosti«, »prijateljstva«, »lokalnosti«, »neposrednosti«, »podpore«, »spoštovanja«, »trajnostnosti«, »pozitivnosti«, »intimnosti« in »skupnosti«.

Pri vsem tem ima ključen pomen prostor. Ta za ameriške neodvisne glasbene skupnosti ni zgolj materialni temelj, ki jim sploh omogoča ustvarjanje, sestajanje, druženje in medsebojno souporabo, temveč hkrati tudi usmerja in osmišlja njihove družbene in kulturne dejavnosti. Pri tem imajo pomembno vlogo fizičnost neodvisnih prostorov (nagnjenje k majhnim in nestandardiziranim prostorom ter odsotnost odra in zaodrja), njihova družbena naravnost (zasebnost in nekomercialnost) ter različne prostorske taktike in politike (rušenje meja med izvajalci in občinstvom, »varni« prostori, enakopravno in vključujoče usmerjene programske politike, javnost in dostopnost glasbenih neodvisnih prostorov). Ne nazadnje pa ameriške neodvisne glasbene skupnosti prostor uporabljajo tudi kot »sredstvo« vzajemne izmenjave, tako da predstavlja pomemben družbeno-ekonomski temelj njihovega družbenega delovanja. Ameriške neodvisne glasbene skupnosti so dinamične skupnosti v nastajanju, ki se ideološko in v praksi zavzemajo za družbeno enakopravnost in vključevanje, vendar pa nekatere njihove skupnosti in posamezniki hkrati ohranjajo določene prakse in odnose zatiranja in izključevanja, ki nakazujejo na povezave s preteklimi neodvisnimi scenami in z večinsko ameriško družbo. Ameriške neodvisne glasbene skupnosti lahko razumemo kot glasbeno, kulturno in družbeno inovativne in »napredne«, hkrati pa kot politično in strukturno omejene skupnosti. Ob vsem tem pa obstajajo predvsem kot skupnosti družbenih nasprotij, razlik, trenj, in pogovorov.

Literatura

ALTHUSSER, Louis: *Ideology and ideological state apparatuses*. V: *Lenin and philosophy, and other essays*. London: New Left Books, [1970] 1971, <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm>, 1. 12. 2013.

AMIT, Vered: *Reconceptualizing community*. V: Vered Amit (ur.), *Realizing community: Concepts, social relationships and sentiments*. London: Routledge, 2002, 1–20.

ANDERSEN, Mark in Mark Jenkins: *The dance of days: The history of the Washington D.C. punk scene*. New York: Soft Skull, 2001.

ANDERSON, Benedict: *Imagined communities*. London in New York: Verso, [1983] 2006.

AZERRAD, Michael: *Our band could be your life: Scenes from the American rock underground 1981–1991*. Boston: Little, Brown, 2001.

BAUMAN, Zygmunt: *Community: Seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity, 2001.

- BAUMGARTEN, Mark: *Love rock revolution: K records and the rise of independent music*. Seattle: Sasquatch, 2012.
- BERLANT, Lauren: Intimacy: A special issue. V: Lauren Berlant (ur.), *Intimacy*. Chicago: University of Chicago, 2000, 1–8.
- BERLANT, Lauren Gail: *The female complaint: The unfinished business of sentimentality in American culture*. Durham: Duke University Press, 2008.
- BISHOP, Claire: Antagonism and relational aesthetics. V: Anna Deuze (ur.), *The "do-it-yourself" artwork: Participation from fluxus to new media*. Manchester: Manchester University Press, 2010, 257–280.
- BOULWARE, Jack in Silke Tudor: *Gimme something better: The profound, progressive, and occasionally pointless history of Bay Area punk from Dead Kennedys to Green Day*. New York: Penguin, 2009.
- BOURDIEU, Pierre: *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BOYM, Svetlana: On diasporic intimacy: Ilya Kabakov's installations and immigrant homes. V: Lauren Berlant (ur.), *Intimacy*. Chicago: University of Chicago, 2000, 226–252.
- CARNEY, George (ur.): *The sounds of people and places: A geography of American music from country to classical and blues to bop*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- CASTELLS, Manuel: *The rise of the network society*. Chichester: Wiley-Blackwell, [1996] 2010.
- COHEN, Anthony P.: *The symbolic construction of community*. Chichester: E. Horwood, 1985.
- COOLE, Diana in Samantha Frost (ur.): *New materialisms: Ontology, agency, and politics*. Durham in London: Duke University Press, 2010.
- DARMS, Lisa (ur.): *The riot grrrl collection*. New York: Feminist Press at the City University of New York, 2013.
- DAWSON, Michael C.: *Black visions: The roots of contemporary African-American political ideologies*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- DE CERTEAU, Michel: *The practice of everyday life*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 1984.
- DEBORD, Guy-Ernest: Introduction to a critique of urban geography. *Les Lèvres Nues* 6, 1955, <http://library.nothingness.org/articles/SI/en/display/2>, 17. 11. 2015.
- DEBORD, Guy-Ernest: Theory of the dérive. *Internationale Situationniste* 2, 1958, <http://www.bopsecrets.org/SI/2.derive.htm>, 17. 11. 2015.
- DUNCOMBE, Stephen: *Notes from underground: Zines and the politics of alternative culture*. Bloomington in Portland: Microcosm Publishing, [1997] 2008.
- DUNCOMBE, Stephen in Maxwell Tremblay (ur.): *White riot: Punk rock and the politics of race*. London: Verso, 2011.
- EDGE, Brian: *924 Gilman: The story so far...* San Francisco: Maximum Rockandroll, 2004.
- ERIKSEN, Thomas Hylland: *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. London: Pluto Press, 1993.
- FIKFAK, Jurij: Glasovi kvalitativnega raziskovanja: Med najstajajočimi tokovi in različnimi perspektivami. V: Jurij Fikfak, Frane Adam in Detlef Garz (ur.), *Qualitative research: Different perspectives, emerging trends*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2004, 13–20.
- FOUCAULT, Michel: *Archaeology of knowledge*. New York in London: Routledge, [1969] 1972.
- FOUCAULT, Michel: Space, power and knowledge. V: Simon Doring (ur.), *The cultural studies reader*. London: Routledge, 1993, 134–141.
- FOUCAULT, Michel: *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York: Vintage, [1975] 1995.
- FRASER, Nancy: Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text* 25–26, 1990, 56–80.
- GLASER, Barney G., in Anselm L. Strauss: *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine Publishing, 1967.
- HABELL-PALLÁN, Michelle: *Loca motion: The travels of Chicana and Latina popular culture*. New York: New York University, 2005.
- HALL, Stuart, in Tony Jefferson: *Resistance through rituals: Youth subcultures in post-war Britain*. London: Hutchinson, 1976.
- HARVEY, David: *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell, 1990.
- HEBDIGE, Dick: *Subculture: The meaning of style*. London in New York: Routledge, 1979.
- HERZFELD, Michael: *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*. New York: Routledge, 1997.
- HOFMAN, Ana: Introduction to the co-edited issue "Music, affect and memory politics in post-Yugoslav space". *Southeastern Europe* 39 (2), 2015a, 145–164.
- HOFMAN, Ana: Music (as) labour: Professional musicianship, affective labour and gender in socialist Yugoslavia. *Ethnomusicology Forum* 24 (1), 2015b, 28–50.
- HOLTZMAN, Ben, Craig Hughes in Kevin Van Meter: Do it yourself ... and the movement beyond capitalism. V: Stephen Shukaitis, David Graeber in Erika Biddle (ur.), *Constituent imagination: Militant investigations//collective theorization*. Oakland: AK Press, 2007, 44–61.
- HOOKS, bell: Choosing the margin as a space of radical openness. V: *Yearnings: Race, gender, and cultural politics*. Boston: South End Press, 1990, 145–153.
- JOSEPH, Miranda: *Against the romance of community*. Minneapolis: University of Minnesota, 2002.
- KOZOROG, Miha: »Pa Tminu se patiepaje«: Življenjski svet lokalne skupnosti mladih v uglasbenih besedilih. Prvi del: Uglasjevanje. *Glasnik SED* 50 (3–4), 2010, 33–41.
- LACLAU, Ernesto in Chantal Mouffe: *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. London: Verso, 1985.
- LATOURE, Bruno: *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- LAUTERBACH, Preston: *The chitlin' circuit: And the road to rock, n' roll*. New York: W.W. Norton, 2011.
- LIPSITZ, George: Cruising around the historical bloc: Postmodernism and popular music in east Los Angeles. *Cultural Critique* 5, 1986–1987, 157–177.
- LIPSITZ, George: *Dangerous crossroads: Popular music, postmodernism, and the poetics of place*. London: Verso, 1994.
- LYLE, Erick: *On the lower frequencies: A secret history of the city*. Brooklyn: Soft Skull Press, 2008.
- MARCUS, Sara: *Girls to the front: The true story of the riot grrrl revolution*. New York: Harper Perennial, 2010.
- MAUSS, Marcel: *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. New York: W.W. Norton, [1950] 1990.
- MURŠIČ, Rajko, Mladen Bačić in Jernej Kosi: *Na trdna tla: Brezsrarnni pregled samoniklih prizorišč in premislek nevladja mladinskega polja*. Tolmin in Koper: Ustanova nevladnih mladinskega polja Pohorski bataljon (UPB), 2012.
- NGÔ, Fiona I. B.: Punk in the shadow of war. V: Elizabeth Stinson in Fiona I. B. Ngô (ur.), *Women & performance: Punk anterior: Genealogy, theory, performance. A Journal of Feminist Theory* 22 (2–3), 2012, 203–232.
- NGUYEN, Mimi Thi: It's (not) a white world: Looking for race in punk. *Threads & Circuits* [1998] 2010, <http://threadandcircuits.wordpress.com/2010/03/14/its-not-a-white-world-looking-for-race-in-punk-1998/>, 17. 11. 2015.
- NGUYEN, Mimi Thi: Riot grrrl, race, and revival. V: Elizabeth Stinson in Fiona I. B. Ngô (ur.), *Women & performance: Punk anterior: Genealogy, theory, performance. A Journal of Feminist Theory* 22 (2–3), 2012, 173–196.
- OAKES, Kaya: *Slanted and enchanted: The evolution of indie culture*. New York: Henry Holt and Co., 2009.
- OLSON, Joel: A new punk manifesto. V: Stephen Duncombe in Maxwell Tremblay (ur.), *White riot: Punk rock and the politics of race*. London: Verso, [1992] 2011, 190–194, <http://www.spiralnature.com/phil/punk/newmanifesto.html>, 17. 11. 2015.
- PUTNAM, Robert D.: *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster, 2000.
- SAHLINS, Marshall David: *Stone age economics*. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.
- SMALL, Christopher: *Musicking: The meanings of performing and listening*. Hanover in London: Wesleyan University Press, 1998.
- STEWART, Shannon: All ages movement project: Project report. ZDA: Tides Center/All-ages Movement Project, 2006, http://www.issuelab.org/resource/all_ages_movement_project_project_report, 17. 11. 2015.
- STEWART, Shannon: *In every town: An all-ages music manifesto*. ZDA: Tides Center/All-ages Movement Project, 2010.
- STINSON, Beth in Fiona I. B. Ngô (ur.): *Women & performance: Punk anterior: Genealogy, theory, performance. A Journal of Feminist Theory* 22 (2–3), 2012.
- THORNTON, Sarah: *Club cultures: Music, media, and subcultural capital*. Middletown: Wesleyan University Press, 1996.
- TUAN, Yi-fu: *Space and place: The perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota, 1977.
- URRY, John: *Mobilities*. Cambridge: Polity, 2007.
- VERBUČ, David: "Living publicly": *House shows, alternative venues, and the struggle for place and space within American DIY communities*. Neobjavljena doktorska disertacija. Davis: UC Davis, 2014.
- VERBUČ, David: Fans or friends?: Local/translocal dialectics of DIY ("do-it-yourself") touring and DIY community in the US. *Lidé města / Urban People* 17 (2), 2015a, 221–246; <http://www.urbanpeople.cz/archiv/cisla/17,-2015,-2/>, 17. 11. 2015.
- VERBUČ, David: *Between discourse and affective embodiment: Socio-musical participation at DIY ("do-it-yourself") live shows in the US*. Neobjavljen članek. 2015b.
- WARNER, Michael: *Publics and counterpublics*. New York: Zone Books, 2002.
- WEHR, Kevin: *DIY: The search for control and self-reliance in the 21st century*. New York: Routledge, 2012.
- WHITELEY, Sheila: *Women and popular music: Sexuality, identity, and subjectivity*. London: Routledge, 2000.
- WILLIAMS, Raymond: *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Viri

Fanzini in stripi

- ATOE, Osa: *Shotgun seamstress boxset: Issues 1–6*. Zbirka samoizdanih fanzinov. Portland: M'lady's Records, 2012.
- BLOTTO, Heather: *Straight trippin': A D.I.Y. guide to going on tour*. Samoizadni fanzin. Oakland, b. n. l.
- CLEM, Mitch (ur.): *As you were: A punk comix anthology*. Issue one: House shows. San Francisco: Silver Sprocket, 2013.
- CONNOR, Shannon (ur.): *Basements and living rooms: A zine about house shows & DIY music. Subtopic: Marginalized identities in DIY & punk*. Tretja številka. Samoizdani fanzin. Milwaukee, 2012.
- LEWIS, Jeffrey: Make me a pallet down on youth floor. Strip. V: Sara Jaffe in Mia Clarke (ur.), *The art of touring*. Portland: Square Root/Yeti Publishing, [2007] 2009, 70–74 [prvotno izšlo v avtorjevi zbirki stripov *Fuff* #6].
- NGUYEN, Mimi Thi (ur.): *Evolution of a race riot*. Samoizdani fanzin, 1997; <http://issuu.com/poczineproject/docs/evolution-of-a-race-riot-issue-1>, 17. 11. 2015.
- NGUYEN, Mimi Thi (ur.): *Race riot 2*. Samoizdani fanzin, 2002; <http://issuu.com/poczineproject/docs/race-riot-2>, 17. 11. 2015.
- RCA, the: *Welcome to the Hot Mess!: A beginner's guide for guests*. Samoizdani fanzin. Oakland, b. n. l.
- SEATTLE DIY.COM: *DIY Directory*. Samoizdani fanzin. Seattle: WA, 2009.
- VO, Anna (ur.): *Fix my head*. Issue 3: Punx of colour. Samoizdani fanzin, 2012; <http://annavo.wordpress.com/2012-fix-my-head-issue-3/>, 17. 11. 2015.

Spletni viri

Spletni vir 1: ANGUIANO, José: Rasquachismo in the mix: A case study of the rasquache sensibility in Chicano and Mexican rap music, 2003; <http://aap.berkeley.edu/journals/2003Journal/JAnguiano.html>, 21. 2. 2014.

Spletni vir 2: BOND, P. J.: Untitled, 15. 11. 2010; <http://donthangoutinfrontofthehouse.tumblr.com/post/1581073593/the-first-volume-of-the-compilation-will-be-out>, 17. 11. 2015.

Spletni vir 3: KUHNS, Sam, My first house show, 1. 6. 2011; <http://donthangoutinfrontofthehouse.tumblr.com/search/My+First+House+Show%2C+kuhns>, 17. 11. 2015.

Spletni vir 4: PC-PDX: Portland Show-Guide; <http://pc-pdx.com/show-guide/>, 3. 18. 2016.

Spletni vir 5: SCOTT, Aaron: [brez naslova], 11. 11. 2010; <http://donthangoutinfrontofthehouse.tumblr.com/post/1542676016/i-owe-a-quick-shout-out-today-to-dave-frenson-of>, 17. 11. 2015.

Spletni vir 6: ∞12/12/12∞12 bands/12 minutes/20fucking12∞; <http://www.facebook.com/events/180100082128277/>, 3. 18. 2016.

Ustni viri

ANDERSEN, Mark, intervju po elektronski pošti, 14. 5. 2012.

ASHWORTH, Gordon, intervju, Portland, Oregon, 22. 8. 2012.

CHRIS iz skupine Religious Girls, intervju, Sacramento, Kalifornija, 23. 1. 2011.

EGGPLANT, Robert, intervju, Oakland, Kalifornija, 2. 11. 2012.

HOUGH, Elisa, intervju, Davis, Kalifornija, 20. 6. 2011.

JAMES iz Davisa, intervju, Davis, Kalifornija, 29. 12. 2010.

MIKE iz Villanova hiše v Davisu, intervju, Davis, Kalifornija, 20. 1. 2011.

PREBIVALKA hiše Glitterdome, intervju, Portland, Oregon, 1. 9. 2012.

TAYLOR, Josh, intervju, Los Angeles, Kalifornija, 27. 9. 2012.

WARHOLA, Danielle, intervju, Portland, Oregon, 21. 3. 2011.

Space, social proximity, and intimate community in American DIY music cultures

American DIY (“do-it-yourself”) music cultures that encompass music genres such as punk, indie rock, singer-songwriters, and experimental music have already been focused for a couple of decades on creating spaces and social practices that help them construct and comprehend themselves on material and ideological levels as “intimate communities”. “Intimacy” in this context means face-to-face, close, and direct social relations based on the principles of equality, inclusivity, and reciprocity. In this article, grounded in ethnographic research of American DIY places and scenes, I examine particular physical places and social spaces that are considered by the DIY participants as “intimate”, and thus as central for the establishment of American DIY communities as “intimate” communities. In this context, I discuss physical features such as architecture, size, decorations, and the absence of stage and backstage on the one hand, and spatial tactics (stage performances), spatial policies (programming, door policies, “safe space” policies) and social relations between performers, audiences, and organizers, on the other. Moreover, I look into the social patterns of music concerts and music tours to demonstrate how “intimate” communities are manifested through face-to-face and reciprocal relations on both local and translocal levels. In the article, I am mainly concerned about the relation between American DIY music spaces and American DIY communities, while I also consider complex and sometimes contradictory issues of inclusivity and exclusivity, and social difference within American DIY communities.



AKUSTEMOLOGIJA ZVONJENJA V URBANEM PROSTORU

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izveček: Zvonjenje je del zvočnega prostora večine prebivalcev mesta Ljubljane. Je hoteno zvočno dejanje, torej se izvaja zato, da bi ga ljudje slišali. Ob tem zavedanju pa so se tisti, ki ga slišijo, začeli spraševati, ali ga želijo slišati, ali imajo pravico, da ga ne slišijo, in ali zvonjenje pomeni fizični oziroma ideološki poseg v njihov osebni prostor. V prispevku na podlagi različnih virov raziskujem komunikacijsko razmerje med zvonovi in poslušalci zvonjenja. Razkrivam signalne in simbolične prezentacije zvonjenja ter njegovo mesto v sodobnem urbanem prostoru.

Ključne besede: zvonjenje, akustemologija, urbani prostor, hrup, Ljubljana

Abstract: Bell ringing is part of the soundscape of the majority of the population of the city of Ljubljana. As an intentional sound activity it is performed in order to be heard. Aware of this, people have started to wonder whether they truly wish to listen to it, if they have the right not to listen to it, and whether it denotes a physical and ideological encroachment on their personal space. On the basis of different sources, the text analyses communication relations between bell ringing and its listeners, and reveals signal and symbolic presentations of ringing and its place in contemporary urban space.

Key words: bell ringing, acoustemology, urban space, noise, Ljubljana

Uvod

Zvoki, ki nas obdajajo v vsakdanjem življenju, soustvarjajo našo percepcijo sveta, čeprav nanje navadno nismo pretirano pozorni, dokler ne postanejo moteči. V letih, ko sem se posvečala raziskavi pritrkavanja (2005–2009), do katerega imajo ljudje predvsem pozitiven odnos, me je presenetila intenzivnost medijskih razprav o motečem zvoku zvonov. Razprave so potekale s strokovnjaki (v tiskanih medijih in v radijskih oddajah), velik pa je bil tudi odziv javnosti. Opazila sem, da se zaradi zvonjenja pritožujejo predvsem ljudje, ki živijo v urbanem prostoru, prav tako pa se je v Kopru v preteklem desetletju dvakrat izvedla širši javnosti znana in tudi politično odmevna »akcija utišanja zvonov« (Spletni vir 1). To je bil tudi povod, da se v pričujočem prispevku podrobneje posvetim razmerju prebivalcev Ljubljane do zvonjenja ljubljanskih zvonov.¹ Raziskavo zvočnosti zvonov umeščam v širše področje študij zvočnih krajin, ki je slovenskemu raziskovalnemu prostoru razmeroma nepoznano. Zato v prispevku sprva predstavljam kratko zgodovino tovrstnih študij ter poudarim predvsem glasbenoantropološka in etnomuzikološka razumevanja zvočnosti v okviru vede, ki se imenuje akustemologija. Z umestitvijo zvonjenja v teoretske koncepte raziskujem, kako zvonjenje sooblikuje zvočno krajino ter prostorsko in časovno določa življenje akustične skupnosti, kakšno je razmerje prebivalcev Ljubljane do zvočnosti zvonov ter kako to razmerje razkriva

družbene in kulturne značilnosti skupnosti. Zvonjenje v Ljubljani predstavljam s podatki o številu cerkva in zvonov ter o trajanju in časovnem ritmu zvonjenja, nato izpostavljam polemičnost zvonjenja v medijskem prostoru, ki ga je izzvala sprememba okoljevarstvene zakonodaje, in pokažem, kako se s tem odražajo različne ravni človeške percepcije zvoka (v primeru zvonjenja kot hrupa ali glasbe). V zadnjem delu prispevka na podlagi empirične raziskave preverjam, kakšen je odnos prebivalcev Ljubljane do zvonjenja, pri čemer izpostavljam fizične in izkustvene dejavnike, ki vplivajo na ta razmerja.

Študije zvočne krajine in akustemologija

Zavedanje pomena zvoka v prostoru, v katerem živimo, je bilo v znanstvenoraziskovalnem okolju spodbujeno s konceptom zvočne krajine. Razvile so se študije zvočnih krajin (ang. *soundscape studies*), katerih utemeljitelj je kanadski glasbenik, skladatelj, pedagog in okoljevarstvenik Murray Schaffer. Najbolj prepoznaven terminološki in teoretski pomen njegovega dela, ki ga danes na široko uporabljajo raziskovalci zvočnosti, je način delitve zvočne krajine na osnovne zvoke (ang. *keynotes*), ki zajemajo zvoke v ozadju, na katere nismo zavestno pozorni; razpoznavne zvoke (ang. *soundmarks*), ki so značilni za določeno okolje in imajo poseben pomen za določeno skupnost; ter zvočne signale (ang. *sound signals*), ki imajo posebno (subjektivno, zgodovinsko, družbeno, simbolično) sporočilo (Schaffer 1977: 9–10).

S konceptom zvočne krajine so se pozneje na različne načine ukvarjali raziskovalci znanstvenih disciplin, kot so glasbena antropologija, akustika, etnomuzikologija, soci-

1 Članek je rezultat podoktorskega projekta *Akustemologija zvonjenja*, ki ga financira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in se izvaja v letih 2014–2016.

ologija, geografija in psihologija, zvočnost krajine pa so v svoja dela začeli vključevati tudi številni skladatelji. Nato so se razvile nove discipline, ki so združevale akustično in družbeno dimenzijo zvočnosti. Akustična ekologija ali ekoakustika se tako ukvarja zlasti z vplivi zvoka ali hrupa na ljudi in živali, za pričujoči prispevek zanimiva akustemologija pa poudarja večzaznavno dožemanje prostora in časa prek zvoka ter raziskuje človeško zvočno občutljivost, predvsem kadar je zvok v ospredju nekega izkustva ali znanja (Feld 1996: 97). V zadnjem času je akustemološki pristop k zvočnosti tudi eden od prodirajočih teoretsko-metodoloških pristopov v etnomuzikološkem ali glasbenoantropološkem raziskovalnem polju (glej Bohlman 2013: 205–223; Born 2013; Cobussen 2009; Feld 2004; Jurkova 2014; Kaufman Shelemay 2001; Ramnarine 2009). Akustemologijo občasno imenujejo tudi akustična epistemologija (Feld 1994; Ramnarine 2009: 187) in jo pri tem opredeljujejo kot vedo, ki združuje akustično in epistemološko plat zvočnosti (Rice 2003: 4). To pomeni, da je za razumevanje kompleksnosti zvočne krajine, v kateri se manifestira posamezni zvok, poleg poznavanja zvočnih objektov ter njihovih akustičnih in materialnih lastnosti pomembno razumevanje posebnosti človekovega zaznavanja, izkustvene dimenzije zvočnosti in družbenih reprezentacij zvoka.

Posamezni zvonovi se razlikujejo po akustičnih značilnostih, ki določajo zvočnost zvonov v zvočni krajini, po akustični kakovosti, po tipu uglasitve, materialu in tipih kembljev. Razlikujejo se tudi elektronske in programske nastavitve zvonjenja, ki vplivajo na nihanje zvonov, moč udarcev kembljev ob zvon in časovno razmerje med posameznimi udarci. Pri preučevanju zvočne krajine zvonjenja je pomembno tudi poznavanje časa, pogostosti in trajanja zvonjenja, poznavanje parametrov, ki vplivajo na glasnost zvonjenja in doseg zvoka ali t. i. »akustični profil«² (Truax 1984: 59) zvonjenja. Epistemološka plat oziroma tisti del akustemologije, ki poudarja zvočno občutljivost in izkustveno sestavino percepcije zvoka, pa se osredinja na poslušalca in njegovo percepcijo signalov, simbolov in pomenov zvonjenja, ki so se zgodovinsko oblikovali v kontekstu krščanstva.³ Zato je pomembno razumevanje sporočilnosti zvonjenja v preteklosti, poznavanje družbenih in političnih sprememb v določenem okolju ter pomenov, ki jih ima zvonjenje za sodobno družbo in posameznika. Zaznava zvoka sooblikuje našo percepcijo prostora in časa,

saj je zvok slišen le v določenem prostoru in traja le toliko časa, dokler se izvaja oziroma dokler odmeva v prostoru (Mlekuž 2002: 59–60). Pomembno pa je tudi zavedanje, da zvok pri zvonjenju ne nastane sam po sebi, temveč je odvisen od (pro)izvajanja zvoka, torej aktivacije objekta zaznave.

Študije zvočnosti zvonjenja

Cerkveno zvonjenje je povezano z religijo; zvonjenje cerkvenih zvonov je namreč ena od oblik javnega izražanja krščanske vere. Kljub temu pa so z zvonovi v razmerju vsi ljudje, ki zaznavajo njihovo zvočnost, bodisi prek bitja ure, zvonjenja zvonov ali pritrkavanja. V preteklosti je zvonjenje ustvarjalo najrazličnejše pomene (glej Kovačič 2006b; Makarovič 1995), določalo akustične meje prostora in ritem družbenega življenja. Zvonjenje je imelo funkcijo »akustičnega koledarja« in »centripetalno moč« združevanja ljudi (Schafer 1994: 55–56). Funkcija in pomeni zvonjenja so se v sodobnem svetu, ki je z družbenimi procesi industrializacije, globalizacije in mobilnosti vplival na dožemanje časa in prostora, močno spremenili.

Kljub veliki navzočnosti cerkvenih zvonov v zvočnem okolju, ki je povezano s krščanstvom, pa v mednarodnem znanstvenem prostoru ne najdemo veliko študij, ki bi bile povezane z zvonjenjem. Zvonjenje je sicer skoraj vedno omenjeno v delih, ki obravnavajo zvočnost prostora (prim. Born 2013; Fisher 2014; Schafer 1994: 53–56, 60–62; Truax 1984: 76), vendar samostojne obravnave njegove vloge v zvočnem okolju nisem zasledila.⁴ Zvonjenju, ki v svoji zvočnosti združuje glasbeno in signalizacijsko funkcijo, se ne posvečajo niti etnomuzikologi, katerih zanimanje za zvočnost se je v zadnjem desetletju povečalo in osredinilo predvsem na zvočnost urbanih prostorov (glej Dillane 2013; Jurková 2014; Kaufman Shelemay 2001). Nekaj več pozornosti je zvonjenju namenjeno v obravnavah vloge zvoka in zvočne krajine v študijah razmerja moči, kjer se zvok (na primer zvonjenje zvonov ali klic mujezina) kaže kot primeren mehanizem za politični in ozemeljski nadzor prostora (glej Corbin 1998; Goodman 2010; Hayden in Walker 2013). Zvonjenje pa je obravnavano tudi v knjigi Isaaka Weinerja *Religion out loud* (2014), v kateri avtor raziskuje, kako se prek protesta skupnosti in posameznikov proti različnim religioznim zvočnostim odraža nasprotovanje moči inštitucije, ki z zvokom upravlja.⁵ Steven Feld, glasbeni antropolog in utemeljitelj v prejšnjem poglavju predstavljene akustemološke vede, je pred desetletjem izdal odmevno serijo zgoščenek *Time of bells*, na katerih zvočno predstavlja cerkvene zvone, kravje

2 V ljudskem izročilu pogosto zasledimo, da je zvonjenje pomembno zaznamovalo akustične meje posamezne lokalne skupnosti (t. i. fare oziroma župnije). Območje, kjer se je zvok zvonjenja slišal, naj bi ljudi obvaroval tudi pred nevarnostmi in nadnaravnimi zlimi silami (glej Kovačič 2006a: 109).

3 Zvonovi so v krščanski religiji eno od sredstev za zbujanje verskega občutja s čutili. Versko občutje se lahko vzbuja prek sluha (zvonovi, orgle, petje), vonja (kadila), vida (arhitektura, okrasje, slike, kipi) in okusa (hostija, vino).

4 V kontekstu religiozne zvočnosti je pogosteje obravnavan muslimanski klic k molitvi *adhan* (glej Eisenberg 2013: 186–202; Fennes 2012; Hirschkind 2006; Weiner 2014).

5 Isaak Weiner (2014: 8) upravljalce poimenuje »religijski povzročitelji hrupa« (ang. *religious noisemakers*).

zvonce in karnevalske zvonce v različnih evropskih kontekstih, vendar pa ob tem ni napisal spremne študije. Je pa ob izdaji druge zgoščenke poudaril:

Po 25 letih snemanja zvočne krajine deževnega pragozda v Papui Novi Gvineji sem začel poslušati Evropo. Preseneča me zvočna podobnost: zvonovi predstavljajo evropski čas tako kot ptice čas v deževnem pragozdu. Dnevni čas, sezonski čas, delovni čas, obredni čas, družbeni čas, skupnostni čas, kozmološki čas – vsi imajo vzporednice, tako kot ptice v deževnem pragozdu ozvočujejo vsakdanje ure in glasove duhov, evropski zvonovi napovedujejo civilni, praznični in religiozni čas. (Feld 2004)

Zvočne krajine ali zvočnost, razen s fizikalno-akustičnega vidika, dolgo niso bile v ospredju zanimanja znanstvenih disciplin v Sloveniji. Zvočnosti se je nedavno posvetila etnomuzikologinja Ana Hofman, ki je v knjigi *Glasba, politika, afekt: novo življenje partizanskih pesmi v Sloveniji* (2015) obravnavala afektivnost zvoka in zvočne izkušnje, ki deluje izven besedilne in glasbene sporočilnosti. Izjema je tudi krajša študija Gorazda Mlekuža, ki se teoretično opira na Schaferjeve koncepte in obravnava zvonjenje; predstavlja namreč možnosti rekonstrukcije zvočnih krajin zvonjenja z geografskimi informacijskimi sistemi (Mlekuž 2002: 59–64).⁶ Zvonjenje je v slovenski literaturi predvsem del poljudnih in strokovnih besedil; njegove obravnave se osredinjajo na pomene, ki jih je imelo za človeka v preteklosti, prostorsko pa se dela nanašajo na podeželsko okolje (glej Kovačič 2006b; Kumer 1985; Makarovič 1995; Malavašič 1987; Strajnar 1983).

Zvočnost mesta in akustična skupnost

Moje raziskovanje razmerja med zvokom zvonov in prebivalci Ljubljane izhaja iz predpostavke, da je zvok zvonov eden od bolj razpoznavnih zvokov mesta, ki sooblikuje akustične skupnosti in akustično obzorje Ljubljane. Po Truaxovi definiciji akustično skupnost določa zvok, ki ima pomembno vlogo v življenju prebivalcev zvočne krajine. Meje skupnosti niso opredeljene in lahko zajemajo tudi širše območje, kot je urbana skupnost, informativnost zvoka pa skupnost definira prostorsko, časovno (v smislu dnevnih in sezonskih ciklov) ter družbeno ali kulturno v smislu skupnih aktivnosti, ritualov in dominantnih institucij. Truax pri tem poudarja, da je za akustično skupnost pomemben pozitiven odnos do zvočnih signalov, ki so del te skupnosti. Akustično obzorje je pojmovno širše, zajema tudi zvoke, ki izvirajo iz druge akustične skupnosti, vendar se slišijo v akustičnem obzorju in so opomniki povezave

skupnosti z zunanjim svetom (Truax 1984: 58–60).

Zvonjenje je vsekakor zvok, ki akustično skupnost močno definira, vendar je opredelitev te skupnosti oziroma njena zamejitev večpomenska. Po eni strani bi lahko akustično skupnost definiralo zvonjenje določene cerkve, ki ga skupnost sliši. Tako na primer akustično skupnost na območju četrtne skupnosti Vič definira zvonjenje cerkve svetega Antona. Prebivalci pogosto pripovedujejo, da slišijo zvonjenje več cerkva, torej bi bilo zvonjenje cerkve svetega Janeza Krstnika v Trnovem za akustično skupnost na Viču zvok, ki izvira iz druge akustične skupnosti in je del njihovega akustičnega obzorja. V tem primeru je akustična skupnost prostorsko enačena z župnijsko skupnostjo. Vendar pa (predvsem v središču mesta) pripadniki župnije lahko bivajo tudi izven njenega akustičnega dosega. Po drugi strani sporočilnost zvonjenja prepoznavajo tudi ljudje, ki niso del župnijske oziroma verske skupnosti. Zvonjenje namreč časovno, prostorsko, družbeno in kulturno sooblikuje skupnosti (krščansko) vernih⁷ in nevernih prebivalcev ali pripadnikov drugih verskih skupnosti. Akustično skupnost pa lahko še posebej v urbanem okolju razumemo širše, saj je sporočilnost vsakodnevnega zvonjenja vseh rimskokatoliških cerkva v Ljubljani enaka. Zvonjenje se izvaja večinoma ob istem času, razlike v akustičnih ali glasbenoestetskih lastnostih zvonov pa na percepcijo zvoka ne vplivajo bistveno. Prav tako se le redki zavedajo oziroma zaznavajo glasbene razlike v zvonjenju posameznih cerkva. Akustično skupnost lahko zato enačimo z urbano skupnostjo, ki jo definira razpoznavni zvok zvonjenja vseh ljubljanskih cerkva.⁸

Na zvok zvonov se posamezniki različno odzivajo. Zvonjenje lahko spodbudi določeno vedenje vernikov, kot so molitev, gesta križanja ali odhod k maši, medtem ko je za neverne prebivalce (čeprav se nahajajo v istem okolju oziroma prostoru) tovrstni zvok le vez s krščansko skupnostjo, opomnik o njenem obstoju ali obstoju institucije, ki upravlja z zvokom. Člani akustične skupnosti nimajo vedno pozitivnega odnosa do zvoka zvonov. Za mnoge, zlasti neverne prebivalce Ljubljane je zvok zvonov namreč moteč, pa tudi vernikom, ki prepoznavajo versko signalno in simbolno sporočilnost zvonjenja, zvonjenje lahko predstavlja moteč poseg v zasebni zvočni prostor.

Ponavljajoči se zvoki, kot je na primer zvonjenje, veliko pripomorejo k razpoznavnosti nekega prostora in identifi-

6 Nove izsledke bo prinesel tudi projekt *Zvočna ekologija mest: zvočne krajine Berna, Ljubljane in Beograda*, ki ga ZRC SAZU izvaja v sodelovanju z Univerzo v Bernu in Muzikološkim inštitutom SANU. Več o projektu: <http://citysonicecology.com/>.

7 V Ljubljani imata cerkvi z zvonovi tudi pravoslavna in evangeličanska verska skupnost.

8 Zvonjenje evangeličanske in pravoslavne cerkve, ki sicer nista zajeti v raziskavo, se od rimskokatoliškega zvonjenja z glasbenega in akustičnega vidika bistveno ne razlikujeta. V Ljubljani je predvidena tudi gradnja islamskega kulturnega centra z džamijo in minaretom, iz katerega bo slišen zvok *ezana* (muslimanskega klika k molitvi), kar bo drugi oziroma drugačen religiozni zvok, ki bo sooblikoval zvočni prostor Ljubljane in je že ob sami napovedi sprožil javne polemike (Spletni vir 2).

kaciji skupnosti s tem prostorom (Wunderlich 2010: 51).⁹ Kadar so ti zvoki odsotni, prebivalci to navadno opazijo in zvoke pogosto tudi pogrešajo. Zvoki postanejo del vsakdanjika in obenem določajo prostorsko in časovno dimenzijo akustične skupnosti. Zvok zvonov z oglašanjem na različne načine (na primer kot bitje ure, pritrkavanje, zvonjenje z enim ali vsemi zvonovi) določa dnevni, tedenski, letni ali praznični čas. Od posameznikove seznanjenosti z zvočnimi signali, ki jih zvok zvonov oddaja v prostor, pa je odvisno, v kolikšni meri določa njegov/njen časovni ritem. Zvonjenje je bilo nekdanj bistven določevalec meja akustične skupnosti, poleg tega pa tudi pomembno identifikacijsko sredstvo. V tem kontekstu je bilo pritrkavanje – še bolj kot zvonjenje – vključeno v procese transformacije lokalne tradicije v nacionalno kulturo. K temu pa je gotovo prispevalo tudi dolgoletno (zmotno) prepričanje o pritrkavanju kot slovenski posebnosti (Kovačič 2009: 287–307). Kot del javnega predstavljanja nacionalne kulturne identitete se je pritrkavanje promoviralo na državnih in drugih nacionalnih kulturnih dogodkih, na primer na predvečer plebiscita za samostojno Slovenijo na prireditvi Slovenski božični pozdrav Dunaju (1990), na mednarodnem tekmovanju radijskih oddaj Prix Italia (1997), ob odprtju prireditve Svetovni glasbeni dnevi v Ljubljani (2003), ob odprtju Svetovnega bibličnega kongresa v Ljubljani (2007) ipd. Dejavnost je svoje mesto dobila tudi v posvetnem kontekstu in se začela vključevati v mednarodni, predvsem evropski prostor. Tako so bili nekateri pritrkovalci vabljeni na različne prireditve v tujino, predvsem v Avstrijo in Italijo (Kovačič 2012a: 83).

Zvonjenje in pritrkavanje sta tudi del spletnih polemik ob gradnji islamskega verskega centra in predvideni zvočnosti muslimanskega klica k molitvi v Ljubljani. V kontekstu ogroženosti pred drugo zvočnostjo se narodnoidentifikacijski element pritrkavanja in zvonjenja izrazi zlasti pri nevernih prebivalcih, kar potrjuje, da sekularizem v dominantnem političnem diskurzu izhaja izključno iz interpretacije krščanstva kot temeljne kulturne značilnosti zahodnoevropskih dežel (Kalčič 2007: 110).

V sodobnem urbanem okolju je tudi signalna vloga zvoka

zvonov v primerjavi s podeželjem ali preteklostjo (predvsem časom pred 2. svetovno vojno) manjša. Enako je zmanjšan obseg akustične skupnosti ali akustičnega obzorja. Sodobno urbano okolje je namreč tisti prostor, ki je z vidika zvočnosti od časa industrializacije in mehanizacije do danes doživel največje spremembe.¹⁰ V *lo-fi* ali nizkokakovostnem okolju, ki ga je Murray Schafer enačil s postindustrijskim okoljem, je zvočno ozadje glasnejše, posamezni zvoki pa redkeje izstopajo, saj se med seboj prekrivajo (1994: 43).¹¹ *Lo-fi* okolje ustvarja tudi zvočni zid med poslušalcem in zvočnim okoljem. Za poslušalca posamezni zvoki nimajo tolikšnega vsebinskega pomena, njihovo zaznavanje pa je pogosto zreducirano in polarizirano na glasno-tiho, opaženo-neopaženo, dobro-slabo (Wrightson 2000: 12). V mestnem okolju lahko zvonjenje, ki v podeželskem okolju predstavlja predvsem zvočni signal ali razpoznavni znak akustične skupnosti, postane osnovni zvok oziroma zvok, ki ga posameznik navadno zaznava kot zvočno ozadje. Po eni strani na to zaznavo vpliva jakost hrupa (predvsem cestnega hrupa), ki je na nekaterih lokacijah in ob določenih delih dneva izenačena z jakostjo zvoka cerkvenih zvonov, po drugi strani pa je treba upoštevati tudi razlike v prilagoditvi posameznikove slušne zaznave na zunanje dražljaje. Prilagoditev je namreč pogostejša v primerih, ko je zvok redno navzoč v našem vsakdanjiku in ga slišimo ob istem času. Da sta pomembna oba parametra (okoljski hrup in slušna prilagoditev posameznikove zaznave), pričajo tudi primeri, ko ljudje med dopustovanjem v bližini cerkve ali v počitniških hišah zvonjenje zaznavajo močnejše in pogosteje.

Zvonjenje v mestu Ljubljana

Na območju Mestne občine Ljubljana deluje 33 župnij.¹² Vsaka ima župnijsko cerkev, nekatere pa tudi podružnične cerkve, v katerih so navadno prav tako maše, a manj pogosto. Večina ljubljanskih župnijskih cerkev ima tri ali štiri zvonove, nekatere, predvsem novejše, pa so brez njih,

9 Najbolj znan tovrstni primer je zvonjenje v Westminsterški palači v Londonu, ki je po svetu znano kot zvonjenje *Big Bena*. Melodija, ki v stolpu bije četrtine ure, se imenuje *Westminster Quarters*. Prepoznavnost te melodije se širi tudi s predvajanjem uvodne sekvence zvonjenja (v živo) pred oddajanjem novic radia BBC (Kovačič 2012b: 21). Melodijo v svojih programih ponujajo tudi drugi izdelovalci mehanizmov za zvonjenje, zato jo lahko slišimo v različnih kontekstih. Boštjan Pavlič je tako ob podpori Primoža Lorenca ter v dogovoru z Mestno občino Ljubljana prek zvočnikov in prenosnega računalnika vsak december od leta 2001 do leta 2005 vsako uro predvajal melodijo *Westminster Quarters*. Leta 2008 so se z občino dogovorili, da bodo od predsedovanja Slovenije Evropski uniji dalje štirikrat dnevno predvajali melodijo evropske himne. V ta namen je sedaj v stolpu Mestne hiše nameščen predvajalnik in ozvočenje, melodija pa je zaigrana na orkestrske zvonove (Pavlič 2015).

10 Medtem ko se je intenzivnost (tudi zvočnih) posegov v okolje desetletja povečevala, danes okoljska politika išče načine, kako bi te posege zmanjšala ali ublažila. Mestna občina Ljubljana izvaja meritve in prilagoditve zakonsko določenim emisijam hrupa v okolju. Veliki posegi v prometno ureditev mesta so v zadnjih letih spremenili zvočnost predvsem v središču mesta.

11 Nasprotje *lo-fi* okolja je *hi-fi* oziroma visokokakovostno okolje, za katerega je značilno, da prevladujejo posamezni zvoki narave, ki se med seboj ne prekrivajo, temveč izrazite izstopajo. Tak zvok je slišen daleč, njegov vir je lažje določljiv, zato utrjuje posameznikov občutek za prostor.

12 Pri zbiranju podatkov o cerkvah sem se osredinila na rimskokatoliške župnijske cerkve, ki so del Mestne občine Ljubljana. Večji del cerkva sodi v urbanizirano okolje, nekatere župnije (Janče, Lipoglav, Prežganje in Javor), ki so del četrtne skupnosti Sostro, pa sodijo v podeželski prostor. Meje župnij in občine se občasno prepletajo.



Cerkev Marijinega oznanjenja v središču Ljubljane.
Foto: Mojca Kovačič, 9. 1. 2016.

vendar imajo zvonike, v katerih je v prihodnosti načrtovana namestitvev zvonov.¹³

Odločitve o posameznem dnevnem zvonjenju, njegovem trajanju, obeleževanju praznikov s pritrkavanjem in podobne so prepuščene posamezni župniji. Na podlagi pogovorov z nekaterimi župniki v ljubljanskih župnijah ugotavljam, da nekateri ohranjajo urnik zvonjenja, kot je bil v navadi pred njihovim prihodom v župnijo, drugi pa so v urnik in trajanje posegli predvsem ob avtomatizaciji zvonjenja oziroma programskih ali mehanskih popravkih v zvonikih. Nekateri so zvonjenje prilagodili lastnim nazorom, drugi so se odzvali na pritožbe bližnjih prebivalcev. Tomaž Klopčič iz podjetja Krn d. o. o., ki je v Sloveniji vodilno podjetje za nameščanje sistemov za avtomatizacijo zvonjenja, priča, da zaradi pritožb vedno pogosteje uvajajo spremembe na že obstoječih sistemih zvonjenja (Klopčič 2015).

V vseh ljubljanskih cerkvah je zvonjenje avtomatizirano. Navadno zvoni trikrat dnevno: ob 7h zjutraj, ob 12h in ob mraku. Čas večernega zvonjenja se prilagaja sončnemu zahodu. Avtomatski vklop je lahko povezan s svetlobnim senzorjem ali pa se ravna po koledarju sončnih zahodov, ki je vpisan v avtomatiki za zvonjenje. V redkih primerih je vse leto ob isti uri oziroma se spremeni samo dvakrat letno, običajno ob menjavi ure. Med tednom ima večina župnijskih cerkva maše dvakrat dnevno, ob nedeljah in praznikih pogosteje, zvonjenje pa se vklopi petnajst minut pred njenim začetkom. V nekaterih cerkvah zvoni tudi v petek ob 15h v spomin na Jezusovo trpljenje ter v soboto ob 15h (v zimskem času) ali ob 16h (v poletnem času) ter na dan pred velikimi zapovedanimi prazniki. To zvonjenje



Oprema za programsko vodenje zvonjenja zvonov.
Foto: Tomaž Klopčič, 22. 4. 2015.

imenujejo »delopust«, kar pomeni, da oznanja konec dela in pripravo na praznik ali nedeljo.

Zvoni se z različnim številom zvonov, jutranje in opoldansko zvonjenje navadno z enim zvonom, večerno z dvema ali tremi, ki zvonijo eden za drugim, običajno najprej večji, nato manjši in na koncu srednji. Pred nedeljskimi in drugimi prazničnimi mašami se navadno zvoni z vsemi zvonovi, pred mašami med tednom pa z dvema ali tremi zvonovi. Ura bije četrtine vsakih 15 minut, ob polni uri pa število udarcev kladiv naznanja uro. V večini cerkva je bitje ure ponoči izklopljeno. Ponekod so to storili na pobudo župnika, drugod na pobudo v bližini živečih prebivalcev. O trajanju zvonjenja odloča župnija, navadno župnik glede na stare lokalne navade, želje in pobude mežnarjev, ključarjev in prebivalcev ter svetovanje izvajalcev avtomatizacije zvonjenja. Redkost je ročno zvonjenje, ki ga ob določenih praznikih izvaja mežnar cerkve svetega Janeza Krstnika v Trnovem, pri čemer poudarja, da je tovrstno zvonjenje zvočno lepše in mehkejše.

Pritrkavanje je glasbena praksa, ki so jo politične avtoritete po drugi svetovni vojni najbolj zavirale tako z mestnimi odloki kot s policijskim nadzorom (več o tem glej Kovačič 2012a: 87–90), in to predvsem v mestnem okolju, kjer je bilo pogosto prepovedano ali omejeno na določeno število praznikov. S tem se je tradicija pritrkavanja ponekod prekinila in nikoli obnovila, na prekinitvev pa je v veliki meri vplivala tudi elektrifikacija zvonjenja v 80. letih 20. stoletja, zaradi katere so ljudje izgubili neposredni stik z glasbilom. V Ljubljani se je pritrkavanje ohranilo predvsem v župnijah na obrobju mesta (Dravlje, Koseze, Črnuče, Sostro, Janče in še ponekod), medtem ko ga v središču slišimo le ob posebnih priložnostih, ko župnije gostijo pritrkovalce iz drugih slovenskih župnij (na primer ob srečanju pritrkovalcev, umestitvi ljubljanskega škofa).

13 To so župnija Ljubljana Podutik, župnija Ljubljana Kašelj Zalog in župnija Ljubljana Fužine.

Urbano zvonjenje: religijski in politični hrup

Hrup je zvok ali skupek zvokov, ki jih družba pojmuje kot nezaželene. Percepcija zvoka kot hrupa je po eni strani odvisna od intenzitete in/ali akustične lastnosti zvoka, v veliki meri tudi od zvočnosti ostalega okolja, hkrati pa je »predmet subjektivnega čutnega zaznavanja in osebnih prioritet« (Spletni vir 3). Prav zaradi subjektivnosti pri opredeljevanju zvoka kot hrupa je zakonodajno urejanje okoljskega hrupa zahtevno in pogosto sproža plemične razprave med stroko in javnostjo.

Tudi zvočnost zvonov je v medijskem prostoru najpogosteje postavljena v kontekst »hrupa«. Prvi boj proti zvonjenju zvonov, ki je močno odmeval v javnosti in medijih, je t. i. mehka teroristična akcija utišanja koprskih zvonov ali »tapisonirano vnebovzetje« (Spletni vir 4), ki jo je leta 2003 izvedel Marko Breclj, znan slovenski glasbenik, takratni občinski svetnik in predsednik Društva prijateljev zmernega napredka. Marko Breclj je s somišljeniki na dan pred pomembnim cerkvenim praznikom Marijinega vnebovzetja kemblje v mestni stolnici obložil s tekstilno talno oblogo (tapisonom), presenečeni Koprčani pa so to odkrili (slišali) ob večernem (ne)zvonjenju. Breclj je dejanje utemeljil z besedami: »Povedati smo hoteli, da je klerikalizem temeljni slovenski ekoproblem. Pokazali pa smo, da je utišanje preglasnih koprskih zvonov rešljivo tehnično vprašanje« (Spletni vir 5), ob tem pa je poudaril tudi, da so na ta način »izkazali svoje ogorčenje zaradi vzpona klerikalizma Rodetovega tipa« (Spletni vir 5). Na dejanje se je večkrat odzvalo cerkveno predstavništvo, koprski pomožni škof dr. Jurij Bizjak ga je označil kot »odraz žalitve in verske nestrpnosti« (Spletni vir 4). Marko Breclj je akcijo leta 2009 ponovil in zvonove koprške stolne cerkve tokrat oblepil z zračnicami. Dogodek je znova močno odmeval v medijih in javno objavljenih dopisih med Markom Brecljem in koprskim škofom Metodom Pirihom. Opazno pa je, da se je tokrat Breclj v javnem govoru oddaljil od protiklerikalnega namena utišati zvonove. Dogodek je poimenoval umetniški performans, ljubljanskemu nadškofu in koprskemu škofu pa je poslal t. i. predlog za poslovno sodelovanje:

V sodelovanju z uglednimi slovenskimi tehničnimi fiziki [bi] pripravili in izvedli delno utišanje prevelikih zvonov, ki bo ohranilo bogatijo zvoka. Ob tem smo pripravljene slovensko javnost obveščati o poteku zgledne, ljudem prijazne prilagoditve glasnosti obrednih zvočil v Kopru, koprski mladini in izmučenim občanom pa razglašati vašo dobro namero. (Spletni vir 6)

Drugo akcijo je Marko Breclj izvedel po letu 2006, ki je sicer prelomno leto v izpostavljanju zvonjenja v javnosti kot vira hrupa. Do tedaj so bili namreč zvonovi v 3. členu *Uredbe o hrupu v naravnem in življenjskem okolju* navedeni kot eden od virov hrupa (Spletni vir 7). V uredbi

so bile določene kritične ravni hrupa, ki jih povzročitelji zvoka ne bi smeli preseči, sicer se jih kaznuje z denarno kaznijo. Leta 2006 je vlada prejela in tudi sprejela predlog o umiku cerkvenih zvonov in zvonjenja iz *Uredbe o mejnih vrednostih kazalcev hrupa v okolju*, ki je nadomestila prejšnjo uredbo (glej Spletni vir 8, 3. člen). Tovrstno dejanje pa je sprožilo številne polemike, ki jih lahko še vedno spremljamo na spletnih forumih, blogih, v medijih in drugih oblikah javnega izražanja. Zakonsko spremembo so zaradi pritožbe meščanov morale utemeljiti tudi nekatere uradne institucije, kot so Ministrstvo za okolje in prostor, Ministrstvo za zunanje zadeve ali območne policijske enote. Kot primer navajam spletno stran Predlagam vladi, ki je v zadnjih letih obravnavala več predlogov o ukinitvi cerkvenega zvonjenja. Spletna stran deluje tako, da mora pristojni organ v določenem roku uradno obravnavati predlog in podati odgovor, če dovolj aktivnih uporabnikov (civilna javnost) glasuje za sprejetje predloga. Tako se je na predlog o ukinitvi oziroma omejitvi cerkvenega zvonjenja odzvalo Ministrstvo za okolje in prostor:

Zvok, ki nastaja zaradi zvonjenja cerkvenih zvonov, je podoben zvokom, ki nastajajo pri uporabi drugih glasbil, po frekvenčni sestavi pa je skladen s toni glasbene lestvice, kar pa za ljudi v splošnem ni nezaželeno ali moteče, tako kot tudi zvoki glasbil običajno niso za ljudi nezaželeni ali moteči. (Spletni vir 9)

Odgovor ministrstva je paradoks iz dveh razlogov. Zvonovi po organološki klasifikaciji sodijo med glasbila, vendar glasbilo določa tudi njegova raba. Kadar so zvonovi v funkciji glasbenega izražanja (tj. pritrkavanja), je tudi zvok zvonjenja glasba, kadar pa so v funkciji oznanjanja dogodkov ali časa, je zvonjenje signalno zvočno sredstvo. Po drugi strani pa je tudi predvajanje ali izvajanje glasbe v javnem prostoru omejeno z določenimi zakoni ali predpisi, še posebej kadar dosega visoko jakost.

Na spletu najdemo različne razloge za nasprotovanje novi uredbi. Nekateri se nanašajo na glasnost in dolžino (zlasti jutranjega zvonjenja), zelo pogosto pa pisci v nasprotovanju uredbi izražajo politična stališča, kot na primer:

Volitve 1. 2004 so s katapultiranjem izrazito prokatoliške vlade – in njenega mentorja RKC – v politično orbito spremenile tudi razumevanje evropskih standardov. Kar naenkrat so se ušesa državljanov spremenila in ne zaznavajo več razbijanja zvonov kot hrup, ampak kot milozvočno glasbo. Zvonovi so se tako z novo, katoliško vlado spremenili iz virov hrupa v glasbila. (Spletni vir 10)

Nova uredba, ki je zvonove izključila iz virov hrupa, je bila sprejeta v času vladanja Slovenske demokratske stranke, ki jo mnogi (predvsem pri polemiziranju o hrupu in zvonjenju) označujejo kot procerkveno politično stranko. Zato je bila zvočnost zvonov tudi predmet medstrankarskega političnega boja. V poslanski skupini Slovenske

nacionalne stranke so, na primer, uredbo označili kot »zlorabo politike s strani cerkve« (Spletni vir 11). Medijsko je bilo zvonjenje znova izpostavljeno leta 2013, ko je poslanec stranke Pozitivna Slovenija javno predlagal, naj se zvonove v uradni uredbi znova vključi med vire hrupa (Spletni vir 12).

Cerkvene institucije se na polemike niso odzivalo konstruktivno. Do nedavnega lahko zasledimo le nekaj posamičnih odzivov v medijih, medtem ko je bilo leta 2013 zvonjenje del razprave rednega plenarnega zasedanja Slovenske škofovske konference. Rezultat zasedanja je bila izdaja smernic za zvonjenje (Glavan 2013),¹⁴ ki so posebej izpostavile zvonjenje v urbanem prostoru. V smernicah konferenca predvsem upravičuje sedanje stanje, saj naj bi bila zvočnost zvonjenja skladna z evropskimi in nacionalnimi zakonskimi direktivami. Večji del dokumenta poudarja velik pomen zvočnosti zvonov za kulturno, versko in nacionalno identiteto Slovencev, čeprav je na določenih mestih omenjena potreba po prilagoditvi zvonjenja v urbanem okolju. V navodilih župnikom svetujejo, »da se pogovorijo o težavah in skušajo najti skupno soglasje«, kjer prihaja do nesoglasij, in predlagajo: »jakost zvoka zvonov naj bo prilagojena danemu okolju (npr. gosto poseljena naselja ali bližina visokih stavb)« (Glavan 2013). Prav slednji predlog pa je močno povezan s finančno investicijo, bodisi z namestitvijo novih zvonov (ki je najdražja), namestitvijo novih kembljev, posodobitvijo elektronskega pogona zvonjenja, zvočno izolacijo zvonikov, menjavo železnih konstrukcij za zvonila in podobnim. Kot dodatek je k dokumentu priložen obrazec škofijskega odloka za zvonjenje, v katerega naj bi posamezne škofije vpisale urnik in trajanje zvonjenja in pri tem navedle poseben urnik, ki določa čas zvonjenja v mestih. Po mojem poizvedovanju župniki posameznih župnij tovrstnih odlokov niso prejeli in tudi niso podrobneje seznanjeni z vsebino smernic, torej te do sedaj še niso neposredno vplivale na spremembe zvonjenja v mestu.

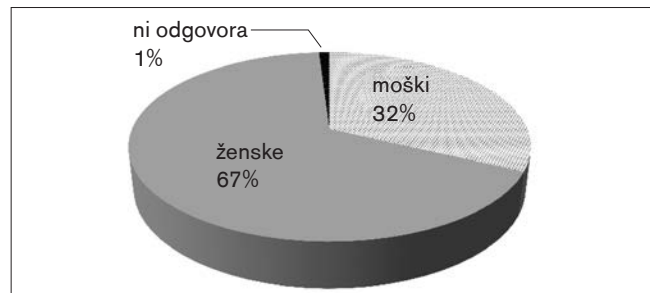
Zaznavanje zvonjenja med prebivalci Ljubljane

V letu 2015 sem izvedla spletno anketo z različnimi vprašanji o zaznavanju zvonjenja, ki je bila namenjena prebivalcem Ljubljane. Med drugim sem želela preveriti, ali je zvonjenje v urbanem okolju moteče za večino prebivalcev in prebivalcev Ljubljane, ter ugotoviti, kateri so tisti parametri, ki določajo, kdaj se ljudem zdi zvonjenje moteče.¹⁵ Na anketo, ki sem jo ljudem posredovala prek spletnih komunikacijskih kanalov, kot so elektronski poštni naslovi in Facebook, se je v petih dneh odzvalo 284 ljudi, kar je

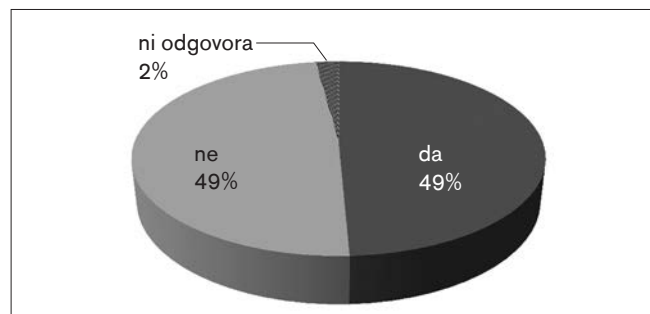
¹⁴ Smernice mi je na prošnjo po elektronski pošti poslal Andrej Naglič, pravni svetovalec Slovenske škofovske konference.

¹⁵ Anketna vprašanja zajemajo še druga področja mojega zanimanja, ki v pričujočem članku zaradi omejitve znakov in osredinjenosti na zvonjenje kot hrup niso obravnavani.

vzorec za pričujočo analizo odgovorov. Na vprašalnike je odgovarjalo 32 % moških in 67 % žensk (glej graf 1), njihova povprečna starost pa je bila 41 let. Polovica anketiranih se je opredelila za pripadnike določene religije, zlasti rimskokatoliške (glej graf 2).

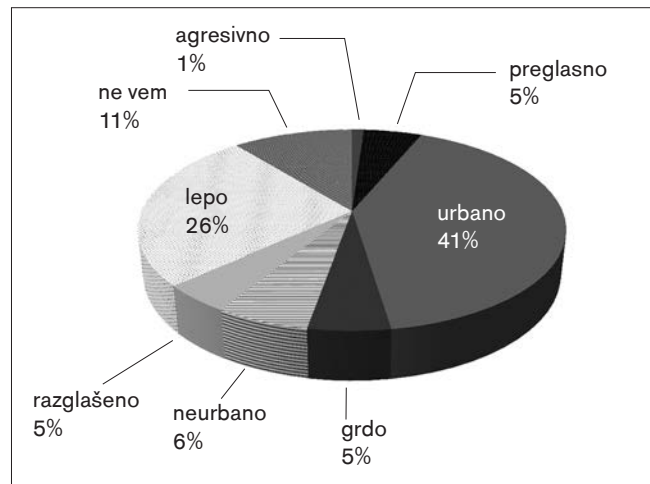


Graf 1: Delež anketiranih po spolu.



Graf 2: Verska pripadnost anketiranih.

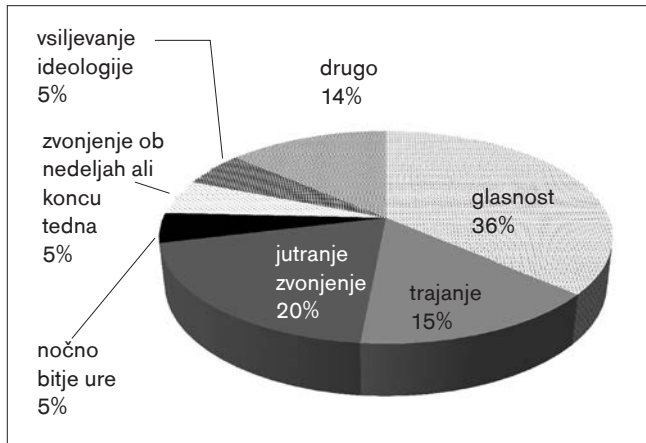
Zvonjenje v vsakdanjem življenju (glej graf 3) zaznava 89 % vprašanih, pri čemer so ga večinoma opisali pozitivno, kot ubrano (tj. ritmično enakomerno; 41 %) ali lepo (26 %). Do zvoka zvonjenja se ni opredelilo 11 % vprašanih, ostali pa so zvonjenje označili predvsem kot neubrano (tj. ritmično neenakomerno; 6 %), grdo (5 %) ali preglasno (5 %).¹⁶



Graf 3: Zvonjenje, kot ga anketirani slišijo v vsakdanjem življenju.

¹⁶ Vrednostni pridevniki (lepo, uglašeno, razglašeno, ritmično enakomerno, ritmično neenakomerno in grdo) so bili v anketi določeni vnaprej, anketiranci pa so imeli tudi možnost napisati svoj odgovor.

Da je zvonjenje moteče (glej graf 4), meni 42 % vseh vprašanih, od tega jih 25 % zvonjenje moti občasno ali redko. Povprečna starost prebivalcev, ki jih zvonjenje moti, je 45 let in je blizu povprečni starosti vseh anketiranih.¹⁷ Kot vzrok, da jih zvonjenje moti, so anketirani najpogosteje navedli jakost zvonjenja (36 %), pogosto pa jih moti tudi jutranje zvonjenje (20 %) in trajanje zvonjenja (15 %).



Graf 4: Vzroki za zaznavanje zvonjenja kot motečega zvoka.

Bivališče večine anketiranih je od cerkva oddaljeno do 500 metrov (65 %), od tega jih 3 % živi do deset metrov stran, 18 % do 100 metrov, 25 % do 300 metrov in 23 % do 500 metrov od cerkve, kar priča o velikem številu cerkva ter močni navzočnosti zvonjenja v akustični skupnosti prebivalcev Ljubljane.

Z anketo sem skušala ugotoviti, kako je percepcija zvonjenja kot motečega zvoka povezana z bližino cerkve oziroma vira zvoka. Pokazalo se je, da oddaljenost bivališča navadno ne vpliva na zaznavanje zvonjenja kot motečega zvoka. Da je zvonjenje moteče oziroma nemoteče, je namreč menil enak odstotek ljudi, ki živijo najbližje cerkvi (do 100 metrov), kot je bilo tistih anketiranih, ki živijo najdlje (kilometer ali več); celo več je bilo takih, ki živijo najbližje cerkvi (do 100 metrov), pa jih zvonjenje ne moti. Čeprav so vzroki za zaznavo zvonjenja kot motečega zvoka, ki so jih navajali anketirani, najpogosteje fizične narave (glej Graf 4), se pri nekaterih odgovorih izrazi izkustvena pogojenost zaznave zvonjenja, ki pa je zaradi togosti anketne metode manj transparentna. Zanimalo me je namreč, ali pripadnost rimskokatoliški religiji pogojuje odnos do zvočnosti zvonjenja. Izkazala se je povezava, saj se 65 % tistih, ki so zvonjenje opisali kot moteče, ni opredelilo za pripadnike religije, za 83 % tistih, ki pripadajo rimskokatoliški religiji, pa je bilo zvonjenje nemoteče.¹⁸

¹⁷ Pri percepciji zvonjenja ni bilo posebnih odstopanj med spoloma. Skoraj enak odstotek žensk in moških je zvonjenje opredeljevalo kot moteče ali nemoteče.

¹⁸ Vzorec je premajhen, da bi posploševali ugotovitve o percepciji zvonjenja med pripadniki drugih verskih skupnosti. Šest anketiranih

Ugotovitev, da je zvonjenje nemoteče predvsem za verne prebivalce oziroma moteče za neverne, podpira predpostavko o močni simbolni sporočilnosti, ki jo ima zvok zvonov tudi v sodobni družbi. O tem je poveden citat anketiranca, ki na vprašanje, ali ga zvonjenje moti, odgovarja: »Danes ne več, pred spreobrnjenjem pa so me motili, vendar ne zaradi akustike – le-ta je objektivno blagozvočna, ampak zaradi lastnih predsodkov do katoliške cerkve«. V enem od vprašanj empirične raziskave, ki omogoča odgovor odprtega tipa in zato ni zajet v kvantitativno analizo odzivov, sem anketirance vprašala, kakšne asociacije jim vzbuja zvonjenje. Odgovori se sicer najpogosteje navezujejo na signalno vlogo cerkvenega zvonjenja, kot so naznanjanje ure, molitve, cerkvenih obredov, praznikov, smrti in podobno. Po drugi strani pa je pogosta tudi simbolna povezava zvonjenja z domačnostjo, otroštvom, mladostjo, družino in preteklostjo. Nekateri pa z odgovori, kot so tradicija, kulturna dediščina, slovenskost, zgodovina in preteklost, zvonjenje razumejo kot prvo, ki simbolizira nacionalno oziroma kulturno identiteto. Veliko vprašanih je navajalo pozitivne asociativne navezave, tudi tisti, ki jih sicer zvonjenje moti ali se versko ne opredeljujejo. Slednji se pri odgovorih navezujejo bolj na povezavo zvonjenja s posvetnimi življenjskimi izkušnjami ali simboliko in navajajo asociacije, kot so mladost, otroštvo, domači kraj, 7 % od teh pa zvonjenje povezuje s tradicijo in nacionalno identiteto. Tako je odnos do zvonjenja opisal eden od versko neopredeljenih anketirancev, ki ga zvonjenje ne moti: »Sam sicer nisem privrženec RKC niti njen član. Cerkev kot ustanove ne maram, mi je pa všeč, da se ohranja tradicija zvonjenja.«

Negativne asociacije z zvonjenjem vprašani navajajo na dva načina, ki sta precej povezana s preteklimi družbenimi in političnimi spremembami v Sloveniji po letu 1945. Tako je zvonjenje za nekatere hrup, ki prispeva k ekološki onesnaženosti mesta, za druge pa hrup, ki posega v osebni identitetni prostor. Čeprav je v medijskem prostoru v polemikah o zvonjenju najbolj izpostavljen ideološki kontekst, pa ugotavljam, da ta med anketiranci ni v ospredju (glej Graf 4). Tisti, ki jih zvonjenje moti iz ideoloških razlogov, kot vzroke najpogosteje navajajo prevlado vere v javnem zvočnem in družbenem prostoru, razkazovanje moči in privilegija, ki ga ima cerkev v primerjavi z drugimi verami in družbo, in vsiljevanje drugih ali drugačnih prepričanj v zasebni prostor ljudi.

Sklep

Raziskovanje zvočnosti je eden od načinov razumevanja družbe in kulture, ki nas obdaja. Zvok ima izjemno velik vpliv na okolje in ljudi, ima moč predstavljanja prostora in je del identitete posameznika in skupnosti. V času »kulture

se je opredelilo za pripadnike drugih verskih skupnosti, od tega enega zvonjenje ne moti, enega moti, pet pa jih moti občasno.

oči« (Wrightson 2000: 10) je bil pomen zvočnega okolja oziroma zvočne kulture zapostavljen in v znanstvenem diskurzu do preteklih dveh desetletij tudi manj obravnavan. Nedavno zanimanje različnih ved za zvočnost pa tudi v slovenski prostor prinaša nove možnosti interpretacije zvočnih ali glasbenih pojavov, zlasti kadar jih ne razume- mo le kot zvočnega ali glasbenega pojava, temveč kot komunikacijsko sredstvo med tistimi, ki zvok proizvajajo, in tistimi, ki ga slišijo ali poslušajo.

Zvonjenje po funkciji ne sodi med glasbene dejavnosti, zato je za njegovo raziskovanje toliko bolj potreben drugačen, akustemološki pristop, ki razkriva »dinamično interakcijo med zvokom in fizičnim okoljem, družbeno-kulturnim okoljem in posameznikom« (Cobussen 2009). Pričujoča raziskava prek analize medijskega diskurza, uredb in zakonov, raziskave med prebivalci Ljubljane, pogovorov z župniki ter znanja o fizičnih in družbeno-kulturnih povezavah zvonjenja z njegovo slušno zaznavo predstavlja rabe zvonjenja in pomene, ki jih ljudje v zvonjenju odkrivajo ali pa jih zvonjenju »pripisujejo v skladu s senzoričnim redom njihove kulture« (Howes 2006: 166). Moje zanimanje za to temo je spodbudila javna polemika, ki jo je sprožilo vprašanje o potrebi po navzočnosti zvonjenja v sodobnem urbanem javnem prostoru in o načinih, na katere zvonjenje danes akustično komunicira s skupnostjo. Po eni strani lahko odgovore najdemo v institucionalnih ureditvah in prilagoditvah zvonjenja t. i. upravljavcev z zvokom: v zakonskih aktih in predpisih o okoljskem hrupu, ki se nanašajo na zvonjenje, odgovorih pristojnih javnih služb na pritožbe prebivalcev, posrednih reakcijah v političnem prostoru, (ne)reagiranju cerkvenih institucij in v prilagoditvi zvočnosti zvonov na območju lokalnih župnij. Drugo plat medalje pa nam razkrivajo člani akustične skupnosti, prebivalci Ljubljane in njihova zaznava zvonjenja: ali zvonjenje slišijo ali ga poslušajo, je zanje moteče ali zaželeno in kakšno je glasbenoestetsko, versko, nacionalno ali prostorsko identitetno razmerje do zvonjenja.

Fizična in izkustvena zaznava zvonjenja se je v urbanem prostoru na Slovenskem v drugi polovici 20. stoletja spremenila zaradi dveh bistvenih dejavnikov. Prvi je slovenska politična preteklost, v kateri se je predvsem v prvem desetletju po drugi svetovni vojni zaostri la ločnica med duhovnim in posvetnim življenjem, kar je vključevalo tudi prepovedi ali omejitve javnega izražanja verske pripadnosti z zvonjenjem in pritrkavanjem (glej Kovačič 2012a: 81–92). Drugi dejavnik pa je povečevanje stopnje urbanizacije, ki je vplivala na gradnje novih stanovanjskih naselij v tesni bližini cerkev oziroma cerkvenega zvonjenja.

Tudi medijske razprave, komentarji posameznikov na spletu ter odzivi cerkvenih avtoritet in državnopravnih organov razkrivajo, da je zvonjenje v sodobnosti trčilo ob vprašanje fizičnega ali ideološkega posega v človekov identitetni prostor. Z enakim vprašanjem se ukvarja empirična raziskava v prispevku, ki razkrije razmerje do

zvonov tudi tistih ljudi, ki morda sicer svojega mnenja ne bi javno izpostavili. Ker je zvonjenje za anketirane prebivalce moteče predvsem kot preglasen zvok, ki jih zlasti moti v jutranjih urah in ob nedeljah, predstavlja predvsem okoljevarstveni problem, ki ga trenutno ne urejata niti državna niti cerkvena institucija.

Raziskava potrjuje družbeno in kulturno pogojenost odzivov ljudi na zvok. Z zmanjšanjem števila verskega prebivalstva ter sodobnim življenjskim ritmom, ki vključuje tudi nočno (delovno ali prostočasno) življenje in potrebe po jutranjem, nočnem in nedeljskem (pri čemer pojmovanje nedelje kot dneva počitka in miru izhaja iz krščanske tradicije) »brezhrupnem« času, se je funkcionalna potreba po zvonjenju kot glavnem zvočnem vodniku ali »zvočnem opomniku« (Schine 2010) skozi dnevni ritem ali kot vodniku po duhovnem življenju bistveno zmanjšala. Po drugi strani je zvonjenje »v ušesih« nekaterih pridobilo privilegiran status (kot na primer božič), saj ga tudi tisti, ki nimajo duhovne povezave s krščanstvom, neredko razumejo kot del tradicije prostora, v katerem živijo, in je kot tak sprejemljiv oziroma zaželen zvočni znak tradicije, osebne, kulturne ali nacionalne identitete.

Literatura

- BOHLMAN, Philip V.: Music inside out: Sounding public religion in a post-secular Europe. V: Georgina Born (ur.), *Music, sound and space: Transformations of public and private experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- BORN, Georgina (ur.): *Music, sound and space: Transformations of public and private experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- COBUSSEN, Marcel: Sonic studies. *Thinking sounds*. 2009; <http://cobussen.com/research/auditoryculture>, 8. 12. 2015.
- CORBIN, Alan: *Village bells: Sound and meaning in the 19th century French countryside*. New York: Columbia University, 1998.
- DILLANE, Aillen: Considering musically mapping the city: The case for Limerick soundscapes. *European Seminar in Ethnomusicology: Cultural Mapping and Musical Diversity*. Bern, 2013.
- EISENBREG, Andrew J.: Resonant voices and spatial politics: Acoustemology and Muslim citizenship on the Kenyan coast. V: Georgina Born (ur.), *Music, sound and space: Transformations of public and private experiences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 186–202.
- FELD, Steven: From ethnomusicology to echo-muse-ecology: Reading R. Murray Schafer in the Papua New Guinea rainforest. *Soundscape Newsletter* 8 (June), 1994, 9–13.
- FELD, Steven: Waterfalls of song. V: Steven Feld in Keith Basso (ur.), *Senses of place*. Santa Fé: School of American Research Press, 1996, 91–135.
- FELD, Steven: *The time of bells 2*. Santa Fee: VoxLox, 2004.
- FENNES, Nikolaus: Sounds in changing contexts: The Muslim call to prayer in Vienna. *Austrian Studies in Social Anthropology* 1, 2012; <http://www.univie.ac.at/alumni.ksa/images/text-documents/ASSA/ASSA-Journal-2012-01.pdf>, 8. 12. 2015.

FISHER, Alexander J.: *Music, piety, and propaganda: The soundscapes of counter-reformation Bavaria*. Oxford in New York: Oxford University Press, 2014.

GOODMAN, Steve: *Sonic warfare: Sound, affect, and the ecology of fear*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2010.

HAYDEN, Robert M. in Timothy D. Walker: Intersecting religiouscapes: A comparative approach to trajectories of change, scale, and competitive sharing of religious spaces. *Journal of the American Academy of Religion* 81 (2), 2013, 399–426.

HIRSCHKIND, Charles: *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.

HOFMAN, Ana: *Glasba, politika, afekt: Novo življenje partizanskih pesmi v Sloveniji*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2015.

HOWES, David: Scent, sound and synaesthesia: Intersensoriality and material. V: Chris Tilley idr. (ur.), *Handbook of material culture*. London, New Delhi in Thousand Oaks: Sage, 2006, 161–172.

JURKOVÁ, Zuzana: *Prague soundscapes*. Praga: Karolinum Press, Charles University, 2014.

KALČIČ, Špela: *Nisem jaz Barbika: Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2007.

KAUFMAN SHELEMAY, Kay: *Soundscapes: Exploring music in a changing world*. New York in London: W. W. Norton & Company, 2001.

KOVAČIČ, Mojca: The bell and its symbolic role in Slovenia. *Tautosakos darbai* 32, 2006a, 105–116.

KOVAČIČ, Mojca: Zvonovi: Njihova zvočna in semantična razsežnost v slovenski moderni poeziji, ljudskih pesmih, pregovorih in rekih. *Traditiones* 35 (1), 2006b, 89–106.

KOVAČIČ, Mojca: Pritrkavanje: Nacionalna posebnost ali umišljena tradicija? *Traditiones* 38 (1), 2009, 287–307.

KOVAČIČ, Mojca: Odsev represije v zvonjenju in cerkvenih zvonovih. *Etnolog* 22, 2012a, 81–92.

KOVAČIČ, Mojca. *Pa se sliši...: Pritrkavanje v slovenskem in evropskem prostoru*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2012b.

KUMER, Zmaga: *Ljudska glasbila in godci na Slovenskem*. Ljubljana: Slovenska matica, 1983.

MAKAROVIČ, Gorazd: *Slovenci in čas: Odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja*. Ljubljana: Krtina, 1995.

MALAVAŠIČ, Ivan: *Pesmi slovenskih zvonov: Priročnik za pritrkavalce*. Celje: Mohorjeva družba, 1987.

MLEKUŽ, Dimitrij: Prislunhimo krajinam: Modeliranje preteklih zvočnih krajin. *Arheo* 22, 2002, 49–65.

RAMNARINE, Tina K.: Acoustemology, indigeneity, and joik in Valkeapää's symphonic activism: Views from Europe's arctic fringes for environmental ethnomusicology. *Ethnomusicology* 53 (2), 2009, 187–217.

RICE, Tom: Soundselves: An acoustemology of sound and self in the Edinburgh Royal Infirmary. *Anthropology Today* 19 (4), 2003, 4–9.

SCHAFER, R. Murray: *The tuning of the world*. New York: Knopf, 1977.

SCHAFER, Murray: *The soundscape: Our sonic environment and the tuning of the world*. Rochester, Vermont: Destiny Books, 1994.

SCHINE, Jennifer: Movement, memory & the senses in soundscape studies. *Sensory studies*, 2010; <http://www.sensorystudies.org/sensorial-investigations/movement-memory-the-senses-in-soundscape-studies/>, 5. 1. 2016.

STRAJNAR, Julijan: *Pritrkavanje*. Ljubljana: Helidon; Maribor: Obzorja, 1985.

TRUAX, Barry: *Acoustic communication*. New Jersey: Ablex Publishing Corporation Norwood, 1984.

WEINER, Isaac: *Religion out loud: Religious sound, public space, and American pluralism (North American religions)*. New York: University Press, 2014.

WRIGHTSON, Kendall: An introduction to acoustic ecology: Soundscape. *The Journal of Acoustic Ecology* 1 (1), 2000, 10–13.

WUNDERLICH, Filipa Matos: The aesthetics of place-temporality in everyday urban space: The case of Fitzroy Square. V: Tim Edensor (ur.), *Geographies of rhythm: Nature, place, mobilities and bodies*. Burlington: Ashgate, 2010, 45–56.

Spletni viri

Spletni vir 1: HRASTAR, Mateja: Legitimna nestrpnost. *Mladina* 28, 15. 7. 2005; <http://www.mladina.si/92542/legitimna-nestrpnost/>, 15. 12. 2015.

Spletni vir 2: Lj džamija - klic k molitvi bo!, 13. 4. 2013; [Spletni vir 3: JERAM, Sonja: Mnenje o vplivih glasbe na zdravje in počutje ljudi, predvsem, ko glasba postane hrup, 16. 10. 2013; \[Spletni vir 4: TANACKOVIČ, Tatjana: Koprski zvonovi na Veliki šmaren niso zvonili. *Dnevnik*, 19. 8. 2003; \\[Spletni vir 5: VALENČIČ, Erik: Marko Breclj – priletni parazit: Erika Valenčiča intervju z Markom Brecljem in izbor fotografij za razrumenjevani Indirekt, 13. 12. 2008; \\\[Spletni vir 6: VALENČIČ, Erik: Težave s cerkvami na Obali: Piranska je menda preveč osvetljena, koprška preglasna. *Mladina* 30, 30. 7. 2009; \\\\[Spletni vir 7: Uredba o hrupu v naravnem in življenjskem okolju, 4. 8. 1995; \\\\\[Spletni vir 8: Uredba o mejnih vrednostih kazalcev hrupa v okolju, 23. 11. 2005; \\\\\\[Spletni vir 9: Cerkevno zvonjenje. *Predlagam vladi. si*, 12.08.2010; \\\\\\\[62\\\\\\\]\\\\\\\(http://www.predlagam.vladi.si/webroot/idea/view/827/null/answers, 5. 1. 2015.</p>
</div>
<div data-bbox=\\\\\\\)\\\\\\]\\\\\\(http://www.uradni-list.si/1/content?id=58875, 5. 1. 2015.</p>
</div>
<div data-bbox=\\\\\\)\\\\\]\\\\\(https://www.uradni-list.si/1/content?id=15834, 5. 1. 2015.</p>
</div>
<div data-bbox=\\\\\)\\\\]\\\\(http://www.mladina.si/47810/tezave_s_cerkvami_na_obali/, 5. 1. 2015.</p>
</div>
<div data-bbox=\\\\)\\\]\\\(http://www.dodogovor.org/shownews.aspx?newsid=3394, 5. 1. 2016.</p>
</div>
<div data-bbox=\\\)\\]\\(http://www.dnevnik.si/tiskane_izdaje/dnevnik/57984, 15. 12. 2015.</p>
</div>
<div data-bbox=\\)\]\(http://www.enoglasba.info/wp-content/uploads/MNE-NJE_Hrup_16OKT13.pdf, 28. 2. 2016.</p>
</div>
<div data-bbox=\)](http://www.alter.si/tabla/showflat.php/Cat/0/Number/1752016/page/0/fpart/1/vc/1, 21. 2. 2016.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Spletni vir 10: KOSI, Borislav: Vpliv Rimskokatoliške cerkve na spremembo statusa cerkvenih zvonov iz vira hrupa v milozvočna glasbila, 11. 6. 2014; <http://za-misli.si/kolumne/borislav-kosi/1674-vpliv-rimskokatoliške-cerkve-na-spremembo-statusa-cerkvenih-zvonov-iz-vira-hrupa-v-milozvocna-glasbila>, 5. 1. 2015.

Spletni vir 11: Jelinčičevim preglasno zvoni. *24 ur.com*, 18. 8. 2006; <http://www.24ur.com/novice/slovenija/preglasni-zvonovi.html>, 5. 1. 2015.

Spletni vir 12: ZGONIK, Staš: Teror zvonov: Napačna interpretacija evropske direktive kviri življenje številnim Slovincem, *Mladina* 24, 14. 6. 2013; <http://www.mladina.si/145203/teror-zvonov/>, 5. 1. 2016.

Ustna vira

KLOPČIČ, Tomaž, osebna korespondenca po elektronski pošti, 17. 12. 2015.

PAVLIČ, Boštjan, intervju, Domžale, 19. 6. 2015.

Vir

GLAVAN, Andrej: Smernice Slovenske škofovske konference o rabi cerkvenih zvonov, 8. 12. 2013.

Acoustemology of bell ringing in urban environment

Soundscape studies which began in the 1970s, have prompted scholars from different fields to include in their interpretations of human behaviour, human interactions with their environment, and the processes taking place in the society and culture, to include sonority that surrounds us. Acoustemology is a relatively young discipline that combines epistemological and acoustic perspectives of sonority. It stresses that in order to fully comprehend sonority it is necessary to combine the knowledge of acoustic characteristics of a given sound object with an understanding of its social representations in a specific space and of individual experience with the sonority of that space.

Church bells are musical instruments whose volume exceeds many other sounds in our common environment. Their sound consists of numerous partials that shape the overall sound image of bell ringing. The sonority of bells is defined by their material, type of clapper, and more recently also by their electronic software and ringtone settings. With their acoustic specifics and frequent ringing, bells encroach on the soundscape of the majority of the population of Ljubljana. They are a recognizable sound of the city and co-shape the acoustic community of its inhabitants.

Based on a critical examination of media discourse, interviews (which included priests as managers of sound objects), a review of environmental and ecclesiastic legislation and regulations, and empirical research among the inhabitants of Ljubljana, the text explores “dynamic interactions between the sound and physical environment, sociocultural environment and the individual” (Cobussen 2009). The principal issue that led to this text, and which had also initiated a public debate that aroused this author’s interest, refers to the need for the presence of bell ringing in contemporary urban public space and the question of how the ringing of bells acoustically communicates with the community in modern times.

Constant decline of the religious segment of the population, contemporary lifestyle, and the density of residential areas in the proximity of churches all indicate that the need for bell ringing as the principal guideline or “sound reminder” (Schine 2010) through the daily life, and a guide through the spiritual life, has been significantly reduced. Ringing, on the other hand, is perceived by many, including those who have no spiritual connection to Christianity, as an artefact of the place in which we live, and as such an acceptable sound indicator of cultural identity, tradition, and national or personal identity.

IZJEMNOST TRGOVANJA Z RABLJENIMI OBLAČILI V (SODOBNI) SLOVENIJI?

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Sodobna raba, sploh pa trgovanje z rabljenimi oblačili na Slovenskem sta ne le v medijih pogosto označena kot novost brez lokalne zgodovine, ki naj bi zato porajala odpor in predsodke. Prispevek povzame temeljna spoznanja o sodobnem ravnanju s tekstilnimi odpadki na Slovenskem, seznanja s ponudbo trgovin z rabljenimi oblačili (za odrasle), analizira v različnih virih in literaturi predstavljene razloge za nišnost te trgovske dejavnosti in naniza gradivo, s katerim izpodbija predstavo o odsotnosti tovrstne tradicije.

Ključne besede: trgovina, odpadki, rabljena oblačila, predsodki, Slovenija

Abstract: Contemporary use of second-hand clothes in Slovenia, and particularly trading with them, is frequently characterized by the media and other sources as a novelty without any local history, which is why it allegedly generates dislike and prejudice. Summarizing basic findings on contemporary handling of textile waste in Slovenia, the text describes the offer in second-hand clothes shops (for adults); analyses literature and other sources that present reasons for the niche market of this commercial activity; and produces facts that challenge the claim that it has no previous tradition.

Key words: trading, waste, second-hand clothes, prejudice, Slovenia

Uvod

Od malega sem tu in tam tudi prejemnica in uporabnica posameznih kosov rabljenih oblačil, ki so v moje omare prihajale od sorodnikov in znancev. V 80. in 90. letih prejšnjega stoletja, tj. v srednji šoli in nato ob študiju ter po njem, se je njihova količina nekoliko zmanjšala, z lastnima otrokoma pa se je kroženje predvsem rabljenih predmetov zanje potencilalo, pridružilo se mu je tudi nakupovanje rabljenih kosov oblačil zase. Če skušam orisati kontekst nastanka prispevka, so osebne družbene mreže in trgovine z rabljenimi oblačili torej najprej del mojega potrošniškega življenja, s primerjavo javne dostopnosti rabljenih oblačil, obutve in dodatkov¹ v Sloveniji in izven nje, ki sem si jo slikala kot porabnica, pa me je začelo trgovanje z rabljenimi oblačili zanimati tudi nekoliko z distance: temeljno vprašanje, ki se mi je porajalo, je bilo, zakaj je pri nas teh trgovin v primerjavi z (zahodno- ali vzhodnoevropsko) tujino tako malo? Lastna alternativna potrošniška izkušnja (glej Fajt 2014; Porter Benson 2007: 24) in (ne)srečno naključje (glej Sunier, Verkaaik in Blok 2005) v zvezi z njo, tj. pomislek, da se soočam s pomanjkanjem ponudbe rabljenih oblačil, sta torej botrovala odločitvi za pričujočo raziskavo. Nekaj, kar živim(o) in kar je (bilo), kot se je izkazalo, tudi medijsko opaženo, je prestopilo v polje raziskovalnega interesa: poleg upoštevanja osebnih izkušenj sem tudi na portalih Zgodovina Slovenije – SIStory in Digitalna knjižnica Slovenije – Dlib pregledala me-

dijske objave o sodobnem in kolikor je bilo mogoče tudi preteklem trgovanju z rabljenimi oblačili na Slovenskem. Članek torej gradim na analizi tudi na spletu zbranih besedil oziroma diskurzov o obravnavani temi (Wittel 2004: 23), ki niso bolj ali manj točni prikazi realnosti, ampak gradivo, ki odraža specifično razumevanje realnosti (Hine 2004: 37), pregledovala pa sem tudi tiskano periodiko. Poleg tega sem zgodovinske podatke iskala predvsem v literaturi tistih avtorjev, ki so se na Slovenskem že ukvarjali z oblačilno kulturo in osebnim videzom (glej Žagar 2007). Kot je pokazal že hitri vpogled v gradivo, naj bi bilo domnevno pomanjkanje trgovanja oziroma, še splošneje, uporabe rabljenih oblačil posledica »slovenske mentalitete« (in majhnosti), »zaostajanja za Zahodom«, pa tudi odsotnosti tovrstne tradicije. Trgovanje in uporaba rabljenih oblačil sta ne le v medijih, ampak tudi v literaturi namreč pogosto označena kot novost, kot nekaj, kar na Slovenskem nima svoje zgodovine, nekaj v preteklosti neznanega, zato naj bi ljudje do tovrstnih praks imeli predsodke in odpor. Ob povzemanju nekaterih osnovnih podatkov o ravnanju s tekstilnimi odpadki na Slovenskem in seznanjanju z aktualno ponudbo trgovin z rabljenimi oblačili (za odrasle) na Slovenskem, predvsem pa v Ljubljani, v prispevku nizam zlasti v medijih in drugih virih oziroma literaturi predstavljene razloge za skromen oziroma šele porajajoč se trg, presprašujem pa tudi domnevno odsotnost tradicije rabe in trgovanja z rabljenimi oblačili na Slovenskem. Ne odgovarjam torej (še) na vprašanje o sodobni (malo-)števil(č)nosti teh trgovin, ampak se ustavljam ob v medijih naslikanih razlogih zanjo kot tudi zgodovinski (ne)prisotnosti teh trgovin. Iz obravnave tako izpuščam

¹ Čeprav imam vseskozi v mislih tako trgovanje z oblačili in obutvijo kot z dodatki, zaradi enostavnosti izražanja v nadaljevanju pišem zgolj o oblačilih.

* Mateja Habinc, dr. etnologije, docentka, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; mateja.habinc@ff.uni-lj.si.

tudi vse osebne in s pomočjo različnih institucij organizirane izmenjave kot tudi podarjanja (denimo humanitarnim organizacijam) rabljenih oblačil, prav tako pa ne obravnavam boljših trgov in spletnega trgovanja, pač pa se osredinjam izključno na nespletno komercialno, dobičkonosno (komisijsko ali ne) prodajo rabljenih oblačil predvsem za odrasle.

Trgovine, ki jih ni

Kot članica Evropske unije naj bi Slovenija skušala slediti direktivam o tekstilnih odpadkih, saj na svetovni ravni njihova količina vseskozi narašča, največjo težavo pa naj bi predstavljali popotrošniški tekstilni odpadki (oblačila in hišni tekstil).² Čeprav je odlaganje tekstilnih odpadkov na odlagališčih Evropske unije torej prepovedano in ga omejuje tudi slovenska zakonodaja, je Naravoslovnotehniška fakulteta Univerze v Ljubljani v svoji raziskavi ugotovila, da je na Slovenskem odlaganje teh odpadkov še vedno prevladujoča praksa ravnanja z njimi. Nekateri zbirni centri po Sloveniji odpadni tekstil sicer ločujejo od drugih odpadkov in ga zbirajo posebej, a zanj ni prevzemnika, ki bi poskrbel za njegovo sortiranje in nadaljnjo obdelavo, predelavo ali prodajo, zato tekstil skupaj z drugimi mešanimi odpadki večinoma še vedno predstavlja veliko ekološko in finančno breme (Žurga in Forte Tavčer 2013).

V Sloveniji še nimamo sistemsko urejene možnosti za oddajo tekstilnih odpadkov [...] Zato jih potrošniki še vedno v veliki meri zavržejo med mešane komunalne odpadke, ki v Sloveniji pomenijo 64 odstotkov odpadkov v celotni masi odpadkov, od tega se jih odloži okoli 70 odstotkov. (Žurga in Forte Tavčer 2014: 44)

Odpadna oblačila in tekstilije tako v Sloveniji lahko sicer ločeno oddajamo v zbirnih centrih, lahko jih podarjamo humanitarnim organizacijam (na primer Rdečemu križu in Karitas), od leta 2002 pa jih marsikje lahko puščamo tudi v Humaninih³ zabojnikih (Jelovčan 2003; Žurga in Forte Tavčer 2014: 48). Lahko jih namenimo tudi projektu socialnega podjetja Tovarna Dela Tekstil (TD Tekstil) z vzpostavljenim celotno oskrbovalno verigo zbiranja, sortiranja, obdelave in predelave ter prodaje rabljenega tekstila,⁴ tekstil pa s pomočjo osnovnih šol zbirajo tudi nekatera zasebna podjetja, na primer Zoltan d. o. o. (Žurga in Forte Tavčer 2014: 48). Leta 2011 so zbirni centri na Slovenskem zbrali 662 ton odpadnih tekstilij in 315 ton oblačil

(Žurga in Forte Tavčer 2013),⁵ tekstilne odpadke pa naj bi na zbirnih centrih osebno oddali le redki slovenski potrošniki: leta 2013 76 odstotkov potrošnikov v zbirni center ni oddalo nobenega kosa oblačila, 87 odstotkov potrošnikov pa ni oddalo nobene tekstilije (Žurga in Forte Tavčer 2014: 52). Letno naj bi vsak Slovenec odvrigel 14 kilogramov rabljenih oblačil (Milič 2012: 16), čeprav: »Slovinci imamo navado oddati oblačila, ki so nam premajhna« (Omerzi 2010: 35). Rabljena oblačila naj bi predvsem podarjali, in sicer znancem in sorodnikom (v tujini predvsem humanitarnim organizacijam), najustreznejši za zbiranje tekstilnih odpadkov pa se nam zdijo zabojniki⁶ (Žurga in Forte Tavčer 2013; glej tudi Božičko 2012a, 2012b; Jelovčan 2003; Omerzi 2010; Pungercar 2012; Žagar 2011). Če se v nadaljevanju osredinim na vprašanje, kako je na Slovenskem s spreminjanjem kulturnega konteksta rabljenih oblačil oziroma z njihovim komercialnim in dobičkonosnim kroženjem, že zgornji podatki kažejo, da gre za zelo ozek segment dejavnosti. Kot navajajo tudi mediji, je trgovanje z rabljenimi oblačili na Slovenskem zelo slabo razvito, »profitno naravnanih prodajalnih do pred kratkim nismo poznali« (Škerjanc 2011b; glej tudi Munda 2014: 7). Čeprav naj bi bilo, kot navaja Omerzi, trgovanje z rabljenimi oblačili dobro razvito predvsem v severni in zahodni Evropi, medtem ko naj bi v južni Evropi prevladovalo njihovo podarjanje humanitarnim organizacijam (2010: 9), drugi viri izpostavljajo, da so vsaj nekatere postsocialistične države tudi z juga Evrope (denimo Bolgarija in Hrvaška) množične porabnice rabljenih oblačil (glej na primer Reuters 2014). Še več – trgovanje z rabljenimi oblačili naj bi se razmahnilo ravno zaradi gospodarske liberalizacije v državah tretjega sveta in večjega povpraševanja nekdanjih socialističnih držav (Tranberg Hansen 2004: 3). Iz tega izhaja tudi eno najpogostejših vprašanj, ki se je ob osebnem vtisu pomanjkanja trgovin z rabljenimi oblačili pojavljalo tudi v medijih: zakaj se tudi v Sloveniji trgovanje z rabljenimi oblačili ni razmahnilo oziroma, če vprašanje zastavimo produktivistično (Luthar 2002: 251), zakaj se ni razvilo vsaj v letih, v katerih se država in njeni prebivalci močneje soočamo z recesijo? Ali kot je ugotavljal novinar *Financ*: »Čeprav je kupna moč Slovencev med krizo upadla, to ni imelo bistvenih učinkov na rast trgovine z rabljenimi oblačili in modnimi dodatki, ki še vedno predstavlja manj kot odstotek trga« (Bratanič 2014).⁷ Spletno trgovanje z

2 Tekstilne odpade na splošno delimo v dve skupini: tekstilni odpadni material pred uporabo (industrijski tekstilni odpadki) in tekstilni odpadni material po uporabi (popotrošni tekstilni odpadki) (Žurga in Forte Tavčer 2014: 47).

3 Humana je danska mreža organizacij, ki se med drugim ukvarja tudi z zbiranjem rabljenih oblačil (Jelovčan 2003).

4 Na spletnih straneh Okoljsko raziskovalnega zavoda je sicer navedeno, da gre za že zaključeni projekt (Spletni vir 1).

5 Leta 2012 pa je bilo po podatkih Statističnega urada RS z javnim odvozom zbranih 482 ton tekstilij in 374 ton oblačil (Žurga in Forte Tavčer 2014: 49).

6 Lagodnjeje naj bi bilo namreč stvari odvreči v zabojnik kot pa jih odnesti na Rdeči križ ali Karitas (Jelovčan 2003).

7 Po podatkih Eurostata za leto 2008 naj bi se med vsemi registriranimi trgovskimi podjetji v EU s prodajo rabljenega blaga ukvarjalo 0,84 % podjetij, v Sloveniji 0,15 %. Leta 2011 naj bi ta odstotek v EU zrasel za 0,16 (na 1 % podjetij), medtem ko naj bi se leta 2011 s prodajo rabljenega blaga v Sloveniji ukvarjalo 0,19 % podjetij (Bratanič 2014).

rabljenimi predmeti naj bi v zadnjih letih sicer zacvetelo tudi v Sloveniji,⁸ komisijskih trgovin⁹ pa naj bi bilo po nekaterih navedbah več, po drugih pa manj kot pred gospodarsko krizo (glej Jeranko 2009; Milič 2012; Pungerčar 2012). Več naj bi bilo (tudi komisijskih) prodajal z rabljeno otroško opremo, oblačili in obutvijo, ki so za starše velik finančni zalogaj, zaradi krajšega časa uporabe pa so ti predmeti večinoma dobro ohranjeni in zato tako po mnenju prodajalcev kot kupcev ustrezni za nadaljnjo rabo.¹⁰ Trgovin z rabljeno otroško opremo, obleko in obutvijo naj bi bilo »pravzaprav največ« (Milič 2012: 13; glej tudi Klančar 2012: 19; Željani 2004), pogostejša pa naj bi bila tudi komisijska prodaja oblačil višjega cenovnega razreda.¹¹ A trgovine z rabljenimi oblačili za odrasle so v Sloveniji še vedno redke: »Našli smo jih le pet!« (Milič 2012: 14; glej tudi Klančar 2012; Škerjanc 2011b). Gospodarska kriza naj ne bi vplivala na povpraševanje po njih, po mnenju več lastnikov trgovin z rabljenimi oblačili naj bi se krepile predvsem ekološka ozaveščenost in prenasičenost z množičnimi znamkami, posledično pa tudi usmerjenost k izražanju individualnosti (Spletni vir 2) – med drugim tudi s kakovostnimi, tj. ohranjenimi ali/in *vintage*¹² oblačili ali oblačili blagovnih znamk, ki si jih sicer ljudje ne morejo privoščiti. Po opažanjih lastnika enega od teh trgovin, ki se s prodajo rabljenih oblačil v Sloveniji ukvarja od leta 1999 (Bratanič 2014), naj bi bilo predsodkov v zadnjih letih sicer počasi, a vztrajno in sploh med mlajšo populacijo vse manj (Spletni vir 2), vendar pa pomanjkanje komercialne in dobičkonosne prodaje rabljenih oblačil za odrasle nekateri avtorji pogosto pripisujejo tudi specifični slovenski mentaliteti. Denimo:

Kaže, da je Slovenija ena tistih majhnih držav, kjer se ljudje težko odprejo in se rešijo predsodkov ter strahov pred tujimi in neznanimi stvarmi [...] Slovenija v svoji mentaliteti in odnosu do nakupa in noše rabljenih oblačil napram ostalim evropskim

državam še vedno nekoliko zaostaja [...] smo tako v okoljski zavesti kot tudi v socialni integriteti kupcev oblačil v dvajsetletnem zaostanku [...] smo se pripravljene odreči osebnemu napredku in znanju na račun materialnih stvari. (Klančar 2012: 17–19)

Podobno je tudi mnenje s spletnega foruma: »Je bila pred časom [...] oddaja o teh trgovinah. Žal so mislim da vse propadle, ker pač slovenska mentaliteta tega ne dopušča« (Spletni vir 3). Pomanjkanje trgovin z rabljenimi oblačili za odrasle naj bi bilo posledica tudi slovenske tradicionalnosti in konservativnosti: »[S]e Slovencev držijo še nekateri predsodki in strahovi, kar izdaja slovensko 'tradicionalnost' ali celo 'konservativnost'« (Munda 2014: 69). Če lahko takšne karakterološke opazke pripišemo posploševanju, ki skuša pojave razložiti predvsem z njihovimi iracionalnimi razlogi (glej Habinc 2015), pa si mnenje o nerazširjenosti trgovin z rabljenimi oblačili zaradi predsodkov, povezanih z revščino, še pogosteje delijo tako lastniki trgovin kot nekateri njihovi uporabniki in tako medijski komentatorji kot posamezni raziskovalci. Po mnenju lastnika ene od takšnih trgovin naj bi se kupci v Sloveniji tako še vedno pogosto spraševali, ali jim gre finančno res tako slabo, da morajo kupovati rabljena oblačila (Spletni vir 2). Čeprav naj bi se stanje »z ozaveščanjem in posnemanjem ostale Evrope« izboljševalo (Klančar 2012: 17), zadrege »pri kupovanju rabljenih oblačil« pa naj bi bilo manj kakor nekdaj (Spletni vir 4), naj bi bila ponudba rabljenih trgovin v Sloveniji še vedno »precej borna, verjetno predvsem zaradi predsodka ali celo prezira, ki ga večina še vedno čuti do nakupovanja starih, že nošenih oblačil« (Jeretina 2010: 46; glej tudi Fajt 2014: 158; Krušič 2005: 35). Bila naj bi »umazana, razcapana ali primernejša za revnejše ali socialno ogrožene sloje« (Fajt 2014: 158; glej tudi Munda 2014: 68–69) in tako se nakupovanje v trgovinah z rabljenimi oblačili v Sloveniji, če upoštevam Appelgren in Bohlinovo, še vedno kaže kot obrobna potrošniška praksa, ki na množično porabo nima vpliva. Vrednote izvornosti, nostalgije in okoljske zavesti še niso nadomestile cenjenja novega (Appelgren in Bohlin 2015: 4; glej tudi Milič 2012: 15) oziroma, z besedami kulturologinje Brede Luthar: »Vsi si želimo biti enaki, v ekonomskem smislu smo torej izrazito egalitarna družba. V resnici pa smo revni in novo je bilo vedno zelo cenjeno. S kopičenjem novega se želimo umestiti višje na družbeni lestvici« (po Milič 2012: 15). Največ predsodkov do kupovanja rabljenih oblačil naj bi imeli ravno socialno najšibkejši: »Obtičali smo v socializmu. Ljudje na takšne trgovine gledajo kot na trgovine za reveže, medtem ko recimo v Angliji številni ljudje živijo tako, da si menjujejo reči, in to ne glede na socialni položaj« (Milič 2012: 15; glej tudi Klančar 2012: 18; Spletni vir 3; Škerjanc 2011b). Tako naj bi v koroški center za predelavo rabljenega in zavrženega tekstila Tekstilnica, ki leži nekoliko izven naselja, posamezniki radi prihajali po rabljena oblačila tudi zato, ker so

8 Tako naj bi bilo leta 2012 na spletnem oglasniku (pretežno) rabljenih stvari www.bolha.com na splošno 25 % več oglasov kot leto poprej, od tega naj bi 70 % oglasov objavili posamezniki. V primerjavi s letom 2011 naj bi bilo leta 2012 za kar 34 % več tudi oglasov z rabljenimi oblačili in obutvijo (Milič 2012: 16).

9 Komisijska pogodba zavezuje komisionarja, da bo za plačilo (provizijo) v svojem imenu na račun komitenta opravil enega ali več poslov, ki mu jih je komitent zaupal (Obligacijski zakonik 2001).

10 Vendar pa naj bi po mnenju lastnice ene od takšnih komisijskih trgovin v Ljubljani, ki deluje od leta 2003, ljudje v 95 % stvari prinesli v prodajo le zato, ker zanje doma nimajo prostora: »Takšnih, ki menjujejo oblačila, je le od 10 do 15 odstotkov« (Milič 2012).

11 Denimo v eni od ljubljanskih trgovin z rabljenimi oblačili za odrasle zgolj višjega cenovnega razreda: »... slovenske gospodinje si zaradi krize želijo več prodajati kot pa kupovati« (Bratanič 2014).

12 Rabljena oblačila danes »običajno razdelimo v dve skupini: *vintage* oblačila in rabljena oblačila brez posebnosti«. Prva označujejo kose iz različnih obdobij 20. stoletja, druga pa naj bi bila stara odrabljena oblačila brez stilskih posebnosti, zbrana v različnih zbirnih centrih, ali pa nova oblačila propadlih butikov oziroma tovarn (Fajt 2014: 158).

tam manj na očeh javnosti kot drugje (Detela 2015). Podobno naj bi se srednji sloj trgovinam z rabljenimi rečmi izogibal tudi na Ptuju, »mladi toliko bolj«: »Na Ptuju se zdi, da moraš imeti samo najboljše in najdražje obleke, da si 'in'« (Škerjanc 2011a). Čeprav, kot je menila prodajalka v tamkajšnji trgovini, bi rabljena oblačila lahko odkupovali tudi od Slovencev, »a jih ne bi mogli tudi prodati. Ljudje namreč ne marajo domačega – potem si deležen vprašanj, kot je: 'Kaj to je pa od moje sosede?'« (Škerjanc 2011b). Podobno je pojasnila tudi sociologinja Tanja Renner: ker nimamo tradicije neobremenjenega odnosa do recikliranja in vnovične uporabe rabljenih reči, trgovine z rabljenimi oblačili večinoma razumemo kot sporočilo o revščini in se jim izogibamo. »Toliko bolj v okolju, ki je geografsko in mentalno majhno in se ljudje bojijo, da bi bili hitro razgabljeni: 'Poglej jo, mojo jopico nosi'« (Spletni vir 4).

Čeprav naj bi bila za odkupovanje slovenskih izdelkov tudi s poslovnega vidika država »enostavno premajhna« (Škerjanc 2011b), se je v Ljubljani že pred desetletjem pojavilo kar nekaj trgovin z rabljenimi oblačili, vsekakor več kot drugod po Sloveniji. Blago naj bi bilo v Ljubljani višje kakovosti, višje pa naj bi bile tudi njegove cene. Od leta 1997 naj bi v BTC-ju (in pozneje na Viču) delovala trgovina Šuss (Spletni vir 5), na Mali ulici v mestnem središču Iteo's Second Hand, kjer naj bi se najboljše prodajala nosečniška oblačila in oblačila za starejše gospe, na Petkovškovem nabrežju pa naj bi oblačila višjega cenovnega razreda ponujala trgovina Emotions (Krušič 2005: 44–45). »Vrata viške trgovine najbolj pogosto odpirajo kupci srednjega razreda, med njimi je največ medicinskih sester in učiteljev. Vmes jo obiščejo tudi Romi, v zadnjem času je čedalje več študentov, upokojenci so že od nekdaj redne stranke« (Spletni vir 4). Niso pa vsi izdelki enako zaželeni, ljudje naj na primer ne bi kupovali spodnjega perila in čevljev: »Slovenci jih [čevljev] ne bi za noben denar kupili. Gredo pa dobro v promet puloverji, krila, hlače, pozimi predvsem jakne, poleti pa majice« (Spletni vir 4). V zadnjem desetletju pa se je v Ljubljani povečalo predvsem število trgovin, ki ponujajo *vintage* oblačila, saj naj bi bile, kot navaja Munda, v sodobnosti v Sloveniji razširjene predvsem štiri oblike trgovanja z rabljenim blagom: (najstarejši naj bi bili) boljši sejmi, *vintage* prodajalne, *vintage* sejmi in spletna ponudba (2014: 67; glej tudi Fajt 2014: 159). Evforijo *vintage* in sploh mode rabljenih oblačil naj bi od leta 2009 vnesli predvsem *vintage* vikendi (Fajt 2014: 159), pri čemer naj bi rabljena oblačila kupovali zlasti tujci oziroma turisti, v primerjavi z obdobjem ob prelomu tisočletja pa naj bi danes po njih povpraševali tudi višji sloji (Bratanič 2014). Po sociologinji Tanji Renner v trgovinah z rabljenimi oblačili tako danes kupujejo:

Tisti, ki kaj potrebujejo, pa si tega ne morejo privoščiti, hkrati pa nočejo po pomoč h Karitasu ali

RK,¹³ tisti, ki nimajo predsodkov do rabljene robe in v oblačilih vidijo njihovo uporabno, ne pa statusno ali simbolno vrednost, potem morda še kreativci, se pravi tisti, ki znajo kaj napraviti s svojimi rokami in iz poceni rabljenega oblačila sestavijo unikatno kreacijo. (Spletni vir 4)¹⁴

Tako v središču Ljubljane trenutno deluje pet trgovin z rabljenimi oblačili (za stanje pred nekaj leti prim. Spletni vir 6), od tega ena prodaja (tudi po spletu) izključno *vintage* oblačila, kupljena v tujini (Vintage Divas), (tudi spletni) butik Pri Klari v omari pa odkupuje in prodaja rabljena oblačila višjega cenovnega razreda. Trgovina Moje Tvoje v starem mestnem jedru podobno kot Gvant v BTC-ju¹⁵ prodaja tako *vintage* kot »oblačila brez stilskih posebnosti« (Fajt 2014: 158), podobno pa se skuša tudi s prodajo *vintage* oblačil uveljaviti tudi ljubljanski Center ponovne uporabe,¹⁶ ki se nahaja nedaleč od mestnega središča. Edina trgovina (z dvema poslovalnicama), ki se večinoma ne sklicuje tudi na prodajo *vintage* oblačil oziroma ne organizira prodajnih razstav preoblikovanih starih oblačil ali nakita, modnih revij, prodaje unikatnega nakita ali umetniških del oziroma drugih tovrstnih dogodkov,¹⁷ je na začetku leta 2015 v središču mesta odprla prvo podružnico Textile Housa, ob koncu istega leta pa na drugem koncu ožjega mestnega središča še drugo. V podjetju Textile House, ki je svoji prvi podružnici na Slovenskem leta 2011 odprlo v Mariboru in na Ptuju (Škerjanc 2011a), prodajajo predvsem oblačila, zbrana s pomočjo Humane, in imajo že v imenu trgovine nad vhodom jasno zapisano, da gre

13 Rdeči križ.

14 A če naj bi v Ljubljani v trgovinah z rabljenimi oblačili kupovali predvsem tuji turisti, mladi in kot na primer v ljubljanskem Centru ponovne uporabe »dobro situirani in izobraženi [...] saj so leti odprti in brez predsodkov« (Munda 2014: 67), naj bi v Mariboru te trgovine prav tako obiskovali tudi najbogatejši, »ki tja vstopijo zaradi načela« (Škerjanc 2011b; prim. Munda 2014: 45–46), še več pa naj bi bilo domačinov, ki tja zaidejo zaradi gospodarskih razlogov (Spletni vir 4).

15 Nekoliko izven mestnega središča sta tudi trgovina 2nd Chance, ki prodaja predvsem oblačila višjega cenovnega razreda in je odprta le po vnaprejšnjem dogovoru, in pa Garderoba – fina trgovina z oblačili iz druge roke (Spletni vir 7; Spletni vir 8).

16 Podatkov za ljubljanski center nimam, a v sevniškem zbirnem centru 70 % zbranih rabljenih oblačil podarijo humanitarnim organizacijam, 15 % zbranega predelajo v krpe, 10 % reciklirajo (v izolacijski material in polnila), 5 % pa naj bi bilo nekoristnih ostankov. Le manjši delež izbranih oblačil za vnovično rabo lahko tako ljudje kupijo v Stari šoli oziroma sevniškem Centru ponovne uporabe (Kerin 2013).

17 »Sodobni koncept trgovin iz druge roke« naj bi namreč zaradi predsodkov ljudi moral vsebovati še kaj več kot le socialni vidik (Škerjanc 2011b). Zato skušajo trgovine z rabljenimi oblačili kupce vsaj sprva pritegniti tudi s sklicevanjem na trajnostno rabo, ekologijo, individualnost in unikatnost, ki so podobno kot pri dediščini torej marketinške strategije (glej Poljak Istenič 2008: 95).

za *second hand* oziroma trgovino z oblačili iz druge roke.¹⁸ Kljub temu pa za dejstvo, da večino oblačil trgovini priskrbi Humana, kupci lahko izvedo le ob osebnem poizvedovanju, pri čemer jim trgovke pogosto zagotavljajo, da so vsa oblačila kemično očiščena in zato »marsikdaj še bolj čista od novih«.¹⁹ Textile House podobno kot večina drugih trgovin oblačila kupuje v tujini, in sicer pri Humani oziroma v bankah rabljenih oblačil (Tranberg Hansen 2004: 6) na Nizozemskem, v Nemčiji, Italiji, Franciji in Skandinaviji, v Sloveniji pa jih, preden jih razvrstijo na police, tudi sortirajo in ovrednotijo (Škerjanc 2011a, 2011b).²⁰

Trgovanje, ki je bilo

Ko so novinarji lastnika trgovine z rabljenimi oblačili, ki se z njihovo prodajo ukvarja od leta 1999, spraševali o spremembah, ki jih zaznava, je omenil, da je predsodkov sicer vse manj, da pa mu je bilo vsaj sprva nenavadno, ko so ga mnogi obiskovalci njegove trgovine med drugim spraševali, ali prodaja obleke mrtvih ljudi (Bratanič 2014). A če pogledamo v zgodovino trgovanja z rabljenimi oblačili, je najprej treba izpostaviti, da ta zgodovina vsekakor in v nasprotju s prej povzeto sliko, ki jo kaže (medijsko) gradivo, obstaja. Nadalje zgodovinski vpogled razkriva tudi, da rabljena oblačila že v preteklosti niso bila le znak revščine, dostikrat povezane z iz- oziroma preseljevanjem ljudi, ampak da so jih ljudje prav tako povezovali z boleznimi in s smrtjo bližnjih, saj so njihova oblačila lahko nosili ali prodali; že vsaj v 19. stoletju pa so bila lahko tudi znak posameznikovega specifičnega sloga in unikatnosti (B. n. a. 2005: 5). Tudi zgodovina prodaje rabljenih oblačil je torej tako dolga, kot je dolga zgodovina proizvodnje oblačil (B. n. a. 2005: 3; Norris 2012: 133). Po Norrisovi obstajajo tri obdobja oziroma načini ravnanja z rabljenimi oblačili: ko je bila prepoznana njihova vrednost, so postala nadomestno plačilno sredstvo; tako so jih v Angliji ljudje vse do 19. stoletja pogosto prodajali v zastavljalnica (Lemire 2005: 44; Norris 2012: 133). Če so bile za prodajalce plačilno sredstvo, pa so kupci z rabljenimi oblačili prišli do bolj kakovostnih in modernejših kosov, s katerimi niso le zadovoljili svoje potrebe po oblačenju, ampak lahko tudi željo po drugačnem videzu in vtisu višjega družbenega statusa (B. n. a. 2005: 3). S kolonializmom se je trgovanje z rabljenimi oblačili še bolj razmahnilo in do konca 19. stoletja so jih izvažali predvsem v Afriko, približno v

istem času pa so rabljena oblačila začele zbirati tudi humanitarne organizacije. Naraščajoče potrošništvo in nihanje cen je po drugi svetovni vojni podarjanje oblačil v humanitarne namene še pospešilo, vsaj v Združenih državah Amerike pa se je v 2. polovici 20. stoletja začela tudi prodaja rabljenih oblačil po trgovinah (Norris 2012: 133). Kljub drugačnim medijskim objavam in prepričanem trgovcev lahko tudi na Slovenskem sledimo v marsičem primerljivi, predvsem pa dolgotrajni zgodovini rabe kot tudi prodaje rabljenih oblačil. Tako že pregled izbora temeljne literature o oblačilni kulturi na Slovenskem pokaže, da so sploh ženske in otroške obleke ter obleke iz lažjih tkanin posamezniki večinoma nosili drug za drugim (Tomažič 1983: 13). V ljubljanskih delavskih družinah so v času med prvo in drugo svetovno vojno mlajši otroci ponosili obleko starejših, ti pa včasih predelane obleke svojih staršev, družina pa je lahko veliko privarčevala, če je premogla šivalni stroj in je gospodinja znala šivati. Ženske so same barvale obledele obleke, podpletale zimske nogavice, iz starih jopic spletale nove, pri predelavah sploh otroških oblačil pa so si pogosto pomagale z nasveti bolj izkušenih gospodinj, pa tudi modnih revij. Če je bila tkanina obledele in oguljena, so jo krojači oziroma šivilje tudi preobračali – sploh težje oblačilne kose so prekrojevali, tj. iz hrbtnih strani oblačila oziroma blaga so sešili nova oblačila (Žagar 1994: 122–123, 126):

[S]uknene in iz močnejših blagov pa so bile že spočetka namenjene preoblačenju in predelovanju [...] In res so se mojstri večinoma sprijaznili s tem, da je bilo njihovo delo tudi preobračanje oblek. Celo v »boljših« salonih so si nekatere stranke lahko privoščile take storitve, treba pa je priznati, da so na tak način velikokrat šivali za otroke ne glede na družbeni položaj staršev. (Tomažič 1983: 14)

(Krojaške) predelave, ki so bile po Bašu znane že v 17. in 18. stoletju (1992: 110), so se pomnožile sploh v kriznih časih, pogoste pa so bile vse do 60. let 20. stoletja:

Obrtniki niso izdelovali le oblačil iz novih tkanin, ampak tudi iz starih oblačil, obračali so tudi plašče (ponošen plašč so razdrli in ga ponovno sešili tako, da so navzven obrnili manj obrabljeno stran tkanine, ki je bila prvotno na notranji strani oblačila). (Žagar 2011: 185)

Pozneje se je znanje predelovanja začelo izgubljati, posebno »pa je upadlo tudi zaradi porasta konfekcije« (Tomažič 1983: 14).²¹

21 Čeprav naj bi »polje socialistične mode« temeljilo na »taktikah imitiranja, še posebej na rabi cenenih materialov in doma izdelanih oblačilnih kosov«, so ljudje (rabljena) oblačila tudi v nadaljnjih desetletjih zaradi »socialističnega etosa varčnosti« še naprej sami prekrojevali in predelovali (Pušnik 2014: 173).

18 Tudi trgovina Moje Tvoje na oglasni tabli navaja, da prodaja *vintage* in *second hand* oblačila.

19 Ponošena, oprana oziroma kemično očiščena rabljena oblačila naj bi bila po zatrjevanju, ki sem mu bila večkrat priča, higiensko in zdravstveno manj oporečna kot nova, barvana in kemijsko obdelana oblačila.

20 Za razliko od Ljubljane naj bi v Mariboru nekatere trgovine z rabljenimi oblačili ta pogosteje odkupovale tudi od domačinov (Spletni vir 4).

Kot je z analizo oporok in zapuščinskih inventarjev ugotavljal že Baš (1987, 1992),²² za zgodovinsko manj oddaljena obdobja pa tudi Makarovičeva²³ in Žagarjeva (1994: 54), so oblačila pogosto prehajala med generacijami tudi kot del dediščine, sploh dražji oblačilni kosi, denimo plašči, kožuhi, pripadnostni kostumi oziroma njihovi deli, pa tudi obhajilne in birmanske obleke, (deli) poročne obleke, pindekli.²⁴ Že v 40. letih 19. stoletja so tako na Dravskem polju in na Kranjskem kmetje na primer dedovali modre plašče, ki so bili zaradi slabšega gospodarskega položaja največkrat skupna last vse kmečke rodbine, ponekod so jih uporabljale kar tri generacije. Podobno so vnuki v tržaški okolici dedovali dragocene kape iz bobrovega krzna, v okolici Ljubljane pa so ženske dedovale avbe (Baš 1987: 192, 220). Rabljena oblačila pa niso potovala le po sorodstvenih mrežah, ampak so bila tudi del prodaje že vsaj od Prešernovega časa: »Posebna različica v podeželskem prilaščanju takratne oblačilne mode v mestih je bilo kupovanje ponošenih oblačil pri starinarjih [...] Pri starinarjih v mestih je kupovalo predvsem revnejše kmečko prebivalstvo« (Baš 1987: 58). Kot edina primera kmečkega kupovanja oblačil pri starinarjih v obravnavanem času, dostopna po virih, Baš navaja kmeta iz mariborske okolice, ki je leta 1808 nosil ponošeno suktno starega meščana, in pa dinarje in posle iz okraja gosposke grad Slivnica pri Mariboru, ki da leta 1814 v mestih pri starinarjih »pogosto kupujejo dolge hlače« (Baš 1987: 58).

Ljubljansko starinarno omenja Josip Jurčič za čas ok. 1848; iz njegove omembe je razvidno, da so v tej starinarni kupovali oblačila tudi v predmestjih, po Jurčičevi omembi je bilo pri takšnih suktnjah včasih komaj mogoče dognati, »ali so bile novo pri krojaču narejene ali pa so kupljene tam 'za vodo' med starino«. (Baš 1987: 67)

V starinarnicah, ki naj bi jih bilo leta 1884 v Ljubljani kar petnajst, medtem ko naj bi samo šest trgovcev prodajalo nova oblačila (Tomažič 1983: 14), so rabljena oblačila poleg revnejšega kmečkega prebivalstva, pogosteje tudi podeželskih krošnjarjev,²⁵ torej kupovali tudi ljudje iz

predmestij in pa nižji mestni sloji (Baš 1987: 60). Vsaj deloma je to pomenilo vnos mestne mode, ki so ji ženski posli po mestih skušali slediti tudi tako, da so nosili odkupljena ali podarjena ponošena oblačila svojih gospodinj (Baš 1987: 62).²⁶ Primerljivo pa se je marsikateri slovenski študent kmečkega rodu sredi 19. stoletja na dunajskem starinarskem trgu prav tako oskrboval s ponošeno, a še vedno dovolj dobro ohranjeno in cenovno dostopno obleko (Baš 1987: 222). Tudi obrtni red iz leta 1859, ki je odpravil še zadnje ostanke cehovske ureditve in ločil proste od neprostitih obrti, je k slednjim uvrščal trgovanje z rabljeno obleko, perilom, železom in zastavljalnice, za katere so trgovci potrebovali oblastveno koncesijo (Pančur 1999: 34–35). Trgovanje z rabljenimi oblačili je izpričano tudi dobrega pol stoletja pozneje, ko so bile tudi »trgovine z razno že rabljeno obleko (blagom) (starinarji)« uvrščene v tabele za zavarovanje zoper nezgode in v nevarnostne razrede (Naredba ministra za socialno politiko 1922: 588). Na začetku 2. svetovne vojne pa so za Ljubljansko pokrajino zaradi pomanjkanja izdali navodila za prodajo »racioniranih tkanin, oblačilnih predmetov in obutve«, po katerih so nekatera oblačila in obutev lahko prodajali le s t. i. osebno izkaznico oziroma nakupnimi boni, a mednje niso sodili tudi »rabljeni oblačilni predmeti, ako jih prodajajo tvrdke, ki imajo od oblastva za javno varnost dovolilo za tako trgovino« (Navodila za racionirano prodajo tekstilnih izdelkov, oblačilnih predmetov in obutve 1941: 651). A v 80. letih prejšnjega stoletja je bilo prodajanje starih oblačil že »praktično neznano ali vsaj zelo redko«, čeprav naj bi bilo nekdanje »zelo pogostno« (Tomažič 1983: 14). Še nekaj let po koncu druge svetovne vojne naj bi bila trgovina s stari oblekami še živa, kupovalo in prodajalo naj bi se »v komisiji«: »[S]prva so res kupčevali samo s ponošenimi in rabljenimi, potem so prišle v prodajo obleke iz ameriških paketov, zadnji val pa je bil val tržaških oblek« (Tomažič 1983: 14).

Poleg trgovcev oziroma starinarnic so z rabljenimi oblačili, kot je to splošneje ugotavljala Norrisova (2012: 133), tudi na Slovenskem sploh v obdobjih pomanjkanja trgovali tudi posamezniki. Oblačila so bila (alternativno) plačilno sredstvo, saj so jih ljudje največkrat menjavali na primer za živež (prim. Mlakar 2004: 41; Tomažič 1983: 13). Tako so revnejši Tržičani pred 2. svetovno vojno svoje rabljene, a dobro ohranjene obleke zamenjevali za perutnino, ki so jo v Tržiču prodajali Hrvatje: »V Tržiču se je

22 Pisal je na primer o volnenih nogavicah, ki so jih v 18. stoletju na Jesenicah izdelovali kot konfekcijo: »... takšni izdelki so sporočeni (tudi) v zapuščinah fevdalcev in meščanov« (Baš 1992: 93, glej tudi 1992: 74).

23 Denimo v poglavjih knjig iz zbirke Slovenska ljudska noša v besedi in podobi (Obleka kot plačilo, dar, zapuščina, del preužitka) (glej na primer Makarovič in Dolenc 1995: 56).

24 Za podatke in usmeritve pri iskanju v literaturi se zahvaljujem kolegom Bojanu Knificu in Janji Žagar.

25 Tako so na starinarskih trgih zase kupovali obleko tisti Kočevarji, ki so se ukvarjali s krošnjarjenjem – po svojem oblačilnem videzu naj bi bili podobni »potujočim judovskim kramarjem«, ki so se po Bašu podobno kot ribniški in rezijanski krošnjarji z oblačili prav tako oskrbovali pri starinarjih. »Spricho svojega poklica in življenja« naj bi imeli do ponošenih oblačil drugačen odnos kot kmetje, ki so mestno obleko sprejemali, če so to omogočale prometne zveze in če so bili manj lojalni lastni skupini (Baš 1987: 60).

26 Tomažičeva pa za desetletja pozneje navaja: »V premožnejših meščanskih družinah je bila določena tudi doba, v kateri je bila še uporabna nova obleka, kdaj se je izrabila, in kakšna je bila njena nadaljnja pot [...] Lahko so jo podarili služkinji ali kuharici v mestu, lahko so jo podarili 'na kmete' ali zamenjali za hrano« (Tomažič 1983: 12; glej tudi Žagar 1984: 68, 2011: 115). Za Prešernov čas pa Baš še navaja, da izposojanje oblek v posebnih izposojevalnicah po slovenskih mestih ni bilo v navadi, medtem ko naj bi si ljudje po gledališčih za pusta izposojali pustne kostume (Baš 1987: 174, 192).

menda nabralo toliko starih oblek v raznovrstnih škatlah, da je bil poln ves živinski vagon« (Hiršel 2006: 64). Med vojno so oblačila in obutev jemali padlim,²⁷ medtem ko je bila naturalna menjava oziroma »berija« tudi z rabljenimi oblačili v Zasavju znana še po 2. svetovni vojni. Takrat so obleko v vojni padlih ali pogrešanih svojcev menjavali za živež, poznali pa so tudi posrednike oziroma predvsem posrednice te dejavnosti, ki so po podeželju pobirale naročila oziroma evidentirale potrebe po oblačilih in ta menjala za živila (Mlakar 2004: 41–42). Če je bila takšna naturalna menjava zaradi pomanjkanja znana še pred desetletji, literatura priča tudi o ne ravno osamljenih primerih, ko naj bi zaradi stiske posamezniki »okradli« pokojnike, ki niso padli med vojno, a so jim odvzeli njihova oblačila in jih prodali. Grobar z Jesenic naj bi tako pokojniku obleko slekel že potem, ko je jamo po pogrebu zasul: še enkrat naj bi jo odkopal, pokojnika slekel, obleko dal v čistilnico, nato pa jo nesel v starinarnico prodat: »grobar, preden je [drugič] zasul krsto, [je] pokojnika slekel in obleko prodal« (Gartner 2015: 31).

*Something old, something new, something borrowed and something blue*²⁸

»Cunje [v vojni ali ne] mrtvih ljudi« so doživele tudi svojo literarno objavo, v kateri avtor piše predvsem o svojem z vojno in splošneje smrtjo spodbujenem odporu do rabljenih oblačil. Sodobna vprašanja kupcev o prodaji oblačil mrtvih v trgovinah z rabljenimi oblačili tako sicer res lahko kažejo tudi na predsodke v zvezi s temi oblačili, a še pomembneje – pričajo ravno o zgodovinskem spominu na rabo in trgovanje z rabljenimi oblačili. Za ilustracijo sledi nekaj odlomkov iz omenjenega dela *Cunje mrtvih ljudi*, ki ponazarjajo avtorjevo doživljanje sprememb v rabi rabljenih oblačil na Slovenskem in tudi v literarni obliki potrjujejo, da je bila do nedavnega raba rabljenih oblačil na Slovenskem, če ne še bolj razširjena, kot je danes, pa vsaj splošna in običajna praksa:

[O]blečen sem bil v srajco od prijatelja, tudi za hlače in jakno nisem več prepričan, od koga so bili, včasih smo si takole menjavali tekstil – kar je bilo komu bolj všeč, je zamenjal [...] Morda me je že tedaj zajela ta obsedenost z oblačili drugih ljudi in prijateljev, čeprav so mi pozneje, z leti, začeli vsiljevati ponošen tekstil mrtvih. Takrat sem se pa res uprl [...] Da je dobila nekaj srajc, čevljev ali drugih

oblačil in mi jih skušala vsiliti v potovalko [...] »Pa niso te stvari mogoče od koga, ki je že umrl,« sem vprašal [...] »Saj je vseeno, so kvalitetne znamke in vse je trpežno; boš lahko nosil nekaj let.« Potem je rekla, da ji moji strici in tete kar nosijo neke puloverje, hlače itd. – saj so na to navajeni že od malega, ko je moja oma imela sedem otrok. In so jih nosili drug za drugim, od malih bosih nog, ki so tacale po pesku našega dvorišča [...] Oblačil si več ne menjavam kot včasih, ampak ponošene cunje vržem v za to namenjene smetnjake. (Zorec 2011: 75, 77, 78, 84)

Če je (bila) torej raba rabljenih oblačil stalna praksa,²⁹ je bilo trgovanje z njimi, tudi po trgovinah, znano vse do 60. let prejšnjega stoletja. Zanimiva se s tem v zvezi zdi opazka v eni od medijskih objav, da naj bi (danes) »obtčali v socializmu«, v času, v katerem naj bi na trgovine z rabljenimi oblačili ljudje (začeli) gledali(-ti) kot na trgovine za reveže (Milič 2012: 15). S socialističnim potrošništvom, splošnim (vsaj začasnim) izboljšanjem materialne in gospodarske situacije (glej Duda 2005, 2010), je namreč »že nekaj časa [...] v Sloveniji med ljudmi prevladovalo mnenje, da zbiranje rabljene obleke in obutve ni potrebno, ker smo pač dovolj bogati, da lahko na drug način rešujemo to problematiko« (B. n. a. 1966: 348). V tem času je zbiranje in posredovanje rabljenih oblačil torej bolj ali manj pristalo v domeni humanitarnih organizacij, ki so tudi z oblačili pomagale prizadetim v elementarnih nesrečah³⁰ in pa »socialno šibkim« družinam oziroma posameznikom (glej na primer B. n. a. 1977). Navedena sodobna opazka o (jugoslovanskem) socializmu, ki naj bi idejno temeljil na (bratstvu in) enotnosti in v katerem naj bi (danes) obtčali, tako morda kaže, da se ideja enakosti v praksi za vse vseeno ni (v celoti) realizirala, predvsem ne za »socialno šibkejšo« (glej Habinc 2011). Morda pa nakazuje tudi, da je prav množično socialistično potrošništvo kljub tradiciji rabe in tudi trgovanja z rabljenimi oblačili na Slovenskem množično razširilo kult novega in tako izenačilo kupovanje rabljenega z revščino. Če so rabljena oblačila še vedno krožila po zasebnih družbenih mrežah, je bila tradicija trgovanja z njimi do nedavnega prekinjena. Kot pričajo

29 Glej na primer: »Stanje splošnega pomanjkanja blaga in oblačil je trajalo še skozi vsa 50. leta in celo v prvi polovici 60. let 20. stoletja. Predelava starih oblačil za odrasle in 'nova' otroška oblačila, raba za drugimi ljudmi podedovanih oblačil so se zdele povsem običajne« (Žagar 2011: 185).

30 Tako je Glavni odbor Rdečega križa Slovenije leta 1965 razmišljal o organizaciji nekaj skladišč, v katerih bi imeli v primeru elementarnih nesreč rabljeno obleko, obutev in odeje že na zalogi. Vsa oblačila, ki so jih do takrat zbrali in poslali v prizadete kraje, naj bi bila namreč sprejeta z veliko hvaležnostjo, občinske organizacije pa so imele tudi še nadaljnje prošnje: »To vsekakor kaže, da bi bilo najbrž koristno v okviru Rdečega križa organizirati kontinuirane vsakoletne akcije zbiranja rabljenih odev, obutve, obleke itd., in vse to deponirati v določenih skladiščih« (B. n. a. 1966: 348).

27 Denimo: »Zaplenili so veliko obleke in obutve« (Ferenc idr. 1963: 168).

28 »Nekaj starega, nekaj novega, nekaj izposojenega in nekaj modrega.« Gre za del angleške tradicionalne pesmi s konca 19. stoletja o tem, kaj naj bi na svoj poročni dan za srečo nosila nevesta: nekaj starega in nekaj modrega, na primer podvezica, naj bi odganjalo zlobni pogled, katerega učinek bi bila lahko nevestina neplodnost, to pa naj bi še dodatno odganjalo nekaj sposojenega, na primer del oblačila ženske, ki že ima veliko otrok (Spletini vir 9).

navedbe, se je z rabljenimi oblačili v zgodovini torej trgovalo – tako neformalno, v okviru menjalne ali denarne menjave med posamezniki, kot tudi formalno v starinarnicah oziroma za prodajo rabljenih stvari specializiranih trgovinah – nova pa se v sodobnosti zdi predvsem specializirana prodaja izključno rabljenih oblačil in ne starih, rabljenih stvari (in več vrst njih) nasploh. In če predsodki oziroma strah v zvezi z rabljenimi oblačili, njihovo higieničnostjo, povezavo z boleznimi in smrtjo niso le »slovensko specifični«, se prav tako nespecifična zdi tudi zgodovina rabe in trgovanja z rabljenimi oblačili. Poznali smo jih kot alternativno plačilno sredstvo. Že na začetku 20. stoletja so o trgovanju z rabljenimi oblačili v tedanjih kolonialnih deželah kot o »zanimivosti« poročali tudi mediji na Slovenskem.³¹

Do vnovičnega pojava trgovin iz druge roke je po večdesetletni prekinitvi prišlo tudi v Sloveniji. Kot se zdi, za nekatere kupovanje v teh trgovinah zaradi gospodarskih razlogov pomeni nujo oziroma manjšo izbiro, za druge – podobno kot je bilo že v preteklosti – pa tudi večjo izbiro (glej Miller 2005: 8–9). In če skuša zbrano in predstavljeno gradivo orisati sodobne (medijske) poglede na to in zanikati neobstoje tradicije, obenem zastavlja tudi številna dodatna vprašanja v zvezi z rabo, kroženjem in odnosom do rabljenih oblačil tudi v različnih okoljih. A zaenkrat se, bolj kot karkoli drugega, zdi specifično predvsem medijsko negativistično posploševanje o Slovencih kot »(zaradi socializma) zaostalih (za Evropo)«, »mentalitetno konservativnih« in obremenjenih »s predsodki do novega« (glej Habinc 2015), ki med drugim spregleduje našo lastno tradicijo kombiniranja nečesa starega z nečim novim, morda tudi nečim sposojenim in modrim – še preden je kot novodobna uvožena poročna krilatca doseglo tudi Slovenijo.

Literatura

- APPELGREN, Staffan in Anna Bohlin: Introduction: Circulating stuff through second-hand, vintage and retro markets. *Culture Unbound* 7, 2015, 3–11.
- B. n. a.: Introduction. V: Alexandra Palmer in Hazel Clark (ur.), *Old clothes, new looks: Second hand fashion*. Oxford in New York: Berg, 2005, 1–5.
- BAŠ, Angelos: *Oblačilna kultura na Slovenskem v Prešernovem času*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1987.
- BAŠ, Angelos: *Oblačilna kultura na Slovenskem v 17. in 18. stoletju*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1992.
- BOŽIČKO, Nina: *Rabljena oblačila v svetu in v Ljubljani*. Semi-

narska naloga II. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2012a.

BOŽIČKO, Nina: *Rabljena oblačila in z njimi povezan življenjski slog v berlinskem okrožju Neukölln*. Diplomsko naloga. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2012b.

DUDA, Igor: *U potrazi za blagostanjem: O povjesti dokolice i potrošačkog društva u Hrvatskoj 1959-ih i 1960-ih*. Zagreb: Srednja Europa, 2005.

DUDA, Igor: *Pronađeno blagostanje: Svakodnevni život i potrošačka kultura u Hrvatskoj 1970-ih in 1980-ih*. Zagreb: Srednja Europa, 2010.

FAJT, Elena: Alternativne prakse v modi. V: Maruša Pušnik in Elena Fajt (ur.), *Moda in kultura oblačenja*. Maribor: Aristej, 2014, 147–165.

FERENC, Tone, Dare Jeršek, Miroslav Luštek in Lojze Požun: Pregled pomembnejših dogodkov v letu 1943. *Prispevki za zgodovino delavskega gibanja* 4 (1–2), 1963, 113–180.

GARTNER, Lucija: *Humor med pogrebnimi šegami*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2015.

HABINC, Mateja: Community building through festivities: A case of dirty togetherness? *Studia ethnologica Croatica* 23, 2011, 239–258.

HABINC, Mateja: Europskost ukidanja praznika i socijalističkog neradničkog mentaliteta. *Narodna umjetnost* 52 (2), 2015, 69–84.

HINE, Christine: Virtualni predmeti etnografije. V: Iva Pleše in Reana Senjković (ur.), *Etnografije interneta*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2004, 27–54.

HIRŠEL, Mira: *Spomini na Kovor pred 2. svetovno vojno: O nekdanjem vsestranskem kulturnem poslanstvu učiteljev na podeželju*. Tržič: Tržiški muzej, 2006.

JERETINA, Maja: *Moda kot kulturna industrija: Hibridizacija potrošnje oblačil*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, 2010.

KLANČAR, Anamarija: *Trgovina z rabljenimi oblačili nekdanj in danes*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Ekonomska fakulteta, 2012.

KRUŠIČ, Urška: *Zgodbe rabljenih oblačil*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Naravoslovnotehniška fakulteta, Oddelek za tekstilstvo, 2005.

LEMIRE, Beverly: Shifting currency: The culture and economy of the second hand trade in England c. 1600–1850. V: Alexandra Palmer in Hazel Clark (ur.), *Old clothes, new looks: Second hand fashion*. Oxford in New York: Berg, 2005, 29–47.

LUTHAR, Breda: Homo ludens – homo šoper: Uvod v potrošno kulturo. V: Aleš Debeljak idr. (ur.), *Cooltura – uvod v kulturne študije*. Ljubljana: Študentska založba, 2002, 245–263.

MAKAROVIČ, Marija in Jana Dolenc: *Slovenska noša v besedi in podobi: 8. zvezek – Notranjska*. Ljubljana in Cerknica: Zveza kulturnih organizacij Slovenije, 1995.

31 »Šaro«, ki naj bi jo »belokožci« zavrgli, naj bi »edinole nebelokožcem«, domačinom »še nekultiviranih pokrajin« prodajala tudi družba iz Brooklyna, ki je leta 1928 z njo zaslužila 10 milijonov dolarjev. »Kajti najubožnejši ameriški črnc bi ne nosil oblačila iz omenjenega skladišča«, radi pa naj bi po njih posegali tako Kitajci kot Indijci, zelo živahna trgovina z rabljenimi oblačili pa naj bi potekala tudi v Afriki (B. n. a. 1933).

MILLER, Daniel: Introduction. V: Susane K uchler in Daniel Miller (ur.), *Clothing as material culture*. Oxford in New York: Berg, 2005, 1–19.

MLAKAR, Jana: *Teknilo nam je!* Trbovlje: Zasavski muzej, 2004.

MUNDA, Simona: *Motivi za nakupovanje rabljenega blaga v Sloveniji*. Magistrsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, 2014.

NORRIS, Lucy: Trade transformations of secondhand clothing: Introduction. *Textile* 10 (2), 2012, 12–143.

OMERZI, Urška: *Oblačilo od konca do začetka*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Naravoslovnotehniska fakulteta, Oddelek za tekstilstvo, 2010.

PANČUR, Andrej: *Gospodarski in socialni nazori v 80. in 90. letih 19. stoletja na Slovenskem*. Magistrsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za zgodovino, 1999.

POLJAK ISTENIČ, Saša: ege in navade kot folklorizem. *Traditiones* 37 (2), 2008, 61–110.

PORTER BENSON, Susan: What goes 'round comes 'round: Secondhand clothing, furniture, and tools in working-class lives in the interwar United States. *Journal of Women's History* 19 (1), 2007, 17–31.

PUNIK, Marua: Kaj oblei to sezono? Modno novinarstvo v socializmu. V: Marua Punik in Elena Fajt (ur.), *Moda in kultura oblaenja*. Maribor: Aristej, 2014, 167–184.

SUNIER, Thijl, Oskar Verkaaik in Anton Blok: Serendipity and the art of fieldwork: Interview with Anton Blok. *Etnofoor* 18 (2), 2005, 105–123.

TOMAŽIČ, Tanja: *Ljubljana po predzadnji modi*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 1983.

TRANBERG HANSEN, Karen: Helping or hindering? Controversies around the international second-hand clothing trade. *Anthropology Today* 20 (4), 2004, 3–9.

WITTEL, Andreas: Etnografija u pokretu: Od terena do mreže i interneta. V: Iva Plee in Reana Senjkovi (ur.), *Etnografije interneta*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2004, 17–25.

ŽAGAR, Janja: *Slukinje v Ljubljani*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo, 1984.

ŽAGAR, Janja: *Oblačilna kultura delavcev v Ljubljani med prvo in drugo svetovno vojno*. Ljubljana: Založba Mladika, 1994.

ŽAGAR, Janja: Oblailni videz: Govorica brez besed. V: Nadja Terčon in Iris Furlan (ur.), *Obleka po meri človeka: Oblačila in obutev v preteklosti: Zbornik strokovnih prispevkov za mentorje zgodovinskih krožkov*. Ljubljana: Zveza prijateljev mladine Slovenije, Komisija za delo zgodovinskih krožkov, 2007, 13–21.

ŽAGAR, Janja: *Osebni videz: Izbira in komunikacija*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2011.

ŽURGA, Zala in Petra Forte Tavčer: Popotroniki tekstilni odpadki. V: Barbara Simončič in Petra Forte Tavčer (ur.), *Trajnostni razvoj v tekstilstvu: Zbornik izvlečkov*. Ljubljana: Univerza

v Ljubljani, Naravoslovnotehniska fakulteta, Oddelek za tekstilstvo, 2013, 15.

ŽURGA, Zala in Petra Forte Tavčer: Zbiranje popotronikih tekstilnih odpadkov v zbirnih centrih po Sloveniji. *Tekstilec* 57 (1), 2014, 43–61.

Vir

B. n. a.: 29. seja Organizacijsko-političnega zbora. V: *Sejni zapiski skupine socialistične Republike Slovenije, seje od 1. 9. 1965 do 15. 9. 1965*. Ljubljana: b. n. z., 1966, 317–378.

asopisni viri

B. n. a.: Stara obleka samo za nebelokoce. *Slovenski gospodar*, 25. 10. 1933, 12.

B. n. a.: Osem ton rabljenih oblačil za Rdeči križ. *Naša skupnost: Glasilo SZDL Ljubljana Moste-Polje*, 15. 6. 1977, 1.

BRATANIČ, Jan: Prodaja rabljenih oblačil ostaja nina dejavnost. *Dnevnik*, 17. 3. 2014, 28.

DETELA, Jasmina: Rabljena oblačila kot poslovna priložnost. *Večer*, 5. 3. 2015, 24.

JELOVČAN, Helena: Zakaj kombi vozi v Avstrijo. *Gorenjski glas*, 10. 1. 2003, 3.

JERANKO, Brane: »Second hand« na Cankarjevi. *Novi tednik*, 9. 1. 2009, 5.

KERIN, A.: Namesto v smeti v posebne zabojnike. *Dolenjski list*, 21. 11. 2013, 3.

MILIČ, Marja: Izboljšajte družinski proračun! Poglejte omare in kleti. *Moje finance* 10, 2012, 10–17.

PUNGERČAR, Marija Mojca: Oblačila, ki so e bila ljubljena. *Dnevnik (Objektiv)*, 25. 8. 2012, 18–19.

REUTERS: Kriza zamajala modno podobo vzhodnih Evropejk. *Delo*, 17. 11. 2014, 14.

ŠKERJANC, Tadeja: Prva prodajalna iz druge roke. *Večer*, 22. 11. 2011a, 18.

ŠKERJANC, Tadeja: Iz levega v desni ep odpira vrata. *Večer*, 16. 12. 2011b, 19.

ŽELJAN, Katja: e so plemeniti ljudje. *Primorske novice (Sobota)*, 27. 3. 2004, 3.

Literarni vir

ZOREC, Jan: Cunje mrtvih ljudi. *Sodobnost* 75 (1–2), 2011, 73–85.

Normativni viri

Naredba ministra za socialno politiko z dne 21. junija 1922., št. 3159, o določitvi nevarnostne tabele za zavarovanje zoper nezgode in o postopku pri uvranju obratov v nevarnostne razrede in nevarnostne odstotke. *Uradni list Narodne vlade SHS v Ljubljani, Uradni list Pokrajinske uprave za Slovenijo*, 12. 8. 1922, 579–588.

Navodila za racionirano, prodajo tekstilnih izdelkov, oblačilnih predmetov in obutve, Naredbe Visokega komisarja za Ljubljansko pokrajino. *Službeni list za Ljubljansko pokrajino za leto 1941*. Ljubljana 1942, 639–651.

Obligacijski zakonik. *Uradni list RS* 11 (83), 25. 10. 2001, 8345–8442.

Spletni viri

Spletni vir 1: Tovarna dela – tekstil: Okoljsko raziskovalni zavod; <http://www.orz.si/tovarna-dela-tekstil/257-tovarna-dela-tekstil.html>, 23. 9. 2015.

Spletni vir 2: N. G.: Rabljena oblačila: Odras krize ali unikatnosti? *Žurnal24.si*, 13. 6. 2013; <http://www.zurnal24.si/rabljena-oblacila-odraz-krize-ali-unikatnosti-clanek-196443>, 23. 9. 2015.

Spletni vir 3: Trgovina za odkup oblačil, Vikking, *Slotech*, 8. 10. 2008; <https://slo-tech.com/script/forum/izpistemo.php?threadID=328206&mesto=0&avtor=0&isci>, 23. 9. 2015.

Spletni vir 4: RECEK, Tina: Za nekoga staro, za drugega novo, *Online Bonbon*; <http://www.bonbon.si/default.asp?kaj=1&id=5609349>, 23. 9. 2015.

Spletni vir 5: OVSENIK, Darja: Kako kupiti: Oblačila »iz druge roke«, *Planet Siol.net*, 22. 2. 2011; http://www.siol.net/novice/rubrikon/kako_kupiti/2011/02/ovsenik_oblacila_iz_druge_roke.aspx, 23. 9. 2015.

Spletni vir 6: Pi. K.: Trgovine z rabljenimi oblačili v Ljubljani, *Delo.si*, 16. 1. 2013; <http://www.delo.si/novice/ljubljana/trgovine-z-rabljenimi-oblacili-v-ljubljani.html>, 23. 9. 2015.

Spletni vir 7: 2nd Chance; <http://2-ndchance.weebly.com/>, 23. 9. 2015.

Spletni vir 8: Garderoba – fina trgovina z oblačili iz druge roke; <https://www.facebook.com/Garderoba-fina-trgovina-z-oblacili-iz-druge-roke-Vodnikova-71-Ljubljana-461206074027496/timeline/>, 23. 9. 2015.

Spletni vir 9: Something old, *Wikipedia*; https://en.wikipedia.org/wiki/Something_old, 23. 9. 2015.

Is trading with used clothes in (contemporary) Slovenia a novelty?

Not only in the media but also in literature, modern use of and trading with second-hand clothes have been frequently characterized as a novelty, an activity that in Slovenia lacks any historical background and has been previously unknown, which is why it allegedly generates dislike and prejudice. Challenging this notion, the text first provides some basic information on the handling of textile waste in Slovenia; examines the offer in second-hand clothes shops (for adults) in Slovenia and particularly in Ljubljana; and analyses the reasons presented mainly by the media but, to a certain extent, also by literature and other sources, for their still modest emerging market. Supposedly two key reasons for a small number of these shops in Slovenia are the characteristic Slovene mentality (defined by conservatism and fear of the new) and the perceived social stigma, or association of such shops with poverty. Yet an analysis of the history of the use of and the trading with second-hand clothes in Slovenia provides a different picture. In the past, the use of second-hand clothes was very common and was not limited only to the underprivileged segments of the society. At the very least, women's and children's clothes were regularly passed from person to person, and garments of better quality were often regarded as part of the family heirloom. Until the 1960s, heavier and more durable clothes were often altered for further wear. In the period of socialist consumerism and rising standard, however, second-hand garments were generally collected only by humanitarian organizations that distributed them among victims of natural disasters or people in social distress. It was during that era that used goods became more closely associated with poverty – which also proves that social differences between people still existed and the socialist idea of brotherhood and equality was not (entirely) successful in practice. In the latter half of the 20th century the trading with used clothing, with the exception of flea markets and stores selling goods on commission, was therefore an exception. From the historical point of view, however, it was solely an interruption of tradition. Ever since people have realized the economic value of second-hand garments, these were often used as a means of exchange, for example for foodstuffs. At least since the early 19th century, they could be purchased in antique shops and in used clothing stores.

VOZILA IN STEREOTIPI

Primerjava Ljubljane in Beograda

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izveček: Vozila so več kot zgolj prevozna sredstva – so tudi pomemben dejavnik pri oblikovanju stereotipov o posameznikih in skupnostih. Opredeljujejo naš družbeni položaj in nas umeščajo v omrežje družbenih povezav in medspolnih razmerij. Prispevek predstavi nekatere stereotipe o vozilih v povezavi z družbeno močjo in medspolnimi razmerji ter primerja odnos do avtomobilov, koles, javnega prevoza in drugih oblik mobilnosti v dveh mestih: Ljubljani in Beogradu.

Ključne besede: vozila, vozniške navade, stereotipi, Ljubljana, Beograd

Abstract: More than mere means of transportation, vehicles play an important role in the creation of stereotypes about individuals and communities. They define our social position and install us within the network of social connections and cross-gender relationships. The paper discusses some stereotypes about vehicles in connection to social power and cross-gender relationships, and compares attitudes to cars, bicycles, public transportation, and other forms of mobility in the cities of Ljubljana, Slovenia and Belgrade, Serbia.

Key words: vehicles, driving habits, stereotypes, Ljubljana, Belgrade

Uvod

Vozila niso zgolj prevozna sredstva, s katerimi prečkamo razdalje in ki nam olajšajo prevoz ljudi in tovora, temveč imajo tudi pomembno simbolno vlogo v vsakdanjem življenju (glej Marsh in Collett 1986; Miller 2001; Sachs 1984), saj označujejo družbene statuse in določajo naše načine življenja (Ilaš 2009: 118), skoznje pa se odslikavajo razmerja moči in oblikujejo najrazličnejši stereotipi. V prispevku izpostavimo in predstavimo nekatere stereotipe, povezane z vozili in prometom, ter primerjava odnos do vozil v dveh mestih – Ljubljani in Beogradu.¹

Mesti povezujejo skupni tradicija in zgodovina, med drugim v okviru nekdanje Jugoslavije, pa tudi prometne poti. Čeprav sta relativno blizu, saj ju loči približno 500 kilometrov cestne razdalje, se med sabo precej razlikujeta, in to tako po velikosti in reliefu kot po gostoti prometa, urejenosti pločnikov in kolesarskih stez ter dostopnosti sredstev javnega prometa. Infrastrukturne razlike, naravne danosti in zgodovinske okoliščine so vplivale na mobilnost ljudi v obeh mestih, sočasno pa tudi na oblikovanje simbolne in stereotipne vloge vozil, načinov prevoza ter prometnih poti in povezav (prim. Argounova-Low 2012; Dalakoglou in Harvey 2015; Harvey in Knox 2015). Da bi lahko pojasnila, kakšne so razlike v odnosu do vozil, morava zato

najprej na kratko predstaviti prometno situacijo in infrastrukturo na obravnavanih lokacijah.

V Ljubljani živi približno 300.000 ljudi. Leži v središču državnega cestnega omrežja, ki z avtocestnim križem povezuje mesto z drugimi deli države in mesti v soseščini, na primer s Trstom, Mariborom, Gradcem, Celovcem in Zagrebom. V ljubljanski občini je registriranih približno 170.000 motornih vozil, od tega po podatkih iz leta 2013 več kot 140.000 osebnih (Spletni vir 1; Spletni vir 2). Avtobusi so najpogostejša oblika javnega potniškega prometa, pomemben delež prometa pa so posebej v poletnih mesecih kolesarji. Prometno ureditev v mestu so skušali izboljšati z različnimi ukrepi – med drugim tudi leta 2007 in naknadno 2013, ko so zaprli velik del mesta za promet, kar je pomembno vplivalo na vozniške navade in izbiro načinov prevoza v mestu (glej Poljak Istenič 2015).²

Beograd, glavno mesto Srbije, ima več kot milijon prebivalcev. Že v preteklosti je bilo mesto pomembno prometno vozlišče, ki je povezovalo Srednjo in Jugovzhodno Evropo z Bližnjim Vzhodom. Na mestnem območju je po podatkih iz leta 2013 registriranih skoraj 600.000 vozil, od tega približno pol milijona osebnih (Spletni vir 4), zaradi česar so prometne povezave zelo obremenjene. Tudi zato se veliko prebivalcev – kar tri četrtine – po mestu preva-

2 V strateških prostorskih načrtih Mestne občine Ljubljana iz leta 2009 poudarjajo omejevanje avtomobilskega prometa v mestnem središču, načrte za večjo uporabo javnega prometa (s poudarkom na dnevni migraciji) ter izboljšanje kolesarske infrastrukture z zagotavljanjem »neprekinjenosti, direktnosti, privlačnosti, varnosti in udobnosti« (Spletni vir 3). Prebivalci in dnevni obiskovalci Ljubljane te ukrepe občutijo ob zapiranju središča mesta za avtomobile, ob čemer gre poudariti, da kolesarjem dopuščajo počasno vožnjo s kolesom v coni za pešce.

1 Članek je rezultat interdisciplinarnega aplikativnega projekta *DriveGreen: Razvoj aplikacije za spodbujanje eko-vožnje pri prehodu v nizkoogljično družbo* (šifra: L7-6858), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. V triletnem projektu (2014–2017) sodelujejo podjetje CVS Mobile, Znanstvenoraziskovalni center SAZU in Fakulteta za elektrotehniko Univerze v Ljubljani. Spletna stran projekta: www.drivegreen.si.

* Saša Babič, dr. literarnih ved, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; sasa.babic@zrc-sazu.si. Dan Podjed, dr. etnologije, znanstveni sodelavec, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; dan.podjed@zrc-sazu.si.

ža z javnim prometom, katerega sedanjo podobo so kot »egalitaren« in »socialističen« način transporta začeli snovati po drugi svetovni vojni (Le Normand 2011). V 60. in 70. letih prejšnjega stoletja se je število osebnih vozil hitro povečalo, deloma po zaslugi domačega podjetja Crvena zastava (pozneje samo Zastava), ki je med drugim izdelovala priljubljene *fiča* (o nostalgичni podobi tega avtomobila glej Pogačar 2016 in Živković 2014, o materialni in družbeno-ekonomski vlogi pa Miljković 2014). Povečevanje števila osebnih vozil so sicer upoštevali v urbanističnem načrtu mesta, ki je nastal ob koncu 60. let 20. stoletja, a so ga zaradi ekonomskih razlogov realizirali le deloma – načrtovane podzemne železnice, denimo, niso nikoli zgradili, kar je vplivalo na vse večje prometne zagate.³ K prometni zmedi na beograjskih cestah je prispevala razrast mestne periferije, zaradi česar so se v mestu pojavili zastoji »epskih razsežnosti«, kar je, kot komentira Brigitte Le Normand (2011: 101), vzorčen primer urbane mobilnosti, ki se je sprevrgla v imobilnost.

Kot bomo videli v prispevku, razlike med Ljubljano in Beogradom niso očitne le na materialni ravni, torej ob primerjavi infrastrukture in voznih parkov, temveč tudi na bolj subtilni družbeni oziroma medčloveški ravni. Opazne so pri medspolnih razmerjih, ki jih opredeljujejo in utrjujejo vozila, in pri vzpostavljanju družbene stratifikacije na podlagi tega, kaj ljudje vozijo oziroma s čim se prevažajo (prim. Fox 2004 in O'Connell 1998, kjer je opisana vloga avtomobila pri oblikovanju družbenih razredov, spolnih vlog in potrošništva v britanski družbi). Ta razmerja so pomemben del prepoznavnega »vozniškega habitusa«, ki nastaja na podlagi kompleksne matrike formalnih in neformalnih praks, predpisov in zakonodaje, gospodarske in politične situacije, infrastrukture, podnebnih in geografskih danosti itd. (Edensor 2004; Kuipers 2012; Podjed in Babič 2015; prim. Ilaš 2009: 132–133, ki omenja še telesne tehnike v povezavi z vožnjo). Kot bomo videli v prispevku, v Ljubljani in Beogradu ni pomembno le, »kaj« vozimo, temveč tudi, »kako« vozimo. Z načinom vožnje namreč (re)definiramo svojo identiteto in družbeni položaj.

Teoretska izhodišča o stereotipih in vozilih

Vozila so predmeti oziroma naprave, s katerimi pogosto oblikujemo in povezujemo stereotipe o posameznikovem načinu življenja in njegovih lastnostih. V zvezi z vozili prevladujeta dve obliki stereotipiziranja in vzpostavljanja neenakosti. Prva je povezana z opredeljevanjem spolov in njihovih značilnosti, druga pa z družbeno močjo, ki se v izhodišču oblikuje na podlagi tega, če oseba vozilo ima – oziroma če ga nima (Sheller in Urry 2000: 748). Prav slednje dejstvo je, kot bomo videli, lahko podlaga stereotipov o manjvrednosti tistih, ki nimajo dostopa do vozil, in o nji-

hovi nezmožnosti, da se povzpnejo po družbeni piramidi. Kako se stereotipi o vozilih oblikujejo in utrjujejo? Da bi bilo to jasno, moramo na kratko pojasniti, kaj je stereotip. Slovar slovenskega knjižnega jezika (1985: 940) ga opredeli kot ustaljeno ali pogosto ponavljajočo se obliko, obrazec, vzorec. Ko to definicijo preslikamo na miselni sistem, lahko govorimo o konceptualnih stereotipih. Ti so poenostavljene sheme, »slike v glavah«, ki si jih ljudje ustvarijo v sozvočju s svojimi interesi in subjektivnostjo (Lippmann 1997: 18); takšne mentalne »slike« oziroma »podobe« pa so kognitivne bližnjice, ki nam pomagajo pri hitri presoji o okolju in svetu. Kot s psihosocialnega vidika pojasnjujeta Michael A. Hogg in Graham M. Vaughan (2010: 34), konceptualne stereotipe pogosto ustvarjamo na podlagi vizualnih značilnostih ljudi in razlik med skupinami, velikokrat pa jih uporabljamo za kritiziranje članov druge skupine. Stereotipe potem uporabljamo kot »posvojene« kognitivne bližnjice, ki omogočijo hitro ustvarjanje mnenja o drugih. Stereotipi zato niso nujno napačni ali slabi, saj so – ne glede na to, ali so resnični ali ne – namenjeni osmišljanju odnosov v skupnosti.

Stereotipi kot kognitivne bližnjice se utrjujejo s ponavljanjem pojava in izražanjem opažanja ali ideje, pri čemer gre pogosto za »umetni« konstrukt (na primer da je rožnata barva primerna za deklice). Ko se tovrstne ideje utrdijo v skupnosti, spet govorimo o konceptualnih stereotipih. Do njih lahko dostopamo tudi z analizo jezika, saj ta odraža vsakodnevne vzorce (Forrester 1996: 45) v besedah in metaforični rabi. Pomen besede ali besedila namreč leži v funkcionalnosti signala, ki ga govorni akterji posredujejo drug drugemu v namenski in dialoški komunikaciji (Wittgenstein 1953: 180). Besede imajo lahko torej pomen le v določenem kontekstu in rabi (Forrester 1996: 45), ta pa sta obremenjena z družbeno percepcijo in s tem tudi s stereotipizacijo. Slednja se izkazuje v neposrednih in metaforičnih pomenih, ki kažejo na konceptualne strukture in s tem oblikujejo konceptualne stereotipe. Proces sta raziskovala George Lakoff in Mark Johnson (1980), ki sta analizirala kulturo skozi koncepte, tj. stereotipe, izražene v metaforah. Njuno izhodišče je bilo, da imajo ti koncepti strukture, ki kažejo, kako razumemo, dojemamo svet in kakšen je naš odnos do drugih (Lakoff in Johnson 1980: 3). Metafora kot jezikovno sredstvo, kot pravita, prevladuje v vsakdanjem jeziku; celo naš konceptualni sistem, znotraj katerega razmišljamo in govorimo, je metaforičen. Metaforičnost pa temelji prav na stereotipih kot poenostavljenih podobah sveta.

V prispevku iščeva tovrstne metafore in predstavlja stereotipe, povezane z vozili, in to predvsem kot splošne, pogosto trajnejše družbene izkušnje, vtise in informacije, na podlagi katerih sklepamo, kakšno vlogo ima vozilo v družbi. Vozila so namreč pogosto izhodišče za ustvarjanje konceptualnih stereotipov, saj z velikostjo, ceno, barvo in voznimi lastnostmi opozarjajo na posameznikov material-

³ Beograd je med redkimi milijonskimi mesti v Evropi brez podzemne železnice ali podobnega sistema hitrega prevoza potnikov.

ni in družbeni položaj – pa tudi, denimo, na njegovo socialno in okoljsko odgovornost. Richard Handler (2014: 63) dodaja, da se razmerja v družbi ne uprizarjajo in oblikujejo le z izbiro vozila, temveč tudi z načinom vožnje, gestikulacijo ter uporabo zvočnih in svetlobnih signalov. Tudi s takšnimi dejanji na cesti se kažejo stereotipi, povezani tako z vozili kot tudi z vozniki; z njimi se izražajo spol, status, materialno stanje ...

Handler se v razpravi opre na Ervinga Goffmana (1959, 1963) in njegove razlage človeškega vedenja v javnih in zasebnih prostorih ter analize vozil kot zaščitnih »lupin«, v katerih se prevažamo.⁴ Debelina »lupine« vpliva na posameznikov občutek varnosti in posledično tudi na vedenje in navade na cesti, razloži Handler, ki opiše, kako so avtomobili, ki so v 20. stoletju zavzeli ceste, vplivali na oblikovanje formalnih in neformalnih pravil v prometu in način življenja v mestih. Ko so se v začetku prejšnjega stoletja v mesta pripeljali prvi avtomobili, so bili pešci najprej zmedeni, potem pa so se postopno navadili, kje, kdaj in kako se lahko po novem prečka nevarne ceste. Metaforika ceste, ki nudi vsem enake možnosti in izbiro poti, se je s prihodom avtomobila umaknila hierarhičnemu pojmovanju prometa, v katerem je družbeni položaj odvisen od debeline zaščitne »lupine« v prometu – pri čemer so pešci, denimo, povsem razgaljeni, vozniki terenskih osebnih vozil pa močno oklepljeni. Takšna »čvrsta« vozila niso nujno simbol sodobnosti in napredka, temveč lahko označujejo tudi korupcijo in razvrat. Beth E. Notar (2014) opiše vlogo avtomobila na Kitajskem od maoistične vladavine po drugi svetovni vojni prek reform po letu 1976, ko je umrl predsednik komunistične partije Mao Cetung, do sodobnega časa. Pri tem je posebno zanimiv nekdanji in sodobni diskurz, povezan z javnimi – predvsem uradniškimi – in zasebnimi avtomobili. Razkošna uradniška vozila v javni lasti so imela v preteklosti namreč pozitivno konotacijo, sčasoma pa so vse bolj zaznamovala koruptivnost in ekscese, ki si jih lahko privoščijo člani vladajoče elite. Kot bomo videli, imajo prestižni avtomobili mnogokrat podobno negativno konotacijo tudi v Ljubljani in Beogradu.

Vozilo postane zaradi simbolne vloge in pripisovanja pomena v vzpostavljanju družbene stratifikacije materialni podaljšek subjekta, njegovega telesa, danosti in zmožnosti, skozi katerega se ustvarja »hibridni skupek« (Thrift 1996), ki ga Tim Dant (2004) poimenuje kar »voznik-avto« (ang. *driver-car*). Podobno razlago podajata Mimi Sheller in John Urry (2000: 747), ko opisujeta hibridizacijo vozila in voznika, ki se razleze v »najgloblja prostranstva psihe«. Po njunem smo v navezi z vozili – posebej pa avtomobili – v 20. stoletju razvili »libidinalno ekonomijo«, pri kateri se subjektova osebnost zažre v objekt. »Avtomobil je sam po

sebi seksualiziran kot podaljšek voznikovih želja in fantazijskega sveta.« pojasnita Shellerjeva in Urry (2000: 747). Ob tem dodajata, da prav vozilo pogosto prevzame oblikovanje voznikovega ega ter ga označi za »kompetentnega, močnega in sposobnega posameznika«. To znajo spretno izrabiti oglaševalci, ki prodajajo fantazijsko predstavo, kako bo vozilo spremenilo našo javno in zasebno podobo, vplivalo na samozavest in nas umestilo na družbeni položaj, ki si ga domnevno zaslužimo. »Si tisto, kar voziš,« to načelo zelo neposredno strne Vanderbilt (2008), ki piše o načinih vožnje v različnih družbenih okoljih. Midva pa dodajava, da odločitev o tem, kaj nekdo vozi, ni zgolj posameznikova, temveč se oblikuje in stereotipizira v skupnosti(h), in to ob izdatni medijski podpori. Dopolnjen izrek bi se zato lahko glasil: »Misliš, da si tisto, kar voziš.«

Raziskovalni pristopi

Primerjalno raziskavo, s katero sva spremljala vlogo vozil v Beogradu in Ljubljani, sva opravila v interdisciplinarnem aplikativnem projektu *DriveGreen*, v katerem s povezovanjem kvalitativnih in kvantitativnih oziroma antropoloških in inženirskih pristopov ugotavljamo, kako lahko analiziramo navade voznikov in vplivom nanje. Raziskava poteka na štirih lokacijah, in sicer v Ljubljani, Beogradu, Budimpešti in Istanbulu. V prispevku se posvečava dvema od omenjenih mest, pri čemer izhajava predvsem iz etnografskih izsledkov primerjalne raziskave o načinih vožnje.

S polstrukturiranimi intervjuji sva ugotavljala, kako se sogovorniki in drugi vozniki vedejo v prometu in interpretirajo vsakdanjo vožnjo, pri čemer sva posebno pozornost namenila razmerjem na cesti ter razumevanju in sprejemanju družbene vloge vozila. Za sogovornike sva poleg udeležencev v prometu (voznikov osebnih vozil, kolesarjev in pešcev) izbrala še prodajalce avtomobilov v avtosalonih, da bi vključila tudi vidik ljudi, ki s prodajo sooblikujejo odnos do vozil.

Del terenske raziskave sva opravila v vozilih, vozniki in sovozniki ter potniki pa so bili tudi najini sogovorniki. Pri »vožnji z udeležbo«, kot imenujeva raziskovalni pristop (Podjed in Babič 2015), pri katerem je raziskovalec hkrati še udeleženec v prometu, sva upoštevala več oblik mestnega prevoza. Navade in prakse sva spremljala iz osebnega vozila, pomešala sva se med potnike v javnem prometu, na primer na avtobusih, tramvajih in trolejbusih, občasno pa sva se na cesto podala kot kolesarja ali pešca. Tako sva z različnih vidikov spoznavala odnos do vozil v Ljubljani in Beogradu.

Izsledke iz prometa sva dopolnila s pregledom časopisov, revij in spletnih strani, kjer oglašujejo avtomobile in podajajo opise vozil, ki naj bi bila primerna za določen spol oziroma način življenja. V Sloveniji sva pregledala prilogo časopisa *Dnevnik* z naslovom *Svet vozil*, kjer najdemo teste avtomobilov in prispevke o perečih problematikah (tudi

⁴ Deborah Lupton (1999) namesto izraza »lupina« uporablja »kokon«, ki z metaforičnega vidika podobno opiše razmerje med voznikom in vozilom.

kolesarskih) na slovenskih cestah. Posvetila sva se še revijama *Avtofokus* in *Avtobild*, v katerih objavljajo novice o avtomobilizmu ter nasvete za voznike in (so)potnike, in pa strani na družabnem omrežju Facebook *BicikeLJ* (Spletni vir 5). V Srbiji sva pregledala revijo *SAT – Automobili i putovanja*, ki objavlja novice in nasvete o avtomobilizmu. Pregledala sva še strani o kolesarjenju *Bajsologija* (Spletni vir 6) in *Ulice za bicikliste* (Spletni vir 7) ter na omrežju Facebook sledila strani *Kritična masa Beograd* (Spletni vir 8).

Dogodke in situacije na cesti sva beležila s fotografiranjem in snemanjem krajših videozapisov. Za osnovne posnetke sva uporabila kamero mobilnega telefona, za bolj kakovostno zajemanje, predvsem v visoki ločljivosti in z večjo hitrostjo snemanja, pa specializirane kamere GoPro, ki sva jih namestila v osebno vozilo. Tako sva lahko v »akciji« opazovala in analizirala medspolna razmerja in konflikte na cesti ter spremljala vzpostavljanje razmerij moči v prometu.

Vozila in družbena moč

Pri raziskavi se je pokazalo, da ima prevozno sredstvo v različnih kontekstih lahko precej drugačno funkcijo pri opredeljevanju družbenega položaja in ustvarjanju posameznikove vloge v skupnosti. Ugotovila sva še, da se hierarhična razmerja ne porajajo le na podlagi tega, kaj vozimo, temveč nastanejo tudi v prometnih situacijah – posebej ekstremnih. Predvsem med vsakodnevnimi cestnimi zastoji se pri voznikih porajajo najrazličnejša čustva in duševna stanja, od jeze in besa do naveličanosti in dolgčasa. Tisti, ki si lahko privoščijo boljša in udobnejša vozila, jo bodo v takšnih situacijah odnesli bolje, pojasnjuje Berna Yazıcı (2013), ki na podlagi etnografske raziskave prometa v Istanbulu opisuje, kako se najrevnejši družbeni sloji drenjajo na avtobusih in drugih sredstvih javnega prevoza, ki se počasi pomikajo prek mostu čez Bosporsko ožino, kjer nastajajo večurni zastoji. Medtem si bolj premožni privoščijo lažjo vožnjo v udobnih osebnih vozilih in imajo tudi več svobode pri omejitvah na cesti. Najpremožnejši pa si lahko za sicer nelegalen, a hiter prevoz najamejo celo reševalno vozilo, ki jih odpelje, recimo, na letališče. Promet je v takšnih okoliščinah veliko več kot preplet ljudi, vozil in infrastrukture: je tudi simbol moči, modernizacije in napredka, ki ne veljajo v enaki meri za vse. V Ljubljani takih ekstremnih primerov vzpostavljanja hierarhije na cesti sicer nisva opazila, kljub temu pa sva videla in od sogovornikov izvedela, da izbira prevoznega sredstva vpliva na družbeni položaj in ugled, ki ga ima oseba na cesti in v skupnosti. Kot se je pokazalo, v Ljubljani prevladuje mnenje, da je cesta domena avtomobilov in da na cesti »kraljujejo« vozniki osebnih vozil, med katerimi so domnevno pomembnejši in vplivnejši tisti, ki imajo večji in močnejši avtomobil. Kolesarji in pešci so zato mnogokrat v deprivilegiranem položaju v primerjavi z avtomobilisti, in to tudi na mestih, ki so jim dejansko namenjena – denimo na prehodih za pešce, kolesarskih stezah in



Slika 1: Lastniki temnih vozil nemških blagovnih znamk po stereotipni predstavi tako v Ljubljani kot v Beogradu pogosteje kršijo prometne predpise.

Foto: Dan Podjed, Ljubljana, Vič, 25. 10. 2014.

pločnikih. Zaradi sodobnih trendov, usmerjenih k trajnostni mobilnosti, pa se takšen pogled postopoma spreminja, in sicer tudi po zaslugi različnih iniciativ za spodbujanje urbanega kolesarjenja.

V Ljubljani sva ugotavljala še, da večji, dražji in po možnosti črni avtomobili zbuja strahospoštovanje med udeleženci v prometu, zaradi česar imajo v mnogih situacijah neformalno prednost, hkrati pa mnogi avtomobilisti in pešci, predvsem pa kolesarji, takšna prestižna vozila precej odkrito prezirajo in jim včasih namenoma odvzamejo privilegije ter tako pokažejo, da so v prometu načeloma vsi enaki in enakovredni. Veliki črni avtomobili dražjega cenovnega razreda in navadno nemških blagovnih znamk (na primer Audio in Mercedes) sicer veljajo za vozila, ki jih imajo premožnejši moški, po stereotipni predstavi pa so njihovi vozniki agresivnejši, nesramnejši in arogantnejši. Za črne avtomobile znamke BMW so najini sogovorniki pogosto navajali, da se v njih največkrat prevažajo predrzni mlajši moški, ki se na cesti *kurčijo*, kar pomeni, da skušajo povečati svoj ugled, hkrati pa z izsiljevanjem prednosti in razkazovanjem vozila nadomeščajo svojo seksualno nezmožnost.⁵ V Ljubljani prevladuje še mnenje, da so takšni avtomobili pogosteje parkirani na nedovoljenih mestih, na primer na prehodih za pešce in prostorih za invalide, ter da si njihovi lastniki večkrat kot drugi udeleženci v prometu privoščijo kršenje pravil. Da takšna predstava ni povsem neutemeljena, se je nekajkrat izkazalo na terenu, kjer sva opazila tovrstna prestižna vozila, parkirana na prepovedanih mestih (Slika 1), a za bolj verodostojne

⁵ Deborah Lupton (1999: 63) pravi, da avtomobil takšno vedenje na cesti in percepcijo v očeh drugih udeležencev v prometu spodbudi zaradi moči, hitrosti in okretnosti in tudi zaradi njegovega »seksualiziranega pomena in falične narave«, saj vozilo mnogi razumejo kot posameznikov »potenten podaljšek«.

podatke onkraj stereotipnih predstav, ki so jih predstavili sogovorniki, bo potrebna obširnejša raziskava.

V Beogradu je, kot sva lahko ugotovila, socialna stratifikacija, utemeljena na podlagi vozila in vožnje, bolj izrazita kot v Ljubljani. Kot vozniki se hitro srečamo z neenakostjo v prometu, še posebno na večjih krožiščih, kakršni sta Slavija in Autokomanda v središču mesta. Tam se zaradi fleksibilnih pravil (ni semaforjev in prometnih znakov) hitro pokaže, kdo ima neformalno prednost v prometu. Med kritičnimi in dostikrat nevarnimi srečanji na krožiščih in križiščih se utrjujejo tudi predstave o lastnikih vozil, ki jih pogosto sploh ne vidimo, temveč si njihovo prisotnost v vozilu le zamišljamo. Eden od avtorjev prispevka je takšno stereotipiziranje na cesti izkusil, ko je sedel v taksiju in razpravljal z voznikom, ki je hupal in preklinjal, ker ga je na krožnem prometu izsilil voznik terenskega vozila znamke Toyota temno sive barve in z zatemnjenimi stekli. »Ali misliš, da ta tip potrebuje tak avto, ker živi na kmetiji?« je ob srečanju dejal taksist in zatem strnil svoje mnenje z besedami: »Nič drugega niso ti terenci kot navadno kurčenje!« »Skriti« osebi v vozilu je, kot vidimo, voznik taksija pripisal spol, čeprav je sploh ni mogel videti, in lastnosti, ki naj bi jih domnevno imela, hkrati pa je agresivno in predrzno vožnjo v »oklepljenem« vozilu opisal kot kurčenje, torej z enakim izrazom, kot ga uporabljajo tudi v Ljubljani.

Terenska raziskava je pokazala, da v Ljubljani izbira načina prevoza prav tako opredeljuje in poudarja družbeni položaj potnika ali udeleženca v prometu. Avtobus kot edino obliko javnega mestnega prevoza naj bi po splošni predstavi največ uporabljali dijaki, študenti in upokojenici, ljudje na »uglednih položajih« – in s tem tudi domnevno višje na družbeni lestvici – pa ne, saj tak način premikanja zanje ni primeren. Nekateri sogovorniki so izpostavili še, da je vožnja z avtobusi v Ljubljani lahko dokaj neprijetna, posebej mučna, dolgotrajna in počasna pa naj bi bila zaradi renoviranja mestnega središča in obvozov v zadnjih letih. Poleg tega so omenili še pogoste postanke, gnečo in neprijetne vonjave v avtobusih ter možnost prenosa različnih bolezni, kar vse vpliva na to, da se raje odločajo za druge oblike prevoza. Kolesarjenje, denimo, je v Ljubljani postalo pogosta nadomestna in vse bolj družbeno sprejemljiva oblika mestnega prevoza. Kolo uporabljajo posamezniki vseh starostnih in socialnih skupin, socialni status ali izobrazba nista omejujoč dejavniki, po občji predstavi pa kolesarijo že tudi »mestni veljaki«. (Za primerjavo: najini sogovorniki v Beogradu so si precej težje predstavljali, da bi se s kolesom na delo odpravil direktor večjega podjetja, župan ali predsednik vlade.) V ospredju konceptualnega razumevanja mestne vožnje s kolesom je predvsem fizična dejavnost, temu vodilo pa se po novem pridružuje še okoljska odgovornost; posebno med mladimi se pojavlja trend, da avtomobila preprosto nimajo in se po mestu prevažajo s kolesom, javnim prevozom ali pa hodijo (prim. Poljak Istenič 2015).

Sheller in Urry (2000: 749) pravita, da je takšno življenje brez avtomobila svojevrsten izziv in pomembna življenjska odločitev, s katero drugim posredujemo svoj pogled na okoljske probleme in poudarimo status kozmopolit-ske elite, ki si lahko privoščijo življenje v dragih mestnih središčih z urejenim javnim prevozom. V Ljubljani lahko temu vsaj deloma pritrdimo, v Beogradu pa se je izkazalo, da tak pogled (še) ne drži, saj sredstva javnega prevoza (avtobuse, tramvaje, trolejbusse) po stereotipni predstavi uporablja predvsem *sirotninja* (slov. reveži), kot so to večkrat izpostavili sogovorniki. Še nekoliko nižje na lestvici družbenega ugleda je kolo, ki ga po splošni predstavi uporabljajo tisti, ki nimajo dovolj denarja za nakup avtomobila. V Beogradu tako prevladuje mnenje, da potrebuješ kakršno koli *krntiju* (slov. razvalino) – to je lahko tudi avtomobil znamke Yugo, ki ga je izdelovalo podjetje Zastava – pomembno je le, da se pelje. Najina sogovornica, 31-letna zagovornica urbanega kolesarjenja, je kot primer navedla svojega znanca, ki ima do službe le tri kilometre, a se tja vsako jutro pelje z avtomobilom in čaka v zastojih ter se ubada s parkiranjem. »Avto moraš imeti,« je strnila smisel njegovega vsakodnevnega prevažanja na delo z avtomobilom. In to ne le imeti, temveč tudi uporabljati in se z njim pokazati. Socialno stratifikacijo v Beogradu, ki se vzpostavlja na podlagi vozila in njegove družbene vloge, bi lahko upodobili kot piramido, v kateri so na vrhu, torej v najmanjšem delu, veliki temni – pogosto črni – osebni avtomobili nemških blagovnih znamk, pod njimi so druga osebna vozila, denimo znamke Toyota, Peugeot, Volvo in druge, sledijo vzhodnoevropske blagovne znamke, kot so Škoda in Dacia, še nižje pa so vozila znamke Zastava, ki jih domačini obravnavajo kot najbolj »naša«, in to z mešanico sramu in ponosa (Živković 2014). Naslednjo raven predstavljajo sredstva javnega prometa, najnižje pa se umeščajo pešci in kolesarji. Res pa je, da se v Beogradu vloga osebnega avtomobila v zadnjih letih transformira. V ohlapno definirani »hipsterski« podkulturi se namreč pojavljajo skupine, ki s svojim zagovarjanjem trajnostnega razvoja in poudarjanjem okoljske odgovornosti na kolesarskih akcijah, kakršna je Kritična masa, vplivajo na to, da kolesarjenje postaja priznan in uveljavljen način osebnega prevoza, avto pa postopno izgublja svoj privilegiran položaj.

Družbena razmerja se ne kažejo le med vozili in njihovimi vozniki, ki se peljejo po cesti, temveč tudi z načinom parkiranja (prim. Chelcea in Iancu 2015, kjer avtorja opisujeta sistem parkiranja v Bukarešti). V Beogradu sva nekoliko pogosteje kot v Ljubljani ugotavljala, da so si lastniki velikih terenskih vozil, pogosto z zatemnjenimi stekli, privoščili parkiranje na prepovedanih mestih, na primer pred zasebnimi garažami ali na mestih za invalide – ni pa nujno, da tako parkirajo samo tisti, ki naj bi jim bilo to neformalno dovoljeno zaradi statusa, ki ga izraža velik avtomobil (Slika 2). Parkiranje je, kot sva uvodoma



Slika 2: V Beogradu zaradi stiske s parkirnimi prostori pogosto parkirajo na prepovedanih mestih.

Foto: Dan Podjed, Beograd, Dorćol, 18. 10. 2015.

omenila, v mestu posebej problematično, saj je parkirnih mest premalo, zato prebivalci vozila pogosto pustijo ob cestah ali parkirajo na pločnikih, s čimer ovirajo promet in povzročajo težave pešcem. Lastniki vozil na vetrobranskem steklu pogosto pustijo svojo telefonsko številko, da jih lahko drugi pokličejo, če se morajo umakniti, nekateri pa celo ne zategnejo ročne zavore, da lahko potem lastnik »zaparkiranega« avtomobila ali garaže kar sam odrine vozilo, ki ga ovira.

Značilen beograjski primer, ko je parkiranje postalo pomemben del opredeljevanja in potrjevanja družbenega položaja, je ulica Strahinjčica Bana v središču mesta, natančneje v predelu Dorćol, ki je bila v preteklosti še bolj kot danes osrednje zbirališče lastnikov avtomobilov prestižnih blagovnih znamk. V tem delu mesta so se, kot piše v medijih (Spletni vir 9), zbirali znani igralci, pevci, poslovneži in *skorojevići* (slov. novi bogataši), zaradi njihovih spremeljevalk – znova po stereotipni predstavi – s prsnimi vsadki pa so mestnemu predelu v žargonu nadeli ime Silikonska dolina, kar je parodistična analogija s poimenovanjem obalnega predela San Francisca, ki slovi po razvoju novih tehnologij ter kot središče intelektualne in gospodarske elite, Silicon Valley (sicer Silicijeva dolina). Večerno parkiranje pred razkošnimi in razsvetljenimi lokali je bilo v tem predelu Beograda obvezen ritual, ki je omogočal, da se lastniki vozil postavljajo s svojim imetjem. V zadnjih letih je, kot so pojasnili Beograjčani, ulica izgubila vlogo glavnega zbirališča premožnih in pomembnih ljudi, ki se želijo izkazati in pokazati, »razkazovalci« z vozili pa so se preselili v druge dele mesta – na primer v Savsko pristanišče, kjer se zbirajo v razkošnih lokalih t. i. Beton hale.

Vozila in spol ter medspolna razmerja

Iz primera Silikonske doline je razvidno, da vozilo ustvarja tudi stereotipne podobe o medspolnih razmer-

jih, in to predvsem z izpostavljanjem in utrjevanjem moško-ženske dihotomije. Tovrstno problematiko v navezi z avtomobili plastično opiše Joshua Hotaka Roth (2014), ki se posveti situaciji na Japonskem. Odnose med moškim in žensko v tamkajšnji družbi upodobi s primerom »moških« športnih vozil, ki jih postavi ob bok majhnim »ženskim« avtomobilom. Kot pojasnjuje, se v vsakem od teh dveh tipov vozil materializirajo prevladujoče predstave o spolih, ki veljajo v japonski družbi. »Moški« športni avtomobili namreč izražajo agresijo, nevarnost, moč in hitrost, medtem ko so »ženska« vozila praktična, okretna v gneči, hkrati pa simbolizirajo varnost, dom in uvidevnost (prim. Garvey 2001, ki predstavi situacijo na Norveškem). Do zanimive konceptualne zmede in kognitivne disonance pride, ko sede ženska v »moško« vozilo, zaradi česar drugi vozniki ne vedo več, kako bi se vedli do nje – oziroma do »moško-ženskega« hibrida na cesti.

Najina raziskava je pokazala, da je vozilo dejansko pomemben dejavnik, ki vpliva na stereotipno družbeno predstavo o spolih. (Seveda velja tudi obratno: predstava o spolih vpliva na izbiro vozila.) Oblika avtomobila je lahko po predstavah bolj »ženstvena« ali »možata«, kot pogosto izpostavljajo tudi mediji, ki se posvečajo avtomobilizmu, spolno dihotomijo pa utrjujejo še barve vozila, vozne lastnosti in moč motorja. Močnejši avtomobili naj bi bili primerni za moške, šibkejši pa za ženske, pri čemer se dejanske fizične lastnosti avtomobila prepletajo z jezikovnim opredeljevanjem spola, ki je lahko »močnejši« (moški) oziroma »šibkejši« (ženski). Delitev je še bolj opazna pri kolesih: »moško« kolo ima namreč sredinski drog oziroma prečko, medtem ko ga »žensko« kolo nima. Na ulicah sicer vidimo tako moške na t. i. »ženskih« kolesih kot tudi ženske, ki se vozijo s t. i. »moškimi« kolesi, redkeje pa vidimo moškega na rožnatem ali vijoličnem kolesu, saj ti barvi veljata za poudarjeno »ženski«. Nasploh je eden najpogostejših stereotipov o vozilih, ki sva ga evidentirala v obeh mestih, povezan z barvami. Ženskemu spolu naj bi bile tako namenjene pastelne in svetle barve ter rdeča, rožnata in vijolična, moškim pa temne barve ter modra, zelena in siva. Takšne predstave je potrdila tudi raziskava podjetja Škoda Slovenija, kjer so leta 2014 na vzorcu 3000 oseb izvedli raziskavo o tem, kakšne barve in oblike avtomobila izbira posamezni spol (Spletni vir 10). Izkazalo se je, da bi največ žensk dejansko izbralo rdeč, največ moških pa moder avtomobil.

Vloga vozila ni pomembna le pri opredeljevanju spolov, temveč tudi relacijsko – pri opredeljevanju medspolnih razmerij. V omenjeni beograjski Silikonski dolini se je, kot pojasnjuje Ivana Kronja (2006: 94), stereotipno žensko podobo opredeljevalo po videzu. Prav ženski videz s t. i. seksi slogom, ki vključuje dolge pobarvane lase, večerna ličila, izzivalne obleke, kratka krila, oprijete hlače, globoke dekolteje, visoke pete in glamurozen nakit, naj bi bil po Kronjinem mnenju osrednji opredeljujoči element

podkulture Silikonske doline. S takšnimi atributi se potrjuje tudi foucaultovska teza, da je telo neposredno izpostavljeno prevladujočim ideologijam in politikam, in to tako na lokalni kot na globalni ravni, ter da se na njem neposredno odražajo razmerja moči. Kaj pa pri moških? Tudi njihova »moškost« je poudarjena z oblačili, pri čemer je v Silikonski dolini prevladoval slog »športnega mača« ali »japijevskega novega bogataša«. V 90. letih prejšnjega stoletja so bile to predvsem kavbojke znamke Diesel, zaradi česar so mladi moški dobili vzdevek *dizelaši*, zgornji del trenerke, zataknen za hlače, in zlate verižice. Njihov oblačilni videz se je sčasoma preoblikoval in postal bolj prefinjen, ključni označevalec pa je (p)ostal avtomobil, po možnosti črne barve in nemške blagovne znamke. Takšna vozila, ki jih srečamo na beograjskih cestah, še vedno veljajo za »tipično moška«, tako pa ljudje razumejo tudi njihov način vožnje – hitro pospeševanje, sunkovito zaviranje, šviganje med vozili. Nasploh sva med raziskavo v Srbiji pogosto slišala, da je to »pravi« način vožnje in da ženske vozijo slabo, saj v gostem beograjskem prometu ne znajo spretno manevrirati. To stereotipno pojmovanje se je večkrat pokazalo med vožnjo s taksijem, ko je voznik (ta je bil brez izjeme moški) opazoval vozilo pred sabo, ki ni dovolj hitro speljalo. Ko ga je prehitel in v njem opazil voznico, je pogosto poudaril, da takšna neokretnost v prometu ni nič čudnega, saj je za volanom vendar ženska. Tovrstna razmerja so opazna tudi v odnosu med voznicami in vozniki različnih tipov vozil, na primer med vozniki osebnih avtomobilov in kolesarkami. Tako je 38-letni pobudnik beograjskega društva Ulice za bicikliste in pomemben akter pri prirejanju vsakomesečne kolesarske akcije Kritična masa pojasnil, da se avtomobilisti do žensk nasploh obnašajo »precej predrzno«. Ženske, ki sodelujejo v lokalnem kolesarskem društvu, so se ravno tako pritoževale zaradi brezobzirnosti nekaterih voznikov, ki jim vpijejo, naj se umaknejo, saj je njihovo mesto doma, za štedilnikom, ne pa na cesti, ki je domena moških. Nekatero med njimi so doživele celo, da so moški svojo prevlado pokazali ne le z besedami, temveč kar fizično in jih skušali s svojim vozilom izriniti s ceste. Prepričanje, da so ceste in vozila namenjena moškim, še zdaleč ni omejeno na Beograd, temveč ga lahko opazimo skoraj povsod po svetu, med drugim tudi pri avstralskih staroselcih Nguru, kjer velja tiho soglasje, da je avtomobil stvar pod nadzorom moških, saj samo oni obvladajo njegove »mehanične skrivnosti« (Stotz 2011). Podoben odnos sva opazila tudi na terenu, in to tako v Sloveniji kot v Srbiji. Na obeh lokacijah, kjer sva opravljala raziskavo, so moški skoraj brez izjeme tisti, ki gledajo pod pokrov pokvarjenega avtomobila ter ga skušajo – kot z nekakšno magijo – obuditi in ga v voznem stanju vrniti na cesto (Slika 3).⁶



Slika 3: Moški skušajo pogosteje kot ženske sami popraviti pokvarjeno vozilo.

Foto. Dan Podjed, Beograd, Voždovac, 23. 9. 2015.

Ker je avtomobil predmet, za katerega je značilna tehnološka kompleksnost in pri njegovem upravljanju domnevno potrebuješ dobro prostorsko predstavo, ostaja načeloma v moški domeni – moški so po predstavah tudi zahtevnejši kupci vozil ter seveda boljši in spretnejši vozniki kot ženske, ki naj bi odločitev za nakup skrčile predvsem na videz vozila, ki mora biti zaobljenih oblik in lepih barv. Takšna stereotipna delitev, ki se je utrdila kar na globalni ravni, se je deloma izoblikovala sredi prejšnjega stoletja, ko je v ZDA in nekaterih delih Evrope avtomobil dejansko postal prevladujoč kulturni objekt (prim. Urry 2004) in simbol udobnega primestnega življenja, ki je moškemu omogočal, da se odpravi na delo, medtem pa so »primestne gospodinje« skrbele za družino ter z drugim avtomobilom razvažale otroke in hodile po nakupih. Izbira vozila za vsako od teh vlog spet ni bila naključna. Ko se je družinsko življenje osredinilo na premični avtomobil, so ženske začeli potiskati k bolj »varnim« in »družinskim« modelom, medtem ko so imeli moški na voljo več možnosti, da so se predajali individualnim fantazijam o hitrih športnih avtomobilih in privlačnih starodobnikih, ki jih vidimo po televiziji in v specializiranih revijah, pojasnjujeta Sheller in Urry (2000: 748). Posledično se je izoblikovala delitev na »avtomobil«, ki je dejansko namenjen moškim, in »ženski avtomobil«, pri katerem naj bi bila v ospredju oblika in velikost, ne pa tehnične lastnosti. Poleg tega naj bi bil to manjši avtomobil, ki ga je lažje upravljati, saj lahko velika vozila po stereotipni prestavi ukrotijo predvsem moški. S tovrstnimi predstavami se je v drugi polovici prejšnjega stoletja v povezavi z avtomobili v bistvu nenehno habituirala in potrjevala moškost kot »dispozicija, ki jo ljudem vceplja vsa osnovna izobrazba, ki jo nenehno

⁶ Takšno rutinirano izkazovanje »moškosti« je sploh paradoksalno pri sodobnih vozilih, pri katerih se ob okvari brez mehanikove pomoči

ne da zamenjati niti žarometa. Kljub temu pa neusposobljeni lastniki navadno vseeno najprej pogledajo, kaj lahko sami postorijo.

terja in krepki skupina, in ki se neprestano vpisuje [...] v avtomatizme govora in misli, prek katerih se moški potrjuje kot moški, pravi moški, možat moški« (Bourdieu 2002: 178–179). Moškost pa se dejansko vzpostavlja in utrjuje, še preden voznik sede za volan, denimo pri ogledovanju vozila v reviji ali avtosalonu, pri čemer odločitev za nakup še zdaleč ni zgolj posameznikova odločitev, temveč gre za dinamiko med kupcem, prodajalcem in okoljem, v katerem se vozilo prodaja.

Da bi ugotovila, kako na izbiro vozila vplivajo spolne vloge, sva o tem poizvedovala v treh avtomobilskih salonih. Pogovori s prodajalci so praviloma potekali v sproščenem ozračju, navadno ni bilo v bližini nobene druge stranke. Vsi prodajalci so bili moški, po oceni starejši od 30 let. Ob začetku pogovora so se vsi trije vedli očarljivo, smehljali so se in bili izrazito prijazni. Ko so spoznali, da ne name-ravava kupiti avtomobila, temveč naju zanimajo predvsem podatki o drugih kupcih, so se začeli pogovarjati nekoliko bolj umirjeno. Vsi prodajalci so potrdili, da ženske kupujejo manjše avtomobile, ter omenili, da »ženske kupujejo z očmi«. Tudi zato ima pri nakupu »v paru« ženska glavno besedo pri izbiri barve, moški pa poizvedujejo predvsem po voznih lastnostih. Prodajalci so dodali, da imajo navadno zadnjo besedo pri nakupu ženske, zato morajo tako oni sami kot proizvajalci upoštevati njihovo vlogo pri izbiri vozila. Tudi svetovni splet je pripomogel k temu, da imajo ženske na voljo vse več informacij in podatkov o vozilih in se jim ni treba ozirati le na »moško poznavalsko« mnenje (Spletni vir 11). Stereotip, da so močnejši avtomobili za »močnejši spol«, tj. za moške, šibkejši avtomobili pa za »šibkejši spol«, tj. za ženske, pa je v družbi kljub temu še vedno zasidran. Renaultov avtomobil Twingo velja, denimo, za žensko vozilo, v Sloveniji pa so ga oglaševali s sloganom Twingospodične, pri čemer so v oglasih ta avtomobil predstavljale mlade, emancipirane in uspešne ženske (Slika 4) in se v promocijskih besedilih očitno povsem »zljile« z vozilom. Navedli so, denimo, da »Twingospodična skrbi za okolje in varčuje z gorivom. Zaradi svojega 3-valjnega motorja urno in poskočno pride kamorkoli, poleg tega pa ji v denarnici vedno ostaja nekaj evrov viška, ker tako malo zapravi za gorivo« (Spletni vir 12). Primerljivo podobo podajajo in ustvarjajo tudi srbski mediji, denimo *Blic*, v katerem so predstavili kompakten Citroën C1 kot »dejansko ženski avtomobil, ki so ga napravili kot drugo vozilo v družini, namenjen pa je nakupom, prevozom otrok v šolo« (Spletni vir 13).

Po svetu prirejajo najrazličnejše izbore, na katerih razglasijo »avtomobil leta«, med pomembnejšimi pa je nagrada svetovni avtomobil leta (World Car of the Year), ki jo podeljujejo od leta 2004. Prireditve so leta 2009 nadgradili s podelitvijo nagrade za ženski svetovni avtomobil leta (Women's



Slika 4: Renault je s sloganom Twingospodične avtomobil twingo predstavil kot »žensko« vozilo.

Vir: Renault Nissan Slovenija, Mediodrom.

World Car of the Year),⁷ ki naj bi nastala kot odziv na dejstvo, da ženske postajajo vse pomembnejše stranke avtomobilске industrije (Spletni vir 14). Med kriteriji za izbor »ženskega avtomobila leta« so cena, estetska oblika, prostornost prtljavnika, primernost za prevažanje otrok, enostavnost upravljanja, barva, zapeljivost (ang. *sex appeal*) in ogljični odtis (Spletni vir 15). V komisiji sodeluje približno dvajset novinark s področja avtomobilizma iz več držav, navadno pa na izboru zmagajo prestižnejši avtomobili višjega cenovnega razreda. Pri teh izborih je pomenljivo dejstvo, da kategorija »moški avto leta« sploh ne obstaja; namesto nje se očitno samoumevno sprejema obča oznaka »avtomobil leta«, pa naj bo ta podeljena na nacionalni, evropski ali svetovni ravni.⁸

Stereotipna podoba vozila v Ljubljani in Beogradu, vključno z medspolnimi vlogami, se ne odraža in utrjuje le na cesti, v medijih in avtosalonih, temveč tudi v popularni glasbi. Slovenska pevka Marjana Deržaj je, recimo, v pesmi iz leta 1965 z naslovom *V Ljubljano* pela: »Naš mali avto je še premajhen, / da v njem sedeli lahko bi vsi. / Pa jaz na strehi pa ti na strehi / pa na na strehi naj sedi.« V črno-belem videospotu se je med petjem za volanom pozibavala v *spačku*, torej majhnem Citroënovem avtomobilu, komaj dovolj velikem za štiričlansko družino. Drugi značilni slovenski primer je skladba *Bicikel* skupine Leteči

7 Ime prireditve je nekoliko dvoumno, saj bi ga lahko prevedli tudi kot Avtomobil leta ženskega sveta.

8 Nagrado za evropski avtomobil leta (European Car of the Year), denimo, podeljujejo že od leta 1964 (Spletni vir 16), slovenski avto leta pa so prvič razglasili leta 1993 (Spletni vir 17).

potepuhi, v katerem je protagonist ukradel kolo. Z njim potem zapeljuje ženske po mestu ter jih na »voznjo« vabi z besedami: »Used' se gor na štango, bova t'ko hitrej' pr'sla, / dej noge b'l u luft, da'm lohk' pr'tisku kar se da ...« V tem primeru se kolo prelevi v sredstvo za zapeljevanje z erotično konotacijo. V Srbiji pa se v glasbi namesto z majhnimi in neuglednimi ukradenimi kolesi pogosteje pokažejo z večjimi avtomobili, denimo s črnim mercedesom, o katerem pojeta Era Ojdanić in Reni, katerih glasbo lahko žanrsko umestimo v turbo-folk.⁹ Pevec »dialog« v skladbi uvede takole: »Budi mi sudbina, / imam kola fina, / prava limuzina. // Po celome svetu / voziču te njima / belim drumovima.« (»Bodi moja usoda, / saj imam dober avto, / pravo limuzino. // Po vsem svetu / te bom vozil z njim / po belih cestah.«) Pevka mu odgovarja: »Ne smem s tobom, kume / čelave ti gume, / sedišta se tresu / u tvom mercedesu.« (»Ne smem s tabo, boter, / gume imaš zlizane, / sedeži se tresejo / v tvojem mercedesu.«) Tako v slovenski kot v srbski popularni glasbi najdemo ogromno takšni primerov, vozila v glasbi pa so lahko tema samostojne razprave. Že navedeni primeri pokažejo, kako pomemben in globok pečat razumevanju in interpretiranju stvarnosti so dala vozila.

Sklep

Vozila so, kot sva pojasnila v prispevku, pomemben dejavnik pri oblikovanju stereotipnih predstav o družbeni moči in spolih. Določajo namreč posameznikov družbeni položaj in ga umeščajo v širše omrežje družbenih povezav in medspolnih razmerij. Primerjava Ljubljane in Beograda je pokazala, da so stereotipi o vozilih na obeh lokacijah močno zasidrani v družbi, niso pa povsod enaki in tudi ne nespremenljivi. Na njihovo (pre)oblikovanje vplivajo različni dejavniki – od stanja voznih parkov ter formalne in neformalne vzgoje voznikov do infrastrukture in medijev – od česar je odvisno, kako ljudje uporabljajo vozila, v kakšnih vlogah se predstavljajo na cesti in postavljajo z njimi ter kako se odzivajo na druge udeležence v prometu. Ogllaševalci in mediji tovrstne stereotipe in družbena pričakovanja uporabljajo kot konceptualne bližnjice do kupčevega svetovnega nazora, pri čemer jih utrjujejo in potencirajo, s čimer poudarjajo ter širijo, recimo, prepričanje, da so moškimi namenjeni zmogljivejši in večji avtomobili, ženskam pa manjši, preprostejši in bolj obvladljivi avtomobili. Podobno je s stereotipnimi predstavami o družbeni moči, kjer poleg moči in blagovne znamke vozila pride v ospredje tudi njegova barva. Predstave se oblikujejo z oglasi, nato pa potrjujejo ob nakupu vozila ter njegovi uporabi, torej z načinom vožnje, in celo neuporabi – predvsem s parkiranjem. Poleg tega stereotipe utrjujejo še različni družbeno-kulturni izdelki in fenomeni, od fil-

mov do popularne glasbe, ki ponujajo veliko priložnosti za raziskovanje stereotipov, povezanih z vozili. Pomembno področje za nadaljnje raziskave se odpira še v različnih skupnostih, ki so si za cilj zadale spodbujanje trajnostne mobilnosti. Zaradi takšnih trendov avtomobili izgubljajo privilegiran položaj na cesti in v družbi, vse večji simbolni pomen pa se pripisuje kolesarjenju, hoji in uporabi javnega prevoza – vse te dejavnosti se, kot je pokazala raziskava, tako v Ljubljani kot v Beogradu, vzpenjajo po simbolni vrednostni lestvici.

Literatura

- ARGOUNOVA-LOW, Tatiana: Narrating the road. *Landscape Research* 37 (2), 2012, 191–206.
- BOURDIEU, Pierre. *Praktični čut* 1. Ljubljana: Studia Humanitatis, [1980], 2002.
- CHELCEA, Liviu in Ioana Iancu: An anthropology of parking: Infrastructures of automobility, work, and circulation. *Anthropology of Work Review* 36 (2), 2015, 62–73.
- DALAKOGLU, Dimitris in Penny Harvey (ur.): *Roads and anthropology: Ethnography, infrastructures, (im)mobility*. London: Routledge, 2015.
- DANT, Tim: The driver-car. *Theory, Culture & Society* 21 (4–5), 2004, 61–79.
- EDENSOR, Tim: Automobility and national identity: Representation, geography and driving practice. *Theory, Culture & Society* 21 (4–5), 2004, 101–120.
- FORRESTER, Michael A.: *Psychology of language: A critical introduction*. London, Thousand Oaks in New Delhi: SAGE Publications, 1996.
- FOX, Kate: *Watching the English: The hidden rules of English behaviour*. London: Hodder, 2004.
- GARVEY, Pauline: Driving, drinking and daring in Norway. V: Daniel Miller (ur.), *Car cultures*. Oxford: Berg Publishers, 2001, 133–152.
- GOFFMAN, Erving: *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday, 1959.
- GOFFMAN, Erving: *Behavior in public places: Notes on the social organization of gatherings*. Toronto: Free Press, 1963.
- HANDLER, Richard: Cars, persons, and streets: Erving Goffman and the analysis of traffic rules. V: David Lipset in Richard Handler (ur.), *Vehicles: Cars, canoes, and other metaphors of moral imagination*. New York in Oxford: Berghahn, 2014, 48–66.
- HARVEY, Penny in Hannah Knox: *Roads: An anthropology of infrastructure and expertise*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.
- HOGG, Michael A. in Graham M. Vaughan: *Essentials of social psychology*. Harlow: Pearson Education Limited, 2010.
- ILAŠ, Gregor: Avtomobilska kultura: Nekateri antropološke razsežnosti. *Emolog* 19, 2009, 117–136.
- KRONJA, Ivana: Urbani životni stilovi i medijska reprezentacija gradskog života i omladinske kulture: Potkultura »Silikonske doline« i filmska trilogija Radivoja Raše Andrića. V: Vladimir

⁹ Za identifikiranje omenjene skladbe se zahvaljujemo Ani Hofman iz ZRC SAZU.

Jevtović (ur.), *Zbornik radova Fakulteta dramskih umetnosti* 8–9. Beograd: Fakultet dramskih umetnosti, 2006, 89–109.

KUIPERS, Giseline: The rise and decline of national habitus: Dutch cycling culture and the shaping of national similarity. *European Journal of Social Theory* 16 (1), 2012, 17–35.

LAKOFF, George in Mark Johnson: *Metaphors we live by*. Chicago in London: University of Chicago Press, 1980.

LE NORMAND, Brigitte: Automobility in Yugoslavia between urban planner, market, and motorist: The case of Belgrade, 1945–1972. V: Lewis H. Siegbaum (ur.), *The socialist car: Automobility in Eastern Bloc*. Ithaca: Cornell University Press, 2011, 92–104.

LIPPMANN, Walter: *Public opinion*. ZDA: Start Publishing LLC, [1921], 1997.

LUPTON, Deborah: Monsters in metal cocoons: “Road rage” and cyborg bodies. *Body & Society* 5 (1), 1999, 57–72.

MARSH, Peter E. in Peter Collett: *Driving passion: The psychology of car*. London: Cape, 1986.

MILJKOVIĆ, Marko: Kako se kalio »fića«: Jugoslovenski radnici i italijanska tehnologija u Crvenoj zastavi, 1955.–1962. *Narodna umjetnost* 51 (2), 2014, 71–94.

MILLER, Daniel (ur.): *Car cultures*. Oxford: Berg Publishers, 2001.

NOTAR, Beth E.: “Let’s go F.B.!”: Metaphors of cars and corruption in China. V: David Lipset in Richard Handler (ur.), *Vehicles: Cars, canoes, and other metaphors of moral imagination*. New York in Oxford: Berghahn, 2014, 133–155.

O’CONNELL, Sean: *The car in British society: Class, gender and motoring 1896–1939*. Manchester: Manchester University Press, 1998.

PODJED, Dan in Saša Babič: Crossroads of anger: Tensions and conflicts in traffic. *Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnology* 45 (2), 2015, 17–33.

POGAČAR, Martin: Kaj je ostalo od avtomobilskega fenomena Fičo? V: Tanja Petrović in Jernej Mlekuž (ur.), *Made in YU 2015*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2016, 118–141.

POLJAK ISTENIČ, Saša: Kolo kot akter ustvarjalne urbane regeneracije. *Glasnik SED* 55 (3–4), 2015, 23–37.

ROTH, Joshua Hotaka: Is female to male as lightweight cars are to sports cars?: Gender metaphors and cognitive schemas in recessionary Japan. V: David Lipset in Richard Handler (ur.), *Vehicles: Cars, canoes, and other metaphors of moral imagination*. New York in Oxford: Berghahn, 2014, 88–110.

SACHS, Wolfgang: *Die Liebe zum Automobil: Ein Rückblick in die Geschichte unserer Wünsche*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1984.

SHELLER, Mimi in John Urry: The city and the car. *International Journal of Urban and Regional Research* 24 (4), 2000, 737–757.

STOTZ, Gertrude: The colonizing vehicle. V: Daniel Miller (ur.), *Car cultures*. Oxford: Berg Publishers, 2001, 223–244.

THRIFT, Nigel: *Spatial formations*. London: Sage, 1996.

URRY, John: The “System” of automobility. *Theory, Culture & Society* 21 (4–5), 2004, 25–39.

VANDERBILT, Tom: *Traffic: Why we drive the way we do (and what it says about us)*. New York in Toronto: Alfred A. Knopf, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophical investigations*. Oxford in New York: Basil Blackwell in Macmillan, 1953.

YAZICI, Berna: Towards an anthropology of traffic: A ride through class hierarchies on Istanbul’s roadways. *Ethnos* 78 (4), 2013, 515–542.

ŽIVKOVIĆ, Marko: Little cars that make us cry. V: David Lipset in Richard Handler (ur.), *Vehicles: Cars, canoes, and other metaphors of moral imagination*. New York in Oxford: Berghahn, 2014, 111–132.

Spletni viri

Spletni vir 1: <http://www.ljubljana.si/si/ljubljana/ljubljana-v-سته-vilkah/>, 11. 10. 2015.

Spletni vir 2: [Spletni vir 3: \[https://urbanizem.ljubljana.si/index2/files/SPN_MOL_Odlok.pdf\]\(https://urbanizem.ljubljana.si/index2/files/SPN_MOL_Odlok.pdf\), 10. 11. 2015.](http://www.stat.si/obcine/Default.aspx?leto=2015, 2. 2. 2016.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Spletni vir 4: [Spletni vir 5: <https://www.facebook.com/Bicikelj-198111626885197/>, 14. 1. 2016.](http://webrzs.stat.gov.rs/WebSite/Public/PageView.aspx?pKey=151, 1. 2. 2016.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Spletni vir 6: www.bajsologija.rs, 12. 12. 2015.

Spletni vir 7: www.uzb.rs, 8. 1. 2016.

Spletni vir 8: www.facebook.com/beogradskakriticnamasa/, 5. 10. 2016.

Spletni vir 9: [Spletni vir 10: \[Spletni vir 11: <http://www.avto-magazin.si/nasveti/zenski-alimmoski-avto-2/>, 3. 12. 2015.\]\(http://fabia.skoda.si/#/barvni-odtis, 3. 12. 2015.</p>
</div>
<div data-bbox=\)](http://www.telegraf.rs/vesti/beograd/936962-kakoj-e-ulica-strahinjica-bana-postala-centar-za-vip-prostituciju, 12. 12. 2015.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Spletni vir 12: <http://twingospodicne.24ur.com/>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 13: [Spletni vir 14: <http://www.avto-magazin.si/nasveti/zenski-alimmoski-avto/>, 1. 12. 2015.](http://www.blic.rs/vesti/ekonomicni-mali-i-jeftiniji-automobili/bylr42r, 11. 12. 2015.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Spletni vir 15: <http://www.womensworldcoty.com/introduction/>, 23. 10. 2015.

Spletni vir 16: [Spletni vir 17: <http://www.slovenskiavtoleta.si/>, 8. 2. 2015.](http://www.caroftheyear.org/auto/organization, 11. 12. 2015.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Vir

Slovar slovenskega knjižnega jezika: 4. knjiga (Preo–Š). Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1985.

Vehicles and stereotypes: A comparison between Ljubljana and Belgrade

Rather than mere means of transportation that enable people to travel across distances and facilitate the transport of people and goods, vehicles have an important symbolic role in our daily lives: they indicate our social status, reflect power relations, and create stereotypes. The paper presents some stereotypes connected with vehicles and traffic and compares people's attitudes to vehicles in two cities, Ljubljana and Belgrade. There are significant differences between the two cities not only on the material level but also on the more subtle social and interpersonal level. These differences are the most discernible in cross-gender relations defined and reinforced by vehicles, and in the establishment of social stratification on the basis of what people drive, or what means of transportation they utilize.

The analysis shows that in different contexts any means of transportation may assume a fundamentally different role in defining one's social position and in creating one's role within the community. Hierarchical relations are not created only as a result of what people drive but also arise on the basis of traffic situations which may often be very extreme in either city. There is the prevailing notion in both places that the road is the domain of cars, and that those with a larger and more powerful means of transportation have a more important and influential position than others. As a result, cyclists and pedestrians are frequently in a subordinate position, even in areas that have been allotted specifically to them, for example pedestrian crossings, bicycle paths, and sidewalks. Due to current trends in the sphere of mobility, which promote more sustainable forms of transportation, such notions are gradually changing, and cycling, walking, and the use of public transportation are increasingly higher on the symbolic value scale in both cities.

The text further provides insight into how vehicles cocreate stereotypical social perceptions of gender. According to these perceptions, a car shape may be more "feminine" or more "masculine." This concept is strengthened by the media that focus on motoring. Such stereotypical gender dichotomy is further reinforced by the use of colours, driving properties of the car, and its horsepower. More powerful cars are thought to be more suited to men while the less powerful ones are more appropriate for women. The actual physical features of the car are thus intertwined with the linguistic definition of gender; hence, it can be "stronger" (male) or "weaker" (female). This differentiation is also visible in bicycles: while "men's" bicycle frames have a top tube "women's" do not.

Advertisers and the media use such differentiation and stereotypes as a shortcut to the customer's worldview. Perceptions are first formed through advertisements and then confirmed when the customer selects a new car and uses it afterwards. Stereotypes are further strengthened by various socio-cultural artefacts and phenomena such as movies and popular music, which offer ample opportunities for further research of vehicle-related stereotypes.



TEGOBE ETNOGRAFIJE

Raziskovanje sodobnih zamišljanj Velikega japonskega imperija na Japonskem

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Razprava je poskus refleksije enoletne terenske izkušnje na Japonskem, kamor sem se v času doktorskega študija odpravil v želji po preučevanju sodobnih zamišljanj Velikega japonskega imperija, in sicer v tamkajšnjih znanstvenih, političnih in popularnih diskurzih. A moje idealistične predstave o etnografiji so se kaj kmalu po prihodu v univerzitetno mesto Tsukuba razblinile kot milni mehurček, bivanje in raziskovanje v tuji kulturi pa je omajalo moje prepričanje v teoretske postulate, na katerih sem nameraval graditi raziskavo.

Ključne besede: etnografija, Japonska, Veliki japonski imperij, kolektivni spomin

Abstract: The aim of the paper is to reflect on my year-long field experience in Japan, undertaken during my PhD studies to analyse recent Japanese representations of the Great Japanese Empire in academic, political, and popular discourses. My idealistic notions of ethnography were shattered shortly after my arrival at the University of Tsukuba, while my stay and my research work in a foreign culture undermined my confidence about the theoretical premises my research was to be based upon.

Key words: ethnography, Japan, Great Japanese Empire, collective memory

Ognja se ni mogoče dotakniti, ne da bi se ožgali – opeklino potem imenujemo izkušnje.

Erich Kästner

Uvod

Čeprav je bila Japonska od srede 19. stoletja in vse do razglasitve brezpogojne kapitulacije avgusta 1945 močno vpeta v imperialna osvajanja širom Azije, je njena imperialna izkušnja na Slovenskem precej neznana, najpogosteje zreducirana na atomski bombi, ki so ju ZDA odvrgle na Hirošimo in Nagasaki. Da bi vsaj deloma zapolnil omenjeni manko, sem se na doktorskem študiju lotil preučevanja sodobnih zamišljanj Velikega japonskega imperija (*Dai Nippon teikoku*) na Japonskem. Pri tem sem se opiral na teoretska in metodološka izhodišča študij imperijev, ki v nasprotju s postkolonialno teorijo težijo k raziskovanju kolonialnih imperijev z vidika (nekdanjih) kolonizatorjev, precej bolj heterogene skupine, kot se zdi na prvi pogled (glej Senica 2012). Rezultat večletnega intenzivnega raziskovanja je tudi spodaj opisana terenska izkušnja na Japonskem, ki sem se je lotil poln entuziazma, a po prihodu na teren kaj kmalu izkusil vse čeri raziskovanja z udeležbo.

Zanesenjaški optimizem pred odhodom na teren

Moje prvo srečanje, povsem naključno, s sodobnimi zamišljanji Velikega japonskega imperija na japonskem arhipelagu se je dogodilo septembra 2007. V japonski povzetek diplomske naloge sem namreč vključil opazko, da so tujci – pri tem sem, priznam, izhajal iz lastne evrocentrične pozicije – precej slabo seznanjeni z zločini cesarske vojske in da bi se moral uradni Tokio iskreno opravičiti prizadetim državljanom nekdanjih japonskih kolonij za vsa hudodelstva, storjena v času kolonialne nadvlade. Nekaj dni

po zagovoru sem od profesorja Okana Hiroyukija – člana izpitne komisije, ki je bil tisto leto gostujoči predavatelj na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani – prejel elektronsko sporočilo, v katerem me je med drugim napotil k branju monografije Hate Ikuhikuja.¹ Ta zgodovinar naj bi namreč razkril, da sta monografiji o *jūgun ianfu* (»ženskah za tolažbo«), ki sta jih v 70. letih preteklega stoletja napisala Senda Kakō in Yoshida Yūto, izmišljotina (*netsuzō*),² zato je očitno, da je sporno vprašanje (prisilne) prostitucije v japonskem imperiju južnokorejska postkolonialna propaganda in medijska fabrikacija časnika *Asahi shimbun*.³ Elektronsko sporočilo je zaokrožala povezava na geslo o meddržavnem sporazumu med Japonsko in Južno Korejo iz leta 1965 v Wikipediji, kjer naj bi se podučil o uradnih japonskih opravičilih Južnokorejcem. Moja opazka se ni skladala s profesorjevimi dojetji japonske imperialne preteklosti, a ji v podiplomski evforiji nisem posvečal pretirane pozornosti.

Šele nekaj let kasneje, in sicer med enoletnim raziskovalnim delom na Univerzi v Tsukubi, ki mi ga je med decembrom 2009 in novembrom 2010 omogočila fundacija Japan Student Services Organization (JASSO), sem spoznal, da je obdobje japonskega imperialnega zavojevanja (1869–1945) v japonski družbi precej bolj kočljivo

1 Japonska osebna imena praviloma zapisujem v japonski maniri, torej najprej priimek, nato ime. Pri prečkovanju japonskih imen in izrazov uporabljam Hepburnov sistem, v katerem se na primer zlog *shi* bere kot ši, zlog *ji* pa kot *dži*.

2 Omenjeno kontroverzo podrobno osvetli ameriška antropologinja Sarah Soh (2008: 148–155).

3 Konec avgusta 2014 je uredništvo omenjenega časnika priznalo, da so bila Yoshidova pričevanja izmišljena, zato se je od njih distanciralo (Spletni vir 1), japonska vlada pa je dobro leti kasneje privolila v plačilo odškodnin nekdanjim »spolnim sužnjam« (Spletni vir 2).

vprašanje, kot se zdi na prvi pogled. Na Japonsko sem se odpravil v želji po poglobljeni etnografski raziskavi, vendar se je sama naloga po prihodu na teren, kot se antropologu rado pripeti (glej Kent 1992: 19–21), izkazala za težavnejšo od pričakovanj. K temu je na začetku nedvomno prispevalo, moram priznati, moje dokaj okorno znanje japonsčine, a se okoliščine niti po nekajmesečnem nepretrganem bivanju in opaznem izboljšanju znanja (pogovornega) jezika – v zadnjem semestru sem se uspel povzpeti v najvišjo skupino Centra za učenje japonsčine Univerze v Tsukubi – niso pretirano spremenile. Debate z moji japonskimi prijatelji, študijskimi kolegi, profesorji v Tsukubi in tistimi, ki sem jih spoznal ob pogostih obiskih Tokia, kako dojemajo japonski imperij, so se namreč praviloma že po nekaj stavkih sprevrgle v razglabljanja o japonski krivdi za vojne zločine in potrebi po opravičilu, predvsem sosednjima Južni Koreji in Kitajski. Njihova nepripravljenost za pogovor o dojetanju japonskega imperija v 21. stoletju, ne pa njegovo zreduciranje na vojno na Pacifiku, me je močno presenetila, saj sem domneval, da bodo podobno kot moji makedonski prijatelji v Skopju, kjer sem preživel nekaj spomladanskih mesecev leta 2009, z entuziazmom razpravljali o vse prej kot nepomembni zgodovinski (pre)izkušnji za sodobno Japonsko.

Ko sem jim povrh omenil še svojo osredotočenost na recentno odkrivanje kratkih zgodb Nakajime Atsushija (1909–1942), ki jih je po mnenju nekaterih ta prvi japonski postkolonialni literat umestil v takratno japonsko kolonijo Mikronezijo, je pogovor s tem pravzaprav zamrl, saj razen profesorice primerjalne književnosti z Univerze v Tsukubi nihče ni poznal teh del. Še več, nekateri so zanikovali mojo tezo o vnovičnem odkrivanju in (delnem) redefiniranju pomena Nakajime v japonskem literarnem kanonu, večina pa me je vseeno odkrito spodbujala k nadaljnjemu raziskovanju, saj so trdili, da je tujcu mnogo lažje raziskovati občutljive zgodovinske teme kot njim samim.⁴

Da moji (na)ključni sogovorniki niso bili »izjeme, ki potrjujejo pravilo«, ampak so dejansko odražali prevladujoč način (ne)zamišljanja Velikega japonskega imperija, razkriva Carol Gluck (1993: 85), ki je že pred dvema desetletjema ugotavljala, da večina Japoncev v nasprotju z Nemci – slednji kot spornega dojemajo nacizem – problematično preteklost enači z vojno, ne s fašizmom in z imperijem, ki sta ji vzrokovala. Tako tudi Yui (2008: 254) monografijo o velikojaponskem imperiju zaključuje z znamenitim govorom nekdanjega zahodnonemškega predsednika Richarda von Weiszäckerja (1920–2015), ki ga je imel slednji v Bundestagu 8. maja 1985, in v katerem je Nemce pozval,

naj se soočijo s temačno preteklostjo, hkrati pa popolnoma zapostavi imperialne dediščine, ki so odločilno sooblikovale Japonsko, kot jo poznamo danes.

Južnokorejsko demoniziranje japonske kolonialne nadvlade

Neprimerljivo bolj kot japonski sogovorniki so bili nad mojimi poizvedovanji o dojetanju obdobja japonske kolonizacije navdušeni južnokorejski znanci in prijatelji. Njihove sodbe o večdesetletni podrejenosti Korejskega polotoka tokijskim imperialnim elitam so bile izrazito enodimenzionalne in so se docela ujemale s korejsko paradigmatsko naracijo o »japonskem jarmu«. Mestoma je njihovo reprezentiranje omenjenega zgodovinskega obdobja (1910–1945), nihče ga seveda ni izkusil na lastni koži, saj so šteli le nekaj več kot dvajset let, preraslo v izrazito animoznost do Japonske oziroma japonskih medijskih diskurzov, ki državo in njene prebivalce nenehno prikazujejo kot žrtev in pozabljajo, kaj je bil vzrok in kaj posledica tragičnega razpada imperija. Japonsko kolonizacijo so enačili s strahotnim trpljenjem, malone suženjstvom, zato se verjetno nihče ne bi strinjal s Shinom (2006: 62), da je Koreja prav v kolonialnem obdobju, posebej v 30. letih 20. stoletja, doživela preporod v preučevanju nacionalne zgodovine, literature, umetnosti, geografije in na mnogih drugih področjih ter da je moč v gospodarskem, šolskem in političnem ustroju obeh Korej zaslediti številne kolonialne trajektorije (Seth 2010: 43, 75).

A njihov parcialni pogled na nedvomno trpko zgodovinsko izkušnjo (Južnih) Korejcev zahteva krajše pojasnilo. Da bi politične elite dosegle ohranitev legitimnosti novega družbenega reda, je treba pregrehe *ancien régime* nenehno ohranjati v kolektivnem spominu, ugotavlja Connerton (2004: 16). Zato je nujno južnokorejske naracije o brutalnosti japonskega kolonialnega sistema razumeti v širšem kontekstu definiranja južnokorejske nacionalne identitete, meni Podoler, saj »bolj kot je kruto zatiranje, bolj je upor proti njemu občudovanja vredno« (2009b: 209). Nadalje je treba korejska pritoževanja o japonski »ječi narodov« analizirati v luči trenutnega geopolitičnega dogajanja na Korejskem polotoku. Čeprav sta Republika Koreja in Demokratska ljudska republika Koreja *de iure* še vedno v vojni, so moji južnokorejski sogovorniki vztrajno ponavljali, da prebivalci na obeh straneh 38. vzporednika tvorijo eno in isto ljudstvo.⁵ Kot ugotavlja Shin, »Korejci ohranjajo močan občutek etnične homogenosti, ki temelji na skupnem izvoru in prednikih, in nacionalizem v korejski politiki in medna-

4 Spočetka sem takšne nasvete tolmačil kot vpljudnostne fraze in šele po vrnitvi s terena v pogovorih s profesorji iz Evrope ugotovil svojo zmoto. V japonskem akademskem polju je nekaj tem še vedno tabuiziranih, zato imajo ne-japonski raziskovalci pri njihovem raziskovanju precej več akademske svobode kot njihovi japonski tovariši (glej Smith 2003: 173).

5 Trditev, da je k delitvam na Korejskem polotoku prispevala le japonska kolonizacija, je poenostavljena in celo zavajajoča, zato jo Beasley (1987: 257) zavrača: »Usoda starejših japonskih kolonij, tudi države Mandžuko, je bila bolj odvisna od mednarodnih okoliščin kot japonske zapuščine ali ukrepov njihovih prebivalcev. [...] V tem je težko videti karkoli, kar bi bila izrecna zasluga ali krivda japonskega imperializma.«

rodnih odnosih še naprej igra ključno vlogo» (2006: 232). Zatorej južnokorejsko nacional(istič)no zgodovinopisje zanika kakršnokoli (so)odgovornost Korejcev za grozote, storjene v času japonske kolonialne nadoblasti, čeprav je denimo Park Chung-Hee (1917–1979), ki je prišel na oblast z vojaškim udarom leta 1961 in državo vodil vse do leta 1979, služil v japonski cesarski vojski (Podoler 2009b: 210). Korejke, ki so razpad imperija dočakale v vojaških bordelih, še vedno prikazuje izključno kot žrtve japonske imperialne ekspanzije, čeprav antropologinja Sarah Soh (2008: 107) opozarja na nujnost celovitejše analize vzrokov pojava množične prostitucije za zadovoljitev seksualnih potreb cesarskih vojakov. Pričevanja preživelih razkrivajo, da so prenekateri končale na družbenem robu, ker so jih prodali obubožani starši, druge so bežeče od nemogočih razmer v primarni družini nasledle prevaram japonskih ali korejskih posrednikov, nekatere pa so bile žrtve ugrabitve prestopnikov ali prisilne rekrutacije agentov japonskega imperija. Kljub temu bi bil fenomen *ianfu* brez pomoči samih Korejcev pri njihovem novačenju, mnogi so celo upravljali bordele, in tistikrat izrazito mačističnih družbenih vrednot na Korejskem polotoku, nemogoč oziroma bi bilo verjetno vanj vključenih precej manj deklet in žena. Ob tem Sohova (2008: 10, 116, 33) dodaja, da prevladujoče prikazovanje vseh *ianfu* kot spolnih suženj neupravičeno generalizira njihove individualne usode, jih viktimizira in tako (ne)hote degradira njihovo možnost delovati razumno in premišljeno. Z drugimi besedami, nekatere Korejke so se celo namenoma odločile za prostitucijo, da bi tako ubežale družinskemu nasilju, skriteму za štirimi stenami, ki so ga nad njimi praviloma izvajali njihovi najožji družinski člani.

Ko sem nekoč znanki iz Južne Koreje omenil, da obstajajo njenemu diametralno nasprotni pogledi na perečo zgodovinsko vprašanje, mi je odvrnila, da nekdo, ki zapiše nekaj takega, ne ve nič o korejski družbi in zgodovini. Prav tako ni nihče od mojih južnokorejskih sogovornikov niti z besedo omenil zunajsodnih pobojev več 10.000 južnokorejskih civilistov, obtoženih sodelovanja oziroma simpatizerstva s severnokorejskimi komunisti, v prvih tednih državljanske vojne (1950–1953), ki jih problematizira Kim (2007: 75–93). Ko sem o tem povprašal svojega tutorja, sicer podiplomskega študenta politologije iz Pusana, je na moje vprašanje odgovoril s protivprašanjem o zločinih v nedavnih jugoslovanskih vojnah. Verjetno bi ravnal enako, če bi ga soočil z dejstvom, da so južnokorejski vojaki v vietnamski vojni izvajali zločine nad nedolžnimi civilisti (prim. Bay 2007: 117–120).

H korejskemu demoniziranju japonskega imperialnega zavojevanja še dodatno prispeva dejstvo, da ni še nobena japonska povojna vlada uradno preklicala dokumenta o aneksiji Koreje iz leta 1910, ki je končala večstoletno vladavino dinastije Joseon (1392–1910), čeprav bi takšno pravno dejanje morebiti utišalo nacionalistične gla-

sove na obeh straneh morja, katerega poimenovanje *mare nostrum* si lastita obe strani. Ob stoti obletnici priključitve se je tedanji prvi japonski minister Kan Naoto Južnim Korejcem sicer opravičil za izgubo suverenosti in svobode ter povzročeno trpljenje (Spletni vir 3), vendar so takšna opravičila japonskih političnih voditeljev po mnenju nekaterih vplivnih japonskih in korejskih intelektualcev premalo. V skupni izjavi, podpisalo jo je več kot 1100 posameznikov iz obeh držav, so japonsko aneksijo Koreje razglasili za nično (Doh 2011: 75).⁶ Nasprotno Goto-Jones (2009: 128–129) ugotavlja, da so japonski politiki v 90. letih 20. stoletja izrekli obilo opravičil korejskemu in kitajskemu narodu ter izrazili obžalovanje za brutalne zločine cesarske vojske (prim. Gluck 1993: 94; Yui 2008: 254–255), vendar naj bi po njegovem mnenju politični voditelji nekdanjih japonskih kolonij nenehno izkoriščali tragične dogodke iz obdobja kolonizacije za reševanje notranjepolitičnih (medetničnih) napetosti in s preusmerjanjem pozornosti na otoško sosedo zamegljevali občasno ohlajanje domačih gospodarstev (prim. Kingston 2011: 195). Čeprav ne želim zveneti apologetsko in se deloma celo strinjam s Koshiro Yukiko (2004: 444), da ni Japonska dejansko nikoli v celoti odgovarjala za svoje ekspanzionistične aspiracije, se mi zdi pomembno poudariti, da v svoji navidezni brezbriznosti do vse prej kot neomadeževane imperialne preteklosti pravzaprav ni nobena izjema.⁷ Odgovornosti za enostranske odločitve in hudodelstva, storjena v svojih nekdanjih kolonijah, niso nikoli prevzele niti nekoč mogočne evropske kolonialne velesile, kot so na primer Francija, Velika Britanija, Nizozemska, Belgija itn. (Burbank in Cooper 2010: 429). Ali kot to ubesedi Cooper: »Britanija in Francija na koncu nista prevzeli odgovornosti za svojo kolonialno zgodovino, saj sta prenesli oblast na nacionalne države, ki so nastale v procesu dekolonizacije, in vztrajali pri tem, naj se vse, kar je šlo narobe, prišteje na afriško stran zgodovinske bilance« (2005: 239).

Vsakodnevno geopolitično in gospodarsko rivalstvo med sosednjima državama – moji korejski sogovorniki so mi zatrjevali, da si Koreja na vse kriplje prizadeva biti boljša od svojih mogočnih sosed Kitajske in Japonske – se je v času zimskih olimpijskih iger v Vancouvru februarja 2010 preneslo tudi na šport. Ko sta se za najvišjo stopničko v umetnostnem drsanju borili Japonka Asada Mao in Korejka Kim Yu-na, ki je na koncu tudi slavila zmago, so vse osrednje japonske televizijske postaje nenehno prikazovale

6 Obstajajo tudi nasprotna mnenja, in sicer da sta bili aneksiji Tajvana in kasneje Koreje mednarodno priznani in nista kršili tedaj veljavnega mednarodnega prava (glej Asano 2010: 115).

7 Kot zatrjuje Conrad, sta »nesposobnost in pomanjkljivost« soočiti se z imperialno preteklostjo »praviloma prikazana v kulturnem smislu in pojasnjeni kot rezultat narodnega značaja« (2003: 85).

posnetke njenega nastopa, vseznalci pa so podajali svoje komentarje.⁸

Da ne bi obtičal le pri južnokorejskih interpretacijah japonske kolonialne nadvlade, sem o pogledu nanjo povprašal tudi kitajske kolege. Tudi pri njih je, samoumevno, prevladovalo negativno dojetje japonskega imperija, čeprav manj manihejsko kot korejsko. Tako mi je Ping⁹ – prihajala je iz Xianjianga in je le nerada govorila o različnih percepcijah japonske kolonialne hegemonije, ki še vedno odsevajo v dandanašnjih tenzijah med tokijskimi in pekinškimi političnimi elitami – ob neki priložnosti omenila, da njena mama, sicer osnovnošolska učiteljica angleščine, ne mara nikogar iz tistih držav, ki so si v preteklosti želele podrediti Kitajsko. Ob tem me je prešinila misel, le kaj bi si mislila o meni, saj so v zadušitvi boksarske vstaje (1898–1901) v enotah avstro-ogrske mornarice sodelovali tudi Slovenci (glej Šmitek 1986: 48). Lin je nasprotno trdila, da so ZDA edina resnična nevarnost njeni domovini, Japonska v njenih očeh ni bila več resna tekunica Kitajski. V enem od številnih pogovorov z njo me je nenadoma prešinilo, da je ta severnoameriška velesila zanjo *mutatis mutandis* »država na osi zla«. Tako moje etnografsko raziskovanje ni potrdilo Saidove (1994: 18) teze, da desetletja po propadu kolonialnih imperijev množstvo prebivalcev nekdanjih kolonij priznava pozitivne aspekte različnih kolonializmov, saj so omogočali širjenje liberalnih idej, konstrukcijo nacionalnih identitet in spodbujali disperzijo tehnoloških dobrin. Nasprotno, v zadnjih letih politične napetosti med Japonsko na eni in Kitajsko oziroma Korejo na drugi strani naraščajo in mnogokrat izhajajo iz nerešenih problemov iz obdobja japonskega imperija ali let neposredno po njegovem razpadu, zato jih je treba razumeti (in reševati) v kontekstu imperialnih dediščin.

»Kaj mi je tega treba bilo?«

Ker tudi po nekajmesečnem etnografskem delu nisem uspel dobiti informacij, ki bi potrjevale moje pred odhodom na teren ustvarjene miselne konstrukte, sem v nekem trenutku občutil precejšnjo nemoč, obup in jezo, ki sem jo potem največkrat stresal nad ščurki, rednimi obiskovalci v moji približno deset kvadratnih metrov veliki študentski sobici. Tako sem na lastni koži izkusil Eriksenovo (2009: 41) rezoniranje, da etnografi pogosto razvijejo močno ambivalenten, občasn kar animozen odnos do skupnosti, ki jo proučujejo.¹⁰ Ko sem potem na nekem *nomikaiju* ozi-

roma sproščenem druženju ob pijači in jedači po podiplomskem seminarju na tokijski univerzi svoje frustracije zaupal pri mizi zbranim študentom in profesorjema, me je eden od njiju, antropolog Kimura Hideo, potolažil, da najtežje preizkušnje rodijo najboljše intelektualne stvaritve.¹¹ V trenutkih raziskovalne agonije sem popolnoma pozabil, da etnografska raziskava v večini primerov ne poteka po načrtih ali željah, ki so se v antropologovi glavi porodile pred odhodom na teren.

Mojih težav in dvomov niso mogla pregnati niti pogosta druženja z dodiplomskimi študentkami japonologije z ljubljanske univerze, ki so bile sočasno v Tsukubi, saj so bile razlike v starosti, interesih in osebnih ciljih v času bivanja na Japonskem med nami enostavno prevelike.¹² Enoletno bivanje v popolnoma drugačnem kulturnem okolju, zasičenem z rigidnimi družbenimi normami, kjer se prijatelja povabi na čaj, ne na kavo, in kjer lahko že nakup zobne paste zaradi neznanja jezika povzroči obilico stresa, zahteva mnogo prilagajanja, odrekanja in je precej bolj težavno, izčrpavajoče, kot se (nam) včasih zdi iz domače cone udobja. Največkrat sta me občutka samopomilovanja in brezizhodnosti preplavila ob praznikih in petkih zvečer, še izraziteje pa po razpadu kratkotrajne ljubezenske romance z južnokorejsko študentko na izmenjavi, ko se je sicer karseda racionalno izkoriščena soba v moji glavi preobrazila v utesnjeno kletko. Neredko se je kot edina rešitev ponujal hmeljski napitek *ebisu* ali *kirin*, saj je alkohol na Japonskem relativno poceni, dostopen na skoraj vsakem vogalu, »sotrpinov« z vseh koncev sveta, ki so bili pripravljeni sodelovati v jadikovanju in udrihanju čez »stupidna pravila in navade staroselcev«, pa tudi ni bilo težko najti.

Seveda obstaja nešteto navodil in priročnikov, kako se metodološko lotiti raziskovanja na Japonskem – verjetno je najbolj znan zbornik *Doing fieldwork in Japan* iz leta 2003 –, a še vedno trdim, da se nemalo raziskovalcev iz anglofonskega sveta praviloma izogiba preučevanja nekaterih zapletenih in »občutljivih« družbenih vprašanj. Čemu, če ne prav široko razpaslemu oportunističnemu raziskovalcev z evropskih, avstralskih in ameriških univerz, ki se v bojzljivosti pred nesofinanciranjem raziskav s strani japonskih vladnih in nevladnih raziskovalnih agencij, zatekajo k izbiri »politično korektnih« tem, gre pripisati dejstvo, da so japonološke konference oziroma strokovni seminarji preplavljeni z referati, ki Evropejcem in ostalim Nejaponcem reproducirajo podobo *kawaii Japan*, tako skladno z ideološko mantro vladajočih političnih elit v Tokiu. Precej verjetno je, da bi bile moje težave pri iskanju relevantnih

8 Nekaj tednov zatem se je po dveh zaporednih porazih proti južnokorejskim tekmeccem takratni selektor državne reprezentance Takeshi Okada na tiskovni konferenci javno opravičil japonskim nogometnim navdušencem.

9 Imena sogovornikov, razen profesorjev, so v skladu z uveljavljeno antropološko prakso izmišljena.

10 Clifford Geertz je v svoji misli še radikalnejši: »Moralna idealizacija terenskih raziskovalcev je v prvi vrsti zgolj sentimentalnost, kadar ni samopoveličevanje ali cehovsko pretvarjanje« (1996: 92).

11 Moja izkušnja je podobna tisti, ki jo za Kitajsko opisuje Nicholas Loubere (Spletni vir 4). Nedvomno so bili moji japonski sogovorniki po čaši ali dveh pripravljene povedati tudi kaj takšnega, česar mi trezni ne bi zaupali, a mi je nekaj informacij do naslednjega dne že ušlo iz spomina.

12 Tudi sam sem na dodiplomski stopnji preživel tri semestre v Tsukubi, in sicer med septembrom 2004 in začetkom julija 2005.

informativnih in virov neznatne, če bi se posvetil analizi »varnih« področij, kot so vprašanja sociolingvistike, japonska književnost iz obdobja *Meiji* ali pa zunanjepolitični odnosi s Kitajsko po koncu hladne vojne.

Poleg same teme raziskave na njene rezultate nedvomno vpliva precej dejavnikov: kraj in čas raziskave, spolna, starostna in izobrazbena struktura sogovornikov, (a)religiozno in (a)politično prepričanje raziskovalca itn., zato lahko le v neskončnost ugibam, ali bi bili moji problemi in negotovosti ter seveda ugotovitve drugačni, če bi se terenskega dela lotil v Naganu, Sendaiju ali na Okinavi (in si mrmram v brado, da bi bilo nedvomno vsaj deloma tako). Če je namreč verjeti besedam mlade slovaške antropologinje, ki sem jo po vrnitvi s terena srečal na neki konferenci v Budimpešti, je pri tistih Japoncih, ki imajo izkušnjo življenja v kolonialni Mandžuriji, zaznati precej imperialne nostalgije. Žal nihče od mojih sogovornikov ni sodil v omenjeno skupino niti mi ni nihče namignil, da koga s takšno izkušnjo (osebno) pozna.

Ob tem ni odveč dodati, da so pravila vzpostavljanja kontaktov s profesorji na Japonskem drugačna, kot jih poznamo pri nas. Študent, čeprav podiplomski oziroma doktorski kandidat, ne more kar pripeketati na konzultacije k profesorju, čigar področje se po preletu izbrane literature morda stika s tistim, ki ga raziskuje tudi sam. Da bi vzpostavil stik, mora dotičnega profesorja najprej kontaktirati njegov *supervisor*, ki se potem dogovori za termin srečanja. Pri tem sem imel nekoliko »sovražne sreče«, saj se je moj mentor oziroma *shidōsha* primarno ukvarjal z japonsko lingvistiko, kar mu je vzelo preveč časa in energije, da bi se lahko posvetil še mojim zagatam pri preučevanju sodobnih zamišljanj japonskega imperija. Tako sem bil prepuščen lastni iznajdljivosti pri iskanju za raziskavo pomembnih podatkov, zato sem preživljal prave Tantalove muke, v meni se je vedno bolj porajal dvom o smiselnosti odločitve za tako kompleksno raziskovalno temo. Strinjam se s Kentovo, ki izpostavlja: »Etnograf, čeprav načrtno sam na terenu, mora imeti nekoga, s komer komunicira in se posvetuje o delu« (1992: 21).

Japonsko prepričanje o lastni intelektualni superiornosti

Toda to niso bili edini problemi, s katerimi sem se moral soočati med svojim raziskovalnim bivanjem na Japonskem. Čeprav mi je kdo od japonskih prijateljev občasno v šali navrgel, da postajam »bolj papeški od papeža« in sem se morda celo ujel v zanko, imenovano *going native*, so mi drugi v živahnih debatah o »tipičnih« značilnostih Japonske in nje prebivalcev odgovarjali, da kot Evropejec – oziroma *alien*, kot me je označil japonski urad za tujce – nikoli ne bom uspel v celoti razumeti japonske

kulture.¹³ Doletelo me je torej to, kar domačini povsod po svetu občasno očitajo antropologom, in sicer da »[k]ot tujci [...] ne morejo prodreti v Naše bistvo; Nas ne morejo zares razumeti« (Keesing 1993: 25). Sam sprejemam Geertzov (1973: 15) raziskovalni *credo*, da so antropologove ugotovitve vedno interpretacije, pravzaprav interpretacije interpretacij, zato jih je treba razumeti kot fikcije, in sicer v prvotnem pomenu besede *fictiō* – nekaj ustvarjenega oziroma narejenega, ne pa neresničnega, potvorjenega. Hkrati opozarja (Geertz 1996: 94), da etnograf ne dojema in pravzaprav ne more dojeti tistega, kar dojemajo njegovi informatorji. Vendar rešitve ne vidi v raziskovalčevi empatiji, ampak je treba po njegovem mnenju izkušnje informatorjev »razumeti v okviru njihove lastne ideje« o tem, kar pač preučujemo (Geertz 1996: 94–95).

Omenjenemu navkljub nikakor nisem uspel razumeti podiplomske študentke pedagogike z Univerze v Tokiu Eriko, ki mi je vztrajno zatrjevala, da esencializem pojasnjuje več kot konstruktivizem. Njenemu razmišljanju nisem posvečal pretirane pozornosti, dokler ga nisem zapazil tudi pri drugih japonskih prijateljih. Ob brezciljnem pohajkovanju po Tokiu mi je tako Keiji razlike v modnih trendih med prebivalci regij Kantō in Kansai pojasnjeval v maniri zapriseženega geografskega determinista. Ker prvi domnevno izvirajo iz hribovitih predelov severno od Tokia, je hitel pojasnjevati, naj bi imeli rajši temne barve (rjavo ali črno), medtem ko je zahodni del države (mi bi verjetno rekli južni) bolj ravninski, zato v Osaki in okolici prevladujejo svetle barve oblačil. Ob neki drugi priložnosti je zatrjeval, da so Japoncem vrojene ročne spretnosti, zato so večji popravila elektronskih aparatov in fotografiranja, medtem ko se Japonke odlikujejo v šivanju oziroma pletenju. Ko sem že pozabil na njegove besede, mi je Chiyo-ko postregla z razlago, da kimono najlepše (beri edinole) pristaja Japonkam, saj naj bi bil narejen za okroglolične ženske nižje rasti, »takšne, kot sem sama«.

Vsi moji ugovori, da so takšna razmišljanja rezultat ideologije *nihonjiron* (»diskurz o Japoncih«), so naleteli na gluha ušesa. Še več, nekoč so mi celo zabrusili v obraz, naj molčim, saj da je nekdo drug prebral več knjig kot jaz in o zadevi tako več ve.¹⁴ Fenomen vzvišenega intelektual-

13 Sociolog Yoshino Kosaku meni, da »v japonskih percepcijah lastne nacionalne identitete ni prepričanje o njenem nespremenljivem svojstvu nič manj pomembno od prepričanja o posebnosti japonske kulture. Pogosta japonska izjava 'da bi razumel japonsko mentaliteto, se moraš roditi Japonec' ponazarja izjemni pomen etnične razsežnosti japonske identitete« (1997: 200; poudarek v originalu). Pojav razumeti kot lokalno različico neorasizma, ki podobno kot njegova italijanska ali francoska izpeljanka svojo percepcijo kulture črpa iz kulturalizma: kulture so vase zaprte entitete, ki pripadajo zgolj eni etnični skupini (Baskar 2004: 127–128).

14 Na srečo ne delim izkušnje Joy Hendry (1999: 95), da bi mi kdo od japonskih sogovornikov očital, da je zanj poslušati tujca govoriti japonsko neke vrste psihično mučenje, saj ne uspe razbrati resničnega pomena, skritega za povedanim.

nega odnosa do tujcev na Japonskem razčleni antropolog Kuwayama Takami:

V sodobnem svetovnem sistemu je bila Japonska tako kot skoraj vsi drugi nezahodni narodi vedno podvržena nadvladi zahodnih sil. Med japonskimi intelektualci je takšna zgodovina vzbujala tako občudovanje kot odpor do zahodnjaške učenosti. Po eni strani so vneto preučevali zahodnjaške ideje, ki so jih občudovali, po drugi strani pa so čutili ponižanje, ker jim Zahod ni izkazoval spoštovanja, ki so ga po lastnem mnenju zaslužili. Ta ambivalentna čustva so prisotna med intelektualci po vsem nezahodnem svetu, posebej močna pa so na Japonskem, saj je imela Japonska kot edina nezahodna država zadostno moč, da bi ustvarila lasten sodobni imperij. Ponižanje, ki ga trpijo japonski intelektualci, je privedlo do povračilnega zapostavljanja zahodnjakov, posledica tega pa je neosnovana trditev, da Japonsko lahko razumejo le Japonci. (Kuwayama 2009: 52–53)

Kljub temu si upam trditi, da avtor, podobno kot McVeigh (2006: 265), pozablja na dva pomembna dejavnika, ki sta po letu 1945 prispevala k japonski intelektualni ambivalentnosti do zahodnjaškega akademskega okolja. Prvi je povojna zavezniška okupacija Japonske – čeprav je razpad japonskega imperija vsakemu prebivalcu arhipelaga pomenil nekaj drugega (Seraphim 2008: 15), je mnogim predstavljal ponižanje in sramoto, kar se je odražalo v intelektualnih diskurzih in nacionalnih ideologijah (Oguma 2002: 316–320). Kot navaja Podoler (2009a: 5), je vojaški poraz leta 1945 postal izhodišče, s pomočjo katerega so japonski intelektualci, politiki, umetniki in drugi začeli raziskovati zgodovino vojne in militarizma na Japonskem, da bi razumeli oziroma definirali »Japonsko«. Pri tem je v intelektualnih krogih prevladoval izrazit občutek inferiornosti v primerjavi z zmagovitimi državami. Konec 40. in v začetku 50. let 20. stoletja so tako mnogi trdili, da japonski jezik nima sebi lastne logike, kar ga dela manj vrednega od francoščine in angleščine, ki sta logična jezika *par excellence* (Befu 2001: 37–38).

Hkrati s krepitvijo gospodarske moči Japonske v 60. in 70. letih minulega stoletja – vrhunec je doživela desetletje zatem – se je krepila samozavest njenih prebivalcev, ki so želeli sebi in »razvitemu« svetu dokazati svojo enakovrednost, mestoma celo superiornost (glej Befu 2001: 38; Oguma 2007: 208). Posledično je od 60. do konca 80. let minulega stoletja prosperirala zgoraj omenjena ideologija *nihonjinron* (Befu 2001: 14), katere zametke nekateri datirajo na prelom iz 19. v 20. stoletje (Goto-Jones 2009: 59–60). Privrženci japonskega *Sonderweg*¹⁵ so v svojih

razpravah želeli prikazati domnevno edinstvene lastnosti japonske kulture, družbe in Japoncev samih (Befu 2001: 4). Befu njegovo vsesplošno popularnost po letu 1945 razume kot posledico »identifikacijskega vakuuma«, saj je uporaba nekdanjih (imperialnih) simbolov nenadoma postala problematična in nezaželena (2001: 86).¹⁶ Japonci so se v mrzličnem iskanju oprimka, ki bi jim osmislił njihovo nacionalno identiteto, zatekli k prej marginalni ideologiji. Skokovito se je povečalo število monografij, ki so iskale primere in navajale dokaze o japonski kurioznosti, in mnoge med njimi so postale instanten *bestseller* (Funabiki 2010: 24).

A konec hladne vojne in posledične spremembe na svetovnem geopolitičnem prizorišču so skupaj z domačimi ekonomskimi problemi ter konstantnim padanjem natalitete prispevali k drugačnemu pojmovanju omenjene ideologije. Funabiki (2010: 4) priznava, da je v preteklosti *nihonjinron* neupravičeno izključeval manjšine na Japonskem in pretirano poudarjal homogenost japonske družbe, ki je nedvomno bolj kulturno in etnično diverzificirana, kot so bili pripravljene priznati najbolj goreči privrženci teorij o japonski unikatnosti, izjemnosti, specifičnosti. Toda ideološka in identifikacijska moč »ortodoksnega« *nihonjinrona*, zenit je dosegel v 70. in 80. letih minulega stoletja (Yoshino 1997: 204), ne pojenja, menim. Tako me je na nekem kosilu nadobudna študentka Chie prepričevala, da je Japonska od nekdaj dežela miru in sožitja. Njena otoška lega naj bi namreč zatirala pogoje nastanka notranjih trenj, saj da so geografski dejavniki preprečevali izgon ali uboj poražencev, ker bi posledično nekega dne izginili vsi »Japonci«. Njenemu argumentu nisem mogel prikimati, saj je nasilje zaznamovalo tako nemirna desetletja sredi 19. stoletja (glej Doak 2003: 24; Howell 2006: 57) kot 30. leta minulega, ki so jih pretresali politični atentati (Beasley 1987: 177; Goto-Jones 2009: 77).

Imperialna zastava na pločevinki piva

Čeprav mi niso znali podati relevantnih informacij za moje raziskovanje sodobnih zamišljanj japonskega imperija in vnovičnega odkrivanja Nakajime Atsushija, so mi japonski sogovorniki želeli pomagati, zato mi jih je večina svetovala, naj se v disertaciji lotim preučevanja dveh vedno aktualnih vprašanj, in sicer vsebine srednješolskih učbenikov za zgodovino in šintoističnega svetišča Yasukuni. V odnosu do slednjega se sicer po mojem mnenju najizraziteje manifestira odnos japonskih političnih elit do imperialnega podjetja (glej Senica 2015), ki je podobno kot odnos običajnih Japoncev do tega simbola »japonskega militarizma« precej neenovit in zapleten. Ker se mi kljub vztrajnemu prigovarjanju nihče od mojih japonskih

¹⁵ Izraz izhaja iz nemščine in dobesedno pomeni »svojska pot«, v zgodovini pa je koncept praviloma označeval domnevno specifičen razvoj nemške (imperialne) države v drugi polovici 19. in začetku 20. stoletja.

¹⁶ Funabikijevo pojmovanje je širše, saj je zanj *nihonjiron* v minulih 150 letih odraz inherentne negotovosti (*fuan*) Japoncev, ki izhaja iz tujeodnodne modernizacije (2010: 39–40).

prijatelj ni želel pridružiti, ko sem ga kanil obiskati 15. avgusta – na dan, ko je cesar Hirohito (1901–1989) razglasil kapitulacijo imperija, sem si kar nekoliko oddahnil, da očitno med njimi ni nobenega imperialnega nostalgika oziroma negacionista. A do razkritja njihovega ambivalentnega odnosa do imperialne preteklosti oziroma nostalgije ni minilo dolgo. V nekem supermarketu sredi Tokia sem namreč ob nakupovanju pijače in jedače za *hanabi* (ognjemet) po naključju odkril ekskluzivno različico piva vodilne japonske pivovarne Asahi, pločevinko katerega je krasila *Jyūrokujō-Kyokujitsu-ki* – nekdanja japonska imperialna zastava. To mi nikakor ni dalo miru, saj sem vedel, da je nacistična standarta na *krombacherju* v Nemčiji kazniva in domala nezamisljiva.¹⁷ Ko sem nato povprašal svoje japonske prijatelje, kaj si mislijo o tem, nisem dobil nobenega nedvoumnega odgovora, profesor na tokijski univerzi Hoshino Moriyuki pa mi je odvrnil, naj o tem povprašam samo pivovarno. Ker sem kljub temu neutrudno vrtal – nikakor namreč nisem mogel doumeti, da sami v tem ne vidijo nič spornega, me je Keiji celo očitajoče vprašal, ali je to edino odkritje mojega etnografskega raziskovanja. Vendar tudi pri najboljši volji nisem razumel, kako je lahko nekdo, ki trdi, da vsi Japonci občutijo krivdo za hudodelstva cesarske vojske, a o tem ne govorijo na glas, tako brezbrizen do uporabe nekdanje imperialne zastave za spodbujanje potrošništva.

Šele mnogo kasneje sem dojel, da je moje začudenje nad opisano ravnodušnostjo dejansko izviralo iz neznanja. Odnos številnih Japoncev do nacionalne zastave, uradno imenovane *Nisshōki*, kot simbola državnosti je namreč precej indiferenten. Če sledim Eriksenovi (2007: 3) klasifikaciji, lahko Japonsko nedvomno uvrstim v tisto skupino držav, kjer ima državna zastava relativno majhen pomen v vsakdanjem življenju, saj jo večina povezuje z državo, ne pa z njenimi prebivalci. Podobno kot himna, tako Befu (2001: 92–93), je namreč ostala percipirana kot simbol imperialnega zavojevanja, zato je povojna zavezniška uprava njeno izobešanje na javnih krajih precej omejila.¹⁸ Potemtakem trditev Cwiertkove (2006: 10), da »so za Japonce danes riž, soja in sveža morska hrana temeljni simboli 'japonskosti', ki so močnejši od češnjevih cvetov ali nacionalne zastave, saj potešijo nagonske potrebe«, verjetno ni neumestna. Vzroke za tako brezbrizen odnos številnih Japoncev do državne zastave je verjetno treba iskati tudi v dejstvu, da vse do leta 1999 niti ustava niti noben zakon nista specificirala, kaj natančno japonska zastava je (Befu 2001: 92).

17 V sosednji Italiji je mogoče kupiti buteljke, ki jih krasijo podobe Hitlerja, Mussolinija, Tita in številnih drugih političnih voditeljev, ki so zaznamovali 20. stoletje (Spletni vir 5).

18 Zgoraj omenjeni profesor Kimura mi je zatrdil, da nikoli ne vstane ob predvajanju japonske himne. Befu opozarja, da kljub kritičnosti do nje in državne zastave nihče ni predlagal alternativnih, splošno sprejemljivih rešitev (2001: 103).

Domnevam, da bi Mark Caprio (2010) in še prenekateri raziskovalec sodobne Japonske imperialno zastavo na pločevinki *asahija* označil za dokaz razraščanja »novega nacionalizma«, kar naj bi bila posledica nezadovoljive »denacifikacije« japonske družbe po razpadu kolonialnega imperija.¹⁹ Vendar sodim, da je takšna razlaga nepopolna in zahteva dopolnitev. Dejstvo, da se je pivovarna Asahi najmanj enkrat poslužila marketinške strategije »stara roba, nova raba«, razumem kot primer nostalgije po »dobrih starih časih«. Pri tem ne sledim Eriksenovemu (2007: 4) simplističnemu rezoniranju, da zastava na nek način spodbuja iskanje užitka v konzumiranju, ampak menim, da gre za perfidno igranje na domovinska čustva, identično tistemu pri kampanji »kupujmo/spoštujmo slovensko« (Spletni vir 6).²⁰

Takšna strategija oglaševanja živil pa na Japonskem niti ni novodoben pojav. Že v obdobju totalne vojne (1937–1945) so se pojavile reklame za *kanpan* (prepečenec), rastlinsko olje, kari in druge izdelke, ki so koristile vojaško ikonografijo (Cwiertka 2006: 125–126). Poleg tega uporaba stare japonske zastave ni omejena zgolj na velike korporacije, tuja ni niti uradnim predstavništvom Japonske v tujini. Tako je na primer japonsko veleposlaništvo v Sloveniji novembra 2012 v okviru tedna japonske kulture v Mestni knjižnici Ljubljana organiziralo več projekcij dokumentarnega filma *Light up Nippon: Recovery from the great East Japan earthquake* in plakat z vabilom opremilo s podobo vzhajajočega sonca, ki mu niso umanjali sončni žarki. Že poleti istega leta so na olimpijskih igrah v Londonu japonski tekmovalci nosili drese, ki jih je prav tako krasilo »imperialno sonce« (Spletni vir 7). Primera potrjuje razmišljanje Immanuela Wallersteina (2006: 75), da se politični voditelji – tudi običajni državljani, dodajam – sklicujejo na »veličastno« preteklost svoje države, ko je ta bodisi gospodarsko bodisi politično, neredko oboje, v zatonu oziroma marginalizirana v mednarodni skupnosti. A ne pojmujejo vsi Japonci *Hinomaru* kot nekaj pozitivnega, nekateri njenemu javnemu izobešanju odkrito nasprotujejo, kar Kingston (2011: 213–216) sicer omenja, vendar se v svoji analizi omeji zgolj na učitelje.²¹ Nasprotno

19 Kritika je zagotovo deloma upravičena: tako se je oddaja o nekdanjem romunskem predsedniku Nicolaeju Ceaușescuju (1918–1989), ki sem jo ujel med svojim zadnjim bivanjem v Tsukubi, začela s podatkom, da se je ta balkanska država v zadnji svetovni vojni borila na strani japonskega imperija.

20 Uporabo *Dannebroga* v komercialne namene na Danskem analizira sociolog Richard Jenkins (2007: 123–127). Kolikor mi je znano, na območju Balkana takšne instrumentalizacije državnih simbolov za spodbujanje potrošnje največkrat uporabljata Zagrebačka in Karlovačka pivovara, katerih etiketi sta ozaljšani s šahovnico.

21 Javnemu izobešanju zastave in petju himne, zapiše Franziska Seraphim (2008: 9, 11), odločno nasprotuje sindikat učiteljev (*Nihon kyōshokuin kumiai*) in tako kljubuje ministrstvu za šolstvo, ki ga hkrati obtožuje, da je imel v obdobju imperialnih osvajanj osrednjo vlogo pri krepitev militarizma.

Befu (2001: 94–95) trdi, da je največ veksilofobov med prebivalci Okinave, saj jim pogled na izobešeno nacionalno zastavo očitno ne eliminira občutka inferiornosti v primerjavi z ostalimi Japonci. Da bi združevala drugače precej diverzificirane posameznike, tako Eriksen (2007: 5), mora biti državna zastava sposobna v njih vzbuditi občutek, da so pod njo vsi enaki, istovrstni. Ker je izrazito polisemičen simbol, »lahko ustvari simbolično vez in občutek skupnosti med ljudmi, ki so si zelo različni in imajo različne interese« (Eriksen 2009: 264). Kljub temu bi bilo napak averzijo do javnega izobešanja zastave pripisati zgolj Okinavcem. Med svojimi potepanji po Japonski sem namreč prišel do zaključka, da je plapolajoča državna zastava na zasebni nepremičnini prej izjema kot pravilo. Večina Japoncev ne čuti potrebe, razmišlja Tsujita Mariko (2009: 195), da bi z njenim izobešanjem potrjevala svojo nacionalno identiteto. V nasprotju s številnimi sodržavljanji pa se zdi, da del nogometnih navijačev ne goji nobenega odpora do zastave, saj jo skupaj s predhodnico redno vihtijo na tekmah državne reprezentance (Spletni vir 8), čeprav nam je ena od profesorice v zgoraj omenjenem centru za učenje japonščine zatrjevala, da je takšno početje v nasprotju z ustavo.²²

Minimaliziranje pomena imperija, glorificiranje vojne na Pacifiku

Pričakoval sem, da bom več interesa za Veliki japonski imperij detektiral med japonskimi antropologi, vendar sem se močno uštel. Kot mi je v pogovoru zatrdil profesor etnologije na univerzi v Tsukubi Tokumaru Aki, ga ti šele odkrivajo, kar v svoji razpravi ugotavlja tudi Kikuchi Akira (2003: 357, 376). V nadaljevanju sicer poudari, da je po letu 1990 v japonski antropologiji naraslo zanimanje za raziskovanje imperialne preteklosti, vendar ostaja v razpravah domačih antropologov izrazito marginalizirana (2003: 371). Hkrati Kikuchi (2003: 382, op. 18) kot izjemo, ki se vendarle loti preučevanja imperija, izpostavi zbornik *Wartime Japanese anthropology in Asia and the Pacific*. To je še posebej zanimivo, saj je že iz samega naslova mogoče razbrati – eksplicitno pa je poudarjeno v uvodu (Shimizu in van Bremen 2003: 1) –, da se avtorji prispevkov osredinjajo zgolj na pomen in vlogo japonske antropologije med letoma 1931 in 1945, to je v času t. i. petnajstletne vojne, ne pa v celotnem imperialnem obdobju. Vendar Kikuchi (2003: 382, op. 18) bolj kot celovit pogled na proces konstrukcije japonskega kolonialnega imperija in vlogo japonskih antropologov pri ideološkem opravičevanju zavojevanja azijskih sosed ter soustvarjanju (zgrešenih) kolonialnih politik v prispevkih pogreša primerjave z nizozemskim imperijem in antropologijo, zato da je izostala tudi globlja poanta dela.

²² »V splošnem zastave ob športnih in vojaških prireditvah kot tudi v ritualnih praznovanjih nacionalnosti prevzamejo sveti pomen,« ugotavlja Eriksen (2007: 13).

Da ni naslov zbornika le rezultat nerodne uredniške odločitve, dokazuje razprava Miyazakija Kōjija *Colonial anthropology in the Netherlands and wartime anthropology in Japan*. Morda se motim, a zdi se mi, da naslov aludira na neobstoječo japonske antropologije (in etnologije) pred letom 1931 oziroma na njen zanemarljiv, preučevanja nevreden pomen. Ali pa Miyazaki domneva, da je bil nizozemski imperij v 20. stoletju »švedsko nevtralen« in ni vstopal v vojne na evropskih ter azijskih tleh, kar je seveda v nasprotju z zgodovinsko realnostjo. Je mar potemtakem tudi nizozemski antropološki misli iz 40. letih minulega stoletja treba dodati pridevnik »vojna«? Tamkajšnje antropologe pri preučevanju japonskega imperija in njegovih dediščin dodatno ovira to, da Japonsko vse od restavracije *Meiji* vztrajno percipirajo kot nacionalno državo (Nakao 2005: 24), ki je le za kratek čas (beri pol stoletja) zašla na pota imperializma. Čemu potem preučevati politično entiteto, ki ni nikoli zares obstajala?

Če sedaj svoje terensko delo reflektiram z nekajletno časovno distanco, bi prenekateri anglofonski raziskovalec vzroke za izogibanje perečim zgodovinskim vprašanjem, s katerim sem se soočal pri svojih japonskih sogovornikih, iskal v kulturnih specifikah tamkajšnje družbe, ugibam. Številni jo namreč definirajo kot izrazito kolektivistično, kar da najbolje ponazorita koncepta *uchi* (znotraj) in *soto* (zunaj), ki pojasnjujeta posameznikovo razmerje z določeno družbeno skupino. Pri tem naj bi veljalo, da posameznik o pripadajoči družbeni skupini ne govori negativno, a je hkrati niti (preveč) ne poveličuje. Vendar je takšno razmišljanje preveč simplificirano, trdim, saj je na primer Keiji brez težav z menoj diskutiral o večdesetletnem onesnaževanju pristaniškega mesteca Minamata z živim srebrom, ki meče precej slabo luč tako na vodilne v kemičnem podjetju Chisso kot na brezštevilne politične voditelje v Tokiu, saj so oboji obolele prebivalce z juga Kjusju ignorirali vse do nedavnega.

Poleg tega so po mojih ugotovitvah kakršnim koli kritikam vladajočih elit v svojih domovinah še manj kot njihovi japonski sovrstniki naklonjeni mladi Kitajci, Južnokorejci pa tudi Vietnamci. Zatorej trdim, da je treba vzroke za odsotnost zamišljanja Velikega japonskega imperija na Japonskem iskati drugje, in sicer v vsiljeni kolektivni amneziji, ki je v prvih letih po njegovem razpadu ustrezala tako zavezniški upravi pod vodstvom Douglasa MacArthurja (1880–1964) kot domačim političnim voditeljem. Z roko v roki so ustvarili in prebivalcem japonskega arhipelaga vsilili kolektivni spomin, ki je bil izrazito selektiven in je zanemarljivo nekatere »nebitvene« dogodke; ti so potonili v kolektivni amneziji. S tem se je tlakovala pot še vedno dominantni naraciji, katere poimenovanje *victims' history* si sposojam pri ameriški japonologinji Carol Gluck (1993: 83). Sodim, da se številni običajni Japonci sicer ne dojemajo več kot žrtve »poblaznelih generalov«, kot je veljalo nekje do srede 60. (Oguma 2007: 209) oziroma zgodnjih

70. let (Orr 2001: 9) preteklega stoletja, ali lamentirajo nad polkolonialnim odnosom do ZDA. Kljub temu trdim, da še vedno izrazito dominira naracija, zametki katere segajo v leto 1955 (Orr 2001: 7–8), in sicer o Japoncih kot žrtvah atomskih bomb in, kot odlično ponazarja članek iz *Asahi shimbuna* (Spletni vir 9), strahotnega ameriškega bombardiranja, ki si močno prizadevajo za svetovni mir.²³

Posledično je prevladujoča naracija o japonskem imperiju zreducirana na tisto o vojni na Pacifiku, kar dokazuje tudi nedavna izjava princa Fumihita, kako bi se morali slednje spominjati vsako leto, pri čemer njegovo razmišljanje še zdaleč ni osamljeno in omejeno zgolj na ožji cesarski dvor (glej Spletni vir 10). K nepoznavanju japonske imperialne preteklosti zagotovo prispeva tudi (srednje)šolski kurikulum, saj je po besedah moje prijateljice Sadako pri učnem predmetu zgodovina poudarek na vojnah, kolonialni imperij je omenjen le bežno.²⁴ Rezultat je šibko poznavanje imperialnih dediščin, po mojih ugotovitvah celo med japonskimi intelektualci zvedeno na negativne stereotipe o nekdanjih koloniziranih, predvsem Korejcih in Kitajcih, medtem ko so vplivi sicer le delno realiziranih imperialnih teženj na japonsko kulinariko, literaturo in druga področja domala neznani. Ko sem tako profesorjema z univerze v Tsukubi povedal, da je priljubljeni *toriniku* (piščanec na žaru) dejansko korejskega izvora, sta mi odvrnila, da to slišita prvič. Ob tem domnevam, da bi bili odzivi mojih japonskih sogovornikov precej drugačni, če bi preučeval njihove spomine na zadnjo svetovno vojno, kar dokazuje tudi Seaton (2007: 1–8). A če bi japonski kolonialni imperij, eksistiral je več kot sedem desetletij, omejil na štiriletno vojno z ZDA, bi se ujel v točno tisto past, ki jo podčrtuje Kuwayama (2009: 47), in sicer da emsko dominantnih skupin občasno prevlada nad emskim drugih skupin in je povzdignjeno na raven etskoga celotne kulture, a je v medkulturnih primerjavah reprezentirano kot njeno emsko.

Morda so se moji japonski znanci in prijatelji bali, razmišljam, da bi v mojih ali pa v očeh prisotnih tovarišev obveljali za zgodovinske revizioniste in negacioniste, če bi v debatah z menoj izpostavili sodelovanje Korejcev v novačenju mladih sonarodnjakinj za množično prostitucijo ali vlogo Kitajcev v ilegalni trgovini z opijem. Seveda o tem nisem popolnoma prepričan, vendar se je v pogovorih z njimi zdelo, da jih je večina precej liberalnih političnih nazorov. In kot v svoji razpravi ugotavlja Bob Tadashi Wakabayashi (2000: 7–9, 12), so ravno progresivni oziroma levičarski intelektualci tisti, ki kolonizirane nenehno

portretirajo kot žrtve imperialnih politik, saj domnevno *a priori* ne morejo biti vpleteni v nezakonita in moralno sporna dejanja po lastni volji.

Razmišljanje v kategorijah imperija in ne vojne je tuje tudi prenekateremu nejaponskemu družboslovcu in humanistu, tudi tistim z elitnih angleških univerz. Ko sem svoje terenske izkušnje in opažanja predstavil na delavnici doktorskih študentov v angleškem Newcastleu, pod okriljem EAJS (European Association for Japanese Studies) je potekala konec maja 2012, so me ostro kritizirali in mi večkrat ugovarjali. Tako me je udeleženka z oxfordske univerze, tudi sama antropologinja (sic!), okrcala, da so moje raziskave neznanstvene, če sem se s sogovorniki pogovarjal ob pijači in jedači, ne pa v akademskem miljeju. Ob tem je hitela dodati, da sem v globoki zmoti, ker Japoncem pripisujem nezmožnost refleksije imperialnega ekspanzionizma, saj da je sama ob neki priložnosti bivala pri neki japonski družini in so ji stari oča vneto razlagali o svojem trpljenju med zadnjo svetovno vojno. Kar nekaj časa je moralo miniti, da sem uspel prežvečiti vse prej kot benevolentne komentarje in kritike, vendar sem sčasoma vendarle dojel, da njena izkušnja pravzaprav le še enkrat več potrjuje pravilnost moje teze: nemalo Japoncev (ne)hote pozablja na dejstvo, da so strahotnemu trpljenju številnih prebivalcev nekdanje kolonialne metropole v zadnjih letih Velikega japonskega imperija vzrokovala predhodna zavojevanja cesarske vojske širom Azije.

Od poraza do poraza ... do končne zmage

Seveda bi bilo narcisoidno trditi, da se je uresničila prej navedena prerokba profesorja Kimure, vendar se je trpka terenska (pre)izkušnja raziskovanja sodobnih zamišljanj Velikega japonskega imperija na Japonskem, ki ji je sledijo še nekajletno pisanje doktorske disertacije, konec koncev izkristalizirala v dragoceno življenjsko izkušnjo, na temelju katere kanim zastaviti morebitne nadaljne etnografske raziskave v deželi tam daleč onkraj Sibirije.

Literatura

ASANO, Toyomi: The collapse of the Japanese Empire and the normalization of its relations with South Korea (1945–1965): Repatriation, reparations, and external assets reconsidered. V: Kimitaka Matsuzato (ur.), *Comparative imperiology*. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2010, 109–129.

BASKAR, Bojan: Rasizem, neorasizem, antirasizem: Dvojni esej o tranzitivnosti navidezno protislovnih pojmov. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 32 (217–218), 2004, 126–149.

BAY, Kyung-Yoong: From Seoul to Saigon: Gook meets Charlie. V: Gi-Wook Shin, Soon-Won Park in Daqing Yang (ur.), *Rethinking historical injustice and reconciliation in Northeast Asia: The Korean experience*. London: Routledge, 2007, 114–130.

23 Izkrivljeno podoba žrtve in ne rablja imperialne ekspanzije uspešno izvažajo širom sveta. Tako nas je maja 2015 Muzej novejšje zgodovine Celje vabil na predstavitev knjige *Moja Hirošima*, v kateri avtorica Junko Morimoto opisuje, kako je »kot otrok preživela eksplozijo atomske bombe v Hirošimi« (Spletni vir 11).

24 Še nedolgo nazaj, to je v 70. letih minulega stoletja, sta bili Južna Koreja in Kitajska v japonskih učnih načrtih popolnoma prezrti, mi je zaupala profesorica Chikako Shigemori Bučar.

- BEASLEY, William G.: *Japanese imperialism 1894–1945*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- BEFU, Harumi: *Hegemony of homogeneity: An anthropological analysis of "nihonjinron"*. Melbourne: Trans Pacific Press, 2001.
- BURBANK, Jane in Frederick Cooper: *Empires in world history: Power and the politics of difference*. Princeton in Oxford: Princeton University Press, 2010.
- CAPRIO, Mark: Neo-nationalist interpretations of Japan's annexation of Korea, The colonization debate in Japan and South Korea, 2010; <http://www.japanfocus.org/-Mark-Caprio/3438>, 9. 6. 2014.
- CONNERTON, Paul: *Kako se društva sjećaju*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus, 2004.
- CONRAD, Sebastian: Entangled memories: Versions of the past in Germany and Japan, 1945–2001. *Journal of contemporary history* 38 (1), 2003, 85–99.
- COOPER, Frederick: *Colonialism in question: Theory, knowledge, history*. Berkeley in London: University of California Press, 2005.
- CWIERTKA, Katarzyna J.: *Modern Japanese cuisine: Food, power and national identity*. London: Reaktion Books, 2006.
- DOAK, Kevin M.: Liberal nationalism in imperial Japan: The dilemma of nationalism and internationalism. V: Dick Stegewerns (ur.), *Nationalism and internationalism in imperial Japan: Authonomy, Asian brotherhood, or world citizenship?*. London in New York: RoutledgeCurzon, 2003, 17–41.
- DOH, See-hwan: A reexamination of the Republic of Korea-Japan claims agreement of 1965 from the perspective of international law. *The journal of Northeast Asian history* 8 (2), 2011, 71–105.
- ERIKSEN, Thomas Hylland: Some questions about flags. V: Thomas Hylland Eriksen in Richard Jenkins (ur.), *Flag, nation and symbolism in Europe and America*. London in New York: Routledge, 2007, 1–13.
- ERIKSEN, Thomas Hylland: *Majhni kraji, velike teme*. Maribor: Aristej, 2009.
- FUNABIKI, Takeo: "Nihonjinron" saikō [Preizpraševanje »nihonjinrona«]. Tokio: Kōdansha, 2010.
- GEERTZ, Clifford: *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books, 1973.
- GEERTZ, Clifford: »Z domorodskega zornega kota«: O naravi antropološkega razumevanja. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 24 (179), 1996, 91–105.
- GLUCK, Carol: The past in the present. V: Andrew Gordon (ur.), *Postwar Japan as history*. Berkeley: University of California Press, 1993, 64–95.
- GOTO-JONES, Christopher: *Modern Japan: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- HENDRY, Joy: *An anthropologist in Japan: Glimpses of life in the field*. London in New York: Routledge, 1999.
- HOWELL, David L.: Making sense of senseless violence in early Meiji Japan. V: David L. Howell in James C. Baxter (ur.), *History and folklore studies in Japan*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 2006, 57–75.
- JENKINS, Richard: Inarticulate speech of the heart: Nation, flag and emotion in Denmark. V: Thomas Hylland Eriksen in Richard Jenkins (ur.), *Flag, nation and symbolism in Europe and America*. London in New York: Routledge, 2007, 115–135.
- KEESING, Roger Martin: Ponovno o teorijah kulture. *Antropološki zvezki* 3, 1993, 23–32.
- KENT, Linda L: Fieldwork that failed. V: Philip R. DeVita (ur.), *The naked anthropologist: Tales from around the world*. Belmont: Wadsworth Publishing, 1992, 17–25.
- KIKUCHI, Akira: Teikoku no fuzai: Nihon no shokuminchi jinruigaku wo meguru oboegaki [Odsotnost imperija: Memorandum o japonski kolonialni antropologiji]. V: Yūzō Yamamoto (ur.), *Teikoku no kenkyū: genri, ruikai, kankei* [Študije imperija: Teorija, model, korelacija], Nagoja: Nagoya daigaku shuppansha, 2003, 357–386.
- KIM, Dong-Choon: The war against the "enemy within": Hidden massacres in the early stages of the Korean war. V: Gi-Wook Shin, Soon-Won Park in Daqing Yang (ur.), *Rethinking historical injustice and reconciliation in Northeast Asia: The Korean experience*, London: Routledge, 2007, 75–93.
- KINGSTON, Jeff: *Contemporary Japan: History, politics, and social change since the 1980s*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- KOSHIRO, Yukiko: Euroasian eclipse: Japan's end game in World War II. *American Historical Review* 109 (2), 2004, 417–444.
- KUWAYAMA, Takami: Japan's emic conceptions. V: Yoshio Sugimoto (ur.), *The Cambridge companion to modern Japanese culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 38–55.
- MCVEIGH, Brian J.: *Nationalisms of Japan: Managing and mystifying identity*. Lanham in Oxford: Rowman & Littlefield, 2006.
- MIYAZAKI, Kōji: Colonial anthropology in the Netherlands and wartime anthropology in Japan. V: Akitoshi Shimizu in Jan van Bremen (ur.), *Wartime Japanese anthropology in Asia and the Pacific*. Osaka: National Museum of Ethnology, 2003, 223–237.
- NAKAO, Katsumi: The imperial past of anthropology of Japan. V: Jennifer Robertson (ur.), *A companion to the anthropology of Japan*. Malden (Mass.) in Oxford: Blackwell Publishing, 2005, 19–35.
- OGUMA, Eiji: *A genealogy of "Japanese" self-images*. Melbourne: Trans Pacific Press, 2002.
- OGUMA, Eiji: The postwar intellectuals' view of "Asia". V: Sven Saaler in J. Victor Koschmann (ur.), *Pan-Asianism in modern Japanese history*. London: Routledge, 2007, 200–212.
- ORR, James J.: *The victim as hero: Ideologies of peace and national identity in postwar Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- PODOLER, Guy: Introduction. V: Guy Podoler (ur.), *War and militarism in modern Japan: Issues of history and identity*. Folkestone: Global Oriental, 2009a, 1–8.
- PODOLER, Guy: The effect of Japanese colonial brutality on shaping Korean identity: An analysis of a prison turned memo-

rial site in Seoul. V: Guy Podoler (ur.), *War and militarism in modern Japan: Issues of history and identity*. Folkestone: Global Oriental, 2009b, 199–214.

SAID, Edward W.: *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.

SEATON, Philip A.: *Japan's contested war memories: The "memory rifts" in historical consciousness of World War II*. London: Routledge, 2007.

SENICA, Klemen: »Ječe narodov« ali tolerantne politične entitete: Zakaj misliti imperij drugače? *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 52 (1–4), 2012, 46–57.

SENICA, Klemen: Imperialna nostalgija na Japonskem: Politična instrumentalizacija šintoističnega svetišča Yasukuni. V: Nataša Visočnik (ur.), *Asian studies: New insights into Japanese society* 3 (1), 2015, 241–262.

SERAPHIM, Franziska: *War memory and social politics in Japan, 1945–2005*. Cambridge in London: Harvard University Press, 2008.

SETH, Michael J.: *A concise history of modern Korea: From the late nineteenth century to the present*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

SHIMIZU, Akitoshi in Jan van Bremen: Introduction. V: Akitoshi Shimizu in Jan van Bremen (ur.), *Wartime Japanese anthropology in Asia and the Pacific*. Osaka: National Museum of Ethnology, 2003, 1–11.

SHIN, Gi-Wook: *Ethnic nationalism in Korea: Genealogy, politics, and legacy*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

SMITH, Sheila A: In search of the Japanese state. V: Theodore C. Bestor, Patricia G. Steinhoff in Victoria Lyon Bestor (ur.), *Doing fieldwork in Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003, 156–175.

SOH, Sarah C: *The comfort women: Sexual violence and post-colonial memory in Korea and Japan*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

ŠMITEK, Zmagor: *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Borec, 1986.

TSUJITA, Mariko: A fragile balance between "normalization" and the revival of nationalistic sentiments. V: Guy Podoler (ur.), *War and militarism in modern Japan: Issues of history and identity*. Folkestone: Global Oriental, 2009, 187–198.

WAKABAYASHI, Bob Tadashi: "Imperial Japanese" drug trafficking in China: Historiographic perspectives. *Sino-Japanese studies* 13 (1), 2000, 3–19.

WALLERSTEIN, Immanuel: *Uvod v analizo svetovnih-sistemov*. Ljubljana: Založba/*cf, 2006.

YOSHINO, Kosaku: The discourse on blood and racial identity in contemporary Japan. V: Frank Dikötter (ur.), *The construction of racial identities in China and Japan: Historical and contemporary perspectives*. London: Hurst, 1997, 199–211.

YUI, Masaomi: *Dai Nippon teikoku no jidai [Obdobje Velikega japonskega imperija]*. Tokio: Iwanami shoten, 2008.

Spletni viri

Spletni vir 1: Asahi shimbun: Testimony about "forcible taking away of women on Jeju island": judged to be fabrication because supporting evidence not found, 22. 8. 2014; <http://www.asahi.com/articles/SDI201408213563.html>, 5. 9. 2014.

Spletni vir 2: Asahi shimbun: Japan, South Korea reach "final, irreversible" resolution to "comfort women" issue, 28. 12. 2015; http://ajw.asahi.com/article/asia/korean_peninsula/AJ201512280042, 31. 12. 2015.

Spletni vir 3: McCURRY, Justin: Japan repeats apology for Korean occupation as ties with Seoul improve, 10. 8. 2010; <http://www.theguardian.com/world/2010/aug/10/japan-repeats-apology-korean-occupation>, 30. 3. 2014).

Spletni vir 4: LOUBERE, Nicholas: Rice wine and fieldwork in China: Some reflections on practicalities, positionality and ethical issues, 10. 4. 2014; <http://blogs.lse.ac.uk/fieldresearch/2014/04/10/rice-wine-and-fieldwork-in-china/>, 13. 2. 2016.

Spletni vir 5: POVOLEDO, Elisabetta: From Italy, a vintage redolent of horrors, 25. 8. 2013; http://www.nytimes.com/2013/08/26/world/europe/from-italy-a-vintage-redolent-of-horrors.html?pagewanted=1&_r=1, 18. 5. 2014.

Spletni vir 6: KOCBEK, Darja: »Kupujmo slovensko« je le kratkoročna rešitev, 28. 5. 2009; <http://www.mladina.si/47211/kupujmo-slovensko-je-le-kratkoročna-resitev/>, 23. 5. 2014.

Spletni vir 7: Asahi shimbun: Rising sun brightens Olympic gymnastics uniforms, 12. 5. 2012; http://ajw.asahi.com/article/behind_news/sports/AJ201205120041, 19. 5. 2014.

Spletni vir 8: NAKANO, Akira: South Korean lawmakers propose prison or fine for flying Japan's wartime flag, 26. 9. 2013; http://ajw.asahi.com/article/asia/korean_peninsula/AJ201309260065, 18. 5. 2014.

Spletni vir 9: WATANABE, Yosuke: Tokyo woman shares wartime memories through drawings, 10. 4. 2014; http://ajw.asahi.com/article/behind_news/social_affairs/AJ201404100003, 10. 4. 2014.

Spletni vir 10: Asahi shimbun: Prince Fumihito: World War II should be remembered every year, 30. 11. 2015; http://ajw.asahi.com/article/behind_news/social_affairs/AJ201511300044, 7. 12. 2015.

Spletni vir 11: Muzej novejšje zgodovine Celje; <http://www.muzej-nz-cz.si/aktualno/muzeji-za-odgovorno-druzbo.html>, 15. 2. 2016.

Ailments of ethnography: A field study of contemporary imagining of the Great Japanese Empire

The aim of the paper is to reflect on my year-long field experience in Japan. I started my research at the University of Tsukuba as part of my PhD studies in December 2009, seeking to conduct an in-depth analysis of recent Japanese representations of the Great Japanese Empire in political, academic, and popular discourses. Despite the wealth of scholarly writing which attempts to facilitate fieldwork on the Japanese archipelago for unexperienced researchers, it seems that, for a myriad of reasons, Western scholars largely avoid researching politically sensitive issues. Shortly after my arrival, I too started to doubt the validity of my decision for such a complex subject as my research proposal, devised in the safety of my own home environment, soon proved to be overly idealistic. What underlay this uneasiness was mainly the fact that any interaction about Japanese imperial expansion was rather quickly boiled down to World War II and the need to apologise the colonised. The helplessness felt for the failure to conduct my research as originally planned invoked in me the feelings towards the studied group not alien to many anthropologists: anger, contempt, even animosity. In the moments of my research agony, I entirely overlooked the fact that fieldwork is rarely a very smooth process; that instead it entails many obstacles and hurdles that need to be overcome to succeed in acquiring any relevant data. As a result, I started to doubt my theoretical and methodological framework, while my findings regarding the Japanese (non-)representations of the Japanese imperial experience seemed increasingly misguided and trivial. It was not until a few years later that I started to trust the insights provided by the not always pleasant ethnography in the land beyond Siberia.



ODSTIRANJE SLOVENSКИH KRAJEVNIH IMEN

Gorjansko in Imeno

Kratki znanstveni prispevek | 1.03

Izveček: V prispevku se za krajevno ime *Gorjansko* namesto dosedanjih etimoloških izvajanj iz občnega imena *gorjani* rekonstruira prvotna oblika **Dvorjansko*, ki je izpeljana iz stanovniškega imena **Dvorjane*. Za krajevno ime *Imeno* doslej nismo imeli prepričljive razlage, tu pa se na podlagi historičnih zapisov in narečnih oblik za stanovniško ime in pridevniško izpeljanko etimologizira kot **Jamljane*.

Ključne besede: slovenska krajevna imena, etimologija, onomastika, Gorjansko, Imeno

Abstract: Contrary to previous etymological explanations, which derived the place name *Gorjansko* from the common noun *gorjani*, this text reconstructs the original form **Dvorjansko* as derived from the demonym **Dvorjane*. While previously there has been no convincing explanation for the place name *Imeno* this article provides its etymology, on the basis of historical records and dialectal forms for a demonym and adjectival derivative, as **Jamljane*.

Key words: Slovene place names, etymology, onomastics, Gorjansko, Imeno

Uvod

Marsikatero slovensko krajevno ime zaradi svoje navidezne prozornosti in nezadostnega poznavanja nekaterih glasovnih premen ni bilo podvrženo resnejši etimološki analizi. Primer takšnega imena je *Gorjansko*, rojstni kraj jezikoslovca, folklorista in literarnega zgodovinarja Karla Štreklja. Med krajevna imena, za katera jezikoslovcem doslej ni uspelo podati jasne in verodostojne razlage, ker niso upoštevali nekaterih historičnih zapisov in ljudskih oblik imenskih izpeljank, pa spada *Imeno*.

Gorjansko

Krajevno ime *Gorjansko* je bilo doslej za večino jezikoslovcov tako prozorno, da se z njim niso posebej ukvarjali. France Bezlaj je bil mnenja (1965: 116, ponatis 2003: 291), da je vas pripadala plemenu **Gorjane*,¹ Pavle Merku (1994: 204, 2006: 80) in Marko Snoj (2009: 145) pa sta *Gorjansko* izpeljala iz občnega imena *gorjan* 'prebivalec gor'.

Za etimologijo tega krajevnega imena je vsekakor pomembno, da premore historične zapise vse od srede 13. stoletja naprej: 1252 *Wariansch*; 1308 sl. *de Voriانسco/Voriansci*; *de Voriانسco/Vorgiansco*; 1344 *de Goranscho*; 1352 *de Goriانسco*; 1358 *de Voriانسcho*; 1404 *de Wriانسc(h)o*; 1494 *Goriانسk*; 1525 *de Sgoriانسcho*, *de Scuriانسchega*, *Sgoriانسchiega*, *Sgoriانس[ce]ga*, *Ecclesia Sancti Andree de Goriانسcho*; 1584 in 1692 *Koriانسco*; 1780 *Goriانسca*.

Kot lahko vidimo, imajo najstarejši zapisi od 1252 do 1404 v vzglasju največkrat *v-* ali *w-*, vendar se vmes, le-

ta 1344, začenjajo pojavljati zapisi z vzglasnim *g-*, ki v 15. stoletju naposled prevlada. Merku (2006: 80), ki je v arhivih odkril dragocene zapise iz 14. stoletja, je v tem imenu predpostavljal etimološki vzglasni *g-*, izmenjavanje *v-* in *g-* v zapisih 14. stoletja pa je razlagal kot obojesmerni kraški narečni razvoj $v \leftrightarrow \gamma$ (priporniški *g*). Kot primer razvoja $g > v$ je navedel še ime *Volnik* (*уолник*) za vzpetino pri Repnu, ki ga je brez dokazov izvajal iz **Golnik* (Merku 2006: 206), kot primer razvoja $v > g$ pa krajevno ime *Zgonik*, ki v virih od 13. do prve polovice 16. stoletja nastopa še v prvotni obliki *Zvonik* (*Suonich* ipd.) (Merku 2006: 212). V Podjuni na Koroškem se je prehod $zv > zg$ izvršil nekoliko pozneje, v začetku 18. stoletja: priimek *Zgonc* je v matičnih knjigah v Vogrčah leta 1722 zapišan kot *Suonz*, 1727 *Sgonz*, 1736 *Sgvanz* (Kotnik 1995: 54), v Rinkolah pa 1706 *Suonez*, 1708 *Sgonz* in 1716 *Sgvanz* (Kotnik 1999: 108).

Toda Merkujeva teza o obojesmernosti razvoja $v \leftrightarrow \gamma$ se ne potrjuje. O narečnem razvoju $v > g$ sta pisala že Štrekelj in Ramovš na primeru narečnega (ne le kraškega) občnega imena *zgon* < *zvon* in (dolenjskega) občnega imena *gor* 'kup gnoja' < *dvor*. Štrekelj (1922: 132) je menil, da se v narečjih *vo-* spreminja v *gvo-*, nato pa *v* izpade (kot v primeru *stvoriti* > *storiti*), razvoj naj bi potekal po shemi: $zvon > *zgvon > zgon$ in $dvor > *dgvor > *dgor > gor$. Ramovš (1924: 160–161) je obravnaval poseben glasovni razvoj sklopov zv , $dv > zg$, **dg*, ki naj bi bil značilen za govore, kjer dolgi *o* prehaja v dolgi *u* oziroma *uo*. Razvoj je ponazoril na narečnih odrazih in starejših zapisih besed *zgon* (< *zvon*), *gor* (< **dvor*, dolenjsko 'kup gnoja') in *podjora* (< *podvora*, goriško in kraško 'rogovila za plug'). K tem primerom bi lahko dodali še primorsko in rovtarsko *mlezja*, *mlezga* < *mlézivo* (Furlan 2013: 153–154).

¹ Zvezdica pred lastnim ali občnim imenom pomeni, da to ni neposredno izpričano, temveč je rekonstruirano na podlagi dokazanega slovenskega glasovnega razvoja in primerjalnega slovanskega gradiva.

V novejšem času je v problematiko razvoja $v > g$ posegla Šivic-Dular (1996), ko je pretresla nastanek narečnega leksema *gorica* 'dvorišče', '(vaški) trg', 'ograda za svinje'. Ugotovila je, da je *gorica* v navedenih pomenih nastala v internoslovenskem narečnem razvoju iz **dvorica*. Z razpravo je prepričljivo ovrgla Bezlajevu tezo o vzhodnoslovenskem infiltratu s konca 9. stoletja, v skladu s katero naj bi omenjena *gorica* nastala s kontrakcijo (zlitjem) iz starejše oblike **gorojica*, ki naj bi odražala vzhodnoslovensko polnoglasje. Poleg že znanih podatkov o arealni razširjenosti besede je pritegnila še nove in ugotovila, da je narečno občno ime *gorica* v pomenu 'ograjnjen prostor za svinje' izpričano v okolici Maribora, v Dravogradu in Libeličah, narečno *gorica* v pomenu 'vaški trg' pa vse od severnoštajerske Kamnice in Selnice prek Podjune do Zilje, Rezije, srednjega Posočja in Krasa. Potrdila je, da je tudi pri dolenskem narečnem (Sodražica, Ortnek, Vavta vas, Uršna sela) *gor* ali *dgor* 'kup gnoja' treba etimološko izhajati iz samostalnika *dvor*. Kar zadeva glasovni razvoj $dv > dg > g$, je Šivic-Dular sicer dopustila, da ima Ramovš prav, obenem pa ugotovila, da »so glede na to, da se areal kaže širši od tistega, kot ga je prevideval Ramovš, vzroki in mehanizem tega pojava sedaj manj jasni in jih bodo morali slovenski dialektologi bolj osvetliti« (Šivic-Dular 1996: 447). Bolj kot na občnoimenskem področju je bilo glasovne razvoje $v > g$ (in tudi $b > g$) mogoče zasledovati v slovenski toponimiji (Torkar 2015). Nekateri od teh razvojev so sicer posledica medjezikovne (slovensko-nemške) glasovne substitucije ali prilikovanja, nekateri pa ne sodijo v omenjeni kategoriji in doslej še niso bili zadovoljivo pojasnjeni. Tudi za krajevno ime *Gorjansko* se je sprva zdelo, da ga je glede na zgodnje zapise z vzglasnim v - mogoče rekonstruirati kot **Borjansko*, saj so imena na b -, npr. *Bled*, *Bohinj*, *Besnica*, *Bistrica*, med 11. in 13. stoletjem pogosto zapisovali z vzglasnim v -. Toda celovitejši pogled na celotno problematiko je pokazal, da je najverjetnejša rekonstrukcija vendarle **Dvorjansko*. **Dvorjansko* so romanski pisarji v 13. in 14. stoletju zapisovali *de Voriansco* (**Vorjansko*) zaradi napačne dekompozicije. V glasovni sklop dv - so zaradi olajšanja izgovarjave vrinili vokal e , s čimer so povzročili napačno razumevanje vzglasnega de - kot romanskega predloga s pomenom 'iz'. Po spremeni $dv > dg$ v živem jeziku sredi 14. stoletja je d zlahka odpadel tudi v slovenščini in dobili smo imensko obliko *Gorjansko*.

Imeno

Pri ugotavljanju izvora lastnih imen se imenoslovec praviloma najprej ozre po historičnih zapisih in po imenskih oblikah (posebnostih v pregibanju, pridevniški obliki in stanovniškem imenu, tj. imenu za prebivalce ustreznega naselja). Kraja Imeno pri Podčetrtku in sosednja Imenska Gorca sta v krajevnem imeniku Štajerske (Orts-Repertorium 1872: 116) zapisana kot *Imeno* (nem. *Stadeldorf*) in *Imeni verh*

(nem. *Stadelberg*), v Schmutzovem krajevnem leksikonu Štajerske (Schmutz 1822–1823/IV: 44) *Jemenim* in *Jemanskagorza*, na zemljevidu franciscejskega katastra 1825 (Spletni vir 1) samo z nemškim imenom *Stadlerndorf* in *Stadlernberg* (k. o.² Imeno), na jožefinskem vojaškem zemljevidu okrog leta 1780 pa *Jamlanska Wesz* in *Jamlanska Goricza* (Jožefinski 1995–2001/V: 373). Najstarejši zapis sega v leto 1404, ko so *Imeno* zapisali *Inferiori Stadlern* (17 kmetij) in *Superiori Stadlern* (8 kmetij) (Blaznik 1986–1989/I: 297).

Ime se sklanja: v *Iménem*, iz *Iménega*, pridevnik je *iménski*, starejša oblika je *imljánski*, prebivalci pa so *imljánci* (Misja 2014). Za *Imensko Gorco* zgodovinar Pavle Blaznik navaja tudi ljudsko obliko *Imlanše* (Blaznik 1986–1989/I: 297).

Germanist Jakob Kelemina (1933: 62), ki enako kot pozneje slavist France Bezljaj ni še imel na voljo historičnih zapisov iz leta 1780 (Jožefinski 1995–2001), izhaja iz občnega imena *imenje* h glagolu *imeti*. Štajersko nemško besedo *Stadel* Kelemina interpretira kot 'kašča', 'poslopje, kjer je graščak zbiral dajatve svojih podložnikov'. Bezljaj (1970: 74, ponatis 2003: 436; 1976: 210) izvaja *Imeno* s svojilnim obrazilom *-ьнъ* iz občnega imena **iměninъ* neznanega pomena. Etimolog Marko Snoj (2009: 169) z rezervo dopušča Bezlajevu razlago, ime pa označuje kot nejasno, saj ne upošteva povednih zapisov iz leta 1780.

Toda oba zapisa toponima *Imeno* iz leta 1780 nam jasno razkrivata starejšo slovensko podobo in omogočata rekonstrukcijo **Jamljáne*, kar je stanovniško ime, izpeljano iz občnega imena *jama* ('prebivalci ob jami ali jamah'). Pri tem občnem imenu je najverjetneje treba izhajati iz pomena 'shramba', saj Pleteršnik (1894–1895: 357) navaja izraz *jámnica* 'v zemljo izkopana jama z vrati, kjer se po zimi repa, krompir i. dr. hrani'. Iz oblike **Jamljáne* je s preglasom nastala oblika **Imléne*, nato **Iméne* in slednjic na pridevniški model naslonjeno *Imeno*. Nemško ime *Stadlern* izhaja iz srednjevisokonemškega *Stadel*, kar danes pomeni 'skedenj' in na prvi pogled nima zveze s slovenskim imenom *Imeno*, dejansko pa je *Stadel* očitno nemški srednjeveški ustreznik za slovensko *jama* 'shramba v obliki v zemljo izkopane jame z vrati'.

Pridevniška izpeljanka *imljanski* in stanovniška oblika *imljanci* sta zaradi manjše pogostnosti rabe še ohranili nepreglašenost v naglašnem drugem zlogu in celo *-l*.

Z besedotvornega vidika je *Iméno* mogoče primerjati s krajevnim imenom *Podgračeno* (1780 *Podgratsch*) v občini Brežice, ki se je razvilo iz prvotne oblike **Podgradčane* ('prebivalci pod gradcem'). Tudi ime *Zvirče* v občini Tržič z variantno roditeljsko obliko *Zvirčanega* (poleg regularne oblike *Zvirčán*) odraža prehod v pridevniško razumevanje prvotne imenovalniške oblike **Zverčane*.

2 Katastrska občina.

Sklep

V pričujočem prispevku je v nasprotju z dosedanjimi etimološkimi izpeljavami iz občnega imena *gorjani* podana nova etimologija krajevnega imena *Gorjansko*, ki temelji na drugačni interpretaciji starejših historičnih zapisov in upoštevanju nekaterih doslej nezadostno pojasnenih glasovnih premen v slovenski toponimiji. Rekonstruirana se prvotna oblika **Dvorjansko*, ki je izpeljana iz stanovniškega imena **Dvorjane*.

Krajevno ime *Imeno* se na podlagi historičnega zapisa *Jamlanska Wesz* na jožefinskih vojaških zemljevidih okrog leta 1780 ter narečnih oblik *Imljanci* za prebivalce oziroma *imljanski* za pridevniško izpeljanko etimologizira kot **Jamljane*. To je stanovniško ime, izpeljano iz občnega imena *jama*: 'prebivalci ob jami ali jamah'. Z *jamo* je očitno mišljena shramba v obliki v zemljo izkopane jame z vrati, kar so nemški pisarji prevedli z besedo *Stadel*.

Literatura in viri

BEZLAJ, France: Slovenski imenotvorni proces. *Jezik in slovstvo* 10 (4/5), 1965, 113–118 [ponatis v: Metka Furlan (ur.), *Zbrani jezikoslovni spisi I*. Ljubljana: Založba ZRC, 2003, 289–294].

BEZLAJ, France: Slovensko *Dežno*, *Zid* in sorodno. *Onomastica Jugoslavica* 2, 1970, 64–77 [ponatis v: Metka Furlan (ur.), *Zbrani jezikoslovni spisi I*. Ljubljana: Založba ZRC, 2003, 428–440].

BLAZNIK, Pavle: *Slovenska Štajerska in jugoslovanski del Koroške do leta 1500, I–III: Historična topografija Slovenije II*. Maribor: Založba Obzorja, 1986–1989.

FURLAN, Metka: *Novi etimološki slovar slovenskega jezika: Poskusni zvezek*. Ljubljana: Založba ZRC, 2013.

JOŽEFINSKI: *Slovenija na vojaškem zemljevidu 1763–1787 (1804): Opisi, I–VII*. Ljubljana: ZRC SAZU in Arhiv Republike Slovenije, 1995–2001.

KELEMINA, Jakob: Pravne starine slovenske v filološki luči. *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo* 14, 1933, 52–94.

KOTNIK, Bertrand: Nekaj zgodovine starejših hiš v Vogrčah (Rinkenberga) in na sosednji Dobrovi. V: *Osem stoletij Vogrč*. Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva družba, 1995, 45–60.

KOTNIK, Bertrand: *Zgodovina hiš južne Koroške, 6. knjiga: Župnija Šmihel pri Pliberku*. Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva družba, 1999.

MERKÛ, Paolo: *Il "Libro di perticationi" del Notaro Giusto Ravizza (1525): il testo e l'analisi dei nomi personali, di istituzioni e di luoghi*. Trst: Devin, 1994.

MERKÛ, Pavle: *Krajevno imenoslovje na slovenskem zahodu*. Uredila Metka Furlan in Silvo Torkar. Ljubljana: Založba ZRC, 2006.

ORTS-REPERTORIUM: *Orts-Repertorium des Herzogthumes Steiermark: Auf Grundlage der Volkszählung vom 31. December 1869*. Gradec: Central-Commission, 1872.

PLETERŠNIK, Maks: *Slovensko-nemški slovar, I–II*. Ljubljana: Knezoškofijstvo, 1894–1895.

RAMOVŠ, Fran: *Historična gramatika slovenskega jezika, II: Konzonantizem*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna, 1924.

SCHMUTZ, Carl: *Historisch Topographisches Lexikon von Steyermark: T. I–IV*. Gradec: Auf Kosten der Verfasser, 1822–1823.

SNOJ, Marko: *Etimološki slovar slovenskih zemljepisnih imen*. Ljubljana: Modrijan in Založba ZRC, 2009.

ŠIVIC-DULAR, Alenka: Slovensko gorica/zorica 'dvorišče', '(vaški) trg', 'ograda'. *Slavistična revija* 44 (4), 1996, 437–449.

ŠTREKELJ, Karel: *Historična slovnica slovenskega jezika*. Maribor: Zgodovinsko društvo, 1922.

TORKAR, Silvo: Варианты форм с переходом $v > g$ и $b > g$. В: *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология*. Материалы III Международной научной конференции, Екатеринбург, 7–11 сентября 2015 г. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2015, 279–282.

Spletni vir

Spletni vir 1: Podatkovna zbirka ARS: Franciscejski kataster za Štajersko 1825; <http://arsq.gov.si/Query/detail.aspx?ID=217795>, 31. 03. 2016.

Ustni vir

MISJA, Peter, 5. 11. 2014.

Slovene place names: Gorjansko and Imeno

Due to their seeming transparency and also to insufficient knowledge of certain voice alternations, many Slovene place names have not been subjected to a serious etymological analysis. One of them is *Gorjansko*, the birthplace of the linguist, folklorist, and literary historian Karel Štrelkelj. Another such name is *Imeno*, one of the place names for which linguists have not yet succeeded in providing a clear and credible explanation because they failed to take into account certain historical records and folk terms for place name derivatives.

Contrary to previous etymological explanations of the place name *Gorjansko*, which was explained with etymological derivatives from the common noun *gorjani*, this text provides a new etymology based on a different interpretation of older historical records and with regard to the yet insufficiently clarified voice alternation $v > g$ in Slovene toponymy. It reconstructs the original form **Dvorjansko*, which is derived from the demonym **Dvorjane*.

Based on the Jamlanska Wesz historical record in Josephine military maps from around 1780 as well as dialectal forms *Imljanci* for inhabitants and *imljanski* for the adjectival derivative, the place name *Imeno* may be etymologized as **Jamljane*. This is a demonym derived from the common noun *jama*: “those living next to a cave or caves”. The term *jama* obviously denotes a large excavated hole, furnished with doors and used for storage, which German Medieval scribes translated as *Stadel*.





Udeleženci strokovne ekskurzije z dobitnikom Murkove nagrade za življenjsko delo, zasl. prof. dr. Zmagom Šmitkom, pred gradom Hrastovec, oktobra 2014.

Foto: Anja Serec Hodžar.



Predstavitve publikacij Slovenskega etnološkega društva in Hrvaškega etnološkega društva na mednarodnem posvetu *13. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo*, Dolenjske Toplice, novembra 2014.

Foto: Anja Serec Hodžar.

NAČINI ŽIVLJENJA NEKEGA DRUŠTVA

Slovensko etnološko društvo je v letu 2015 praznovalo 40-letnico obstoja. Ob tej priložnosti smo se odločili organizirati posvet o današnjem položaju stanovskih društev. K sodelovanju smo zato povabili sorodna društva, ki delujejo na področju kulturne dediščine in humanističnih ved, predvsem društva iz širšega slovenskega prostora s statusom društva v javnem interesu na področju kulture oziroma znanosti.

Spodbudili smo jih, da spregovorijo o naslednjih vidikih delovanja društev:

- Kakšna je vloga njihovega društva v stroki in znanosti?
- Kakšen pomen ima društvo za širšo javnost?
- Kje društvo pridobiva finančna sredstva, kako jih porablja in kakšne načine financiranja bi si želeli od državnih institucij (ministrstva, agencije ...)?
- Kakšen dialog s pristojnim ministrstvom si želijo?
- Kako društvo vidi svoje delovanje in svojo vlogo v prihodnosti?

K pogovoru smo povabili tudi Ministrstvo za kulturo in Ministrstvo za znanost, da predstavita svoje poglede na sodelovanje in pričakovanja do društev v javnem interesu na področju kulture in znanosti.

Stanovsko društvo slovenskih etnologinj in etnologov, kulturnih antropologinj in antropologov

Stanovska društva igrajo v družbi in stroki različne vloge, ki se med seboj sicer prepletajo, vendar obstajajo tudi neodvisno druga od druge. Te vloge se razvijajo postopoma,

ko društvo preide od skupine zainteresiranih in zavzetih posameznikov v širši format, ki postane neodvisen od posameznih, točno določenih oseb. So kot različni načini življenja, ki se med seboj prepletajo.

22. oktobra 1975 je bilo z združitvijo Slovenskega etnografskega društva in Etnološkega društva Jugoslavije – podružnice za Slovenijo ustanovljeno Slovensko etnološko društvo. Od Slovenskega etnografskega društva je podedovalo izdajanje *Glasnika SED*, tako je pričujoča številka že 56. letnik te periodične publikacije. Marca 2015 je društvo beležilo 338 članov. Leta 2006 je društvo pridobilo status društva v javnem interesu na področju kulture, 2007 pa tudi na področju raziskovalne dejavnosti. Društvo združuje etnologe in kulturne antropologe, ki so zaposleni v zelo različnih strokovnih in znanstvenih institucijah, študente etnologije in kulturne antropologije ter ljubitelje, ki delujejo na področju ohranjanja dediščine, večinoma gre za lastnike zasebnih zbirk.

Slovensko etnološko društvo in njegovi člani

Prav člani so tisti, zaradi katerih in v interesu katerih društvo prvenstveno deluje. Glede na zelo različne službe, v katerih so zaposleni etnologi, je društvo prostor, kjer se lahko srečujejo in izmenjujejo informacije (na primer muzealci s konzervatorji). Mnogi študenti prav preko društva prvič pridejo v stik s širšim krogom etnologinj in etnologov. Posamezni društveni dogodki, sploh etnološki večeri, so priložnosti za polemiko. Ponujajo nam priložnost, da

* Anja Serec Hodžar, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, predsednica Slovenskega etnološkega društva (2013–); ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; anjahodzar@gmail.com.

strokovnjaki iste stroke izrazimo različna mnenja in poglede; polemika je včasih tudi ostra, težimo pa k temu, da bi bila konstruktivna. Skozi raznovrsten društveni program je članom omogočeno, da se posvetijo tistim vsebinam, ki jih osebno želijo raziskovati oziroma se jim posvečati, pa tega v okviru redne službe ne morejo, oziroma službe sploh nimajo, kar je zadnja leta vse pogostejše. Nekateri tako izvajajo posamezne projekte, ki prinesejo tehtne in oprijemljive rezultate in tako zadovoljijo svoje ambicije, ob tem pa tudi društvu prinesejo kvalitetne rezultate. Seveda je društvo tudi prostor za sproščeno druženje. Družabno življenje društva ohranja društveno dinamiko in je spodbuda za aktivno delovanje članov društva, ki je seveda prostovoljno.

Poleg tega da društvo deluje v interesu svojih članov, je poklicano tudi k kritični presoji njihovega dela in delovanja, predvsem kadar je le-to povezano s samim društvom. Temu se znotraj društva posvečata predvsem dva organa: Častno razsodišče Slovenskega etnološkega društva in Delovna skupina za etnološko etiko.

Društvo kot posrednik med stroko in znanostjo

Stroka in znanost delujeta vsaka po svojih pravilih in pri našata različne rezultate. V interesu širše vede je, da med njima poteka stalen pretok rezultatov, saj ta pretok generira razvoj vede, jo dela konkurenčno in omogoča odzive na potrebe sodobnega časa. Društvo se trudi spodbuditi in omogočati ta pretok preko društvene dejavnosti, saj so njegovi člani tako strokovnjaki kot znanstveniki. Tudi društvene nagrade so namenjene obojim, saj vsak na svojem področju delovanja dosega vrhunske rezultate.

Izmenjava spoznanj, rezultatov in izkušenj je v okvirih stalnega društvenega dogajanja hitra in neposredna. Znanje se prenaša med različnimi strokovnimi polji in, kar je izjemnega pomena, med različnimi generacijami. Poleg tega društvo izvaja nekatere aktivnosti, ki te dosežke in spoznanja širijo tudi izven društvenih okvirov, v širšo javnost. S tem tudi izvaja svojo nalogo kot društvo v javnem interesu na področju kulture in znanosti.

Slovensko etnološko društvo izvaja raznoliko izobraževalno dejavnost. Etnološki večeri so tematsko zastavljeni pogovori, namenjeni aktualnemu dogajanju na področju etnološkega dela, izvedenih je od tri do pet etnoloških večerov letno. Strokovne ekskurzije članom društva ponujajo možnost, da se seznanijo z vsebinami v širšem prostoru. Ekskurzije so tematske in vključujejo ogled inštitucij, kjer delajo etnologi in s tem predstavitev njihovega dela. Tudi vodenje večinoma prevzamejo etnologi, ki se ukvarjajo s tistim prostorom. Diskusije niso prvenstveno namenjene predstavitvi vsebine, kot je to v navadi pri drugih obiskovalcih, ampak samemu delu, procesu nastanka, kaj so želeli doseči, kakšne so bile težave pri delu in kako so jih reševali ... Cikel okroglih miz *Aktualno* je namenjen razpravi v širšem krogu ljudi, kjer enkrat letno govorimo

o tisti trenutek najbolj aktualni temi. Domači in mednarodni strokovni in znanstveni posveti, ki jih prireja društvo, so prav tako namenjeni predstavitvi najnovejših izsledkov in razširjanju novega znanja. K izobraževalni dejavnosti spada tudi omogočanje opravljanja študentske prakse za študente Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

Vsa izobraževanja so skrbno organizirana in vsebinsko tehtna. Udeleženci izobraževanj pridobijo novo znanje, ki ga lahko koristno uporabijo pri svojem rednem delu. Žal vedno manj inštitucij podpira svoje zaposlene pri udeleževanju društvenih izobraževanj. Strokovne ekskurzije smo morali prestaviti na sobote, ker vedno več članov v svojih inštitucijah ne more upravičiti društvenih strokovnih ekskurzij kot izobraževanje in morajo za udeležbo jemati dopust. Na posvetih, tako domačih kot mednarodnih, s prispevki sodelujejo različni raziskovalci, strokovnjaki in znanstveniki, o vsebini prispevkov pa vedno presojajo programski odbori, ki zagotavljajo ustrezno raven. Kljub temu ugotavljamo, da ima vedno več članov težavo z udeležbo in naletijo na nerazumevanje v inštitucijah, kjer so zaposleni. Želeli bi si več priznanja oziroma podpore inštitucij, saj se tudi cenovno trudimo izpeljati aktivnosti z minimalnimi stroški za udeležence. Kot že omenjeno, deluje društvo v javnem interesu na področju kulture in znanosti, posledično obe ministrstvi tudi finančno podpirata njegovo delovanje. Finančna sredstva so pridobljena na podlagi predloženega programa in glede na višino pridobljenih finančnih sredstev menimo, da obe ministrstvi ocenjujeta, da delamo zelo dobro. Zato upamo, da bosta ministrstvi spodbudili strokovne in znanstvene inštitucije, da bodo tudi društveni izobraževalni program znova priporočili svojim zaposlenim in jih spodbujali k izobraževanju, kot je bilo to običajno v preteklosti.

Poročila o vseh aktivnostih so objavljena v *Glasniku SED*. Na ta način so z vsebinami seznanjeni tudi tisti, ki se aktivnosti ne udeležijo. Za tiste, ki v aktivnostih sodelujejo, jih organizirajo, vodijo ali izvajajo, je objava v *Glasniku* dodatna promocija njihovega dela in dosežkov. Publicistična dejavnost je sploh ena izmed najpomembnejših dejavnosti društva in ji je namenjen tudi velik delež finančnih sredstev. *Glasnik* je periodična publikacija, ki izide v štirih številkah letno, pogosto združenih v dvojno izdajo. V njem je prostor za znanstvene objave, strokovne prispevke, poročila, ocene, študentske objave, društveno dejavnost, polemike in drugo. Iz ozko društvenega glasila je zrasel v znanstveno periodično publikacijo, vpisano v več baz podatkov, kar piscem omogoča doseganje pomembnih znanstvenih rezultatov.

Iz *Glasnika* izhaja tudi društvena zbirka Knjižnica Glasnika SED, ki je nastala zaradi potrebe po objavi daljših tekstov, predolgih za periodično publikacijo. Tudi v tej zbirki v letu 2016 pričakujemo 50. izdajo. Pri publikacijah, ki izidejo v zbirki, je poudarek na vsebinski kvaliteti teksta.

Društvo tako ni le vez med stroko in znanostjo, ampak ju obe povezuje s širšo javnostjo, znotraj obeh pa povezuje tudi različne generacije.

Delovanje društva v širši javnosti

V Slovenskem etnološkem društvu se nam zdi prepoznavnost v širši javnosti zelo pomembna. Etnologija je namreč veda, ki ne more obstajati brez širše družbe, brez ljudi, ki živijo življenje, ki ga raziskujemo, brez informatorjev. Prepoznavnost vede, širše poznavanje etnologov, ki so aktivni, promocija dosežkov itn. pripomorejo k temu, da raziskovalci lažje pristopijo do ljudi, si lažje pridobijo njihovo zaupanje in da laična javnost, kadar želi pomoč, lažje pride v stik s strokovnjaki.

Najučinkoviteje dosegamo promocijo na dva načina. Prvi način je podelitev nacionalnih stanovskih nagrad – Murkove nagrade za izjemne etnološke znanstvene in raziskovalne dosežke posameznikov, skupin ali ustanov ali za znanstvene in strokovne dosežke, zaokrožene v življenjskem delu posameznikov. Za znanstvene in strokovne dosežke na področju etnološke vede na Slovenskem (ali o Sloveniji) v preteklem letu podeljujemo Murkovo priznanje, za kontinuirane dejavnosti, večletna prizadevanja ali enkratne dosežke, ki bogatijo, ohranjajo in popularizirajo etnološko znanje pa Murkovo listino. Murkova nagrada in Murkovo priznanje sta namenjena strokovnjakom, etnologom, Murkova listina pa ljubiteljem. Za podelitev nagrad, ki jih podeljujemo vsako leto 11. novembra, skušamo pridobiti čim večjo medijsko pokritost, saj na ta način promoviramo vrhunske dosežke v stroki in stroko samo. Nagrabenjem so namenjeni posebni etnološki večeri, na katerih je njihovo delo obširneje predstavljeno. Pogosto si njihovo delo ogledamo tudi v okviru ekskurzij, da bi se z njihovim delom seznanilo čim več članov, preko objav v *Glasniku* pa dosežemo tudi večjo odmevnost v javnosti.

Delo z ljubitelji je drugi najpomembnejši način promocije etnologije. Vedno več je ljubiteljev, ki se ukvarjajo z raziskovanjem dediščine in ustvarjanjem zasebnih zbirk. Pri tem pogosto potrebujejo pomoč stroke, od nasvetov do konkretnih napotkov. Delovna skupina za ljubitelje organizira različna izobraževanja za ljubitelje, v katera so vključeni etnologi, ki ta izobraževanja vodijo, pogosto pa se jih udeležujejo tudi študenti, ki na ta način pridobivajo dragocene izkušnje s terenskim delom.

Z mednarodno dejavnostjo društvo ne komunicira zgolj z domačo javnostjo, ampak tudi z mednarodno. V marcu si *Dneve etnografskega filma* zadnja leta ogleda več kot 500 ljudi, predvajani pa so filmi s celega sveta. Veliko tujih filmarjev pride predstaviti svoje filme, tudi publika je mednarodna.

Z aktivnostmi za širšo javnost se skušamo odzivati na aktualna dogajanja, kolikor nam to omogočata čas in finančna neefektivnost. Program je namreč potrebno prijaviti v

naprej, zato so med letom možne le tiste spremembe ali dodatne dejavnosti, ki ne pomenijo večje porabe stroškov.

Pridobivanje sredstev

Društvo porablja sredstva za redno delovanje (pisarniški material, poštnine, računovodstvo ...) in za posamezne aktivnosti po vsebinskem programu, ki ga vsako leto potrdi Zbor članov društva. Za redno delovanje društvo sredstva večinoma pridobiva od članov preko članarin in dela dohodnine, delno tudi od prodaje publikacij.

Program dela v okviru programskega financiranja društev financira Ministrstvo za kulturo, znotraj ministrstva spada društvo pod okrilje Direktorata za kulturno dediščino. Razpis zahteva zelo natančno opredelitev aktivnosti in načrtovanje finančnih izdatkov, odstopanja od prijavljenega načrta so kasneje možna le v izjemnih primerih. Kot že omenjeno, je zaradi tega sredi leta težje izvajati nenapovedane aktivnosti, ki zahtevajo večje finančne izdatke. Načeloma je program dobro financiran oziroma dovolj, da se vse aktivnosti izvedejo.

Ministrstvo za izobraževanje, znanost in šport financira izdajanje *Glasnika SED* v okviru financiranja znanstvenih periodičnih publikacij (preko Javne agencije za raziskovalno dejavnost RS) in *Dneve etnografskega filma* (preko Slovenske nacionalne komisije za UNESCO).

Pogosto društvo pridobi sredstva tudi od lokalnih skupnosti, predvsem ko gre za sodelovanje pri organizaciji določenih aktivnosti ali pri izdaji monografskih publikacij. V tem primeru so lokalne skupnosti pripravljene podpreti izdajo publikacije, če gre za raziskovalca iz lokalnega okolja ali če je na lokalno okolje vezana vsebina monografije.

Društveno življenje

Društveno življenje teče na videz po utečenih tirnicah, kot da je vedno bilo in vedno bo, neodvisno od tega, kar se v društvu dogaja. Realnost je seveda daleč od tega. Ne v smislu, da je društveno življenje odvisno od točno določenih oseb, odvisno je od tistih, ki v danem trenutku vodijo društvene aktivnosti. V Slovenskem etnološkem društvu trenutno to vsi počnemo prostovoljno, pretežno v prostem času, ki ga je za kvalitetno delo društva potrebno poiskati kar obilo. Za sprotno ohranjanje društvenega življenja, izvajanje programa in administracijo mora biti delo opravljeno profesionalno, saj se vodstvo društva k temu zaveže s sprejetjem funkcij v organih društva. Finančno te funkcije tistim, ki jih opravljajo, ne prinesejo ničesar, so pa dobra referenca in možnost pridobivanja pomembnih izkušenj. Sodobni načini komuniciranja, kot so svetovni splet, elektronska pošta in družabna omrežja, olajšujejo komunikacijo, vendar zahtevajo tudi sprotno vzdrževanje in hitro odzivanje, kar v omejenem času, ki nam je na voljo, ni lahko. Veliko olajšanje je stalen prostor, sedež društva, ki je že leta v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani. Pogrešamo pa večji obisk članov na društvenih aktivno-

stih. Obisk je sicer dober, vendar bi želeli vsebine predstaviti še večjemu številu članov. Želimo tudi izboljšati komunikacijo s pristojnimi ministrstvi in sorodnimi društvi. Komunikacija s pristojnimi ministrstvi je namreč precej »finančna«, vezana na pridobivanje sredstev za društvene dejavnosti. Društvo sredstva sicer z veseljem sprejema, tu-

di ustrezno poroča o porabi sredstev, vendar menimo, da bi bilo lahko društvo pogosteje povabljen k posredovanju strokovnih mnenj, k dialogu o reševanju težav v družbi, k reševanju različnih situacij znotraj stroke in podobno. Širši družbi, ki preko ministrstev dejansko financira društvo, bi lahko vrnilo mnogo več, kot zgolj poročila o delu.

SKUPNOST MUZEJEV SLOVENIJE – NEIZKORIŠČENI POTENCIAL

Skupnost muzejev Slovenije (SMS) je organizacija slovenskih muzejev in galerij, ki jih povezuje skupni interes reševanja določenih poklicnih in statusnih vprašanj. S svojim delovanjem naj bi Skupnost predstavljala in promovirala slovenske muzeje in galerije ter prek njih celotno kulturno in naravno dediščino, za katero članice skrbijo. V naših listinah so navedene številne naloge, ki naj bi jih Skupnost muzejev Slovenije opravljala, in sicer:

- aktivno sodeluje pri pripravi zakonodaje in izvedbenih predpisov o varstvu premične kulturne dediščine ter skrbi za reševanje statusnih vprašanj svojih članov,
- zavzema se za celostno ohranjanje naravne in kulturne dediščine,
- usklajuje razvojne usmeritve muzejske dejavnosti,
- skrbi za izobraževanje in strokovno izpopolnjevanje delavcev z muzejskega področja,
- daje predloge pristojnim organom za organiziranje muzejske mreže,
- sodeluje pri oblikovanju normativov in standardov,
- podpira in krepi muzejsko dejavnost, profesionalno vodenje muzejev in muzejske poklice,
- organizira in podpira sodelovanje med muzeji in muzejskimi delavci,
- pospešuje napredek muzeologije in širi vedenje temeljnih znanstvenih strok,
- spremlja in skrbi za poenotenje ukrepov v zvezi z reševanjem problemov pri izvajanju delovnopravne zakonodaje.

V Skupnosti muzejev Slovenije delujejo številne sekcije, katerih člani skrbijo za izpolnjevanje raznovrstnih nalog Skupnosti. Te sekcije so: sekcija za izobraževanje in komuniciranje, sekcija za konservatorsko-restavratorsko dejavnost, sekcija za dokumentacijo, sekcija knjižnic, sekcija za tehniško dediščino in sekcija za avdiovizualno.

Vse sekcije za svoje člane organizirajo izobraževanja ter spodbujajo sodelovanje na izobraževanjih v tujini, sploh tiste, ki nimajo formalno priznanega izobraževanja v Slo-

veniji (na primer konservatorji-restavratorji). Prav tako sekcije izdajajo publikacije, ki so namenjene izobraževanju in izpopolnjevanju. Organizirajo strokovna srečanja, sodelujejo na prireditvah, kot so *Študentska arena*, *Kulturni bazar* itn. Predsedstvo skrbi za izobraževanje direktorjev, sploh v zadnjem času in glede na vse slabše razmere muzejev in galerij pa se znova obuja ideja za delovanje sekcije direktorjev. Skupnost muzejev Slovenije torej vsekakor skrbi za izobraževanje in strokovno izpopolnjevanje delavcev ter podpira sodelovanje med muzeji in muzejskimi delavci.

Vendar pa obstajajo področja, v katerih Skupnost muzejev Slovenije ne dosega ciljev, za katere je bila ustanovljena, ali pa se posameznih področij sploh ne loteva. Na žalost moramo priznati, da na področju zakonodaje ter normativov in standardov delamo premalo ali pa sploh ne. Kot dokaz lahko navedem dejstvo, da muzeji še vedno nimamo svojega zakona, *Zakon o varovanju kulturne dediščine* pa pod eno streho združuje dve tako različni področji, kot sta varovanje nepremične in premične kulturne dediščine. Zato je delo muzejev in galerij zagotovo oteženo, pogosto se znajdemo pred vprašanji, na katera ne moremo najti odgovorov in smo pri tolmačenju zakonov odvisni od zakonodajalcev, ki ne poznajo posebnosti delovanja muzejev in galerij. Ne moremo reči, da na tem nihče nikoli ni delal. Vsekakor so bili številni poskusi, da bi se izoblikovali standardi in normativi, a kolikor je meni znano, ti nikoli niso bili dokončani in sprejeti. Tudi v tem trenutku posamezni navdušenci delajo na določenih področjih, a se stvari ne premikajo.

Zakaj se ne premikajo? Govorim lahko le iz lastnih izkušenj. Velikokrat namreč slišim, da nima smisla, saj se tako ali tako nič ne bo spremenilo. Zagotovo je res tudi to, da nimamo zaposlenih, ki bi se lahko resno lotili večjega projekta, niti osebe, ki bi lahko vse koordinirala. Vsi delo opravljamo prostovoljno, v prostem času, kolikor ga sploh imamo. Prav tako nas je zagotovo strah, da bomo z dviganjem prahu vznejevoljili tiste, ki nas financirajo. Vendar pa

* Aleksandra Berberih-Slana, dr. zgodovine, predsednica predsedstva Skupnosti muzejev Slovenije in direktorica muzeja; Muzej narodne osvoboditve Maribor, Ul. heroja Tomšiča 5, 2000 Maribor; aleksandra.berberih-slana@mnom.si.

ob tem pogosto pozabljamo, da tudi ministrstvo in občine v trenutkih, ko se kultura znajde v krizi, potrebujejo našo skupno podporo. Čeprav se o določenih vprašanih vedno ne strinjamo, moramo zanje vseeno najti rešitve in zavzeti trdna stališča. To namreč dolgujemo svojim članom in sebi, saj smo zavestno pristali na svoje kandidature in s tem sprejeli vse odgovornosti in tveganja.

V muzejih in galerijah se soočamo z vse večjimi težavami. Finančna sredstva, ki jih letno prejemo, so v večini primerov že tako nizka, da se postavlja vprašanje, kako to, da sploh še delujemo in opravljamo svoje poslanstvo. Kako uspejo nekateri muzeji ob tem dosegati še presežke, že spada v kategorijo znanstvene fantastike. Skupnost muzejev Slovenije bi morala v takšnih trenutkih predstavljati slovenske muzeje in galerije in na določen način biti celo njihov odvetnik. Le izobraževanje delavcev, ki morda kmalu ne bodo imeli kaj delati, v takšnih trenutkih izgublja globlji smisel. V zadnjem času smo kot Skupnost muzejev Slovenije podali izjavo za javnost ob zmanjšanju proračunskih sredstev za kulturo. A bodimo realni, glede na naše možnosti je taka izjava v bistvu le obliž na rano.

Skupnost muzejev Slovenije je skupnost velike večine slovenskih muzejskih strokovnjakov z različnih področij. Kljub temu nimamo vpliva na glavna vprašanja o strokovnem delu. Kot Skupnost muzejev Slovenije ne moremo odločati o napredovanjih niti o pravilniku o napredovanjih. Kot Skupnost nimamo možnosti pomembneje vplivati na zakonodajo s področja premične dediščine. Kot Skupnost nimamo nobene besede pri sprejemanju proračuna. In še bi lahko naštevali. Na žalost pa je tudi res, da se naši člani, kadar smo bili v preteklosti povabljeni k razpravam o zakonodaji, ki nas zadeva, niso kaj dosti odzivali. Vsekakor ni bilo odziva, kot bi ga pričakovali, ko gre za naše preživetje. Glede na zadnje dogodke lahko trdimo, da je kulturna dediščina trenutno najbolj ogrožena, kar se bo v naslednjih letih še stopnjevalo. In zakaj je tako? Ker kljub temu, da smo povezani v Skupnost muzejev Slovenije, še vedno in predvsem obdelujemo vsak svoj vrtiček.

A prav v tem je osnovna težava Skupnosti muzejev Slovenije. Člani Skupnosti so muzeji in galerije, ki jih financirajo Ministrstvo za kulturo in/ali ustanovitelji. Nismo profesionalna organizacija, ki bi bila neodvisna od financierjev. Nimamo zaposlene osebe, ki bi lahko redno delala na področjih, za katera je bila Skupnost ustanovljena. Gre za

skupino ljudi, ki z navdušenjem, brezplačno in v prostem času želimo narediti več. Zato ker verjamemo, da muzeji in galerije zaslužijo več. Zato ker vemo, da naša stroka potrebuje ljudi, ki bodo izobraževali, svoje izkušnje prenašali dalje in povezovali. A takšno prostovoljno delo ima seveda tudi številne slabe lastnosti, ki omejujejo delovanje Skupnosti.

Prav tako Skupnost muzejev Slovenije ne more delovati le na temelju zanesenjaškega dela posameznih muzealcev. Direktorji muzejev bi morali prevzeti večjo vlogo v povezovanju in v njem ne videti le simpatičnih akcij, kot sta *Poletna muzejska noč*, sodelovanje na *Kulturnem bazarju* in podobno. Videti bi morali možnost, da njihov skupni glas seže dlje, kot če se oglašajo sami. Le kdaj bomo dojeli, da smo lahko uspešni le, če smo res trdno povezani, in da so časi velikih posameznikov že zdavnaj minili? Šele takrat bomo lahko dober partner in sogovornik Ministrstva za kulturo. Če ne bomo »vrtičkali« le na svoji mali zaplati zemlje, bomo morda končno s skupnimi močmi oblikovali uspešno kulturno politiko, ki se bo povezovala z gospodarstvom in ljudem prinašala presežke tako v duhovnem kot materialnem smislu.

Kaj bi prinesla profesionalizacija? Predvsem lažje opravljanje in koordinacijo dela Skupnosti muzejev Slovenije. Skupnost bi z eno samo zaposlitvijo lahko prevzela naslednje naloge: izobraževanje pripravnikov (saj imamo v svojih vrstah vse slovenske strokovnjake), strokovne izpite (saj mora to biti naloga v rokah strokovnjakov) itn. Ena oseba bi lahko koordinirala naloge, sestanke, dokumentacijo, člane komisij, prioritete, potrebe ipd.

Hkrati se moramo povezovati z drugimi, na primer z ICOM-om in Slovenskim muzejskim društvom. Tudi tako bomo močnejši in bomo dosegli več. Lani smo slovenski muzealci veliko govorili o etiki, a vendar ugotovljamo, da ICOM-ov kodeks muzejske etike pravno nikogar ne zavezuje in se nanj tudi ne moremo sklicevati. Zato je predsedstvo Skupnosti muzejev Slovenije sprejelo popravke Statuta Skupnosti, s katerimi kot pogoj za včlanitev v Skupnost muzejev Slovenije predvideva spoštovanje ICOM-ovega kodeksa muzejske etike. Hkrati smo predlagali sestavo skupne etične komisije, v letu 2016 pa bomo skupaj organizirali tudi prvi Kongres slovenskih muzealcev.

Sodelovanje je pogoj za napredovanje in urejanje stanja v muzealstvu, zato naj bo to šele začetek.

ZGODOVINARJI V ZVEZI ZGODOVINSKIH DRUŠTEV SLOVENIJE MED NACIONALNIM POMENOM IN OBROBNOSTJO

Namen članka je oris dela Zveze zgodovinskih društev Slovenije (ZZDS), s poudarkom na zadnjih letih delovanja. Pri delu ZZDS je potrebno izhajati iz njene temeljne usmeritve, ki je povezovanje društev in dejavnosti na področju zgodovine in s tem kulturne dediščine. Kljub nenaklonjenim okoliščinam, v katerih se je znašlo društvo zaradi pomanjkanja finančnih virov, je s prostovoljnim delom in s sodelovanjem s sorodnimi institucijami, v letu 2015 pa tudi s finančno podporo Ministrstva za kulturo, zavzeto opravljalo svojo dejavnost.

Zveza zgodovinskih društev Slovenije v sedemdesetem letu delovanja

Zveza zgodovinskih društev Slovenije (ZZDS) letos praznuje sedemdeset let od preimenovanja Muzejskega društva za Slovenijo v Zgodovinsko društvo za Slovenijo leta 1946, današnje ime pa nosi od leta 1981. Jubileji so vedno priložnost, da se ozremo na delo in poslanstvo krovne organizacije zgodovinarjev.

Zgodovinsko društvo za Slovenijo (ZDS), kot strokovno društvo slovenskih zgodovinarjev s sedežem v Ljubljani, je bilo ustanovljeno leta 1934 iz zgodovinske sekcije Muzejskega društva za Slovenijo, leta 1946 pa je nasledilo Muzejsko društvo (Granda 2001: 173–174). Njena predhodnika sta bila Društvo kranjskega deželne muzeja (ustanovljeno 1839) in Muzejsko društvo za Kranjsko (ustanovljeno 1864). ZDS izhaja iz precej starejše tradicije, ki se je začela s sekcijo v Notranjeavstrijskem historičnem društvu med letoma 1843 in 1850 in nadaljevala skladno z novo politično-upravno ureditvijo leta 1850 z ustanovitvijo Historičnega društva za Kranjsko.¹ Namen društva je bil jasen: preučevanje deželne zgodovine (nove upravne tvorbe), zato so bile glavne dejavnosti zbiranje virov, njihovo urejanje in znanstvena obdelava. Glavni cilj je bila izdaja zgodovine Kranjske. Zaradi popularnosti strokovnih predavanj so leta 1856 uvedli mesečne sestanke, ki so zajemali širše humanistične teme. Zaradi krize Muzejskega društva je Historično društvo na pobudo Karla Dežmana začelo organizirati skupne sestanke, na katerih pa je kar nekaj let prednjačilo naravoslovje. Društvo je izdajalo tudi revijo, ki se je skladno z drugimi okoliščinami društva večkrat preimenovala: *Izvestja historičnega društva* so zamenjala *Izvestja muzejskega društva*, te pa revija

Carniola. Leta 1885 je prišlo do združitve Muzejskega in Historičnega društva, oziroma do prevlade Muzejskega društva za Kranjsko, medtem ko je Historično društvo prenehalo obstajati, njegove bogate pridobitve (knjižnico, arhiv itn.) pa je prevzel Kranjski deželni muzej. V času med obema vojnama se je nekdanje Muzejsko društvo za Kranjsko preimenovalo v Muzejsko društvo za Slovenijo, nasledilo pa ga je leta 1946 ustanovljeno Zgodovinsko društvo za Slovenijo s sedežem v Ljubljani (Janša-Zorn 1996: 40–49). Do leta 1966 je imelo ZDS podružnice v Celju, Kranju, Mariboru, Metliki, Murski Soboti, Novem mestu, Postojni, Ptuj in Škofji Loki, ki so izhajale iz tradicije predvojnih regionalnih oziroma lokalnih zgodovinskih in muzejskih društev, ali pa so bile ustanovljene po vojni. Leta 1966 so podružnice postale regionalna društva, povezana v ZDS. Z reorganizacijo ZDS v ZZDS leta 1981 so ta društva postala samostojne pravne osebe povezane v ZZDS (Košir 2014: 60). Tem društvom sta se pridružili še Zgodovinsko društvo za severno Primorsko s sedežem v Novi Gorici in Zgodovinsko društvo za južno Primorsko s sedežem v Kopru, ter številna manjša društva (Zgodovinsko društvo Bled, Zgodovinsko društvo za Koroško, Zgodovinsko društvo Gornja Radgona itn.).

ZZDS nima individualnega članstva, ampak jo trenutno sestavlja 22 regionalnih (zgodovinskih oziroma muzejskih) društev, ki so različno aktivna. Prav tako so nekatera regionalna društva tesneje povezana z ZZDS, za druga pa se komaj ve, da so sestavni del zveze zgodovinskih društev. V tem smislu je ZZDS specifična organizacija, vendar pa je kljub temu povezana s široko bazo zgodovinarjev, ki so člani posameznih regionalnih društev. Društva tudi predlagajo svoje člane v organe in sekcije ZZDS (Košir 2014: 61–62). V okviru ZZDS so delovale oziroma delujejo Sekcija za krajevno zgodovino, Šolska sekcija, Znanstvenoraziskovalna sekcija, Sekcija za vojaško zgodovino in Sekcija za zgodovino izobraževanja. Mandat predsednika ZZDS traja dve leti z možnostjo podaljšanja. Do danes se je zvrstilo že dvajset predsednikov: prof. dr. Milko Kos (–1948), prof. dr. Fran Zwitter (1948–1966), prof. dr. Ferdo Gestrin (1966–1969), prof. dr. Bogo Grafenauer (1968–1974), prof. dr. Tone Ferenc (1974–1976), prof. dr. Ignacij Voje (1976–1980), dr. France Kresal (1980–1982), prof. dr. Vasilij Melik (1982–1985), Marija Oblak-Čarni (1985–1988), prof. dr. Darja Mihelič (1988–1992), prof. dr. Jera Vodušek Starič (1992–1994), prof. dr. Franc Rozman (1994–1996), dr. Stane Granda (1996–2000),

¹ Obsežno študijo o Historičnem društvu za Kranjsko je objavila Olga Janša-Zorn (1996) v knjigi z istim naslovom.

* Ana Marija Lamut, mag. klasične filologije, tajnica Zveze zgodovinskih društev Slovenije; Filozofska fakulteta, Knjižnica Oddelka za zgodovino, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; anamarija.lamut@ff.uni-lj.si.



35. zborovanje Zveze Zgodovinskih društev Slovenije (Koper, 30. 9.–2. 10. 2010), kjer je bila glavna tema Migracije in slovenski prostor.

dr. Jurij Perovšek (2000–2002), mag. Brane Goropevšek (2002–2004), izr. prof. dr. Mitja Ferenc (2004–2006), dr. Nevenka Troha (2006–2008), izr. prof. dr. Egon Pelikan (2008–2010), dr. Matevž Košir (2010–2014) in dr. Branko Šuštar (2014–).

Vloga ZZDS je povezovati delo zgodovinskih, muzejskih, arhivskih in sorodnih društev, dajati pobude in predloge za razvoj zgodovinskih znanosti na Slovenskem, gojiti in spodbujati zgodovinsko zavest, pospeševati znanstveno in raziskovalno delo na področju zgodovine v Sloveniji in po svetu, odzivanje na aktualna dogajanja, izboljšati pouk zgodovine, dajati pobude za zbiranje in ohranjanje kulturne dediščine, posredovanje informacij itd. V ta namen ZZDS prireja zborovanja, znanstvena in strokovna predavanja, simpozije, razstave, ekskurzije ter izdaja strokovna glasila.

Znanstvene periodične publikacije ZZDS

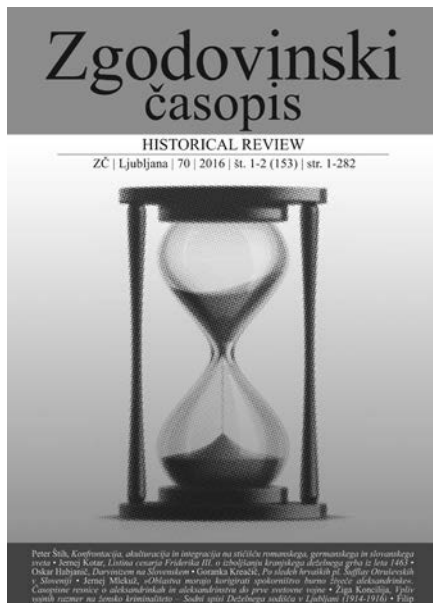
Zveza zgodovinskih društev od leta 1947 izdaja *Zgodovinski časopis* (ZČ), ki je strokovna in osrednja revija slovenskih zgodovinarjev, in od leta 1953 *Kroniko: časopis za slovensko krajevno zgodovino*. V zadnjih letih je ZZDS skupaj s Slovenskim šolskim muzejem tudi soizdajatelj revije *Šolska kronika*. Vsako od uredništev je avtonomno. Skozi posamezne številke glasil, ki jih izdajamo in katerih vsebine so v veliki meri dostopne tudi na medmrežju (Spletni vir 1), se na svoj način zrcali tudi zgodovina slovenskega zgodovinopisja.

Prednik *Zgodovinskega časopisa* je bil *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo* (1919–1945), njegova predhodnika pa *Mittheilungen des historischen Vereines für Krain*, ki so začela izhajati že leta 1846, in njegove slovenske verzije *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko*, ki so začela izhajati leta 1891. Obe glasili sta ste leta 1911 združili v *Carniolo*, ki se je po ustanovitvi nove države leta 1919 preimenovala v *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo*.

Glasnik je nato izhajal ves medvojni in vojni čas do leta 1945, izdajalo pa ga je Muzejsko društvo za Kranjsko, ki se je leta 1919 prav tako preimenovalo v Muzejsko društvo za Slovenijo (Štih 2013: 496). Glavni uredniki so bili Boggo Grafenauer (1947–1968), Ferdo Gestrin (1969–1972), Vasilij Melik (1973–1999); od leta 2000 pa je glavni in odgovorni urednik Peter Štih (2000–).

Prvi zvezek *Zgodovinskega časopisa*, ki je hkrati predstavljal njegov prvi letnik, je nosil letnico 1947. Z zamikom nekaj let so vsi letniki *Zgodovinskega časopisa* dostopni tudi v elektronski obliki na portalu *Zgodovina Slovenije – Sistory* (Spletni vir 2). Na leto izidejo štiri številke *Zgodovinskega časopisa*, ki so sprva izhajale v enem zvezku, nato v dveh, kasneje v treh in v poznih osemdesetih in v devetdesetih letih 20. stoletja celo v štirih zvezkih na leto; nekajkrat tudi po dva letnika skupaj (6–7. letnik iz let 1952–1953 ter 19–20. letnik iz 1965–1966 sta posvečena šestdesetletnicama Milka Kosa in Frana Zwittera). Od leta 2002 izhaja *Zgodovinski časopis* zopet v dveh zvezkih na leto (št. 1–2, 3–4) (Štih 2013: 495). V juniju 2016 bo izšel že 70. letnik ZČ.

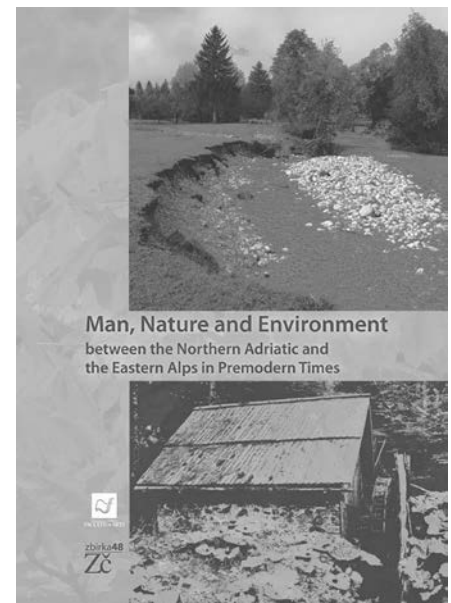
Zgodovinski časopis je soustvarjalec slovenskega zgodovinopisja. Poglavitni del časopisa sestavljajo razprave o vseh zgodovinskih obdobjih, objavlja tudi zapise o jubilejih, nekrologe, poročila o delovanju ZZDS in sorodnih organizacijah, poročila o konferencah in simpozijih, recenzije knjig; do 1988 je ZČ objavljal tudi tekočo zgodovinsko bibliografijo. Leta 1980 je bila osnovana Zbirka *Zgodovinskega časopisa*, ki jo sestavljajo samostojne monografije in zborniki z zborovanj. V Zbirki *Zgodovinskega časopisa* je do leta 2015 izšlo že 48 monografij. Prvi zvezek v tej seriji, ki je izšel leta 1980, je vseboval prispevke o Edvardu Kardelju–Speransu in slovenskem zgodovinopisju. V serijo so vključeni tudi zborniki z zborovanj slovenskih zgodovinarjev; *Zgodovina otroštva* (2012), *Migracije in slovenski prostor od antike do danes* (2010), *Evropski vplivi na slovensko družbo* (2008), *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino* (2006) ter *Regionalni vidiki slovenske zgodovine* (2002). Leta 2014 so izšli 46., 47. in 48. zvezek: *Med Italijo in Ilirikom* Rajka Bratoža, *Iz »črnožolte kletke narodov« v zlato svobodo* Walterja Lukana ter *Man, Nature and Environment* v souredništvu Petra Štiha in Žige Zwittera. Zadnja leta so zaradi finančnih omejitev mnoge knjige izšle v sozaložbi. Zbirka *Zgodovinskega časopisa* je v soizdajateljstvu s Slovensko akademijo znanosti in umetnosti objavila dva obsežna zvezka dveh uglednih tujih zgodovinarjev v nemščini. V prvem so zbrane razprave Hansa-Dietricha Kahla, posvečene zgodnjerednjeveški zgodovini vzhodnoalpskega prostora (zv. 36), drugi pa je monografija Herwiga Wolframa, posvečena Konverziji in zgodnjerednjeveški zgodovini vzhodnoalpsko-zahodnopanonskega prostora (zv. 44) (Štih 2013: 495). Podrobnejši podatki o posameznih zvezkih zbirke kot tudi



Zgodovinski časopis 70 (1-2), 2016.



Kronika 63 (3), 2015, Iz zgodovine Krasa.

Peter Štih, Žiga Zwitter (ur.): *Man, Nature and Environment between the Northern Adriatic and the Eastern Alps in Premodern Times*. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete; Zveza zgodovinskih društev Slovenije (Zbirka Zgodovinskega časopisa 48), 2014.

o samem *Zgodovinskem časopisu* so dostopni na spletni strani revije (Spletni vir 3).

Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino primarno pokriva slovensko krajevno zgodovino in poskuša z izborom člankov popularizirati zgodovino in jo približati širšemu krogu bralcev. *Kronika* izhaja redno, trikrat na leto – februarja, junija in oktobra. Vsaki dve leti izide tudi tematska številka, ki je posvečena eni izbrani temi (npr. gradu Brdo pri Kranju (2004), Ljubljani (2002), gradu Snežnik (2000); v novejšem času pa izstopajo teme: *Iz zgodovine Krasa* (2015/63, 3), *Iz zgodovine Dobrne* (2014/62, 3), *Iz zgodovine gradu Rajhnburg* (2013/61, 3) itn. in 12 zvezkov v zbirki Knjižnica Kronike. Povzetki posameznih letnikov revije od 2002 naprej in predstavitve monografij iz zbirke so objavljeni na spletni strani *Kronike* (Spletni vir 4).

Kronika nadaljuje tradicijo predvojne *Kronike slovenskih mest*. Prispevki obravnavajo lokalno in splošno slovensko zgodovino, s poudarki na zgodovini mest in trgov, gospodarski zgodovini, pravni zgodovini, družbeni zgodovini (npr. zgodovini šolstva, rodoslovju) ipd. Glavni uredniki so bili: Božo Otarepec in Jože Šorn (1953–1967), Pavle Blaznik (1967–1971), Olga Janša-Zorn (1972–1979), Peter Vodopivec (1979–1985), Marjan Drnovšek (1986–1990), Maja Žvanut (1990–1993), Janez Cvirn (1994–1995), Eva Holz (1996–2000), Aleš Gabrič (2001–2004) in od leta 2005 je odgovorni urednik Miha Preinfalk (2005–).

Zborovanja ZZDS

Zveza zgodovinskih društev s svojimi predhodniki organizira zborovanja že od leta 1939, neprekinjeno pa od leta 1946. Prva zborovanja so organizirali skupaj Zgodovinsko društvo za Slovenijo in regionalna zgodovinska, oziroma muzejska društva, v zadnjih letih pa je organizacija simpozijev razpeta med povezovalno vlogo Zveze zgodovinskih društev, ki želi poudarjati pomen lokalnih društev, in željami udeležencev, ki želijo zborovanje v cenovno in prometno dostopnejših krajih. Zborovanja so običajno vsako drugo leto. Vsebinsko so bila zborovanja posvečena različnim obletnicam, ukvarjala pa so se tudi z metodologijo zgodovinskega dela, predstavitvijo dosežkov slovenskih zgodovinskih znanstvenih del, problematiko pouka zgodovine v šolah ipd. Zborovanja v referatih, diskusijah in analizah v marsičem kažejo stanje slovenskega zgodovinarstva in potrebe stroke. Teme so zgodovinsko relevantne in aktualne ter so plod zadnjih celovitih rezultatov raziskovanj in razmišljanj slovenskih zgodovinarjev. Pomen zborovanj pa je tudi v dajanju pobud za nadaljnje raziskave, bodisi za posamezna obdobja ali vsebinsko problematiko. V zadnjem času posebno pozornost namenjamo novim zgodovinskim usmeritvam in temam (1996 Zgodovina turizma, 2004 Ženske skozi zgodovino, 2010 Zgodovina migracij, 2012 Zgodovina otroštva, 2014 Kulturna in socialna zgodovina hrane). V zadnjih dveh desetletjih zborovanja ZZDS niso več edina zgodovinska posvetovanja. Poleg tega je danes vse več multi- in interdisciplinarnega

povezovanja ZZDS s sorodnimi znanstvenimi disciplinami, kar se kaže posebno pri referatih in udeležencih zborovanj. Zborovanja se usmerjajo v vse večjo interdisciplinarnost, mednarodnost pa omejujejo skromna finančna sredstva.

ZZDS je še kot Muzejsko društvo za Slovenijo tik pred vojno organizirala prvi dve zborovanji slovenskih zgodovinarjev leta 1939 v Ljubljani in leta 1940 na Ptujski Gori. Po nekaj letni prekinitvi so se zvrstila zborovanja v Ljubljani (1946), Mariboru (1947), Biljah in Solkanu (1948), Celju in Laškem (1950), Ljubljani (1951), Ptujju (1953), Kopru in Piranu (1955), Ravnah na Koroškem (1957), Murski Soboti (1959), Kočevju (1963), Novem mestu (1965), Novi Gorici (1968), Velenju (1970), Škofji Loki (1972), Piranu in Trstu (1974), Kranjski Gori in na Jesenicah (1976), v Mariboru (1978), Ljubljani (1980), Celju (1982), Brežicah in Krškem (1984), ki so obravnavala politično in gospodarsko zgodovino ter lokalno zgodovino kraja; sledila so zborovanja po posameznih tematikah v Tolminu (1986; Tolminska), na Ptujju (1988; Obletnica nastanka 1. skupne jugoslovanske države), v Murski Soboti (1990; Migracijska gibanja pri Slovencih), v Slovenj Gradcu (1992; Zgodovinski razvoj slovenske severne meje), v Ljubljani (1994; ni bilo enotne teme, obravnavali so različne vidike slovenske preteklosti), na Bledu (1996; Razvoj turizma v Sloveniji), v Izoli (1998; Množične smrti na Slovenskem), na Rogli (2000; Temeljne prelomnice preteklih tisočletij), v Mariboru (2002; Regionalni vidiki slovenske zgodovine), v Celju (2004; Zgodovina žensk), v Kranju (2006; Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino), v Rogaški Slatini (2008; Evropski vplivi na slovensko družbo), v Kopru (2010; Migracije na slovenskem prostoru od antike do danes), na Rogli (2012; Zgodovina otroštva) in v Ljubljani (2014; Zgodovina je slastna. Kulturna zgodovina hrane – 100 let začetka prve svetovne vojne). Konec septembra, od 28. do 30. septembra 2016, ZZDS v sodelovanju s Koroškim zgodovinskim društvom načrtuje 38. zborovanje na temo zgodovine izobraževanja, ki bo na Ravnah na Koroškem.

Simpoziji, okrogle mize, promocije in pobude ZZDS

ZZDS s svojim delom izpolnjuje povezovalno vlogo zgodovinskih in drugih sorodnih društev, pa tudi zgodovinarjev in drugih raziskovalcev preteklosti različnih strok ter se zavzema za svobodo in avtonomijo znanstvenega in strokovnega ter pedagoškega dela na področju zgodovine in sorodnih ved. Stanovsko strokovno povezovanje se oblikuje z organizacijo okroglih miz, simpozijev ter biennialnih zborovanj. Zadnji odmeven znanstveni simpozij z naslovom *Veliki tolminski punt 1713–2013: nova dognanja* je ZZDS v sodelovanju s Tolminskim muzejem in UP FHS organizirala 24. oktobra 2013 v Tolminu, ob 300-letnici velikega tolminskega punta in 130-letnici rojstva pi-

satelja Ivana Preglja. Sodelovali so: dr. Vasko Simoniti, dr. Branko Marušič, dr. Katja Škrubej, dr. Dragica Čeč, dr. Žiga Zwitter, dr. Aleksander Panjek, mag. Damjana Fortunat Černilogar, Donatela Porcedda in Drago Terpin. Na osnovi prispevkov je leta 2014 v Zbirki ZZDS izšla publikacija z naslovom *Pogledi na tolminski punt in čas ob prelomu stoletja* v sozaložništvu z Zgodovinskim društvom za severno Primorsko.

Drugi vidnejši znanstveni posvet je ZZDS organizirala v sodelovanju s Slovensko akademijo znanosti in umetnosti, Društvom za mednarodno pravo za Slovenijo in Oddelkom za zgodovino Filozofske fakultete ob 35. obletnici podpisa Osimskega sporazuma, ki se je odvijal na SAZU 6. decembra 2010. Posvetu je predsedoval dr. France M. Dolinar, kot referenti pa so nastopili dr. Mirjam Škrk, dr. Dušan Nečak, dr. Božo Repe, dr. Jože Pirjevec, dr. Nevenka Troha in dr. Viljenka Škorjanec. Predsednik države dr. Danilo Türk je imel otvoritveni govor, med udeleženci pa je bil tudi prvi slovenski predsednik g. Milan Kučan. Razvila se je živahna diskusija, saj je bil posvet dobro obiskan in tudi medijsko odmeven.

Leta 2012 je *Zgodovinski časopis* praznoval 65-letnico izhajanja (1947–2012). V počastitev obletnice je uredništvo pripravilo okroglo mizo, na kateri so spregovorili o mestu *Zgodovinskega časopisa* v slovenskem zgodovinopisju. Okrogla miza je potekala 6. decembra 2012 v Viteški dvorani Cekinovega gradu v Ljubljani, v stavbi Muzeja novejšje zgodovine Slovenije. Z uvodnimi razmišljanji so na okrogli mizi sodelovali dr. Mateja Ratej, dr. Marta Verginella, dr. Egon Pelikan, dr. Oto Luthar in dr. Peter Vodopivec. Okroglo mizo je vodil dr. Peter Štih, odgovorni urednik *Zgodovinskega časopisa* (Spletni vir 5). Na pobudo ZZDS je bila 15. maja 2014 v sodelovanju z Inštitutom za novejšjo zgodovino organizirana okrogla miza *Premišljevanja 75 let po koncu španske državljanske vojne*. Sodelovali so dr. Peter Vodopivec, dr. Avgust Lešnik, dr. Božo Repe, dr. Branko Šuštar. Po krajših uvodnih predstavitvah je sledila odprta diskusija, ki je opozorila še na druge vidike obravnavane teme (Spletni vir 6). V mesecu novembru 2014 je dr. Matevž Košir, nekdanji predsednik ZZDS in sedanjí predsednik nazornega odbora ZZDS, kot del mednarodnih stikov ZZDS in promocije slovenske kulture v tujini obiskal dve muzejski in raziskovalni ustanovi v Londonu v Angliji in 25. novembra 2014 sodeloval na srečanju raziskovalcev zgodovine prostozidarstva in t. i. tajnih združb. V referatu je predstavil zgodovino prostozidarstva na Slovenskem, njegovo vpetost in povezave z zgodovino razsvetljenskih idej v Evropi 18. stoletja, povezavo med pomembnimi slovenskimi osebami (npr. Žiga Zois, Jurij Vega) z drugimi znanstveniki in umetniki tiste dobe v Evropi, ter preplet teh povezav s povezavami, ki so jih imele bratovščine prostozidarjev.

Šolska sekcija ZZDS je v letu 2015 organizirala dve okrogli mizi. Prva z naslovom *Zgodovina in učitelj zgodovine*

v slovenski šoli: stanje in izzivi je bila 14. maja v sejni dvorani Inštituta za novejšo zgodovino. Srečanje je povezoval predsednik Šolske sekcije dr. Bojan Balkovec. Uvodne misli so Stane Berzelak, dr. Aleš Gabrič, Vojko Kunaver in Elissa Tawitian osredinili ob stanju pouka zgodovine v osnovnih in srednjih šolah ter ob vprašanih mature. Druga okrogla miza je potekala 17. novembra 2015. Tokrat je bila razprava namenjena učbenikom za zgodovino oziroma učbenikom na splošno. Iztočnice so posredovali Stane Berzelak, Irena Marković in Jelka Razpotnik. Učbeniki so pomemben element v procesu poučevanja in učenja, hkrati pa je zaradi razvoja različnih tehnologij pred njimi velik izziv, povezan ne le s tehnološkim razvojem, temveč tudi s stanjem bralne kulture in načinom poučevanja sodobne mladine. Na okrogli mizi so člani sekcije najavili, da bodo spomladi 2016 izvedli širšo anketo med učitelji zgodovine, ki bo zajemala tudi različna vprašanja povezana z učbeniki.

ZZDS je aktivna tudi na področju promocije znanosti v tujini. Dr. Branko Šuštar, predsednik ZZDS, se je tako leta 2015 udeležil mednarodnega srečanja raziskovalcev zgodovine izobraževanja na temo *Spomini na šolo* (september 2015, Sevilla, Španija) in se ob tem srečal z vrsto raziskovalcev iz različnih držav (kar je tudi spodbudilo temo 38. zborovanja ZZDS), obiskal pa je tudi nekaj muzejev in arhivov v Seville in Granadi.

ZZDS se odziva tudi na aktualno dogajanje v stroki. V obliki pisma podpore je 18. avgusta 2015 podprla prizadevanja slovenskih muzealcev (Skupnost muzejev Slovenije), ki so se zavzeli za pomoč aktivnostim Zemaljskega muzeja v Sarajevu za normalno delovanje. ZZDS je sodelovala s pobudami oziroma predlogi pri predsedniku republike za državna odlikovanja uglednih zgodovinarjev, ki so imeli vidnejšo vlogo tudi v Zvezi.

Častni člani ZZDS

Društvo vsaki dve leti imenuje častne člane, med katerimi so tako pionirji zgodovinopisja posameznih regij, dolgoletni predsedniki in zaslužni znanstveniki. Oseba postane častni član ZZDS na predlog lokalnega ali regionalnega društva, potem ko ga potrdi izvršni odbor ZZDS. Častni člani ZZDS so: prof. dr. Janko Pleterski, dr. France Kresal, prof. dr. Miroslav Stiplovšek, prof. dr. Ignacij Voje, dr. Milica Kacin Wohinz, Janez Stergar, akad. prof. dr. Vasilij Melik, prof. dr. Tone Ferenc, dr. Branko Marušič, dr. Salvator Žitko, prof. dr. Peter Vodopivec, dr. Iskra Vasileva Čurkina, prof. dr. Darja Mihelič in akad. prof. dr. Jože Mlinarič.

ZZDS povezuje stroko pri skupnih interesih ter tako presegata institucionalno in individualno razpršenost ter krepi povezanost zgodovinarjev. Po potrebi se kot civilna družba tudi odzove in skuša zastopati interes stroke, kot na primer pri vprašanih pouka zgodovine v šolah. Medtem ko so izdajanje publikacij in organiziranje zborovanj

tradicionalne, pa so druge aktivnosti marsikdaj omejene z razpoložljivostjo članov, ki sestavljajo organe ZZDS, in njihovih delodajalcev ter s finančnimi viri. Zaradi zaostri-tve finančnega stanja ZZDS v zadnjem obdobju ni mogla izpolnjevati vseh statutarnih obveznosti, zato je bilo potrebno popraviti tudi statut. Kljub temu pa ZZDS skuša v okviru omejenih financ delovati čim bolj optimalno. ZZDS je v pomoč tesno sodelovanje in podpora številnih institucij, posebej Filozofske fakultete v Ljubljani, kjer je sedež ZZDS, Inštituta za novejšo zgodovino in drugih. Tako je živahnost dela posameznih sekcij ZZDS v različnih obdobjih različna, vsekakor pa je med aktivnejšimi sekcijami Šolska sekcija.

Nagrada Klio

ZZDS vsaki dve leti podeljuje stanovsko nagrado Klio za najboljšo monografijo in priznanje Ervina Dolenca za znanstveni prvenec. Nagrada Klio se podeljuje od leta 2000 na predlog dr. Ervina Dolenca. Ob njegovi prezgodnji smrti se je Zveza odločila, da uvede novo nagrado za zgodovinski prvenec, ki ga je poimenovala po njem. Priznanje Ervina Dolenca se je tako začelo podeljevati leta 2012. Glavni namen nagrade, ki se podeljuje za znanstveno monografijo, razpravo ali esej, objavljen v preteklih dveh letih, je spodbuda k boljšemu, predvsem prodornejšemu in pogumnejšemu raziskovalnemu delu; nagrada pa tudi promovira odmevne raziskovalne dosežke tako med strokovno javnostjo kot v širši javnosti. Nagrado Klio za leto 2015 je prejel akad. prof. dr. Rajko Bratož za monografijo *Med Italijo in Ilirikom: Slovenski prostor in njegovo sosodstvo v pozni antiki*, ki je izšla leta 2014 v Zbirki Zgodovinskega časopisa kot 46. zvezek, v sozaložništvu Znanstvene založbe Filozofske fakultete, Zveze zgodovinskih društev Slovenije in Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Komisija za podelitev nagrade Klio je svojo odločitev utemeljila:

Profesor Rajko Bratož je s svojimi sistematičnimi raziskavami poznoantične zgodovine slovenskega in sosednjih ozemelj prikazal manj znano obdobje in problematiko, ki je sicer privlačevala tudi pozornost arheologov. Njegovo raziskovalno delo je zahtevalo ponovno branje zgodovinskih virov in odkrivanje novih, ki so temeljili zlasti na prikazu zgodnjega krščanstva in cerkvene organizacije. Bratoževa monografija *Med Italijo in Iliriko: Slovenski prostor in njegovo sosodstvo v kasni antiki* je sintetični prikaz dolgoletnih avtorjevih raziskav, nastalih na podlagi njegovega izjemnega poznavanja literarnih in listinskih virov ter obsežne literature (v knjigi obsega seznam literature kar 44 strani), katere proučevanje je, kot avtor pravi, za posameznika »na meji obvladljivega«. Slovenski prostor in njegovo sosodstvo v pozni antiki je prvo delo v slovenskem prostoru in tudi prvo delo v mednarodnih raziska-

vah, ki sistematično predstavlja zgodovino danes slovenskega ozemlja in njegovega širšega sosedstva v obdobju od druge tretjine 3. do zgodnjega 7. stoletja. V poglavja so vključeni podrobnejši prikazi tem kot so državljanske vojne v 3. in 4. stoletju, krščanske skupnosti v Petovionii, Emoni in Celeji, bitka pri Frigidu, vpadi Hunov, langobardska invazija v Italijo, prihod Slovanov, njih etnogeneza in njene različne razlage, družbena ureditev pri Slovanih, nastanek oglejskega patriarhata, delitev oglejskega patriarhata in razvoj cerkve v Istri. V knjigi *Med Italijo in Ilirikom* je avtor pokazal, da je izjemen poznavalec poznoantičnega časa na ozemlju Slovenije in sosednjih ozemelj. V knjigi se zrcali podoba znanstvenika, njegovo neumorno in natančno delo ter njegova predanost zgodovinopisju. Kaže se tudi njegova sposobnost prikazovanja spoznanj in pritegnitve pozornosti z nazorno razpravo, ki bralcu približa najbolj zapletena vprašanja, hkrati pa ga opozarja na interpretativne dvome in še odprte probleme.

Prejšnji dobitniki nagrade so: leta 2000 Peter Štih za »*Villa quae Sclavorum lingua vocatur Goriza*«: *Študija o dveh listinah cesarja Otona III. iz leta 1001 za oglejskega patriarha Johannesa in furlanskega grofa Werihena*, leta 2002 Igor Grdina za *Ipavci: Zgodovina slovenske meščanske dinastije*, leta 2004 Matjaž Bizjak za knjigo *Ratio facta est: Gospodarska struktura in poslovanje poznosrednjeveških gospojev na Slovenskem*, leta 2006 Alenka Cedilnik za *Ilirik med Konstantinom Velikim in Teodozijem Velikim: Balkansko-podonavski prostor v poročilih Atanazija, Hilarija, Sokrata Sholastika, Sozomena, Teodoreta in Filostorgija*, leta 2008 Peter Vodopivec za monografijo *Od Pohlinove slovnice do samostojne države: Slovenska zgodovina od konca 18. stoletja do konca 20. stoletja*, leta 2010 Andrej Studen za knjigo *Pijane zverine: O moralni in patološki zgodovini alkoholizma na Slovenskem v dobi meščanstva*, leta 2012 Bojan Godeša za *Čas odločitev: Katoliški tabor in začetek okupacije* ter leta 2014 Jurij Perovšek za monografijo *Samoodločba in federacija: Slovenski komunisti in nacionalno vprašanje 1920–1941*.

Priznanji dr. Ervina Dolenc sta prejela dr. Neva Makuc leta 2012 za delo *Historiografija in mentaliteta v novoveški Furlaniji in Goriški* in leta 2014 dr. Aleksander Lorenčič za delo *Prelom s starim in začetek novega: Tranzicija slovenskega gospodarstva iz socializma v kapitalizmu (1990–2004)*.

Društvo je pri izdajanju strokovnih publikacij in periodike vezano na finančno vedno bolj skromne razpise ARRS, za sofinanciranje dejavnosti pa se od leta 2015 prijavlja na razpis Ministrstva za kulturo (Javni razpis za izbor javnih kulturnih programov na področjih kulturne dediščine, arhivske dejavnosti in knjižnične dejavnosti, ki jih je v letih 2015–2016 sofinancirala Republika Slovenija iz proračuna namenjenega za kulturo, za področje kulturna dediščina).



Podelitev nagrade Klio za leto 2015. Dobitnik nagrade je akad. prof. dr. Rajko Bratož za delo *Med Italijo in Ilirikom: slovenski prostor in njegovo sosedstvo v pozni antiki*, nagrado izroča dr. Branko Šuštar, predsednik ZZDS.

Ob finančni pomoči Ministrstva za kulturo je ZZDS leta 2015 organizirala podelitev nagrade Klio s spremljevalnim programom, dve okrogli mizi na temo učbenikov v šoli, članica društva se je aktivno udeležila konference na Dunaju, prenovljena je bila spletna stran, izpeljane so bile promocijske dejavnosti društva v Mariboru, Celju in Kopru. Letošnje leto (2016) pa potekajo intenzivne priprave na septembrsko Zborovanje zgodovinarjev s pripravo promocijskega materiala in na novembrsko razstavo *Izobraževalna pot pri Slovanih*.

Z razvojem posameznih regionalnih, tematskih in strokovnih društev (posebno društva arhivistov, učiteljev zgodovine in nenazadnje tudi muzealcev) se spreminja tudi vloga ZZDS kot zveze društev na področju znanstvene in strokovne periodike in publikacij ter organizatorja konferenc. Kot uspešno komunikacijsko orodje v okviru ZZDS se uporablja prenovljeno spletno stran <http://zzds.si/>, vidni smo pa tudi na Facebooku. ZZDS objavlja tudi na listi zgo-lista@list.arnes.si. Vedno bolj omejene možnosti financiranja postavljajo naše stanovsko društvo v drugačen položaj, kot ga je imelo v preteklosti kot osrednja organizacija slovenskih zgodovinarjev. Tudi v sedanjih razmerah si prizadevamo, da bomo kar najbolje opravili vlogo povezovalca različnega delovanja zgodovinarjev, kot raziskovalcev, pedagogov, muzealcev, bibliotekarjev in arhivistov.

Literatura

GRANDA, Stane: Zgodovinsko društvo za Slovenijo. V: Dušan Voglar idr. (ur.), *Enciklopedija Slovenije*. Knj. 15: Wi–Ž. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2001, 173–174.

JANŠA-ZORN, Olga: *Historično društvo za Kranjsko*. Ljubljana: Modrijan, 1996.

KOŠIR, Matjaž: Zveza zgodovinskih društev – njena vloga skozi čas. V: Boža Krakar Vogel idr. (ur.): *Bilten ob 80-letnici*

Slavističnega društva Slovenije. Ljubljana: Zveza društev Slavistično društvo Slovenije, 2014, 61–62.

ŠTIH, Peter: 65 let Zgodovinskega časopisa – kratek obračun. *Zgodovinski časopis* 67 (3–4), 2013, 494–498.

Spletni vir

Spletni vir 1: Zgodovina Slovenije – portal SISTORY, Serijske publikacije; <http://sistory.si/publikacije/?menu=16>, 10. 4. 2016.

Spletni vir 2: Zgodovina Slovenije – portal SISTORY, Zgodovinski časopis.; <http://sistory.si/publikacije/?menu=77>, 10. 4. 2016.

Spletni vir 3: Zgodovinski časopis, Zveza zgodovinskih društev Slovenije; <http://www.zgodovinskicasopis.si/>, 10. 4. 2016.

Spletni vir 4: Kronika, časopis za slovensko krajevno zgodovino; <http://kronika.zrc-sazu.si/index.php>, 10. 4. 2016.

Spletni vir 5: Okrogla miza Slovensko zgodovino po drugi svetovni vojni v zrcalu Zgodovinskega časopisa, YouTube; <https://www.youtube.com/watch?v=VnBSpKMa5IM>, 10. 4. 2016.

Spletni vir 6: Premišljevanja 75 let po koncu španske državljanske vojne, YouTube; <https://www.youtube.com/watch?v=3ZXIIWdO1nw&feature=youtu.be>, 10. 4. 2016.



FINANCIRANJE IZVAJANJA JAVNIH KULTURNIH PROGRAMOV STANOVSKIH DRUŠTEV

Na nacionalni ravni je skrb za ohranjanje, varstvo, interpretacijo in predstavljanje kulturne dediščine zaupana javnim zavodom, ki v skladu z *Zakonom o varstvu kulturne dediščine* (ZVKD-1) izvajajo naloge muzejske javne službe. Na področju kulturne dediščine za dopolnitev varstva in popularizacije nacionalno pomembnih vsebin javnih kulturnih programov in projektov delujejo tudi nevladne organizacije. Za omogočanje razvoja strokovnih področij varstva, dviga splošne prepoznavnosti in dostopnosti do kulturne dediščine, dopolnjevanja institucionalnega varstva ter uvajanja novosti v strokovno delo pa imajo predvsem stanovska društva pomembno in poudarjeno strokovno vlogo pri varovanju kulturne dediščine v slovenskem prostoru.

Uvod

Na nacionalni ravni je skrb za ohranjanje, varstvo, interpretacijo in predstavljanje kulturne dediščine zaupana javnim zavodom, ki v skladu z *Zakonom o varstvu kulturne dediščine* (ZVKD-1) izvajajo naloge muzejske javne službe. Ministrstvo za kulturo poleg zagotavljanja proračunskih sredstev za izvajanje nalog javne službe v javnih zavodih skrbi tudi za podporo nacionalno pomembnih programov in projektov nevladnih organizacij s področja kulturne dediščine, da bi dopolnili institucionalno varstvo in omogočili celostno ohranjanje dediščine.

Ker bo v nadaljevanju prispevka večkrat uporabljen pojem nevladna organizacija, je smiselno sledeče uvodno pojasnilo, povzeto po *Priročniku o načrtovanju, izvajanju in vrednotenju nacionalnih javnih razpisov*, ki ga je leta 2015 izdal Center za informiranje, sodelovanje in razvoj nevladnih organizacij. Odgovor na vprašanje »Kaj so nevladne organizacije?« je naslednji:

Nevladne organizacije so neprofitne in nepridobitne zasebne organizacije, ki so (praviloma) ustanovljene z namenom zasledovanja splošno koristnih ciljev. Delujejo na lokalni, regionalni, državni in mednarodni ravni. Pri nas se nevladne organizacije pojavljajo v obliki društev, zasebnih zavodov ali ustanov. Vendar pri presoji, ali je neka organizacija nevladna, ni odločilna njena pravna oblika, ampak ali deluje družbeno koristno, nepridobitno, neprofitno in neodvisno od javnega sektorja in gospodarstva. (Divjak 2015: 14)

Tudi na področju pristojnosti dela Ministrstva za kulturo je pojem nevladna organizacija precej širok, saj se izvajalce

javnih kulturnih programov v skladu z *Zakonom o javnem interesu* (ZUJIK) opredeljuje kot

pravne osebe, katerih dejavnost je po kvaliteti ali po pomenu primerljiva s kulturno dejavnostjo javnih zavodov z njihovega delovnega področja, oziroma pravne osebe, katerih dejavnost se praviloma ne zagotavlja v javnih zavodih, so pa njihovi kulturni programi v javnem interesu. (58. člen ZUJIK)

V nadaljevanju zakon tudi podrobneje opredeli vlogo kulturnih društev kot

združenj, v katera se posamezniki združujejo z namenom, da: izvajajo kulturne dejavnosti, združujejo poklice na posameznih področjih kulture, se ukvarjajo s strokovnimi vprašanji na posameznih področjih kulture, izvajajo dejavnosti na področju kulturne vzgoje in izobraževanja in prispevajo k dostopnosti do kulturnih dobrin in k razvoju kulturnih dejavnosti. (58. člen ZUJIK)

Na področju kulturne dediščine kot izvajalci javnih kulturnih programov in projektov delujejo predvsem društva, katerih aktivnosti so namenjene ohranjanju in popularizaciji nepremične, premične in nesnovne dediščine na lokalni in deloma regionalni ravni. Za omogočanje razvoja strokovnih področij varstva kulturne dediščine na državni ravni, dviga splošne prepoznavnosti, mednarodnega sodelovanja in najširše dostopnosti do kulturne dediščine pa imajo pomembno strokovno vlogo stanovska društva. Stanovska društva združujejo strokovnjake strok, zastopanih na področju varstva nepremične, premične in nesnovne dediščine v slovenskem prostoru.

V nadaljevanju prispevka bo pozornost namenjena vlogi stanovskih društev. Predstavljene bodo pravne in druge podlage za njihovo delovanje in financiranje iz javnih proračunskih sredstev, postopki izbora javnih kulturnih programov in izvajanje vsebin kulturnih programov na področju kulturne dediščine.

Za pripravo prispevka in konkretnih podatkov so bila kot vir uporabljena letna poročila posameznih izvajalcev, ki so bila v postopku financiranja zaradi spremljanja realizacije programskih vsebin predložena Ministrstvu za kulturo. Prispevek temelji na predstavitvi stanovskih društev s posveta *Pomen stanovskih društev in njihova vloga v širši skupnosti*, ki ga je jeseni 2015 v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani pripravilo Slovensko etnološko društvo.

* Vida Koporc Sedej, prof. geografije in umetnostne zgodovine, sekretarka na Direktoratu za kulturno dediščino Ministrstva za kulturo, Maistrova ulica 10, 1000 Ljubljana; vida.koporc@gov.si.

Namen prispevka je seznaniti najširšo zainteresirano javnost z realiziranimi vsebinami javnih kulturnih programov in porabo odobrenih namenskih sredstev državnega proračuna za kakovostno in uspešno opravljeno delo slovenskih stanovskih društev, ki sodelujejo v razvoju in popularizaciji strokovnih področij varstva kulturne dediščine.

Vloga stanovskih društev

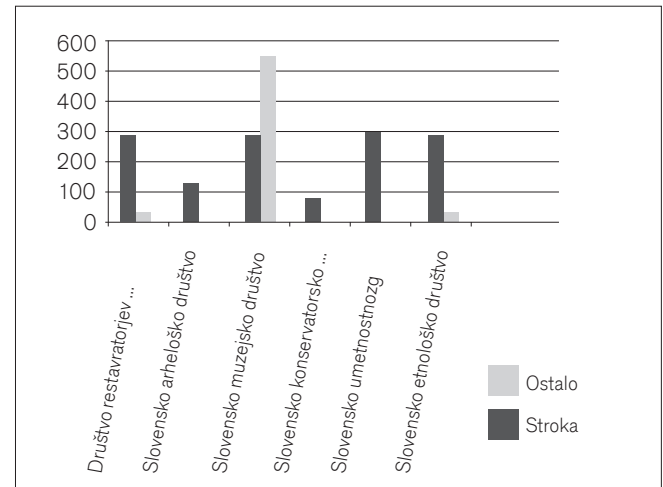
Stanovska društva na področju kulturne dediščine so prostovoljna združenja strokovnjakov z izobrazbo s področja posameznih strok, pomembnih za varstvo in ohranjanje nepremične, premične in nesnovne kulturne dediščine.

V slovenskem prostoru na področju kulturne dediščine neprekinjeno delujejo naslednja stanovska društva: Slovensko muzejsko društvo, Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo, Slovensko etnološko društvo, Slovensko konservatorsko društvo, Društvo restavradorjev Slovenije in Slovensko arheološko društvo.

Najstarejše stanovsko društvo je Slovensko muzejsko društvo, katerega predhodnik je bilo leta 1839 ustanovljeno Društvo kranjskega deželnega muzeja, ki se je leta 1865 preimenovalo v Muzejsko društvo za Kranjsko in leta 1919 v Muzejsko društvo za Slovenijo. V letu 1952 se je društvo kot strokovno združenje muzejskih delavcev preimenovalo v Društvo muzealcev Slovenije (Spletni vir 1). Dolgoletno tradicijo imata tudi Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo, ki je začelo delovati leta 1921 (Spletni vir 2), in Slovensko etnološko društvo, ki deluje od leta 1975 (Spletni vir 3). Slovensko konservatorsko društvo, Društvo restavradorjev Slovenije in Slovensko arheološko društvo so mlajša.

Delovanje društev določata in urejata statut društva ali akt o pravilih društva, ki opredeljujeta temeljno poslanstvo društva, organe društva in postopek njihovega imenovanja, pravice in dolžnosti članov, načine sodelovanja v uresničevanju nacionalne kulturne politike, spremljanje in spodbujanje napredka stroke, pripravo mnenj in obravnavanje vprašanj o strokovnem delu in varovanju dediščine. V društva se tako zaradi uresničevanja razvoja posameznih strokovnih področij združujejo različni strokovnjaki (umetnostni zgodovinarji, zgodovinarji, muzeologi, etnologi, arheologi, restavradorji, konservatorji in posamezniki drugih strok). Sledijo skupnim ciljem zagotavljanja enotnega in kakovostnega strokovnega dela, razvoja strok, mednarodnega sodelovanja ter popularizacije – predstavljanja strokovnih rezultatov s področij kulturne dediščine najširši javnosti. V stanovskih društvih lahko poleg rednih članov – strokovnjakov – kot pridruženi člani delujejo tudi druge osebe (ljubitelji), ki želijo podpirati dejavnosti društev ter sodelovati pri delu ter izpolnjevanju društvenih ciljev.

Šest slovenskih stanovskih društev po podatkih, povzetih iz njihovih poročil za leto 2015,¹ ima skupno 1.371 rednih članov in 635 ljubiteljev. Največ članov ima Slovensko muzejsko društvo, in sicer 832 (281 rednih in 551 drugih članov), sledijo pa mu Slovensko etnološko društvo s 342 člani (291 rednih in 51 drugih), Društvo restavradorjev Slovenije s 315 člani (285 rednih in 30 drugih), Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo s 300 rednimi člani, Slovensko arheološko društvo s 147 člani (144 rednih in 3 drugi) ter Slovensko konservatorsko društvo s 70 rednimi člani (glej Graf 1). Statistično ugotavljanje trendov



Graf 1: Število članov v stanovskih društvih s področja stroke in drugih članov v letu 2015.

povečevanja ali zmanjševanja števila članov društev v zadnjih petih letih pokaže, da se je skupno število vseh članov društev od leta 2010 do 2015 povečalo za 23 %. Vprašanje pa je, če je naveden odstotek res zanesljiv, saj se šele od leta 2013 statistično spremlja posebej število rednih članov in število ostalih članov društev.

Pravne in druge podlage za delovanje in financiranje stanovskih društev

Ministrstvo za kulturo v skladu s pravnimi podlagami delovanje stanovskih društev podpira s sofinanciranjem javnih kulturnih programov nevladnih organizacij s področja varstva kulturne dediščine. V nadaljevanju so navedeni ključni akti, ki v Republiki Sloveniji urejajo delovanje in vlogo nevladnih organizacij, znotraj njih pa tudi stanovskih društev.

Ustanovitev društva, način delovanja, registracijo, finančno poslovanje, podeljevanje statusa v javnem interesu, prenehanje delovanja in nadzor določa *Zakon o društvih* (ZDru). Status društva v javnem interesu, njegovo financiranje in izvajalce javnih kulturnih programov na področju

¹ Razen za Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo in Slovensko arheološko društvo, katerih podatki o članstvu so iz leta 2012 oziroma 2014.

kulture pa opredeljuje *Zakon o uresničevanju javnega interesa za kulturo* (ZUJIK).

Zakon o varstvu kulturne dediščine (ZVKD-1) vlogo stanovskih društev opredeljuje v okviru delovanja nevladnih organizacij, in sicer z naslednjim citatom: »Pri uresničevanju javne koristi varstva dediščine država, pokrajine in občine sodelujejo z lastnicami in lastniki dediščine, poslovnimi subjekti, nevladnimi organizacijami in civilno družbo« (2. člen ZVKD-1). In nadalje:

Nevladna organizacija, ki s svojim delovanjem pomembno prispeva k varstvu, k razvijanju zavesti o dediščini, širitvi znanja in spretnosti, povezanih z dediščino, ter k usposabljanju in vseživljenjskem učenju, lahko pridobi status nevladne organizacije, ki deluje na področju kulturne dediščine v javno korist. Status se pridobi na podlagi zakona, ki ureja uresničevanje javnega interesa za kulturo, in ob smiselni uporabi predpisov, ki urejajo delovanje društev. (107. člen ZVKD-1)

ZVKD-1 določa tudi pravice pravnih oseb s statusom nevladne organizacije, ki delujejo na področju kulturne dediščine v javno korist, kar se smiselno nanaša na strokovno vlogo in naloge stanovskih društev. Te so:

dajanja mnenj in predlogov rešitev glede posameznih vprašanj varstva, sodelovanja v posvetovalnih telesih ministrstva, pokrajin in občin, sodelovanja v postopkih priprave strategije iz 73. člena tega zakona in drugih strateških dokumentov države, pokrajin in občin, ki zadevajo varstvo in ohranitev dediščine in opravljanja drugih nalog na področju varstva na podlagi javnih razpisov. (108. člen ZVKD-1)

Cilje in prioritete kulturne politike, čas za njihovo uresničitev ter kazalce, po katerih se bo merilo njihovo doseganje na posameznih področjih kulture, za štiriletno obdobje določa *Nacionalni program za kulturo* (NPK). Doslej so bili sprejeti *Nacionalni programi za kulturo* za obdobja 2004–2007, 2008–2011 in 2014–2017. V okviru prioritete kulturne politike vlogo stanovskih društev izpostavlja NPK 2004–2007 v III. poglavju o splošnih prioritetah kulturne politike, in sicer v 4. točki z naslovom *Kulturna vzgoja kot ustvarjalna vzgoja in kot vzgoja za ustvarjalnost*, kjer je spodbujanju stanovskih društev k večji dejavnosti na področju kulturne vzgoje namenjen poseben ukrep. Vloga stanovskih društev se nadalje opredeljuje tudi v 5. točki z naslovom *Izobraževanje za poklice v kulturi*, in sicer v ukrepu za spodbujanje stanovskih društev k večji dejavnosti na področju izobraževanja za poklice v kulturi (NPK 2004–2007: 18, 19). NPK za obdobje 2008–2011 v 3. poglavju o smernicah kulturne politike, in sicer v delu, ki se nanaša na izobraževanje za poklice v kulturi, znova izpostavlja »spodbujanje stanovskih društev k večji dejavnosti na področju izobraževanja za poklice v kulturi« (NPK 2008–2011: 27). NPK za obdobje 2014–2017 pa v 10. poglavju, ki je posvečeno kulturni dedišči-

ni, v ciljih in ukrepih 1. točke, ki zasleduje kakovostno ohranjanje ter sodobno prezentirano kulturno dediščino za večje število obiskovalcev in prepoznavnost kulturne dediščine, odgovornost za izvedbo aktivnosti med drugim nalaga tudi »muzejskim strokovnim združenjem«, med katerimi izpostavlja Slovensko muzejsko društvo. Nadalje v 2. točki z naslovom *Dejavna in atraktivna mreža slovenskih muzejev, galerij in zavodov* navaja: »Obenem bomo v sodelovanju s strokovnimi združenji preoblikovali svetovalno službo za muzeje in načrtno spodbujali projekte nevladnih organizacij s področja varstva kulturne dediščine.« In nadalje: »Z namenom razvoja izobraževanja in usposabljanja bomo sistematično določili nujne, prioritete teme za posamezne za posamezne poklice in institucije s področja varstva in zagotovili mrežna sodelovanja izvajalcev in uporabnikov izobraževalnih programov, zlasti visokošolskih in mednarodnih ter nevladnih združenj«, odgovornost za izvedbo pa je med drugim naložena tudi »muzejskim strokovnim združenjem«, Slovenskemu muzejskemu društvu in Slovenskemu arheološkemu društvu (NPK 2014–2017: 78, 80, 81).

Za izvajanje navedenih zakonskih določil in prioritete vsebin, opredeljenih v *Nacionalnih programih za kulturo*, so potrebna tudi finančna sredstva, s katerimi si izvajalci javnih kulturnih programov krijejo nastale programske materialne stroške. Stanovska društva finančna sredstva pridobivajo s članarino, darili in volili, prispevki donatorjev, iz javnih sredstev (tj. državnega proračuna, proračunov lokalnih skupnosti), z opravljanjem dejavnosti društva in iz drugih virov (24. člen ZDru).

Večji delež sredstev za izvajanje javnih kulturnih programov stanovska društva pridobijo iz sredstev državnega proračuna. Financiranje programov v kulturi poteka na podlagi *Pravilnika o izvedbi javnega poziva in javnega razpisa za izbiro kulturnih programov in kulturnih projektov*, ki določa izvedbo postopka.

Postopek izbora javnih kulturnih programov stanovskih društev

Javni razpisi in pozivi so namenjeni jasno razvidnemu in celovitemu financiranju nevladnih organizacij. Javna objava razpisov in pozivov v *Uradnem listu Republike Slovenije* in na spletni strani Ministrstva za kulturo ciljnim skupinam zagotavlja najširšo dostopnost informacij o možnosti financiranja programov in projektov iz sredstev državnega proračuna. Hkrati pa se v besedilu dokumentacije razpisa in poziva sledi ciljem in prioritetam kulturne politike v skladu z veljavnim *Nacionalnim programom za kulturo*. Ministrstvo za kulturo je v zadnjih desetih letih v *Uradnem listu Republike Slovenije* in na svoji spletni strani objavilo pet javnih pozivov za financiranje javnih kulturnih programov z naslovom *Javni poziv za izbor javnih kulturnih programov na področjih kulturne dediščine, arhivske dejavnosti in knjižnične dejavnosti* (JP-KAM). Javni pozivi

Javni poziv	Število vseh prejetih vlog – kulturna dediščina	Število sprejetih vlog/programov v financiranje	Delež sprejetih vlog/programov v financiranje	Število sprejetih vlog/programov stanovskih društev v financiranje
JP-KAM 2004–2006	18	13	72 %	6
JP-KAM 2007–2009	18	10	55 %	6
JP-KAM 2010–2012	13	9	69 %	6
JP-KAM 2013–2014	24	7	29 %	5
JP-KAM 2015–2016	20	9	45 %	4

Preglednica 1: Število vseh prejetih vlog, število sprejetih vlog/programov v financiranje, delež sprejetih vlog/programov v financiranje in število sprejetih vlog/programov stanovskih društev v financiranje v postopku javnih pozivov za izbor javnih kulturnih programov na področju kulturne dediščine.

vi so bili objavljeni v letu 2004 za obdobje 2004–2006, v letu 2007 za obdobje 2007–2009, v letu 2010 za obdobje 2010–2012, v letu 2013 za obdobje 2013–2014 in v letu 2015 za obdobje 2015–2016 (Spletni vir 5). S pozivi so bile nevladne organizacije enakopravno pozvane k predložitvi javnih kulturnih programov z omenjenih področij.

Za področje kulturne dediščine je bil nato izveden postopek, s katerim so bili kulturni programi izvajalcev skladno z razpisno dokumentacijo in *Pravilnikom o izvedbi javnega poziva in javnega razpisa za izbiro kulturnih programov in kulturnih projektov* izbrani v financiranje. Izbrani so bili izvajalci, ki so izpolnjevali splošne pogoje za sodelovanje pri programskem pozivu in za financiranje predlagali programske vsebine, ki so izpolnjevale vsebinske kriterije za izbor na programskem pozivu.

Predlagatelji so bili na programskem pozivu najprej ocenjeni glede na kakovost in uspešnost izvedenega programa na prijavljenem področju v zadnjih dveh letih, nato pa tudi glede na kakovost in izvedljivost predlaganega programa, sestavljenega iz posameznih sklopov in enot za načrtovano obdobje.

Oceno izpolnjevanja kriterijev je opravila pristojna strokovna komisija za področje premične kulturne dediščine. Kakovost in uspešnost izvedenega programa predlagatelja v zadnjih dveh letih je strokovna komisija numerično in vsebinsko ocenjevala po programskih sklopih. Upoštevala je: realizacijo programa v predhodnem obdobju, aktivno javno delovanje (objave, nagrade, konference in druge reference) ter dostopnost in odmevnost vsebin v javnosti (število uporabnikov, obiskovalcev, udeležencev). Kakovost in izvedljivost posameznega predlaganega programskega sklopa za načrtovano obdobje pa sta bili ocenjena glede na celovitost in ustreznost programskih sklopov, stopnjo izvedljivosti programskih sklopov, izkazovanje programskih ciljev, ki presegajo lokalni interes, realno finančno ovrednotene in uravnotežene programske sklope

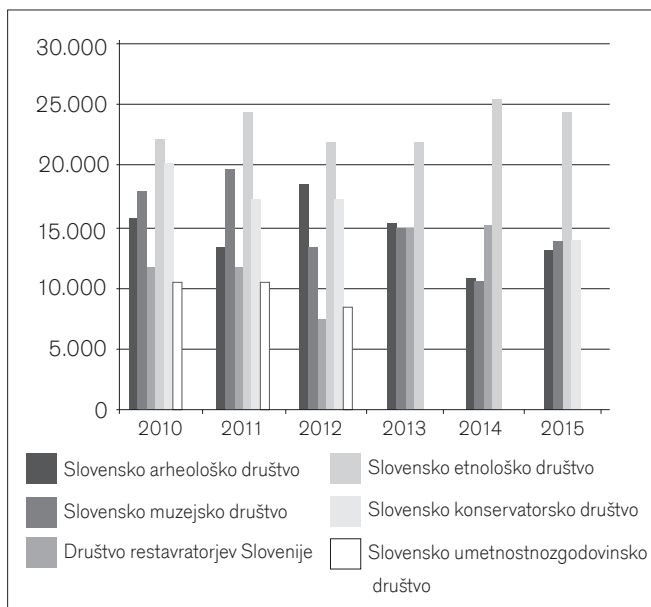
ter predvideno dostopnost in odmevnost v javnosti.

Za področje kulturne dediščine je iz priložene tabele (glej Preglednico 1) razvidno prejeta število vseh vlog, število vlog nevladnih organizacij, sprejetih v financiranje, in od teh tudi število sprejetih programov stanovskih društev v financiranje v posameznih postopkih javnih pozivov v preteklih letih.

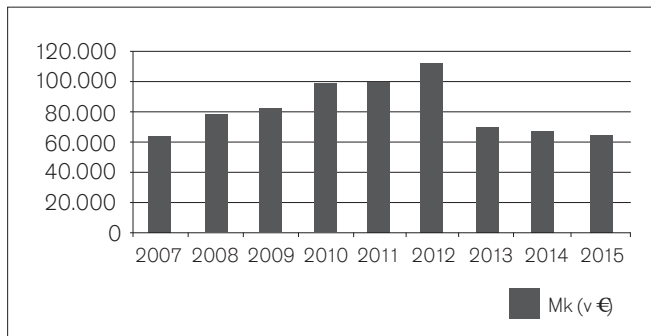
V komentarju k tabeli je treba navesti, da je bilo v obdobjih 2004–2006, 2007–2009 in 2010–2012 v financiranje sprejetih vseh šest stanovskih društev. V obdobju 2013–2014 je bilo financiranih pet društev, saj predložena vloga Slovenskega umetnostnozgodovinskega društva formalno ni bila popolna in zato tudi ni bila uvrščena v nadaljnji postopek financiranja. V obdobju 2015–2016 se financirajo le štiri društva, saj vloge v postopek nista predložili dve društvi, in sicer Slovensko arheološko društvo in Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo.

Financiranje javnih kulturnih programov stanovskih društev

Glede na neprekinjenost izvajanja programskih vsebin in doseganja ciljev, s katerimi stanovska društva uresničujejo svoje poslanstvo, se ugotavlja, da je strokovna komisija dobro ocenila predlagane programe društev, ki so se prijavila na javne pozive in izpolnjevala splošne pogoje, zato so bili v skladu z njihovim predlogom, mnenjem strokovne komisije in odločitvijo ministra za kulturo sprejeti v financiranje. Višina dodeljenih sredstev državnega proračuna Ministrstva za kulturo za sofinanciranje javnih kulturnih programov stanovskih društev v obdobju 2010–2015 je razvidna iz priloženega grafa (glej Graf 2). V obdobju 2010–2015 je bilo iz proračunskih sredstev Ministrstva za kulturo za izvajanje dejavnosti stanovskih društev namenjenih skupno 473.300 evrov. Če ta znesek preračunamo v deleže, pa je bilo dodeljenih: Slovenskemu etnološkemu društvu 30 %, Slovenskemu



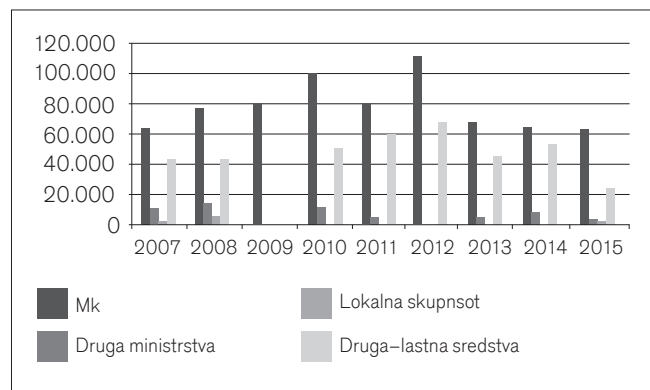
Graf 2: Višina dodeljenih sredstev (v evrih) iz državnega proračuna Ministrstva za kulturo za sofinanciranje javnih kulturnih programov stanovskih društev v obdobju 2010–2015.



Graf 3: Skupna višina dodeljenih sredstev (v evrih) za izvedbo javnih kulturnih programov stanovskih društev 2007–2015.

muzejskemu društvu 19 %, Slovenskemu arheološkemu društvu in Društvu restavradorjev Slovenije po 16 %, Slovenskemu konservatorskemu društvu 12 % in Slovenskemu umetnostnozgodovinskemu društvu 7 % vseh sredstev. Prav tako je razvidno, da je bila dodeljena višina sredstev med stanovskimi društvi uravnotežena, več sredstev sta prejeli le Slovensko etnološko društvo in Slovensko muzejsko društvo. Celoten znesek proračunskih sredstev, dodeljenih stanovskemu društvu, se je v obdobju 2007–2012 povečeval, rahlo zmanjšanje zasledimo le v letu 2011. V zadnjih treh letih pa je opazno znižanje sredstev na višino iz leta 2007 (glej Graf 3). Vzrok za povsem statistično znižanje je zmanjšano število financiranih društev, saj dve društvi v zadnjih letih nista sodelovali v postopku poziva.

Predlagatelji programov so za izvajanje javnih kulturnih programov lahko na letni ravni zaprosili do največ 70 % sredstev iz državnega proračuna, od leta 2013 pa do 80 % vseh predvidenih stroškov za izvedbo načrtovanega



Graf 4: Viri financiranja (v evrih) javnih kulturnih programov stanovskih društev.

programa. Preostali znesek so morali zagotoviti iz drugih virov (glej Graf 4). Stanovska društva so preostala sredstva zagotovila iz lastnih prihodkov (članarine, donacije, dohodnina²) ali iz sredstev drugih ministrstev. Pri pridobivanju slednjih sta bili najbolj uspešni Slovensko etnološko društvo in Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo. Ob tem je treba izpostaviti angažiranost Slovenskega etnološkega društva, saj je pri pridobivanju proračunskih sredstev drugih ministrstev in lastnih prihodkov izjemno uspešno.

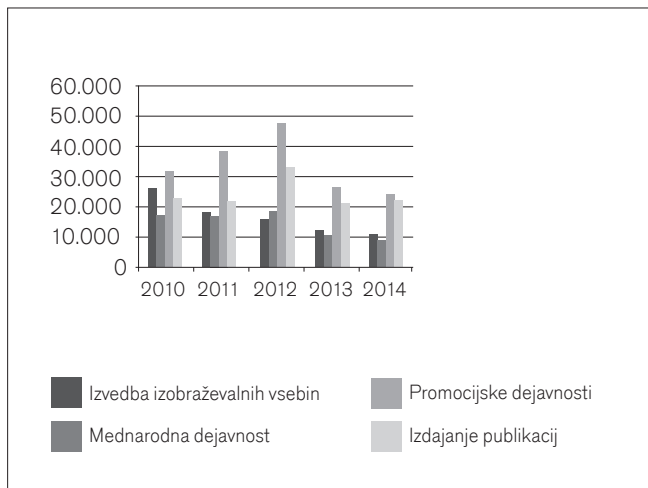
S pridobljenimi sredstvi društva krijejo nastale programske materialne stroške, ki so nujni in upravičeni za izvajanje programskih vsebin. V skladu s predvideno finančno specifikacijo na obrazcih, ki so sestavni del dokumentacije javnega poziva, se lahko krijejo naslednji stroški: stroški dela organizatorja (plačila po pogodbah), stroški dela zunanjih izvajalcev (plačila po pogodbah), stroški avtorskega dela (avtorski honorarji), stroški študentskega dela (študentski servis), potni stroški, dnevnice, stroški uporabe/najema prostora, stroški prenočišča, stroški promocije, stroški reprezentance, poštnine, kotizacije in drugi specifikirani stroški.

Iz priloženega grafa (glej Graf 5) je razvidno, da stanovska društva največ finančnih sredstev porabijo za izvajanje promocijske dejavnosti, nadalje za izdajanje strokovnih publikacij o kulturni dediščini, sledijo sredstva za izvedbo izobraževalnih vsebin, najmanj sredstev pa porabijo za mednarodno dejavnost.

Izvajanje javnih kulturnih programov stanovskih društev

Finančna sredstva, ki so jih stanovska društva za izvajanje javnega kulturnega programa prejela v preteklih letih, so bila namenjena izvedbi naslednjih programskih sklopov: izvedba izobraževalnih vsebin, mednarodna dejavnost

² Po Zakonu o dohodnini lahko davčni zavezanec do 0,5 % dohodnine, odmerjene od dohodkov, ki se všteta v letno davčno osnovo, namenijo tudi društvu.

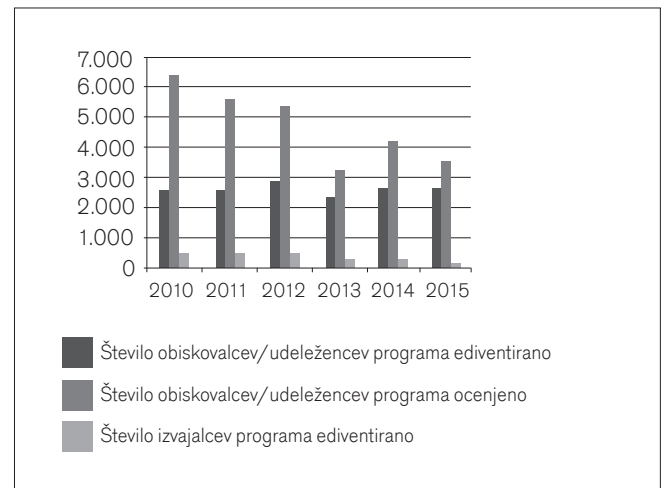


Graf 5: Višina dodeljenih proračunskih sredstev (v evrih) Ministrstva za kulturo po posameznih programskih sklopih za izvedbo javnih kulturnih programov stanovskih društev.

in udeležba na mednarodnih konferencah, promocijska dejavnost in izdajanje strokovnih publikacij o kulturni dediščini. Iz predloženih letnih poročil, ki dokazujejo realizacijo financiranih vsebin, se ugotavljajo učinkovitost porabe odobrenih sredstev, kakovost izvedenih programov in dosežena odmevnost izvedenega programa v strokovni in zainteresirani javnosti (glej Graf 6).

Izvedba izobraževalnih vsebin

V okviru sklopa Izvedba izobraževalnih vsebin stanovska društva pripravijo in realizirajo izobraževalne vsebine, strokovno delo, samostojne projekte, organizirajo in izvedejo predavanja, posvete, konference in različne delavnice. Realizacija tovrstnih vsebin uresničuje prioritete kulturne politike *Nacionalnega programa za kulturo*. Med pomembnejše izobraževalne aktivnosti v muzealstvu sodi organizacija in izvedba *Muzeoforumov* v pristojnosti Slovenskega muzejskega društva. Izobraževalni program ima dolgo tradicijo, slovenskim muzealcem pa predstavlja izkušnje iz tujine, saj se dogodkov praviloma udeležujejo tudi vabljeni tuji predavatelji. Tako se v slovenskem prostoru predstavijo dobre prakse iz tujine, s tem pa tudi zagotovi neprekinjen pretok znanja in informacij. Tudi zborovanje Slovenskega muzejskega društva je ena redkih prireditvev, kjer se srečajo slovenski muzealci, si izmenjajo znanje in izkušnje ter se pogovorijo o izzivih sodobnega časa in načrtih za prihodnost. Dobro obiskane izobraževalne vsebine s področja etnologije, ki potekajo v obliki delavnic, okroglih miz in posvetov, pripravljajo v Slovenskem etnološkem društvu. Na ta način se v najširšem krogu zainteresirane javnosti širi zavest o pomenu etnološke dediščine, k čemur pripomore sodelovanje ljubiteljev in različnih strokovnih ustanov. Pomembno vlogo v strokovnem izpopolnjevanju in dodatnem izobraževanju s ciljem poglobljanja strokovnega dela in uvajanja novih metod



Graf 6: Odmevnost izvedenih programov v javnosti.

in postopkov v delo slovenskih restavratorjev imata tudi Društvo restavratorjev Slovenije in Slovensko konservatorsko društvo. Ustaljen način seznanjanja z dediščino na različnih področjih njenega varstva so tudi strokovne ekskurzije, delavnice, vodstva in predavanja z razpravami.

Mednarodna dejavnost

Sklop Mednarodna dejavnost in udeležba na mednarodnih konferencah omogoča mednarodno sodelovanje, izobraževanja posameznikov v tujini ter pasivno in aktivno udeležbo na mednarodnih konferencah in simpozijih. Sodelovanje v mednarodnem prostoru je pomemben segment aktivnosti, ki pripomorejo k večji prepoznavnosti dela slovenskih strokovnjakov v tujini, hkrati pa tudi k prenosu znanj in izkušenj iz drugih držav v slovenski prostor. Srečanja s kolegi iz sosednjih držav (Avstrije, Hrvaške, Italije, Madžarske) so še posebej pomembna za obmejne regije in dejavnosti društev s področja kulturne dediščine v zamejstvu.

Promocijske dejavnosti

Pomembne aktivnosti s področja popularizacije dejavnosti stanovskih društev potekajo v sklopu Promocijske dejavnosti. Med najpomembnejšo tovrstno aktivnost zagotovo sodijo organizacija in podelitev stanovskih nagrad in priznanj, izdelava, vzdrževanje in urejanje društvenih spletnih strani in organizacija razstav.

Podeljevanje stanovskih nagrad in priznanj, ki jih aktivni posamezniki prejmejo za življenjsko delo ter izjemne oziroma vrhunske znanstvene in raziskovalne dosežke, je pomemben prispevek k ohranitvi in predstavljanju kulturne dediščine. Postopek podeljevanja nagrad posameznih stanovskih društev je določen v statutu društva ter v pravilniku o podelitvi nagrad in priznanj.

Nagrade in priznanja se podeljujejo v različnih oblikah. Nagrajenci prejmejo plakete, listine, kipce, spominsko

Stanovsko društvo	Nagrada	Priznanje	Leto prve podelitve
Slovensko muzejsko društvo	Valvasorjeva nagrada	Častno Valvasorjevo priznanje Diploma SMD Valvasorjev nagelj	1971 oziroma 1998 ³
Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo	Nagrada Izidorja Cankarja	Priznanje Izidorja Cankarja Častno priznanje Izidorja Cankarja	1999
Slovensko etnološko društvo	Murkova nagrada	Murkovo priznanje Murkova listina	1986
Društvo restavradorjev Slovenije	Nagrada Mirka Šubica	Priznanje Mirka Šubica	2007
Slovensko konservatorsko društvo	Steletova nagrada	Steletovo priznanje	1990
Slovensko arheološko društvo	Nagrada Slovenskega arheološkega društva	Priznanje Slovenskega arheološkega društva	2008

Preglednica 2: Stanovska društva in njihova odličja.

darilo in/ali denarne nagrade ter cvetje. Iz priložene preglednice (glej Preglednico 2) so razvidna poimenovanja posameznih odličij stanovskih društev in leto prve podelitve. Podelitve nagrad so svečani, dobro obiskani in tudi izjemno medijsko odmevni dogodki. Podelitve nekaterih nagrad spremljajo tudi priložnostne razstave in brošure s predstavitvami nagrajencev.

Izdajanje strokovnih publikacij s področja kulturne dediščine

Poseben in trajen prispevek k razvoju in prepoznavnosti strokovnega dela v stanovskih društvih na področju kulturne dediščine predstavlja založniška dejavnost, ki se udejanja v sklopu Izdajanje strokovnih publikacij s področja kulturne dediščine. Strokovne revije, zborniki z objavami referatov, znanstvenih prispevkov in priročniki so neizčrpen vir informacij, nujnih za razvoj strok, zastopanih na področju varstva in ohranjanja kulturne dediščine. Med publikacije z najdaljšo dobo izhajanja prav gotovo sodi *Zbornik za umetnostno zgodovino*, saj ga Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo izdaja že od leta 1921. Slovensko etnološko društvo od leta 1956 izdaja *Glasnik SED*, publikacije v zbirki Knjižnice glasnika SED pa od leta 1985. Slovensko arheološko društvo publikacijo *ARHEO* izdaja od leta 1981, Slovensko konservatorsko društvo pa je svoj *Bilten SKD* prvič izdalo leta 2012. Slovensko muzejsko društvo ob svojem tradicionalnem zborovanju izdaja zbornike s temami zborovanj, hkrati pa je s Skupnostjo muzejev Slovenije in Narodnim muzejem Slovenije tudi soizdajatelj strokovne publikacije *ARGO*.

Pregled realiziranih vzorčnih primerov programskih vsebin stanovskih društev v zadnjih nekaj letih

Za boljšo predstavitev izvajanja javnih kulturnih programov stanovskih društev se v nadaljevanju predstavljajo vzorčni primeri realiziranih in financiranih vsebin po posameznih programskih sklopih in enotah. Glede na to, da se v letu 2015 ne financirajo vsa stanovska društva, so v nadaljevanju navedeni zadnji programi, ki so bili v času priprave prispevka predmet financiranja.

Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo (višina financiranja Ministrstva za kulturo za leto 2012: 8.900 evrov):

- Izvedba izobraževalnih vsebin: ekskurzije in vodstva, delovno srečanje slovenskih umetnostnih zgodovinarjev, predavanja z razpravo.
- Mednarodna dejavnost: članarina CIHA, CIHA – Umetnost okrog 1400.
- Promocijska dejavnost: vzdrževanje spletne strani in objavljanje Biltena SUZD.
- Izdajanje strokovnih publikacij s področja kulturne dediščine: Zbornik za umetnostno zgodovino, Hoeflerjev zbornik, Mušičeva pisma.

Slovensko arheološko društvo (višina financiranja Ministrstva za kulturo za leto 2014: 12.500 evrov):

- Izvedba izobraževalnih vsebin: Arheologija me NE zviija – predavanje za javnost, Arheologija okolja v preventivni arheologiji, strokovna ekskurzija Rim, Italija, strokovna ekskurzija južna Italija.
- Mednarodna dejavnost: Arheologija v letu 2013, Dnevi arheologije.

3 Nagrado je leta 1971 ob 150-letnici nastanka Kranjskega deželnega muzeja ustanovila Skupnost muzejev Slovenije, od 1998 pa jo podeljuje Slovensko muzejsko društvo (Spletni vir 4).

- Promocijska dejavnost: nagrada in priznanja SAD, spletna stran, Arheoportale.
- Izdajanje strokovnih publikacij s področja kulturne dediščine: ARHEO (dva zvezka revije, letnik 31, št. 1, 2).

Slovensko muzejsko društvo (višina financiranja Ministrstva za kulturo za leto 2015: 28.800 evrov):

- Izvedba izobraževalnih vsebin: Z boljšimi standardi do boljšega dela v muzejih, Zmanjševanje tveganj za dediščino – urejanje depojev, Umetnost inoviranja.
- Mednarodna dejavnost: NEMO – delo v organizaciji, mednarodno strokovno sodelovanje, individualna udeležba na mednarodnih dogodkih, Temeljne vrednosti muzejev.
- Promocijska dejavnost: 13. Poletna muzejska noč, sodelovanje na sejmi in množičnih promocijskih prireditvah, promocijske publikacije, strokovno srečanje konservatorjev-restavratorjev.
- Izdajanje strokovnih publikacij s področja kulturne dediščine: priročnik Muzejska konservatorska-restavratorska dejavnost, priročnik Muzejska dokumentacija, zbornik Muzeji in avdiovizualno.

Slovensko etnološko društvo (višina financiranja Ministrstva za kulturo za leto 2015: 23.800 evrov):

- Izvedba izobraževalnih vsebin: izobraževalna dejavnost za etnologe in kulturne antropologe, Pomen stanovskih društev za razvoj stroke in njihova vloga v širši skupnosti, interpretacija etnološke kulturne dediščine, izobraževalni programi za študente in širšo javnost.
- Mednarodna dejavnost: Dnevi etnografskega filma 2015, Po poteh Matije Murka: mednarodna strokovna ekskurzija, Etnologija obmejnih regij: Slovenci v Varaždinu, Fotografska dediščina o obmejni dolini zgornje Kolpe in Čabranke: raziskava in razstava
- Promocijska dejavnost: podelitev Murkove nagrade, Murkovih priznanj in Murkove listine za leto 2015, Kaj smo se etnologi naučili od svojih informatorjev? – slovesnost ob 40-letnici SED, promocija publikacij na Slovenskih dnevih knjige, tiskovna konferenca.
- Izdajanje strokovnih publikacij s področja kulturne dediščine: Glasnik SED, Mati fabrika – Železarna Ravne: znanstvena monografija, Dnevi etnografskega filma: katalog.

Društvo restavratorjev Slovenije (višina financiranja Ministrstva za kulturo za leto 2015: 14.000 evrov):

- Izvedba izobraževalnih vsebin: serija predavanj Osnove kemije za konservatorje-restavratorje, delavnica Spoznavanje različnih fotografij, predavanje in delavnica Plesni na zgodovinskem tekstilu, predavanje in delavnica brušenja okrasnih kamnov.
- Mednarodna dejavnost: E.C.C.O. European Confederation of Conservator-Restorers Organisation, strokovno srečanje s konservatorji-restavratorji v Italiji, Avstriji in na Hrvaškem.

- Promocijska dejavnost: posodabljanje, urejanje in dodajanje novih aktualnih vsebin na spletni strani društva in urejanje arhivskega gradiva za splet, podelitev stanovske nagrade in priznanj Mirka Šubica, celostna predstavitev konservatorsko-restavratorskega dela posameznih vidnejših članov društva, Konservatorsko-restavratorska transverzala.
- Izdajanje strokovnih publikacij s področja kulturne dediščine: zbornik Konservator-restavrator, gradivo za medije.

Slovensko konservatorsko društvo (višina financiranja 14.000 evrov za leto 2015):

- Izvedba izobraževalnih vsebin: Mala šola konservatorstva: Dominikanski samostan na Ptuj – problematike prenove, Mala šola konservatorstva: Metode varstva lesene stavbne dediščine, dvodnevno srečanje konservatorjev: ohranjanje spomenikov 1. svetovne vojne, enodnevno srečanje konservatorjev: ohranjanje kulturne dediščine 20. stoletja (Fabiani).
- Mednarodna dejavnost: dvodnevno srečanje z italijanskimi konservatorji v Furlaniji: popotresna sanacija spomenikov, priprava na sodelovanje na sejmu Monumento 2016, Salzburg (izdelava panojev).
- Promocijska dejavnost: podelitev Steletovih nagrad in priznanj za leti 2013 in 2014 s spremljajočo razstavo, srečanje konservatorjev na območju OE Maribor, predstavitev posameznih projektov – požarna varnost, posodabljanje spletne strani.
- Izdajanje strokovnih publikacij s področja kulturne dediščine: Bilten SKD: 45 let delovanja.

Sklep

Za sistemsko in celostno varovanje, ohranjanje in popularizacijo kulturne dediščine, razvijanje vedenja in prepoznavnosti posameznih strokovnih področij je potreben trajen dialog med izvajalci javne službe in stanovskimi društvi. Sodelovanje med javnim sektorjem in nevladnimi organizacijami pomeni tudi višjo raven delovanja in razvoj stroke ter izvajanje dejavnosti za utrjevanje položaja kulturne dediščine v družbi.

Na Direktoratu za kulturno dediščino Ministrstva za kulturo se bosta skrb in pozornost tudi v prihodnje namenjali nevladnim organizacijam, posebno stanovskemu društvu. Ministrstvo si bo prizadevalo za zagotavljanje neprekinjenega financiranja kakovostnih, izvornih in strokovno utemeljenih ter skrbno pripravljenih programskih vsebin in projektov. S stanovskimi društvi pa bo tudi v prihodnje nadaljevalo konstruktivno in učinkovito sodelovanje.

Viri

DIVJAK, Tina in Goran Forbici: *Javni razpisi za nevladne organizacij: Priročnik o načrtovanju, izvajanju in vrednotenju nacionalnih javnih razpisov*. Ljubljana: Center za informiranje, sodelovanje in razvoj nevladnih organizacij, 2015.

Letna poročila Društva restavradorjev Slovenije, Slovenskega arheološkega društva, Slovenskega etnološkega društva, Slovenskega muzejskega društva, Slovenskega konservatorskega društva in Slovenskega umetnostnozgodovinskega društva za obdobje 2007–2015.

NPK 2004–2007. *Nacionalni program za kulturo 2004–2007*. Ministrstvo za kulturo RS, Ljubljana, 2004.

NPK 2008–2011. *Nacionalni programi za kulturo 2008–2011*. Ministrstvo za kulturo RS, Ljubljana, 2008.

NPK 2014–2017. *Nacionalni programi za kulturo 2014–2017*. Ministrstvo za kulturo RS, Ljubljana, 2014.

Pravilnik o izvedbi javnega poziva in javnega razpisa za izbiro kulturnih programov in kulturnih projektov. *Uradni list RS*, št. 43/10.

ZDru. Zakon o društvih. *Uradni list RS*, št. 64/2011.

ZUJIK. Zakon o uresničevanju javnega interesa za kulturo. *Uradni list RS*, št. 77/07 – uradno prečiščeno besedilo, 56/08, 4/10, 20/11 in 111/13.

ZVKD-1. Zakon o varstvu kulturne dediščine. *Uradni list RS*, št. 16/08, 123/08, 8/11, 90/12, 111/13 in 32/16.

Spletni viri

Spletni vir 1: Slovensko muzejsko društvo; http://www.smd-drustvo.si/2_o_smd.htm, 28. 3. 2016.

Spletni vir 2: Predstavitev Slovenskega umetnostnozgodovinskega društva; <http://www.suzd.si/drutvo/predstavitev>, 28. 3. 2016.

Spletni vir 3: Poslanstvo Slovenskega etnološkega društva; <http://www.sed-drustvo.si/o-sed/poslanstvo>, 28. 3. 2016.

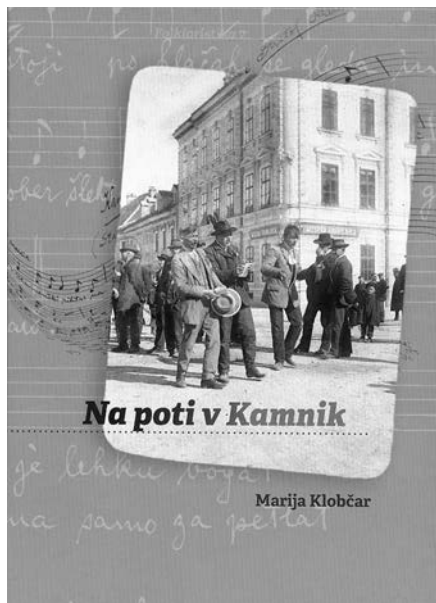
Spletni vir 4: Dejavnosti Slovenskega muzejskega društva; http://www.smd-drustvo.si/5_dejavnosti.htm#valvasor, 1. 4. 2016.

Spletni vir 5: Dokumentacija objav programskih pozivov *Javni poziv za izbor javnih kulturnih programov na področjih kulturne dediščine, arhivske dejavnosti in knjižnične dejavnosti* (JP-KAM), http://www.mk.gov.si/si/o_ministrstvu/javne_objave/javni_razpisi/, 1. 3. 2016.



MARIJA KLOBČAR: Na poti v Kamnik.

Založba ZRC, ZRC SAZU (Folkloristika 7), Ljubljana 2016, 301 str.



Monografija *Na poti v Kamnik* Marije Klobčar je kompleksna etnološko-folkloristična študija kamniškega območja, ki že z aluzijo na pesem *Veselo v Kamnik* v svojem naslovu nakazuje, da se v njej vprašanja življenja in ljudske ustvarjalnosti povezujejo z vprašanji prostora. V prepletanju svetov mestnega in podeželskega avtorica tenkočutno analizira interakcije med različnimi območji in družbenimi skupinami od konca 18. stoletja do slovenske osamosvojitve. Predstavitev vsakdanjega življenja in prepletov med mestom in podeželjem dopolnjuje z analizo pesemskega izročila in z interpretacijo vlog petja, ki ga opazuje s pozornostjo na spremembe, ki jih je prinašalo širše zanimanje za pesemsko izročilo.

Pesmi so tako v monografiji »obravnane ne le kot integralni del ustvarjalnosti, temveč predvsem kot dragocen odziv na svet in kot njegov odsev« (str. 13), s pričevanji pesemskih praks pa razkrivajo integralni del socialnega spomina. Sledenje vlogi *Zabavljice o kamniških purgerjih*, ki razkriva družbeno razslojenost mesta, nasprotja

med mestom in okolico in pogled na »drugega« (str. 254), skozi različna obdobja zarisuje spreminjanje razmerij tako znotraj samega Kamnika kot na podeželju, pa tudi med mestom in okolico, ob tem pa opozarja tudi na spreminjajoče se percepcije ljudske kulture in uveljavljanje njenih simbolnih vlog. Zabavljica kot referenčna os celotne monografije odstira percepcije »drugega« in razkriva stereotipno dojemanje sveta.

Monografijo zaznamuje posebna pozornost, posvečena socialni razslojenosti in odnosom med gruntarji, bajtarji in »tabrhariji«, med meščani in podeželjani, med kmeti in delavci, ki jo avtorica prepozna kot vzrok za diferenciacijo v pevskem udejstvovanju in tudi kot pomemben dejavnik družbenega in političnega dogajanja. Pri tem z izpostavljanjem različnih izrazov pripadnosti in dojemanj drugih skuša opozoriti na ozadja konfliktov, ki so pripeljala do usodnih obračunov med drugo svetovno vojno in po njej.

V monografiji lahko sledimo spremembam v življenju in šegah, saj je poleg socialne diferenciranosti podeželja in mesta v prikazu ljudske kulture upoštevano tudi spreminjanje vsakodnevnega življenja zaradi novosti, ki so olajševale delo, in spreminjanje pevskih praks zaradi šolanja in šolskih pesmaric, vpliva Cerkev in šmarničnih pobožnosti ter vse širšega delovanja društev. Šege, s posebnim poudarkom na petju, so obravnavane kronološko po zgodovinskih obdobjih, pa tudi glede na geografsko diferenciacijo, predstavljene pa so tudi kot socialni korektiv, saj so predvsem revnejšim otrokom omogočale določene oblike socialne pomoči.

V monografiji poudarjen razkorak med vsakdanjostjo, z njo povezano glasbeno in pevsko dejavnostjo na podeželju ter predstavami meščanov o tem ne

orisuje le samega življenja, pač pa tudi ustvarjanje podob in izročila ter izbiro njenih reprezentativnih oblik. V vrstici zgodovinskih procesov so meščani narodnoidentitetne simbole namreč našli v pesemski ustvarjalnosti podeželja, v kulturi kmečke okolice, vendar ne tiste, od katere so se sicer želeli distancirati (str. 253). Vendar pa je pesemska ustvarjalnost, kjer so se prenašali določeni vzorci, živela tudi v mestu, hkrati z improvizacijami (str. 254). Pogostost in sprejemljivost petja se je sicer razlikovala med posameznimi sloji: veliko so peli v delavskih družinah, družinah železničarjev, medtem ko je pri meščanih »olikanost zahtevala, da niso motili drug drugega« (str. 116).

Mesto Kamnik je v zgodovinskem razvoju namreč postalo stičišče poti, prostor novic, tudi na pesemskih letakih, in zabave, kamor so prihajali potujoči pevci. Posredniki med mestom in podeželjem so bili trgovci in obrtniki, zato je z analizo pesmi in njihove prisotnosti posredno mogoče razkrivati stike z mestom in s širšim prostorom, pa tudi izoliranost določenih področij. Petje je bilo večinoma povezano z identifikacijo, zato je posebna pozornost posvečena fantovskim skupnostim, saj so bili fantje predstavniki skupnosti, ki so jo predstavljali navzven, hkrati pa so jo tudi branili. Monografija prav tako zaobjema analizo povojnega obdobja in predstavitev tovarne kot nove »lokalne skupnosti«, v kateri so se širile pesmi, pogosto »ta pokvarjene«. Pozornost pa ne zaobide niti razvijajočega se turizma in gornišva ter stikov med domačini in prišleki. Nove pesmi, ki so jih ustvarjali nadarjeni obiskovalci gora, so namreč postale del identitete tako območja pod planinami kot širšega območja, od koder so ljudje zahajali v gore (str. 258). Znanstvena monografija *Na poti v Kamnik* je sinteza dolgoletne razisko-

* Marjeta Pisk, dr. interkulturnih študijev, asistentka z doktoratom, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; marjeta.pisk@zrc-sazu.si.

valne predanosti Marije Klobčar kompleksnosti kamniškega območja in je pomemben prispevek k razumevanju pomena socialnih razmerij za družbena dogajanja, obenem pa prinaša inovativen vidik obravnave ljudske pesemske ustvarjalnosti, s posebnim poudarkom na zabavljicah, kot sredstva za razkrivanje socialnih odnosov. Čeprav je povezava petja in socialne razslojenosti, ki je bila eno od izhodiščnih vprašanj, zelo mnogoplastna – ljudje svoje revščine niso želeli poudarjati še s petjem, obenem pa so revni položaj bogatih velikokrat posploševali in

ponekod kot najmočnejšo družbeno nasprotnico razumevali Cerkev – pa je razkrila pomemben vzrok za družbeni konflikt med drugo svetovno vojno. Monografija pa odgovarja tudi na dilemo sodobne folkloristike, ali je uprizoritveni kontekst mogoče opazovati tudi v preteklosti: avtorica na vprašanje odgovarja pritrdilno, saj se je kontekst izražal v spominu sogovornikov, mogoče pa ga je bilo ugotavljati tudi iz arhivskih zapisov in objav. S stališča kontekstualne folkloristike je tako po njenem mnenju mogoče in nujno raziskovati tudi preteklost. Poleg tega je

monografija posebnega pomena za širše kamniško območje, saj v poglavjih, slikovito naslovljenih z navedki iz zapisov zbiralcev, pesmi in izjav sogovornikov, predstavlja obsežno pisno in slikovno gradivo tega območja, poleg tega pa z analizo šeg (predvsem svatbene šege mostu) in socialnih odnosov pritrjuje domnevi o priselitvi prebivalstva Tuhinjske doline z območja onkraj Mure. Avtorica tako zgodbo nekega prostora uspešno prepleta s širšimi vprašanji kontekstualne folkloristike ter njene vpetosti v kulturne in socialne odnose.

BOJAN BASKAR: Nacionalna identiteta kot imperialna zapuščina: Uvod v slovensko etnomitologijo.

Znanstvena založba Filozofske fakultete (Razprave FF), Ljubljana 2015, 139 str.



Znanstvena monografija Bojana Baskarja je rezultat dolgoletnih primerjalnih etnografskih in historično-anthropoloških raziskovanj imperijev in njihovih zapuščin na območju Sredozemlja in Evrope. Knjiga vsebuje 139 strani in poleg predgovora, kjer avtor pojasni razloge in raziskovalne poti k

obravnavi predstavljenih problematik, prinaša še pet poglavij, povzetek v slovenskem in angleškem jeziku ter seznam virov in literature (12 strani). Osrednja teza knjige je, da sta gradnja imperija in nacije dva aspekta istega fenomena in ne ločena ter nasprotujoča si procesa. Knjiga zagovarja »eksternalistično« teorijo oblikovanja nacionalne identitete, ki slednje ne razumeva kot inherentne, notranje samonikle rasti, pač pa jo koncipira kot rezultat interakcij v širših okvirih imperijev. V prvem poglavju z naslovom 'Imperij in nacija' Baskar pojasni vznik obnovljenega zanimanja za proučevanje imperijev v družbenih znanostih v zadnjem desetletju 20. stoletja. Medtem ko je del akademskega sveta koncipiral imperije kot preseženo obdobje zgodovinskega razvoja, ki naj bi ga nadomestila doba nacionalnih držav, so nekateri raziskovalci ponovno odkrili imperije in svoja raziskovanja organizirali v okviru posebnega transdisciplinarnega polja, znanega kot *imperial studies*, imperiologija ali *im-*

perial turn. V nadaljevanju so pregledno podane definicije polisemičnega pojma *imperium*. Po ožjih definicijah pojma in pregledu semantičnih plasti ter konceptualnih Pagdenovih premislekov pojma imperija (kot oblasti, univerzalnega prostora in političnega sistema) se Baskar pozorno posveti razširitvam koncepta. Očrta koncept po Fanny Madelaine, ki doda trem plastem še dimenzijo reda in bio-oblasti ter imperij opredeli kot multiteritorialen, ekstrateritorialen, družbeno-prostorsko neenoten, hibriden. Nato nadaljuje s pregledom širših in proučnejših definicij imperija, ki zajemajo formalno in neformalno dominacijo ali razlikujejo med teritorialnimi in neteritorialnimi imperiji (na primer trgovskimi), z njihovimi specifičnimi kolonialističnimi in imperialističnimi praksami. Ob definicijah, ki bi lahko prinesle terminološko zmedo, Baskar nazorno pojasni rabe opisanih konceptov na primerih Balkana in avstro-ogrškega imperija. Za Balkan in vpliv na njem so tekmovala zahodnoevropske

* Alenka Janko Spreizer, doc. dr., višja znanstvena sodelavka, Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Inštitut za medkulturne študije, Titov trg 5, 6000 Koper; alenka.janko.spreizer@ths.upr.si.

sile, ki so ravnale imperialistično, saj naj bi Balkan ne bil kolonija, pač pa kvečjemu polkolonija (zaradi kulturne, ekonomske, politične odvisnosti od zahodnoevropskih držav). Edina prava kolonija na Balkanu je bila zaradi specifičnega konteksta prisvojitve Bosna in Hercegovina, ki je z aneksijo postala del avstro-ogrškega imperija. Ob razliki med imperialismom in kolonializmom omenjeno poglavje pojasni še pojem notranjega kolonializma, ki ga je različno opredeljevala teorija odvisnosti, s pridom pa so ga uporabljali ideologi regionalizma. Ob imperiju Baskar izpostavi še izraz cesarstvo, ki je v slovenski rabi bolj ustaljen in favoriziran. Izraz ni prevod tujke niti njen ekvivalent, saj je njegov pomen ožji ter predstavlja etimološko oviro. Iz tega razloga je mogoče koncipirati imperij kot nacionalno državo, republiko, večnacionalno federacijo. V nadaljevanju predstavi pojmovanja, da naj bi bili imperiji umetne politične tvorbe, ki so (zmotno) obsojene na propad: imperij naj bi kot politična tvorba imel performativno moč, ki to tvorbo spodjeda in ogroža. Vir idej o pojmovanju imperija kot o nečem, kar je proti naravi in je potemtakem obsojeno na propad, najde v Herderju, očetu etničnega nacionalizma in utemeljitelju nacionalnega romantizma, ki velja hkrati za utemeljitelja etnološke tradicije antropologije. Postavi, da je nacionalno in imperialno državo bolj smiselno gledati kot obliki, ki sta reverzibilni: lahko se spreminjata ena v drugo in to v obe smeri; transformativni proces potemtakem ni ireverzibilen in doba imperijev ne more biti končana. Nacionalna država in imperij sta lahko do neke mere različni zadevi, lahko pa sta tudi dva aspekta istega pojava. Državne tvorbe, ki nima legitimnosti v očeh državljanov oziroma podložnikov, ni mogoče poimenovati z nacijo ali imperijem. Imperiji ali države so subjektivni konstrukti in niso stvar objektivne danosti; ključna razlika med enim in drugim je torej v opazovalčevem pogledu. Prvo poglavje je sklenjeno s konceptualiziranjem imperiologije: to polje vednosti

se ne ukvarja z apologijo ali nostalgijo za imperiji, pač pa si prizadeva preseči metodološki nacionalizem in uveljavlja pristop, da nacija ni prvotna in naravna, imperij pa drugotna in umetno sestavljena tvorba. Imperiologija si prizadeva preseči nacionalistično teleologijo, po naziranju katere naj bi bila nacija končni smoter celotnega družbenozgodovinskega razvoja.

Nato sledijo poglavja, v katerih Baskar analizira tri primere obravnave nacionalne identitete, ki se navezujejo na habsburški imperij in njegovo zapuščino. Tako v drugem poglavju 'Slovenci in islam' analizira slovenski orientalizem oziroma orientalistični diskurz, ki je prisoten v slovenskem nacionalnem prostoru od osamosvojitve naprej, in se razplamteva še zlasti po 11. septembru, pa tudi ob drugih priložnostih. Po pregledni opredelitvi Saidovega orientalizma izpostavi, da gre za primer orientalizma, ki se kaže tudi kot retrogradni proces jezikovnega arhaiziranja islama in Vzhoda, s ponovno rabo izrazov, kot so mohamedanstvo, mohamedanci, Jutrovo, Orient ali Carigrad, islam pa se postavlja kot brezčasen in nespremenljiv sistem. Skozi kritiko teologocentrične težnje v mišljenju, ki razlaga praktično vse pojave v islamskih družbah z islamsko religiozno pripadnostjo (taka razlaga je v družboslovju sporna), nazorno pokaže, da gre orientalizme dejansko razumeti kot vidik protiarabskega rasizma. Sistematično in koncizno poda Gingrichov koncept obmejnega orientalizma, ki je bil razvit v vzhodni Avstriji in sosednih pokrajinah, ki so imele izkušnje z osmanskim osvajalcem. Obmejni orientalizem je tip lokalnega orientalizma, ki je razširjen v ljudski in elitni kulturni, kaže pa se z domala povsod prisotnimi podobami in diskurzi o »Turku«, ki so vtikane v kolektivni spomin; prikazuje »orientalskega Drugega« kot grožnjo, ki »nas« bo uničila, njegova podoba pa se sčasoma spreminja; vsebuje antemuralne mite naroda, ki portretirajo narode kot »branike krščanstva«, svojo viktimizacijo pa kombinirajo s supremacijo.

Izhajajoč iz Gingrichovega koncepta obmejnega orientalizma Baskar naredi poglobljeno analizo različnih primerov naracij o nasilnih plenilcih Turkih, ki so jih v starejšem zgodovinopisju in literaturi pogosto predstavljali kot narodotvorne narative in ki so postali jedro nacionalne identitete. Po opozorilu, da je potrebno vpeljati ločnico med tematiko turških vpadov v zgodovinopisju in med leposlovnim narativom, ki manipulira z emocijami in jih razpihuje, nazorno predstavi primere iz starejšega zgodovinopisja in novejših medijskih diskurzov ob izgradnji džamije iz leta 2002. Prepričljivo dokaže, da gre v teh primerih za slovenski orientalizem, ki se manifestira kot posebni tip obmejnega orientalizma, pri katerem lahko prepoznamo tudi antemuralni mit, do današnjih dni reproduciran v nacionalističnem diskurzu različnih političnih akterjev.

Tretje poglavje 'Potovanja v imperialnem stilu' obravnava posebni aspekt družbenih rab Orienta in orientalizma kot kulturne prakse. Posveča se obravnavi orientalističnega diskurza, ki generira orientalistične podobe, prakse in predstave, v povezavi z imperialistično močjo. Preko vpeljave pojma imperialni stil Baskar obravnava potovalni stil Antona Aškerca, ki je potoval prek osmanske (v Istanbul in v Plovdiv v Bolgariji) meje v carsko Rusijo. Potoval je čez meje širše domovine Avstro-Ogrske, v času, ko se je začelo obdobje množičnega turizma in ko je že bila zgrajena železnica kot nova transportna infrastruktura. Poglavje analizira Aškerčeve potopise in njegov potovalni stil kot posebni imperialni stil. Odlično pokaže na preklapljanje med dvema orientalističnima stiloma, med ruskim in avstrijskim, in na občasno in situacijsko zavračanje svojega imperija iz nacionalističnih vzgibov ali na identifikacije z njim ob različnih kontekstih (na primer v primerih zunajbalkanske vzvišenosti nad Balkanom). Sijajno osvetli identifikacije s tujim imperijem (na primer ob etnični identifikaciji in »vseslovenski vzajemnosti«) in dinamiko preklapljanja

nja v ruski orientalizem, ko na primer Rusija predstavlja ekvivalent moderni Evropi, Azija pa je predstavljena kot zunajzgodovinska.

Četrto poglavje 'Ko habsburški mit postane sodobni slovenski mit' najprej izpostavi zablodo modernistične teorije, po kateri naj bi miti izginili iz sodobnosti. Izhajajoč iz sodobne etnologije, ki se ukvarja z nacionalnimi mitologijami kot sestavinami mitologizacije modernosti, se Baskar loti deskriptivno-analitične obravnave sodobnih rab mita o Martinu Krpanu, pri čemer upošteva preučevanja dialektike nacionalnih gibanj in multinacionalnih imperijev v perspektivi imperialnih zapuščin. Koncizna analiza ponudi dva načina branja. Historično branje socialnih in ekonomskih zgodovinarjev, pravnih etnologov in geografov si prizadeva za identifikacijo konteksta povesti: postavlja jo v solno tovarništvo in tihotapstvo v slovenskih deželah. Revolucionarno in/ali nacionalistično branje pa ponuja interpretacijo, po kateri je Martin Krpan simbol oziroma utelešenje slovenskega naroda. Po prikazu sodobnejših rab krpanskih prispodob, ki so *dobre za misliti*, s katerimi ljudje poskušajo interpretirati sodobne politične dogodke s pomočjo Krpana od slovenske neodvisnosti od 1991 naprej in ob vstopu v EU, nam avtor pokaže v slovenski literarni vedi neznan *remake* krpanske zgodbe, novo varianto krpanskega mita, ki jo je našel pri italijanskemu tržaškemu piscu Cergolyju Seriniju. Baskar tako oblikuje tezo, da je mit o Martinu Krpanu s svojimi elaboracijami pomemben za elaboracijo nacionalne identitete,

vendar ga je poleg tega nujno brati v nadnacionalnem imperialnem okviru. Za razliko od literarnih ved, ki Levstikovo povest o Martinu Krpanu postilirajo kot umetno povest in avtonomno umetniško delo, Baskar pokaže doslej spregledana mesta mita in tako verodostojno pokaže, da gre prej za varianto habsburškega mita, po katerem velja Krpan za lojalnega habsburškega podložnika.

Peto poglavje 'Imperialna zapuščina, Slovenci in antropologija' zaključuje knjigo s teoretsko diskusijo o imperialnem stilu in imperialni zapuščini. Baskar izpostavi, da zgornji primeri razkrijejo, kako so *sacra* nacionalizma bolj uvožena kot samonikla in bolj eksogena kot endogena. Tudi s pomočjo primerjalnih študij o zgodnejših kulturnih nacionalizmih je bilo pokazano, da so nacionalizmi po bistvu internacionalni. Nacije so namreč primerljive v tem, da se umišljajo kot odraz intencionalnega nacionalnega duha, da so postopki in procesi prebujanja nacionalnega podobni in da so rezultat praks izposojanja med različnimi »narodnimi buditelji«. Abstraktno internacionalnost je mogoče konkretizirati v imperijih. V nadaljevanju se posveti konceptualni razjasnitvi pojmov zapuščina in dediščina: četudi sta oba pojma v slovenskem jeziku sprejemljiva, pa se je priporočljivo izogniti izrazu dediščina imperija iz razloga, da bi lahko šlo za nesporazum ob pojmu, ki bi predlagal, da je imperialna dediščina posebni vidik kulturne dediščine. Elemente imperialne zapuščine je mogoče kontekstualizirati kot kulturno dediščino. Prek razprave o konceptu

imperialne zapuščine in imperialnega stila predlaga, da je primerneje razlikovati med zapuščino kor persistenco in med družbenimi in političnimi rabami zapuščine, ob tem pa opozori, da je dvom v vztrajanje zapuščin v antropologiji precej razširjen. V nadaljevanju vpelje koncept stila (po Alfredu Kroeberju, Jamesu Fergusonu in Veri Stein Erlich), ki ga gre razumeti kot performativno kompetenco, ponotranjeno zmožnost, ki je pridobljena s časom, v kateri persistira preteklost. Nato poglavje konceptualizira tudi pojem imperialnega stila in imperialne zapuščine. Imperialni stil v antropološkem pomenu ni razumljen elitistično, pač pa je postavljen kot sistem oblik, ki je potencialno skupen vsem družbenim razredom in skupinam ter tako predstavlja antropologom možnost, da se upremo vsemočnejšemu etnicističnemu nagnjenju antropologije.

Eruditsko razpravo o imperijih in njihovih zapuščinah toplo priporočam vsem antropologom, ki delamo na območjih večetničnih in multikulturnih regij in ki nas obdaja nelagodje ob metodološkem nacionalizmu. Prav tako je primerna za raziskovalce kulturne dediščine, saj ponuja številne učinkovitejše konceptualne nastavke za premislek o kulturnih fenomenih, ki bi jih bilo primerneje interpretirati kot imperialno zapuščino, kakor pa pojasnjevati specifične kulturne prakse, ki si jih lahko različni akterji izposojajo ali prilastajo, kot primer posameznih etničnih ali nacionalnih praks. Ob koncu lahko še dodamo, da bi pozorno branje lahko prispevalo k ustreznejši zastavljenim literarnozgodovinskim študijem mitov.

DRAGO KUNEJ, REBEKA KUNEJ: Glasba z obeh strani: Gramofonske plošče Matije Arka in Hoyer tria.

Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana; Rokodelski center, Ribnica, 2016, 116 str.



Pri Založbi ZRC je izšla monografija, ki skozi glasbeno tematiko obravnava zgodbo o Matiji Arku in njegovem Hoyer triu. Že sam naslov knjige *Glasba z obeh strani* opozarja na večplastnost vsebine, katero sta želela izpostaviti avtorja Drago Kunelj in Rebeka Kunelj, saj je predstavljeno glasbeno ustvarjanje močno prepleteno z izseljeniško zgodovino in s slovensko dediščino v tujini. Matija Arko, po domače Hoyer, se je namreč v mladosti izselil v Ameriko in s seboj nesel slovensko godčevsko izročilo, veselje do glasbe in harmonike. Glasba je postala pomemben del njegovega življenja že kmalu po prihodu v ZDA, predvsem pa potem, ko je skupaj s svojima polbratoma Frankom in Edom Simončičem ustanovil skupino Hoyer trio, ki je kmalu postala zelo priljubljena tako med Slovenci v ZDA kot tudi med izseljenci drugih narodnosti.

Gradivo za knjigo sta avtorja zbirala daljše časovno obdobje, saj sta se z Matijo Arkom srečala v sklopu svojega raziskovalnega dela na Glasbenonarodopisnem inštitutu ZRC SAZU.

Pritegnila ju je njegova glasbena zapuščina ter prepletenost Hoyerjeve glasbe z ljudskim izročilom domačega okolja. Veliko glasbe Matije Arka in Hoyer tria je namreč dokumentirane in ohranjene na gramofonskih ploščah, ki nudijo vpogled v glasbeno aktivnost in zgodovino slovenske glasbe v ZDA. Med letoma 1924 in 1929 je nastalo kar 99 posnetkov Hoyer tria, kar je zagotovo eden od fenomenov, ki kaže na popularnost skupine. Kupci teh plošč so bili verjetno predvsem slovenski izseljenci, ki so s poslušanjem posnetkov želeli ostati povezani s svojo domovino in kulturo. Prav tem posnetkom pa se moramo zahvaliti, da lahko Hoyer trio v digitalizirani različici slišimo še danes in lahko s tem prisluhnemo posnetkom iz obdobja začetkov snemanja gramofonskih plošč. Ohranjeni posnetki namreč danes pomenijo ene izmed najstarejših zvočnih zapisov slovenske ljudske instrumentalne glasbe. Monografija je obogatena tudi z razpoložljivim fotografskim gradivom in razprednicami, v katerih je predstavljena celotna diskografija posnetkov Hoyer tria, tako tistih, ki so nastali v samostojni izvedbi tria, kakor tudi tistih, ki so nastali v sodelovanju s skupino Pevcev Adrija ali v različnih ponatisih. Avtorja sta koncept publikacije zastavila celovito, tako da bralca najprej popeljeta preko življenjske zgodbe Matije Arka, ki se prične v Sodražici in nadaljuje z njegovim odhodom v ameriški Cleveland, kjer si je ustvaril družino in glasbeno kariero. Poleg ohranjenega arhivskega gradiva in na gramofonskih ploščah dokumentirane glasbene zapuščine so bile za pripravo monografije pomembne terenske raziskave, predvsem tiste, ki so bile vezane na Cleveland (Ohio, ZDA), kjer je živel in deloval Matija Arko in njegov trio. Tam sta se avtorja srečala s številnimi slovenskimi izseljenci in po-

znalci polka glasbe, omogočen jima je bil dostop do gradiva in podatkov, ki jih hranijo The National Cleveland – Style Polka Hall of Fame and Museum, Slovenian Genealogy Society International in mnogi zasebniki. Zato so podatki v knjigi povsem sveži in preverjeni na terenu.

V monografiji sta se avtorja posvetila tudi primerjavi posnetkov Hoyer tria in slovenske ljudske glasbe, saj sta poudarila, da so stari gramofonski posnetki pomemben vir etnomuzikoloških, etnokoreoloških in drugih raziskovanj. Monografija tako prinaša povsem nov pogled na posneto zvočno gradivo gramofonskih plošč in ga predstavi kot pomemben vir za raziskovanje ljudske glasbe in ljudske plesne dediščine. Avtorja ugotavljata, da se na posnetkih Hoyer tria čuti godčevska praksa in so zato viže zaigrane tako, da se na njih še vedno lahko zapleše. Poleg tega se je Hoyer viž naučil neposredno od godcev, predvsem v domačem okolju. V publikaciji sta zato avtorja na podlagi Hoyerjevega gradiva in posnetkov ljudskih plesov, ki jih je leta 1968 v Ribniški dolini posnela in zabeležila Zmaga Kumer, naredila primerjavo repertoarja ljudskih plesov v Ribniški dolini in Hoyer tria in ugotovila, da je veliko večino pripadajočih plesnih viž posnel že Matija Arko v dvajsetih letih 20. stoletja.

Monografija je rezultat uspešnega sodelovanja med Glasbenonarodopisnim inštitutom ZRC SAZU in Muzejem Ribnica. V letu 2015 je namreč v sklopu programa dela Muzeja Ribnica potekal obsežen projekt *Amerikanec na obisku v stari domovini*, katerega del je bila razstava, strokovna tematska predavanja, pedagoške delavnice in kot zaključna faza projekta tudi izid monografske publikacije. Monografija tako celovito predstavi glasbeno delovanje Matije Arka in Hoyer tria in na

* Marina Gradišnik, mag. zgodovine, višja kustodinja, Muzej Ribnica, Cesta na Ugar 6, 1310 Ribnica; marina.gradisnik@guest.arnes.si.

zanimiv način govori o na Slovenskem skorajda popolnoma neznanem glasbeniku, ki pa v ZDA velja za pionirja slovenske polka glasbe (*Cleveland*

style polka music), katerega pečat se v tovrstni glasbi čuti še danes.

Knjiga je bila prvič predstavljena v Sodražici, rojstnem kraju Matije Ar-

ka, in kmalu za tem še na novinarski konferenci iz serije rednih predstavitev rezultatov raziskovalnega dela ZRC SAZU.

VERONIKA URANK-OLIP: Slovenski križevi poti v cerkvah južne Koroške.

Mohorjeva založba Celovec, Celovec 2016, 214 str., slikovne priloge.



Veronika Urank-Olip kmetuje na domačiji v občini Galicija/Gallizien na avstrijskem Koroškem in poučuje slovenščino na Univerzi v Celovcu. V arhaični slovenščini in v še starejši bohoričici – po prvem slovničarju Adamu Bohoriču imenovanem črkopisu – zapisana besedila pod postajami križevega pota, ohranjenega v cerkvi v Galiciji, so že v času, ko je študirala slavistiko na celovški univerzi, pritegnili njeno pozornost. Začetna radovednost je kmalu prerasla v odločitev, da to z umetnostnozgodovinskega in še bolj jezikoslovnega vidika zanimivo dediščino, na katero je naletela tudi drugod, temeljiteje razišče. In da tej temi na koncu študija posveti svoje zaključno pisno nalogo. Ta je zdaj v pričujoči slikovno bogati monografiji dostopna tudi širši javnosti.

V uvodnem delu knjige se avtorica z navajanjem referenc sprehodi po zgodovini pojavljanja in spreminjanja križevega pota ter z njim povezanih

pobožnosti, ki zajemajo zadnji del pasijona. Ugotavlja, da je molitev ob štirinajstih (sprva dvanajstih) postajah sorazmerno mlad pojav. Začetki segajo v zadnja desetletja 16. stoletja, najbolj zaslužni za širjenje pobožnosti križevega pota pa so bili frančiškani, ki jim zato pripada častni naziv varuhov Božjega groba in upraviteljev kustodije Svete dežele. Upodabljanje Kristusovega trpljenja je sicer starejše, vendar izpričano šele v 4. stoletju. Najstarejša ohranjena upodobitev Kristusa na križu je nastala med letoma 420 in 430 v severni Italiji. Med 9. in 12. stoletjem, še piše Veronika Urank-Olip, so Jezusa na križu upodabljali živega – kot premagovalca smrti – trnjevo krono so mu dodali šele v 11. stoletju. V 13. stoletju se je upodabljanje Križanega močno spremenilo: Jezusa, ki je imel nogi stegnjeni, vsako posebej pribito, in je gledal s križa z dvignjeno glavo in odrtimi očmi, je z uveljavljanjem gotskega sloga »zamenjal iznakažen, do smrti mučen Jezus v podobi umrllivega človeka. Zlato krono je zamenjala trnjeva in namesto pribijanja s štirimi se je uveljavilo pribijanje s tremi žebli« (str. 22). Poudarjanje trpljenja se je v 14. stoletju najprej stopnjevalo, proti koncu pa je prevladal »bolj blagi, trpljenje vdano prenašajoči Jezus« (str. 22).

V tretjem, osrednjem delu monografije si sledijo opisi vseh 76 ohranjenih križevih potov s slovenskimi, ponekod tudi dvojezičnimi napisi, nastalih na južnem Koroškem od sredine 18. stoletja do danes. Veronika Urank-Olip

jih je našla v osmih dvojezičnih dekanijah krške škofije (Velikovec, Pliberk, Dobrla vas, Tinje, Borovlje, Rožek, Beljak dežela in Šmohor). Velika večina jih je v cerkvah, nekaj pa tudi na kalvarijah na prostem. V uvodu je pozornost namenila tudi tem vzpetinam s cerkvijo ali kapelo na vrhu, do katere vodijo poti z znamenji oziroma kapelicami – predhodnicami postaj križevega pota, ki visijo v cerkvah. V obdobju protireformacije se je število kalvarij tako kot obcestnih križev in drugih znamenj močno povečalo, v 18. stoletju pa so našli tudi pot v cerkve. Cesar Jožef II. je s svojimi razsvetlenskimi reformami močno omejil vpliv Cerkve in javno izražanje verske vneme, kar je vplivalo tudi na križeve pote. Iz t. i. jožefinskih križevih potov so bile izločene postaje – in ustrezno spremenjeni napisi pod podobami – katerih dogajanje ni izpričano v Svetem pismu.

Dve tretjini opisanih križevih potov – avtorica povsod opiše tudi cerkev oziroma prostor, kjer so razporejeni – ima napise v gajici, tretjina pa še v bohoričici. Ta razlika je omogočila tudi sledenje razvoju knjižnega jezika na avstrijskem Koroškem. Med njimi ni upoštevan stari križev pot s slovenskimi ključnimi besedami, ki je shranjen na podstrešju cerkve v Brodeh. Največ obojih, torej v gajici in bohoričici, po 14, je v dekanijah Pliberk in Dobrla vas, 12 v Velikovcu in okolici, 11 v dekaniji Rožek itn. Veronika Urank-Olip je poleg teh naletela tudi na križeve pote brez podpisov. Večina jih je

* Iztok Ilich, publicist, prevajalec in urednik, Trebinjska 11, 1000 Ljubljana; iztok.ilich@amis.net.

nastala v zadnjih desetletjih, ko so po izjavah župnikov in cerkvenih ključarjev nemško govoreči verniki odstranili največ slovenskih zapisov in jih ponekod nadomestili z nemškimi. Kdaj in zakaj je prihajalo do tega, avtorica ni posebej ugotavljala, saj bi s tem presešla zastavljeni okvir naloge, je pa natančno preučila in opisala napise, ki si jih je ogledala.

Knjiga postreže s številnimi, zlasti za jezikoslovce pomembnimi ugotovitvami in analizami, ki pričajo o avtoričini strokovni specializaciji. Strnjene so predvsem v petem poglavju, razkrivajo pa čas in vplive na nastanek napisov. Kljub strokovni ravni pa je branje ali vsaj skrbno prelistavanje slikovno bogatega dela Veronike Urank-Olip seveda lahko zanimivo tudi za širšo javnost. Takšna so na primer odkritja na terenu, ki so presenetila tudi avtorico, da se je namreč s križevimi poti v preteklosti veliko trgovalo. V tem dejstvu je pogosto tudi odgovor na vprašanje, zakaj so križevi poti nemalokdaj starejši od cerkva, v katerih služijo svojemu namenu. Ti sicer zanimivi primeri so praviloma še otežili ugotavljanje resnične starosti posameznih križevih potov. Zato je opravljena strnjena raz-

iskava, kot pravi avtorica, le sinhrona dokumentacija križevih potov po južnokoroških cerkvah, pri čemer je pri oceni starosti omejena le na starost napisov, ki so v mnogo primerih verjetno mlajši od postaj.

Med posebnosti, ki so bile za raziskovalko zanimiv izziv, spada tudi »jožefinski« križev pot v Sovčah v podkloštrski župniji. Ta križev pot ima namreč napis v gajici, kar bi njegov nastanek glede na uporabljena jeziki in črkopis umestilo v drugo polovico 19. stoletja, čeprav je očitno starejši. Avtorica za to neskladje ponuja domnevo, da so podobe nastale že v času jožefinizma, vendar so pri poznejših restavratorskih posegih posodobili napise, ki so kljub neskladju s slikami na postajah po vsebini morali ostati »jožefinski«.

V četrtem razdelku avtorica opozarja še na nekatere druge značilnosti križevih potov v južnokoroških cerkvah. Predvsem na to, da so najstarejši napisi v bohoričici praviloma umeščeni pod sliko in so s sliko vred uokvirjeni. Sprašuje se, ali je morda prav to vzrok, da so se tako dolgo ohranili. Pri postajah iz druge polovice 19. stoletja so napisi pod sliko, pogosto tudi na dodatni

tablici, pritrjeni na zgornji ali spodnji strani okvirja. V tretjo skupino so uvrščeni križevi poti iz prejšnjega stoletja, po zgradbi podobni tistim iz druge skupine, vendar so se v njih začeli uveljavljati novi slogi in materiali, na primer vezenine v Št. Petru pri Grabštajnu in tkanine misijonarskih sester iz Južne Afrike v novi župnijski cerkvi v Selah. Te upodobitve nimajo napisov, imajo pa znane avtorje, tudi ugledne umetnike, kot sta Valentin Oman in France Gorše.

Slovenski napisi v različnih narečnih in govornih različicah pod križevimi poti spadajo med prve javne napise v slovenščini na Koroškem, v našem času pa so, na koncu pripominja Veronika Urank-Olip, vsaj v bolj ponemčenih krajih tudi zadnji javni napisi v slovenščini. V preteklosti jih je bilo veliko več, ohranjeni pa kljub temu prepričljivo dokazujejo – čeprav je bil jezik napisov na njih praviloma odvisen od narodne/jezikovne pripadnosti naročnika oziroma plačnika izdelave – da je bilo obravnavano ozemlje še v 19. stoletju, pa tudi že prej, ko je v cerkvah nastajala njihova oprema, večinsko, če ne v celoti poseljeno s Slovenci.



MILENA OLIP IDR.: Dba munija: Basni, pripovedke in pesmi v selskem narečju.

Celovec: Inicijativa Slovenščina v družini; Sele: Katoliško prosvetno društvo Planina, 2015; zvočni CD + knjižica z besedili.



V sodelovanju iniciative Slovenščina v družini in kulturnega društva KPD Planina v Selah ter ob strokovni pomoči Slovenskega narodopisnega inštituta Urban Jarnik je konec leta 2015 izšla zgoščenka z basnimi, pripovedkami in pesmimi v selskem narečju. Zgoščenka z naslovom *Dba munija* vsebuje basni, pripovedke in narečne pesmi, ki so znane v Selah; za zgoščenko so jih priredili člani društva KPD Planina v Selah. Nekatere pripovedi so vzete iz splošne zakladnice poučnih basni ter slovenskih razlagalnih in strašljivih pripovedk (Dekelca in piskerc, Kako sta se zajec in jež skušala, Lesena skleda, Divja jaga), dve pripovedki (Dba munija, Fucman) pa sta izrazito lokalni.

Zgoščenka opozarja na lepoto selskega govora kot ene od narečnih različic slovenskega jezika, ki v zakladnico slovenske narečne govorice dodaja svoj delež. Vsi pripovedovalci so iz Sel. Že na tem majhnem območju najdemo narečne različice tako v izgovarjavi kot tudi v besedišču. Včasih so celo v istem naselju v rabi različni narečni izrazi, ki imajo isti pomen, na primer izrazi *dbor*, *hribor*, *labor*, ki pomenijo dvorišče.

V Selah so se pri pripravi narečnih besedil odločili za klasičen način pripovedovanja, kar pomeni, da pripovedko/basen pripoveduje ena oseba, kot so to svojčas počeli nadarjeni pripovedoval-

ci/pripovedovalke ali pa stari starši, *dedeji* in babice oziroma starši. Otroške pesmice v selskem narečju pojeta zbor ljudske šole v Selah in otroški zbor Pevskega društva Sele, narečne štajerske viže pa tercet Mešanega pevskega zbora Pevskega društva Sele. Zgoščenki je priložena knjižica, ki vsebuje narečna besedila v poenostavljeni fonetični transkripciji, slovarček narečnih besed in razlago narečnih posebnosti selskega govora.

Zgoščenka selskih narečnih pripovedi je četrta zgoščenka, ki je izšla, da bi spodbudila stare starše in starše k pogovaranju z otroki »po domače«. Inicijativa Slovenščina v družini je leta 2011 skupaj s Slovenskim prosvetnim društvom Zila izdala zgoščenko s pravljicami v ziljskem narečju z naslovom *Črnjova kapca – pravljice v ziljskem narečju*. Kulturno društvo SPD Zila (sekcija Zila - film) je po zasnovi Sabine Zwitter-Grilc pripravilo tri klasične pravljice za otroke v slovenskem ziljskem narečju, ki so prirejene kot radijske igre v obliki dialogov. Na zgoščenki sta klasični pravljici Rdeča kapica in Princesa na zrnu graha ter različica slovenske pripovedke Mojca Pokrajculja z naslovom Deklica veka – deklica, ki sprejme v svoj čarobni lonc živali. Zgoščenko so posneli starejši domačini z Zilje, pesmi v ziljskem narečju so zapeli otroci, za sodobni glasbeni aranžma ziljskih narečnih pesmi je poskrbel Joži Štikar. Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik je pomagal pri zapisu besedila in pripravi slovarja narečnih besed. Besedila so zapisana v poenostavljeni fonetični transkripciji, ki se približuje knjižnemu zapisu in upošteva pripombe domačinov, z redakcijskimi posegi pa so bile v zapisu poenotene narečne značilnosti ziljskega narečja, ki se že na tem območju razlikuje v govorih posameznih vasi in krajev.

V letu 2012 je Slovensko prosvetno društvo Rož v sodelovanju z iniciativo Slovenščina v družini izdalo zgoščenko z naslovom *Basni in pesmi v rožanskem narečju – Miklova Zala za otroke*. Besedila sta pripravila Zalika Steiner in Tonej Sticker. Zgoščenko so posneli domačini iz okolice Šentjakoba, pesmi v narečju so zapeli otroci, za glasbene aranžmaje narečnih rožanskih pesmi je poskrbel Joži Štikar. Člani društva so se pri pripravi besedila odločili za klasičen način pripovedovanja, basni in pripovedko pa pripovedujejo domači nadarjeni pripovedovalci. Rožanska ljudska pripovedka o Miklovi Zali je na zgoščenki prirejena za otroke. Zgoščenki je priložena knjižica z besedili, ki vsebuje tudi slovarček manj znanih narečnih besed in opis glavnih narečnih značilnosti govora iz okolice Šentjakoba v Rožu.

Prav tako v letu 2012 je iniciativa Slovenščina v družini skupaj z društvom KPD Drava izdala zgoščenko s pripovedkami v podjunske narečju z naslovom *Kralj Matjaž – pripovedke v podjunske narečju*. Katoliško prosvetno društvo Drava je po zasnovi predsednika Lenarta Katza pripravilo pet pripovedk za otroke in odrasle v slovenskem podjunske narečju. Pripovedke so pripovedovali člani Okteta Suha, sodelavci KPD Drava, članice pevsko instrumentalne skupine PIS Žvabek in člani igralske skupine iz Pliberka. Ena pripovedka izpod peresa Sabine Buchwald je sodobna avtorska zgodba za otroke. Glasbeno spremljavo so oblikovale domače pevске skupine Oktet Suha, Pevsko instrumentalna skupina Žvabek, Moški pevski zbor Kralj Matjaž in otroški zbor Mlada Podjuna. Zgoščenko so pripravljali in snemali govorniki iz širše okolice Žvabeka in Pliberka, podjunske govori pa se na tem območju že med seboj malenkostno razlikujejo, kar je dokumen-

* Martina Piko-Rustia, mag. filozofije, znanstveni vodja inštituta, Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik, Viktringer Ring 26, A-9020 Celovec, Avstrija; piko@ethno.at.

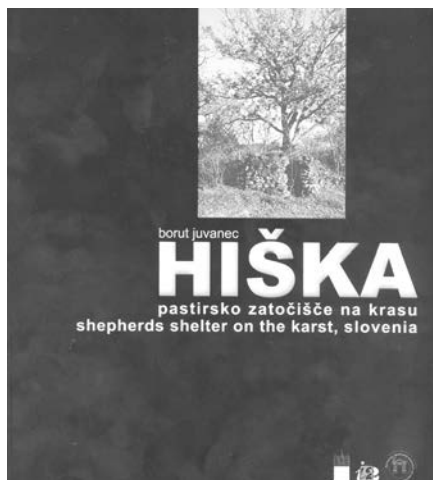
tirano tudi na posnetkih na zgoščenki. Zgoščenka ohranja nekdanji način pripovedovanja, predstavlja pa tudi čisto sodobno otroško narečno govorico. Besedila so – podobno kot na zgoščenki zilijskih pripovedi – prirejena kot igre v obliki igranih dialogov. Zgoščenki je priložena knjižica z besedili, ki vsebuje tudi slovarček manj znanih narečnih besed.

Zgoščenke na sodoben način posredujejo pripovedi v narečju, ki so eden od temeljev za učenje in utrjevanje rabe slovenskega jezika. Inicijativa Slovensčina v družini z gesli »govorim po domače« oziroma »žabarin, marnvam, punam, mornjem po domače« želi v družinah ozavestiti narečno govorico kot naravno bogastvo, ki ga lahko starejša generacija (stari starši, starši) v živi obliki posreduje svojim otrokom.

Starejša generacija na ta način podpira jezikovni pouk v šoli, narečja so namreč trden most do učenja slovenskega knjižnega jezika. Hkrati pa je to tudi priložnost, da v družinah znova vzpostavijo neobremenjen odnos do slovenskega jezika, ki je bil marsikje prekinjen. V nekaterih družinah prav mlajše generacije danes bolj sproščeno in neobremenjeno odkrivajo jezik starih staršev, ki je v njihovih družinah utihnil.

BORUT JUVANEC: Hiška: Pastirsko zatočišče na Krasu: Shepherds shelter on the Karst, Slovenia.

Založba i2, Fakulteta za arhitekturo Univerze v Ljubljani, Ljubljana 2015, 123 str.



Pred nedavnim je bila predstavljena nova monografska študija dr. Boruta Juvanca *Hiška: Pastirsko zatočišče na Krasu*. Knjiga, v bistvu njegovo življenjsko delo, je izredno obogatila naše vedenje o delu vernakularne arhitekture v Sloveniji in predstavlja najbogatejše gradivo o kamniti arhitekturi na Krasu, v kateri avtor s svojevrstnim pristopom (p)opisuje še ohranjene dele arhitekture, ki je v preteklosti ustvarjala tako značilne in izrazite podobe slovenskih krajin. Delo je še bolj poglobljeno kot njegove druge monografije in znanstveni članki ter primerjalno obravnava enake ali podobne objekte po vsej Evropi in še v delu Afrike. Po avtorjevih izsledkih je

danes »hiška« ob kamnitih zatočiščih vsega sveta izjemen dokaz kulturne dediščine slovenskega naroda, ki jo moramo odkriti, poznati, razumeti in ohranjati s pomočjo znanosti in različnih strok. Z znanjem in visoko tehnologijo naj bi temu objektu vrnilo tisto vrednost, ki jo je v življenju Kraševcev nekdanj imela.

Skromno geslo »hiška« avtorja Toneta Cevca v *Slovenskem etnološkem leksikonu* (2004: 167) pojmu pripisuje le skromno vlogo zavetišča v nevihti ali hudi sončni pripeki. Študija dr. Juvanca pa teoretično in praktično do zadnje potankosti opredeli vse lastnosti in funkcije te zvrsti vernakularne arhitekture. Torej na slovenskem Krasu ne gre več le za neskončne kilometre vijugastih suhih zidov in le še nekaj hišk, ki so te zidove pogosto zaključevale, temveč za inventarizacijo oziroma realen seznam obstoječih in ne več obstoječih objektov s temeljnimi podatki, kot so izvor in zgodovinski okviri nastanka in delovanja, lokacija v prostoru, naslov lastnikov in uporabnikov, pomen objekta ter grafična predstavitev. Doslej je na slovenskem Krasu tako evidentiranih okrog 150 objektov. Z odličnimi risbami in fotografijami so predstavljene različne vloge in funkcije hišk; pri nas na Krasu so bile

pastirsko zavetišče, drugod po Evropi in v delu Sredozemlja (v dvajsetih državah) pa so imele tudi druge funkcije – bile so zatočišče za živino, prostor za spravilo hrane, krme in orodja, zbiralnik vode ter sakralni ali posebni objekt, kot je »sveti vodnjak« (kjer žarek sonca le enkrat v letu posije v prostor). Temeljna ugotovitev raziskave je, da je kamnitih zatočišč po svetu veliko, da so različna, a družijo jih ena sama značilnost – konstrukcija. Gre za sestav kamna brez veziva, tj. suhozid. Vse te značilnosti je avtor preučeval neposredno na terenu ter povsod do potankosti dokumentiral in premeril objekte ter zrisal številne načrte. Z opisi in grafičnimi predstavitvami njihove lokacije in celo s sodobnimi navodili za GPS je monografija o hiškah doslej nepoznan vodič za vse, ki bi izbrane primere želeli neposredno obiskati in spoznati. Delo je odličen primer znanstvenoraziskovalnega pristopa, hkrati pa je gradivo obravnavano tako, da je razumljivo širši javnosti. Vsekakor bi se morali prav etnologi veliko bolj z zanimanjem posvečati vernakularni arhitekturi in posebej tudi »hiškam«, saj s tem ohranjamo tisto dediščino, ki je v stoletjih ustvarjala posebnosti in identiteto dela slovenskega in evropskega prostora.

* Majda Fister, dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, Na Jami 5, 1000 Ljubljana; majda.fister@t-2.net.

JANJA ŽITNIK SERAFIN (ur.): Slovensko izseljenstvo v luči otroške izkušnje.

Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2015, 194 str.

V nasprotju z večino raziskav z izseljensko tematiko, kjer so v ospredju odrasli posamezniki in skupine, se ta zbornik ukvarja z usodami in pričevanji otrok. Deveterica avtoric in avtorjev, trije več kot v prvi izdaji izpred štirih let, večinoma sodelavcev Inštituta za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU, temo – po besedah urednice izrazito zastrto področje – obravnava predvsem z zornih kotov sociologije, zgodovine in etnologije. Njihovi prispevki o bolj nevidnem kot vidnem, pogosto sploh prezrtem delu selitvene populacije so razvrščeni v štiri tematske sklope. Mirjam Milharčič Hladnik v uvodnem podaja definicije otroštva v povezavi z različnimi migracijskimi konteksti, ki jih obravnava v nadaljevanju. Janja Žitnik Serafin in Jure Gombač v drugem delu pišeta o pojavljanju otrok v izseljenskem leposlovju oziroma v novejšem času tudi v medmrežnih vsebinah. Tretji del, 'Otroci v specifičnih izseljenskih situacijah', sestavljajo prispevki Daše Koprivec, Urške Selan in Marine Lukšič Hacin. Četrti del z naslovom 'Otroci v slovenskem izseljenstvu in Jugoslavija' so prav tako sooblikovali trije avtorji: Marjan Drnovšek, Damir Josipovič in Marjanca Ajša Vižintin.

JELKA PŠAJD (ur.): Mama je kuhala, otroci smo dremali, foter pa modlo: Prehranska kulturna dediščina Pohorja in Kozjaka.

Zavod za gozdove Slovenije, Društvo kmetič Dravska dolina, Slovenj Gradec 2015, 94 str. + DVD.

Predstavitev prehranske kulturne dediščine Pohorja in Kozjaka je urednica Jelka Pšajd dopolnila z opisi za to območje značilnih šeg in navad, na primer vedenja za mizo, odnosa do hrane, hrane za druge, hrane kot plačila in prodajnega izdelka, pridobivanja kuharskega znanja, ureditve kuhinje itn. Svoje ugotovitve je prepletala z navedbami domačih informatork, več kot tridesetih gospodinj, članic Društva kmetič Dravska dolina in udeleženk študijskega krožka Stare kmečke jedi, ki ga je pripravila in vodila mentorica Zdenka Jamnik iz slovenjegraške enote Zavoda za gozdove Slovenije. Jelka Pšajd, ki je zbrano gradivo zapisala in uredila, je na koncu dodala še »prevode« in razlage največkrat uporabljenih narečnih besed za živila, pribor ter jedi in njihovo pripravo, ki še živijo v vaseh in samotnih zaselkih na pobočjih obeh bregov Drave med Mariborom in Dravogradom. V receptih opisane domače jedi – postopki so posneti tudi na priloženem DVD – so značilne za posamezne hiše in temeljijo na družinski tradiciji. Posebnost in bogastvo izdaje so v prvem delu zbrana pričevanja še živečih ljudi o socialnem vidiku in prehranski kulturi kmetij podeželskega prostora Pohorja in Kozjaka.

URŠA ŠIVIC (ur.): Edna ftica priletejla / A Bird Flew In / Inderepült egy madár egy madár.

Založba ZRC, ZRC SAZU (Iz arhiva Glasbenonarodopisnega inštituta 20), Ljubljana 2015, zvočni CD.

Izdajo, ki vsebuje brošuro s pojasnili in komentarji v slovenščini, angleščini in madžarščini ter zgoščenko z izborom ljudskih pesmi iz Porabja iz bogatega arhiva Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU, je pripravila trojica avtorjev. Urednica Urša Šivic in Marija Klobčar sta napisali strokovne muzikološke in tekstološke komentarje, Peter Vendramin pa je zvočno gradivo pripravil in obdelal za objavo. Gre za zvočno gradivo, ki so ga leta 1970 in še v naslednjih dveh letih posneli Valens Vodušek, Zmaga Kumer in drugi sodelavci Glasbenonarodopisnega inštituta. Med porabske Slovence so odšli z željo, da bi z zvočnimi zapisi dopolnili poznavanje slovenske ljudske pesemske ustvarjalnosti, hkrati pa tudi z zavestjo, da je treba tudi na ta način ohraniti zvočno podobo pokrajine. V tem času je bila ljudska kultura zaradi izoliranosti porabskih Slovencev še izjemno živa, a zaradi družbenih sprememb tudi že ogrožena. Na zgoščenci je posnetih 42 pesmi, v priloženi knjižici navedeni podatki pa povedo, kdo, kje in kdaj je neko pesem zapel.



* Iztok Ilich, publicist, prevajalec in urednik, Trebinjska 11, 1000 Ljubljana; iztok.ilich@amis.net.



Člani DSEK na podelitvi Steletovega priznanja v Narodni galeriji v Ljubljani.
Foto: Gojko Zupan, 1. 6. 2015.



V Rorejevi kovačiji v Železni Kapli.
Foto: Eda Benčič Mohar, september 2015.

DELOVNA SKUPINA ETNOLOGOV KONSERVATORJEV

Poročilo o delu 2015

Delovna skupina etnologov konservatorjev (DSEK) se je v letu 2015 sestala na petih delovnih srečanjih: prvo je bilo 19. marca 2015 na Zavodu za varstvo kulturne dediščine (ZVKDS) na Metelkovi 6 v Ljubljani, naslednja pa na terenih območnih enot: 21. aprila na območju OE Maribor, 18. junija na območju OE Piran, 24. septembra na območju OE Kranj (oziroma na avstrijskem Koroškem) in 18. decembra na območju OE Ljubljana. Konservatorji, ki smo gostili skupine na svojih območnih enotah, smo organizirali ekskurzije z ogledi primerov obnove enot in območij kulturne dediščine ter njihovega stanja. Med ogledi se je pojavilo marsikatero strokovno vprašanje, ki smo ga skušali rešiti v delovni skupini.

Na terenu OE Maribor nas je kolegica Jelka Skalicky popeljala v Krajski park Topla, kjer smo si ogledali Burjakovo, Florinovo, Kordeževo, Fajmutovo in Končnikovo kmetijo ob vznožju Pece. Seznanila nas je z obnovami posameznih zaščitenih objektov ter s problematiko drugih posegov v krajski park.

Na terenu OE Piran smo si ogledali Muzej solinarstva v Sečoveljskih solinah, ki je spomenik državnega pomena. Dr. Flavio Bonin, kustos Pomorskega muzeja Sergej Mašera v Piranu, nam je ob ogledu muzejske zbirke v obnovljenem skladišču soli predstavil del bogate zgodovine lokalnega solinarstva. Avtorica tega poročila in dr. Flavio Bonin sva kolegom razložila problematiko varovanja in upravljanja nepremične in nesnovne kulturne dediščine Muzeja solinarstva ter srednjeveških solin Fontanigge, v katerih se nahaja. Zaradi odločitve inšpektorja za energe-

tiko in rudarstvo za odvzem upravljanja obnovljenih solnih polj Pomorskemu muzeju Sergej Mašera Piran (ker ta nima rudarske koncesije za pridobivanje soli) je ogroženo doseganje enega od temeljnih ciljev Muzeja solinarstva, to je ohranitev starih veščin in znanj srednjeveškega načina pridobivanja soli kot nesnovne dediščine. Pod novim upravljavcem, podjetjem Soline Pridelava soli d. o. o., je namreč pridelava soli na muzejskih solnih poljih usahnila. Neuspešno je tudi upravljanje srednjeveških solin Fontanigge, ki nezadržno propadajo in se z neustreznimi posegi še dodatno degradirajo. Člani DSEK menimo, da se mora Pomorskemu muzeju Sergej Mašera Piran vrniti pravica do upravljanja Muzeja solinarstva ter da mora Ministrstvo za kulturo nujno izpeljati postopek razglasitve Sečoveljskih solin za spomenik državnega pomena (predlog je bil podan leta 2009) in zagotoviti njegovo delovanje v Upravljaljskem načrtu za Sečoveljske soline.

Kolegica Saša Roškar nam je pripravila ekskurzijo po kmečkih poteh na južnem Koroškem v Avstriji. Ogledali smo si Kobovnikovo domačijo, spomenik žrtvam nacionalsocializma in Krištanovo domačijo v Selah (Zell) ter Kozamurnikovo kapelo, zasebno zbirko *Bauernkrammuseum* in Rorejevo kovačijo v Železni Kapli (Eisenkappel). Ekskurzijo sta vodila deželni konservator za Koroško mag. Gorazd Živkovič in mag. Martina Piko-Rustia, znanstvena vodja Slovenskega narodopisnega inštituta Urban Jarnik v Celovcu.

Zadnje srečanje delovne skupine v letu 2015, ki je bilo na območju OE Ljubljana, je zaradi bolniške odsotnosti Ede

* Eda Benčič Mohar, univ. dipl. um. zgod. in dipl. etn., konservatorska svetnica, ZVKDS, Območna enota Piran, Trg bratstva 1, 6330 Piran; eda.bencic.mohar@zvkd.si.



V Krajinskem parku Topla.
Foto: Eda Benčič Mohar, april 2015.

Benčič Mohar, predsednice DSEK v letih 2014 in 2015, vodila kolegica Andreja Bahar Muršič. Na sestanku sta bila izvoljena nova predsednica DSEK dr. Mojca Tercelj Otorepec in podpredsednik mag. Dušan Štepec. Po zaključenem sestanku je bil organiziran ogled obnovljene Plečnikove hiše v Ljubljani.

Delovna skupina etnologov konservatorjev je 1. junija 2015 prejela Steletovo priznanje za leto 2013. Prisluzila si ga je za uspešno in obsežno izvedbo obnovitvenih del na stavbah in drugih enotah nepremične kulturne dediščine v okviru Ukrepov 322 in 323 iz Programa razvoja podeželja v obdobju od leta 2007 do leta 2013. Ob tej priložnosti je bila javnosti prvič predstavljena publikacija z naslovom *Obnova objektov kulturne dediščine v okviru Programa razvoja podeželja Republike Slovenije 2007–2013*. Urednica publikacije je bila kolegica Božena Hostnik (OE Celje), ki je bila skupaj z mag. Zvezdo Koželj (ZVKDS) tudi koordinatorka dejavnosti. V publikaciji je predstavljenih več kot sto primerov obnovljenih enot etnološke dediščine in vaških okolij na slovenskem podeželju.

To leto sta bila za svoje delo nagrajena še dva člana naše skupine. Mag. Dušan Štepec (OE Novo mesto) je prejel Steletovo priznanje za leto 2014 za uspešno strokovno sodelovanje pri projektu Dežela kozolcev v Šentrupertu. Andrejka Ščukovt (OE Nova Gorica) pa je za obnovo planine Laška seč prejela posebno priznanje na natečaju Constructive Alps 2015, ki sta ga za projekte uspešne trajnostne obnove na območju držav alpskega loka razpisala Švicarska konfederacija in Kneževina Liechtenstein. Podelitev je bila 30. oktobra v Bernu.

VI. simpozij etnologov konservatorjev Slovenije in Hrvaške je bil med 28. in 30. oktobrom 2015 v Požegi na Hrvaškem. Že tradicionalnega bilateralnega srečanja slovenskih in hrvaških etnologov so se tokrat udeležili tudi etnologi iz Srbije in Makedonije. Simpozij etnologov konservatorjev se je že v preteklosti izkazal za koristnega,



Stalna razstava v obnovljeni solinski hiši v Muzeju solinarstva.
Foto: Eda Benčič Mohar, junij 2015.

in sicer predvsem zato, ker omogoča, da kolegi predstavimo svoje delo, izmenjujemo izkušnje in iščemo rešitve za strokovne probleme. Delovni naslov VI. simpozija je bil *Nepremična kulturna dediščina med odkritjem in pozabo*. Prvi sklop z naslovom *Teoretični in družbeni kontekst konservatorskega dela* je odpiral teoretska vprašanja, kot so strokovna terminologija, nova strokovna in znanstvena spoznanja, družbeni okvir, v katerem delujemo etnologi konservatorji, družbeni interes za naše delo ter njegova ekonomska in pravna pogojenost. V prispevkih drugega sklopa simpozija so bili predstavljeni konkretni konservatorski posegi in druga dogajanja. Etnologi konservatorji smo izpostavili aktualne probleme stroke in na osnovi tega obravnavali širšo problematiko, s katero se soočamo, ter iskali ustrezne rešitve. Simpozij se je zaključil z ekskurzijo, na kateri smo si ogledali mesti Požego in Slavonski Brod z okolico. Na simpoziju smo s prispevki sodelovali naslednji člani DSEK: Dušan Strgar, Dušan Štepec (OE Novo mesto), Suzana Vešligaj (OE Maribor), Damijana Pediček Terseglav (OE Ljubljana), Eda Belingar in Andrejka Ščukovt (OE Nova Gorica) ter Eda Benčič Mohar (OE Piran).

Na delovnih sestankih na naših srečanjih smo obravnavali različne strokovne teme. Že na prvem sestanku DSEK je tedanja generalna konservatorka ZVKDS dr. Tanja Hohnec vsem delovnim skupinam, tudi naši, za prednostno nalogo določila izdelavo metodologije interdisciplinarnega vrednotenja nepremične kulturne dediščine s poenotenimi kriteriji. Ta bi postala osnova za sprejetje strokovnega dokumenta, obvezujočega za vse, ki bi prispeval k premostitvi razlik med posameznimi območnimi enotami ZVKDS. Z na novo vzpostavljenimi kriteriji bi se uredil tudi register. Kot osnovo za nadaljnje delo DSEK sta kolegici mag. Zvezda Koželj in dr. Tanja Hohnec zbrali pet različnih sistemov meril za vrednotenje: tradicionalna merila, merila, ki so jih postavili dr. Jelka Pirkovič, dr. Vito Hazler in

mag. Zvezda Koželj, ter merila ICOMOS-a. Naloga vsakega člana DSEK je bila, da predložene sisteme preskusi na izbranih primerih stavbne dediščine na svojem terenu. Na tej osnovi bi izdelali skupna merila in jih naknadno uskladili z drugimi delovnimi skupinami. Žal v letu 2015 naloge nismo uspeli zaključiti in jo zato prenašamo v naslednje leto.

Obravnavali smo še nekaj strokovnih vprašanj oziroma izpostavili problematiko, zaradi katere je predvsem na podeželju oteženo in večkrat celo onemogočeno varovanje nepremične stavbne in naselbinske dediščine. Naša služba, na primer, nima vzpostavljenega učinkovitega sistema, ki bi preprečil silovit pritisk investitorjev, katerega namen sta rušenje stavbne dediščine in izpis enot iz Registra kulturne dediščine Slovenije. Njeno odstranitev celo omogoča 31. člen *Zakona o varstvu kulturne dediščine!* Zato sta zlasti ogroženi anonimna dediščina v naseljih in stavbna dediščina brez statusa kulturnega spomenika. V delovni skupini smo sklenili, da je za stavbno dediščino treba pripraviti ustrezno metodologijo, s katero bi enote zavarovali pred uničenjem, morda po vzoru *Navodil za določitev in izvedbo izravnalnega ukrepa pri odstranitvi arheoloških ostalin*. Zavzeli smo se tudi za ustanovitev širše komisije, ki bi odločala o upravičenosti izpisov iz registra in rušitvah objektov.

V delovni skupini smo kritično obravnavali problem pomanjkljivih virov financiranja obnove etnološke kulturne dediščine. Ugotovili smo, da v predlogu *Zakona o zagotavljanju sredstev za nekatere nujne programe v kulturi* ni konkretnih ukrepov za izboljšanje varstva profane stavbne (v tem primeru etnološke) dediščine na podeželju z izjemo Muzeja na prostem Rogatec. Finančna postavka Ministrstva za kulturo za dediščino podeželja na ravni države znaša 900.000 € za obdobje štirih let in je mnogo prenizka. Po našem mnenju bi Ministrstvo za kulturo moralo izoblikovati učinkovito strategijo varovanja in sistemskega reševanja financiranja obnove tudi profane stavbne (etnološke) in z njo neločljivo povezane podeželske naselbinske dediščine. Obe sta od vseh kategorij nepremične kulturne dediščine najbolj ogroženi in ju zaskrbnjuječe naglo izgubljam.

Na pobudo kolegov Dušana Strgarja in mag. Dušana Štepeca smo podprli ustanovitev mreže regijskih muzejev na prostem kot dodatne, sistemsko urejene možnosti varovanja stavbne dediščine. V poštevh pride v primerih, ko varovanje *in situ* ni več mogoče, predvsem za ogrožene lesene stavbe in druge objekte. Sklenili smo, da vzpostavitev mreže muzejev na prostem načelno podpiramo kljub temu, da država še ni izrabila vseh mehanizmov varovanja *in situ*. Z muzeji na prostem bi morali upravljati muzeji oziroma za to ustanovljene institucije.

NEPREMIČNA KULTURNA DEDIŠČINA MED ODKRITJEM IN POZABO

Poročilo in zaključki VI. simpozija etnologov konservatorjev Slovenije in Hrvaške, Požega, 28.–30. 10. 2015

Šesti simpozij etnologov konservatorjev Slovenije in Hrvaške z naslovom *Etnološka nepremična kulturna dediščina med odkritjem in pozabo* je bil od 28. do 30. oktobra 2015 v Požegi na Hrvaškem. Mednarodni simpozij je združil znanstvenike in konservatorje ne le iz Slovenije in Hrvaške, ampak tudi iz drugih držav v regiji. Na simpoziju je bilo predstavljenih 21 referatov, ki so bili razdeljeni v štiri tematske sklope. Organizatorji simpozija so bili Ministrstvo za kulturo Republike Hrvaške, Hrvaško etnološko društvo, Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Novo mesto, ter konservatorski oddelki iz Požege, Slavonskega Broda in Zagreba. V organizacij-

skem odboru so bili Žarko Španiček s Konservatorskega oddelka v Požegi, Željka Perković in Krešimir Mijakovac s Konservatorskega oddelka v Slavonskem Brodu, Ana Mlinar in Zoran Čiča s Konservatorskega oddelka v Zagrebu ter Dušan Štepec in Dušan Strgar iz Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Novo mesto.

Udeležence simpozija so pozdravili Vedran Neferović, župan Občine Požega; v imenu Ministrstva za kulturo Republike Hrvaške Ranka Saračević-Wurth, načelnica Sektorja za varstvo kulturne dediščine, in Tomislav Petrincec, načelnik Sektorja za konservatorske oddelke in inšpekcijo;

* Žarko Španiček, dr. etnologije, vodja Konservatorskega oddelka v Požegi, Trg Matka Peića 3, 34000 Požega; zarko.spanicek@min-kultur.hr. Željka Perković, dipl. inž. arhitekture, vodja Konservatorskega oddelka v Slavonskem Brodu, Ante Starčevića 43, 35000 Slavonski Brod; zeljka.perkovic@min-kulture.hr. Ana Mlinar, etnologinja, konservatorica – višja strokovna svetovalka, Konservatorski oddelek v Zagrebu, Mesnička 49, 10000 Zagreb; ana.mlinar@min-kulture.hr. Krešimir Mijakovac, dipl. zgodovinar in etnolog ter prof. zgodovine, konservatorski sodelavec, Konservatorski oddelek v Slavonskem Brodu, Ante Starčevića 43, 35000 Slavonski Brod; kresimir.mijakovac@min-kulture.hr. Dušan Štepec, mag. etnologije, konservatorski svetovalec, Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Novo mesto, Skalickega ulica 1, 8000 Novo mesto; dusan.stepec@zvkd.si. Dušan Strgar, univ. dipl. etnolog, konservatorski svetnik, Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Novo mesto, Skalickega ulica 1, 8000 Novo mesto; dusan.strgar@zvkd.si.



Udeleženci simpozija med razpravo.
Foto: Dušan Štepec, Požega, 28. 10. 2015

nazadnje pa še Janez Kromar, direktor Centra za konservatorstvo pri Zavodu za varstvo kulturne dediščine Slovenije. Simpozij ni bil namenjen samo etnologom konservatorjem, pač pa tudi drugim strokovnjakom in vsem zainteresiranim. Po vsakem tematskem sklopu je bila tudi krajša razprava. Ob simpoziju si je bilo mogoče ogledati tudi razstavo Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, ki je bila odprta 28. oktobra 2015 v Stari svilarni v Konservatorskem oddelku v Požegi.

Glavnino dela slovenske in hrvaške spomeniškovarstvene službe ob dnevnem sodelovanju z lastniki in vsemi zainteresiranimi, ki jim ni vseeno za dediščino, predstavljajo strokovne in upravne naloge varstva nepremične, premične in nesnovne dediščine. Službi posebno pozornost posvečata tudi predstavljanju dela v medijih ter pripravi različnih posvetov, razstav in predavanj, kjer se predstavljajo spomeniškovarstvena dela na dediščini – tako kot na simpoziju etnologov konservatorjev.

Teoretični in družbeni kontekst konservatorskega dela

Teoretični in družbeni kontekst konservatorskega dela je bil naslov prvega tematskega sklopa, ki sta ga moderirala Ana Mlinar in Dušan Štepec.

Žarko Španiček s Konservatorskega oddelka v Požegi je v uvodnem predavanju *Tradicijska graditeljska baština između otkrića i zaborava (Tradicionalna stavbna dediščina med odkritjem in pozabo)* podal kratek pregled na širši in zgodovinski kontekst te teme, saj uveljavljanje tradicionalnega stavbarstva začenja z delom Ise Kršnjavega, Društva za umetnost in umetnostno obrt iz Zagreba ter Društva inženirjev in arhitektov iz Zagreba. Dejavnosti Seljačke sloge, prosvetne in kulturne organizacije Hrvatske kmečke stranke med obema svetovnjima vojnima, so tudi z organiziranjem folklornih festivalov znova obudile zanimanje za tradicionalno dediščino, predvsem za naro-



Ogled vinogradniškega območja Brodskega Stupnika pri družini Zmaić.
Foto: Arhiv Konservatorskega oddelka v Slavonskem Brodu, 30. 10. 2015.

dno nošo in folklorno ustvarjalnost. Z dediščino ljudskega stavbarstva se konservatorska služba bolj sistematično ukvarja od 70. let 20. stoletja dalje. S pojavom ruralnega turizma pa je zanimanje za tradicionalno stavbno in gastronomsko dediščino spet začelo naraščati.

Vito Hazler z Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo ljubljanske Filozofske fakultete je v predavanju *Interdisciplinarni vidiki varstva kulturne dediščine in pomen meril za prepoznavanje, vrednotenje in oblikovanje strategije varstva* poudaril, da danes premalo sodelujemo v projektih, v katerih bi bili posledično bolj izraženi temeljni varstveni vidiki posameznih disciplin. Po njegovem so tradicionalna merila, kot so izvirnost, redkost, ohranjenost, starost in ogroženost, zgolj operativna. Za osnovno vrednotenje je treba razviti in uporabljati metodološko ustreznejše modele vrednotenja. Prepričan je, da bo šele z metodološko razvitimi modeli uporabe meril in vrednotenja mogoče vzpostaviti kakovostno in uspešno strategijo varstva.

Estela Radonjić Živkov z Republiškega zavoda za varstvo kulturnih spomenikov iz Beograda je v temi *Interpretacija narodnog graditeljstva u svrsi revitalizacije (Interpretacija narodnega stavbarstva z namenom revitalizacije)* predstavila primer obnove in revitalizacije *suvare* (mliha na konjski pogon). Konservatorska služba skuša najti ustrezen varstveni model ohranjanja ruralnega stavbarstva, medtem ko je na terenu vse več gradenj novih »etno-celot« ali objektov, ki spominjajo na tradicionalno stavbarstvo, a v bistvu niso avtentična dediščina. Za pravilno interpretacijo in revitalizacijo stavb je nujno odkrivanje potreb prebivalstva, ki živi v zavarovanih stavbah. Stroka mora v korist dediščine pametno nadzorovati in upravljati želje trga. Sanja Lončar-Vicković in Dina Stober z Gradbene fakultete Univerze v Osijeku sta v predavanju *Tradicijska kuća Slavonije i Baranje – priručnik za obnovu (Tradicionalna hiša Slavonije in Baranje – priručnik za obnovu)*

predstavili raziskavo ruralne stavbne dediščine na območju Slavonije in Baranje. Izpostavili sta nekatere značilnosti stare tradicionalne gradnje, ki bi bile danes lahko še vedno aktualne, kot je na primer tehnika gradnje iz gline. Podali sta smernice o pomenu raziskovanja in dokumentiranja ter o rabi nedestruktivnih raziskovalnih metod. Govorili sta o spoštovanju skladnosti in celovitosti tradicionalnega stavbarstva, o njegovih materialnih in nesnovnih vidikih, o izobraževanju o tradicionalnih znanjih in veščinah ter predstavili predloge obnov v poplavljenih območjih.

Prepoznavanje, vrednotenje in dokumentiranje dediščine – osnova za obnovo in ohranjanje

Drugi tematski sklop Prepoznavanje, vrednotenje in dokumentiranje dediščine – osnova za obnovo in ohranjanje sta moderirala Eda Belingar in Žarko Španiček.

Krešimir Mijakovac s Konservatorskega oddelka v Slavonskem Brodu je v uvodnem predavanju *Sustavno dokumentiranje tradicijskog graditeljstva Brodsko-posavske županije (Sistematično dokumentiranje tradicionalnega stavbarstva v Brodsko-posavski županiji)* podal pregled sistematičnega evidentiranja in dokumentiranja ruralne stavbne dediščine na območju Konservatorskega oddelka v Slavonskem Brodu od leta 2007 ter povzel svoje dosedanje delo. Na podlagi evidence in izdelave kataloga želijo ustvariti možnosti za podrobnejše dokumentiranje in za pravno varstvo posameznih primerov tradicionalnega stavbarstva.

Ana Šimunić s Konservatorskega oddelka v Slavonskem Brodu je v predavanju *Prilog poznavanju narodnog graditeljstva – primer Brodskog Varoša (Prispevek k poznavanju narodnega stavbarstva – primer Brodskega Varoša)* na podlagi zapisa Luke Lukića iz leta 1898 o naselju Varoš (današnji Brodski Varoš) predstavila analizo ohranjenosti takratnih arhitekturnih in stavbnih elementov. Prikazala je, kako so tradicionalni stavbni elementi z začetka 20. stoletja preživeli do današnjih dni, in opozorila, da je predstavljene stavbe treba sanirati in obnoviti.

Jerneja Ferlež iz Univerzitetne knjižnice Maribor je v prispevku *Etnologova točka opazovanja hiš v urbanem okolju* predstavila raziskovalno metodologijo, s katero je preučevala bivalno kulturo v Mariboru v 19. in 20. stoletju. Svoj pristop je razložila s konkretnimi primeri in spremembami skozi čas. Izpostavila je najpomembnejše možnosti uveljavljanja etnološko-konservatorskega vidika pri preučevanju stavbne dediščine v urbanem okolju.

Eda Benčić Mohar z Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Piran, je pripravila predavanje *Problematika varovanja kulturne dediščine v slovenskem obalnem zaledju*, v katerem se je posvetila nepremični kulturni dediščini v slovenskem obalnem ruralnem zaledju. Opozorila je na funkcioniranje sistema, se osredotočila na etnološko dediščino in kulturno krajino ter poudarila, kako

pomembno je, da država razume vrednosti kulturne dediščine in možnosti, ki jih ta ustvarja, predvsem za turizem.

Zakonodaja, družbene spremembe in memorialna dediščina

Zakonodaja, družbene spremembe in memorialna dediščina je bil naslov tretjega tematskega sklopa, ki sta ga moderirala Željka Perković in Vito Hazler.

Judita Podgornik Zaletelj z Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Novo mesto, je v prispevku *Memorialna dediščina med družbenimi spremembami in stroko* s konkretnimi primeri prikazala heterogenost odnosa slovenske družbe do memorialnih spomenikov od prve svetovne vojne do osamosvojitve Slovenije leta 1991 oziroma njihovo vrednotenje v obravnavanem času v družbi in stroki.

Dušan Štepec z Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Novo mesto, je v predavanju *Izzivi varstva kočevarske dediščine – konservatorski vidik* predstavil zgodovino kočevskih Nemcev, ki so se iz gospodarskih razlogov na območje Kočevske naselili v 14. stoletju. Majhno število Kočevarjev, ki je še ostalo pri nas, je danes narodna skupnost brez manjšinskih pravic. Avtor je izpostavil nekatere pomembne konservatorske izzive varstva ostankov njihove materialne dediščine.

Viktorija Momeva Altiparmakovska je kot predstavnica Makedonije iz Nacionalne ustanove – Zavoda za zaščita na spomenicite na kulturata i Muzeja Bitola v referatu *Sanaciono-konzervatorski raboti vrz kulata na Jordan Piperkata vo selo Brezovo, R. Makedonija (Sanacijsko-konzervatorska dela na stavbi Jordana Piperkata v vasi Brezovo, Republika Makedonija)* predstavila rezultate konservatorskega projekta obnove kule – utrdbene zgradbe Jordana Piperka, herojske osebnosti iz ilindenskega obdobja. Po njenem mnenju ima arhitekturno-ruralna dediščina isto vrednost kot memorialna. Zato so pomembne možnosti njene rabe za izobraževalne namene, za dvigovanje zavesti in tudi za lokalni gospodarski razvoj.

Obnova in ohranjanje tradicionalne dediščine – od konservatorske podlage do predstavitve

Prvi del zadnjega tematskega sklopa Obnova in ohranjanje tradicionalne dediščine – od konservatorske podlage do predstavitve sta moderirala Ana Šimunić in Dušan Strgar. Suzana Vešligaj z Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Maribor, je v prispevku *Reševanje in ohranitev stavbne dediščine v luči evropskih razpisov programa razvoja podeželja 2007–2013* podala pregled več deset projektov obnove kulturnih spomenikov na mariborskem območju. Predstavila je sistem uspešnega sofinanciranja in vodenja projekta. Ob tem je izpostavila tudi dobro timsko delo konservatorja, izvajalcev in lastnikov.

Karolina Lukač z Muzeja Brodskog Posavlja v Slavon-skem Brodu je v predavanju *Ižimača, gospodarski objekt tradicijske arhitekture i folklorna manifestacija (Ižimača, gospodarska stavba tradicionalne arhitekture in folklorna manifestacija)* predstavila *ižimačo* v vasi Beravci. To so naprave za iztiskanje jabolčnega soka. Uporabljali so jih do srede 20. stoletja v vaseh vzhodnega dela brodskega Posavlja. V vasi enkrat letno ob folklornem festivalu pripravijo predstavitev gospodarskih objektov in prikaz delovanja *ižimače*.

Eda Belingar z Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Nova Gorica, je v predavanju *Pozabljeni in zopet odkriti suhi zid na Krasu* spomnila na kamnite zgradbe oziroma na suhi zid, kjer se zid smiselno sestavlja brez veziva. Na takšen način so najbolj pogosto ograjevali njive in pašnike. Njena vloga v projektu Living Landscape je bila raziskati značilnosti gradnje suhega zidu na Krasu z namenom ozavestiti javnost o tej kulturni dediščini.

Damjana Pediček Terseglav z Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Ljubljana, je pod naslovom *Poplavna obnova spomeniško zaščitenega naselja Železniki* predstavila obnovo, ki jo je financiralo Ministrstvo za okolje in prostor. Po poplavah je bila predvidena obnova 80 stavb. Konservatorsko-restavratorska obnova je bil opravljena na 66 stavbah. Na 14 stavbah obnova ni bila realizirana, na 10 stavbah pa so obnovo izvedli lastniki sami.

Andrejka Ščukovt z Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Nova Gorica, je v prispevku *Zgodba o Nježni hiši in Pepi Nježni z Jevščka na Kobariškem* prikazala obnovo stare in nevzdrževane hiše, ki je bila v končni fazi rekonstruirana po natančnih arhitektonskih posnetkih obstoječega stanja. Avtoričin prispevek je predstavil kolega Dušan Štepec.

Drugi del zadnjega tematskega sklopa *Obnova in ohranjanje tradicionalne dediščine – od konservatorske podlage do predavitve sta moderirala Suzana Vešligaj in Krešimir Mijakovac.*

Zoran Čiča s Konservatorskega oddelka v Zagrebu je v prispevku *Obnova i revitalizacija nematerijalne, nepokretni i industrijske baštine u Rudama kod Samobora (Obnova in revitalizacija nesnovne, nepremične in industrijske dediščine v Rudah pri Samoboru)* predstavil primer sinergije, kako lokalna skupnost, konservatorska služba in lokalna samouprava lahko ohranijo in obnovijo lastno dediščino (vpis piškotov rudarska greblica na seznam zaščitenih nesnovnih kulturnih dediščin, obnova rudnika sv. Barbare in obnova Pukšarevega mlina). Avtorjev prispevek je predstavila kolegica Ana Mlinar.

Željka Perković s Konservatorskega oddelka v Slavon-skem Brodu je v predavanju *Lovčić i Glogovica – stanje i obnova arhitekture i krajobraza (Lovčić in Glogovica – stanje in obnova arhitekture in krajine)* govorila o dveh

naseljih, ohranjenih v obliki slavonske vasi. Posebej pomembni sta cerkvi/kapeli sv. Martina na pokopališču v Lovčiču in sv. Stjepana v Glogovici, zavarovani kot kulturna spomenika najvišjega nacionalnega pomena. Kot je opozorila, je pri načrtovanju obnove treba biti pozoren na varovanje krajine, rastlinskih in živalskih vrst ter zemljišča kot elementa in priče tradicionalne obdelave tal, k revitalizaciji pa je treba pristopiti interdisciplinarno.

Dušan Strgar z Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Novo mesto, je v predavitvi *Zagraški log v občini Škocjan* govoril o smernicah, interdisciplinarnem pristopu, procesu obnove in stanju stavb. Obnovljena domačija bi morala kot muzej na prostem postati točka druženja domačinov in obiskovalcev, točka razumevanja naravnih in kulturnih vrednot oziroma točka percepcije in rabe inovativnih potencialov dediščine za trajnostni razvoj.

Branka Križanić s Konservatorskega oddelka v Karlovcu je v predavitvi *Početak revitalizacije naselja Orljak obnovo okučnice Capan (Začetek revitalizacije naselja Orljak z obnovo ohišnice Capan)* prikazala postopke valorizacije, smernice in rekonstrukcijo edine posamezno zavarovane in obnovljene ohišnice »in situ« na območju Karlovške županije. Predstavila je tudi možne probleme ob nadaljevanju revitalizacije in aktivnejši vključitvi v kulturni turizem občine Tounj in županije. Avtoričin prispevek je predstavila kolegica Ana Mlinar.

Ana Mlinar s Konservatorskega oddelka v Zagrebu je v predavanju *Obnova kulturne baštine kao pokretač revitalizacije naselja na primjeru Letovanića (Obnova kulturne dediščine kot začetek revitalizacije naselja na primeru Letovanića)* predstavila naselje z ohranjenimi kulturnimi spomeniki, etnografsko zbirko, leseno kapelo, domačijami in nadstropno stavbo iz leta 1763. Vse stavbe so opremljene s tradicionalno notranjo opremo in odprte za javnost. Prebivalci se upirajo depopulaciji in odmiranju naselja z iskanjem lastne identitete, z obnovo in predavitvijo dediščine (folklorni festival, stari športi ...) oziroma s promoviranjem svojega domačega kraja. Prispevek kolegice Ane Mlinar je bil zadnji v plenarnem delu simpozija.

Strokovno ekskurzijo, ki je bila zadnji dan posveta, je pripravil Konservatorski oddelek v Slavon-skem Brodu. V naselju Lovčić smo si ogledali kapelo s freskami in vaško jedro, potem pa še domoznansko zbirko v naselju Stari Slatinik. Na koncu so organizatorji pripravili še ogled baročne fortifikacije oziroma brodske trdnjave in vodstvo po zbirki tamburic s pregledom razvoja tega tradicionalnega glasbila.

Simpozij se je končal v pozitivnem ozračju, z zahvalo vsem udeležencem in z mislimi na novi posvet.

Zaključki

1. Etnološka dediščina skupaj z memorialno dediščino predstavlja najbolj ogrožen del kulturne dediščine.

Zato je treba v obeh državah redefinirati in dopolniti *Strategijo varstva, ohranjanja in trajnostne gospodarske rabe kulturne dediščine Republike Hrvaške in Strategijo za varstvo kulturne dediščine in naravnih vrednot v Republiki Sloveniji*. Odgovorni resorji bi morali upoštevati vrednosti in potencialne dediščine in težiti k izboljšanju obstoječega stanja oziroma okrepiti financiranje in kadre na področju dediščine (več sredstev za tradicionalno in memorialno dediščino, zaposliti več etnologov konservatorjev, nujnost interdisciplinarnega dela – sodelovanja strok znotraj službe in drugih strok izven službe).

2. Standardizirati je treba kriterije vrednotenja, izbora, metod varstva in financiranja obnov etnološke dediščine, da bodo dovolj natančni in se bo lahko preprečilo samovoljnost in izgubljanje v postopkih, hkrati pa morajo biti še vedno dovolj splošni, da bodo omogočili ustvarjalen pristop in prilagoditev specifičnim okoliščinam. Nujno je, da se spomeniškovarstvena služba čim bolj aktivno in premišljeno vključi tudi v iskanje načinov predstavitve, tako da revitalizacija kulturne dediščine postane integralni del skupnosti.
3. Z namenom varstva stavbne dediščine spremeniti oziroma dopolniti pravno zakonodajo po vrstah najbolj ogrožene dediščine stanovanjskih in gospodarskih stavb, zbirk (suhozidne stavbe, lesene hiše iz desk, tehnične naprave, vodni mlini ...) oziroma po starostnem kriteriju (vse zgradbe, starejše od 70 let, bi bilo na primer treba zajeti z določenim režimom varstva).
4. (Re)valorizirati in okrepiti specifični obliki varstva, kot sta muzej na prostem in eko muzej, ki sta edini sprejemljivi obliki predstavljanja kulturne dediščine. T. i. »etno vasi«, »eko-etno muzeji« in podobni niso alternativa resnični predstavitvi dediščini, čeprav se, na žalost, pojavljajo v turistični sferi in zasebnem podjetništvu ter jih pogosto financirajo in promovirajo tudi državna uprava, lokalna samouprava in javne ustanove. To vodi k negativnim posledicam za etnološko dediščino in njeno percepcijo v javnosti, hkrati pa napačno izobražuje obiskovalce dediščine.
5. Ugotavljamo, da metodologija varstva naravnih vrednot in kulturne dediščine v večjih varovanih območjih (kot so na primer parki in kulturna krajina) ni poenotena. Zaradi neusklajenega delovanja ene in druge službe je varovanje neučinkovito. Zavzemamo se, da se na večjih varovanih območjih vzpostavi enotna metodologija varstvenega dela.

6. Oblikovanje novih projektov, ki bi temeljili na tradicionalnem stavbarstvu je stara ideja, ki še ni zaživela in jo je treba z različnimi ukrepi načrtno spodbujati (s prostorskim načrtovanjem, sistemi varovanja ruralnih celot in drugimi možnostmi). Tradicionalno stavbarstvo je razvilo zelo aktualni vrednoti: ekološko trajnost in energetska učinkovitost, zato je moderno in ne zastarelo. Zaradi kvalitet, ki jih vsebuje celokupna kulturna dediščina, vključno s kulturno krajino in naravnimi znamenitostmi, se od odgovornih uprav za prostorsko načrtovanje, gradnjo in varstvo okolja pričakuje upoštevanje teh vrednot. Poudarjamo, da je zavest o teh vrednotah opredeljena in deklarativno prisotna v vseh področnih dokumentih, v praksi pa se ne izvaja. Zato bi odgovorni resorji morali razumeti vrednosti in potencialne dediščine ter stremeti k izboljšanju obstoječega stanja.

7. V kulturnem turizmu prihaja do negativne rabe oziroma izkoriščanja dediščine (posebej se to kaže v poimenovanjih etno vas, etno hiša, eko-etno muzej, etno kulinarika, etno zbirka in podobno). Izvajajo se stereotipni in amaterski postopki, delno zaradi neznanja, večkrat pa zaradi globalizacijskih procesov in tržnega pristopa. Vsekakor bi kulturni turizem moral še posebej skrbeti za kulturno dediščino, ne samo za njeno izkoriščanje, ampak tudi za njeno obnovo in promocijo, saj je kulturna dediščina temelj in opora njegovega programa in dejavnosti. Zato je nujno sodelovanje konservatorjev in strokovnjakov za turizem.

Kulturni turizem mora skrbeti za kakovostno interpretacijo, ki se bo realizirala v sodelovanju z Ministrstvom za kulturo in spomeniškovarstveno službo ter ob upoštevanju zahtev načrta upravljanja in načel participativnega načrtovanja.

8. Dosedanji simpoziji etnologov konservatorjev potrjujejo, da je permanentno in periodično izobraževanje konservatorjev, izvajalcev del, lokalne samouprave, drugih strokovnjakov in javnosti nujno. Zato je treba pripravljati strokovne posvete, okrogle mize, javne tribune, predstavitve in različne delavnice, uporabljati sredstva obveščanja in najti še druge načine izobraževanja. To bi morala biti tudi ena od prioritet v organizaciji dela konservatorske službe.

Zato je treba nadaljevati z delom in po možnosti tudi okrepiti sodelovanje s kolegi iz sosednjih in drugih držav in iz regije, saj simpozij etnologov konservatorjev predstavlja izjemno pomemben strokovni posvet, mesto izmenjave izkušenj in vzajemne profesionalne spodbude.



Del občinstva med referati na Dnevh etnografskega filma.
Foto: Naško Križnar, 2016.



Jožica Penič med režiranjem filma *Od pera do vajkoža*.
Foto: Davor Lipej.

DNEVI ETNOGRAFSKEGA FILMA 2016 KOT PRILOŽNOST ZA RAZMISLEK

Letošnji Dnevi etnografskega filma (DEF) so bili posvečeni videodokumentaciji kulturne dediščine v produkciji neprofesionalcev.

Amaterji so bili v prazgodovini filma prvi ustvarjalci dokumentarnih filmov o vsakdanjem življenju. V tem so si podobni brata Lumière, Robert Flaherty in Metod Badjura. V času med svetovnim vojnama so se jim pridružili številni družinski snemalci z 8- in 16-milimetrsko filmsko kamero. Nastajati je začela vzporedna filmska produkcija, ki se je v 50. in 60. letih 20. stoletja že ustvarjalno prepletala s profesionalno filmsko produkcijo. S pojavom in razvojem elektronske vizualne tehnologije v 80. letih smo bili priča pravemu izbruhu vizualne produkcije amaterjev s tematiko vsakdanjega življenja in tudi kulturne dediščine. Njihove izdelke smo odkrivali tako v mestih kot v odročnih gorskih vaseh. Njihova večšina je bila v Sloveniji osnova lokalnih televizijskih programov. Posebno vlogo so odigrali amaterji snemalci v zamejstvu. Dolgo časa so bili edini, ki so ustvarjali fond vizualnih dokumentov kulturne dediščine manjšinske kulture v Avstriji in Italiji.

Zato je razumljivo, da etnologi in antropologi že dalj časa odkrivamo, vrednotimo in sistematiziramo posnetke filmskih in videoamaterjev. Njihova dejavnost je v naših očeh sčasoma sama postala kulturna dediščina. V vsakem primeru pa posnetki filmskih in videoamaterjev pričajo o številnih sestavinah kulturne dediščine in velikokrat ostajajo edini vizualni dokumenti preteklega časa.

O tem danes med raziskovalci kulture ne bi smelo biti dvoma, a ni še dolgo tega, ko so izdelke neprofesionalne filmske in videoprodukcije odklanjali kot dokumente za znanstveno preučevanje. Seveda je bil v tistem času aka-

demskim krogom »sumljiv« tudi film v celoti, kot medij. Do tedaj v praksi namreč ni še nihče pokazal na prednosti filmskih dokumentov v preučevanju kulture, torej potrebna metodološka osnova za sprejetje filma v znanstveno-raziskovalni diskurz še ni bila razvita. Šele s širšim uveljavljanjem vizualne antropologije so se ustvarile razmere za sprejemanje filma. A še vedno se je govorilo le o t. i. znanstvenem filmu, kar pa je termin, ki je že nekaj časa razgaljen kot nezadostno utemeljena sintagma ali simbolna oznaka za srečanje filmskega medija in znanosti. Šele ko je ta termin »padel« oziroma smo nehali govoriti o »znanstvenem« filmu in začeli utemeljevati, da je lahko vsak vizualni dokument »znanstven«, če ga koristno in utemeljeno uporabimo v znanstveni raziskavi, se je odprla pot tudi za sprejemanje amaterskega filma kot relevantne vizualne informacije pri preučevanju kulture.

Še bolj pa se je pot filmu in videu v znanstveno preučevanje odprla s pojavom t. i. medijskih ali vizualnih študij, ki se že po svoji osnovni nameri posvečajo raziskavam vizualnih izdelkov in pojavov.

V Sloveniji je od 50. let preteklega stoletja dalje v Filmskem arhivu Slovenije in v slovenski etnologiji potekala vzporedna promocija filma kot vira za znanstveno preučevanje. Filmski arhiv RS, Avdiovizualni laboratorij Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU in Slovenski etnografski muzej tako danes (med drugimi) v svoje zbirke pridno vključujejo tudi amaterske posnetke.

Neprofesionalna oziroma amaterska filmska produkcija v svet filma prinaša svežino. Ob njej se gledalec vedno vpraša, »kaj pa hoče ta avtor«, saj je njegovo delo največkrat sprto z dotodanjimi medijskimi kanoni. In če je delo dovolj pre-

* Naško Križnar, dr. etnologije, Križnarjeva pot 2, 4000 Kranj; nasko@zrc-sazu.si.

pričljivo, si mora gledalec priznati, da avtor z eksperimentiranjem odpira nove razsežnosti filmske estetike.

Amaterji niso vedno zavestno kršili pravil, da bi ustvarili nekaj novega. Veliko rešitev je prišlo samih od sebe, ker so se amaterji lovili ob navadnih večinskih vprašanjih. Pravzaprav so se učili od filma do filma, saj večinoma niso imeli nobenih filmskih šol. Amater je bil praviloma sam svoj scenarist, snemalec, režiser in montažer. Posrečeno se je o tem izrazil moj informator, amaterski videosnemalec Janko Žgajnar iz Zdenske vasi, ki je v svojem kraju dokumentiral veliko število dogodkov prazničnega življenja. Rekel je: »*Ne moreš biti na tleh, v zraku in za kamero hkrati!*« To je izrazil obžalujoče in da bi se opravičil, ker s svojimi produkcijskimi zmogljivostmi ni mogel uresničiti vsega, kar si je zamislil. Njegova naloga je bila kar težka – z eno kamero je hitel zaobjeti sinhrona dogajanja pri katoliški maši v velikem cerkvenem prostoru.

Posebno zanimiv primer je bil vstop amaterskih filmarjev v prve lokalne televizije (v 80. in 90. letih 20. stoletja). Če so v manjšem kraju postavljali lokalno televizijo, so k produkciji programa povabili lokalne amaterje. Vesel sem, da sem lokalne televizije začel preučevati prav v tej fazi razvoja. Spodbudil sem tudi nekaj študentk in študentov, da so o tem izdelali seminarske in diplomske naloge. Takratno cvetoče nastajanje lokalnih televizij v Sloveniji prav zaradi amaterske slikovne produkcije lahko štejemo za neke vrste medijsko folkloro sodobnega časa. Zelo kmalu pa so ti amaterski televizijci začeli posnemati standardne obrazce nacionalne televizije, poleg tega pa so k njim kot honorarni sodelavci prišli profesionalci, ki so počasi izrinili amaterje z njihovo specifično estetiko.

Ni pa vselej pomembna le vsebina amaterskih posnetkov kulturne dediščine. Ko sem na Koroškem preučeval domače videoarhive, sem sprva pričakoval, da bom z njihovo analizo spoznaval način življenja manjšinske skupnosti. A so se moja pričakovanja le delno uresničila, kajti domala vsi snemalci so se sukali okrog enih in istih dogodkov, kot so na primer poroke, vaški prazniki, godovi, rojstni dnevi, žeganja itn. Domači videoarhivi so mi tako največ povedali o tematskih prioritetah snemalcev. Ker so poznani snemalci hkrati tudi privilegirani zastopniki skupnosti, mi je seznam največkrat obravnavanih tem razkril prioritete celotne skupnosti, torej to, kaj je vredno in potrebno posneti za spomin, za sloves posameznikov ali vasi, za sedanjost in prihodnost. O tem so v katalogu festivala spregovorili tudi letošnji udeleženci.

Božan Verbič: »*Z objektivom sem iskal in se dolgo zadrževal na starikavih, razbrazdanih obrazih, na nemirnih gibih rok, begavih očeh, na razpadajočih slemenih, otroških obrazih, majavih kozolcih ter stoterih drobnih, rutinskih kmečkih opravilih, ki pa polagoma tonejo v izumrtje ...*« Giacinto Iussa meni: »*..., da je izdelovanje videodokumentacije edini način, da bi potomcem posredovali resnice domačega prostora in njegov razvoj. Filmsko in videogra-*

divo postaneta pričevalca preteklosti. To so razna osebna pričevanja, jezik, sedanje oblike šeg in navad, skratka sledovi preteklosti, ki nam z ekrana govorijo, kot da so danes pred nami. Zato so bolj zanimivi in prepričljivi.«

Vsi avtorji v glavnem niso snemali in ne snemajo z željo, da bi se s svojim delom vključili v raziskovanje kulturne dediščine. Vendar to ne zmanjšuje pomena njihovih filmov. Šele ko sta zakonca Pantelić naredila prve filme za novosadsko televizijo, so jima »*pojasnili ..., da je to, kar delata, etnologija!*« Danes bi rekli: vizualna etnografija. Letošnji DEF je bil sestavljen iz dveh delov: iz filmskega programa in referatov.

Številni današnji videoamaterji so najprej snemali na 8- ali 16-milimetrskem filmskem traku. Zato so bili v programu tako Božan Verbič in Franc Kopič kot predstavnik »kontinuitete« medijske tehnologije ter Jožica Penič in Davor Lipej kot primera novejšega tipa neprofesionalne produkcije. Da bi pogledali tudi čez mejo, k sosedom in k Slovincem v sosednjih državah, so bili v program uvrščeni filmi zakoncev Pantelić iz Srbije, Giacinta Iussa z goriškega konca Furlanije in pokojnega Zdenka Vogriča iz Gorice.

Referati so pretežno obravnavali problematiko amaterske filmske in videoprodukcije kot relevantnega etnološkega vprašanja, vendar bi na tem mestu omenil le referat gostujočega predavatelja Saše Srečkovića, čeprav ni obravnaval osrednje teme letošnjega DEF. Povabljen je bil, da kot član evalvacijskega telesa Unesca za izbor prijav na svetovni Reprezentativni seznam nesnovne dediščine spregovori o pomenu priloženih videodokumentov za izbor enote. Vsi, ki se ukvarjamo s produkcijo videodokumentacije kulturne dediščine, smo namreč izredno nezadovoljni z nizko kakovostjo priloženih videofilmov, ki so ob Reprezentativnem seznamu objavljeni na spletni strani Unesca. Pred očmi imamo namreč sodobno metodologijo etnografskega filma, ki je po našem mnenju najprimernejša podlaga za vizualno predstavljanje nesnovne dediščine. Predstavljeni izdelki pa so daleč od tega. Seveda smo pri kritiki dosedanjih vizualnih izdelkov ob Unescovem seznamu nekoliko navijaški, saj ne skrivamo upanja, da bi ob uspešnem lobiiranju za splošno sprejetje ali vsaj priznanje metodologije sodobne vizualne etnografije pridobili dolgoročno korist za vse, ki obvladajo produkcijo sodobnega etnografskega filma in bi lahko pomagali pri produkciji.

Vprašanje videoprilog k prijavam za Unescov seznam je bilo v Sloveniji že večkrat predstavljeno in obravnavano. Prvič na mednarodni okrogli mizi DEF leta 2011 (glej v katalogu *Dnevi etnografskega filma / Days of ethnographic film. DEF, 7.–11. marec 2011, 2011, 50–51*), nato kot pobuda Slovenski nacionalni komisiji za Unesco za mednarodno konferenco o tej temi (glej Prispevek vizualne produkcije k ohranjanju nesnovne kulturne dediščine v: *Glasnik SED 53 (3–4), 2013, 94–95*) in nazadnje v monografiji *Dokumentiranje in predstavljanje nesnovne kulturne dediščine s filmom* (Slovenski etnografski muzej,

Ljubljana 2015). Kadar sem na Unescovih konferencah in srečanjih govoril o omenjenih vprašanjih, sem vedno spomnil, da je Unesco z ustanovitvijo Mednarodnega odbora za etnografski film (CIFE, 1956) razvoj etnografskega filma prvi na svetu vzel pod svoje okrilje in bi lahko svojo zgodovinsko gesto zaokrožil tako, da bi sprejel spoznanja svojega »otroka« in jih uporabil kot vodilo pri vizualni produkciji na področju nesnovne dediščine za svoj Reprezentativni seznam. A kot kaže, smo tudi v tem primeru pri reku: Kdor se iz zgodovine ne uči, jo mora ponavljati.

Gostujoči predavatelj se je sicer pridružil kritiki s stališča vizualne etnografije, ni pa bil prav prepričljiv s prikazanimi primeri s spletne strani Unesca, ki so po njegovem mnenju dovolj solidni za Unescova merila. Iz njegove nadaljnjše predstavitve je bilo razvidno, da večina odločujočih ljudi pri Unescu v kakovosti vizualnih prilog ne vidi problema oziroma menijo, da so naredili dovolj že z navodili za izdelavo priloženega videofilma. Delno je razlog v tem, da vizualne priloge, po Srečkovičevem mnenju, nimajo velike teže pri odločanju o sprejetju enote. Zato menim, da bi se morali v Sloveniji odpovedati aktivnostim,

ki naj bi spremenile globalna merila Unesca za produkcijo vizualnih prilog, v kar smo bili usmerjeni doslej, saj je iz dosedanjih razprav razvidno, da (še) ni enotnega mnenja o potrebnih spremembah. Zato predlagam, da se o tem dogovorimo vsaj v Sloveniji. Ob nacionalnem Registru žive kulturne dediščine bi se verjetno lažje sporazumeli o večji skrbi za kakovost vizualnih prilog na podlagi metodologije sodobne vizualne etnografije. Tega znanja imamo v Sloveniji dovolj. Imamo dva produkcijska centra (Avdivizualni laboratorij Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU in Kustodiat za etnografski film pri SEM), ki že več let preučujeta in preskušata, kako produkcijo videodokumentacije nesnovne dediščine voditi po načelih vizualne etnografije. Vsaj v nacionalnem registru bi morali doseči, da se ob enotah žive kulturne dediščine ne bi pojavljali nekakovostni videospoti, medtem ko se zanemarjajo produkcijske zmogljivosti po sodobnih načelih vizualne etnografije. Morda bi koordinator za varstvo žive kulturne dediščine med drugimi nalogami prevzel povezovalno vlogo tudi na tem področju. S primeri dobre prakse bi lažje prepričali še koga drugega, da nam bo sledil.



SLOVENSKO ZAMEJSTVO MED TRADICIONALNIM IN GLOBALNIM SVETOM

Izzivi za mlajše generacije v prihodnosti

Rek »mladi so prihodnost« ima v slovenskem zamejstvu na dvo- in večjezičnih območjih morda še večji in globlji pomen kot drugod. Mladi v zamejstvu niso le odgovorni za prihodnji družbeno-gospodarski razvoj, temveč predvsem upanje za prihodnji jezikovno-kulturni razvoj.

Zgodovinski razvoj v 20. stoletju je botroval nastanku slovenskih skupnosti v Italiji, Avstriji in na Madžarskem, ki so se kot manjšine oblikovale po razpadu monarhije in dokončni določitvi meja, slovenska skupnost na Hrvaškem pa se je izoblikovala kot nova slovenska manjšina po razpadu Jugoslavije. Slovenske manjšinske skupnosti v Italiji, Avstriji in na Madžarskem so bile v 20. stoletju izpostavljene nasilni asimilaciji, nazadovale so, se spreminjale in prestopile prag 21. stoletja, ki je vse slovenske manjšine in Slovenijo združil v novi skupni Evropi, z novimi izzivi za prihodnost.

V slovenske skupnosti, slovensko šolstvo, slovenske družbene dejavnosti se danes vključujejo tudi pripadniki večine, drugih manjšin, drugih slovanskih in neslovanskih evropskih narodov ter priseljenci iz evropskih in neevropskih držav, ki so naseljeni v zamejskih območjih, v prihodnosti pa bodo to tudi begunci iz arabskega sveta, ki so nastanjeni na dvojezičnih območjih oziroma pri slovenskih družinah. Na Koroškem je skupina ljudi, ki znova odkriva, »reaktivira« svojo identiteto, vedno močnejša; mlajši rodovi vse bolj pogosto odkrivajo slovenske jezikovne korenine v svojih družinah. V krajih v slovenskem zamejstvu z majhnim številom pripadnikov slovenske narodne skupnosti (Rezija, Kanalska dolina, Zilja, avstrijska Štajerska, Porabje, Hrvaška, ...), kjer jezik izginja do te mere, da je v nevarnosti njegov obstoj, je glavna skrb »revitalizacija« jezika.

V novi skupni Evropi se pojmi »narodnost«, »skupnost« in »identiteta« kot nekdanj nosilni stebri ohranjanja slovenskega jezika, kulture in identitete v slovenskem zamejstvu spreminjajo. Mladi v slovenskem zamejstvu niso več samo del lokalnih izvornih krajevnih (slovenskih) skupnosti in del lastne države, temveč tudi del Evrope, del evropskih regij, del skupnega slovenskega kulturnega prostora, prek novih medijev pa tudi del globalnega sveta. Soobstoj tradicionalnega in globalnega sveta zamejske skupnosti postavlja pred nove izzive, saj sta oba svetova pravzaprav v največjem nasprotju, hkrati pa se morata predvsem v zamejstvu konstruktivno dopolnjevati, če želimo, da se jezik, kultura in identiteta ohranijo za naslednje rodove. Širni globalni svet po drugi strani spet spodbuja hrepenenje po lokalnem – po lokalni identiteti, lokalni hrani, lokalnem

jeziku. Opazno je vnovično odkrivanje lokalnih tradicij, šeg in navad, jedi, ledinskih in hišnih imen, narečij, lokalne govornice – tudi slovenske.

Nove stvarnosti postavljajo družbo, šolstvo in obšolske dejavnosti pred nove izzive. Največji izziv pa je ohranjanje slovenščine v družini, ki je nosilni steber celotnega razvoja, saj bo v slovenskem zamejstvu in po svetu le tako mogoče ohraniti ne le slovensko besedo, temveč tudi slovensko identiteto.

Slovenščina v družini – pogovorni ali tuji jezik?

Teodor Domej, nekdanji šolski nadzornik za slovenščino na srednjih in višjih šolah na Koroškem, je v svojem govoru ob slovenskem kulturnem prazniku leta 2010 ugotovil, da število prijav k dvojezičnemu pouku na Koroškem razveseljivo narašča, znanje slovenščine pri otrocih pa zaskrbljujoče upada. Ta razkorak postaja vedno večji, zato je treba pravočasno ujeti korak, če želimo, da bo na Koroškem slovenščina ostala živ jezik, ki se ga je mogoče naučiti tudi doma, ne le v šoli. Teodor Domej je v svojem slavnostnem govoru med drugim ugotovil:

Odločitev o tem, kateri jezik bo otrokov prvi jezik, sprejmejo starši. Kot ne smemo novorojenčka prepustiti samemu sebi, ker ne bi mogel preživeti, tudi ne smemo pričakovati, da se bo jezikovno razvil brez naše vztrajne in ljubeče pozornosti. Ali drugače rečeno, slovenski jezik si jemljemo sami, če ga ne dajemo naprej.

V odprti Evropi 21. stoletja družba agresivne in tihe asimilacije ne podpira. Tudi »tiha asimilacija«, ki sta jo v začetku 80. let 20. stoletja za slovensko zamejstvo v Italiji Emidij Susič in Danilo Sedmak (Susič in Sedmak 1983) strokovno opredelila kot proces narodnega odtujevanja, ki ne poteka nasilno in agresivno, temveč »tiho« na psihološki ravni, je v slovenskem zamejstvu privedla do tega, da je utišala slovensko besedo v družinah, tako da je ta predvsem v današnji srednji generaciji utihnila. Ta je v velikem številu odraščala brez nekdanj običajnega družinskega jezika v slovenskem narečju ali knjižnem jeziku. Medtem ko je bilo po 2. svetovni vojni družbeno sprejemljivo, da so pripadniki večinskega naroda vsakodnevno (verbalno) napadali pripadnike manjšine, je danes večinski narod na splošno bolj osveščen, da je diskriminatorno izražanje nesprejemljivo; ne nazadnje starši tudi številne »neslovenske« otroke vpisujejo k dvojezičnemu pouku oziroma v slovenske šole ali tečaje. Temu pojavu lahko sledimo v

* Martina Piko-Rustia, mag. filozofije, znanstveni vodja inštituta, Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik, Vittringer Ring 26, A-9020 Celovec, Avstrija; piko@ethno.at.



Družina je zibelka jezika. Pobude iniciative Slovenščina v družini za spodbujanje rabe domačih narečij v družini in družbi.
Foto: Milka Olip, 2016.

vseh zamejstvih. Posamično v širši družbi še srečamo peyorativen odnos do slovenščine, ko se slovenski jezik vrednoti kot manjvreden, neuporaben ipd., vendar je ta pojav bistveno manjši kot v 20. stoletju. Diskriminatorni izgrede v drugi polovici 20. stoletja so imeli svoje korenine pretežno v ideoloških bojih prve polovice 20. stoletja (fašizem, nacizem, komunizem). Danes se pojavljajo nove oblike rasizma, ki imajo svoj izvor tudi v aktualni begunski krizi kot posledici vojne v Siriji. Te sovraštvo bolj kot na manjšine usmerjajo na pribežnike in tudi priseljence.

Čeprav je slovenski jezik danes v zamejstvu družbeno bolj sprejet, razvoj na avstrijskem Koroškem kaže, da tudi v krajih, kjer je manjšina še močno prisotna, drastično izginja predvsem iz družinskega okolja; vse manj je otrok z aktivnim znanjem slovenščine ob vstopu v vrtec ali šolo. Slovenščina, nekdanji pogovorni jezik v družini, je danes v mnogih družinah – tudi nekdanji slovenskih – jezik, ki se ga otroci šele učijo iz šolskih vadnic, podobno kot italijanščino, angleščino, ruščino idr.

Podobno ugotavlja Valerija Perger za Porabje:

Skozi dve desetletji se je v Porabju odnos do učenja jezika popolnoma spremenil. Če je bila takrat slovenščina nekaj samoumevnega, edini jezik porabskih babic in dedkov, eden od dveh jezikov njihovih otrok in šibkejši jezik vnukov, ki so se ga le ti, brez posebnih občutij in utemeljitev ter z malo pododovanega sramu, učili in ne dovolj naučili v šoli, je danes slika povsem drugačna. (Perger 2015: 83)

Mladi starši, mlade družine danes zavestno razmišljajo o jezikovni vzgoji svojih otrok v izobraževalnih ustanovah, vse bolj pa mlajša generacija tudi zavestno razmišlja o družinskem oziroma družinskih jezikih. O otrokovi jezikovni vzgoji morajo razmišljati predvsem družine, v katerih sta dva ali več družinskih jezikov, še posebej če je eden izmed teh jezikov v družbi malo ali sploh ni prisoten.

Za ohranjanje in razvoj jezika je namreč bistveno, da ga govorimo in da ga starši posredujejo svojemu otroku od prvega trenutka naprej kot družinski jezik ali pa kot enega izmed družinskih jezikov v mešanih zakonih.

Slovenščina v družini – jezikovne iniciative za rabo slovenščine kot družinskega jezika

V letu Medkulturnega dialoga 2008 je v okviru župnije sv. Cirila in Metoda v Celovcu začela delovati iniciativa Dvo- in večjezičnost v družini. Župnija se je odločila, da se tej tematiki posebej posveti v Celovcu, kjer število dvo- in večjezičnih družin raste. Nosilci iniciative so postali Župnija sv. Cirila in Metoda v Celovcu, Univerza v Celovcu, Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik, Katoliška akcija in Dušnopastirski urad. Iniciativa Dvo- in večjezičnost v družini je v letih 2008–2010 izvedla tematske diskusijske večere v Celovcu, Podjuni, Rožu in na Zilji. Izsledki diskusijskih večerov so strnjeni v dvojezični brošuri z naslovom *Dvo- in večjezičnost v družini: 12 spodbud za sožitje v družini* (Piko-Rustia idr. 2011), ki je izšla leta 2011. Dvo- in večjezične družine so danes stvarnost, ki odpira nove možnosti in izzive. Cilji pobude so ozaveščanje o fenomenu dvo- in večjezičnosti v družini, razmišljanje o možnih poteh, kako z dvo- in večjezičnostjo v družini ravnati danes, razvijanje spoštljivega načina razprave o tej tematiki in izmenjava izkušenj. Dvo- in večjezične družine so soočene z najrazličnejšimi jezikovnimi situacijami doma in v javnosti. Živeti enakovrednost jezikov je zahteven cilj, ker v situacijah navadno prevlada en jezik. Najti pravo ravnotežje med jeziki ni lahko. Dosežemo ga z različnimi modeli pogovorov. Dialog v družinah in z okolico (sorodstvo, sosedstvo, prijateljski krog, ...) je pomemben pogoj za usklajevanje različnih pričakovanj in drž posameznikov (Piko-Rustia idr. 2011).

Nosilci iniciative Dvo- in večjezičnost v družini so se zavedali, da je treba jeziku, ki v javnosti ni – ali pa je zelo slabo – prisoten, posvetiti posebno pozornost, če želimo, da se v družini razvijeta/razvijejo dva ali več jezikov v enaki meri in ju/jih otroci tudi uporabljajo. Zato je iniciativa namenjala posebno pozornost slovenščini kot družinskemu jeziku in slovenščini kot družbenemu jeziku, ki ga je treba v najožjem družinskem krogu krepiti na vseh ravneh in razvijati od samega začetka – od rojstva naprej. Skrb za jezik v družinah je naloga vseh družin, ker ga le tako lahko razvijamo na vseh ravneh zasebnega in javnega življenja – od narečnih krajevnih govorov do gledališke besede, od gospodarskega in znanstvenega jezika do literature, od osnovnega otroškega izražanja do sodobnega mladinskega jezika. Naravni tok predajanja slovenskega jezika in kulture je bil v 20. stoletju nasilno prekinjen zaradi močne jezikovne asimilacije kot posledice nacionalističnih družbeno-političnih pritiskov na slovenske družine in slovensko narodno skupnost. V združenji Evropi in današnjem globaliziranem svetu ima slovenščina kot evrop-

ski jezik in kot jezik naroda sosedu nov pomen in novo vrednost. V obmejnih območjih med Slovenijo in zamejskim prostorom se razvijajo tudi čezmejni stiki na ravni šol, občin, gospodarstva, sodelovanja med kulturnimi in raziskovalnimi ustanovami (Slovenija - Italija, Slovenija - Avstrija, Slovenija - Madžarska, Slovenija - Hrvaška), kar spodbuja učenje slovenskega jezika v šolah kot materne in kot tuje jezika.

Po osamosvojitvi Slovenije in vstopu Slovenije v Evropsko skupnost se Koroška iz skoraj stoletne izrazito mejne zvezne dežele vse bolj razvija v čezmejno regijo Alpe-Jadran, v kateri postaja čedalje bolj pomembno znanje jezikov tega prostora: nemščine, slovenščine in italijanščine. Jezikovna ponudba jezikov prostora Alpe-Jadran v šolah se širi, prijave k dvojezičnemu pouku na Koroškem stalno naraščajo in se bližajo skoraj polovici k dvojezičnemu pouku prijavljenih otrok na območju dvojezičnega šolskega območja. Opazno pa je, da namesto družin funkcijo poučevanja in posredovanja slovenskega jezika vse bolj prevzema šola kot ustanova, čeprav starši oziroma stari starši slovensko še znajo.

V letu 2010 je zato na pobudo Krščanske kulturne zveze v Celovcu začela delovati tudi iniciativa Slovenščina v družini, ki opozarja na pomembnost žive rabe slovenščine v družinskem okolju. Slovenščina v družini je temelj za ohranitev in razvoj narodnih manjšin v slovenskem zamejstvu. Glavni cilj iniciative je ozaveščati družine, v katerih je slovenščina bodisi v starejši ali srednji generaciji še živa, da dosledno uporabljajo slovenščino v družinskem krogu in v javnosti. Iniciativa želi podpirati in ozaveščati ljudi, ki govorijo slovensko, naj cenijo to, kar znajo, ter jih spodbujati, da tega znanja ne obdržijo zase, temveč ga posredujejo naprej naslednjim generacijam. Treba se je zavedati, da »človek vnese v družino svoj jezik kot kulturni kapital le tedaj, če ga goji, ohranja, razvija in predaja naslednjim rodovom« (Piko-Rustia idr. 2011: 5).

Iniciativa Slovenščina v družini z raznimi pobudami (informativski večeri, letaki in lepaki, zgoščenke z narečnimi pravljicami in pripovedkami, strokovni posveti, tematske in strokovne brošure) spodbuja razpravo o živi rabi domačih narečij v družini. V letu 2011 je iniciativa izdala zgoščenko s pravljicami v ziljskem narečju, v letu 2012 zgoščenko z basnimi v rožanskem in pripovedkami v podjurskem narečju, v letu 2015 pa zgoščenko z basnimi in pripovedkami v selskem govoru. V letu 2012 je iniciativa izdala brošuro o pomenu slovenščine kot družinskega jezika s prispevki strokovnjakov in oseb iz javnega življenja ter mladih, staršev in starih staršev (Kuchling 2012). Brošura je leta 2013 izšla v dvojezični izdaji (Kuchling 2013). Ohranjanje slovenščine v družinskem okolju je skupna skrb vseh Slovencev, ki živijo v zamejstvu in po svetu, zato je iniciativa Slovenščina v družini v letih 2014 in 2015 pripravila dva posveta za izmenjavo izkušenj pri ohranjanju in razvoju slovenščine v zamejskem prostoru. Vse pre-

dloge iniciative Slovenščina v družini že od začetka podpira Urad Vlade RS za Slovence v zamejstvu in po svetu.

Slovenščina v družini – tema strokovnih posvetov Slovencev v zamejstvu

V letu 2014 je iniciativa Slovenščina v družini (zanjo Krščanska kulturna zveza) priredila posvet z razpravo Slovenščina – živ jezik v družini in javnosti, ki je potekal 14. novembra v Tinjah. Iniciativa Slovenščina v družini je na posvet povabila predstavnike slovenskih manjšin v zamejstvu in vse, ki jih zanimata ohranjanje in razvoj slovenščine v družini in javnosti, pa tudi predstavnike jezikovnih manjšin v Avstriji in Sloveniji, da si delijo izkušnje in predstavijo sodobne razvojne izzive v posameznih manjšinskih skupnostih. Namen posveta je bil pretres razvoja slovenščine kot manjšinskega jezika in razprava o novih izzivih v spremenjenih družbenih okoliščinah v posameznih manjšinskih okoljih.

V vabilu je bilo zapisano:

Na rabo jezika v družini in javnosti vplivajo jezikovni svetovi in prostori, v katerih so se oblikovale starejše generacije in se oblikujejo mlade generacije. Jezikovni svetovi in prostori v družini in javnosti se stalno spreminjajo: sočasno s sodobnim družbenim razvojem nastajajo nove oblike družin in družinskega življenja, sočasni družbeno-politični razvoji vplivajo na jezik v javnosti. Temeljni kamen za obstoj jezikovnih manjšinskih skupnosti je jezik v družini.

Zato je bila na posvetu pozornost namenjena družbenim in družinskim okoliščinam, ki vplivajo na izbiro jezika v družini – od zavestne lastne izbire do prilagajanja širši družini in sorodstvu ter prilagajanju družbi.

Predavatelji in udeleženci so se osredinili na vprašanja narečij, družine, šole in družbe. Narečja so dolgo trpela zaradi slabega odnosa do njih, veljala so za zaostala, manj razvita, povezovali so jih s socialnimi vidiki. Danes postajajo pomemben dejavnik lokalne identitete, mladina pa jih uporablja tudi v komunikaciji v novih medijih (Facebook, sms, ...). Družine, ki so odgovorne za posredovanje jezika in tudi za oblikovanje odnosa do jezika, se soočajo z raznovrstnimi spremembami (sprememba strukture družin, medgeneracijskega dialoga in medgeneracijskega učenja). Šola je odgovorna za poučevanje in oblikovanje odnosa do slovenskega knjižnega jezika, prav tako kot družine pa se sooča z novimi izzivi (veliko število priseljencev, večjezičnost). Spreminja se tudi način poučevanja jezikov. Družba je poučevanju jezikov – tudi manjšinskih – danes naklonjena, bolje sprejema tudi slovenščino v javnosti. Večjezičnost ni več izjema, pač pa postaja norma.

V letu 2015 je izšel zbornik s prispevki s posveta v Tinjah. V zborniku so referenti iz slovenskih zamejskih območij osvetlili vprašanja družine, šole, družbe in javnosti nekdanj in danes ter predstavili tudi aktualno stanje ohranjanja in

razvoja slovenskega jezika v posameznih zamejskih območjih (Kuchling 2015).

V letu 2015 je iniciativa Slovenščina v družini organizirala posvet Slovenščina in WhatsApp – od zibelke do družbenih omrežij. Posvet je potekal 6. novembra 2015 v Beneški dvorani v Naborjetu. V vabilu je bilo zapisano:

Novi mediji danes nudijo nove možnosti komunikacije in nove oblike učenja in rabe jezika v vsakdanjem okolju. Mladina se danes »srečuje« tudi po telefonskih in spletnih omrežjih, kjer razvijajo sproščeno živo pisno komunikacijo – tudi v sodobnem slovenskem mladinskem žargonu. Mladina danes išče tudi nove oblike izražanja – poleg klasičnega udejstvovanja na področjih kulture (gledališka in zborovska dejavnost, literarno izražanje) in športa – se razvija tudi filmska dejavnost, ki nudi vrsto možnosti za izražanje v slovenskem jeziku.

Predavatelji so namenili pozornost novim medijem in sodobnim pobudam mladine. Zbornik s posveta v Naborjetu bo izšel v letu 2016.

Mladi v slovenskem zamejstvu kot predmet temeljne znanstvene raziskave

Inštitut za narodnostna vprašanja v Ljubljani v sodelovanju z zamejskimi raziskovalnimi inštituti – Slovenskim raziskovalnim inštitutom v Trstu (SLORI), Slovenskim znanstvenim inštitutom v Celovcu (SZI) in Slovenskim narodopisnim inštitutom Urban Jarnik (SNIUJ) – od leta 2013 izvaja raziskovalni projekt Mladi v slovenskem zamejstvu: družbeni in kulturni konteksti ter sodobni izzivi, ki ga financira ARRS. Projektna zasnova izhaja iz spoznanja, da so mladina in mladi v zamejstvu osrednje vprašanje aktualnega zgodovinskega trenutka vsakega od štirih zamejstev v Avstriji, Italiji, na Hrvaškem in Madžarskem. Ugotovljene so objektivne razlike med posameznimi zamejstvi, ki se glede slovenstva nanašajo tako na mlade same kot na družbeno okolje, v katerem živijo. Pojav slovenstva med mladimi v Avstriji in Italiji je znatno močnejši in širše razprostrt, bolj artikuliran. Na Hrvaškem je slovenstvo kot manjšinski položaj narodnostne skupnosti v zadnjih dveh desetletjih nov družbeni pojav. Na Madžarskem gre za izrazito strnjeno ruralno območje, kjer pa je slovenstvo pod močnim vplivom bližine z Avstrijo.

Na podlagi rezultatov nekaterih že opravljenih raziskav kakor tudi raziskovalnega dela za projekt raziskava z izbranimi metodološkimi prijemi kvantitativnega in kvalitativnega raziskovanja v svojem empiričnem delu sloni na izvirno izdelanem raziskovalnem modelu. Projektna skupina raziskuje vključevanje mladih v organizacije, rabo jezika v družini in javnosti ter jezikovne profile mladih, odnos mladih do večinskega etničnega okolja, do manjšine in do države matičnega naroda (Republike Slovenije), stališča mladih do sodobnega družbenega razvoja in vrednostne orientacije mladih, med katerimi so tudi »naro-

dna pripadnost«, »materni jezik« oziroma »skrb za razvoj lastne manjšinske skupnosti«. Projekt bo zaključen v letu 2016, v pripravi je znanstvena monografija.

Jezikovni svetovi so se na prehodu iz 20. v 21. stoletje temeljito spremenili tako v družini kot tudi na vseh ravneh javnega življenja (šola, društva, mediji, družba, ...). Medtem ko so drugo polovico 20. stoletja še močno oblikovali ideološki boji in zaprta družba, družinsko in družbeno življenje danes oblikujejo pojmi »odprtost, heterogenost, čezmejnost, mobilnost, evropska miselnost«, pa tudi pojmi »nestabilnost, začasno delo, izkoreninjenost, ...«.

Jezikovni svetovi v družini – včeraj in danes

Herta Maurer-Lausegger v prispevku Družina včeraj in danes – medgeneracijske razlike glede na posredovanje jezika opozarja na bistvene spremembe podeželskega okolja na Koroškem, kjer je avtohtono območje naselitvenega prostora Slovencev na Koroškem:

Število otrok v družinah v zadnjih desetletjih močno upada. Stari starši in starejši rodovi, ki so bili nekdaj posredovalci domačega slovenskega govora najmlajšim, danes največkrat ne živijo pod isto streho ali v neposredni sosesčini. Tako se je v družinah izgubil nekdaj najpomembnejši vezni člen, ki je skrbel za aktivno sporazumevanje v domačem krajevnem govoru. (Maurer-Lausegger 2015: 13)

Vse večja odsotnost otrok od doma (celodnevno varstvo najmlajših otrok, celodnevni vrtci, celodnevna oskrba šolskih otrok ipd.) kot nujnost ob navadno celodnevni zaposlenosti obeh staršev in drugih članov družine (starih staršev, ki so še v delovnem procesu) povzroča, da jezikovno vzgojo, tudi slovensko, v veliki meri prevzemajo ustanove (vrtci, šole, varstva). Nekateri starši jezikovno vzgojo v slovenskem jeziku docela prepuščajo in končno tudi prepuščajo vrtcu, šoli ali drugim oblikam varstva. Slovenščina tako vse bolj postaja eden izmed »tujih« jezikov, ki se ga otroci naučijo v vrtcu in šoli – tudi na nekdaj zelo močnih slovenskih oziroma dvojezičnih območjih.

Nekdaj številne razširjene družine so danes nadomestile nuklearne družine, ki živijo samostojno, brez staršev, starih staršev. Starejša generacija je pogosto še v delovnem procesu, kar onemogoča prevzem varstva vnukov/vnukinj in s tem tudi njihovo jezikovno vzgojo. Do 70. in 80. let 20. stoletja so na koroškem podeželju le redki otroci obiskovali vrtec, danes pa so tudi na podeželju potrebna varstva za najmlajše otroke (jasli) in popoldanska varstva za šoloobvezne otroke, ker je celodnevna zaposlenost obeh staršev in tudi starih staršev tudi tam običajna. Občutno se je skrčil kmečki sloj prebivalstva, kjer je varstvo otrok na domu še možno.

Na Koroškem so bile do časa po 2. svetovni vojni nosilke slovenstva tradicionalne veččlanske družine v agrarnem okolju. Vse večje možnosti za izobraževanje so preobra-

zile družbo iz pretežno agrarne skupnosti v kmečko-delavsko in delavsko. Na Koroškem se je po ustanovitvi Slovenske gimnazije razvil nadpovprečno velik sloj izobraženstva (poleg učiteljev in duhovnikov tudi številni pravniki, zdravniki, univerzitetni profesorji, gospodarstveniki, priznani fiziki, profesionalni športniki ipd.), posledica vse večje izobraženosti pa je selitev mladih, predvsem v mesta Celovec, Gradec in Dunaj. Po osamosvojitvi Slovenije se mladi Korošci zaposlujejo tudi v Sloveniji. Vse izrazitejši je tudi beg iz podeželja v bližnja in daljna mesta ter beg možganov v evropska in neevropska mesta, kjer si mladi nato urejajo svoje zasebno življenje. Razvoj ni značilen le za Koroško, temveč je to splošen družbeni razvoj 20. in 21. stoletja, ki je v veliki meri spremenil predvsem življenje v nemestnih okoljih.

Opazno je tudi večanje števila mešanih družin. Teodor Domej pravi:

Preprost verjetnostni račun nam pove, da je možnost najti partnerja, ki govori drug jezik, vedno večja. Čim manjša je moja jezikovna skupina, tem večja je torej verjetnost, da bomo našli življenjskega partnerja, ki ne govori jezika, ki je naš prvi. (Domej 2015: 55)

Nekoč so bile mešane družine večinoma sestavljene iz pripadnikov slovenske in večinske skupnosti ter iz družin obmejnega območja med zamejstvom in Slovenijo, danes je razpon mešanih družin tudi na podeželju bistveno večji, ob slovenski pa jih sestavljajo tudi pripadniki slovanskih skupnosti (hrvaške, bosanske, makedonske, ruske, ...), drugih manjšinskih skupnosti (Južni Tirolci, Gradiščanski Hrvat, Furlani, ...), ter evropskih in neevropskih skupnosti, ki se priselijo v manjšinske skupnosti. Mladi pa se selijo (in preselijo) tudi v evropski in zunajevropski svet ter si tam ustvarijo družine (na primer Slovenec in Hrvatica na Kitajskem). V manjšinske skupnosti so vključeni tudi begunci, ki so se v času jugoslovanske krize naselili na zamejskih območjih, njihovi otroci pa si v zamejskem prostoru urejajo družine.

Če je bila v preteklosti največja težava za obstoj manjšin agresivna in tiha asimilacija, sta danes velik problem izkoreninjenost in nestabilnost kot posledica družbe 21. stoletja, v kateri postaja redna zaposlitev bolj izjema kot norma.

Družina, ki je nosilec jezikovnih in kulturnih vrednot, je v zadnjih desetletjih doživela korenite spremembe. Razdrobljenost družin pospešuje pomembno povečanje števila ločitev in naraščanje števila t. i. *patchwork* družin, kar ni samo pojav mestnega okolja, temveč v veliki meri sega že v podeželske skupnosti. Tudi nove oblike družin (na primer istospolni pari) so del manjšinskih skupnosti. Vse večja heterogenost in razdrobljenost družin je splošen razvoj, ki mu lahko sledimo v celotnem evropskem prostoru, tako tudi pri slovenskih družinah v zamejstvu in seveda v Sloveniji.

Po drugi strani je opazno, da je ozaveščenost mladih parov in družin o izobraževanju in tudi jezikovni vzgoji danes večja. Mlade – čedalje bolj izobražene – družine se bolj zavestno odločajo za slovenščino bodisi kot družinski jezik ali pa kot »tuji« jezic v šoli, saj je slovenščina danes eden izmed jezikov prostora Alpe-Jadran.

Jezikovni svetovi v družbi – včeraj in danes

Jezikovni svetovi in prostori se močno spreminjajo, še posebej na podeželju, ki se s splošno globalizacijo morda še močneje spreminja kot mestno okolje. Herta Maurer-Lausegger ugotavlja, da je

v času modernizacije postala socialna in demografska podoba koroškega prebivalstva na podeželju, pa tudi v večjih središčih vse bolj raznolika, in tako se tudi slovenski jezik iz roda v rod preobraža in prilagaja razvoju časa. Globalizacija, spremembe socialnih in govornih okolij, spremenjeni načini življenja, jezikovno mešane družine, neslovensko govorno okolje, široko razvite možnosti izobraževanja, splošna mobilnost, asimilacijski pritisk, razvoj in vpliv moderne tehnike ter vse večje tehnološke in spletne ponudbe, ki so prodrle tudi v najbolj skrite zakotne vasi, in drugi dejavniki so pospeševali izgubljanje funkcionalnosti slovenskih govorov in narečij ter prispevali k upadanju slovenske jezikovne kompetence. Tudi narodna in jezikovna zavest, ki je bila v starejših rodovih največkrat močno zasidrana, se je v zadnjih desetletjih pri mnogih ljudeh mlajšega rodu izgubila. (Maurer-Lausegger 2015: 11–12)

V 20. stoletju je bilo v zamejstvu predvsem vaško okolje strnjeno slovensko okolje. Danes se tudi v nekdanjih slovenskih vaseh število slovenskih družin redči, pogovorni jezik med otroki pa postaja jezik večine. Kot je ugotovila Herta Maurer-Lausegger, ta razvoj pospešuje predvsem izgubo funkcionalnosti narečij, ki postajajo manj pomembna tudi zaradi spremembe vaških struktur. Nekdanje vaške (slovenske) skupnosti izginjajo, njihove nekdanje dejavnosti pa deloma prevzemajo krajevna kulturna društva (na primer skrb za izvajanje in ohranjanje krajevnih šeg in navad, žegnanj, kmečkih praznikov ipd.), ki tako skrbijo za ohranjanje slovenskih jezikovnih prostorov. Slovenske vaške skupnosti in krajevna društva si prizadevajo za ohranjanje slovenskih tradicij (slovenskih pesmi in besedil pri koledovanjih, žegnanjih, šapanju ipd., slovenskih ljudskih pesmi, slovenskih narečij ipd.).

Na Koroškem (in drugod) že lahko sledimo razvoju, ki je privedel do povsem novega ovrednotenja lokalnih tradicij. Tako na Koroškem danes tudi povsem nemško govoreči znova segajo po slovenskih krajevnih tradicijah (po slovenskih pesmih, hišnih imenih, krajevni narečni – slovenski – govorici) kot dodani vrednosti lokalnega prostora. Ohranjanje etnološke dediščine in tradicij večkrat narekuje nuja, ker tradicije izginjajo in se spreminjajo, nosilci pa

njihovo vrednost prepoznajo takrat, ko grozi, da dediščino docela izgubimo. Ohranjanje slovenske dediščine pa v mnogih družinah pomeni tudi odkrivanje jezika, kulture in identitete prednikov, ki so jih v teku generacij izgubili. Odkrivanje slovenščine zato ne predstavlja le spoznavanja »sosednjega« jezika, temveč tudi odkrivanje izgubljenega družinskega jezika, ki je nekdaj oblikoval družinski vsakdan, način razmišljanja in komunikacije v soseščini.

Vaško zaledje, ki je bilo nekdaj eden izmed pomembnih javnih prostorov domače slovenske govornice, postaja šibkejše. Na Koroškem lahko povečanju zavedanja o pomenu ohranjanja kmečkih struktur sledimo predvsem pri mlajši generaciji, ki se zaveda, da ohranja tako naravno dediščino in kulturno krajino kot tudi jezikovno-kulturno dediščino nemestnega okolja. K popularizaciji in ozaveščanju kmečkega sloja na Koroškem pripomorejo tudi kmečki koledarji, ki jih od leta 2008 izdaja Kmečka izobraževalna skupnost na Koroškem. Na vsakoletnih stenskih koledarjih so predstavljene kmetije starejših in mlajših kmetov, ki se usmerjajo v različne (sodobne) načine kmetovanja. V Porabju pa so v letu 2015 odprli vzorčno kmetijo. Projekt je naravnano tako, da kmetija spodbuja razvoj kmetijstva v Porabju. Ohranjanje podeželja je splošen problem, ki je rešljiv le z ozaveščanjem in z ustvarjanjem razmer za osnovno preživetje. Praznjenje podeželja najbolj prizadene območja, v katerih je manjšina že sama po sebi maloštevilna. Maloštevilnost pa predstavlja veliko težavo pri ohranjanju osnovnih struktur za preživetje manjšine (na primer možnosti za učenje jezika v šoli, delovanje slovenskih društev in struktur).

Na Koroškem je slovenska skupnost v preteklosti izgubila največ pripadnikov delavskega sloja, ki se je v prejšnji generaciji najbolj ponemčil zaradi nemškega okolja na delovnem mestu in pritiskov na pripadnike manjšine v delovnem okolju. Še danes je na primer težko pridobiti pripadnike delavskega sloja za sodelovanje v slovenskih kulturnih društvih na podeželju, kar bi lahko dodatno krepilo jezikovne javne prostore na podeželju.

Število Slovencev v mestih raste. Vendar je tam težje vzpostaviti mrežo, ki povezuje tam živeče Slovence. Čim večje je mesto, tem večja je ponudba drugih – neslovenskih – kulturnih in drugih dejavnosti, v katerih ljudje sodelujejo, zato so razmere za delovanje slovenskih društev in združenj v mestih drugačne. Posamezniki se zatekajo tudi v anonimnost mesta, da se »otresejo« dejavnosti in dolžnosti za narodno skupnost, ohranjajo pa slovensko besedo v družinah. V mestih, ki so tudi tradicionalno naseljitveno območje Slovencev (Gorica, Trst, Celovec, ...), so vzpostavljene slovenske strukture (šolstvo, kulturna dejavnost, gospodarske ustanove, cerkvene strukture, ...), v drugih mestih, v katera se Slovenci močno priseljujejo (Gradec, Dunaj, ...), pa raste predvsem potreba po vzpostavitvi osnovnih struktur za izobraževanje mladih (tudi v šolskem sistemu).

Pomembni slovenski jezikovni prostori so tudi delovna mesta, zato slovenske poklicne gospodarske, politične, kulturne, medijske, znanstvene, športne strukture (slovenske državne/zasebne šole, slovenska državna/zasebna radio in televizija, slovenska državna/zasebna glasbena šola, slovensko stalno gledališče, slovenski časopisi, slovenske banke, trgovine, osrednje ustanove, znanstveni inštituti, slovenske knjižnice, ...) omogočajo ohranjanje in prisotnost jezika v javnosti, hkrati pa tudi razvoj jezika na vseh družbenih ravneh.

Društva kot slovenski jezikovno-kulturni svetovi – včeraj in danes

Najbolj pomembni slovenski jezikovno-kulturni prostori so slovenska društva (kulturna, športna, gospodarska, kmečka, ...) – tako v vaškem kot v mestnem okolju. V preteklosti so krajevna slovenska kulturna društva skrbela za tradicionalno kulturno dejavnost (glasba, gledališče, slovenska knjižnica, slovenski kuharski tečajji, slovenski jezikovni tečajji, retorika, literatura, ...) in bila tako močna opora za učenje jezika ob šolski dejavnosti. Na Koroškem se je slovenščina ohranila predvsem v krajih, kjer so delovala in delujejo slovenska kulturna društva. V krajih, kjer slovenskega pouka ni, društva deloma tudi še danes nadomeščajo manjkajočo izobraževanje v slovenščini.

Močna kulturna dejavnost v drugi polovici 20. stoletja je predvsem med Slovenci v Italiji in Avstriji privedla do čedalje bolj profesionalne kulturne dejavnosti tudi na različnih področjih ljubiteljske kulture (gledališče, vokalna in instrumentalna glasba, literatura, likovna umetnost, ...), ki si prizadeva doseči čim bolj kakovostno ustvarjanje, s katerim je mogoče nastopiti tako v slovenskem kot tudi v prostoru večinskega naroda (čezmejna/mednarodna gledališka, zborovska, športna tekmovanja, literarni natečajji, filmski festivali, mednarodni slikarski in umetniški tedni ipd.). Razvijajo se tudi nove oblike kulturnih dejavnosti, na Koroškem predvsem na področju filma.

Na območjih, kjer je manjšina številčna, je razvita tudi profesionalna kulturna dejavnost (profesionalni poklicni igralci, glasbeniki, likovni, filmski ustvarjalci, ...). V krajih, kjer je manjšina maloštevilna, društva najprej skrbijo za ohranjanje ali revitalizacijo slovenskega jezika; kulturne dejavnosti podpirajo tudi osnovno učenje jezika. V teh krajih še danes gojijo osnovno kulturno dejavnost kot jezikovno šolo.

Pomembno vlogo imajo večji kulturni domovi kot središča osrednjih kulturnih dejavnosti (Kulturni dom v Trstu, Kulturni dom v Gorici, ...). Od 80. let 20. stoletja naprej so nastajali večji kulturni domovi kot nadregionalni centri na Koroškem, avstrijskem Štajerskem, v Porabju (Kulturni dom Pliberk, Kulturni in komunikacijski center k&k v Šentjanžu, Pavlova hiša v Gornji Radgoni, Slovenski kulturno-informacijski center Lipa v Monoštru, ...), deloma tudi na podlagi zasebne iniciative (na primer Stara pošta v Bistrici na Zilji v lasti družine Druml), ki omogočajo in

dajejo prostor širši kulturni dejavnosti. V času gospodarske krize pa postaja vse bolj pereče vprašanje ohranitve obratovanja teh domov.

Na Koroškem na lokalni ravni kot prostori za kulturno dejavnost delujejo tudi farni domovi. Dejavnost v teh domovih je bila v času po 2. svetovni vojni pretežno versko usmerjena, danes pa tudi tam poteka posvetna kulturno-izobraževalna dejavnost, ki jo s podporo dvojezičnih župnij na Koroškem izvajajo društva. Na Koroškem so nekateri kulturni domovi delujejo v prostorih slovenskih bank – posojilnic, ki kulturno dejavnost podpirajo. S temeljito spremembo slovenskega bančništva na Koroškem v zadnjih letih, ki zdaj ni več v večinski slovenski lasti, in z novimi pogoji za delovanje slovenskih bank morajo tudi slovenska društva razmisliti, kako ohraniti svoje kulturne prostore v bankah; prisiljena so, da razmislijo o morebitnem odkupu prostorov ali o izselitvi iz njih.

Ostrejši zakoni za društveno delovanje, zaostritve pri pridobivanju podpor in pri obračunih, ovire pri izvajanju prostovoljne dejavnosti ipd. močno vplivajo tudi na dejavnost društev, ki delujejo na prostovoljni osnovi. Ostrejši zakoni na Koroškem pa vplivajo tudi na dejavnost društev, ki so formalni nosilci poklicnih slovenskih ustanov (na primer osrednjih političnih, kulturnih, gospodarskih, športnih organizacij, znanstvenih inštitutov, nedržavnih medijev, ...). V obmejnih krajih se danes razvija živahna čezmejna kulturna dejavnost, na primer na območju Pliberka in regije Koroške v Sloveniji, Zilje in Kanalske doline (kulturna, politična, športna, izobraževalna, cerkvena sodelovanja, ...), avstrijske in slovenske Štajerske (na ravni kulture in šolskih partnerstev), Prekmurja in Porabja (od leta 1990 naprej), dejavnosti pa podpirajo tudi bilateralni čezmejni projekti. Uveljavlja se zavest o skupni regiji brez meja, ki omogoča gibanje na obeh straneh meje, prebivalci teh regij pa vse bolj izbirajo tako med domačo kulturno ponudbo kot tudi ponudbo v sosedni regiji.

Slovenska kulturna društva so do danes ostala najbolj slovenski kulturni prostori, vendar se tudi ta odpirajo za pripadnike večinskega naroda, predvsem v kulturni in športni dejavnosti, kjer se v dejavnosti vključujejo tudi neslovensko govoreči. Najbolj zaprti prostori so še vedno društveni odbori, kjer bi vključevanje neslovensko govorečih lahko pomenilo, da je treba na sestankih govoriti tudi v večinskem jeziku, saj odbori sklepajo in odločajo o dejavnosti. Pomembno funkcijo v zamejstvu ima samostojna mladinska dejavnost. Ta mlade pripravlja na izzive, ki jih čakajo na vseh ravneh ohranjanja in razvijanja struktur v zamejstvu. V mladinskih organizacijah (mladinska dejavnost v kulturi in športu, skavtska/taborniška organizacija, dijaški klubi, študentski klubi v študijskih mestih, mladinska interesna združenja, ...) se mladi učijo vodenja, društvenega delovanja, nastopanja, razpravljanja, izražanja in zastopanja lastnih mnenj. Na Koroškem je mladinska dejavnost močno razvita v kulturi (razgibana otroška in mladinska

kulturna dejavnost), športu, gospodarstvu (Mlada Slovenska gospodarska zveza) in tudi kmetijstvu, opazna pa je močna depolitizacija mladih. Štefka Vavti v knjigi *Feste ali politično delo?* ugotavlja, da zanimanje mladih za tradicionalno politiko upada, vključujejo pa se v številne mladinske organizacije, kjer so aktivni na različnih področjih. V primerjavi z generacijo iz 70. let 20. stoletja, ko so bili mladi izredno politično aktivni in so prirejali številne akcije in demonstracije za uveljavljanje pravic slovenske narodne skupnosti, se danes osredinjajo na kulturne prireditve, športni angažma, filmske krožke, predavanja in razprave, organiziranje koncertov in dobrodelne akcije (Vavti 2015). Rudi Vouk v odprtem pismu v tedniku *Novice* z dne 15. aprila 2016, objavljenem na spletni strani www.novice.at, ugotavlja podobno:

Depolitizacija koroških Slovencev ni več samo skrb vzbujajoča, temveč narodno skupnost ogroža v njenem obstoju. Pri vseh organizacijah so aktivisti v starosti okoli 50 let mlada generacija, večino predstavljajo zaslužne ženske in moški v starosti okoli 70 let, dijaki in študentje pa s pojmi kot NSKS, ZSO ali SKS ne vedo, kaj početi. Ne čutijo se zastopane od nobenega in tudi tisti, ki so doslej menili, da jih zastopajo omenjene organizacije, vse večkrat povejo, da se pri njih ne čutijo več doma. Politično frustracijo poznamo tudi pri večinskem narodu in seveda tudi v Sloveniji, vendar niti tu ne tam to dejstvo ne ogroža eksistence skupine kot take in tako tu kot tam bi morali priznati, da so v primerjavi s simpatijo, ki so je deležni naši manjšinski predstavniki, politiki še vedno šteti med občudovane zvezdnike. (Spletni vir 1)

Ob močni depolitizaciji manjšine pa lahko sledimo tudi večanju spektra političnih strank na lokalni, deželni, nacionalni in evropski ravni. Pripadniki manjšine se ne vključujejo le v zbirne stranke Slovencev, temveč so dejavni v različnih političnih strankah in iniciativah razen v desničarskih.

Šola in (slovenski) jezik – včeraj in danes

Med pomembnejšimi stebri ohranjanja slovenskega jezika in kulture v zamejstvu sta šola in predšolska vzgoja (jasli in vrtci). Na Koroškem je šola za številne slovenske otroke nekdaj pomenila prvi stik z večinskim nemškim jezikom, danes je to vrtec, vedno več je tudi otrok, ki so dvojezični ali pa slovenščine ne znajo več. Zato danes otroški vrtci čedalje bolj prevzemajo pomembno vlogo osnovnega poučevanja jezika/jezikov, pedagoški koncepti pa predvidevajo, da vzgojiteljice otroke do vstopa v šolo večinskega in manjšinskega jezika naučijo do te mere, da lahko sledijo šolskemu pouku. Zaradi (pre)zaposlenosti staršev se tako tudi že v predšolski vzgoji učenje jezika/jezikov prenaša na ustanove, vendar pa te ne morejo nadoknaditi tega, kar družine zamujajo v najbolj ranem otroštvu.

V krajih, kjer ni sistematičnega pouka slovenščine v šoli, tudi jezik (na vasi) hitreje nazaduje. Nataša Komac za Kanalsko dolino ugotavlja:

Kljub zabeleženim zgodovinski prisotnosti slovenske jezikovne skupnosti na tem območju in zagotavljenim pravno-formalnim podlagam (*Zakon 482/1999 o zaščiti zgodovinskih jezikovnih manjšin na ozemlju Republike Italije* in *Zakon 38/2001 o celostni zaščiti Slovencev v Republiki Italiji*), slovenščina še vedno ni sistematično umeščena v redni dolinski izobraževalni sistem ter posledično nima ustreznega statusa. V zadnjem letu so tako na primer – tudi na pobudo šolskega ravnatelja dolinskih šol – pri SKS Planika, osrednji dolinski organizaciji, na pristojne slovenske politične ustanove naslovili prošnjo za podporo pri iskanju sistemske ureditve pouka slovenskega jezika na tem območju. (Komac 2015: 41–42; v izvorniku krajšane besede so tu izpisane)

Jezikovni pouk v slovenščini v Kanalski dolini ponuja društvo SKS Planika s tedenskimi tečajji slovenskega jezika. Razpon rešitev šolskega pouka v slovenščini v zamejstvu je velik in sega od slovenskih šol s slovenskim učnim jezikom (na primer šole v Trstu in Gorici, Slovenska gimnazija v Celovcu) do dvojezičnih šol (na primer šola v Špetru v Benečiji, osnovne šole na Koroškem, Dvojezična trgovska akademija v Celovcu, osnovni šoli v Porabju, Višja šola za gospodarske poklice v Šentpetru) pa do možnosti učenja slovenščine kot tujega jezika v obliki prostega (izbirnega) predmeta (na primer nemške gimnazije na Koroškem, šole na avstrijskem Štajerskem, osnovne in srednje šole na Reki, v Opatiji in Varaždinu) in do pomanjkanja sistemskih rešitev za pouk slovenščine, kjer pouk nadomeščajo tečajji slovenščine (Kanalska dolina, Rezija). Društva s svojo dejavnostjo v slovenskem jeziku so ob šolski dejavnosti najpomembnejša podpora učenju slovenskega jezika. Vendar tudi na veljavnostnem območju dvojezičnega pouka niso povsod enake možnosti za učenje jezika, pri čemer večje število slovensko govorečih otrok omogoča močnejše živo posredovanje slovenščine v šoli.

V manjšinskem šolstvu so se še v 20. stoletju skorajda v celoti izobraževali le pripadniki manjšine, lahko bi tudi rekli, da le otroci povsem ozaveščenih (zavednih) staršev manjšine. Danes v manjšinskem šolstvu in pri pouku slovenščine kot drugega jezika sodelujejo tudi pripadniki večinskega naroda, pribežniki in priseljenci. Ta razvoj manjšinsko šolstvo in tudi predšolsko vzgojo v manjšinskem jeziku postavlja pred povsem nove izzive. Na Koroškem so v vrtcih in osnovnih šolah uvedli jezikovno-pedagoške koncepte, ki jih vzgojne ustanove izdelajo z namenom, da zagotovijo kakovosten dvojezični pouk. Heterogenost kot izziv, ki mu lahko sledimo na vseh področjih življenja, predstavlja tudi v šolah vse večji pedagoški problem, saj danes največji izziv velikokrat ni le dvojezičnost, temveč večjezičnost in večkulturnost.



Pobuda iniciative Slovenščina v družini: darilna vrečka za spodbujanje rabe domačih narečij v družini in družbi.

Regija Alpe-Jadran ustvarja tudi nove šolske modele, na primer šolski model Kugyjevih razredov na Slovenski gimnaziji v Celovcu s slovenskim, nemškim in italijanskim učnim jezikom, evropske čezmejne regije pa spodbujajo čezmejna šolska partnerstva (na primer na avstrijskem Štajerskem). Učenje slovenščine je danes tudi pomemben gospodarski dejavnik; predvsem višje izobraženi starši večinskega naroda se zavedajo, da je znanje jezika »kapital«. V mestih, kamor se močno priseljujejo Slovenci (na primer Gradec in Dunaj), raste potreba po osnovni izobrazbi v slovenskem jeziku (osnovno šolstvo), zato obstajajo prizadevanja za uvedbo pouka slovenščine v obveznih šolah na Dunaju in v Gradcu. Velik izziv za prihodnost je po drugi strani stalno upadanje števila otrok, predvsem na podeželju, kar je na Koroškem privedlo do izpraznjenja podeželja in s tem tudi do zapiranja t. i. malih šol na podeželju, predvsem na območju dvojezičnega šolstva. Teodor Domej je opozoril na vidik šolskega izobraževanja, ki je sicer v razpravah manj prisoten, je pa za učenje jezikov prav tako odločilen. In sicer ugotavlja:

Pri učenju in poučevanju sta neločljivo povezana srce in glava. To velja tako za učitelje kot učence in ne nazadnje tudi za skupino ali okolje, kjer potekajo učni procesi (na primer razredno skupino in šolo),

kot tudi za celotno družbo. Razlikujemo za usvajanje znanja spodbudna okolja in taka, ki vplivajo negativno. (Domej 2015: 66)

Slovenščina kot jezik medijev – včeraj in danes

Pomemben dejavnik ohranjanja slovenskega jezika so mediji. Čim bolj se manjšina z mediji približuje medijski ponudbi večine (celodnevni radio, dnevni časopis in dnevna televizijska oddaja v manjšinskem jeziku, na primer v Trstu in Gorici), tem bolj lahko v slovenskem jeziku sooblikuje informacije in mnenja o dogajanjih v manjšini in tudi po svetu. Tedenska redna medijska prisotnost (časopisni tedniki, tedenske televizijske oddaje, redna prisotnost na radiu, na primer na Koroškem) navadno krepi in sooblikuje le manjšinsko stvarnost in obvešča o regionalnem (čezmejnem) dogajanju. Izbira narečne različice (Benečija, Rezija, Porabje, ...) je na posameznih območjih – predvsem tam, kjer možnost učenja v slovenskem jeziku ni zadostna – potrebna zaradi razumevanja in posredovanja informacij v slovenskem jeziku ter krepitev lokalne identitete.

Danes soobstajajo klasični mediji (časopis, radio, televizija) in novi mediji (svetovni splet), ki bistveno vplivajo tudi na podobo manjšinskih medijev. Spletna komunikacija je spremenila klasično medijsko ponudbo, saj imajo vsi časopisi danes tudi svoje spletne strani, klasično branje v papirnati obliki, ki je ena izmed osnov usvajanja jezika, pa upada. S tem se zmanjšuje tudi število naročnikov, ki vzdržujejo časopise, ohranjanje časopisnih medijev in zagotavljanje kakovostne ravni poročanja in jezikovne rabe pa v zamejstvu postaja eden od večjih izzivov. Tudi radio in televizija že ponujata spletne strani v slovenščini z informacijami o manjšini ter z regionalnimi/svetovnimi informacijami, število poslušalcev pa upada.

Novi mediji danes omogočajo nove možnosti komunikacije ter nove oblike učenja in rabe jezika v vsakdanjem okolju. Mladina je danes v stiku po telefonskih in spletnih omrežjih, kjer razvijajo sproščeno živo pisno komunikacijo – tudi v sodobnem slovenskem mladinskem žargonu. Kot mladinski žargon se danes uveljavljajo tudi lokalna slovenska narečja.

Danes klasičnega dopisovanja v obliki pisem, kjer je bilo treba upoštevati določeno obliko, ni več. Klasična papirnata pisma so bila le redkokdaj napisana v narečju, temveč v skladu z njihovo določeno obliko in normo v knjižnem jeziku. Dopisovanje s pismi je danes nadomestila e-poštna komunikacija, ki je popolnoma spremenila komunikacijo tako v zasebnem kot delovnem svetu. Tudi v delovnih okoljih je nekdanje uradno formalno dopisovanje med ustanovami danes v veliki meri nadomestila komunikacija po e-pošti, ki se po obliki bolj približuje načinu telefonske komunikacije.

Tudi preproste razglednice z dopustov ali potovanj v tujini so nekdanj še ohranjale določeno formalno obliko, tudi v

rabi jezika. Danes so razglednice prava redkost, pozdrave s potovanj in dopustov pa objavljamo na Facebooku, Instagramu, WhatsAppu, kjer je običajen »posting« s sliko in kratkim neformalnim komentarjem, ki spodbuja všečkanje ter komentarje v sproščeni obliki brez upoštevanja knjižnih in pravopisnih norm. Tudi voščila za rojstni dan in praznike prejemamo danes večinoma le še v obliki pozdravov po novih medijih redkokdaj še dobivamo voščilnice po pošti.

Valerija Perger je na posvetu o rabi novih medijev v Naborjetu opozorila na Facebook kot priložnost za zavestno komunikacijo v slovenščini, čeprav komunikacija na Facebooku poteka sproščeno, deloma tudi v narečni obliki in brez pravopisnih norm. Zahteva po upoštevanju formalne knjižne slovenščine je danes še obvezna pri časopisju, radiu in televiziji, vendar zavest, da je v teh medijih treba gojiti knjižno slovenščino na profesionalni – odrski ravni, upada.

Mladi se po svetovnem spletu gibljejo po celem svetu, v vseh mogočih jezikih. Danes je manjšina prek spleta lahko brez ovir povezana z medijskim svetom v Sloveniji, vprašanje pa je le, kako spodbuditi radovednost in tudi določeno »navado«, da se mladi ustavijo tudi v slovenskem medijskem svetu.

Narodna zavest med lokalno, nacionalno, regionalno in globalno identiteto

Ohranjanje jezika je v 20. stoletju močno temeljilo na narodni zavesti, saj so se večinoma le ozaveščeni starši odločali za slovenske šole in za izpostavljanje v javnosti. Na Koroškem je v začetku 90. let 20. stoletja »multikulturalnost« kot narodni program narodno zavest postavila pod vprašaj.

Leta 2012 je Štefka Vavti objavila študijo o identifikacijah pri mladostnikih in postadolescentih, ki odraščajo in živijo na dvojezičnem Koroškem ali pa med visokošolskim študijem živijo v enem izmed večjih mest v Avstriji. Ugotovila je, da je bila starejša generacija močno polarizirana na dve skrajnosti, na zavedne in asimilirane Slovence, v mlajši generaciji pa je našla več vmesnih stopenj med opisanimi skrajnostma: ambivalentne, dvojne, mnogoplastne, kozmopolitske in simbolične identifikacije (Vavti 2012).

Etničnost vse večkrat tekmuje z drugimi ponudbami in identifikacijskimi priložnostmi. Danes pa je tudi slovenska zavest in identifikacija mladih Slovencev širša in obsega paradigme: Slovenec v Italiji, koroški Slovenec, dvojezični Štajerec, porabski Slovenec, Slovenec na Hrvaškem, Slovenec v skupnem slovenskem kulturnem prostoru, Slovenec v prostoru Alpe-Jadran, Slovenec v Evropi, (koroški) Slovenec po svetu ipd.

Novejši pojav so reaktivirane identitete. To so pripadniki mlajše generacije, ki iščejo slovenske korenine v lastnih družinah in se jezika znova učijo. Ti mladi v svojih družinah spet odkrivajo predvsem slovenska domača lokalna narečja. V nasprotju z vindišarsko teorijo, ki trdi, da

koroška narečja niso slovenska, se mladi z reaktivirano identiteto znova identificirajo s slovenskim jezikom in slovenskim poreklom. Pri iskanju svojih družinskih zgodb se tako vračajo h koreninam – k slovenskemu jeziku, slovenski kulturi in slovenski identiteti staršev in starih staršev.

Sklep

Slovensko zamejstvo se danes giblje med tradicionalnim in globalnim svetom, izziv za mlajše generacije v prihodnosti pa je poleg domačega tudi evropski svet, ki je samoumeven del identitete mlajših rodov. Evropski svet bo obstajal in se razvijal le tedaj, če bodo mladi ostali zakoreninjeni tudi v svojih prvih domačih svetovih, v svojih osnovnih identitetah. V slovenskem zamejstvu bo to možno le, če se bodo vsi, ki skrbijo za ohranjanje in razvoj manjšinskega jezika, soočili s sodobnimi izzivi na vseh ravneh vedno hitreje se spreminjajočega družinskega in družbenega življenja.

Literatura

- DOMEJ, Teodor: Družina, šola in večjezičnost. V: Martin Kuchling (ur.), *Slovenščina, živ jezik v družini in javnosti – Prispevki s posveta 14. 11. 2014 v Tinjah*. Celovec: Krščanska kulturna zveza, Inicijativa Slovenščina v družini, 2015, 55–69.
- KOMAC, Nataša: Odkrivanje domače govornice prek znanstvenih raziskav – primer Kanalske doline. V: Martin Kuchling (ur.), *Slovenščina živ jezik v družini in javnosti – Prispevki s posveta 14. 11. 2014 v Tinjah*. Celovec: Krščanska kulturna zveza, Inicijativa Slovenščina v družini, 2015, 37–54.
- KUCHLING, Martin (ur.): *Družina je zibelka jezika*. Celovec: Inicijativa Slovenščina v družini, Krščanska kulturna zveza, 2012.
- KUCHLING, Martin (ur.): *Družina je zibelka jezika – Die Familie ist die Wiege der Sprache*. (Dvojezična izdaja). Celovec: Inicijativa Slovenščina v družini, Krščanska kulturna zveza, 2013.
- KUCHLING, Martin (ur.): *Slovenščina živ jezik v družini in javnosti – Prispevki s posveta 14. 11. 2014 v Tinjah*. Celovec: Krščanska kulturna zveza, Inicijativa Slovenščina v družini, 2015.
- MAURER-LAUSEGGER, Herta: Družina včeraj in danes – medgeneracijske razlike glede na posredovanje jezika. V: Martin Kuchling (ur.), *Slovenščina živ jezik v družini in javnosti – Prispevki s posveta 14. 11. 2014 v Tinjah*. Celovec: Krščanska kulturna zveza, Inicijativa Slovenščina v družini, 2015, 9–27.
- PERGER, Valerija: Jezik manjšine – živ jezik v družini in javnosti danes in jutri (Tudi v Porabju?). V: Martin Kuchling (ur.), *Slovenščina živ jezik v družini in javnosti – Prispevki s posveta 14. 11. 2014 v Tinjah*. Celovec: Krščanska kulturna zveza, Inicijativa Slovenščina v družini, 2015, 83–89.
- PIKO-RUSTIA, Martina idr.: *Dvo- in večjezičnost v družini – 12 spodbud za sožitje v družini = Zwei- und Mehrsprachigkeit in der Familie – 12 Impulse für Sprachenvielfalt in der Familie*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva založba, 2011.
- SUSIČ, Emidij in Danilo Sedmak: *Tiha asimilacija – psihološki vidiki nacionalnega odtujevanja*. Trst: Založništvo tržaškega tiska, 1983.
- VAVTI, Štefka: *Včasih ti zmanjka besed – etnične identifikacije pri mladih Slovenkah in Slovencih na dvojezičnem avstrijskem Koroškem*. Celovec: Drava, 2012.
- VAVTI, Štefka: *Fešte ali politično delo? Participacija mladih Slovenk in Slovencev na avstrijskem Koroškem*. Celovec: Drava, 2015.

Spletni vir

- Spletni vir 1: VOUK, Rudi: Za repolitizacijo delovanja koroških Slovencev: Odprto pismo ob 5. obletnici »memoranduma«, 7. 4. 2016. Narodni svet koroških Slovencev; <http://nsks.at/?p=3250>, 26. 4. 2016.



Simpozija v Ljubljani se je udeležilo 450 ljudi iz 25 držav.
Foto: Vishvas Pandey, november 2015.



Razprava je odprla pereče teme, kot so podnebne spremembe, trajnostna mobilnost in varnost. Na fotografiji z leve: Thomas H. Eriksen, Joana Breidenbach, Lenora Bohren, Lučka Kajfež Bogataj, Genevieve Bell, Dan Podjed.

Foto: Vishvas Pandey, november 2015.

ŽGOČI PROBLEMI NAŠEGA VROČEGA PLANETA

V Ljubljani izvedli tretji mednarodni simpozij o aplikativni antropologiji

Konec novembra 2015 se je v Ljubljani zbralo 450 antropologin in antropologov ter podpornikov antropoloških pristopov iz 25 držav. Udeležili so se tretjega mednarodnega simpozija *Why the world needs anthropologists (Zakaj svet potrebuje antropologe)*, na katerem so pojasnili, zakaj pri reševanju žgočih svetovnih problemov, kot so podnebne spremembe, politični nemiri in strašljivo hiter razvoj tehnologij, nujno potrebujemo tudi antropologijo. Simpozij že tretje leto zapored prireja Mreža za aplikativno antropologijo Evropske zveze socialnih antropologov (EASA) v sodelovanju z Znanstvenoraziskovalnim centrom SAZU, Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani, Univerzo VU Amsterdam, Univerzitetnim kampusom CI-ELS Padova in Slovenskim etnološkim in antropološkim združenjem KULA. Ekipi se je v preteklem letu pridružila še ameriška Univerza v Delawaru. Pokroviteljica prireditve sta bila podjetje Comtrade in združenje EASA. Medijski partnerji so bili časnik *Delo*, ki je omogočil videoprenos po spletu, revija *Razpotja* ter portala Metina lista in Tromba. Prireditev je bila deloma tudi rezultat interdisciplinarnega projekta *DriveGreen*, v katerem razvijajo mobilno aplikacijo za spodbujanje trajnostne mobilnosti.

Podnebne spremembe in begunska kriza

Prireditev sta odprla državni sekretar dr. Tomaž Boh z Ministrstva za izobraževanje, znanost in šport ter ljubljanski

podžupan Dejan Crnek, ki sta udeležencem v nabito polni Festivalni dvorani izrekla dobrodošlico. V uvodnem predavanju je klimatologinja prof. dr. Lučka Kajfež Bogataj z Biotehniške fakultete Univerze v Ljubljani predstavila alternativno razlago vzrokov begunske krize, s katero se soočamo tudi v Evropi. Izpostavila je njeno povezavo s podnebnimi spremembami na Bližnjem vzhodu in eno najbolj žgočih tem odprla z vprašanjem, koliko bo preseljevanja v prihodnosti – po njenih napovedih naj bi do leta 2050 domove zapustilo kar 250 milijonov ljudi. Pri tem je poudarila vlogo tehnologij, ki prispevajo k omilitvi podnebnih sprememb. Dodala je, da bo izjemno pomembna tudi vloga antropologov in antropologinj, ki se bodo morali angažirati bolj kot doslej, če bodo želeli vplivati na navade ljudi, ki negativno učinkujejo na podnebje.

Vznemirljivi in srhljivi roboti

Sledil je vznemirljiv prispevek dr. Genevieve Bell, direktorice za uporabniško izkušnjo v podjetju Intel, ki je med osrednjimi odločevalci razvoja novih tehnologij. »*Polno zaposlena antropologinja in pogodbená futuristka*«, kot se pogosto predstavlja, je občinstvo popeljala v ne tako oddaljeno prihodnost ter orisala svoj pogled na sožitje radovednosti in strahu, ki smo ju razvili v ambivalentnem razmerju do robotov. Ker bodo ti po njenem mnenju kmalu postali neločljivi del skupnosti, je pomembno, da si kot

* Meta Gorup, sovodja Mreže za aplikativno antropologijo EASA, mlada raziskovalka, Univerza v Gentu, Fakulteta za politične in družbene vede, Oddelek za sociologijo, Korte Meer 5, 9000 Gent, Belgija; meta.gorup@ugent.be. Dan Podjed, doc. dr. socialne in kulturne antropologije, vodja Mreže za aplikativno antropologijo EASA, znanstveni sodelavec, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; dan.podjed@zrc-sazu.si.

antropologi in antropologinje zastavljamo vprašanja o družbenih razmerjih moči ter odnosih s tehnologijami, ki nastajajo in bodo preoblikovale naš način življenja. Z njimi bomo namreč – hočeš nočeš – morali sobivati.

Aplikativnost pomembna za celovito razumevanje sveta

Sledil je nastop prof. dr. Thomasa Hyllanda Eriksena z Univerze v Oslu na Norveškem, ki je vodja evropskega projekta o družbenih vidikih globalnega segrevanja Overheating in predsednik evropskega antropološkega združenja EASA. Občinstvu je povedal slabo in dobro novico. »Slaba novica je, da antropologija ne bo rešila globalnih kriz,« je pojasnil Eriksen, »dobra novica pa je, da jih brez antropologov in antropologinj ne bo rešil nihče, saj je prav naše znanje ključen košček sestavljanke.« Njegovi pogledi na (ne)uporabnost antropologije in njenih marsikdaj zastarelih pristopov so izzvali predvsem znanstvenike ter jih spodbudili k razpravi o tem, da so akademske etnografske raziskave sicer nujno potrebne, a mnogokrat nezadostne za celovito razumevanje globaliziranega in povezanega sveta.

Socialno podjetništvo Joane Breidenbach

Po odmoru je na oder stopila dr. Joana Breidenbach, ustanoviteljica največje nemške spletne platforme za zbiranje donacij betterplace.org, ki to institucijo predstavlja kot »eBay za pomoč« in »gverilo na področju dobrodelnosti«. Občinstvo je pritegnila z iskreno pripovedjo o svojem študiju antropologije in potovanju okrog sveta, ki sta jo navdahnila, da je postala socialna podjetnica, ki je od leta 2007 prek svoje fundacije udeležila več kot 15.000 družbeno odgovornih projektov ter pomagala zbrati več kot 26 milijonov evrov. Antropologinja, ki s svojim pristopom in nastopom uteleša ne le resnost antropologije, temveč tudi »veselo znanost«, je pokazala, kako lahko antropološki način razmišljanja, če mu dodamo kanček proaktivnosti in optimizma, pomaga pri uresničevanju družbeno odgovornih projektov.

Vroča razprava o žgočih temah

Prireditve so sklenili z razpravo, v kateri je poleg štirih govornic in govorcev sodelovala prof. dr. Lenora Bohren, okoljska antropologinja ter direktorica Nacionalnega središča za nadzor izpustov in varnost vozil z Državne univerze v Koloradu, povezoval pa jo je dr. Dan Podjed, raziskovalec Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU in docent na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Pod-

jed je debato odprl z verzom iz pesmi skupine Laibach *Europe is falling apart!* (*Evropa razpada!*), na katerega so se navezale teme o beguncih, evropski identiteti, (ne)smislu nacionalnih držav v 21. stoletju, podnebnih spremembah, trajnostni mobilnosti in varnosti v povezavi s tehnologijami. Kot skupni imenovalac heterogenega omizja sta se izkristalizirali vloga antropoloških pristopov pri reševanju globalnih problemov ter uporaba antropoloških veščin izven akademskih slonokoščinih stolpov. Prireditve se je navkljub težkim temam zaključila v živahnem slogu, in sicer s koncertom priljubljene skupine Manouche.

Izjemna odmevnost prireditve

Zaradi rekordne udeležbe na tretjem simpoziju *Zakaj svet potrebuje antropologe*, ki je gostil več udeležencev kot oba pretekla simpozija skupaj, in izjemnega odziva na socialnih omrežjih po prireditvi je vredno poročati ne le o vsebini dogodka, temveč tudi o njegovi odmevnosti. Pred dogodkom in po njem so osrednji slovenski mediji objavili intervjuje z govorkami in govorcem, časnik *Delo* pa je celotno rubriko Kariera, ki je izšla na dan dogodka, posvetil poklicu antropologa. Prek *Delovih* spletnih strani si je prenos v živo in pozneje še posnetek prireditve ogledalo na stotine ljudi po vsem svetu, izjemno odzivnost pa je imelo tudi poročilo s simpozija, ki ga je na blogu antropološkega oddelka nizozemske univerze VU Amsterdam objavila Giulia Sinatti. Njeno objavo s provokativnim naslovom *Anthropologist? You're hired!* (*Antropolog? Služba je vaša!*) je po Facebooku objavila Evropska zveza socialnih antropologov (EASA) in v treh dneh so uporabniki omrežja prispevek delili skoraj 150-krat. Po statističnih podatkih strani EASA na Facebooku je bila ta objava daleč najbolj priljubljena v njeni celotni zgodovini udejstvovanja na omrežju, saj je v borih treh dneh dosegla skoraj 20.000 uporabnikov.

Karierni dan v Estoniji

Evropsko aplikativno antropologijo in simpozij, ki jo povezuje, v prihodnosti čakajo številni izzivi, s katerimi se bodo soočili v estonskem mestu Tartu, kjer bo naslednja prireditve. Dvodnevni dogodek bo povezal antropologinje in antropologe s strokovnjaki, ki razvijajo informacijske tehnologije, študenti, diplomanti in drugi interesenti pa se bodo lahko udeležili tudi delavnic o zaposlovanju antropologov in antropologinj v gospodarstvu in negospodarstvu ter v vladnem in nevladnem sektorju. Mreža za aplikativno antropologijo EASA bo s partnerji tako še naprej odpirala nove zaposlitvene možnosti, in to predvsem mladim.



Razprava je potekala v intimnem okolju knjižnice Muzeja Ravne na Koroškem.

Foto: Anja Serec Hodžar, Ravne na Koroškem, 28. 11. 2015.



Etnološkega večera se je udeležila tudi mag. Inga Miklavčič Brezigar, raziskovalka industrijske in tehniške dediščine na Goriškem.

Foto: Anja Serec Hodžar, Ravne na Koroškem, 28. 11. 2015.

INDUSTRIJSKA DEDIŠČINA MEŽIŠKE DOLINE

Strokovna ekskurzija in Etnološki večer

V soboto, 28. novembra 2015, smo se člani Slovenskega etnološkega društva odpravili na strokovno ekskurzijo v Mežiško dolino. Spoznavanje njene rudarske in železarske dediščine smo zaključili z Etnološkim večerom, ki smo ga posvetili izidu monografije dr. Karle Oder *Mati fabrika, mesto in dom*.

Na severu Slovenije, tik ob meji z Avstrijo, se med Karavanke in Savinjske Alpe zajeda Mežiška dolina. Dolino sestavlja sklenjeno območje ob reki Meži – od njenega izvira pod Olševo do izliva v Dravo pri Dravogradu. V dolini so se razvili štirje večji kraji: Ravne na Koroškem, Prevalje, Mežica in Črna na Koroškem. Po obronkih hribov pa so raztreseni še drugi manjši zaselki, ki jih krasijo slikovite podružnične cerkve.

Dolino je v preteklih stoletjih zaznamovala industrija. V spodnjem delu se je razvilo železarstvo. Na Prevaljah so v Rosthornovi železarni izdelovali znamenite železniške tire, na Ravnah pa je iz preprostih fužinarskih obratov zrastle moderna jeklarna, kjer še danes proizvajajo kakovostno in po vsem svetu znano jeklo.

Utrip zgornjega dela doline je narekovalo rudarstvo. Rudnik svinca in cinka Mežica sodi med največje kovinske rudnike v Evropi. Njegovi uradni začetki segajo v leto 1665, kar pomeni, da so v letu 2015 obeležili 350-letnico rudnika. Primarno proizvodnjo so ustavili pred dvema desetletjema, rudnik pa danes deluje kot turistični rudnik in muzej, kjer je predstavljena več kot 300-letna zgodovina

mežiških *knapov*. Rudnik je postal tudi pomemben prostor za druženje in srečevanje, saj zaradi svojih obsežnih prostorov omogoča organizacijo kulturnih prireditev in drugih tematskih dogodkov.

Strokovna ekskurzija

Pri oblikovanju vsebin in ponudbe v rudniku so sodelovali tudi etnologi. Prav zato je bila prva postaja društvene ekskurzije mežiški rudnik. Ogledu rudnika je sledil ogled Mežice in njenih znamenitosti. Pot nas je vodila po tematsko-učni poti, ki je nastala v sklopu mednarodnega projekta Geopark Karavanke/Karawanken ter predstavlja naravno in kulturno dediščino Mežice in njene okolice.

Rudnik je imel odločilen vpliv na razvoj kraja. Zaradi rudniškega podjetja in njegovih finančnih vložkov sta se razvili sodobna lokalna infrastruktura in urbana podoba. Med največje znamenitosti zagotovo sodi današnja osnovna šola. Načrte za šolsko poslopje je leta 1926 izdelal arhitekt Max Czeike, učenec znamenitega Otta Wagnerja in prijatelj Jožeta Plečnika.

Obisk Mežice smo zaključili z ogledom Čebelarke zbirke Galob, ki temelji na zapuščini Rudolfa Galoba, dolgoletnega ravnatelja šole, občinskega odbornika in čebelarja. Največjo vrednost zbirke predstavlja 120 panjskih končnic, ki po ocenah dr. Gorazda Makaroviča po svojem pomenu presegajo lokalne okvire in tako zbirki dajejo še večjo težo.

* Tadej Pungartnik, mag. etnologije, višji kustos, Pokrajinski muzej Maribor, Grajska ulica 2, 2000 Maribor; tadej.pungartnik@maribor.si.
Tanja Kovačič, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, doktorska kandidatka študijskega programa Humanistika in družboslovje, smer Etnologija, kulturna in socialna antropologija, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani; tanja.kovacic85@gmail.com.

Popoldanski del ekskurzije je bil namenjen ogledu Koroškega pokrajinskega muzeja na Ravnah na Koroškem, kjer so nam predstavili železarsko dediščino. Ogled razstave *Mati fabrika*, ki govori o razvoju železarstva na Koroškem, je bil uvod v Etnološki večer, kjer je bila predstavljena znanstvena monografija dr. Karle Oder *Mati fabrika, mesto in dom*.

Etnološki večer

Etnološki večer smo izpeljali v prijetnem okolju muzejske knjižnice. Pogovor z avtorico dr. Karlo Oder in urednico Knjižnice Glasnika SED dr. Heleno Rožman sva moderirala Tanja Kovačič in mag. Tadej Pungartnik.

Avtorica nam je predstavila proces raziskave in nastajanja monografije. Razložila nam je, da je »mati fabrika« sinonim za Železarno Ravne, podjetje, ki se je razvilo iz jeklarne grofov Thurnov in v petih desetletjih 20. stoletja, v obdobju socializma, zraslo iz razmeroma majhnega industrijskega obrata z okrog 350 zaposlenimi in 21.800 ton letne proizvodnje jekla v podjetje, ki je v drugi polovici 80. let zaposlovalo nekaj manj kot 7.000 ljudi in letno proizvedlo do 237.000 ton jekla. Podjetje je zaposlenim dalo socialno varnost, jim omogočilo strokovno napredovanje

in družbeno uveljavitev. Z njim se je razvilo tudi mesto Ravne na Koroškem, kjer so zrasla nova moderna blokovska naselja. Značilna poklicna skupina – železarji – je bila nosilka družabnega in kulturnega življenja v mestu, kjer so se dogajale številne kulturne, športne in druge prireditve.

Gostji sta se z udeleženci Etnološkega večera pogovarjali tudi o razlogih za zanemarjanje industrijske dediščine na Slovenskem. Ta pogosto ni prepoznana kot dediščina, zato lahko zaznavamo njeno hitro izginjanje. Za tovrstno stanje so udeleženci navedli več razlogov, od vrednotenja samega industrijskega dela kot nepomembnega in necenjenega, hitre menjave industrijskega orodja in panog ter tudi trendov v etnologiji, ki je pogosto usmerjena k ohranjanju le starejših kulturnih elementov. Sogovorniki so se strinjali, da bi se morali etnologi naučiti uporabljati tudi moderni ekonomski diskurz. O kulturni dediščini bi morali govoriti kot o kulturnem kapitalu, o dodani vrednosti, ki jo ta prinaša gospodarstvu, in o možnostih za oplemenitenje vsebin z dediščino. S tem bi lahko veliko uspešneje nagovarjali tiste, ki imajo moč in vpliv na kulturne politike. Na tak način bi lažje pridobili sredstva za ohranjanje dediščine, med drugim tudi industrijske dediščine na Slovenskem.

ETNOLOŠKI VEČER Z MURKOVIM NAGRAJENCEM 2015

Pogovor s prof. dr. Božidarjem Jezernikom

V torek, 22. decembra 2015, je Slovensko etnološko društvo v Modri sobi na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani organiziralo peti Etnološki večer v letu 2015. Pogovor z prof. dr. Božidarjem Jezernikom, dobitnikom Murkove nagrade za življenjsko delo na področju etnologije in kulturne antropologije, je vodila doc. dr. Alenka Bartulović.

Božidar Jezernik je redni profesor za etnologijo Balkana in kulturno antropologijo. V letih 1988–1992 in 1998–2003 je bil predstojnik Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v letih 2003–2007 pa tudi dekan te fakultete. Od leta 2004 je vodja programske skupine Slovenske identitete v evropskem in svetovnem kontekstu, ki združuje raziskovalce z Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo na Filozofski fakulteti in drugih raziskovalnih institucij. Je vodja dveh temeljnih raziskovalnih projektov, in sicer Junaki in slavne osebnosti na Slovenskem (2013–2016) ter Dediščina prve svetovne vojne: reprezentacije in reinterpretacije (2016–2018).

Dr. Jezernik je avtor več knjig o italijanskih, nemških in jugoslovanskih koncentracijskih taboriščih, med njimi knjige *Goli otok – Titov gulag* (Modrijan, 2013), ki je izšla tudi v srbskem, poljskem in nemškem prevodu. Njegova knjiga o potopisih po Balkanu, izvirno objavljena v angleščini kot *Wild Europe* (Saqi Books, 2004), je bila prevedena v turški, poljski, srbski, italijanski, albanski, slovenski, bolgarski in nemški jezik. Za monografijo *Nacionalizacija preteklosti* (Znanstvena založba FF, 2013) je dobil priznanje Odlični v znanosti, ki ga podeljuje Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS), za knjigo o kavi in kavarnah *Kava – čarobni napoj* (Modrijan, 2012) pa visoko mednarodno priznanje Gourmand Award Best in the World 2014 in leta 2015 še priznanje Best Coffee Book 1995–2014. Božidar Jezernik velja za izjemno produktivnega avtorja, saj je objavil več kot petsto enot in po standardih ARRS velja za najbolj pogosto citiranega slovenskega etnologa, je povzela Alenka Bartulović.

* Tanja Kovačič, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, doktorska kandidatka študijskega programa Humanistika in družboslovje, smer Etnologija, kulturna in socialna antropologija, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani; tanja.kovacic85@gmail.com.



Pogovor s prof. dr. Božidarjem Jezernikom je potekal v Modri sobi na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani.

Foto: Tanja Kovačič, Ljubljana, 22. 12. 2015.

V pogovoru je profesor Jezernik opisal svojo pot od študija prava do prestopa v etnologijo. Do tega je prišel zgolj naključno, in sicer zato, ker je pisal pesmi. Najprej je v reviji *Problemi* objavil tri sonete o Prometeju. Pozneje je želel napisati še sonet o kralju Matjažu. Ko pa je vzel v roke literaturo o njem, je v tekstih videl povezave, ki jih takratni folkloristi niso opazili. To ga je napeljalo k poglobljeni raziskavi teme in posledično k magistrskemu študiju etnologije.

Podoben splet naključij ga je napeljal na raziskovanje koncentracijskih taborišč. Neko poletje je kot mlad pravnik delal v eni od ljubljanskih podjetij. Eden od njegovih sodelavcev je bil tudi starejši gospod Srečko Černe. Ta je v enem od njunih pogovorov razkril, da je izkusil bivanje v koncentracijskem taborišču. Prva Jezernikova reakcija na njegove pripovedi je bila, da je to moralo biti strašno. Černe se je strinjal, vendar je dodal, da je bilo v taborišču občasno tudi zabavno. Ker je zaznal iskreno radovednost mladega pravnika, mu je v branje posodil svoj taboriščni dnevnik. V njem je Jezernik našel odgovor na vprašanje, ki ga je vedno močno zanimalo: Kako je mogel en stražar s puško ali pa celo brez nje nadzorovati sto ali še več taboriščnikov? Černetov dnevnik ga je spodbudil k raziskovanju življenja v ekstremnih razmerah. Najprej je nastalo magistrsko delo *Življenje slovenskih internirancev v italijanskih koncentracijskih taboriščih Gonars, Monigo, Padova, Rab, Renicci in Visco v letih 1942/43* (1982). Ta je naslednje leto izšla v knjižni obliki pod naslovom *Boj*



Na zaključni pogostitvi je Murkov nagrajenelec z udeleženci nadaljeval pogovor o načrtih za prihodnost.

Foto: Tanja Kovačič, Ljubljana, 22. 12. 2015.

za *obstane*, in sicer v 3.000 izvodih, ki so bili hitro razprodani. Spominjal se je srečanja z nekim jugoslovanskim majorjem KOS, ki mu je ponosno razložil, da mu je uspelo dobiti kopijo njegove monografije. Ocenil jo je kot izredno uporabno, saj se je iz nje naučil osnov organizacije in upravljanja koncentracijskega taborišča. Jezernik nam je priznal, da je bil nad to izjavo izredno presenečen, saj si tovrstne uporabe svojega dela nikoli ni zamišljal.

Današnje raziskovalne razmere je Murkov nagrajenelec primerjal z lastnim študijem. Ugotavljal je, da je bilo v času pred razvojem svetovnega spleta izredno težko priti do podatkov. Sam si je pomagal s knjigami iz tujine, a te so bile redke in izredno drage. Danes je ravno obratno: knjig je preveč! Spremenilo pa se je še nekaj. Še pred nekaj desetletji je veljalo, da dajemo veljavo predvsem mnenjem strokovnjakov. Danes je izobrazba očitno izgubila svoj pomen, saj ima lahko vsak svoje mnenje o čemer koli in vsa mnenja imajo enako težo.

V navezavi na monografijo *Mesto brez spomina: Javni spomeniki v Ljubljani* (2014) je nadaljeval pogovor o spomenikih, identitetah in pionirjih slovenske etnologije, ki v nasprotju z današnjimi etnologi naroda niso raziskovali, temveč so ga ustvarjali. Glede na povedano je bilo vsem poslušalcem jasno, da Božidarju Jezerniku idej za nove projekte ne manjka. Kljub temu nam je za konec obljubil, da bo najprej zaključil vse tiste, ki mu nedokončani ležijo v predalih.



V Cerknem na obisku pri laufarjih, v skupnih prostorih in garderobi Društva laufarija Cerkno.
Foto: Miloš Četrtrič, Cerkno, 7. 2. 2016 (pustna nedelja).



Izdelovalec mask Vid Prezelj: predstavitev izdelovanja v skupnih društvenih prostorih laufajev.
Foto: Miloš Četrtrič, Cerkno, 7. 2. 2016 (pustna nedelja).

PUSTNA NEDELJA MED CERKLJANSKIMI LAUFARJI

Strokovna ekskurzija SED, 7. februar 2016

Letos mineva 60 let od obnove cerkljanske laufarije, ene najbolj prepoznavnih pustnih skupin v Sloveniji. Člani Slovenskega etnološkega društva (SED) so se odločili, da s svojo prisotnostjo počastijo ta jubilej, in si za cilj svoje ekskurzije izbrali Cerkno. Vreme jim sicer ni bilo naklonjeno, a so se zjutraj vseeno v lepem številu zbrali v gostilni Pr' Štruklu v Cerknem, ki je za ta dan postala njihov »štab« in kjer sem se jim pridružila tudi sama. Skupaj smo se odpravili na obisk k laufarjem. Svoje prostore imajo nad Barom Gabrijel, zibelki festivala Jazz Cerkno. Fantje so bili ravno sredi priprav na dopoldanski nedeljski pustni sprevod, a so si vzeli čas in nam pokazali svoje prostore, kjer šivajo obleke, sestavljajo obtožnico ter hranijo kostume in maske ali larfe, kot jim rečejo v Cerknem. Slednje smo si lahko tudi nadeli. Član Društva laufarija Cerkno Danilo Sedej nam je povedal, kako potekajo priprave na laufarijo, šivanje oblek, pisanje obtožnice, koledovanje in pustni sprevodi. Priprave se začnejo kmalu po novem letu, lahko že prej, saj je treba nabrati mah, bršljan in smrečje za izdelavo pustnih kostumov pusta, ta bršljanovega in ta smrekovega, ki so vsako leto sveži. Štiri nedelje pred pustom se prvi laufarji – ta terjasti pojavijo na ulicah Cerknega, sprevod pa je potem vsako nedeljo daljši in na pustno nedeljo so v sprevodu prvič vsi laufarji. V predpustnem času obišejo tudi nekatere okoliške vasi in koledujejo. Ljudje se jih še vedno razveselijo in radi darujejo kakšno domačo dobroto. Ta star se jim zahvali in zaželi dobro leto z besedami »*de bi bla ripa bel debiela*«. V laufariji

se nam je pridružil tudi domačin Vid Prezelj in nam predstavil postopek izdelave larf, ki so, razen ene, izrezljane iz lipovega lesa. Ta dejavnost je pred leti v Cerknem že povsem zamrla. Po smrti rezbarja Franca Kobala ni bilo nikogar, ki bi znal izdelati masko. Vid Prezelj se je z rezbarjenjem začel ukvarjati pred petimi leti, ko je bila v Cerknem organizirana rezbarska delavnica pod vodstvom Marijana Vodnika. Tam se je spoznal z osnovami rezbarstva, sledile so številne ure rezbarjenja in tudi že prve larfe, ki jih je izdelal za laufarje, poskrbel pa je tudi za obnovo nekaterih njihovih starejših larf. Lani je za Cerkljanski muzej izdelal larfe pusta, ta terjastega in ta starega, ki jih bomo uporabljali za občasne razstave in pedagoške programe. Za posamezno larfo porabi več kot 30 ur, odvisno tudi od lika, saj niso vse larfe enako zahtevne. Poleg Prezelja je v Cerknem in okolici še nekaj posameznikov, ki rezbarijo, tako da je, vsaj zaenkrat, še ena v preteklosti na Cerkljanskem močno razvita dejavnost znova obujena. Laufarji so nam postregli še z medico, potem pa smo počakali, da so se razvrstili v sprevodu, in se odpravili za njimi. Marsikdo od udeležencev ekskurzije jih je prvič videl v živo. Na Glavnem trgu jih je že pričakovala množica, čeprav ne tako velika kot pozneje na popoldanski obsodbi. Laufarski sprevod je zakrožil po cerkljanskih ulicah, mi pa smo po programu nadaljevali z ogledom muzeja.

Cerkljanski muzej je oddelek Mestnega muzeja Idrija s skoraj 40-letno tradicijo. Ogledali smo si obe stalni razstavi ter občasno fotografsko razstavo *Maska 2016*. Gre

* Milojka Magajne, prof. zgodovine in sociologije, muzejska svetovalka, Mestni muzej Idrija, oddelek Cerkljanski muzej, Bevkova 12, 5282 Cerkno; milojka.magajne@muzej-idrija-cerkno.si.



Maska – od začetka do končne izvedbe, lastnik in izvedba Vid Prezelj, v društveni prostorih cerkljanskih laufarjev.
Foto: Miloš Četrtrič, Cerklje, 7. 2. 2016 (pustna nedelja).



Skupinska fotografija cerkljanskih laufarjev.
Foto: Miloš Četrtrič, Cerklje, 7. 2. 2016 (pustna nedelja).

za bienalno prireditev, ki jo je Foto kub Cerklje v sodelovanju z muzejem prvič pripravil leta 1996 z namenom, da promovira lokalno pustno dediščino. Na letošnji natečaj se je odzvalo več kot 150 avtorjev iz 36 držav, ki motivov niso iskali le v pustnih in ostalih obrednih maskah, temveč tudi v takšnih, ki jih nosimo v vsakdanjem življenju.

Stalna razstava *Cerkljanska skozi stoletja* je pripoved o življenju na meji, na obrobju, ki je Cerkljane v stoletjih prekalilo v vztrajne, iznajdljive in malce posebne ljudi. Marsikatera družina še zmeraj obdeluje zemljo, čeprav so razmere za kmetijstvo v teh krajih daleč od optimalnih in to že dolgo ni več edina možnost preživetja. Posebni so seveda tudi laufarji, njim smo posvetili največ pozornosti. Predstavljeni so na stalni razstavi z naslovom *Pust je kriv! Pripoved o cerkljanskih laufarjih*, ki je bila odprta ob 50-letnici obnove laufarije v Cerklju.

Starejši pisni viri o laufarjih ne poročajo. Najstarejši je zapis, ki sega v leto 1944 in opisuje le pet laufarskih likov (Kuret 1944: 101). Kot druge pustne šege je tudi laufarija povezana z vero naših prednikov, v bistvu gre za preplet njihovih verovanj in načina življenja, ki se je skozi čas spreminjal in oplajal z novimi vsebinami ter s tem dobival vedno novo podobo (Leskovec 2003: 315).

Ustno izročilo pripoveduje, da je bil zadnji obred tik pred prvo svetovno vojno, sledila je večdesetletna prekinitev. Prva svetovna vojna, italijanska okupacija, druga svetovna vojna, ti prelomni časi so bili za laufarijo skorajda usodni. Laufarski obred in posamezni liki so živeli le še v spominu starejših vaščanov. Na pobudo Petra Breliha, domačina, ki se je v času italijanske zasedbe izselil v Jugoslavijo, ob pomoči dr. Nika Kureta z Inštituta za slovensko narodopisje in seveda ob sodelovanju laufarskega odbora v Cerklju je laufarija leta 1956 znova zaživela. Večino larf je takrat izdelal Rado Jelinčič, ki je Breliha in njegovo družino dobro poznal. Maske je najprej oblikoval v plastelinu, takšne, kot

so se jih spominjali Brelih in drugi starejši Cerkljani, ki so prihajali k njemu v Ljubljano. Ko so bili zadovoljni s končno podobo, jih je izrezljal še v lesu (Jelinčič 1986: 10). Masko lamanta je iz telečje kože izdelal Cerkljan Janko Pagon. Dve larfi za prvo laufarijo so si sposodili v Etnografskem muzeju, ker pa so ju morali vrniti, je naslednje leto manjkajoči izdelal Franc Kobal, poleg njiju pa tudi vse ostale, ki so sledile. Prvotnim 14 laufarskim likom so namreč dodali še 11 novih, večino v prvih letih po obnovitvi. Nekatere larfe so zamenjali različni liki. Prvotno naličje ta bršljanovega so leta 1958 dali novemu liku – ta smrekovemu, ta bršljanov pa je dobil novo larfo, ki jo je izdelal Kobal. Larfi ta pijanega in ta pijane, ki sta leta 1957 nastopali samostojno, sta bili leta 1958 združeni v ta koševi, za katero je potem Kobal naslednje leto izdelal drugi larfi. Leta 1968 so si zamislili marjetico, tri leta pozneje pa celo ta bršljanovega sina, ki se je obdržal le nekaj let, in še tretjega ta terjastega. Zadnji lik – oštr se je laufarjem pridružil leta 1997. Poleg najstarejših arhaičnih likov (pust, ta terjast, ta star, ta stara ...) imamo v laufariji tudi predstavnike različnih socialnih (gospod in gospa ...) in poklicnih skupin (ta loparjev, ta slamnat ...) ter takšne, ki predstavljajo človeške bolezni, posebnosti in lastnosti (ta krastov, ta žleht, ta pjan in ta pjana ...). Tudi sam obred se je v podrobnostih spreminjal; cesarsko-kraljeva sodnija se je povečala, ob sodniku so začeli nastopati tudi advokat, pisar in porotniki. Kalamoni – pustne obtožnice so postale vedno daljši. Prva leta so jih menda morali nositi kazat na milico, ki so ji morali predložiti tudi seznam, iz katerega je bilo razvidno, kdo nosi posamezno larfo. Nekajkrat je pust ležal na parah, a so to potem opustili, ker ni bilo del tradicije, so povedali nekdanji laufarji.

V 60. letih so bili vzponi in padci, težave s prostori, kadri in denarjem, a razen izjemoma so pustno obsodbo uprizorili vsako leto. Laufarski odbor je v letih 1965–1990 de-

loval v okviru Turističnega društva Cerčno, leta 1990 pa je bilo ustanovljeno Društvo laufarija Cerčno. Pogosto so bili brezdomci, zamenjali so kar deset različnih lokacij. Na desetine mladih fantov in tudi kako dekle so se v okviru laufarije spoznavali z dediščino domačega kraja in jo hkrati živeli. V letu 2014 je Vlada Republike Slovenije z odlokom razglasila cerkljansko laufarijo za živo mojstrovino državnega pomena (Spletni vir 1).

O tem, kako živa je danes laufarija, smo se lahko tudi sami prepričali. Po ogledu muzeja smo se namreč vrnili na Glavni trg, kjer se je že začela zbirati množica, da prisluhne letošnjemu sklepnemu dejanju – pustni obsodbi. Obtožnica – kalamon, ki so jo fantje zapisali v narečju, je prinesla obračun s preteklim letom, z vsem, kar je bilo slabo, napačno, neumno ... Za vse je kriv pust, je menil laufarski sodnik. No, poleg aktualne sodnije so se ob jubileju na odru spet predstavili tudi nekdanji sodniki, advokati in porotniki. Pust je skušal pobegniti, da bi se izognil kazni, a mu seveda ni uspelo. V nedeljo so mu še prizanesli, prizorišče je lahko zapustil skupaj z ostalimi laufarji, saj se sklepno dejanje – usmrteitev pusta, ko ta star udari pusta z *botam* po glavi, zgodi na pustni torek. Ko pusta odpeljejo, laufarji zaplešejo ob *ta kapcinarski*. To je glasba, kje se veseli del izmenjuje z žalostnim, ob prvem plešejo polko, ob drugem se od žalosti valjajo po tleh. S tem plesom se obred zaključí. Člani SED pa so svoj obisk v Cerknem zaključili s kosilom in prijetnim druženjem v gostilni Pr'Štruklu.

Literatura

MAGAJNE, Milojka, Ivana Leskovec: *Pust je kriv! Pripoved o cerkljanskih laufarjih*. Cerčno: Mestni muzej Idrija, 2006.

KURET, Miklavž: Pustne šeme na Cerkljanskem. *Etnolog* 17, 1944.

LESKOVEC, Ivana: Cerkljanska laufarija. V: Jurij Fikfak et al. (ur.), *O pustu, maskah in maskiranju*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2003, 315–326.

Arhivski vir

Cerkljanska laufarija, Arhiv Cerkljanskega muzeja, fasc. 1

Časopisni vir

JELINČIČ, Rado: Laufarji ob rob. *Primorske novice*, 4. 2. 1986, 10.

Spletni vir

Spletni vir 1: PIS: Pravno-informacijski sistem. Odlok o razglasitvi Cerkljanske laufarije za živo mojstrovino državnega pomena, 11. 4. 2014; <http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ODLO1778>, 13. 3. 2016.

Ustni viri

BAVCON, Jože, intervju, Cerčno, 1. 9. 2015.

ČUK, Jure, intervju, Cerčno, 30. 11. 2015.

OBID, Bojan, intervju, Cerčno, 18. 11. 2015.

PREZELJ, Vid, intervju, Cerčno, 7. 2. 2016.





Anja Moric je predstavila svoje večletno raziskovalno delo, povezano s kočevskimi Nemci.

Foto: Tanja Kovačič, Ljubljana, 31. 3. 2016.



Obiskovalci so po končani predstavitvi sodelovali v pogovoru o predstavljeni temi.

Foto: Tanja Kovačič, Ljubljana, 31. 3. 2016.

ETNOLOŠKI VEČER

Anja Moric o Kočevjarjih (kočevski Nemcih) včeraj in danes

V organizaciji Slovenskega etnološkega društva je v četrtek, 31. marca 2016, v prostorih Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani potekal prvi letošnji etnološki večer Kočevjarji (kočevski Nemci) včeraj in danes. Svoje 15-letno raziskovalno delo, povezano s Kočevjarji, je predstavila Anja Moric, ki bo v kratkem na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani zagovarjala doktorsko nalogo z naslovom *Slovenski Nemci v diaspori* (mentor prof. dr. Miran Komac, Inštitut za narodnostna vprašanja), letos pa bo z diplomsko nalogo o Kočevjarjih zaključila tudi študij na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete UL (mentor prof. dr. Božidar Jezernik). Anja Moric se je s Kočevjarji prvič srečala že v svojem zgodnjem otroštvu, saj tudi sama živi na Kočevskem, v pokrajini, kjer so živeli Kočevjarji in ji s svojim bivanjem, navkljub poznejši izselitvi, pustili še danes viden pečat. Morda je bila za njeno raziskovanje usodna prav zanimiva vizitka s fotografijo gospoda iz Avstrije, ki jo je, ko je bila stara pet ali šest let, našla v omari svojih starih staršev. Pojasnili so ji, da je gospod Kočevjar, nekdanji prebivalec hiše, ki sta jo njena stara starša kupila leta 1953. Anja Moric se je s Kočevjarji ukvarjala že v gimnazijski raziskovalni nalogi, s katero se je na srečanju mladih raziskovalcev leta 2001 uvrstila na 3. mesto, bolj poglobljeno pa nekaj let pozneje v diplomskem delu na Oddelku za politologijo Fakultete za družbene vede UL. Naslov njenega diplomskega dela iz leta 2007 je bil *Usoda kočevskih Nemcev: ohranjanje identitete kočevskih Nemcev*. V doktorski nalogi je proučevanje razširila tudi na druge (predvsem iz-

seljene spodnještajerske) Nemce, ki so živeli na območju Slovenije, in tematiko preučila še z drugih zornih kotov, na primer z vidika kolektivnega spomina, slovenskega in nemškega nacionalizma itn. O Kočevjarjih je predavala na številnih konferencah doma in v tujini. Junija 2015 sta bila s prof. dr. Mitjo Ferencem (Filozofska fakulteta UL) vabljeni govorca na 23. letni konferenci Gottscheer Heritage and Genealogy Association na St. Michael's College Univerze v Torontu. O tematiki je objavila več znanstvenih člankov (na primer v *Etnologu*, *Razpravah in gradivu*, *Europi Ethnici*).

Kočevjarji so bili zadnji agrarni priseljenci na Slovenskem, ki so od 14. stoletja do druge svetovne vojne poseljevali območje Kočevske. Dogajanja v letih pred drugo svetovno vojno in ob njenem začetku so botrovala temu, da se je velika večina Kočevjarjev v letih 1941–1942 od tam izselila. Danes živijo predvsem v ZDA, Kanadi, Avstriji in Nemčiji. Le peščica jih je ostala v Sloveniji. Vse do osamosvojitve Slovenije leta 1991 je bilo dogajanje, povezano s Kočevjarji, širši javnosti precej neznano. Šele po osamosvojitvi je nastalo več prispevkov, ki so se problematike Kočevjarjev lotevali predvsem z zgodovinskega vidika – obravnavali so odselitev Kočevjarjev z območja Kočevske, pa tudi dediščino oziroma usodo dediščine (skoraj izključno materialne, predvsem nepremične), ki so jo Kočevjarji zapustili ob odhodu. Kaj se je dogajalo s Kočevjarji po odselitvi, kako so ohranjali svojo identiteto (narečje, šege in navade itn.) v novih domovinah, kako so se prilagodili na življenje v novih okoljih, kakšen je njihov odnos

* Anita Matkovič, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, Kočevje 6, 8340 Črnomelj; anita.matkovic@siol.net.

do »stare domovine« – vse to je ostalo neraziskano. Ravno s temi temami se je ukvarjala Anja Moric. Za potrebe svoje raziskave je večkrat obiskala kočevarske skupnosti in posameznike z vsega sveta: Kočevarje, ki so ostali v Sloveniji, kot tudi Kočevarje, ki so se po drugi svetovni vojni izselili predvsem v Avstrijo, Nemčijo, ZDA in Kanado. Zbrala je 62 življenjskih zgodb. Podatke je pridobila z opazovanjem, intervjuji in anketnimi vprašalniki, ob tem pa je izdelala tudi zelo povedne vidoposnetke.

Eden od elementov, s katerimi se Kočevarji identificirajo, je kočevarščina – svojevrstno narečje kočevskih Nemcev. Sorodno naj bi bilo koroškim in tirolskim narečjem, od koder je izvirala večina prvotnih nemških kolonistov Kočevske. Kočevarščina je danes v Unescovem atlasu ogroženih jezikov vpisana med »kritično ogrožene jezike«. Zanimivo je, da se je kočevarščina najbolj ohranila v ZDA in Kanadi, kjer živi največ govorcev in so Kočevarji dolgo časa živeli strnjeno, manj pa je ohranjena v nemškogovorečih deželah, kjer so Kočevarji kot sporazumevalni jezik zaradi relativne podobnosti z njihovim narečjem precej hitro sprejeli nemščino. Pomemben element identifikacije pa je tudi ohranjanje spomina na staro domovino – Kočevsko, ki jo vsako leto obiskujejo Kočevarji z vsega sveta. Starejše generacije obiskujejo vasi, kjer so nekdaj živele, mlajši pa iščejo svoje korenine in (porušene) domove prednikov. Kočevarji menijo, da je za vrnitev na Kočevsko prepozno, si pa zelo želijo ohranitve tiste materialne dediščine, ki je tam še ostala. Poleg kočevarščine in odnosa do domovine

so bili na etnološkem večeru predstavljeni še drugi elementi kočevarske nesnovne kulturne dediščine in nekatere tradicionalne prakse.

Kočevarje in ohranjanje njihove identitete nam je Anja Moric predstavila z antropološkega, etnološkega in politološkega vidika. Čeprav je v zadnjih dveh desetletjih tudi na Slovenskem izšlo lepo število del o Kočevarjih v Sloveniji, pa je to še vedno tema, ki je številnim Slovincem neznana, predvsem tistim, ki niso neposredno povezani s Kočevarji in Kočevsko. Danes na Slovenskem deluje kar nekaj društev in zavodov, ki se trudijo za ohranjanje kočevarske materialne in nematerialne dediščine: Društvo Peter Kosler, Društvo Kočevarjev staroselcev Občice, Turistično društvo pod Srebotnikom, Zavod Mošnice – Moschnitze, Zavod Nesseltal. V začetku leta 2016 je pod vodstvom Anje Moric začel delovati tudi Zavod Putscherle, ki že pripravlja prve projekte na področju interpretacije kočevarske dediščine.

Predavanju so na etnološkem večeru sledila števila vprašanja in odgovori, s katerimi je Anja Moric zainteresiranim obiskovalcem etnološkega večera na podlagi svojih izkušenj in raziskovalnega dela pojasnjevala teme, ki so jih zanimale. Udeležencem je obljubila, da bo iz videoposnetkov s terena pripravila dokumentarni film, zbrani na etnološkem večeru pa bi si vsekakor želeli, da bi na osnovi njenega raziskovalnega dela za doktorsko disertacijo nastalo tudi širši javnosti prilagojeno in dostopno delo.



TAVANJA PO PODZEMNIH ROVIH STOJNIC KNJIG

Udeležba Slovenskega etnološkega društva na 21. Slovenskih dnevih knjige

»Poglej, knjiga za en evro. En evro?«. Naši obrazi vedno znova onemijo, ko zaslutimo priložnost za ugoden nakup, pa najsibo prodajana knjiga vsebinsko izsušen, cenjen šund roman z neokusno oblikovanimi platnicami ali pa biser humanistične strokovne literature. Tokrat so nas v sklopu 21. Slovenskih dnevov knjige v tednu od 18. do 22. aprila 2016 vabile in omamljale knjižne izdaje okoli tridesetih založb.

Letošnje leto sem namesto listanja knjig kot obiskovalka festivala pustila svoj prstni odtis na drugi strani stojnice, in sicer na združeni stojnici Slovenskega etnografskega muzeja in Slovenskega etnološkega društva, kjer sem opravljala prakso. Založbe so se že drugo leto zapovrstjo predstavile na Stritarjevi ulici, lokacija knjižnega sejma pa je kljub osrčju centra dokaj neugodna. Skozi teden je bilo videti več skupin turistov kot pa zapriseženih knjižnih moljev ali pa zgolj naključnih mimoidočih radovednežev. Radovednih pogledov niso prepričale niti za kupca ugodne sejemske cene knjig. Tedenski najem stojnic si tako lahko privoščijo vse manj založb, saj s prodajo nekateri ne pokrijejo niti stroška najema. Ogrožene so predvsem manjše založbe, druge pa so odkrile načine, da to vseslovensko tedensko slavje knjige praznujejo po svoje, LUD Literatura s tednom odprtih vrat, založba Modrijan pa s svojo inačico festivala – Dnevi Modrijanove knjige.

Po besedah organizatorjev Društva slovenskih pisateljev je namen festivala, da knjiga najde pot do ljudi, v meni pa se je pojavila skepsa, do kolikšne mere je sploh moč približati strokovno literaturo. Razen izjem, ki so prese-netile z vnaprej jasno vizijo in poznavanjem literature, ki smo jo ponujali, pretiranega zanimanja za prodajane knjige ni bilo. Večina je bežno razbrala naslove knjig in hitro nadaljevala pot od stojnice do stojnice. Na trenutke sem dobila občutek, da so ruske »babuške« na sosednji stojnici pritegnile več pozornosti kot pa sama literatura. Maloštevilen obisk potrjuje, da sama stojnica za dobro prodajo na tovrstnih dogodkih ni dovolj.

Zato je pomembno odkrivati vedno nove pristope, česar so se organizatorji festivala tudi zavedali. S sloganom »Nazaj v podzemlje« so si prizadevali bledolični knjige vrniti njen sijaj v družbi, hkrati pa so želeli opozoriti na tematike, ki so zamolčane, pozabljene, zapostavljene, potisnjene v podzemlje, kar pa še ne pomeni, da so tudi manj pomembne. Namesto zavijanja v samosvoje recitale so se odločili, da je potreben drugačen pristop k ustvarjanju in posredovanju kulture festivala. V želji po sodelovanju z mladimi in ranljivimi skupinami so pozvali različne

organizacije k sooblikovanju festivala. Z raznolikim programom, delavnicami za otroke, projekti, knjižnico pod krošnjami so tako želeli pritegniti ljudi, ki ne predstavljajo osrednje publike tovrstnih festivalov.

Obljubljeno festivalsko dogajanje se je odvijalo razpršeno po Ljubljani in desetih partnerskih mestih, tako da smo bili prodajalci za celoten program – razen nekaj nesmiselne poezije o porodu, bučnih zvočnikov z vsečno etno glasbo, ki so se neusmiljeno lotevali naši bobničev, in pet minut slave željnih pojočih malčkov – za večino prikrajšani. Pa vendar se je tinktura peresnikov razlivala po tlakovcih. Pisala je o brezdomcu, ki nam je s svojim prijateljem ponujal kupčijo in nekaj novega v branje. »Al`nimava s prjatlom nč za jest. Lej za pet evrov ti dam to knjigo o Varufakisu, sm da si grem neki za jest kupt.« In naslednji dan je že prisopihal z enciklopedijo o anatomiji, najverjetneje vzeti na eni izmed stojnic. Pisala je o Tajki, ki že 20 let živi v Sloveniji in je namesto mene šaljivo vabila japonske upokojence. »Kako knjigo morda?« In ko jim je v tajščini dejala: »Rada vas imam« so se za hip sprostiti in ozrli naokoli, dokler niso tesno skupaj ozkogledo nadaljevali svojo pot naprej proti magistratu. Pisala je o nespečnosti gospoda, ki je ves teden čakal, da bo že minil vpliv polne lune, o ljudeh na vozičkih, o gospodičnah z modnim stilom iz šestdesetih let. Nastajale so zgodbe pisane stran od podeljenih nagrad, junaki romanov so dobili svojo podobo, vzdušje vetrovnega vremena je narekovalo ritem besed. Knjižnica je postala živa, kričeča spregledanih razglednic nevidenih Ljubljan. Zgodb, ki bi morale biti slišane, kakor s svojo agendo opozarja festival, ki je s svojim programom prestal zrelostni preizkus in si kljub kriznim časom zasluži odliko za vztrajnost in trud.

V petek, ko so zvonovi odzvanjali melodijo evropske *Ode radosti*, se je moja praksa zaključila, festival pa se je uradno sklenil v soboto 23. aprila na Unescov svetovni dan knjige in avtorskih pravic, vzporedno z Nočjo knjige. Zatočišče pod Argentinskim parkom je ob branju poezije v spomin na nedavno preminulega literata in sociologa Aleša Debeljaka, simbolno razsvetlilo prašne platnice podzemlja, ko pa me naslednjič vprašajo: »A kaj o prostituciji pa nimate?«, bom dejala: »Žal, teh knjig je pa že zmanjkalo«.

* Karmen Hrovat, podiplomska študentka, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Zavetiška 5, 1000 Ljubljana; karmen.hrovat@gmail.com.



Okrašeni borov vrh, 2014.
Foto: Iztok Ilich.



Okrašeni borov vrh, 2016.
Foto: Iztok Ilich.

BOROVO GOSTÜVANJE V SLOVENSKEM PORABJU

Porabje je 94 kvadratnih kilometrov obsegajoča gričevnata pokrajina na jugozahodu Madžarske, ki je dobila ime po reki Rabi. Leta 1920, po trianonski mirovni pogodbi, je z devetimi slovenskimi vasmi ostalo v Železni županiji, znotraj nove madžarske države, nastale po razkosanju ogrskega dela monarhije oziroma razdelitvi Slovenske krajine na razvodju med Muro in Rabo. Madžari so sicer izgubili dve tretjini ozemelj, ki so jim vladali v Avstro-Ogrski, med njimi tudi Prekmurje, ki je pripadlo prav tako novi tvorbi, Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev.

Porabski Slovenci so bili do srede 19. stoletja večinoma podložniki cistercijanskega samostana v Monoštru in madžarskih veleposestniških družin. Nikoli niso bili v skupni politični tvorbi z večino rojakov, ki so do osamosvojitve Slovenije živeli v svoji banovini oziroma republiki v dveh jugoslovanskih državah.

Ločenost od matice je zanje med drugim pomenila, da se niso mogli šolati v svojem jeziku, knjižni prekmurščini, ki je bila v različnem obsegu le učni predmet, ne pa tudi učni jezik. Po uvedbi dualizma v habsburški monarhiji leta 1867 se je delež madžarščine, z zakonom določenega državnega jezika vzhodno od mejne reke Litve, v šolah le še povečeval; 40 let pozneje je bila madžarščina v šolah v slovenskih porabskih vaseh praktično edini učni jezik. S tem so se porabski Slovenci znašli v podobnem položaju kot beneški Slovenci na zahodnem robu našega etničnega ozemlja, ki je bilo že leto prej priključeno Kraljevini Italiji. Poleg tega so bili porabski Slovenci, tako kot rojaki na Koroškem in v Reziji, žrtve neznanstvene teorije, ki jo je spodbujala politika večinskega naroda, da sploh niso slovenskega, temveč – v njihovem primeru – vendskega (venetskega) izvora.

Po trianonski mirovni pogodbi je manjšinski jezik spet postal učni predmet. Do konca druge svetovne vojne so otroci uporabljali čitanko *Vend-szlovenszka knjiga cstenya*. V 60. letih 20. stoletja je bilo obnovljeno dvojezično šolstvo, ki je pomenilo zgolj nekaj ur učenja materinščine, ne pa tudi dvojezičnega pouka. Ko so se proti koncu minulega stoletja izboljšale možnosti za izobraževanje učiteljev in poučevanje slovenščine, je bilo za večino že prepozno. Poldrugo stoletje sistematičnega raznarodovanja je opravilo svoje. Poleg tega znanje slovenščine v boju za vsakdanje preživetje v Porabju v novjšem času izgublja vrednost; pomembnejša je nemščina, saj si velik del prebivalcev Porabja, ne le Slovencev, išče delo v sosednji Avstriji.

V popisu prebivalstva leta 2011 se je v porabskih vaseh in Monoštru za Slovence izreklo 1.609 prebivalcev, neuradno pa naj bi jih bilo, skupaj z živečimi v drugih predelih Madžarske, blizu 5.000. Do največjega upada števila prebivalcev Porabja, ki so se imeli za Slovence – kar za 70 % – je, tudi zaradi politično motiviranih deportacij celih družin z obmejnega območja, prišlo v obdobju med štetjema v letih 1941 in 1949. Šele padec t. i. železne zaves, predvsem pa odprtje meja v okviru Evropske Unije sta olajšala stike med sorodniki in rojaki z obeh strani meje ter spodbudila različne oblike gospodarskega in kulturnega sodelovanja. Pomembna dogodka sta bila ustanovitev narodnostnega in krajevnozgodovinskega Muzeja Avgusta Pavla leta 1983 v Monoštru ter nastanek Trideželnega naravnega parka Goričko-Raab-Órség, ki od leta 2003 povezuje naravno dediščino in kulturno izročilo treh sosednjih narodov.

Najslikovitejši del skupne žive dediščine Slovencev na Goričkem in v Porabju, na stičišču slovanske, madžarske

* Iztok Ilich, publicist, prevajalec in urednik, Trebinjska 11, 1000 Ljubljana; iztok.ilich@amis.net.



Na čelu sprevoda, 2014.
Foto: Iztok Ilich.

in nemške kulture, je borovo gostüvanje. Ta stara šega – poznana tudi v nekaterih madžarskih vaseh Železne županije – se je zadnjih skoraj sto let, odkar prekmurske in porabske Slovence ločuje meja, ohranjala in razvijala ločeno. Zato so se na obeh straneh izoblikovale nekatere razlike in posebnosti. Še pred dvema, tremi desetletji razmeroma pogosta prireditve je v zadnjem času čedalje redkejša in manj številčna, dobiva pa nove vsebine in razsežnosti.

Borovo gostüvanje¹

Borovo gostüvanje, ženitovanje ali svatba z borom, je stara ljudska šega, katere izvor ni natančno ugotovljen. Ena od teorij ga vidi v predkrščanskem kultu boginje Kibebe, druge v prastarem vlečenju pluga oziroma magičnega oranja; ta odmev zimsko-spomladanskih kmečkih obredov za rodovitnost se je pri nas s skupinami oračev ohranil predvsem na Ptujskem polju in v Halozah. V marsičem je šega sorodna, po mnenju nekaterih raziskovalcev pa tudi izvira iz bolj znanega vlečenja ploha ali štora na pustni torek, ki so ga še v prejšnjem stoletju v več različicah poznali po skoraj vsej srednji Evropi; v vzhodno Avstrijo in na Madžarsko naj bi jo že v poznem srednjem veku prinesli nemški priseljenci. Kadar je šlo za štor, so njegove odsekane korenine v tleh prav tako puščale sledi, podobne razorom. V primerjavi z vlečenjem ploha, ki ga še vedno uprizarjajo na avstrijskem Štajerskem severno od Mure in na Gradiščanskem, na Slovenskem pa prav tako na Štajerskem, Koroškem in Gorenjskem, ima mlajše borovo gostüvanje tudi povsem svoje elemente.

Obema šegama je skupen povod: kadar v vasi ali na širšem območju med dvema pustoma ali vsaj v času od treh kraljev do pusta ni bilo nobene poroke, je bil to razlog za



Na čelu sprevoda, 2016.
Foto: Iztok Ilich.

zaskrbljenost, ki jo je vaška skupnost izrazila na šaljiv način. Že polihistor Valvazor je poročal, da so na pustni torek ali pepelnico sredo fantovske skupnosti prisilile neomogućena dekleta – kot bi bile samo one krive za pomanjkanje porok – da so skozi vas v zabavo in posmeh opazovalcev vlekli posekano deblo, včasih tudi štor, tnalno, večjo desko ali korito. Izjemoma so bili takšnemu javnemu norčevanju izpostavljeni tudi fantje, v novejšem času, ko gre vedno bolj za šaljivo predstavo, pa praviloma samski pripadniki obeh spolov.

Nadgradnji šege vlečenja ploha je dala ime uporaba *boura*, v resnici okleščenega debla velike smreke, ki ji v severnem Prekmurju in Porabju rečejo *đalič* ali *gelič*. Borovce tudi na Goričkem in v Dolinskem uporabljajo le tam, kjer uspevajo. Zaradi splošne uveljavljenosti besedne zveze borovo gostüvanje ostajamo v nadaljevanju pri boru, čeprav gre praviloma za smreko. Povsod pustijo zgoraj nekaj vej, vrh, ki ponazarjajo nevestino nedolžnost, celotno deblo s svojo obliko pa zagotavlja rodovitnost. Izvedba paradije ženitovanja se lahko od kraja do kraja razlikuje v nekaterih podrobnostih, v zadnjih dobrih dveh desetletjih pa prihaja tudi do večjih sprememb. Borova gostüvanja se ne dogajajo vsako leto; v preteklosti jih je bilo na Goričkem, v evangeličanskih in katoliških vaseh, kakšno leto tudi po več, medtem ko so jim v katoliških krajih zaradi norčevanja iz poročnega obreda bolj ali manj uspešno nasprotovali. Obenem se ta čedalje redkejša šaljiva obpustna ženitovanja iz tradicionalnih obredov, namenjenih samim vaščanom, iz objema gozda vedno bolj selijo v javnost in spreminjajo v folklorno-turistične prireditve. Predvsem zato so jih v novejšem času s pustnega ponedeljka ali torka premaknili na dela prosti soboto ali nedeljo. Udeležba in včasih tudi aktivno sodelovanje prebivalcev sosednjih vasi, predvsem pa opazovalcev od drugod sta najbolj zaželeno zato, ker prireditelji ob tej priložnosti z gostinsko ponudbo in prostovoljnimi prispevki zberejo nekaj sredstev

¹ Od kraja do kraja, tudi od izvedbe do izvedbe, je toliko večjih in manjših razlik, da se ta zapis ukvarja predvsem z borovima gostüvanjema v letih 2014 in 2016 v slovenskem Porabju.



Mladoženec in sneja, 2014.

Foto: Iztok Ilich.

tudi za gasilce in druge vaške potrebe.

Predloge, da bi borovo gostüvanje, podobno kot kurentovanje in različne karnevale, prirejali vsako leto, organizatorji zavračajo. Če je bila v določenem času v vasi prava poroka, se bora ne sme vleči! Če bi ga kljub temu, bi lahko nad vas priklicali nesrečo, vztrajajo predvsem starejši. Ker pa je parodija poroke velik dogodek za vas, niso bili redki primeri, da so mlade pare, ki so se nameravali vzeti v predpustnem obdobju, pregovorili, včasih celo z obljubo posebnega poročnega darila, da so se poročili v drugi vasi ali poroko preložili na čas po veliki noči.

Za upadanje števila borovih gostüvanj v Prekmurju je več razlogov. Poleg razpadanja tradicionalnih vaških skupnosti, ki so jih povezovali medsosedski stiki, in obsežnosti priprav, ki zahtevajo veliko prostega časa in sredstev, je vzrok za to tudi spreminjanje odnosa do poroke, ki še na podeželju ni več samoumevna odločitev mladih. Za zdaj zadnje gostüvanje v Prekmurju je bilo leta 2011 v Bodoncih. Leto zatem je bila šega predvsem po prizadevanju etnologinje Mojce Ravnik uvrščena med enote žive/nesovne kulturne dediščine Republike Slovenije. Verjamem, da bo to priznanje prej ali slej doživelo tudi živo potrditev.

Organiziranje borovega gostüvanja vključuje vse vaščane, pripravljene sodelovati v dogajanju, ki ima poleg šaljive svatbe tudi razsežnosti pustne povorke. V Porabju na ta dan pridejo domov, tako kot ob resničnih porokah, tudi številni nekdanji vaščani in izseljenci. Dolgo se niso videli, zato se veselo pozdravljajo: »Dober den!«, »Bog daj!«. Združitve moči dveh ali več manjših vasi je pogosta praksa. V sprevodu namreč sodelujejo številni maskirani liki, med njimi Fašenek z »ženo« Lenko, ki ju je kot posebnost Porabja omenjal tudi Niko Kuret: »Vsi našemljenci v Porabju, fantje pa tudi poročeni moški, ki predstavljajo ženske, so pravzaprav Lenke.« Fašenekovo oblačila – narobe obrnjen kožuh, hlače, pošite z barvastimi krpami, in stožčasta kapa, štük, okrašena s pisanimi trakovi, ki po-



Mladoženec in sneja, 2016.

Foto: Iztok Ilich.

nazarja vrh skozi zemljo prebijajočega se žitnega kalčka – so ostala podobna nekdanjim, masko iz papirja ali lesa in rogove pa je nadomestila najlonska nogavica, potegnjena čez obraz. Na Verici - Ritkarovcih Fašenek tudi ni imel več s sajami namazanih rok, s katerimi je nekdanj mazal dekleta in otroke. Ta par sicer ponekod na pustni torek v spremstvu harmonikarja še hodi od hiše do hiše, vanje pa praviloma ne vstopi. Kuret je še pisal, da je Lenka ponekod lovila moške, *fašeneki* pa so plesali in pri tem kar se da visoko skakali za debelo repo in visoki lan. V Porabju živalskih mask – razen ponekod bika oziroma ruse ali kamele – niso poznali, glavno šemljenje pa tam ni bilo v navadi za pusta, ampak ob *Miklóševem*, na miklavževo, še dodaja Kuret.

Na borovem gostüvanju, opozarja etnologinja Marija Kozar Mukič,² najboljša poznavalka današnjih prireditev v Porabju, ne smejo sodelovati otroci in ne moderne maskare, kakršne srečujemo povsod drugod, ampak poleg ženitovanjske skupine le tradicionalni našemljenci. Ti so predvsem spremljevalci osrednje ženitovanjske zgodbe, vendar povezani s približevanjem pomladi – zimo odganjajo s truščem, ki ga zganjajo – ter s prošnjami in s svoj čas bolj razuzdanim namigovanjem na spolnost, za rodovitnost. Praviloma nastopajo v parih, a je njihovo število v veliki meri odvisno od skupnega števila udeležencev. Pri manjših gostüvanjih ima lahko določen lik samo enega zastopnika ali ga celo ni, ob drugih priložnostih pa se v sprevodih pojavljajo liki, ki jih drugod sploh ne poznajo – oziroma kakšno leto so, drugič pa spet ne. Obenem se od časa do časa pojavljajo tudi povsem novi liki, ki potem ostanejo ali izginejo. Zaradi teh razlik imajo borova go-

2 Tukaj se gospe Mariji Kozar Mukič posebej zahvaljujem za vsestransko pomoč pri nastajanju tega prispevka – od opozarjanja na pomembnejše vire do popraviljanja in prevajanja narečnih izrazov in besedil. Za nasvete se zahvaljujem tudi Jelki Pšajd, etnologinji v Pokrajinskem muzeju Murska Sobota.



Vraga imata veliko dela, 2014.

Foto: Iztok Ilich.

stüvanja od primera do primera nekoliko drugačno dramaturgijo ljudske igre.

Uprizarjanje slikovite šege poroke mladega para z borom se je v zadnjih letih – najbolj je za to zaslužna prav Marija Kozar Mukič – razživelo v slovenskem Porabju. Ob priznanju za tolikšno prizadevnost se je dobitnica Štrekljeve in Murkove nagrade za prispevek k etnološki vedi ter avtorica številnih strokovnih spisov in učbenikov slovenščine za porabske osnovnošolce le skromno nasmehnila: »Če drugega ni, nekdo mora ...« Kar pa ne pomeni, da nima okrog sebe kroga domačinov, na katere se lahko zanese in so veliko prispevali k izvedbi vseh porabskih borovih gostüvanj v zadnjih letih. To sta najprej Karel Holec, glavni organizator v Andovcih in predlani na Gornjem Seniku, ter Laci Kovač na Verici - Ritkarovcih.

V slovenskem Porabju je bilo od leta 1904 v Andovcih do letos petindvajset borovih gostüvanj. O vseh znanih izvedbah med letoma 1932 in 1999 je natančno poročal madžarski etnolog Ernő Eperjessy: po štiri so bila v Slovenski vasi pri Monoštru in Števanovcih, v Andovcih še ena več – leta 1999 skupaj s Števanovci – tri v Sakalovcih ter po eno na Dolnjem in Gornjem Seniku. Zadnji dve borovi gostüvanji sta bili predlani (2014) oziroma letos. Prvo zelo množično je bilo spet na Gornjem Seniku, letošnje (2016) z več kot 250 nastopajočimi pa je bilo doslej prvič v vasi Verica – Ritkarovci / Kétvölgy.

Dvojni pomen borovega gostüvanja v slovenskem Porabju

Porabsko borovo gostüvanje, ki je bilo leta 2015 vpisano v Register žive kulturne dediščine na Madžarskem, se od prireditve na slovenski strani najbolj razlikuje po tem, da so vsi nagovori in šaljivi obredi dvojezični: v slovenščini – lokalnem porabskem govoru – in v madžarsščini. Šega, poudarja Kozar Mukičeva, pa ni pomembna le za ohranjanje jezika, temveč ima veliko vlogo tudi pri krepitevi pešajoče



Vraga imata veliko dela, 2016.

Foto: Iztok Ilich.

identitete še slovensko govorečega prebivalstva v Porabju. Seveda ostaja njen namen tudi spodbujanje mladih, da se poročijo in si ustvarijo družino.

Ernő Eperjessy borovo gostüvanje, čeprav je njegova prvotna funkcija že zbledela, uvršča med magična obredna dejanja. Opozarja tudi na medetnične povezave v Porabju in širše v Železni županiji ter na Gradiščanskem, kjer so prav tako poznali svojo obliko te stare šege. Eperjessy (1999: 12) še piše, da so bili njeni medsebojni vplivi verjetno najbolj naravni v tistih stoletjih, ko štirih narodnih skupnosti v tem prostoru (slovenske, madžarske, nemške in hrvaške) še niso ločevale državne meje in je bil pretok kulturnih prvin neposreden in naraven. Sicer pa je tradicija preživela celo spremembe političnih meja. Prav tako tudi najtrša obdobja socializma, ko so morali poročni obred namesto nezaželenih duhovnikov izvesti našemljeni občinski matičarji.

Lažna poroka z borom, še ugotavlja Eperjessy, je prerasla v resnično tradicijo samo v manjših krajih z nekaj sto ali največ 2.000–3.000 prebivalci. To velja za vsa naselja v Porabju razen za Monošter z več kot 9.000 prebivalci, kjer preprosto ni mogoče pričakovati, da vse leto ne bi bilo nobene poroke. Ker je pač borovo gostüvanje zaščiten s tabuji je njegova pojavnost naključna. V zgodovini nekaterih vasi mine tudi po več desetletij, preden zabeležijo kakšno ‚jalovo leto‘, ko nujno pride do borovega gostüvanja. Scenarij prireditve – tako kot nekoč svatbeno knjižico – ohranijo in ga po potrebi posodobljenega znova uporabijo ter včasih kot vzorec posodijo tudi sosednjim vasem (Eperjessy 1999: 33). V izvedbi je vedno veliko improviziranja in prilagajanja trenutnim razmeram. Za najstarejši ohranjeni zgled sicer velja besedilo iz stare svatbene knjižice *Starišinstvo in zvačinstvo* iz leta 1807.³ To besedilo,

3 O knjižici *Sztarisinsztvo, i Zvacsinsztvo, szem szpodobnimi prilikami za volo, szvadbeni mladénczov. S. L. D. V Soproni 1807*, ohranjeni v samo dveh nepopolnih primerkih, je že leta 1936 (ČZN), še obširneje



Pari družbanov in svabic vlečejo bor, 2014.

Foto: Iztok Ilich.

je ugotovila Marija Kozar Mukič, je v nekaj izvodih in več prepisih še ohranjeno pri porabskih družinah. Sestavljeno je iz treh delov: prvi je namenjen snubitvi, *starišinstvu*, drugi vabljenju na gostijo, *zvačinstvu*, v tretjem pa so zbrane svatbene pesmi.

Razširjenost šege je, ne nazadnje, odvisna še od vegetacijske meje, do katere proti vzhodu Madžarske rastejo dovolj velike smreke, *bouri*, nujen rekvizit za izvedbo prireditve. Deblo mora biti dolgo vsaj 15, še raje 20 metrov ali več; v Slovenski vesi je bil bor leta 1999 dolg celo blizu 50 metrov! Znana sta primera, da so hkrati vlekli dva bora: enkrat večjega odrasli in manjšega otroci, drugič pa enega fantje, drugega dekleta.

Razprava Ernőja Eperjessyja prinaša tudi opis poteka dogodka, ki ga je sestavil na osnovi različnih virov in z upoštevanjem značilnosti več borovih gostüvanj v porabskih vaseh v obdobju 1966–1999. Več mesecev, tudi pol leta prej ustanovijo Organizacijski odbor. Sledi *podaraj*, zbiranje prostovoljnih prispevkov za nakup ter nato posek drevesa in njegovo nočno »čuvanje« pred fanti iz sosednjih vasi, da ne bi poškodovali vrha ali se ga celo polastili. To bi bila za prireditelje največja sramota, zato se na straži vrstijo drvarja, gozdar, lovec, *policaaj* ali žandar, železničar in drugi liki, kadar jih je več.

Med varuhi bora ima zelo pomembno vlogo vrag ali hudič. Kadar je vragov več, je glavni *gospod Lucifer*, ki ga včasih spremlja žena. Vragi so oblečeni v debele kožuhe in edini, ki nosijo maske. Najbolj nenavadno je, da so kljub dolgim



Pari družbanov in svabic vlečejo bor, 2016.

Foto: Iztok Ilich.

krempljem in sploh strašljivemu videzu pri borovem gostüvanju pozitivni liki. Pred morebitnimi napadi fantov iz drugih vasi varujejo *popa*, duhovnika, predvsem pa imajo pomembno vlogo pri podiranju bora: preprečiti morajo, da bi vrh, krono, ki ponazarja nevestino nedolžnost, odlomili ali ukradli tekmeči. Spopad v gozdu, čeprav je videti precej srdit, praviloma le odigrajo; vrag se vrže na vrh ter ga zaščiti s svojim telesom in s pomočjo *logarja*, lovcev in drugih ubrani pred napadalci. Ti se naposled umaknejo, saj v resnici nikomur ni do tega, da poroke in veselice po njej ne bi bilo. Po eni različici hudiči tudi ukradejo nevesto, ki jo nato rešijo žandarji, po drugi pa se prav Lucifer izkaže še enkrat, ko reši nevesto iz rok *čaralic*, čarovnic, ki so izkoristile priložnost in jo ugrabile.

Stalni lik parodije poroke je tudi *merar*, inženir geodet, ki z velikim šestilom in zemljiško knjigo že dan pred poroko kaže pot v gozd; ko obsekano deblo naložijo na voz, pa išče pravo pot, po kateri bor – nekdanj s konjsko vprego, v novejšem času s traktorjem – zvlečejo na cesto. Tam ženske in dekleta ovijejo deblo z raznobarnimi trakovi iz krep papirja, ob strani pa navadno obesijo še venčke iz smrekovih vejic. V vaseh, kjer še živi izdelovanje papirnatih rož, uporabijo tudi te. Najbolj bogato okrasijo vrh bora, šopke pa dobijo tudi udeleženci poročnega dela borovega gostüvanja. Osrednja lika sta seveda ženina in nevesta, *mladoženec* in *sneja*; on je v pražnji črni obleki, ona v beli svileni obleki do tal z ženinovim šopkom na prsih, oba pa z belimi rokavicami. Drugi ključni lik je *zvač*, pozvačin, ki kot starešina vodi poročni sprevod; ob prireditvah z manj udeleženci lahko to vlogo opravlja tudi občinski sluga, *mali lapec*, ki z bobnanjem pritegne pozornost, preden sporoči pomembne novice. Ves čas sta blizu tudi priči mladega para, *starašin* ali *stršin* in ženi priči, *starašina* ali *staršica*, ter starša ženi in neveste, *mladoženca* in *snaje oča* in *mati*. V najožji krog sodita še *ži/üpan*, župan, in *notaroš* ali *lotaroša* oziroma *fiškališ*, notar z veliko matično knjigo.

pa leta 1960 (*Slovenski etnograf* 13) poročal etnolog Vilko Novak. Ugotavljal je, da je šlo za prevod oziroma priredbo madžarskega izvirnika, kar naj bi opravil kak nadarjeni prekmurski bukovnik, učitelj ali organist (pozneje je odkril, da je to bil domanjševski evangeličanski ljudski učitelj in pesnik Števan Sijarto). Zavrnil je tudi domneve, da naj bi protestanti in katoličani imeli svoji posebni svatbeni besedili. Novak je poleg tega navedel še druge vire s številnimi različicami, ki so se v rokopisih ohranile v Medžimurju in drugod ob Muri. Knjižica je izšla še štirikrat, v letih 1852, 1898, 1909 in 1929.



Mož s črno kokošjo, 2014.
Foto: Iztok Ilich.



Mož s črno kokošjo, 2016.
Foto: Iztok Ilich.

Poleg že prej omenjenih likov so drugi bolj ali manj stalni spremljevalci borovega gostüvanja predstavniki različnih poklicev in večidel že pozabljenih obrti, pa tudi klovn, menihi, redovnice in pripadniki drugih družbenih skupin. Pomembne so tudi čarovnice, ki s pometanjem »čistijo pot« pred mladim parom, s kresom, ki ga zakurijo, pa odganjajo zle duhove in zimo. Tradicionalni *podaraj*, ki poteka med pripravami na gostüvanje – v preteklosti je šlo za zbiranje jajc, ki so jih nato prodali in z izkupičkom kupili drevo – v novejšem času vključuje tudi denarne prispevke. Del denarja so porabili za najem gostinske in druge opreme, nakup mask, plačilo glasbenikom itn. V novejšem času, je Ernő Eperjessy (1999: 53) opozarjal že pred skoraj dvema desetletjema, se karnevalske prvine te ljudske šege krepijo, morda celo nastajajo nove, njen magični cilj in obredna dejanja ter ritualni nagovori pa bledijo in se razblinjajo. Obenem pa se krepí tudi sodelovanje Slovencev iz matične domovine v porabskih borovih gostüvanjih, kar jim lahko da »nove pomembne impulze za obstoj in hkrati razvija pestrost v obliki novih motivnih in drugačnih različic.«

Gornji Senik 2014

Takšna ali zelo podobna sta bila tudi vsebina in zaporedje dogodkov pri borovem gostüvanju na Gornjem Seniku / Felsőszölnök. V tej le nekaj kilometrov od mejnega prehoda Martinje in od slovensko-avstrijsko-madžarske tromeje oddaljeni vasi z blizu 600 prebivalci živi največ Slovencev v Porabju. Zato sta tam sedež Državne slovenske samouprave, ene od dveh slovenskih krovnih organizacij, in vzorčna kmetija Razvojnne agencije Slovenska krajina, ki

jo je ustanovila Zveza Slovencev na Madžarskem. Vas se ponaša z veliko cerkvijo sv. Janeza Krstnika. Sprehod po pokopališču odkrije številne nagrobnike pokojnikov slovenskega rodu s priimki in drugimi oznakami, zapisanimi po madžarskem pravopisu. Na južni strani cerkve je vzi-dana dvojezična spominska plošča zaslužnemu domačinu, župniku in pisatelju Jožefu Košiču. V nekdanjem župnišču, zdaj Kùharjevi spominski hiši, je razstavljena cerkvena, zgodovinska in etnološka zbirka.

Po besedah Ernőja Eperjessyja (1999: 26) je prav na Gornjem Seniku še najbolj očitno, da gre za na glavo postavljene svet, ki v nekem smislu podaja tudi celoten prerež vaše skupnosti V sprevod so namreč vključeni predstavniki tako rekoč vseh poklicev: kmetje in kmetice, fotograf, brusač, kovač, krčmar, lončar, kuhar, poštar, celo lupilci bučnih semen in divji lovci. S tem se izkaže, da »ta ljudska šega ni statična niti časovno niti krajevno niti strukturalno.«

Na dan borovega gostüvanja – od zadnjega v vasi je minilo kar 41 let – je bilo že navsezgodaj vse pripravljeno. Obiskovalce, ki so morali avtomobile pustiti na južnem robu vasi, so na drugi konec ob cesti proti Dolnjemu Seniku razpotegnjenega naselja, v Bekavaroš (madž. žabje mesto), kjer se je prireditev začela, prepeljali z avtobusi. Med večinomoma dvojezičnimi obvestili je bilo tudi samo slovensko:

POZOR! 1-vega marca 2014 bau BOROVO GOSZ-TÜVÁNJE

mo plojek vléklé na Gorénjom Seniki.

Prosimo Vas, da se glasite, pa se nut naravnate! Organizatorji.



Čarovnice z ognjem kličejo pomlad, 2014.
Foto: Iztok Ilich.

Po dobro uro trajajočem zbiranju in razporejanju se je okrog 11. ure sprevod z blizu tristo prijavljenimi sodelujočimi počasi odpravil proti središču Gornjega Senika. Na čelu sprevoda je štirim huzarjem – konjeniki sodelujejo še v novejšem času – sledila monostrska pihalna godba s kapelnikom. Za njimi je šla večja skupina našemljencev. Posebnež, ki ga v Prekmurju ne poznajo, je bil *kokošinjek*, s *belo brisačov opášeni* i črno *kokoš nesé*; s kokošjo v naročju je spotoma tudi zaplesal. Stalni liki na čelu sprevoda so bili še dva *zvača*, geodet ali *merar*, ki je s pomočnikom še naprej neutrudno ugotavljal in kazal pravo smer, ciganke, čarovnice z metlami, dva para Fašeneka in Lenke, ciganke in fotograf. Tik za njimi je šlo 31 parov *družbanov* in *svabic*, enotno praznično oblečenih neporočenih drugov in družic iz vasi. Fantje na levi strani vrvi v temnih oblekah, s kravatami, klobuki in pisanimi šopki, dekleta na desni pa z rožnatimi haljami čez druga oblačila ter s šopki in rožami v laseh. Vsi so, vsak na svoji strani, držali kole, prečno vpete v debelo vrv, pritrjeno na voz z borom, na katerem je vihtel bič brkati *kočiš*, kočijaž.

Dolgi sprevod – vrstni red svatov in maskiranih sopotnikov na čelu se je spreminjal – je nato nekajkrat upočasnil korak ali se povsem zaustavil. Prva postanka sta bila pred domoma ženina in neveste. Ko so ju svatje »izprosili«, so ju starši in priče pripeljali iz domače hiše, organizatorji šaljive poroke pa posadili na okrašeno deblo. Vsi so znova obstali, ko so v gozdu ob cesti posekali simbolni bor, nato pa še med ometanjem dimnikov bližnje hiše, kjer so nastopili dimnikar in vragi, ter ob gašenju velikega ognja, ki so ga zantile čarovnice – obkraj so se izkazali gasilci – in najdlje pred vaško Zavicno gostilno. Domače gospodinje so spotoma ponujale krofe, *perce* in druge doma spečene dobrote, medtem ko je bilo za pivo in vino treba plačati.

Našemljeni spremljevalci ženitovanjskega sprevoda so že med zbiranjem udeležencev ter nato ob vsakem postanku iznajdljivo ponujali svoje »usluge«. Zdravnik je s pomoč-



Spopad na strehi, 2016.
Foto: Iztok Ilich.

nico pregledoval »bolnike«, jim meril pritisk in vročino ter dajal injekcije in predpisoval zdravila (požirek žganja). Vse to – podobno kot zgolj pogled na dojenčka (lutko) v otroškem vozičku – seveda ni bilo zastoj. Tako je frizer za plačilo strigel in bril, ciganke so vedeževale, z razkazovanjem molitvenika s slikami golih deklet pa je veliko radovednežev privabil tudi dobrovoljni *pop*, duhovnik. Tudi tam se je naokoli smukal cerkovnik s puščico za denar. Nič čudnega torej, če je sprevod za dobre štiri kilometre poti porabil pet ur. Poročni obred, *zdavanje*, se je nato pred razigrano množico odigral na prostornem odru, postavljenem v parku pred cerkvijo. Par sta z dolgimi nagovori poročila dva popa, ki sta se izmenjavala za mikrofonom: najprej je svoje povedal slovenski, za njim enako še madžarski. Oba sta nato že nekoliko utrujena ženina in nevesto zvezala v zakon. Dobesedno, saj sta jima zapestja povezala z vrvjo, svoje dejanje pa v zabavo občinstva ves čas hudomušno komentirala. Po poroki sta *zvača* povabila na gostijo v slovenščini in madžarsščini z dobrih dvesto let starim šegavim besedilom:

Spoštovani gostje!

Jaz sem poslani od verta Drvénoša Djánoša starejšoga i od njegove žené Makove Djulice, pa od njenoga siná Vendela. Ravno tak od staroga Kapüstnoga Franceka, od njegove žené Pozabléne Anice i od čéri Line, šteriva sta se pauleg Božega zrendelüvanja na žitek svétoga hišnoga zakona doj zavezala i na gnešnje nedelo v hišni zakon staučila. Zato vas vse, šteri ste navzauči, računajo na gostüvanje i se po meni date zvati na eden mali falajček krüja i na par kupic vina. Nemate se z nikim vözgovarjati, nego si krédi dejte flajsne peté, glasne guté pa ostre naužice.

Dragi moji prijatelji!

Nika se ne bojte, da bi nej meli gesti i piti. Za tau smo si skrbeli. Mámo zgrábleno edno sinico, štero



Poroka, 2014.
Foto: Iztok Ilich.

devet báb že tri dni skübé, s perdjom pa nastilamo paut, ka če stoj spadne, se ne vdari. Masá mamó spoj dosta. Ednoga biká smo edno leto krmili za edno ržéno bétvo privezanoga, pa smo ga bujli. Strlili smo edno divdjo svinjau i kak smo go vlekli po njivaj, brazda se eške itak vidi, tan zdaj Raba tecé na tistom mésti.

Gor smo ga opravili, sale je emo teuko, ka smo nej znali, ka bi z njim. Prišla je edna dekličina, v förtok je djala pa na pod odnesla. Tam go je v edno lejšnjevokovo lopinjo sranila. Prišla je edna mravla pa je vse zejla. Špek smo pa obejsili za slémen, da ga je gauža vkanej mogla zdržati, ftrgnola se je, doj spadnila pa mosnice podrla. Na srečo se je na ednoj pavličini obisnila i una go je kumaj zdržala.

Nadale, če bi mesau sfalilo, poslali smo edno ciganjško nago dejte na sūji potok ribe lovit. Un si vlovlene ribe v nedra meče.

Nadale, poslali smo v gauštje tri djagre divdje stvari strejlat: eden je slejpi, drugi je plantavi, tretji pa nika ne vidi. Slejpi de strejlo, plantavi de loviu, šteri pa nika ne vidi, un de noso.

Zato se nika ne zgovarjajte, meli mo dosta stroška. Raba pa Müra sta pogorejla, kaula za kauli pelajo pečene ribe, ka si mo po petkaj pa po sobotaj rano spremenjavali.

Šlau je vödvejsti djagrov na djagarijo. Tak so strejlali, ka je spadnila lisica na zavca, zavec na srno, srna na djeléna, djelen na vuká, vuk na brvé, brvé na



Poroka, 2016.
Foto: Iztok Ilich.

biká, bik na kozo, koza na birko, birka pa v sklejco. Tak si mo spremenjavali v nogo fele rane i slačine.

Pauleg toga so obečali, če njim Baug dá zdrávdje, eške z drügimi dobrautami škéjo vaš trüd povrnauti.

Zato naj nišče se vö ne zgovardja, vsakši naj se krédi deje na gostüvanje. Tau so bile moje reči k vam na kraci. Hvala lejpa, ka ste me poslušali!

Gostüvanje, ženitovanjska gostija za blizu tisoč udeležencev in gostov, se je kakšno uro pozneje začela v velikem prireditvenem šotoru in se nadaljevala pozno v noč.

Na Gornjem Seniku so vaški praznik na pustni torek zaključili s tradicionalnim karnevalom v dvojezični osnovni šoli Jožefa Košiča. »To je delovni dan, zato prihod in maska je obvezno!« je pisalo v obvestilu Dijaške samouprave Porabje šolarjem in staršem. Program je vključeval malico, oblačenje v maske, karnevalski sprevod ter predstavitev programa in mask publiko in žiriji, po kosilu pa še ples, tudi z disko glasbo, in tombolo. Za nastope v slovenskem jeziku so podelili posebne nagrade.

Verica - Ritkarovci 2016

Na dvojezični informacijski tabli pri gostilni v nekajkrat v eno združenih pa spet razdruženih in preimenovanih vaseh Verica - Ritkarovci so njeni prebivalci o sebi in preteklosti svojega naselja zapisali, da je bilo prvič omenjeno že leta 1378. Zdaj nosi obe slovenski imeni – kar 90 % prebivalcev je slovenske narodnosti – in skupno madžarsko ime Kétvölgy (Dve dolini). To območje je zanimivo tudi za jezikoslovce, saj se na njem srečujeta dve različici po-



Gostüvanje naj se začne!, 2014.

Foto: Iztok Ilich.

rabskega prekmurskega govora: v Ritkarovcih uporabljajo seniško, v Verici pa števanovsko različico. Od leta 1995 v vasi deluje slovenska manjšinska samouprava, prometna povezava z rojaki na Goričkim pa se je izboljšala z odprtjem novega obmejnega prehoda Čepinci pred štirimi leti. »Če kdo želi spoznati lepoto in prave vrednote Verice - Ritkarovcev,« priporočajo gostoljubni vaščani, ki gosta pozdravijo z »*Bog daj pri nas*«, »se mu spleča sprehoditi po učni poti ‚Travniške orhideje‘. Z razglednega stolpa na najvišji točki vasi na Katarininem bregu pa lahko obiskovalec občuduje krasno panoramo Verice - Ritkarovcev z Alpami v ozadju.«

Doslej prvo borovo gostüvanje na Verici - Ritkarovcih, ki je bilo v soboto, 6. februarja 2016, so pripravili Državna slovenska samouprava in Slovenska narodnostna samouprava, Društvo za vas in Lokalna samouprava vasi Verica - Ritkarovci s sodelovanjem Zveze Slovencev na Madžarskem. Brez njihovega spodbujanja ter organizacijske in gmotne pomoči si ni mogoče predstavljati, da bi razrahljane vaške skupnosti – enako velja za Gornji Senik in druge porabske vasi, kjer ob borovem gostüvanju obeležijo tudi državno srečanje porabskih Slovencev – na lastno pobudo še želele in zmogle izpeljati tak medgeneracijski in medsosebski podvig.

Na Verici - Ritkarovcih so si za prizorišče izbrali cesto med razpotjem pod lesenim razglednim stolpom na Katarininem bregu in hišo sredi vasi, kjer ima prostore vaška manjšinska skupnost. Protokol in urnik sta bila že vnaprej znana, vendar so pri takih dogodkih neizogibne spontane improvizacije dogajanje nekoliko podaljšale, ne da bi to vedno bolj razigrane »svate« kakor koli motilo. Na izhodišču je že čakalo na podvozje težkega tovornega voza položeno okrašeno borovo (smrekovo) deblo. Ko so snubci s kočijo iz vasi pripeljali ženina in nevesto s starši in pričami, se je prireditev lahko začela. Z vragovo pomočjo so z bora pregnali lažna ženina in nevesto ter nanj posadili



Gostüvanje naj se začne!, 2016.

Foto: Iztok Ilich.

pravi par, *mali lapec*, občinski sluga, je prvič oznanil zaroko, župan pa je povedal, zakaj mora biti v vasi borovo gostüvanje. Nato so se svatje razporedili v povorko: peterici konjenikov na čelu so sledili pihalna godba iz Monoštra in različni tradicionalni liki, ki ne smejo manjkati, na primer mož s črno kokošjo, ki prinaša srečo v zakon, slovenski in madžarski *zvač*, pozvačin, *policaj*, lovec, logar, dimnikar, geometer, fotograf itn. Pozvačina imata pomembno vlogo, saj ves čas vodita poročni sprevod, po poroki pa z besedilom iz svatbene knjižice *Starišinstvo in zvačinstvo* vse navzoče vabita na gostijo. Od časa do časa sta se na čelu sprevoda znašla tudi Fašenek in Lenka, prvi z nogavico čez obraz in brez nekdanj obveznih zvoncev, zato pa z metlo, kakršne so vihtele tudi čarovnice, ter Lenka s pisano ruto in s cekarjem za darove.

Ker je vas Verica - Ritkarovci precej manjša od Gornjega Senika, je bilo udeležencev borovega gostüvanja opazno manj, trajanje prireditve pa časovno krajše. To je veljalo predvsem za našemljene spremljevalce, saj je bilo predstavnikov nekaterih likov manj ali jih sploh ni bilo; le konjenik je bil eden več kot na Gornjem Seniku. Tudi bor je bil krajši, vrh pa manj razkošno okrašen. Duhovnik je bil en sam, v ministrante pa so bila namesto fantov – kot na Gornjem Seniku – napravljena dekleta. Drugi in družice ter še nekateri liki so, ker sami ne bi zmogli velikih izdatkov za šivanje novih oblačil za eno samo priložnost, nosili izposojena oblačila, ki jih je bilo že videti na drugih porabskih borovih gostüvanjih.

Potek prireditve se kljub temu v bistvenih sestavinah ni skoraj v ničemer razlikoval od tiste pred dvema letoma. Pihalna godba je bila prav tako iz Monoštra, narodno-zabavni ansambel pa je prišel s slovenske strani. Županovom nagovoru so drugi in družice v 22 parih – devet so si jih »izposodili« na Gornjem Seniku – poprijeli kole z vrvo, pritrjeno na voz z borom, in na znak *kočiša*, kočijaža z okrašenim bičem, potegnili, da je voz speljal. Sledila mu



Marija Kozar Mukič, Gornji Senik, 2014.

Foto: Iztok Ilich.

je kočija z županom, občinskim slugo, notarjem in duhovnikom ter pisana množica drugih spremljevalcev, med katerimi so se smukale čarovnice z metlami ter strah zbujajoči Lucifer s še enim spremljevalcem iz pekla.

Sprevod se je spotoma trikrat ustavil. Najprej nad gozdom, kjer so drvarji simbolno podrli še en bor in uprizorili spopad za njegov vrh. Nato pred gostilno, kjer so okrepčila potrebni prišli na svoje, na strehi hiše pri gostilni pa se je v zabavo občinstva odigral spopad med dimnikarjem in vragom, ki so ga »pogasili« gasilci. Naslednja postaja je bila na kraju, kjer so čarovnice ob cesti zakurile grmado, da bi odgnale zle duhove in zimo, požar pa so znova preprečili vrlj gasilci.

Sklepno dejanje ženitve z borom, *zdavanje*, poroka, se je odigralo pred vaškim domom. Duhovnik, *pop*, z ministranti je sprevod pričakal na lesenem odru. Občinski sluga je še tretjič oklical mladi par in z nekaj improvizacijami razglasil:

»Na fašensko soboto ta se zdavala Djaušove Roze či Matildka i Sumarinoga Djušina sin Karči. Tou je lejpi par, rejsan. Ta dekla, tista tam na bouri, malo je norlava kak zemla, grda tudi. On mladoženc pa je kak bosman, je eden bocafronc (butec) ... Za gostüvanje sta valauna, pa vüpam, ka nišče nema nikaj prouti tome išnome zakoni!«

Župan:

»Pozdravljeni dragi vsi, kaj ste tu vküper napravleni! Naša mladina, te mladi so naredli najvejši grej. Grej so fčiniili, kaj so se za fašenek nej ženili. Zato zdaj za kaštigo morejo baur vlejčti ... V našoj vesi je takša šega, ka se na fašenek vsigdar najlepša dekla fkradne. Tej bour morajo vlejčti te mladi v ves, da z njenof pomočjous osvobodijo tou mlado. Vse tou nej čaralija, da de se ta mlada lejko za lejto dni ženila ...«

Pop:

»Valen bojdi, Jezoš Kristoš! V imeni Oče, Sina, Svetoga duha, amen! Poštüvani nauzouči, dragi krijstjani, draga bratja pa sestre. Tü pred nami stodji te lejpi mladi par, šteri se šče vküper zavejzati na našo veliko veselje, njim pa na najvejšo pogübelnost pa na trplejnje. ... Te pitam, Karči, sin Sumarinoga Djušina starejšoga pa njegove žene ..., povej če rejsan rad maš tau mlado dejklo z rdečimi vüjami pa v veltjimi céctjami, ka samo tau čaka, da jih stiskavaš pa pod nogami malo pošlataš. Drugo falingo vejn nema ... Ščeš, ka tau bou tvoja lejpa žena do smrti?«

Karči:

»Ščem.«

Nato je duhovnik vprašal še nevesto:

»... Bi ti, Rozalija Matildka, štejla, ka bi ti zapleteni Vendel tvoj mauž bijo?«

»Ščem.«

»Pa ščeš, da te sakši den mesto zajtrka, obeda pa večerje trikrat dobro nakladé? Da ti od tistoga kaj prisliüži ne en filejr ne da ...?«

»Ščem.«

/.../

»Zdaj, ka sta si eden drügoma lübezen oblübila, pa sta té hüde zakonske norije skaus spravila, dja vaja zavejžem z Boudjinimi voužami ... Tou več ne raztrgne gronska strejla. Tü so té vaši svedoci, borovi lejs s šküfkami pa grmouvje s trnjami. Vsi ljudje pa smo vküper prišli, vse dobro želejmo na vaš žitek. Boug živi slovenski hatar, najbolje pa te naš lejpi par.«

Svoje je pristavil še notar, *notaroš* ali *fiškališ*:

»Nikaj ne čakajta štorklo, ka bi vam dejte pernesla. Raje se spravita kcujeviva k tomi. Zdaj pa, prosim, podpišita te velke knjige. Če ne vejta pisati, nama-lajta tri križe.«

Nato je mali lapec znova prevzel besedo:

»Zdaj, ko je mladoženc za svojo ženo zeu eto snejo, je lejs ta püsto. Pa zaj ta borovi lejs nema gospodara. Zato ja, mali lapec te vesi, dam na licitacijo eti lejs. Šteri največ pejnez da za eti lejs, toga bou. Kdo bo dau stou jezerov forintov? Nikaj ne čujem. Ne? Te pa devedeset jezerov forintov dajte. ... Dobro, osemdeset jezerov ... Nišče ne da? Žalosten sem jaz, pa žalosten je eti lejs.«

In tako šaljivo navzdol do 70.000. Dražitelj je poskusil še z zvijačo, da bi namesto malo vrednih forintov dobil 70.000 evrov, a je ponudnik vztrajal in nazadnje je bila kupčija sklenjena.

Uspešnemu draženju borovega debla je sledil sežig okrašenega borovega vrha, ki je simboliziral nevestino po poroki odvečno nedolžnost. S tem se je uradni del borovega gostüvanja končal in *zvača* sta tudi tukaj v slovenščini in

madžarščini prebrala besedilo iz *Starešinstva in zvačinstva*. Povabila k zabavi in plesu pri šotoru s hrano in pijačo jima seveda ni bilo treba ponavljati. Gostüvanje navsezadnje pomeni tudi gostijo in zabavo s plesom.

Literatura

DESTOVIK, Irena: Ne(znano) Porabje. *Koroški koledar* 2015, 163–172.

EPERJESSY, Ernő: Borovo gostüvanje pri porabskih Slovencih. V: *Etnologija Slovencev na Madžarskem 2*. Budimpešta: Madžarsko etnološko društvo, 1999, 9–128.

KOZAR-MUKIČ, Marija: *Etnološki slovar Slovencev na Madžarskem*. Monošter: Zveza Slovencev na Madžarskem; Szombathely: Savaria Múzeum, 1996.

KOZAR Marija in Fraček Mukič: *Slovensko Porabje*. Celje: Mohorjeva družba, 1982.

KURET, Niko: *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1984.

NOVAK, Vilko: O izvoru prekmurskega »Starišinstva i zvačinstva«. *Slovenski etnograf* 13, 1960, 169–174.

RAVNIK, Mojca: *Borovo gostüvanje v Predanovcih*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2009. Dostopno tudi na: <http://isn.zrc-sazu.si/eknjiga/Ravnik.pdf>.

ŠKAFAR, Ivan: *Bibliografija prekmurskih tiskov od 1715 do 1919*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1978.

Ustni viri in terensko raziskovanje

Spremljanje dogajanja na terenu, pogovori z udeleženci: 1. marec 2014 – Gornji Senik; 6. februar 2016 – Verica - Ritkarovci.

Pogovori z glavno informatorko Marijo Kozar Mukič v letih 2014–2016.





Polica pri Velesovem, 1938. Šenčurški kmet in župan Tone Umnik z ženo Ano se pelje na novo mašo v Polico pri Velesovem. Vozi ju sin Tone s kolesljem, ki so si ga sposodili pri Brodarju v Hrastju. Hrani: Gorenjski muzej.



Razglednica zadružni domovi v Šenčurju pri Kranju pred 2. svetovno vojno. Založila hranilnica in posojilnica v Šenčurju. Hrani: Gorenjski muzej.

OHRANIMO TRADICIJO PRAZNOVANJ V ŠENČURJU

»Orenga more bit. Če ti orengo pustiš, orenga pa tebe.«

Rdeča nit 25. slovenskih dnevov Evropske kulturne dediščine so bila praznovanja. V okviru Študijskega krožka Ohranimo tradicijo praznovanj v Šenčurju je deset krožkarjev iz Šenčurja in okolice na čelu z mentorico Natašo Škofic Kranjc sledilo reku »Če praznike zapustiš, prazniki zapustijo tebe«. Približno na štirinaest dni so se srečevali v sejni sobi Turističnega društva Šenčur in raziskovali praznike v drugi polovici koledarskega leta (rojstni dan, godovanje, žegnanje, vsi sveti, miklavževanje, koline), primerjali praznovanja nekoč in danes, kritično ugotavljali, katere navade so se ohranile oziroma utonile v pozabo. Tako so stremeli k medgeneracijskemu povezovanju, vseživljenjskemu učenju, ohranjanju šeg in navad ter prispevali k spoznavanju bogate tradicije lokalne skupnosti.

Uvod

Večji del občine Šenčur leži na prodnati ravnini Kranjskega polja, ki se razteza na levem bregu reke Save pod visokimi stenami Kamniško-Savinjskih Alp, le njen skrajni severni rob pa sega v njihovo predgorje. Leta 1994 se je 12 naselij (Šenčur, Srednja vas, Luže, Visoko, Milje, Hotemaže, Olševek, Voklo, Voglje, Trboje, Žerjavka, Prebačevo) povežalo v novoustanovljeno občino Šenčur. Za občinski praznik je bil izbran 23. april, ko goduje rimski vojak, svetnik in mučenec sveti Jurij, farni zavetnik župnije Šenčur, po katerem je kraj tudi poimenovan (St. Georgen). V občini delujejo številna društva, ki so aktivna na kulturnem, socialnem in športnem področju.

Socialno-gospodarski razvoj Šenčurja z okolico v preteklem stoletju

Šenčurjani so se v preteklem stoletju pretežno ukvarjali s poljedelstvom, živinorejo in gozdarstvom, ki so ga omogočale naravne danosti. Socialna podoba prebivalstva se je spreminjala vzporedno z gospodarskim razvojem in pojavom prvih kranjskih tovarn v 20. stoletju.

V okolici Kranja so dobro uspevala žita¹ za prodajo (Novak 1987: 125). Z ustanovitvijo mlekarske zadruge so revnejši prišli do zaslužka s prodajo mleka. V živinoreji so se kmečki gospodarji odločali za prašičjerejo in konjerejo. Med obema vojnama se je uveljavila pridelava (semenskega) krompirja za prodajo (Novak 1987: 124). Sadjarstvo² je bilo pomembno zaradi prodaje na kranjskem trgu in predelave sadja v mošt in žganje. Bogastvo lesa so varovali za velike izdatke, a hkrati pazili, da so pridelali dovolj hrane za svoje potrebe in prodajo (Novak 1987: 125). Živil, ki so se dobro prodajala za denar (na primer jajca), doma niso pogosto jedli. »Od ust smo si odtrgali, da smo nesli v Kranj na plac in nekaj zaslužili« (Novak 1987: 126). Kajzarji oziroma revnejši niso pridelali dovolj za samooskrbo, zato so dodaten zaslužek iskali kot sezonski delavci, pomočniki v obrtnih dejavnostih, gospodinjske pomočnice, najpogosteje so odhajali »v taberk«, na dnino, za denar

1 Pšenica, rž, proso, ajda.

2 Jabolka, hruške, češnje, slive.

* Alenka Pipan, prof. sociologije in zgodovine, Gorenjski muzej, Tomšičeva 42, 4000 Kranj; alenka.pipan@gmail.com.

ali hrano. Še med svetovnimi vojnami so manj premožni hodili na dnino h kmetom. Otrokom kajžarskih staršev je bila namenjena bolj ali enaka usoda, to je delo na tujih kmetijah, kjer so od pastirja napredovali do hlapca. Tako so otroci pomagali preživljati svojo družino (Novak 1987: 126–127).

Z vključevanjem gosačev in kajžarskega prebivalstva v kranjske tovarne se je izboljšal gmotni položaj, a ostala je navezanost na zemljo, tako da so s prihranki kupovali ali najemali zemljo. Družinski člani, ki niso hodili na šiht, so obdelovali zemljo za lastne potrebe. Na najeti zemlji so pridelovali krompir, zelje, repo in povrtnine. Redili so tako krave kot prašiče, vsaj enega. Kraja pridelkov ni bila redkost. Otroci so nabirali orehe, ki so odpadli, da jih ne bi bilo treba kupovati (Novak 1987: 127–128). Revnejše družine so nabirale gobe in gozdne sadeže za prodajo (Novak 1987: 128–129).

Še v prvi polovici 20. stoletja je bil lesen dom, za polovico manjši od zidanega kmečkega doma, znamenje revščine. Leseni kajžarski in bajtarski domovi so se ohranili v čas po drugi svetovni vojni. Šenčurjani so s pomočjo zaslužka, ki so ga prejeli za delo v kranjskih tovarnah, začeli graditi nove zidane domove (Novak 1987: 123).

Z razvojem kranjske industrije se je spreminjala zunanja podoba Šenčurja, ki je vse bolj postajal spalno naselje. Za gospodarskimi poslojji so rasli novi delavski domovi in posledično so se praznili hlevi in manjšale kmetije. Po 2. svetovni vojni, ko so se ljudje – tudi gospodinje – začeli vključevati v tovarniško življenje, so delavci več kupovali v trgovini in pri mesarju. Kupovali so krušno moko, ki je bila slabše kvalitete, kašo, ješprenj, riž. V mlinih so se oskrbeli z ajdovo in s koruzno moko. Za praznike so si privoščili *ta boljšo* belo moko. Družine delavcev so imele njive v najemu, saj na dnino za hrano niso več hodili.

V 60. letih 20. stoletja se je tržna miselnost dotaknila kmetijstva, ki se je mehaniziralo. Manjše kmetije so začele zamirati v novi gospodarski stvarnosti, ki jim ni bila več naklonjena (Novak 1987: 130–131). Vzpenjati se je začela živilska industrija, med ljudmi se je širila potrošniška miselnost. V novih družbenih razmerah je ponekod prišlo do vzajemnega odnosa, ko so *ta mladi* v prostem času pomagali na domači kmetiji, da so dobili hrano³ za povračilo (Novak 1987: 132). Navezanost na kmečko zemljo se je v delavskih družinah kazala v vrtičkarstvu in gojenju sadnih dreves na domačem vrtu (Novak 1987: 133).

Kakšna je bila razlika med Šenčurjem in staro Jugoslavijo?

Razlika med Šenčurjem in ostalo Jugoslavijo je, da ima Kranj močno in različno industrijo in si ljudje lahko izbirajo poklice. Pri nas je zemlja dobra, prometne zveze so dobre, vsak ima svoj vrtiček in na Gorenjskem sploh je industrija doma. Gorenjska je obdarjena z naravnimi krasotami, precej je razvit

turizem in avtomobilizem. Glede razvoja prometa pa mislim, da je Šenčur s Kranjem eden najbolj naprednih krajev. Sam Šenčur pa ima visok življenjski standard – vsaka druga družina ima motor, vsaka četrta pa avto.⁴ (Hudales 2015: 163)

V 21. stoletju človeštvu ne manjka izzivov. Visok življenjski standard je na hudi preizkušnji, a številne izzive lahko obrnemo sebi v prid s smiselnimi in učinkovitimi potezami, povezanimi z naravnimi danostmi. Z inovativnostjo, gospodarnostjo, medgeneracijskim povezovanjem, vseživljenjskim učenjem in delavnostjo lahko zagotovimo tako permanenten gospodarski razvoj kot samooskrbo z vzrejo živine in okolju prijaznejšimi tehnikami obdelovanja zemlje. Ker cenimo domače.

Skromno in zmerno prehrano prekinejo le prazniki

Za Šenčurjane je bilo merilo dobre hrane zadostnost preproste domače hrane. Le ob nedeljah in praznikih ter ob težkih opravilih so si privoščili meso. Vsakdanja prehrana je temeljila na žgancih, *soku* (močniku), soržnemu kruhu⁵, krompirju, mleku, kašnatih jedeh, zelju in suhem sadju. Za neugledne so veljale hiše, ki so preveč dale na hrano, saj je kaj hitro vsa vas vedela, katere gospodinje so »trohnalaste« (Novak 1987: 133).

Pred 1. svetovno vojno, med obema vojnami in še v 60. letih 20. stoletja je prebivalstvo živel v pomanjkanju, čeprav so Šenčurjanke in Šenčurjani opravljali sezonska dela na Koroškem, v Avstriji in Nemčiji. Moški so hodili delat na železnico, *na pinzgav* (Hudales 2013: 118). Ženske so sezonsko delo opravljale na Koroškem kot žanjice, pomagale pa so tudi pri spravljanju in sušenja lesa (Hudales 2013: 120–121). Hrana prebivalstva je bila preprosta, enolična, tako da je ljudem primanjkovalo vitaminov, beljakovin in rudninskih snovi⁶ (Jovanović 2006: 378). Nekdaj so prevladovali jedi iz zelja, repe, krompirja in kaše (burkaša,⁷ krompirjevec,⁸ zabeljena kaša, ajdovi žganci, češpljevec,⁹ suhi krljji,¹⁰ šenčurska godlja,¹¹ bu-delj). Redko so zaužili stročnice, meso, mleko in mlečne izdelke (Jovanović 2006: 379).

Tisti, ki so se že pred 2. svetovno vojno zaposlili v tovarnah z deseturnim delovnikom, so se trudili čim več hrane pridelati doma, tako da so čim manj zaslužka porabili za

4 Intervju z Matevžem Bernardom.

5 Mešanica pšenice in rži.

6 Posledica enolične hrane so bile številne bolezni, zlasti podhranjenost in tuberkuloza.

7 Repa s kašo, zabeljena z zaseko.

8 Kuhan krompir v kosih, na zabeli popražena čebula z nekaj česna in moke. Vse skupaj so nato pokuhali.

9 Slive, ki so kuhane skupaj s starim kruhom.

10 Suhe krljje so spasilali in jih skuhalo skupaj s podmetom.

11 Najprej so jo kuhali samo iz prosene kaše, krvi, pražene čebule na zaseki. Dodali so še začimbi majaron in poper. Kasneje so godlji dodali ješprenj, premožnejši tudi riž.

3 Mleko, meso, jajca, sadje in zelenjava.

nakup hrane. Pili so čaj, mošt in žganje. Vino so kupovali le ob posebnih priložnostih. Denar so raje gospodarno namenili zidanju ali preurejanju domov. V službo so malico nosili v kanglicah, lončkih, cekarjih ali v culi¹² (Novak 1987: 133–134).

Prazniki in druge posebne priložnosti so prinesle spremembe v skromne prehranjevalne navade. Pričakovanje praznikov je bilo tesno povezano s *ta boljšimi* jedmi, ki so doprinesle k prazničnemu razpoloženju. Cerkvni koledar je še vedno posegal v prehranjevalne navade ljudi. Ta boljša hrana in pecivo (potica, krofi) je bilo res le poredko na mizi. Kajžarska hči je etnologinji Anki Novak povedala: »Otroci smo komaj čakali na veliko noč. Takrat smo tudi pri nas tržiške bržole pekli, pa budelj¹³ je moral biti in potica. Za semenj je tudi moralo biti vsega na pretek, četudi se je pozneje poznalo.« (Novak 1987: 134). »Priboljške« v prazničnem času so Šenčurjani upravičevali z besedami: »Orenga more bit. Če ti orengo pustiš, orenga pa tebe.« (Novak 1987: 135).

V povojni obnovi se je sčasoma začela dvigovati življenjska raven ljudi. Varčevanje pri hrani na račun gradnje ali obnove hiše se je z večjo možnostjo posojil umikalo novim navadam v prehranjevanju. V zamrzovalnih skrinjah so hranili meso, ki so ga v času klanja živine kupili pri kmetih (Novak 1987: 138–139). Beseda kruh je nekdanj označevala živež, ki so ga zaklepali pred otroki, a hkrati učili, da je treba kruh s tal pobrati in poljubiti. Iz Kranja so ga ženske nosile otrokom za priboljšek ali darilo. V Šenčurju z okolico se reče, da so otroci »za štruco dobili zemlje«. Z zvišanjem življenjskega standarda se je spremenil odnos do kruha, saj je ležal celo na tleh (Novak 1987: 139).

Razvoj zdravstvene mreže je prinesel spremembe v skrb za majhne otroke. Kravje mleko so matere mešale z vodo, pripravljale so kamilični in kuminov čaj ter belo kavo. Tik pred enim letom starosti so otroke začeli navajati na hrano odraslih. Če so jim hotele posebej ustreči, so skuhalo kašo, riž, žemljo z mlekom in podobno. Že med obema vojnama so palačinke pomenile otrokom posebno veselje (Novak 1987: 141). Za mlada dekleta in žene so organizirali tečaje kuhanja, vlaganja, pripravljanja sadnih sokov in marmelade. Na tečaju o mlekarstvu so poudarjali pomen čistoče pri molži in vrednost mleka v prehrani (Jovanović 2006: 379). V 60. in 70. letih prejšnjega stoletja so zaposlitve v hitro razvijajoči se industriji občutno izboljšale gmotni položaj prebivalstva. Ljudje niso več trpeli pomanjkanja. V vsakdanji prehrani je bilo več mesa in belega kruha, tako da so ljudje zaužili preveč živalskih maščob in posledično pre-

malo zelenjave in stročnic (Jovanović 2006: 379). Sodobni čas je čas naglice, zato ne smemo pozabiti na smernice zdrave prehrane, ki so navedene v prehranjevalni piramidi, saj zdravo telo veliko lažje kljubuje vsakodnevnim tegobam.

Kaj so Šenčurjani najpogosteje uživali nekoč? Med jedmi iz moke so največ uživali *soržni kruh* iz zmesi bele in ržene moke. Če so moki dodali ajdovo, koruzno ali ječmenovo moko, so spekli *kruh iz zmesne moke*. Za največje praznike so jedli kruh iz pšenične moke. Med obema vojnama so ženske zamesile kruh in ga nesle v peč k vaškemu peku. Pekovske izdelke so kupovali za poslastico. Po vojni je pek pekel vsak dan (Novak 1987: 151). Pekarna Umnik iz Šenčurja nadaljuje 68-letno tradicijo peke domačega kruha in peciva. Za močno jed so veljale pohane šnite. V vsakdanji prehrani so bili pomembni žganci in močnik. Debelo mleto koruzo so imeli za polento. Med vojnama so gospodinje pripravljale cmoke, krompirjeve svaljke, testenine in palačinke za mladež (Novak 1987: 152). Za kraje med Kranjem in Kamnikom so bile značilne kašnate jedi. Za Šenčur značilno godljo so pripravljali iz prosene kaše in svinjske krvi. Tipična postna jed je bila mlečna kaša z ocvrtim jajcem. Med kašnatimi jedmi se je ohranila burkaša iz pšena¹⁴ in kisle repe ali zelja (Novak 1987: 152–153). Bolj kot sveže so uživali kislo mleko in belo kavo (Novak 1987: 153). Poraba kave se je razširila že pred letom 1914. Doma so jo pražili iz pšenice in ječmena (Hudales 2013: 94).¹⁵ Meso so uživali ob največ praznikih, ali če so doma zaklali prašiča ali ovco. Po koncu 1. svetovne vojne so na bogatejših kmetijah začeli pripravljati potico, medtem ko so si bajtarji lahko privoščili le dober bel kruh (Hudales 2013: 90).¹⁶ Med obema vojnama se je uveljavilo goveje meso za juho in kosilo. Najpogosteje so uživali prekajeno svinjsko meso, kuhano v ješprenju (Novak 1987: 153). V času kolin so skrbno odbrali meso za predelavo¹⁷ in sušenje (Novak 1987: 155–156). Pogosto so bili na mizi krompir, kislo zelje in repa. Za krompir, ki so ga pripravljali v oblicah, solati, juhi, so dejali: »Tri krompirje, pa latvica kislega mleka, si pa sit.« (Novak 1987: 156). Za nedeljska in praznična kosila so najpogosteje pripravili pražen krompir (Novak 1987: 156–157).

Šele po 2. svetovni vojni so več sveže zelenjave uživali tudi v zimskem času (Novak 1987: 157). Sokovi in mineralna voda so zamenjali mošt in *hruševno vodo*, skuhamo iz suhega sadja. Za domačo uporabo so iz sadja in hrušk kuhali domače žganje, iz katerega so pripravljali različne vrste žganih pijač. Gosta, ki je prišel hišo, so postregli s skodelico turške kave (Novak 1987: 158). Gospodarske in socialne spremembe so vplivale na spreminjanje prehra-

12 Za malico so jedli krompirjevo ali fižolovo solato, kruh s čajem, kavo ali z mlekom.

13 Budelj, prata, tlačanka vsebuje vse jedi, značilne za velikonočni čas (jajca, svinjsko meso, kruh, smetana, začimbe). Vse skupaj so nadevali v črevo in spekli v pečici.

14 Oluščena prosena zrna.

15 Intervju z Marijo Perič iz Šenčurja je bil opravljen leta 1962.

16 Intervju z Marjeto Svetel iz Šenčurja je bil opravljen leta 1962.

17 Zaseka, mast – špeh, krvavice, mesene klobase itn.

njevalnih navad, ki se najbolj jasno kažejo v preoblikovanju vsakodnevnih jedilnikov (Novak 1987: 158–163). Poraba mesa se je povečevala, zato so gospodinje začele pripravljati različne jedi iz mesa, kot so golaž, rižota, polnjene paprike, makaronovo meso itn.

Odnos do hrane se je spremenil sočasno z razvojem potrošniške miselnosti in pojavom trgovskih centrov. Na začetku 21. stoletja, ko nas je prizadela gospodarska kriza, je ponovno postala aktualna samooskrbna pridelava hrane, ki zmanjša stroške preživljanja družine. Vrtičkarstvo postaja hobi, saj ljudje prisegajo na zdravo in doma pridelano hrano. Nekdaj praznične jedi so pogosteje del dnevnih obrokov. V pestri multikulturni družbi je prišlo do prevzemanja prehranjevalnih navad, zato ni čudno, da se na šenčurskem območju kuha pasulj, sarme, jedi iz paprik. Tudi priseljenci prevzemajo kulturne navade domačinov, tako da je kulnarična slika druge polovice 20. (in 21. stoletja) izredno pisana. Ljudje so obdržali prepričanje, da skupni obed dodatno prispeva k povezanosti družine, še zlasti ob dela prostih dneh.

Od sklede do krožnika

Pred 1. svetovno so jedli iz skupne sklede z lesenimi žlicami, v katere so vrezali svoje ime ali znak (Hudales 2013: 84). Vsak je imel svojo leseno žlico in skodelico za mleko (Hudales 2013: 93). Ta navada se je ohranila do leta 1940, ponekod celo dlje, če so bili za mizo le domači (Hudales 2013: 91). Pri rezanju je gospodinja uporabljala lesene vilice (Hudales 2013: 90–91). Molili so pred in po jedi. Moški so jedli na klopeh, ob steni, ženske na zunanji strani mize. Stalno mesto za mizo je imel le gospodar oziroma glava družine (Hudales 2013: 93).

Med obema vojnama so le v redkih družinah jedli s krožnikov. Nož kot del jedilnega pribora so pogosteje začeli uporabljati po letu 1945, saj so prej le ata rezali meso (Novak 1987: 146–147). Na premožnejših kmetijah so kuhali v emajlirani posodi na zidanih štedilnikih na trda goriva. Manj premožni so z burklami porinili lončene in železne lonce v peč (Hudales 2013: 84–85).

Po 2. svetovni vojni so kuhinjske prostore opremili s pomivalnimi mizami, štedilniki na plin ali elektriko, toplo vodo na električno ogrevanje, hladilniki in drugimi električnimi aparati, ki olajšajo delo v gospodinjstvu (Novak 1987: 148–150). Spremenil se je način življenja, saj je šla mladina v mesto in na gruntih so ostali starejši ljudje. Kmetje niso najemali tuje delovne sile, ker bi jim morali plačevati socialno zavarovanje (Hudales 2013: 115–116). Socialistična družba je v skladu z državno ideologijo spremenila način praznovanja, zlasti verskih praznikov. Pred in po letu 1945 so ob praznikih naredili malo boljše kosilo. Skoraj vsi, celo tisti, ki niso imeli take navade, so se udeležili svete maše za božič in veliko noč. (Hudales 2013: 160)

Študijski krožek Ohranimo tradicijo praznovanj v Šenčurju

Lokalna skupnost je sociološka kategorija in je družbeni pojav. Gre za organizirano manjšo skupino ljudi na ožjem teritorialnem področju, ki samostojno odloča o lastnih zadevah. V lokalni skupnosti so dodana vrednost študijski krožki, aktivne učeče se skupine.

So majhne skupine ljudi, ki jim je pohlep tuj. Pomembno jim je učenje in podajanje spoznanj skupnosti. Študijski krožki so primeri dobrih praks, kako iz »spečih« ali izjemno razigranih ljudi narediti nekaj novega in dobrega, tako zase kot za skupnost. Njihovo delovanje oplajata prostovoljnost in vseživljenjsko učenje. (Bogataj 2013: 7)

Študijski krožek povezuje odgovorne ljudi, ki delijo svoje izkušnje in tako pridejo do novih spoznanj. Na podlagi neformalnega in formalnega učenja se skupnost ljudi različnih generacij in poklicev samouresničuje, razvija in ohranja identiteto, ki je predmet preteklosti in sedanjosti (Bogataj 2013: 10). Študijski krožki so ciljno naravnani, želijo priti do novih spoznanj, a hkrati negujejo vrednoto 21. stoletja, vseživljenjsko učenje.

Študijski krožki v Šenčurju povezujejo ljudi različnih generacij, zato je toliko lažje primerjati prakse nekoč in danes. Zelo odmeven je bil študijski krožek na temo krompirja, saj je kakovost krompirja s Kranjskega polja slovela daleč naokrog. Akcijska cilja krožkov Krompir iz Šenčurja in Krompirjeve jedi so združili v knjigi *Krompir iz Šenčurja* (Bogataj 2013: 28). Krožkarji so spoznali, da lahko z ohranjanjem spomina na semenski krompir, način pridelave in njegove uporabe promovirajo občino Šenčur in ozaveščajo družbo o pomembnosti krompirja v vsakdanji prehrani (Bogataj 2013: 30). Ob postavitvi spomenika Mariji Tereziji, ki je z dekretom izdala ukaz in napotke za sajenje krompirja v naših krajih, je bil v Šenčurju krompirjev praznik, ki je povezal občane, lokalna društva in organizacije. Tovrstne aktivnosti so primer dobrih praks tesnejšega povezovanja lokalne skupnosti in izmenjave znanj.

V preteklem letu so bili Dnevi evropske kulturne dediščine namenjeni praznovanjem. V študijskem krožku v Šenčurju smo se pogovarjali o aktualnih praznikih v drugi polovici koledarskega leta. Primerjali smo, kako so praznovali v 20. stoletju in kako se starih navad držimo v sodobnem času. Strinjali smo se, da je liturgični koledar nekoč veliko bolj posegal v način življenja ljudi. Burno 20. stoletje je prineslo velike socialne, gospodarske in politične prelome, ki so se kazali v velikih spremembah šeg in navad na podeželju.

Prazniki so popestrili skromno prehrano (Novak 1987: 152).¹⁸ Potice, bobe, flancovte iz nekvašenega in kvaše-

18 Trikrat na leto so pekli potico (božič, velika noč, žegnanjska nedelja) in cvrli bobe v svinjski masti (smenj, pust, mlačev žita).

nega testa so Šenčurjanke pekle samo za praznike in ob mlačvi (Novak 1987: 151). Dekleta, ki so med svetovnimi vojnami obiskovala gospodinjske tečaje, so se za praznike in ob nedeljah lotile peke različnih vrst peciva. Pestra izmenjava receptov preko družabnih omrežij nam kaže, da ob nedeljah marsikje zadiši po svežih sladicah.

Godovanje ali rojstni dan?

Izmed osebnih praznikov so nekdanj več dali na godovanje kot na rojstne dneve, verjetno zaradi visoke umrljivosti otrok, ki so jih dali čim prej krstiti. God se obhaja na dan smrti svetnika, čigar ime smo prejeli pri prejemu zakramenta svetega krsta. Krstno ime je znamenje, da se je stari človek, obtežen z izvornim grehom, preporodil v novega človeka po Kristusu, hkrati pa izpričuje človekovo pripadnost Cerkvi (Kuret 1989: 139). Posebna pozornost, ki je bil godovnik deležen, so bili *na sapi kuhani orehovi štruklji* za kosilo. Starejši sogovorniki se niso spominjali daril za god, a še kako radi so pripovedovali o različnih praksah ofiranja.

V Šenčurju je bila že nekdanj navada, da so godove praznovali veliko bolj hrupno kot danes. Na predvečer godu so se zbrali sorodniki in prijatelji za ofiranje. Okrog devete ure zvečer so slavljencu naredili ofreht (Hudales 2013: 181–182): čim glasnejši hrup pod oknom slavljenca so povzročali s pokrovkami, posodami, kuhalicami, ... Ropotanje pod oknom tistega, ki je praznoval god, je trajalo tri minute z dvema krajšima premoroma. Godovnik jih je moral povabiti v hišo in jim postreči. Včasih so s seboj prinesli harmoniko in se veselili pozno v noč. Ofiranje je še danes živo, a je manj hrupno (Hudales 2013: 182). Gostilničarka »Pri Jožu« se spominja, da so fantje prišli v gostilno in peli ob sobotah in nedeljah. Skupaj so zbrali za vino, a če je imel kdo god, je moral dati za pijačo, za štefan vina (Novak 1987: 139). Stari rek pravi: »*Dans je tvoj god, used se v en kot, pij in pa jej pa dobro se imej!*« (Kuret 1989: 140). Anka Novak je zapisala, da so ofirat hodili tako otroci kot fantje. Otroke so postregli s kosom belega kruha, suhimi hruškami ali z orehi. Fantje so se v hiši okrepcali s pijačo in z jedačo¹⁹ (Novak 1987: 137).

Nekateri so praznovali življenjske jubileje (Novak 1987: 137), srečanje z Abrahamom. Tedaj so spekli potico ali kolač. Praznovanje rojstnih dni se je bolj uveljavilo po 2. svetovni vojni. Matere so otrokom ta dan skuhale jajce ali otroku najljubšo jed. Večje pogostitve so značilne za generacijo, ki je zrasla v drugačnih gmotnih razmerah (Novak 1987: 138). Praznovanje rojstnih dni je bilo tesno povezano s spremenjenim odnosom do otrok. Otrokom so začeli pripravljati gostije v krogu sorodnikov in prijateljev. Za svoj rojstni dan so otroci povabili sošolce in prijatelje, ki so jih postregli s piškoti, sendviči, sokovi in torto, ki so



Šenčur. Torta deklici za rojstni dan.
Hrani: Gorenjski muzej.

jo kupili v Kranju (Novak 1987: 138). Anka Novak je v 80. letih 20. stoletja opazila, da je bilo v delavskem delu Šenčurja v navadi, da so se sosedje vabili na praznovanje rojstnih dni (Novak 1987: 135). Dandanašnje praznovanje rojstnih dni po domovih je veliko bolj pogosto, kot je bilo praznovanje godu: »*Poprej so godove vezovali, zdaj pa rojstni dan.*« (Novak 1987: 137).

Smenj ali žeganje ali blagoslov

Žeganje je v slovenskem knjižnem jeziku izraz za farni praznik, ki pomeni ali praznovanje obletnice posvečenja cerkve ali praznovanje godu farnega zavetnika. Ponekod na Gorenjskem so uporabljali izraz *Cahejeva nedelja*, ker se je ta dan pri maši bral Lukov evangelij o majhnem cestinarju Zaheju. Ljudska šegavost je papeško zastavo, ki je ta dan visela z zvonika, poimenovala *Cahejeve hlače* (Kuret 1989: 144). Za obhajanje žeganja so se ohranila hudomušna rekla: ljudje, ki gredo na primer na žegenj na Prebačevo, rečejo, da gredo na klobaso. Na Gorenjskem so bili znani žeganjski korobačarji, ki so s korobači²⁰ pokali mesec ali dva pred žeganjsko nedeljo. Pokanje je doseglo vrh v noči pred žeganjem (Kuret 1989: 159). Noben praznik ni minil brez pritrkavanja.

Šenčurjani praznujejo farni praznik na dan posvetitve šenčurske cerkve, drugo nedeljo v oktobru. Z žeganjem je tesno povezano cvrtje krofov, ki se je ohranilo v sodobni

¹⁹ Pili so mošt in žganje, jedli pa prekajeno meso ter soržni kruh iz zmesi bele in ržene moke.

²⁰ Na palici navezan konopec, tanjša konopljena vrva.

čas, a ta navada ima po opažanjih krožkarjev vse manjšo veljavo. Nekdaj so se pred žeganjem lotili temeljitega čiščenja hiše in njene okolice. Kaj so uživali in pili ob kosilu na farni praznik? Za smenj so jedli boljšo hrano za kosilo. Sogovorniki se spominjajo, da so na ta dan gospodinje pripravile govejo juho z rezanci, nekaj *nabudlanega*, *tenstan* oziroma pražen krompir (ki so ga jedli samo ob nedeljah in praznikih), solato, krofe in potico. Dobro hrano so poplaknili z vinom, moštom ali s krhlovo vodo. Po kosilu so prišli obiskovalci, a nepovabljen na smenj nisi smel priti. Gospodinje so na praznično mizo postavile mošt, grozdje, bobbe, flancate (*ta trde*) in potico (Jovanović 2006: 380). Kadar so ljudje rekli, da »*gredo na bobbe*«, so imeli v mislih vaški smenj. Na ta dan je bilo strogo prepovedano delo na kmetiji.

Tako kot se izgublja navada, da bi ljudje hodili na bobbe, ki niso več tako redko na mizah (Hudales 2013: 176), je zamrla lepa navada, da bi fantje na predvečer žeganja prišli k dekletom po bobbe in jim tako izkazovali ljubezen. Fantje so tekmovali, katera vas bo prej zazvonila v zvoniku. »*Če se je posrečilo fantom druge vasi prej zazvoniti kakor tem, kjer so imeli žeganje, je bilo to sramota za vaščane,*« se spominja Slavko Ropret iz Šenčurja (Hudales 2013: 176). Med vojnama je bilo še v navadi, »*da so ljudje rekli, če je v sosednji vasi pred praznikom prej potrkalvalo kakor pri njih, da so njihovim fantom vse krofe pobrali ...*« (Hudales 2013: 177).

Pred drugo svetovno vojno so berači za vaški smenj hodili po bobbe od hiše do hiše. Po vojni beračev ni bilo več. Država je vsem priskrbela socialno zavarovanje (Hudales 2013: 141). Že pred drugo svetovno vojno so gospodinje peklo piškote za žeganjsko nedeljo. Bilo je v navadi, da so obiskovalci prinesli s seboj vino ali so zanj dali, tako da so prispevali k pojedini. Poleg bobov je bil na mizi kolač (Novak 1987: 136).

Pred žeganjem v Šenčurju je Majda Rupar opazila, da so gospodarji urejali okolico hiš. Gospodinje so pospravljale hiše in pometale ceste in dvorišča. Že v petek so pripravljale orehove potice, ki so jih postavile na praznično mizo za smenj. V soboto popoldne so cvrle flancate in bobbe. Bobi so morali imeti lepe rumene pasove, kranceljne. Pri drugi maši je bil *ofer*, ko so ljudje šli okrog oltarja in darovali za cerkev. V Šenčurju je bila navada, da se je na ta dan zbralo vse sorodstvo. Vina tedaj ni smelo manjkati, da je bila družba židane volje. Naslednjega dne so se ljudje spraševali, če imajo kaj *smnule*, mačka po čezmernem uživanju alkohola (Hudales 2013: 178). Marija Prdan se je spominjala, da so na žeganju jedli *ta boljše* kosilo. Juho so skuhalo iz svežega mesa, ki so ga jedli le za veliko noč, smenj in božič. V juho so zakuhali domače rezance ali riž. Po juhi je sledilo (ocvrto) meso, poparjeni orehovi štruklji in krofi (Hudales 2013: 93). Slavko Ropret se je spomnil, da so se sorodniki in prijatelji vabili med seboj na žeganje že nedeljo prej, rekoč: »*Na žeganje smo vas*



Razglednica – Šenčur pri Kranju pred 1. svetovno vojno. Hrani: Gorenjski muzej.

prišli povabit.« (Hudales 2013: 99). Smenj je bil priložnost, da so se za mizo zbrali sorodniki, ki niso pogosto prihajali na obisk. Na vabila so se radi odzvali, saj jim je gospodinja pripravila bobov in cvrtja za domov (Hudales 2013: 99).

Za žeganje ali smenj so na Visokem šli k dopoldanski maši, pri kateri so darovali za cerkev. Za kosilo so leta 1962 pripravili juho, telečjo pečenko (ali prsa), včasih tudi pohano meso. Krompirja niso kuhali, saj so bili prepričani, da mora biti na takšen praznik toliko mesa na mizi, da se krompirja ne pogreša. Na mizo so postavili še kruh, razne vrste solat in kompot. Bobbe in potico so pripravili že dan prej. Na smenj so povabili sorodnike in prijatelje iz drugih krajev, ki so na obisk prišli po kosilu in odšli v večernih urah (Hudales 2013: 177).

Kljub izobilju in spremembam vrednot ljudje še niso pozabili na praznovanje žeganja s svežimi krofi in z obiskom svete maše, pri kateri darujejo za cerkev (ofer).

Vsi sveti

V Jugoslaviji je bil dan mrtvih kot praznik z religiozno zasnovo preoblikovan v državni praznik, ki je bil v Socialistični republiki Sloveniji dela prost dan. Po osamosvojitvi se je v skladu z zakonom o praznikih in dela prostih dnevih preimenoval v dan spomina na mrtve.

Od 31. oktobra do 2. novembra se je molilo, da bi se mrtvim dušam v vicah zagotovilo prehod v nebesa. Ljudje so se spominjali rajnih in se zahvaljevali za dobro letino. Verjeli so, da bodo ta dan prišle duše umrlih domov, zato so v hišah pustili luč, spraznili klopi in na mizo postavili hrano (Kuret 1989: 102).

Pri spovedi so svojo dušo oprali vseh grehov in se tako notranje pripravili na praznik vseh svetih. Z urejanjem grobov niso pretiravali, saj so večji poudarek dajali notranji, duhovni pripravi. Grob so zaščitili pred zimskimi razmerami, prižgali svečo (iz navadnega belega voska) ali dve ter v zemljo vtaknili *novembrce* ali *vsesvetnice* (rože z belim kepastim cvetom). Zemlja je morala biti čim bolj črna, zato so jo mešali s sajami. V črnih oblekah so



Sprevod pogrebcev v Šenčurju, 1986. Pogreb Franceta Verbiča, po domače Kušarja, kmečkega gospodarja in gasilca. Hrani: Gorenjski muzej.

šli k maši v cerkev in po maši so prisostvovali še obredu na pokopališču. Prvega novembra zvečer in naslednji dan zjutraj so molili rožni venec. Na verne duše dan so imeli mašo za umrle ob 6. uri zjutraj.

Dan spomina na mrtve izhaja iz poganstva. Krščanstvo ga je prevzelo v 7. stoletju in ga praznovalo 13. maja. Na ta dan so prišle v Rim množice romarjev. Ker je začelo primanjkovati hrane za domačine in tuje romarje, je papež Gregor IV. prestavil praznik na 1. november, po letini. Po naročilu papeža se je začel praznik uveljavljati po celotni frankovski državi (Kuret 1989: 92). Ponekod so dan pred vsemi svetimi imeli zapovedan strogi post, tako da so se postili v prid vernim dušam (Kuret 1989: 93).

Prešice ali vahtiči, majhni hlebčki iz ajdove moke, so se pekli za vse svete. Kruhke so dobili tako otroci kot reveži, ki so hodili od hiše do hiše. Domačini so radi dajali ta kruh beračem, da so molili za duše pokojnih (Hudales 2013: 90).²¹ Po prešice niso prišli v hišo, ampak so stegovali roke kar skozi okno (Hudales 2013: 142). Konec 19. stoletja je na Gorenjskem nastalo poročilo, v katerem je zabeleženo, da so berači nabrali toliko prešic, da nekaj mesecev niso trpeli lakote (Kuret 1989: 97). Če pride do kakšne škode, je na slovenskem ozemlju navada, da se reče: »*Naj bo za duše v vicah ...*« (Kuret 1989: 96).

Pogovor o vseh svetih ni minil brez obujanja navad, ki so se zvrstile ob smrti. Ko je človek umrl, so takoj poklicali sosede, ki so domačim pomagali pri pripravah na pogreb in poslavljanju od pokojnika. Na domu pokojnika so prižgali svečo. Umrlega so umili in oblekli »*u tabolj gvant*«. V usta so mu vlili žganje, »da ne bi dal duha od sebe« (Hudales 2013: 205). V domači hiši so pokojnika položili na pare ali mrtvaški oder. Pare so naredili iz dveh koz, na te so položili deske in jih prekrili z rjuho. V hiši so ustavili uro,

zaprli okna in odnesli vsa ogledala (Hudales 2013: 203). Pri mrliču je bil en sam *vahtar*, ki je vahtal ves čas, od smrti do pogreba. Vahtarju so domači zaupali seznam pogrebcev, ki jih je obvestil o dnevu in uri pogreba. Od njega se je pričakovalo, da bo priskrbel mrtvaški oder, pazil na sveče, obešal vence in se vsem, ki so prišli kropit, zahvalil z *bohvonaj* (Hudales 2013: 198–199). Bedenje pri mrliču so si popestrili z igrami rihtarja bit in kamenčki (Hudales 2013: 200).

Umrlega so *požegnali*: pokropili s pušpanovo vejico, soljo in z blagoslovljeno vodo. Preden so pokojnika položili v krsto, so trugo pokadili. Domači so mrliču stisnili roko v slovo, ga poškopili z žegnano vodo in zaprli krsto (Hudales 2013: 204). Umrlega so pokopali tretji dan po smrti. Revnih niso pokopali skupaj s krsto. Samomorilce in ljudi odklonskih dejanj niso pokopali v posvečeno, *požegnano* zemljo. Kaplan Alojz Lamovšek je povedal za cerkveni predpis o treh vrstah pogrebcev, izbira le-teh pa je bila na strani sorodnikov umrlega. Pri malem pogrebu so se vse molitve odmolile brez petja, medtem ko so se pri srednjem in velikem pogrebu pele. Pogrebi so se poleg tega ločili po načinu zvonjenja in številu duhovnikov. V Šenčurju so se najpogosteje odločali za srednje in velike pogrebe (Hudales 2013: 202). Po pogrebu so na pogrebščino povabili sorodnike, botre, sosede in tiste, ki so nosili pokojnika. Rjuho, ki je bila na mrtvaškem odru, so takoj namočili v vodo in vrgli »čez planke – pravijo, da se solze pretekajo« (Hudales 2013: 205). Svojci, ki so žalovali za očetom, so nosili črnino eno leto, za mammo leto in pol, za sestro ali bratom pol leta (Hudales 2013: 204).

»Skupno uživanje hrane kot izrazilo medsebojnega komuniciranja je bilo že nekoč in je tudi še danes sestavina šeg ob smrti,« je zapisala etnologinja Anka Novak v 80. letih 20. stoletja (1987: 138). Pogrebščino oziroma kosilo z govejo juho, kuhano govedino, praženim krompirjem, solato, dobrim belim kruhom in vinom (Novak 1987: 161)²² so pripravili le gospodarsko trdnejši Šenčurjani. Iz bele moke so po gostilnah spekli majhne hlebčke za pogrebce, tako imenovano *trento*. To navado so opustili po 1. svetovni vojni (Novak 1987: 161). Po 2. svetovni vojni so postale pogrebščine pogostejše.

Do danes se je ohranila navada, da so vsakega, ki je prišel kropit, postregli. Nekdaj so jih postregli z žganjem, čajem in belim kruhom, ki so ga spekli sosede. Danes, ko pokojniki ležijo v mrliških vežicah, se ljudi povabi v manjšo kuhinjo ob vežici na žganje, kavo, brezalkoholno pijačo in pecivo, piškote ali celo narezek.

Sveti Miklavž

V zimskem času je sveti Miklavž najbolj priljubljen svetnik, saj je eden od treh dobrih mož, ki decembra obdarijo pridne otroke. Svetega Miklavža spremljajo angeli in

21 Intervju z Marjeto Svetel iz Šenčurja leta 1962.

22 Žganja na pogrebščinah prej niso pili.

parkeljni; slednji kaznujejo poredne otroke. Še danes je navada, da Miklavž s spremstvom obiše in obdari otroke. Ljudje se razveselijo Miklavževega spremstva in darujejo nekaj denarja za vzdrževanje in izdelavo oblačil, da bi se navada ohranila. Janez Bilc je zapisal, da v Brkinih ljudje ne poznajo svetega Miklavža kot nosilca darov (Kuret 1989: 223–224),²³ kar pomeni, da se obdarovanje svetega Miklavža ni razširilo po celotnem slovenskem ozemlju. Sveti Miklavž je dobro zapisan pri ljudeh vse od 11. stoletja dalje. Legend o svetem Miklavžu je sicer več, a v eni izmed bolj znanih legend beremo, da je trem hčeram revnega moža priskrbel potrebno doto tako, da jim je ponoči skozi okno porinil tri kepe zlata. Podobo svetega Miklavža spremljajo tri jabolka, ki simbolizirajo tri kepe zlata. Na podlagi legende se je ohranila navada, da Miklavž v noči iz 5. na 6. december obiše pridne otroke in jim pusti darove v nastavljenih posodah. Med obvezne darove svetega Miklavža so nekdanj sodila rdeča jabolka, orehi in šiba (Kuret 1989: 220–221). Poredni otroci so dobili le šibo, tako imenovano *miklavževko*.

Nekaj večerov pred 6. decembrom so parkeljni ali Miklavž trkali na vrata in okna hiš. Otroci so hiteli molit, da bi jih dobri mož slišal, kako so pridni in verni. Ponekod so se vrata v izbo na hitro odprla in za molitev so bili otroci nagrajeni z drobnimi darovi, ki jih je nekdo hitro vrgel skozi vrata (orehi, bonboni), zato ni čudno, da so gorenjski otroci molili »Miklavž, prnes m kej al pa zadgej²⁴« (Kuret 1989: 226). Nestrpno pričakovanje svetega Miklavža je že od nekdanj budilo domišljijo otrok. Rdeča zarja ob večerih pred miklavževanjem je pomenila, da Miklavž peče piškote. Močno se je razširila navada, da so otroci pisali pisma, v katerih so svetemu Miklavžu zaupali svoje želje. Naslednje jutro pisma ni bilo več na oknu, ker ga je vzel sveti Miklavž. Otroci so verjeli, da bo dobri mož izpolnil njihove želje, če bodo dovolj pridni. Še ne dolgo nazaj so bili popularni Miklavževi sejmi, na katerih je Miklavž nakupil vse potrebno (po ugodnih cenah). Otrokom so rekli, da gredo lahko na sejme le starši oziroma odrasli. »Zakaj če bi Miklavž na svojem semnju opazil kakega otroka, bi mu zvečer nič ne prinesel.« (Kuret 1989: 228). Nestrpnost otrok se je do večera stopnjevala.

Pred letom 1914 je bilo v navadi, da je nekaj dni pred Miklavžem po hišah hodila *Mkwauževa dekwa*. Iz Kranja ali druge vasi je prinesla piškote, bonbone, Miklavže in parkeljne iz boljšega kruha. Materam je ponujala svoje izdelke, ki jih je prenašala v košu ali cekarjih. Če so bili otroci doma, se je spretno zlagala, da prodaja šivanke. Z gospodinjo sta se potem potuhnili v kak skriven prostor, da sta nabrali sladkarij, ki so jih dobili otroci za Miklavža (Hudales 2013: 80). Šenčurjanka Franciška Ropret se je spominjala, da so iz bele moke pekli Miklavže in parkelj-



Sprevod svetega Miklavža, angelčkov in parkeljnov.

Foto: Tatjana Dolžan Eržen, Milje pri Kranju, 5. 12. 2001.
Hrani: Gorenjski muzej.

ne. Za oči, usta in nos so uporabili ajdova zrna. Otroci so za darilo dobili krlje, orehe, šolske potrebščine, doma narejene copate, veliko palico. Ponekod so v jabolko zataknil denar (Hudales 2013: 96). Danes so darila neprimerljivo bolj bogata, kot so bila nekoč, a dobrodelnost Miklavža nosi v sebi globoko sporočilo za sodobnega človeka.

Koline

Prvi zimski dnevi, že okrog Miklavža, so naznanjali, da se bliža čas kolin in oskrba za zimski čas. Koline so bile prav poseben praznik pri hiši. Tedaj so zaklali zrejenega prašiča, ga razkosali in predelali v klobase, krvavice, salame itn. Praznik kolin in odgovorno delo od jutra do večera sta povezala lokalno skupnost. Kot se za poseben dan spodobi, so po napornem, a prijetnem delu, sedli za mizo, okušali sveže koline in se malce povesečili.

Pujski so k hiši prišli konec poletja, da bi jih v približno treh mesecih zredili za zakol. Znan je rek, povezan z rejenjem prašičev: »Ne kaži mi koritca, ampak prasca«. Svinjak je bil ločen od ostale živine, ker so prašiči pogosteje zbolevali. Kravam in konjem so dajali imena, kar pa ni veljalo za kokoši in prašiče – verjetno za to, ker se ni bilo dobro navezati na žival, ki je k hiši prišla za kratek čas zaradi zakola.

V Šenčurju so imeli koline pred božičem in novim letom, da med prazniki ni manjkalo svinjskega mesa. Prašiče so hodili klat domači klavci, pri zakolu pa so ljudem pomagali sosedge, ki so prišli držat prašiča ali rezat meso. Moški so pomagali klavcu, ženske gospodinji v kuhinji (Novak 1987: 155). Najprej so se pojedla jetrca, in sicer kot *frigana jetrca na čebuli*, na koncu so dodali sol. Možgani so bili prestiž, rezerviran za gospodarja, ki jih je pojedel z jajci. Ko ni bilo zamrzovalnih skrinj, je bila obvezna izmenjava kolin, zlasti s sosedi, poleg njih sta koline dobila v dar še župnik in učitelj (Kuret 1989: 273). Pri uporabi mesa so veliko spremembo prinesle zamrzovalne skrinje, ki so

23 Ponekod parkeljni razgrajajo brez Miklavža (Poljanska dolina).

24 Zadgej ali vrzi (op. A. P).

podaljšale rok trajanja mesa. Med klanjem so se odločili, katere kose mesa bodo namenili za predelavo in kaj bodo dali sušiti. V času kolin so pripravljali krvavice, ocvirke, mast (špeh), v zaseko so vlagali klobase, da so ostale bolj sočne. Suho meso, zlasti večje konce, so imeli za posebne priložnosti (Novak 1987: 155). Po 2. svetovni vojni so začeli izdelovati salame (Novk 1987: 156) in količina zaužitega mesa se je zelo povečala.

V času kolin so tri dni zapored jedli *godljo* in krompir v oblicah (Hudales 2013: 98), zato Šenčurjanom zbadljivo pravijo kar *godlarji*. Gospa Zalka Jovanović, članica Turističnega društva Šenčur in krožka Ohranimo tradicijo praznovanj v Šenčurju, je o godlji zapisala:

Kuhala se je v zimskem času, dokler so lahko ohranili osoljeno svinjsko kri na hladnem. Prvotno so jo kuhali samo iz prosene kaše in krvi ter pražene čebule na zaseki. Odišavili so jo z majaronom in poprom. Šele kasneje so godlji dodali še ješprenj, nekatere premožnejše gospodinje pa še riž. Tudi v sosednjih vaseh so kuhali godljo, vendar le v času kolin. Če je med kuhanjem kakšna krvavica počila, so v to vodo zakuhali kašo ali štruklje iz moke (bele, ajdove, koruzne). (Jovanović 2006: 379)

Godlja se je pripravljala do zgodnje pomladi, ko so se začela prva dela na polju. Gospodinje so kri od kolin konzervirale tako, da so jo obarile, močno solile in shranile v steklen kozarec ali glineno posodo (Kovačič Podgoršek 2014: 17). Šenčurska godlja se razlikuje od godlje, ki se je kuhala drugod.

V času kolin se je po vsej Sloveniji, sicer tudi v Šenčurju, pripravljala godlja iz obarnika. To je slana voda, v katerem so se barile – kuhale – krvavice ob kolinah. Ob kuhanju je kakšna krvavica tudi počila, gospodinje so jo porabile za obarnik, ki so ga izboljšale tako, da so vanj zakuhale proseno kašo, ajdove ali bele štrukeljce, koruzni zдроб, v kasnejših letih tudi riž; odvisno, iz katerega konca Slovenije je bila doma. (Kovačič Podgoršek 2014: 17)

Po pripovedovanju starejših Šenčurjank je gospa Jovanović zapisala recept, kako se skuha šenčurska godlja (Kovačič Podgoršek 2014: 17).

Godlja ni veljala za posebej imenitno jed. Na to kaže zmrdovanje siromaka Jurija Vodovnika: »Če godlja je kisela, jaz nimam z njo veselja. Kdo druge kose je požrl, še godljo naj požira ...« (Kuret 1989: 269). Pomena ohranjanja tradicije se zavedajo v Turističnem društvu in Društvu godlarjev Šenčur, zato dvakrat na leto skuhamo od 150 do 200 litrov godlje (Kovačič Podgoršek 2014: 17). Krožkarji vam



Koline pri Debelak. Foto: Drago Holynski, Šenčur, 15. 1. 1988. Hrani: Gorenjski muzej.

zagotavljajo, da se jo spleča pokusiti. Toplo povabljeni v Šenčur.

Ne zapustimo praznikov in bogate tradicije, ki so nam jo zapustili naši predniki! Letošnji dnevi evropske kulturne dediščine potekajo na temo Dediščina okoli nas. Krožkarji iz Šenčurja se bodo še naprej trudili odkrivati in ohranjati bogato zakladnico kulturne dediščine za naše zanamce.

Literatura

BOGATAJ, Nevenka idr.: *Študijski krožki kot prispevek k razvoju lokalne skupnosti*. Radeče: JZ KTRC, 2013.

HUDALES, Jože (ur.): *Šenčur in Šenčurjani v prvi polovici 20. stoletja: Etnološko gradivo ameriškega antropologa Joela Halperna iz leta 1961/62*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete; Šenčur: Občina, 2013.

HUDALES, Jože (ur.): *Šenčur in Šenčurjani okrog leta 1960: Antropološko-sociološko gradivo ameriškega antropologa Joela M. Halperna iz leta 1961/62*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete; Šenčur: Občina, 2015.

JOVANOVIČ, Zalka: Jedi na šenčurskem po ustnem ljudskem izročilu. V: Martin Kačivec (ur.), *Pod Jurijevim klobukom: Zbornik občine Šenčur*. Šenčur: Občina, 2006, 377–380.

KURET, Niko: *Praznično leto Slovencev: Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*. Ljubljana: Družina, 1989.

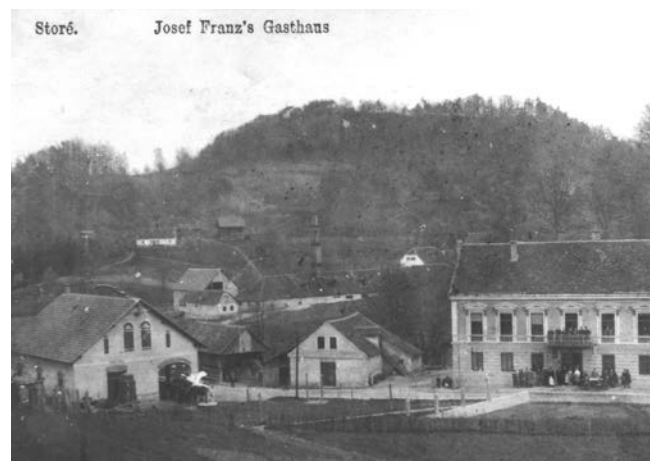
NOVAK, Anka: *Hrana v Šenčurju: Razstava Gorenjskega muzeja Kranj*. Ljubljana: Tiskarna Jože Moškrič, 1987.

Časopisni vir

KOVAČIČ PODGORŠEK, Suzana: Skuha ta pravo godljo. *Gorenjski glas*, 28. 2. 2014, 17.



Vesela družba v gostilni Francl leta 1910.
Vir: Zgodovinski arhiv Celje.



Štore z gostilno Franzl.
Vir: Zgodovinski arhiv Celje.

STARA ŠTORSKA GOSTILNA FRANCL

Štore so bile v preteklosti pomemben industrijski kraj, znane po železarski in rudarski tradiciji. Razvile so se v dolini reke Voglajne ob glavni cesti, ki pelje proti Šentjurju, Kozjanskemu in Obsotelju. Gostilna Francl je bila do konca 2. svetovne vojne ena najbolj znanih in imenitnih gostiln v Štorah. Gostilna z istim imenom, ki deluje od leta 1895, še obratuje v kraju Zagrad v bližini Celja, ki leži v dolini pod znamenitim Celjskim gradom.

Gostilna Francl se je razvila ob stari glavni cesti iz Štor mimo šamotne tovarne ob Bojanskem potoku proti naseljem Lipa in Pečovje, kjer je bil nekdanji rudnik (še prej Kresnik). Prvi gostilničar v gostilni Francl je bil Jožef Francl (nem. Josef Franzl), ki se je poročil s hčerko posestnika Valentina Kovača Marijo Kovač, živečo na Lipi številka 20 (Ocvirk 1975: 18). Valentin Kovač je bil ugleden posestnik, med letoma 1880 in 1895 župan teharske občine ter zastopnik nemškutarke stranke. Pod vplivom nemškega vodstva štorske železarne se je ponemčil in podpiral nemške ideje. V času njegovega županovanja je bila v Štorah zgrajena tudi nemška šola (Ocvirk 2014: 65).

Tako kot njegov svak Kovač je Jožef Francl zastopal nemško politično stran. V njegovi gostilni so bili dobrodošli nemško misleči ljudje in nemško vodstvo železarne. Leta 1910 je bil na nemški politični strani izvoljen za teharskega občinskega odbornika (B. n. a. 1910: 1). Francl je imel poleg gostilničarske obrti tudi mesarsko dejavnost. Sprva je začel z mesarijo, pozneje z gostinstvom. Teharsko občinsko vodstvo mu je odprtje gostilne odobrilo z obrazložitvijo, da je gostilničar dobrega glasu, ni bil kaznovan, da obstaja krajevna potreba po gostilničarski obrti in je gostilno lahko policijsko nadzorovati. Obrt mu je glavarska oblast v Celju podelila 20. septembra 1900. Gostilna

je bila priljubljena izletniška točka za Celjane, ki so ob koncih tedna radi hodili peš iz Celja ali pa se pripeljali z vlakom, saj je bila oddaljena le deset minut vožnje. Nazaj v Celje so se največkrat vračali peš po gričevnatem svetu mimo rudnikov na Pečovju in Pečovniku. Celjski nemški časopis *Deutsche Wacht* je zapisal, da je gostilna nudila zadovoljstvo in dobro počutje tudi zahtevnim in razvajenim Celjanom (B. n. a. 1909: 2).

Gostilna Francl je bila središče štorovskega družabnega in društvenega življenja. V njej je bilo leta 1931 ustanovljeno Strelsko društvo Štore, ki je imelo tu tudi svoje prostore. Strelišče in strelske vaje pa so imeli na posestvu za gostilno, ki je pripadalo Ruši Kunej, rojeni Majdič, sicer lastnici šamotne tovarne. Posestvo je bilo poimenovano po Montecuccolijevem hribu, ta pa je dobil ime po italijanskem ustanovitelju štorovske šamotne opekarne grofu Montecuccolli (B. n. a. 1931: 3). Svoje društvene prostore v gostilni so sprva imeli tudi nogometaši, ki so imeli igrišče više od gostilne na Pečovju. Prvi predsednik društva, ki je bilo ustanovljeno leta 1930, je bil kar sam gostilničar Maks Francl. Društvo je imelo pod vplivom vodstva štorovske železarne močan nemški značaj (Jug 1955: 7).

Gostilna je slovela po ponudbi štajerskih, predvsem belih vin. Gostilničar Francl je za shranjevanje in hlajenje piva zraven gostilne zgradil tudi ledenico. Gostilna je poleg pijače ponujala še tople in hladne jedi, znana je bila po dobrih klobasah in narezkih. Imela je tudi lastno mesnico. Priljubljene gostilniške prireditve med obema vojnama so bile vinske trgatve, ki jih je gostilna pripravljala v sodelovanju s štorovskimi društvi. Največkrat so jih priredili s športnim klubom Štore in Strelsko družino Štore. Gostilničarji so v sodelovanju z drugimi društvi večkrat or-

* Matej Ocvirk, prof. zgodovine in geografije, Vrhe 13, 3221 Teharje; matej.ovcirk@gmail.com.



Gostilna Franzl s streliščem v ozadju med obema vojnama.
Vir: Zgodovinski arhiv Celje.

ganizirali tudi veselice in druge zabave, zlasti poleti, ob miklavževanju, pustu in v času nogometnih tekem ob nedeljah. Večkrat je na prireditvah igrala štorovska godba. Dobička od veselic ni imel samo gostilničar, ampak tudi štorovska društva, ki so prišla do dodatnih sredstev za svoje delovanje in nakup potrebne opreme.

Ime gostilne Francel se je ohranilo do 2. svetovne vojne. Po smrti Jožefa Francela leta 1929 je gostilno vodilo več lastnikov in najemnikov. Pija Jezernik jo je vodila le kratek čas, od 1. oktobra 1929 do 1. februarja 1930. Kasneje sta bila lastnika gostilne Franclova sorodnika Maks in Josipina Francel, rojena Plevčak. Zakonca sta jo 21. julija 1932 oddala v najem Heleni Klun. Leta 1933 sta gostilno kupila zakonca Franc in Jožefa Gaiser. Med 2. svetovno vojno in vse do 2. julija 1948 je gostilničarsko dejavnost opravljala Ana Hostnik. Leta 1948 pa je bila gostilničarska obrt izbrisana iz registra (SI_ZAC/796).

Težki časi za samo gostilno so se začeli že med 2. svetovno vojno, po njej pa je bilo samo še huje. Nova jugoslovanska socialistična oblast ni bila naklonjena zasebni gostilničarski dejavnosti. Gostilna je obratovala do 1. avgusta 1948, ko je bil objekt nacionaliziran in namenjen združni trgovini. Ta je dobila ime »pri Ašič«. Po ukinitvi zadruga so bili prostori gostilne namenjeni bivanju. Danes objekt propada, že več let sameva, zgornji prostori so bili na novo pozidani in delno obnovljeni. Drugi gostinski objekti so deloma podrti ali pa preurejeni v stanovanja.



Nekdanja gostilna Francel.
Foto: Matej Ocvirk, Štore, 2015.

Literatura

- JUG, Karel: *25 let športa v Štorah*. Štore: Kovinar Štore, 1955.
 OCVIRK, Matej: Županove zdrahe, tegobe in radosti. *Zgodovina za vse* 2, 2014, 60–73.
 OCVIRK, Stane: *Železarna Štore: 1845–1975*. Štore: Slovenske železarne, 1975.

Arhivski viri

- SI_ZAC/796 – Zgodovinski arhiv Celje, Članski zapisnik gostilničarjev v Celje 1889–1951, I. A-4.
 SI_ZAC/0062 – Zgodovinski arhiv Celje, Fond Občina Teharje 1863–1949, fasc. 1.
 SI_ZAC/0181 – Zgodovinski arhiv Celje, Fond Občinski ljudski odbor Štore 1952–1955, Seznam gostinskih obratov KLO Štore 1950.

Časopisni viri

- B. n. a.: Štore. *Deutsche Wacht*, 7. 8. 1909, 2.
 B. n. a.: Die Gemeindwahl in Tüchern. *Deutsche Wacht*, 17. 9. 1910, 1.
 B. n. a.: Štore. *Nova doba*, 14. 12. 1931, 3.



Daša Koprivec (april 2005).



Skupinska slika dobitnikov Murkove nagrade, priznanj in listin za leto 2013.

SLOVO OD DR. DAŠE KOPRIVEC (1964–2015)

Dr. Daša Koprivec je bila članica Slovenskega etnološkega društva dolga leta.¹ Bila je zadržana, vljudna, a topla in prijazna oseba. Na prvi pogled se je zdelo, da je z njo težko navezati stik, jo spoznati kot osebo, sploh v okvirih formalnega, strogo profesionalnega dela, službe. Toda v društvu, kjer je več priložnosti za neformalne stike, za izhod iz institucionalnega okolja, pa naj bodo to etnološke rajže ali klepet po zaključku etnoloških večerov, smo imeli priložnost, da spoznamo tudi njeno iskrivo, družabno plat. Smeh, dobro voljo, pustne norčije, sproščenost.

Posebno pa smo ji hvaležni, da je v letih, ko je bila članica izvršnega odbora Slovenskega etnološkega društva, torej med letoma 2007 in 2011, aktivno sodelovala pri izvajanju društvenega programa in skrbela za dialog med društvom in Slovenskim etnografskim muzejem. S svojim umirjenim pristopom, občutkom za pravi trenutek in z zavzetostjo za stalen pretok informacij je vplivala na dobro sobivanje muzeja in društva, ki traja še danes.

Dašine raziskave so pomembno pripomogle k spreminjanju napačnih predstav o aleksandrinkah in k odpiranju in preučevanju novih, z aleksandrinkami povezanih tematik. S svojo monografijo *Dediščina aleksandrink in spomini njihovih potomcev*, v kateri je etnološko obravnavala izbrani pojav, je pomembno prispevala k etnološki stroki. Zato ji je Slovensko etnološko društvo leta 2013 podelilo Murkovo priznanje. V zadnjih treh letih, v katerih sem

imela čast podeliti Murkove nagrade, priznanja in listine, so vsi nagrajenci brez izjeme nagrade sprejeli z veseljem in častjo. Večina jih je to veselje in ponos lahko izrazila z besedami. Dašo pa je bolezen v tistem času že hudo pestila, usta več niso zmožna besed. Je pa govorila z očmi. In njene oči so takrat povedale več kot tisoč besed drugih. Podelili smo ji priznanje, ona nam je podarila čustva – veselje, ponos, hvaležnost – in tako jo bomo ohranili v spominu.



¹ Besedilo z žalne seje v Slovenskem etnografskem muzeju 16. decembra 2015.

* Anja Serec Hodžar, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, predsednica Slovenskega etnološkega društva (2013–); ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; anjahodzar@gmail.com.

RAZPIS ZA PODELITEV MURKOVE NAGRADE, MURKOVEGA PRIZNANJA IN MURKOVE LISTINE ZA DOSEŽKE V ETNOLOGIJI NA SLOVENSKEM ZA LETO 2015/2016

Na podlagi *Pravilnika o podeljevanju Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine* (objavljen je v *Glasniku Slovenskega etnološkega društva* 54 (1–2), 2014, in na spletni strani Slovenskega etnološkega društva) Slovensko etnološko društvo objavlja razpis za podelitev Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine.

Pri predlogih se upoštevajo 3., 5. in 11. člen Pravilnika o podeljevanju Murkove nagrade, Murkovega priznanja ter Murkove listine, in sicer:

za podelitev Murkove nagrade:

- izjemni etnološki raziskovalni dosežki posameznikov, skupin ali ustanov,
- etnološki znanstveni ali strokovni dosežki, zaokroženi v življenjskem delu posameznikov;

za podelitev Murkovega priznanja:

- znanstveni ali strokovni dosežki v etnološki vedi v zadnjem letu;

za podelitev Murkove listine:

- kontinuirane dejavnosti, ljubiteljska prizadevanja ali dosežki drugih ved, ki bogatijo, ohranjajo in popularizirajo etnološko vedo.
- Skladno z 8. členom *Pravilnika* lahko kandidatke in kandidati za nagrado, priznanje in listino predlagajo članice in člani Slovenskega etnološkega društva, družbene organizacije, ustanove in posamezniki iz Republike Slovenije in tujine, lahko pa tudi Komisija za podeljevanje Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine oziroma njeni člani.

Podpisane predloge s podatki o kandidatkah in kandidatih ter vsebinsko utemeljitvijo pošljite **do 7. septembra 2016 (velja le poštni žig)** na naslov:

Slovensko etnološko društvo

Komisija za Murkova priznanja
Metelkova 2
1000 Ljubljana

Prijave na razpis za Murkovo nagrado, Murkovo priznanje in Murkovo listino nam s podatki o predlagatelju posredujte v tiskani obliki in na zgoščenki.

Murkova nagrada, priznanje in listino bodo podeljeni na slovesnosti v mesecu novembru 2016.



POZIV K ODDAJI PRISPEVKOV ZA TEMATSKI SKLOP TRADICIJA IN KONDICIJA MEDICINSKE ANTROPOLOGIJE V SLOVENIJI v *Glasniku SED* 57/1–2, 2017

K sodelovanju vabimo raziskovalke in raziskovalce, ki se na področju kulturne/socialne antropologije in etnologije posvečajo ter prevprašujejo teme, povezane z zdravjem, boleznimi in zdravljenji. Z zaokroženim tematskim sklopom želimo raziskovalke in raziskovalce spodbuditi k oddaji tematsko raznovrstnih ter teoretsko in metodološko izvirnih prispevkov z medicinskoantropološkega področja.

Utemeljitev: Medicinska antropologija ali antropologija zdravja, zdravljenj in bolezni je pomembna kulturnoantropološka disciplina: teme, povezane z družbenim kontekstualiziranjem, odzivanjem ter soočanjem z (ne)zdravjem in zdravljenjem predstavljajo ustaljeno tradicijo antropološkega zanimanja, hkrati pa gre za zelo dinamično, hitro spreminjajoče se raziskovalno področje.

Čeprav v Sloveniji nimamo akademskega ali medicinskoantropološko raziskovalnega centra, ki bi deloval kot spodbujevalec poglobljenega znanstvenega razmisleka in razpravljanja, aktualnega odzivanja v javnostih ter povezovanja (na ravni raziskovalnih skupin ali/in različnih disciplin), je na tem raziskovalnem področju vseeno opaziti vrsto posameznic in posameznikov, ki se kontinuirano posvečajo medicinskoantropološkim temam. Kljub znanstvenemu doprinosu posameznih raziskav pa je – gledano s ptičje perspektive – opazna raziskovalna razpršenost, finančna nestabilnost izobraževalnih in raziskovalnih programov ter individualnost oziroma intelektualna osamljenost raziskovalcev in raziskovalk.

Namen: Pod krovnim tematskim plaščem medicinske antropologije oziroma antropologije zdravja, zdravljenj in bolezni je namen tematskega sklopa:

- združiti in razgrniti sodobne etnografske raziskave raznolikih teoretskih ozadij, metodoloških prijemov in geografskih opredelitev,
- dregniti v različne samoumevnosti ter spodbuditi kritične premisleke o položaju in znanstveno-raziskovalni »kondiciji« medicinske antropologije pri nas,
- prispevati k prevpraševanju ter vzpostavljanju strokovne terminologije na področju medicinske antropologije v slovenskem jeziku,
- spodbujati antropološko, etnološko in interdisciplinarno sodelovanje ter diskusije s tega področja.

Navodila za pripravo ter rok oddaje prispevkov: Pri pripravi besedil natančno upoštevajte navodila avtorjem in avtoricam za pisanje in oblikovanje prispevkov, ki so objavljena v *Glasniku SED* in na spletni strani revije (<http://www.sed-drustvo.si/upload/files/navodila-glasnik-sed.pdf>).

Vsi znanstveni članki bodo recenzirani. V primeru prevelikega števila prejetih prispevkov bodo imeli prednost pri objavi prispevki, ki temeljijo na dolgotrajnejšem etnografskem terenskem raziskovanju, uporabljajo ustrezen teoretski aparat, obravnavajo aktualne teme in niso reciklirana besedila avtorjevih oziroma avtoričinih predhodnih objav.

Poleg izvirnih znanstvenih in preglednih znanstvenih člankov sprejemamo predloge za objavo recenzij monografij s področja medicinske antropologije, intervjuje, projektna poročila, razmišljanja in eseje ter podobno.

Končne verzije prispevkov oddajte najkasneje do 30. 11. 2016 gostujočima urednicama dr. Jani Šimenc in dr. Uršuli Lipovec Čebrov na elektronska naslova jana.simenc@zrc.sazu.si ter ursula.lipovec@gmail.com. Na navedena naslova se obrnite tudi v primeru kakršnih koli vprašanj ali predlogov.

Časovnica

- | | |
|---------------|---|
| 30. 11. 2016: | rok oddaje prispevkov za tematski sklop |
| 20. 12. 2016: | uredniško obvestilo avtorjem in avtoricam o izboru za objavo |
| 15. 01. 2016: | zaključen izbor recenzentk in recenzentov ter začetek recenzentskega postopka |
| 01. 03. 2017: | zaključene recenzije |
| 05. 03. 2017: | recenzentska obvestila avtorjem in avtoricam |
| 02. 04. 2017: | rok za končno oddajo člankov |
| 20. 06. 2017: | izid <i>Glasnika SED</i> 57/1–2. |

Nadejamo se, da se boste odzvali našemu povabilu!

Uredništvo *Glasnika SED*
ter gostujoči urednici tematskega sklopa
dr. Jana Šimenc in dr. Uršula Lipovec Čebrov

NAVODILA ZA PISANJE, OBLIKOVANJE IN ODDAJO PRISPEVKOV

Glasnik SED je strokovno-znanstvena revija, ki objavlja izvirne znanstvene, strokovne in poljudne prispevke s področja etnologije, kulturne in socialne antropologije, muzeologije in sorodnih ved ter prispevke ljubiteljev etnološke vede. Uredništvo prosi vse avtorje, da pri pisanju, oblikovanju in oddaji svojih prispevkov upoštevajo naslednja navodila.

Uredništvo sprejema izvirne prispevke (prva objava). Besedila v elektronski obliki pošiljajte na naslova urednikov: Miha Kozorog (miha.kozorog@ff.uni-lj.si) in Rebeka Kunej (rebeka.kunej@zrc-sazu.si).

Dolžina besedila je odvisna od dogovora z urednikoma, praviloma pa naj bi **znanstveni članki** obsegali med 40.000 in 50.000 znaki s presledki. V ta obseg so vštete tudi naslednje sestavine besedila: **izvleček** (do 600 znakov s presledki) v slovenščini (zaželen je tudi angleški prevod) – na začetku besedila; **ključne besede** (do šest) v slovenščini in angleščini – za izvlečkom; **vsebinske opombe** (tekoče, pod črto); **literatura in viri** (glej natančna navodila spodaj); **povzetek** v angleškem ali slovenskem jeziku (do 2.500 znakov s presledki) – na koncu razprave; **ilustrativno gradivo** oziroma **priloge**, opremljene s potrebnimi podatki – v podnapisu naj bodo navedeni osnovni podatki (opis, lokacija, datacija, morebitni avtor ilustracije, ©, kraj in datum nastanka fotografije, podatki o njenem lastništvu itd.). Na koncu prispevka navedite **podatke o avtorju** (ime in priimek, izobrazba, strokovni oziroma znanstveni naziv oziroma poklic, službeni ali domači naslov; e-naslov) ter predlagajte tipologijo članka in rubriko v *Glasniku SED*.

Strokovni članki praviloma nimajo izvlečka, povzetka in ključnih besed in naj ne presegajo 30.000 znakov s presledki. Opremljeni naj bodo s podatki o avtorju prispevka, z navedbo uporabljene literature in virov ter s slikovnim gradivom.

Poljudni članki, poročila, knjižna poročila in ocene razstav ali filmov naj ne presegajo 15.000 znakov s presledki, opremljeni naj bodo s podatki o avtorju prispevka in morebitnim slikovnim gradivom.

Prispevki so načeloma objavljeni v slovenskem jeziku. Za lekturiranje in prevode povzetkov in izvlečkov v angleški jezik poskrbi uredništvo.

Za vsebino prispevkov odgovarjajo avtorji. Prispevki v rubriki Razglabljanja so razvrščeni po veljavni Tipologiji dokumentov/del za vodenje bibliografij v sistemu COBISS; tipologija se določi po predlogu avtorja, recenzentov in uredništva. Vse prispevke anonimno recenzirajo uredniški odbor in zunanji recenzenti; recenzije se hranijo v arhivu SED.

Avtorice in avtorje prosimo, da pri objavi gradiva upoštevajo avtorske pravice drugih avtorjev in z objavo v *Glasniku SED* ne kršijo avtorskih pravic. Za objavo kakršnegakoli gradiva iz drugih publikacij in arhivov je avtor prispevka dolžan sam zagotoviti dovoljenje za objavo v *Glasniku SED*.

Uredništvo ima pravico, da prispevkov, ki ne ustrezajo uredniškemu programu in navodilom, ne objavi.

OBLIKOVANJE BESEDILA:

Prispevki naj bodo napisani z urejevalnikom besedil MS Word ali Open Office, z enojnim razmikom vrstic, v naboru znakov Times New Roman in v velikosti 12 pik.

Besedilo: 12 pt, obojestranska poravnava, enojni razmik, brez odmikov prve vrstice odstavka, rob 2,5 cm.

Naslov prispevka: 14 pt, normalno, velike črke, sredinska poravnava.

Podnaslov prispevka: 14pt, normalno, male črke, sredinska poravnava.

Naslov poglavja (naslov 1): 14 pt, normalno, male črke, leva poravnava.

Naslov podpoglavja (naslov 2): 12 pt, poudarjeno, male črke, leva poravnava.

Citati, krajši od treh vrstic, naj bodo postavljeni tekoče v besedilu med »dvojna narekovaja«; ko gre za navedbo znotraj citata, uporabite ,enojni narekovaj'.

Citati, daljši od treh vrstic, naj bodo oblikovani v novem odstavku, z izpuščeno vrstico pred in po navedku, 11pt, brez narekovajev in z dodatnim obojestranskim zamikom 1 cm.

Če gre za izjavo sogovornika, besedilo postavite ležeče; kadar je del izjave ali citata izpuščen, to označite z [...], če pa citat dopolnjujete s svojimi besedami, te postavite v oglati oklepaj: [etnologijo]. Citati naj ohranjajo morebitne izvirne poudarke (krepko, ležeče ali podčrtano), če pa je del citata naknadno poudarjen, naj bo to označeno.

Podnapisi k slikam: 11 pt, normalno, leva poravnava.

Seznami literature oziroma virov: 11 pt, normalno, obojestranska poravnava.

Opombe: 10 pt, normalno, obojestranska poravnava.

DRUGI NAPOTKI:

Besed praviloma ne krajšamo: oziroma, glej.

Krajšave uporabljamo le v naslednjih primerih: npr., prim., t. i., tj., ipd., itn., idr.

Stoletja pišemo s številkami: 19. stoletje. Števila do deset praviloma izpisujemo z besedo, sicer uporabljamo številke.

V besedilu pišemo *ležeče* naslove publikacij, filmov, razstav, predstav in drugih avtorskih oziroma ljudskih del, naslove projektov, zakone, pravne akte, tujke ter kratke (ne grafično ločene) dobesedne navedke sogovornikov; normalno pa ime na glasbenih, gledaliških, plesnih in drugih skupin, političnih strank, inštitutov, organizacij in naslove knjižnih zbirke; naslove člankov, referatov in poglavij v knjigah pišemo normalno med zgornjimi enojnimi narekovaji.

Avtorji se pri oblikovanju prispevkov lahko zgledujejo po že objavljenih besedilih v zadnjih izdanih številkah *Glasnika SED* (gl. <http://www.sed-drustvo.si/publikacije/glasnik-sed/glasniki/2016>).

SLIKOVNO GRADIVO:

Fotografije, skice, risbe, grafi ipd. naj imajo ločljivost najmanj 300 dpi oziroma naj bodo skenirani v razmerju 1:1; format je .jpg ali .tif; njihova širina je 8,5 cm, izjemoma 18,4 cm; v besedilu morajo biti mesta postavitve označena z ustreznimi podnapisi: Slika 1: Med izdelovanjem ... Slikovnih gradiv avtorji ne vstavljajo med besedilo, temveč jih pošljejo ločeno kot priloge; vsako od naštetih prilog opremite z naslednjimi podatki: avtor članka_Slika 1, 2, 3 ...

NAVAJANE VIROV IN LITERATURE:

Pri pisanju uporabljamo oklepajski način navajanja virov in literature: priimek avtorja, leto publikacije in strani znotraj okroglih oklepajev: (Klobčar 2014: 22). Ko v oklepaju navajamo več zaporednih strani, uporabimo stični pomišljaj: (Knific 2013: 96–97, 100–101).

Ko navajamo več avtorjev, reference razvrstimo po abecedi in jih ločimo s podpičjem: (Ahlin 2013; Ditrich 2013; Junge 2013). Dela istega avtorja so razporejena naraščajoče po letnicah publikacije, dela istega avtorja z istim letom publikacije označite s črkami a, b, c: (Šmitek 1998: 54, 2013a, 2013b: 58). Ob več kot treh avtorjih navajamo le prvega: (Križnar idr. 2014), pri treh ali dveh pa navedemo vse: (Strle in Marolt 2014; Smole, Beno in Pungartnik 2013). Delo brez avtorja: (B. n. a. 2015: 22); delo brez letnice: (Priimek b. n. l.: 22); delo brez strani: (Priimek 2015: b. n. s.).

Oklepajske reference lahko dopolnimo z dodatnimi navodili: glej, več glej, glej tudi, primerjaj; pri tem uporabimo oznaki glej ali prim.: (glej Debevec 2011; prim. Čebulj Sajko 2011).

Pri neposrednem citiranju vira v besedilu oklepajski navedek vedno vstavimo pred piko. Le pri daljših, izdvojenih citatih oklepajski navedek postavimo za piko.

Kadar navajamo delo enega avtorja po drugem – (Fink po Simettinger 2014) – v seznamu literature navedemo le vir, ki smo ga dejansko uporabili, torej v zgornjem primeru Simettingerjevo delo.

Na koncu besedila je obvezen seznam vseh uporabljenih virov in literature, naslovljen Literatura, Viri, Ustni viri, Arhivski viri, Spletni viri itd.

Literaturo, ki je dostopna v elektronski obliki (spletne znanstvene revije ipd.), navajamo kot literaturo, pri čemer navedemo tudi spletni vir in datum dostopa – glej primer spodaj; med spletnimi viri navajamo predvsem različne spletne strani, ki jih med besedilom citiramo kot (Spletni vir 1).

Seznam citiranih del je razporejen po abecednem vrstnem redu po priimkih avtorjev. Kadar je delo soavtorsko, ga razvrščamo po prvem navedenem avtorju.

Navedemo le reference, na katere smo se sklicevali v besedilu.

Prvo besedo naslova in podnaslova navedenega besedila zapišemo z veliko začetnico, ostale po pravopisu; tudi v angleških naslovih z veliko začetnico ne pišemo vsake besede.

Med stranmi in drugimi števili vselej postavljamo stične pomišljaje: 1–2 (in ne 1-2).

Tuje kraje izdaj, kadar je to mogoče, poslovenite: Wien – Dunaj, Klagenfurt – Celovec ipd.

PRIMERI NAVAJANJA LITERATURE

Monografija:

PRIMEK, Ime: *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.

Primer: HAGE, Ghassan: *Against paranoid nationalism: Searching for hope in a shrinking society*. Sydney: Pluto Press, 2003.

PRIMEK, Ime, Ime Priimek in Ime Priimek: *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.

Primer: MATURANA, Humberto R. in Francisco J. Varela: *Drevo spoznanja*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2005.

Zbornik kot celota:

PRIMEK, Ime (ur.): *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.

Primer: REPIČ, Jaka in Jože Hudales (ur.): *Antropološki vidiki načinov življenja v mestih*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2012.

Poglavje iz zbornika:

PRIMEK, Ime: *Naslov poglavja: Podnaslov poglavja*. V: Ime Priimek in Ime Priimek (ur.), *Naslov zbornika: Podnaslov zbornika*. Kraj izida: Založba, leto izida, strani.

Primer: PRINČIČ, Jože: *Pogled v zgodovino slovenskega podjetništva*. V: Jurij Fikfak in Jože Prinčič (ur.), *Biti direktor v času socializma: Med idejami in praksami*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2008, 21–46.

Periodične publikacije:

PRIMEK, Ime: *Naslov članka: Podnaslov članka*. *Ime publikacije* letnik (številka), leto izida, strani.

Primer: KUNEJ, Drago: *Med kodami skrita zvočna dediščina Slovencev*. *Glasnik SED* 54 (1–2), 2014, 22–28.

Primer: LAMBEK, Michael: The value of (performative) acts. *Hau, Journal of Ethnographic Theory* 3 (2), 2013, 141–160, <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.2.009>, 10. 5. 2015.

Tematska številka periodične publikacije:

PRIMEK, Ime (ur.): *Naslov tematske številke: Podnaslov tematske številke. Ime publikacije* letnik (številka), leto izida.

Primer: SIMONIČ, Peter (ur.): *Solidarnost in vzajemnost v času recesije: Razumevanje starih in novih vrednosti in vrednot v poznem kapitalizmu. Ars & Humanitas* 8 (1), 2014.

Članek iz tematske številke periodične publikacije:

PRIMEK, Ime: Naslov članka: Podnaslov članka. V: Ime Priimek (ur.), *Naslov tematske številke: Podnaslov tematske številke. Ime publikacije* letnik (številka), leto izida, strani.

Primer: VODOPIVEC, Nina: Družbene solidarnosti v času socialističnih tovarn in individualizacije družbe. V: Peter Simonič (ur.), *Solidarnost in vzajemnost v času recesije: Razumevanje starih in novih vrednosti in vrednot v poznem kapitalizmu. Ars & Humanitas* 8 (1), 2014, 136–150.

Doktorske disertacije, diplomska dela in druge neobjavljene študije:

PRIMEK, Ime: *Naslov disertacije: Podnaslov disertacije. Doktorska disertacija. Kraj: Naziv študijske ustanove, leto.*

Primer: KUŽNIK, Lea: *Interaktivno učno okolje in muzeji za otroke: Teoretski model in zasnova. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2006.*

Primer navajanja časopisnih virov:

PRIMEK, Ime: Naslov članka: Podnaslov članka. *Ime časopisa*, datum, stran(i).

Primer: ŽIBRET, Andreja: Za prireditve na podeželju od občine manj denarja. *Delo*, 30. 4. 2015, 10.

Primer navajanja ustnih virov:

PRIMEK, Ime, naslov, intervju, datum.

NOVAK, Janez, intervju, Ljubljana, 15. 5. 2015.

Primeri navajanja arhivskih virov

Ime in signatura arhivskega fonda – Ime arhiva, arhivska enota, ime in/ali signatura ali paginacija dokumenta.

AS 730 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Gospodstvo Dol, fasc. 43, pg. 1332.

GNI DAT 32 – Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Zbirka terenskih posnetkov, DAT 32, Orešje, 20. 3. 1997.

Primeri navajanja spletnih virov

Spletni vir zaporedna številka: Ime podstrani ali prispevka oziroma opis spletne strani in, če je relevanten, datum objave; naslov spletne strani, datum pregleda spletne strani.

Primer:

Spletni vir 1: Arhiv Glasnikov SED; <http://www.sed-drustvo.si/publikacije/glasnik-sed/glasniki>, 7. 5. 2015.

Spletni vir 2: MURŠIČ, Rajko: Drugačnost bogati, 30. 9. 2014; <https://transyuformator.wordpress.com/2014/09/30/rajko-mursic-drugacnost-bogati/>, 8. 5. 2015.

Za avtorsko delo, objavljeno v Glasniku SED, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, materialne avtorske pravice reproduciranja in distribuiranja v Sloveniji in drugih državah pa avtor brezplačno, enkrat za vselej, za vse primere, za neomejene naklade in za vse medije neizključno prenese na izdajatelja.



OPRAVIČILO IN POPRAVEK



V zadnji številki *Glasnika SED* 55 (3–4), 2015, nam je ponagajal tiskarski škrat. Tako smo v članku *Vaško ribanje repe* Draga Šabca na strani 157 pod desno sliko navedli napačne podatke. Pravilno besedilo se glasi:

Naborniki s spremljevalci leta 1941 v Postojni. V sredini je godec Franc Šabec (Andrejacev Francelj), ki je godel tudi na takratnih ribanjih repe. Foto: Cirman, Postojna. Poleg tega med ustnimi viri ni naveden: ŠABEC, Franc, intervju, Zagreb, 2005.

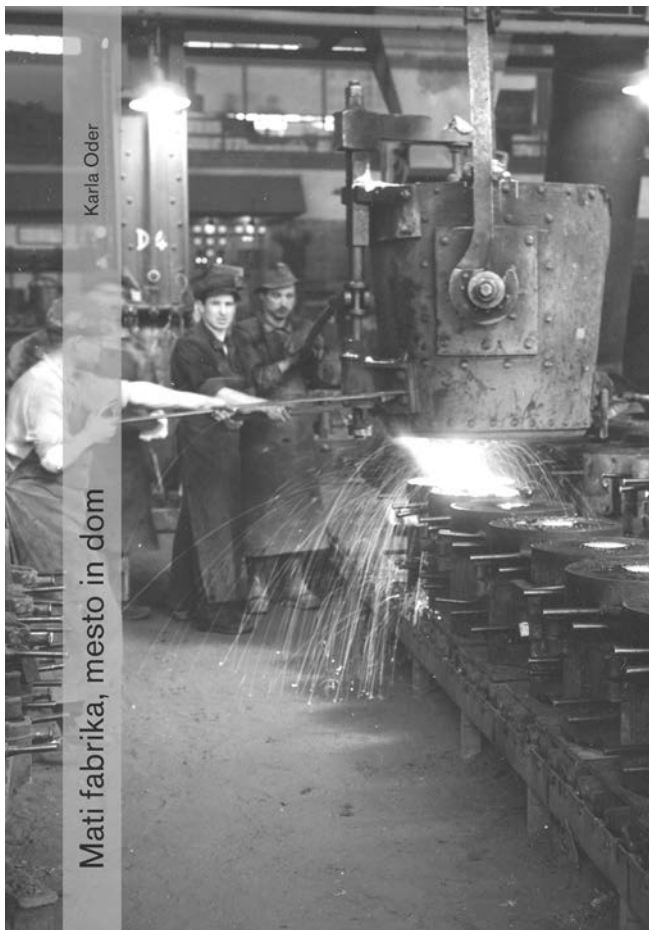
Avtorju prispevka in vsem ostalim prizadetim se iskreno opravičujemo za nenamerno storjeno napako.

Uredništvo



KARLA ODER Mati fabrika, mesto in dom

Izšla je znanstvena monografija, ki zajema problematiko Železarne Ravne, mesta in načina življenja industrijskih delavcev.



Tema industrijske dediščine, ki je, ne le pri nas, ampak tudi v širšem evropskem prostoru, tudi zaradi stanja industrijskih panog v zadnjih desetletjih izjemno aktualna, je z delom Karle Oder obogatena s poglobljeno študijo. Ta ni le pripoved o razvoju in stanju železarske dejavnosti v koroškem mestu, ampak je monografija mesta samega in ljudi, ki so oblikovali njegov utrip. Hkrati pa je to temeljno delo tako o snovni kot tudi nesnovni dediščini železarstva in železarjev.

Dr. Helena Rožman,
urednica zbirke Knjižnica Glasnika SED

Karla Oder: **Mati fabrika, mesto in dom**

ISBN: 9789616775182

Mehka vezava, 453 strani

Leto izida: 2015

Zbirka: Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva; 49

Založilo: Slovensko etnološko društvo



SLOVENSKO **etnološko** DRUŠTVO
SLOVENE **ethnological** SOCIETY

Monografija je naprodaj na sedežu društva: info@sed-drustvo.si
in v knjigotrški mreži www.buca.si.





Cena posamezne številke | Price per Issue: 5 EUR

Letna naročnina | Yearly Subscription: 20 EUR

Transakcijski račun SED | SED Transaction Account Number: 02083-0016028646 NLB, d. d., Mestna hranilnica

Distributer | Distribution: BUČA d. o. o.

UDK 39(497.4)(05)

ISSN 0351-2908

Glasnik SED je indeksiran v bazah podatkov | Glasnik SED is entered into the following data bases:

Anthropological Index Online (AIO RAI) <http://aio.anthropology.org.uk>

Anthropological Literature <http://hcl.harvard.edu/tozzer/al.html>

ULRICH's International Periodical Directory (I.P.D.) <http://www.ovod.com>

RILM Abstract of Music Literature <http://www.rilm.org/prime-jt.htm1#G>

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)

<http://www.lse.ac.uk/collections/IBSS/about/journalsG.htm>

CAB Abstract <http://www.cabi.org>

ProQuest <http://www.proquest.co.uk/en-UK/>

Scopus <http://www.scopus.com/>

Ebsco <http://www.ebsco.com/>

Revija subvencionirata Javna agencija za raziskovalno dejavnost RS in Ministrstvo za kulturo RS. Revija je vpisana v evidenco javnih glasil, ki jo vodi Ministrstvo za kulturo RS pod zaporedno št. 550. | The Bulletin is subsidized by the Slovenian Research Agency and the Slovene Ministry of Culture. The Bulletin has been entered in the record of public printed media at the Slovene Ministry of Culture under the number 550.

Fotografija na naslovnici | Cover Photo:

»Surfanje po množici« na hišnem koncertu skupine Mayyers v hiši DAM v Davisu v ZDA.

Foto: David Verbuč, september 2010.

"Crowdsurfing" at the Mayyers concert at the DAM house, in Davis, USA.

Photo: David Verbuč, September 2010.

Izšlo | Published:

Ljubljana, junij 2016 | June 2016



SLOVENSKO *Ĕ*tnološko DRUŠTVO
SLOVENE *Ĕ*thnological SOCIETY
Metelkova 2, 1000 Ljubljana

TISKOVINA

