



Glasnik Slovenskega etnološkega društva (*Glasnik SED*):

Strokovno-znanstvena revija Slovenskega etnološkega društva
57 | 2017, št. 3–4

Bulletin of the Slovene Ethnological Society:

Scientific Journal

57 | 2017, Issues 3–4

UDK 39(497.4)(05)

ISSN 0351-2908 Glasnik SED (Tiskana izdaja) | Printed edition

ISSN 2536-4324 Glasnik SED (Spletna izdaja) | Online edition

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 Alenka Černelič Krošelj

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/>

Urednici | Editors

Dr. Rebeka Kunej: glavna urednica | Editor-in-Chief

Anita Matkovič: odgovorna urednica | Editor-in-Charge

Uredniški odbor | Editorial Board

Dr. Miha Kozorog, mag. Martina Piko-Rustia, Alenka Černelič Krošelj: člani | Members

Dr. Miha Kozorog: gostujoči urednik tematskega bloka »Ontološki obrat v antropologiji« | Guest Editor of »Ontological Turn in Anthropology«

Prispevke so recenzirali člani uredniškega odbora in zunanji recenzenti. Redakcija št. 3–4, 57 | 2017 je bila končana 15. novembra 2017. | All articles have been reviewed by the Editorial Board. The editing of this issue was completed on the 15th of November 2017.

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, Irena Destovnik

Prevodi angleških povzetkov in izvlečkov | Translation into English

Nives Sulič Dular, Mateja Žuraj in posamezni avtorji | Nives Sulič Dular, Mateja Žuraj and authors

Bibliografska obdelava v programskem sistemu COBISS | Article Classification

Breda Pajsar

Oblikovanje in prelom | Design and typesetting

Ana Destovnik

Tisk | Printed by

ZMAS Group d. o. o.

Naklada | Circulation

400 izvodov | 400 copies

Kam so vsi etnologi šli?

To vprašanje sem si letos večkrat zastavila. Med drugim tudi, ko je sredi junija Javna agencija za raziskovalno dejavnost republike Slovenije (ARRS) objavila Javni razpis za (so)financiranje raziskovalnih projektov za leto 2018 in za področje etnologije predvidela sredstva, ki zadostujejo za financiranje približno 20 odstotkov temeljnega raziskovalnega projekta (in z enim temeljnim projektom se v povprečju zagotovi raziskovalno delo le dvema raziskovalcema v naslednjih treh letih). Povedano drugače: razpisana finančna sredstva ne zadostujejo niti za polovico podoktorskega projekta. Težnja, da se etnološkemu raziskovanju raje nameni manj kot več sredstev, je s tem dosegla svoj vrh (ali pa dno) in pokazala na recipročnost preteklih odločitev in prerazporejanja sredstev znotraj raziskovalne sfere, ki imajo lahko za posamezno področje neugodne in daljnosežne posledice. In potem ni čudno, da se etnologi »prevrščajo« (ne le zaradi morebitne konceptualne bližine) na druga področja humanistike in družboslovja. Tja, kjer je več denarja. In tako v banalnosti vsakdanje resničnosti lahko najdemo odgovor na vprašanje iz naslova.

Morda se ob prebiranju *Glasnika Slovenskega etnološkega društva* v zadnjem času sprašujete tudi vi: *Kam so vsi etnologi šli?* Tudi tokratni tematski – zelo teoretski – sklop je namreč namenjen antropologiji. Tematski blok 'Ontološki obrat v antropologiji', ki ga ob gostujočem uredniku obravnava sedem avtorjev, se je napovedoval že nekaj časa. Veseli me, da je prišlo do njegove uresničitve – s tem *Glasnik* slovenskim bralcem prinaša uvid v koncepte, predvsem pa vpogled v to, kako ga razumejo posamezni domači raziskovalci. Tako »vroča« antropološka tema dobiva svoje mesto v slovenski znanstveni periodiki, s čimer želi revija prispevati, da slovenščina ostane jezik sodobnega znanstvenega diskurza – tudi antropološkega.

In ko boste bralci obrnili ta list, boste ugotovili, da je *Glasnik* še vedno raznovrsten in da je v njem prostor tudi za etnologijo in folkloristiko. Morda smo v tej številki nekaj več prostora namenili znanosti, manj pa strokovnim vsebinam in ljubiteljem. Razmerje bomo poskusili popraviti že v naslednji številki, katere izid napovedujemo spomladi 2018, s čimer želimo izhajanje *Glasnika* premakniti na pomlad in jesen, v dveh letih pa preiti na izdajanje januarja in julija. Tudi tako lovimo korak s sodobnimi zahtevami raziskovalne sfere in trendi znanstvene publicistike. Ena izmed sodobnih teženj je tudi ta, da se stroški objavljanja s končnega uporabnika (bralcev člankov, revij, knjig) vse bolj prenašajo na avtorje in izdajatelje. In ko se v Slovenskem etnološkem društvu (ob sofinanciranju ARRS in Ministrstva za kulturo) kot izdajatelj trudimo zagotoviti lasten delež, spoznavamo, koliko nam pomeni članarina, ki jo društvu plačujete njegovi člani. In potem se lahko znova vprašamo: *Kam so vsi etnologi šli?* Tisti, ki redno plačujete članarino in s tem omogočate tako delovanje društva kot tudi izid revije, ste vse prej kot številčni. Verjemite ali ne – letos je od približno 350 ljudi, vpisanih v društvo, članarino poravnala le tretjina. Tisti, ki s(m)o jo plačali, dobijo(-mo) tiskani izvod *Glasnika* na dom, vsem drugim pa je v digitalni obliki na voljo na spletni strani društva (www.sed-drustvo.si/publikacije/glasnik-slovenskega-etnoloskega-drustva/glasniki) in v Digitalni knjižnici Slovenije (www.dlib.si). Ne glede na obliko želim, da vas prepriča vsebina. Naj bo ta misel tudi popotnica v leto 2018!

Rebeka Kunej,
glavna urednica

		Ontološki obrat v antropologiji	Ontological Turn in Anthropology
5	Miha Kozorog	Ontološki obrat v antropologiji: Gostujoči uvodnik The Ontological Turn in Anthropology: Guest Editorial	
7	Borut Telban	Ontološki obrat v antropologiji deset let po izbruhu The Ontological Turn in Anthropology Ten Years after Eruption	
12	Maja Petrovič-Šteger	O ontološkem obratu in tem, kako antropologi vrednotimo in drugotimo druge in drugo On the Ontological Turn in Anthropology and Practices of Valuing and Othering	
18	Bojan Baskar	Antropološki »ontološki obrat« v strukturalističnem trikotniku "The Ontological Turn" of Anthropology as a Structuralist Triangle	
22	Tomi Bartole	V čem je trik ontološkega obrata?: Holbraad, fikcija in etnografija What Is the Trick of the Ontological Turn?: Holbraad, Fiction and Ethnography	
27	Rajko Muršič	Etnografsko bivajoče in bistvo antropološke vednosti: O mnogoterosti intelektualne ontološke mode in banalnosti vsakdanje resničnosti Ethnographic Being and the Essence of Anthropological Knowledge: On Manifoldness in Intellectual Ontological Fashion and the Banality of Everyday Reality	
33	Blaž Bajič	Staro za novo The Old for the New	
38	Marjetka Golež Kaučič	Ontološki obrat v folkloristiki in/ali zoo/ekofolkloristika An Ontological Turn in Folkloristics and/or Zoo-/Ecofolkloristics	
		Razglabljanja	Reflections
43	Urša Šivic	Glasbenoteoretske možnosti petja na tretko Theoretical Options of Singing <i>na Tretko</i>	
55	Matej Vranješ	Vikendaši kot »najbližji Drugi«: O tem, kako Trentarji konstruirajo lokalnost prek diskurzov o vikendaštvu Second Home Owners as "the Closest Others": On How the Natives of the Trenta Valley Construct Locality through Discourse on the Second Home Phenomenon	
66	Tatiana Bajuk Senčar	Kultura udobja in razvoj trajnostne prometne infrastrukture The Culture of Comfort and the Development of Sustainable Mobility Infrastructure	
75	Tea Golob	Evropska študijska mobilnost kot sodobni obred prehoda European Student Mobility as a Contemporary Rite of Passage	
85	Mateja Habinc	V komisiji – kupiti, ne sedeti: Komisijska prodaja (oblačil) po drugi svetovni vojni Commission Sale (of Clothes) after the Second World War	
99	Lea Kužnik, Nina Veble	Memento mori – identifikacija temačnih zgodb pokopališč v občinah Brežice in Krško kot podlaga za razvoj temačnega turizma Memento Mori – Identifying Dark Cemetery Stories in the Municipalities of Brežice and Krško as the Basis for the Development of Dark Tourism	
110	Silvo Torkar	Odstiranje slovenskih krajevnih imen: Horjul in Hobovše Slovenian Place Names: Horjul and Hobovše	
		Odmevi	Echoes
115	Mojca Ravnik	Strici, nosilci izročila stare vere – kulturni junaki ali obrobneži?: Ob knjigi Pavla Medveščka <i>Iz nevidne strani neba</i> , Ljubljana 2015. "Uncles" as Bearers of Traditions of an Old Faith: Cultural Heroes or Outsiders? Response to Pavel Medvešček's Book <i>Iz nevidne strani neba</i> (From the Invisible Side of the Sky), Ljubljana 2015.	
		Knjižne ocene in poročila	Book reviews
125	Alojz Demšar	Mojca Kovačič, Ljudmila Bokal, Matjaž Ambrožič in Tomaž Klopčič: Slovar zvonjenja in pritrkavanja Mojca Kovačič, Ljudmila Bokal, Matjaž Ambrožič, and Tomaž Klopčič: Dictionary of Bell Ringing and Bell Chiming	
127	Iztok Ilich	Novi tiski na kratko Briefly on New Publications	

		Slovinci zunaj meja Republike Slovenije Slovenes living beyond the borders of the Republic of Slovenia	
128	Mojca Ravnik	Pomen tradicionalne kulture za samorealizacijo in družbeno komunikacijo med slovensko manjšino v videmski pokrajini The Significance of Traditional Culture for the Self-Realization and Social Communication of the Slovene Minority in the Province of Udine	
		Društvene strani	Society pages
134	Marko Smole	Urejanje etnografske zbirke na Gornjih Poljanah nad Loško dolino: Etnološko-muzeološka delavnica Slovenskega etnološkega društva, Gornje Poljane, 21.–23. april 2017 Organizing the Ethnographic Collection in Gornje Poljane above the Valley of Lož. Ethnological and Museological Workshop of the Slovene Ethnological Society, Gornje Poljane, April 21–23, 2017	
136	Marko Smole, Špela Zupančič	Dediščina na starih tovorniških poteh v prostoru doline zgornje Kolpe in Čabranke – od Broda Moravic do Loške doline: Mednarodna poletna delavnica Slovenskega etnološkega društva in Etnološke zbirke Palčava šiša, Plešče (Hrvaška), 12.–19. avgust 2017 Heritage Situated along the Traditional Transporting Routes in the Territory of the Upper Kolpa Valley and the Čabranka Valley: From Brod Moravice to Loška Dolina. International Summer Workshop of the Slovene Ethnological Society and the Palčava Šiša Ethnological Collection, Plešče (Croatia), August 12–19, 2017	
138	Marko Terseglav	Utemeljitev za Murkovi listini, Murkovo priznanje in Murkovo nagrado, Grad Kromberk, 11. november 2017 Justification for the Bestowing of the 2017 Murko Award, the Murko Special Recognition Award, and the Murko Certificate for Special Achievements in Ethnology, Kromberk Castle, November 11, 2017	
		Poročila	Reports
141	Urša Šivic, Rebeka Kunej	Religiozno v rokopisnih pesmaricah in arhivih ljudske glasbe Religious Elements in Handwritten Hymnals and in Folk Music Archives	
		Razstave	Exhibitions
143	Živa Ogorelec	Razstava Življenje z reko Rinžo Living with the Rinža River (Exhibition)	
145	Anja Moric	Vitrine spomina: Razstava o prebivalcih Kočevske Glass Cabinets of Memory: An Exhibition on the Inhabitants of Kočevsko	
		Etnologija je povsod	Ethnology is everywhere
147	Mihaela Hudelja	Po Guzejevi poti do Kroflnovega mlina: Strokovna ekskurzija po Kozjanskem, 27. maj 2017 Following the Footsteps of Bandit Guzej to Krofl Mill: A Field Trip through the Kozjansko Region. May 27, 2017	
		Razpisi, vabila, obvestila	Tenders, invitations, notices
150	Navodila za avtorje	Instructions for authors	



ONTOLOŠKI OBRAT V ANTROPOLOGIJI

Gostujoči uvodnik

Predgovor | 1.20

Datum prejema: 14. 11. 2017

Še ne tako dolgo nazaj se je v domačem akademskem diskurzu beseda »obrat« uporabljala predvsem v kuhnovskem smislu, torej v kontekstu znanstvenih revolucij oziroma paradigmatiskih premikov [*paradigm shift*]. Thomas Kuhn je v svoji analizi razvoja znanosti namreč predlagal, da posamezna znanost v dolgem časovnem obdobju deluje v predvidenih spoznavnih okvirih, zgodovinsko redki pa so »obrati«, ko stari okvir ne zadostuje več, ampak potrebujemo novega. Novi okvir v tem primeru ne pomeni le spreminjanje starega, ampak gre pravzaprav za celovito spremembo pogleda na svet. Z »obratom« je torej opisal radikalno in popolno zamenjavo spoznavnih načinov, konceptov in primerov v neki znanosti kot tudi vrednot z njo povezane znanstvene skupnosti. Primere znanstvenih revolucij je Kuhn jemal iz naravoslovja, a kakega je mogoče najti tudi v družboslovju in humanistiki; morda je v antropologiji še najmanj tvegano, če kot primer tovrstnega »obrata« opredelimo opustitev evolucionizma.

A če ostanem pri antropologiji (kajti pojav, ki ga bom opisal, ima analogije tudi v drugih disciplinah), ki je danes precej dinamična v raziskovalnih pristopih, temah, primerih itn. – in kjer povrh že od samih začetkov ne moremo govoriti o eni sami »znanstveni skupnosti«, saj različne »skupnosti« zajemajo iz različnih (jezikovnih, nacionalnih, regionalno specializiranih itn.) disciplinarnih tradicij – se Kuhnov model pokaže za togega. Ob vsem raziskovalnem vrenju – delno sta ga spodbudila »literarni« in »postmoderni obrat« ob koncu 20. stoletja in njuno pripoznanje eksperimentiranja, delno pa povečanje števila članov »skupnosti« in možnosti objavljanja – se torej ne smemo čuditi pomnožitvi »obratov« [*turns*] v tem stoletju. Naj jih brez repa in glave naštejemo le nekaj (čeprav jih je veliko več): »prostorski«, »etnografski«, »afektivni«, »arhivski«, »moralni«, »živalski« itn. Pri teh navadno ne gre za velike znanstvene prelomnice, ki vse postavljajo na glavo in o katerih je pisal Kuhn (torej za *shift*), temveč za skromnejše razumevanje »obrata« (torej za *turn*), ki bi ga lahko opisali kot usmerjanje pogleda na določene akterje, prakse, stvari, okoliščine itn. ter razmerja med njimi, ki jih je po mnenju zagovornikov določenega »obrata« disciplina doslej zanemarjala (in že sama imena »obratov« govorijo o tem, raziskovanje česa njihovi protagonisti spodbujajo).

Trdim torej, da pomnožitev »obratov« odraža živost discipline. Toda to še ni vse. Čeprav sem pobudnike označil za »skromne« pri razumevanju veličine »obrata«, pa sama označevalna praksa ni ravno odraz skromnosti. Ob razglasitvi »obrata« zagovorniki pokažejo na svoje delo, v katerem naj bi se »obrat« kazal v najboljši podobi, zato je razglasitev tudi promocijsko dejanje ter zgodovinjence avtorjev in njihovega dela v kontekstu discipline.

»Ontološki obrat« je od naštetih sodobnih »obratov« sprožil največ razprav in domišljije, zato smo se pri *Glasniku SED* odločili, da mu namenimo nekaj prostora. Po mojem mnenju se, glede na zgoraj povedano, od drugih »obratov« razlikuje še po tem, da v dosedanje razumevanje človeških družb ne vnaša le popravkov – pri njem torej ne gre le za izostritev pogleda na spregledano – temveč ima večje ambicije, nemara celo kuhnovskih razsežnosti. Od nas zahteva, da spoznavamo »Druge« kot živeče v lastnih, od naše drugačnih realnostih oziroma »svetovih«, ki jih oblikujejo živa bitja, stvari in tvarine, pojmi in pomeni, čutno zaznavno, časi itn. ter odnosi med naštetim, ki navidezno iste stvari delajo različne. A bralci bodo skozi sedem kratkih prispevkov spoznali tudi, da je status »ontološkega obrata« desetletje po njegovi razglasitvi še vedno negotov. Za nekatere avtorje predstavlja večji, za druge manjši »obrat«, morda pravilno zastavljen, a napačno interpretiran, dobro javno predstavljen, a mestoma skromno preišljen itn.

Kakorkoli že, ta izrazito teoretski tematski sklop ni zamišljen kot dokončno pojasnilo, kaj »ontologija« prinaša antropologiji, ampak kako »obrat« in njegove posledice razumejo izbrani domači avtorji. To ponekod zahtevno branje naj bo spodbuda bralki ali bralcu, da sam zagriže v literaturo, ki jo v spodnjih zapisih najdemo v izobilju. Verjamem tudi, da je ta sklop pomembna spodbuda drugim, ki berejo v slovenščini, da bodo izrazili svoje poglede na to vročo antropološko temo.

Za konec uredniškega uvoda le še pojasnilo k razporeditvi besedil. Začenjamo s prispevkom Boruta Telbana, ki prinaša nekaj osnov za razumevanje »ontološkega obrata« v antropologiji in mejnike od razglasitve pred desetletjem do njegovega letošnjega preoblikovanja. Sledi Maja Petrovič-Šteger, ki genealogijo in doprinose »obrata« preišlja kot njegova sopotnica. Bojan Baskar pokaže na razmerja med različnimi akterji »obrata«, tj. med »glasnejšimi« in »tišjimi«. Tomi Bartole nato pokaže, da »obrata« ni tam,

* Miha Kozorog, dr. etnologije, docent, znanstveni sodelavec, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, in ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; miha.kozorog@ff.uni-lj.si.

kjer si nekateri pobudniki zamišljajo, da so ga ustvarili, temveč da so ti ustvarili drugačen »obrat«, in sicer s pripoznanjem fikcije kot legitimnega orodja za tvorjenje etnografije. Rajko Muršič »obrat« postavi v dialog z etnografsko vinjeto in kontinentalno filozofijo, ki zbudita

dvom v nekatere od njegovih temeljnih predpostavk. Blaž Bajič problematizira specifično razumevanje »stvari« kot zmožne delovanja pri enem glavnih pobudnikov »obrata«. Tematski sklop pa zaključuje prispevek Marjetke Golež Kaučič, ki razmišlja o učinkih »obrata« v folkloristiki.



ONTOLOŠKI OBRAT V ANTROPOLOGIJI DESET LET PO IZBRUHU

Kratki znanstveni prispevek | 1.03
Datum prejema: 15. 9. 2017

Izvelek: Deset let po izidu knjige *Misliti skozi stvari: etnografsko teoretiziranje artefaktov* (Henare, Holbraad in Wastell 2007), ko se je termin ontološki obrat prvič pojavil v antropologiji, je izšla knjiga njegovih dveh glavnih protagonistov z naslovom *Ontološki obrat: antropološka ekspozicija* (Holbraad in Pedersen 2017). V kratkem prispevku avtor poudari glavne značilnosti in vplive na razvoj ontološkega obrata v strogem pomenu besede, hkrati pa predstavi nekatera druga dela, pri katerih se je ontologija znašla v središču novih teoretično in politično zastavljenih usmeritev.

Ključne besede: ontološki obrat, antropološki koncepti, metode raziskovanja, subjekt in objekt, Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, zgodovina antropologije

Abstract: Ten years after the publication of the book *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically* (Henare, Holbraad and Wastell 2007), when the term "ontological turn" was first used in anthropology, the two main protagonists published the book entitled *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition* (Holbraad and Pedersen 2017). In the short paper, the author points out the main characteristics and influences on the development of the ontological turn in the strict sense of the word, and presents some other works in which ontology is at the heart of new theoretical and political orientations.

Key Words: ontological turn, anthropological concepts, research methods, subject and object, Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, history of anthropology

V zadnjih letih 20. stoletja je pod vplivom del antropologov, kot so Roy Wagner (ameriška tradicija in koncept kulture), Marilyn Strathern (britanska tradicija in vprašanja družbenih odnosov) in pa predvsem Eduardo Viveiros de Castro (francoska tradicija in Lévi-Straussov strukturalizem), prišlo pri mlajši generaciji antropologov do zavračanja delitve na epistemološka in ontološka vprašanja in do specifične usmeritve, v kateri so prva vprašanja neločljiva od drugih. Hkrati je prišlo do odmika od evro-ameriškega mono-ontološkega videnja sveta in delitve na eno naravo in mnoge kulture oziroma k premiku k poli-ontološkim svetovom oziroma realnostim (glej npr. Scott 2007), ki nimajo nič skupnega (ne terminološko ne konceptualno) s kulturnim relativizmom ali pa z razmišljanji o različnih verovanjih in kognitivnih pogledih na svet. Z opustitvijo razlikovanja med kulturo in naravo (kar je kartezijanska in posledično evro-ameriška kulturna konstrukcija *par excellence*), med subjekti in objekti ter med koncepti in stvarmi, ko lahko začnemo razmišljati skozi stvari (npr. vedeževalski prašek na Kubi, kot je o njem razmišljal Holbraad 2007, 2012), ne da bi jih ločili od konceptov (npr. moč, ki jo ima vedeževalski prašek), spoznamo, da stvari so koncepti in koncepti so stvari (npr. moč vedeževalskega praška, kjer prašek je moč). Antropološki koncepti ne govorijo o specifičnem etnografskem gradivu in ga ne odražajo, pač pa so etnografsko gradivo, ki se je zaradi analitičnih namenov izostrilo v konceptualno obliko (Holbraad 2017: 135, 153). Pri ontološkem obratu v strogem pomenu besede ne gre za primerjanje različnih ontologij kot pri

Descolaju (2013), pač pa za izenačenje primerjave z ontologijo (Holbraad in Pedersen 2017: 154, 292). Pri tem je še posebej pomembno, da se izraz ontološki pojavlja predvsem v pridevniški obliki (postavljajo se torej ontološka vprašanja, na katera pa ontologija ni odgovor) in ne kot samostalniki (Holbraad in Pedersen 2017: 11).

Ontološki obrat v strogem pomenu besede, katerega osnove so bile prvič jasno predstavljene v uvodu knjige *Misliti skozi stvari: etnografsko teoretiziranje artefaktov* (Henare, Holbraad in Wastell 2007), je v marsičem odgovor na krizo v antropologiji, ki se je začela s postmodernim obratom v 80. letih 20. stoletja. Takrat je prišlo do spodkopavanja etnografskih spoznanj ter zavračanja različnih hegemonskih pristopov (družbenih, kulturnih, političnih, spolnih) in možnosti kakršnegakoli objektivnega pisanja v antropologiji (Salmon 2017: 45, 48). Hkrati pa ima ontološki obrat globoke korenine v zgodovini antropologije, ne nazadnje v avtorjih, kot so npr. Marcel Mauss, Alfred Radcliffe-Brown in Claude Lévi-Strauss. Holbraad in Pedersen vidita ontološki obrat predvsem kot metodo za antropološko analizo, za katero so refleksija, konceptualizacija in eksperimentiranje bistvene značilnosti. Zagovorniki ontološkega obrata (ki nikakor ne predstavlja neke linearne, uniformirane ali homogene paradigme) nasprotujejo postmodernemu poudarjanju reprezentacije oziroma predstave in se zavzemajo za poglobljen in refleksiven razmislek o vsem, kar je, saj naj bi le na ta način lahko resno pristopili k antropološkemu opisu alternativnih ontoloških realnosti. Kot pišeta Holbraad in Pedersen v pravkar ob-

* Borut Telban, dr. antropologije, redni profesor, znanstveni svetnik, ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; borut@zrc-sazu.si.

javljeni knjigi z naslovom *Ontološki obrat: antropološka ekspozicija* (2017), ontološki obrat lahko razumemo kot metodo za ustvarjanje antropologije, ki jo prevevajo brezmejne razsežnosti svoje lastne konceptualne obnove – kaj bi stvari, v katere je usmerjena antropološka pozornost, lahko bile (2017: 104, 155). Tu lahko vidimo, da tisti, ki sledijo enosmernemu in uniformiranemu racionalizmu, pozitivizmu in objektivizmu in vidijo v ontološkem obratu novo teoretsko paradigmo (kar pa za Holbraada in Pedersena ni, saj gre predvsem za metodološki obrat), enostavno ne prepoznajo reflektivnosti in eksperimentalnosti ontološkega obrata in naključnosti konceptov, ki so hkrati etnografsko gradivo, pridobljeno na terenu, ne pa teoretični koncepti, ki bi bili dodani kot miselna nadgradnja ali abstrakcija etnografskega gradiva (čeprav to ne velja za vse antropologe, ki v današnjem času dajejo prednost ontologiji pred kulturo). Zato je tovrsten antropološki pristop morda lažje primerjati z umetnostjo kot pa s filozofijo (Holbraad 2017: 135).

Pri prehodu iz kolonializma v globalizacijo je postalo pomembno, da se različni svetovi ne razumejo več na kolonialističen (naturalističen, evolucionističen, kulturološki) način, pač pa se prepoznavajo skozi svoje lastne realnosti, to je skozi lastne ontološke značilnosti, ki ne temeljijo na zahodni delitvi na eno naravo (in mono-ontologijo) in mnoge kulture (in poli-epistemologije). V tem pogledu je bil še najbolj radikalen in tudi najbolj vpliven v razvoju ontološkega obrata Viveiros de Castro, ki je v duhu francoskega strukturalizma in post-strukturalizma razvil koncepte medvrstnega perspektivizma in ontološkega multinaturalizma (1998, 2003, 2012, 2014; glej Telban 2015), ko naj bi bila duhovnost (kultura) vseh živih bitij ena sama, teles (narav), ki se med seboj razlikujejo, pa mnogo. Svoj model je razvil na podlagi terenskega dela med ljudstvom Araweté v območju brazilske Amazonije (Viveiros de Castro 1992) ter pod močnim vplivom del, ki sta jih v izredno produktivnem sodelovanju objavila filozof Gilles Deleuze ter psihoanalitik in družbeni teoretik Felix Guattari. Za Viveirosa de Castra, ki ga Holbraad in Pedersen vidita kot pobudnika ontološkega obrata v antropologiji, so antropologi predvsem borci za konceptualno svobodo (2017: 157). V tovrstnem pristopu antropolog namreč nasprotuje ideološki prevladi in hegemoniji reprezentacije, ki prihajata predvsem iz evro-ameriškega, to je zahodnega sveta. Zato je ontologija, ki jo je prav Viveiros de Castro vpeljal v sodobno antropologijo, zanj pomembna predvsem za politično osvobajanje amazonskih in drugih domorodnih in nepriviligiranih skupnosti in družb po svetu.

No, tu je treba omeniti še en vpliv na razvoj ontološkega obrata, in sicer dela Bruna Latourja, francoskega empiričnega filozofa in sociologa, ki je v svoji usmeritvi v študijah znanosti in tehnologije antropologijo povezal z ontologijo in metafiziko. O različnih ontoloških pristopih in usmeritvah, ki so ali pa niso povezane z ontološkim

obratom, lahko beremo v izredno reflektivnih poglavjih, ki so jih napisali različni avtorji v pravkar objavljeni knjigi *Primerjalna metafizika: ontologija po antropologiji* (Charbonnier, Salmon in Skafish 2017).

Pri ontološkem obratu ne gre za to, da ljudje iste stvari vidijo različno, pač pa, da ljudje vidijo različne stvari; epistemološko vprašanje, kako nekdo nekaj vidi, se spremeni v ontološko vprašanje, kaj je tisto tam, kar se vidi oziroma da se lahko vidi (Holbraad in Pedersen 2017: 5, 6). Ontološki obrat, ki je že v svojem zametku metodološki projekt, ustvarja razmere, v katerih lahko nekdo v svojem etnografskem gradivu vidi stvari, ki jih drugače ne bi (Holbraad in Pedersen 2017: 4). Ta metodološki poseg od raziskovalca zahteva, da svoje predpostavke, svoje domneve, »obrne« in na ta način do skrajnosti preoblikuje svoje področje analitične percepcije (Holbraad in Pedersen 2017: 6). Sprememba v metodološki usmeritvi je tista, ki pri ontološkem obratu v antropologiji določa in upraviči izraz »obrat«. Tovrstna rekurzivna etnografija, ki vključuje rekurzivne metodološke pristope ter stvari in koncepte združi v skupno identiteto (zavrne dualizem), ni usmerjena v razkrivanje ontologije kot empiričnega dejstva ali resnice, pač pa se prej vpraša, kaj je tisto, kar vidimo kot empirično dejstvo ali resnico (glej Hogsden in Salmond 2016). Po dolgih letih postmoderne solipsizma in negativne dekonstrukcije, ko se je veliko govorilo o raznovrstnih oblikah družbene konstrukcije, iznajdbah tradicije in zamišljenih skupnostih in ko se zdi, da so samo še redki fenomenološki pristopi omogočali vpogled v intersubjektivnost človekove izkušnje (pomembni avtorji v antropologiji so Tim Ingold, Michael Jackson in Bruce Kapferer), se je ontološki obrat odmaknil od obeh pristopov, postmodernega in fenomenološkega. S kritiko predhodne antropološke kritike, to je s post-kritičnim posegom (Jensen 2014; Holbraad in Pedersen 2017: 289), so zagovorniki ontološkega obrata vse postavili pod vprašaj in poudarili ustvarjalni potencial etnografije za razkrivanje in vnovično določitev, kakšne bi stvari lahko bile, a še niso. Z drugimi besedami: ne gre toliko za iskanje razlik med stvarmi, kot za iskanje razlik znotraj stvari samih.

Knjiga Martina Holbraada in Mortena Axla Pedersena (2017), ki je kljub nekaterim precej zahtevnim poglavjem napisana izredno lucidno, skorajda kot učbenik, je nedvomno najbolj nazorna in prepričljiva predstavitev ontološkega obrata do sedaj. Zato bi jo priporočal v branje vsakemu študentu socialne in kulturne antropologije. Kot dodatno branje, ki bi študentki in študentu celotno področje ontologije v antropologiji naredilo še bolj razumljivo (in hkrati samo pojmovanje ontologije še bolj zapletlo), bi dodal dva pregledna članka (Kohn 2015; Salmond 2014) in pa zelo spodbudno (že prej omenjeno) knjigo *Primerjalna metafizika: ontologija po antropologiji* (Charbonnier, Salmon in Skafish 2017). V njej se, za razliko od ontološkega obrata v strogem pomenu besede, srečamo – tako kot pri

Viveirosu de Castru (glej npr. 2014) – z metafizično in politično razsežnostjo ontološkega razumevanja sveta. Seveda pa bi bilo dobro, če bi se bralci vrnili na same začetke (Henare, Holbraad in Wastell 2007) in morda zagrizli tudi v zelo kompleksna dela Roya Wagnerja, Marilyn Strathern in Viveirosa de Castra (predvsem njegova znamenita član-ka iz leta 1998 in 2013 [2002] ter knjigo *Kanibalske metafizike*, 2014). Čeprav se pri prvih dveh antropologih izraz ontologija redko ali pa sploh ne pojavi, so bila njuna dela zelo pomembna za razvoj ontološkega obrata. Njun vpliv, tako kot vpliv Viveirosa de Castra, v svoji knjigi zelo dobro povzameta tudi Holbraad in Pedersen (2017). Ontološki obrat pa ni zaznamoval le antropoloških študij, ki obravnavajo npr. vedeževanje ali pa šamanizem na Kubi, v severni Mongoliji, Sibiriji in Amazoniji (kljub vplivom Strathernove in Wagnerja je tovrstnih študij na območju Oceanije precej manj). Nasprotno. Prenesel se je tudi na raziskovalce na drugih področjih, vključno s tistimi, ki se npr. ukvarjajo z novimi tehnologijami in novimi mediji komuniciranja (glej npr. Boellstorff 2016; Hogsden in Salmond 2016; Knox in Walford 2016). Poleg tega je ontološki obrat sprožil številne alternativne, ontološko usmerjene antropologije, ki zavračajo ločevanje na epistemološka in ontološka vprašanja ter razvijajo post-humanistični model komunikacije med različnimi živečimi vrstami, vključno s človekom. Le-ta ni v ospredju, pač pa obstaja v sobivanju z drugimi bitji (glej npr. Kohn 2007, 2013).

Pri razlagah ontološkega obrata v strogem pomenu besede pa se vseeno pojavljajo nekatera vprašanja. Naj omenim le dve. Prvič, ali se ontološki metodološki obrat Holbraada in Pedersena res tako zelo loči od metafizičnih razsežnosti ontologij pri drugih avtorjih, kot to poudarjata avtorja *Ontološkega obrata*? In drugič, ali ni ravno specifična oblika prostorske časovnosti tista, ki omogoča, da se stvari poistovetijo s koncepti in koncepti s stvarmi ter hkrati pridobijo specifične metafizične razsežnosti? Holbraad, ki se dosledno drži analitične moči preroškega praška na Kubi, poudarja njegovo mobilnost in trdi, da so tudi božanstva mobilnosti – raje kot entitete (Holbraad in Pedersen 2017: 225). Če božanstva prepoznamo kot gibanja, potem transcendenca postane stvar oddaljenosti in imanenca stvar bližine. Tisti, ki prerokuje, usmerja božanstva, ki so sama po sebi tovrstna gibanja, tako da pridejo bližje in se na ta način razkrijejo (Holbraad in Pedersen 2017: 225). Po drugi strani pa Pedersen pri svoji analizi talismanov v severni Mongoliji (Pedersen 2007; Holbraad in Pedersen 2017: 227–238) najprej poudari, da šamanski duhovi nimajo zgolj sposobnosti transcendentnega premikanja, pač pa so tovrstno premikanje (spremenljivost). Le-ta se zazna v talismanovi snovnosti, ki je hkrati predpogoj za njihovo transcendentno gibljivost. Do tu je Pedersenova analiza še v skladu s Holbraadovo. A že v naslednjem ko-

raku Pedersen vpelje tudi specifično obliko časovnosti, ki naj bi bila – skupaj s sposobnostjo preobrazbe – že v duhovih samih. Duhovi torej so specifična oblika časovnosti. Talismanov zavoj je sestavljen iz mnogoterih snovi, kar hkrati pomeni iz mnogih dogodkov, ki se raztezajo počez po času. Tudi duhovi so porazdeljeni počez po času – in ne v času – in ker so časovnosti, lahko prehajajo iz ene oblike v drugo; namesto mnogoterosti duhov – ki je razvidna iz heterogene sestave talismanov – dobimo natančnejši koncept njihove spremenljivosti (Holbraad in Pedersen 2017: 232–234). Božanstva in duhovi, ki so gibanja sama po sebi in časovnosti same po sebi, se torej nahajajo počez v prostoru in času. Rekel bi, da bližina, ko se tako prostor kot tudi čas *zgošči* (Telban 1998: 42), zabriše mejo med pojavnostjo in realnostjo, če je ta meja v večdimenzionalni realnosti sploh obstajala. Zdi se, da je prostorsko-časovna zgoščenost – ki je razvidna tako iz vedeževalskega praška, ki je gibanje, kot tudi iz talismanov, ki prečijo različne domene – tista, ki da moč tem stvarim, jih izenači s koncepti ter jih popelje v transcendentne in metafizične razsežnosti. Lahko bi rekli, da se mnogoterost dogodkov, odnosov, gibanj in časovnosti (*zgodovinskosti*) strne v navidezno enovitost predmeta oziroma koncepta ter mu določi specifično realnost, način biti in ontološki značaj. Realnost, način biti in ontološki značaj nekega predmeta oziroma koncepta so prepoznavni in imajo smisel v tisti skupnosti oziroma družbi, ki se je njuna specifična prostorsko-časovna zgoščenost dotakne. Pri tem je pomembno, da ima prostorsko-časovna zgoščenost moč seči po času počez v prihodnost. Na ta način razkrije in upraviči vedeževalske sposobnosti praška ter zmožnosti talismana, da vpliva na to, kako bodo določeni pojavi (bolezen, lov, potovanje) potekali v prihodnosti.

Za konec se lahko vprašamo, ali je sploh katerakoli usmeritev v antropologiji takšna, ki bi drugim in drugačnim ponudila osnovne razmere za enakopravno življenje na našem planetu, da bi jih odrešila zgodovinskega, družbenega in političnega izkoriščanja in podrejenosti. Ontološki obrat in ontološka antropologija na splošno sta, tako kot druge antropologije in antropološke paradigme, še vedno etnocentrična. Antropologija namreč postane etnocentrična že v samem poskusu, da premaga etnocentrizem (Argyrou 2017: 51). V vseh poskusih, da bi bila pravična in bi priznala avtonomnost načinov bivanja in razmišljanja drugih in drugačnih, tega na resnični družbeni in politični ravni ni uspela doseči. Pa vseeno. Ontološki obrat lahko skupaj z drugimi ontološkimi usmeritvami v antropologiji vidimo tudi kot nov moralni, etični, ekološki in politični poskus, da bi ustvarili pravičnejše življenje za vse, da bi bolje razumeli in spoštovali drug drugega ter da ne bi prevladali brezbržnost, ošabnost in pohlep (Argyrou 2017: 63).

Literatura

- ARGYROU, Vassos: Ontology, "Hauntology" and the "Turn" that Keeps Anthropology Turning. *History of the Human Sciences* 30 (1), 2017, 50–65.
- BOELLSTORFF, Tom: For Whom Ontology Turns: Theorizing the Digital Real. *Current Anthropology* 57 (4), 2016, 387–407.
- CHARBONNIER, Pierre, Gildas Salmon in Peter Skafish (ur.): *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London: Rowman & Littlefield, 2017.
- DESCOLA, Philippe: *Beyond Nature and Culture*. Chicago: Chicago University Press, 2013.
- HENARE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.): *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007.
- HOGSDEN, Carl in Amiria Salmond: "Ghosts in the Machine?": Theorizing the Contemporary. *Cultural Anthropology* 2016; <https://culanth.org/fieldsights/830-ghosts-in-the-machine>, 2. 8. 2017.
- HOLBRAAD, Martin: The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or *Mana*, again). V: Amiria Henare, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007, 189–225.
- HOLBRAAD, Martin: *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- HOLBRAAD, Martin: The Contingency of Concepts: Transcendental Deduction and Ethnographic Expression in Anthropological Thinking. V: Pierre Charbonnier, Gildas Salmon in Peter Skafish (ur.), *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London: Rowman & Littlefield, 2017, 133–158.
- HOLBRAAD, Martin in Morten Axel Pedersen: *Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- JENSEN, Casper Brun: Experiments in Good Faith and Hopelessness: Toward a Postcritical Social Science. *Common Knowledge* 20 (2), 2014, 337–362.
- KNOX, Hannah in Antonia Walford: "Is There an Ontology to the Digital?": *Theorizing the Contemporary. Cultural Anthropology* 2016; <https://culanth.org/fieldsights/818-is-there-an-ontology-to-the-digital>, 2. 8. 2017.
- KOHN, Eduardo: How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. *Cultural Anthropology* 34 (1), 2007, 3–24.
- KOHN, Eduardo: *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- KOHN, Eduardo: Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology* 44, 2015, 311–327.
- PEDERSEN, Morten Axel. Talismans of Thought: Shamanist Ontologies and Extended Cognition in Northern Mongolia. V: Amiria Henare, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007, 141–166.
- SALMON, Gildas: On Ontological Delegation: The Birth of Neoclassical Anthropology. V: Pierre Charbonnier, Gildas Salmon in Peter Skafish (ur.), *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London: Rowman & Littlefield, 2017, 41–60.
- SALMOND, Amiria: Transforming Translations (Part 2): Addressing Ontological Alterity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014, 155–187; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.006>.
- SCOTT, Michael W.: *The Severed Snake: Matrilineages, Making Place, and a Melanesian Christianity in Southeast Solomon Islands*. Durham: Carolina Academic Press, 2007.
- TELBAN, Borut: *Dancing through Time: A Sepik Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- TELBAN, Borut: Perspektivizem in novi animizem: Novogvi-nejske refleksije. *Glasnik SED* 55 (3–4), 2015, 49–60.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazon Society*. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4 (3), 1998, 469–488.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *And: After-dinner Speech Given at Anthropology and Science, the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth, 2003*. (Manchester Papers in Social Anthropology 7). Manchester: University of Manchester, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. (Masterclass Series 1, Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory). Manchester: University of Manchester, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: The Relative Native. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), 2013 [2002], 473–502; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.3.032/715>.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal, 2014.

The Ontological Turn in Anthropology Ten Years after Eruption

In the late 20th century, the works of a number of anthropologists, such as Roy Wagner (the American tradition and the concept of culture), Marilyn Strathern (the British tradition and the focus on social relationships) and above all Viveiros de Castro (the French tradition and Lévi-Strauss's structuralism), influenced a younger generation of anthropologists to reject the opposition between epistemological and ontological questions and to adopt a specific direction in which the former questions are inseparable from the latter. At the same time, a shift occurred away from the Euro-American mono-ontological perception of the world and the division into one nature and many cultures towards poly-ontological worlds or realities. The ontological turn in the strict sense of the word, the basics of which were first clearly presented in the introduction to the book *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically* (Henare, Holbraad and Wastell 2007), is in many respects a response to the crisis in anthropology, which began with the postmodern turn in the 1980s. As pointed out by Holbraad and Pedersen in the recently published book *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition* (2017), the ontological turn in the strict sense of the word is primarily a methodological turn that can be understood as a method for creating anthropology that is pervaded by boundless dimensions of its own conceptual restoration – what the things at the centre of anthropological attention could be. In the book, the authors emphasise the importance of ethnographic data collected in the field, where things are recognised as concepts that are necessary for an anthropological analysis whose essential characteristics are reflexivity, conceptualisation and experimentation. In the brief and concise paper, the author points out the main characteristics and influences on the development of the ontological turn in the strict sense of the word, i.e. from the perspective of the authors who have emphasised the turn itself, and presents some other works in which ontology is at the heart of new paradigmatic, theoretical and political orientations.



O ONTOLOŠKEM OBRATU IN TEM, KAKO ANTHROPOLOGI VREDNOTIMO IN DRUGOTIMO DRUGE IN DRUGO

Kratki znanstveni prispevek | 1.03

Datum prejema: 30. 9. 2017

Izveček: Antropološki članek opiše zgodovino ter obravnavo mišljenske in etnografske prakse imenovane ontološki obrat. V njem avtorica časovno in teoretsko umesti poglavitna konceptualna premikanja, cilje in politike ontološkega obrata. Analiza razumevanja omenjene teoretske in metodološke ambicije pa med drugim kritično premisli tudi nekatere sodobne prakse antropološkega spraševanja, vrednotenja in drugotenja. Antropologija se mora ukvarjati tako s konstrukcijo svojih predmetov, z družbenimi sistemi in stvarnimi razmerami, ki jih proizvajajo, kot z lastnimi disciplinarnimi teoretskimi prizadevanji.

Ključne besede: ontološki obrat, antropološka metoda, refleksivnost, konceptualizacija, eksperimentiranje, etika in politika praks vrednotenja in drugotenja v antropologiji

Abstract: The article describes the history and the treatment of a compelling theoretical and methodological set of principles and ethnographic programme known as the ontological turn. Reflecting on its development in the history of the discipline, the author explains the core tenets of the ontological turn, its scope, goals, as well as its conceptual and political implications. The analysis traces how the anthropologists have (so far) understood, assessed and received this distinct theoretical and methodological ambition. At the same time the article expands on the ethics underwriting contemporary disciplinary practices of conceptualisation and argumentation that include processes of evaluation and othering – not only of the so-called anthropological research objects but also of anthropological conceptual enterprises.

Key Words: ontological turn, anthropological methods, reflexivity, conceptualization, experimentation, the ethics and the politics of the practices of valuing and othering in anthropology

*“Anthropologists do not believe in things,
they believe out of those.”*

Roy Wagner (Konferenca AAA 2013)

*“The world could not care less about the ways we
humans represent it.”*

Eduardo Viveiros de Castro (Konferenca AAA 2013)

“‘Absolute’ objectivity would require that the anthropologist have no biases, and hence no culture at all.”

Roy Wagner (1981: 2)

Ko sem sprejela prijazno povabilo, da skupaj z drugimi kolegi za *Glasnik SED* na kratko predstavim metodološki in teoretski pristop, imenovan »ontološki obrat«, sem sprva razmišljala o pomenu interpretacije. Vsaka zavestna izbira in usmeritev na določen pomen iz kopice možnih mnogokrat vsebuje implicitno zahtevo po razhodu z drugimi pomeni. V želji, da ontološkega obrata ne razložim z eno samo razlagalno matrico, ampak ga oplastim z več razsežnostmi, sem se odločila, da se bom pri pisanju tega prispevka med drugim zatekla tudi k svojim antropološkim dnevnikom. Zapis, ki sledi, zato ne bo nevtralen opis nekega teoretskega stališča, ki je v zadnjih 15 letih sprožil veliko disciplinarnih razprav, marveč je prikaz osebnega analitičnega pogleda na to, kako se obravnava dano teoret-

sko ambicijo. Je tudi zapis, ki premišljuje etiko določenih antropoloških prizadevanj.

Za »ontološki obrat« sem prvič slišala v Cambridgeu (VB) na konferenci *Misliti skozi stvari* [*Thinking through Things*] oktobra 2004. Organizatorji konference Amiria (Henare) Salmond, Martin Holbraad in Sari Wastell ter številni udeleženi so se sklicevali na dediščino refleksivne antropologije kot osrednjo za razumevanje drugačnega impulza, nove miselne smeri. Nekateri antropologi so namreč s svojimi deli začeli opozarjati, da to, čemur rečemo »objekti« antropoloških raziskav – ljudje, njihove navade, odnos do narave, stvari, ki jih obkrožajo, in druga nečloveška bitja – v sebi nosijo bistveno večjo zmožnost za konceptualne produkcije, kot jim jo navadno pripisujemo. A da bi potencial teh zmožnosti razumeli, moramo biti antropologi odprti za spreminjanje (širitev, rekonfiguracijo) obstoječih perspektiv. Ravno ta uvid, da je svet treba raziskovati prek pluralnosti njegovih ontologij, kot so zatrjevali konferenčni govorniki, je v antropologiji vse pogostejši, čeprav na tih, a skorajda programski način. Dela avtorjev, kot so Bruno Latour (1983, 2002, 2004), Philippe Descola (1986, 1996, pozneje tudi 2013), Alfred Gell (1998), Marilyn Strathern (1980, 1988, [1991] 2005, 1999), Roy Wagner (1972, 1981, 2001) in Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2003), so organizatorji in sodelujoči na konferenci še posebej izpostavili kot vztrajno in dosledno radikalne vsebinske doprinose k širjenju disciplinarnih ciljev in dodatnemu

* Maja Petrovič-Šteger, dr. socialne antropologije, docentka, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; majapetrovicsteger@gmail.com.

oblikovanju antropoloških metod. Vsi ti antropologi naj bi na svojih terenih in v svojih pisanjih jasno pokazali, kakšne prednosti si zagotovi antropološka analiza, če svoj fokus razširi z izključno epistemoloških in reprezentacijskih vprašanj (znanje kot reprezentacija ali zastopanje nekega pogleda na svet) tudi na ontološka (glej Henare et al. 2007). Organizatorji so se s prispevki na konferenci želeli pokloniti omenjenemu učenju in antropološkim praksam, tako da so jih vzeli pod drobnogled in posledično pod (za ta namen ustvarjeni) »konceptualni dežnik«. Obratu, ki so ga razbrali, so rekli »ontološki«.

Devet let pozneje pišem druge zapiske. Tokrat s kongresa ameriškega antropološkega združenja (American Anthropological Association, AAA). Tam zapišem, da se udeleženci 112. letnega kongresa AAA pred ledeno novembrsko sapo umikamo v prostore čikaškega hotela Hilton, ki je kraj konferenčnega srečanja. Dva dogodka se, kot kaže, večini prisotnih zdita še posebej zanimiva. Prvi je okrogla miza z naslovom *Politike ontologije* [*Politics of Ontology*], ki jo organizirata Martin Holbraad in Morten Axel Pederson. Dan pred okroglo mizo se pogovarjam s Pedersonom, ki ne skriva rahle živčnosti, ker so organizatorji AAA dogodku namenili nenavadno veliko dvorano. Pederson je negotov, ali bo tako velika dvorana zares zasedena. Kaj če pride premalo ljudi? Kaj če sedeži ostanejo prazni? A na dan dogodka je dvorana povsem polna in tehnični pomočniki na stežaj odpirajo vsa vrata, da bi srečanje lahko spremljali tudi tisti, ki so ostali brez sedeža. Na velikem odru kot voditelja dogodka sedita Eduardo Viveiros de Castro in Eduardo Kohn ter njuni vabljeni sogovorniki Elizabeth Povinelli, Matei Candea, Ghassan Hage, Mario Blaser, Casper Bruun Jensen, Michael W. Scott, Helen Ruth Verran, Tony Crook, Benjamin Alberti, Morten Pedersen in Martin Holbraad.¹ Namen okrogle mize je predstaviti različne politike, ki oblikujejo razumevanje in izvajanje ontološko usmerjenih raziskav. Kot pojasnita Holbraad in Pederson, je ontološki obrat ime za teoretski in metodološki pristop, ki sicer rezonira s kontinuiranim in širšim razvojem sodobne antropologije, filozofije in nasploh družbene teorije, a hkrati še vedno neguje posebna, antropologiji lastna analitična načela, ki imajo konkretne metodološke, etične in politične posledice. Na odru in v pamfletu, ki zaokroži po konferenci (in pozneje tudi v knjigi, objavljeni leta 2017), Holbraad in Pederson zatrdita, da pri ontološkem obratu ne gre za kronanje in posledično povečevanje in zamejevanje ontološkega (iskanje dokončnega odgovora na vprašanja, povezana z ontološkim statusom), marveč za natančnejšo opredelitev in negovanje določenih načel ontološkega obrata. Prav slednje opisano stališče povzdigne v metodološko odredbo, ki obzorja etnografskih raziskav še bolj odpira in s tem omogoča še bolj poglobljeno in natančnejšo interpretacijo.

1 Na dogodku bi morala svoje misli predstaviti tudi Anemarie Mol, a se konference žal ni mogla udeležiti.

Drugi dogodek, ki na konferenci požanje največ pozornosti, je prav tako posvečen ontologiji. Gre za panel *Ontološki obrat v francoski filozofski antropologiji* [*The Ontological Turn in French Philosophical Anthropology*] z mislecema Brunom Latourjem in Philippeom Descolajem ter s tremi izjemno pripravljenimi razpravljavci, Marshalom D. Sahlinsom, Michaelom M. J. Fischerjem in Kim Fortun. Tudi tukaj je dvorana (tokrat prav zares ogromna) nabito polna. Medtem ko poslušalci sedijo, ležijo ali se sprehajajo po dvorani, govorniki na odru predstavijo svoje poglede na perspektivizem, naturalizem, totemizem, analogizem, animizem, poli-ontologije, dvojec naravo – kulturo ter na pasti provincialnih metafizik v antropologiji. Povsem jasno je, da poslušalstvo razume govorico nastopajočih. Ontološka vprašanja so vendarle sestavni del antropologije, ki se je od samega začetka posvečala preučevanju ontološkega statusa živih bitij v različnih družbah. To venomer znova poudarja tudi Holbraad, ko v odgovor na neko vprašanje, ki ga zastavi Philippe Descola, pojasni, da ontološki obrat, kot ga razumeta s Pedersonom, svojo moč črpa iz prepleta treh tradicij sodobne antropologije – ameriške, ki jo večinoma poznamo kot kulturnoantropološko (in se najbolj kaže v delih že omenjenega Roya Wagnerja), anglosaške oziroma socialnoantropološke (ki jo zaznamuje preoblikovanje pomena skupnosti in političnega v antropologiji ter jo kot najpomembnejšo orientacijo najdemo v delih Marilyn Strathern) ter francoske etnološke tradicije, v katero Holbraad umesti dela Philippa Descolaja, Bruna Latourja in Eduarda Viveirosa de Castra, sicer brazilskega antropologa, ki pa je veliko časa preživel v Franciji. Medtem ko Holbraad pojasnjuje, Viveiros de Castro, ki sedi tik ob njem, na njegov pravkar izrečeni stavek na zabaven, a tudi nekoliko ironičen način pripomni, da je v tej razvrstitvi seveda le »častni Francoz« [*an honorary French*]. K tej pomenljivi opazki se bom vrnila pozneje. Oba dogodka med poslušalci sprožita izjemno zanimanje. Nekateri navdušeno kimajo z glavo in uživajo v retoričnih briljiranjih govorcev na odru. Od drugih je mogoče slišati skeptične pripombe, ki v mesecih po koncu kongresa AAA prerastejo v prave polemike na antropoloških in drugih družboslovnih blogih, revijah in javnih predavanjih. Slišati in prebrati je mogoče, da marsikoga (upravičeno!) zmoti beseda »obrat« v sintagmi »ontološki obrat« (Law in Lien 2013; Lynch 2013; Woolgar in Lezaun 2013). Zakaj bi bilo ontološko usmerjena vprašanja treba razumeti kot nova? Ali zagovorniki ontološkega obrata svojega teoretskega stališča ne jemljejo preresno in preveč svečano? Saj antropologi vse to, kar naj bi ontološki obrat zagovarjal, tako ali drugače počnemo že dolga leta. Mar nismo v zadnjem desetletju prebrali številne analize, ki so pozornost posvetile ontološkemu vprašanju (npr. Candea 2011; Corsin Jimenez 2013a, 2013b; de Castro 2013; Descola 2014; Hage 2012; Hastrup 2011; Helmreich 2012; Jensen in Morita 2012; Kohn 2008, 2014; Mol 1999, 2013; Maurer

2005; Pedersen in Willerslev 2012; Petrovič-Šteger 2009; Rio 2007; Salmond 2013, 2014; Scott 2013; Hogsden in Salmond 2016; Verran 2011; Woolgar in Lezaun 2013)? Zagovorniki »ontografije« pa v odgovor zatrjujejo, da je prav številčnost analiz, ki se sklicujejo na ontološki obrat, odraz zavestnega negovanja tega teoretičnega in metodološkega pristopa, katerega posledica je širše razumevanje in sprejemanje potrebe po dodatni ontološki usmeritvi v antropologiji. Pri obratu ne gre za to, da bi terenska lokacija (denimo domnevno »eksotične« Amazonija, Melanezija ali severna Mongolija) ali tema raziskave določali, ali bo neka analiza ontološka ali ne. Šteje le način pristopa k terenu in etnografskemu gradivu. Drugi komentirajo, da je na obeh odrih premalo žensk in preveč ambicioznih moških. Nekateri dvomijo, ali je ontološki obrat v različicah, ki so jih slišali in prebrali, zares konceptualno dosledna teorija, ki bo spremenila antropološko paradigmo in načine gledanja na svet(ove) (Carrithers 2012; Heywood 2012; Laidlaw in Heywood 2013). Mar ni preveč zavezan relativizmu (Paleček in Risjord 2012)? Mar ne zveni preveč zaprto, žargonsko, specializirano in privilegirano (Harris in Robb 2012)? Izražen na način, ki ga večina ne razume? Premalo političen?²

Tudi po koncu omenjenega kongresa sem spremljala razprave o ontološkem obratu in s kolegi na bralnem krožku Sodobna antropologija, še posebej v letih 2013, 2014 in 2015, redno preučevala tekste, ki so pojasnjevali koncepte perspektivizma in ontologije.³ Na srečanjih smo razpravljali tako o člankih, ki so idejo ontološkega obrata v celoti podprli, kot o tistih, ki so na drobne, pa tudi bolj vehementne načine zanikali ne le ontološki obrat, marveč tudi obsojali njegove predstavnike in zagovornike.

Tudi zato, ker se Holbraad in Pederson nista preveč spuščala v javne (tj. pisne) antropološke polemike s kritiki njunega teoretskega stališča, sem z nestrpnostjo pričako-

vala izid knjige *Ontološki obrat* (Pederson in Holbraad 2017). Čeprav oba avtorja izjemno cenim, sem bila tudi sama večkrat skeptična do nekaterih argumentov v njuni prejšnjih objavah (Holbraad 2009; Holbraad in Pederson 2009; Pederson 2011, 2014). A priznati je treba, da sta na kup ne le programsko usmerjenih, ampak velikokrat povsem *ad hominem* kritik odgovorila s premišljeno, nazorno, utemeljeno, natančno in zares odlično napisano monografijo. Poleg omenjenega ima knjiga izjemno pedagoško vrednost. V njej med drugim trdita (predstavila bom le nekaj glavnih trditev, ki so mestoma razširjene in podprte s sintetičnim branjem ne le njune knjige, marveč del drugih antropologov, ki so jim ontološka vprašanja blizu):

- Ontološki obrat v antropologiji je treba razumeti kot strogo metodološki predlog oziroma kot tehnologijo etnografskega opisa. Takšno razumevanje obrata je revidirano in se razlikuje od prvotnega pojmovanja ontološkega, ki različne ontologije (!) navezuje tudi na različne kraje oziroma terene (kot smo lahko prebrali v knjigi *Misliti skozi stvari* (2007) in v drugih zgodnejših objavah).
- Zagovorniki ontološkega obrata si prizadevajo postavljati ontološka vprašanja, ne da bi ponujali ontologijo (oziroma ontologije) kot odgovor.
- Ravno cilji, načini in latentnosti antropološkega prevpraševanja, ki odražajo, kaj vse bi antropološko prevpraševanje še lahko postalo, so tista (ves čas ponavljajoča se) ontološka konceptualna *premikanja*, ki so »obratu« ponudila svoje ime.
- Tudi epistemologija je v antropologiji ontološko vprašanje.
- Bolj kakor revolucionarni prelom in preskok od antropološke preteklosti obrat k ontologiji pomeni omogočanje sprostivne celotnega analitičnega potenciala, ki je že od nekdaj predstavljal srčiko antropološkega projekta.
- Ontološki obrat je treba razumeti tudi z vidika ontoloških relativizacij – dejstvo je, da smo antropologi sposobni (oziroma se učimo postati sposobni) postaviti/obrniti na glavo vsako domnevo, s katero mislimo objekte naših raziskav.
- Zaradi vsega povedanega ontološki obrat ne temelji le na izvajanju, ampak na nenehnem zavestnem vzpostavljanju *vis-a-vis* trem analitičnim antropološkim praksam: reflektivnosti, konceptualizaciji in eksperimentiranju.
- Kot zglede takšnega posebnega načina razmišljanja, ki odpira nove konceptualne potenciale, seveda ne moremo navajati le antropologov, kot so Roy Wagner, Marilyn Strathern ali Eduardo Viveiros de Castro (katerih logike in antropološko senzibilnost avtorja v knjigi izčrpno analizirata). Že v klasičnih primerih antropološke miselne inovativnosti – recimo v Maussovih analizah obdarovanja,

2 Opazko o tem, da so zagovorniki ontološkega obrata premalo politični, je bilo mogoče zaslediti v komentarjih na konferencah in antropoloških blogih. Trdim, da le nekdo, ki nikoli ni prebral del Marilyn Strathern ali Roya Wagnerja, lahko domneva, da je antropologija, ki se posveča ontološkemu vprašanju, premalo politična. Če kaj, so ravno njihova dela v svojih modusih premišljevanja kulture in družbe nad vse lucidni primeri neposrednega soočanja s političnim (pa tudi z etnocentrizmi, solipsizmi, esencializmi ipd.).

3 Bralni krožek Sodobna antropologija je redno srečevanje antropologov in zainteresirane javnosti z namenom preučevanja antropoloških besedil. Namen je ustvariti prostor za redne profesionalne a tovariške pogovore o sodobnih in klasičnih antropoloških delih. Na srečanjih tematsko izbrane etnografije in teorije umeščamo v zgodovinski okvir in komentiramo njihovo aktualnost tako, da negujemo konstruktivno vživljanje v in razumevanje različnih antropoloških pisanj, konceptov in metodologij, tudi v primerih, kadar nam ti niso raziskovalno blizu. Bralni krožek sem osnovala leta 2012 in ga vodim že šesto leto. Sprva smo se s kolegi shajali v prostorih Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Od leta 2013 pa vsak drugi četrtek v mesecu (med akademskim letom) gostujemo v Zemljepisnem muzeju ZRC SAZU.

Evans-Pritchardovih interpretacijah orakljev ali Clifford-Geertzovem razumevanju časa – najdemo ontološka vprašanja. Knjiga na luciden, natančen in pedagoško nazoren način predstavi zgodovino in dediščino takšnega načina razmišljanja.

- Ontološko prakso med drugim opredeljuje tudi uporaba rekurzivne strategije – antropološke »resnice« (resnica kot trenutek, v katerem se ustvari nek nov koncept) se ustvarjajo z redefinicijo, *namerno potujitvijo* oziroma *predružačenjem* obstoječih analitičnih konceptov, da bi bili ti zmožni razumeti in pojasniti novo (tj. tuje, drugačno) etnografsko gradivo. Rekurzivnosti se ne da le argumentirati, ampak se mora tudi izvajati (z etiko zavestne soudeležbe na terenu in etiko pisanja).
- Razumeti je treba, da ljudje nismo le epistemična vrsta, marveč tudi ontološka, saj ves čas posegamo v življenje samo. Zato so politike ontologije pravzaprav politike našega odnosa do snovnih pojavov bivanja.

Kaj potemtakem antropologom lahko prinese mišljenjska in terenska praksa, imenovana ontološki obrat? Avtorja omenjene knjige (a tudi številni drugi avtorji, ki prepoznajo vrednost ontološko usmerjenega raziskovanja) po mojem mnenju zelo spretno izražata svoj odnos do sveta, svojo skrb do narave ter mnogoterih načinov življenja in bivanja. Miselnost in etnografska praksa, ki negujeta ontološka vprašanja, teme, kot so ekologija, kolonizacija, geontologija in življenje samo, dejansko postavita v drugo luč. Kot nas opomni Viveiros de Castro, ni svet tisti, ki bi vedno znova potreboval drugačne vpoglede, stališča in argumentativne poti za lastno reprezentacijo. »Mi« (ljudje nasploh, antropologi v svoji zavezanosti razumevanja svetotvornih praks pa še posebej) smo tisti, ki potrebujemo in iščemo vedno nove perspektive. Postavljanje praks antropološkega raziskovanja pod drobnogled zato ostaja disciplinarno načelo. Četudi napisano zveni kot znana kralatica, menim, da se velika večina antropologov tega načela ne drži, ampak svoje terensko gradivo vedno znova skuša vtisniti v že znane klasifikatorne kalupe. Ontološki obrat nas tako vedno znova opominja, da antropologija ne bi smela biti disciplina, ki se ukvarja le s »prevajanjem« tujih, emskih, kulturnih in družbenih matric v nam podobne, razumljive in etske. Razumeti moramo, da s svojimi analizami ne le opisujemo, marveč ves čas posegamo v epistemologije določenih misli oziroma praks. S tem jih drugačimo in drugotimo.

Ontološki obrat se med drugim umešča tudi v miselne vrzeli vprašanja, kako brati in misliti svet prek sebe (kajti vedno ga beremo prek lastnih izkušenj, zaradi česar so etske kategorije vedno deloma tudi emske), obenem pa zavestno negovati možnosti konceptualnega izstopa iz lastnih perspektiv. Želja je namreč misliti druge s perspektive, ki je njim samim bližja. A kaj pomeni »biti bližji«? Antropologi,

ki si na terenu pridobijo dovolj veliko zaupanje, včasih dobio naslov »častnih pripadnikov« preučevanih kultur. Akt podelitve tega statusa vsekakor potrди vrednost in zaupanje, ki ga drugi pripišejo antropologu. A je hkrati tudi akt vnovičnega drugotenja. Vsem »častnim pripadnikom lokalnih kultur«, vsem »častnim Francozom« (če se vrnem na prigodo z Eduardom Viveirosom de Castrom) ali pa vsem ženskam, ki smo v določenih situacijah obravnavane kot »častni moški«, status častnega pomeni poklon, a vendarle tudi ubesedi in uprizori dejstvo, da razlike obstajajo. Da nikoli ne bomo zares obravnavani kot »lokalci«, »Francozi« ali moški. Da smo drug drugemu v nekaterih rečeh še vedno in tudi bomo vedno drugačni. Morda bližji. A vseeno do neke mere tuji. Drugi. Predvsem pa, da smo tudi antropologi sami venomer znova dejavni v praksah drugotenja.

Ontološki obrat, kot ga konceptualizirata Holbraad in Pederson (2017), poudari tudi to, da je za resnično razumevanje antropološkega konceptualnega aparata in njegovo nadgrajevanje treba imeti poglobljen uvid v zgodovino discipline. Z lastno prakso vrednotenja svojih intelektualnih zgledov in prednikov, med drugim tudi Clauda Levi Straussa, Gregoryja Batesona, Bruna Latourja, Marshalla Sahlinsa, Valeria Valerija, Nancy Munn, Gillesa Deleuza, Roya Bashkarja, Dereka Sayerja, Pierra Clastresa, Donne Haraway, Paula Rabinowa, Caroline Humphrey, Dana Sperberja, Isabelle Stenger, Lissette Josphides, Anemarie Mol in mnogih drugih, nam zagovorniki ontološkega obrata pokažejo, da so sposobni pokazati spoštovanje do avtorjev, misli in teorij, ki jih velikokrat jemljemo kot samoumevne. Osebno taka dejanja berem tudi kot primer antropološke etike v praksi.

Edina moja večja pripomba zadeva t. i. »racionalnosti« omenjene knjige in argumentativnega izvajanja. Holbraadu in Pedersonu se večkrat zapiše, da gre pri razlaganju ontološkega obrata kot antropološke metode za povsem racionalne, logične in nikakor ne metafizične odgovore. Domnevam, da je tovrstni samoopis neke vrste želja po spravi in odgovor na (nekateri tudi upravičene) kritike predvsem Laidlaw in Heywooda (Laidlaw 2012; Laidlaw in Heywood 2013; Heywood 2012), pa tudi nekaterih drugih avtorjev. A če želimo ontološki projekt vzeti zares in resnično razmisliti, ali je analitični ideal »radikalno hevristične etnografske teorije« (Da Col in Graeber 2011) sploh možen, potem iz tega ideala ne moremo poljubno izvzeti metafizična dojetanja sveta in bivanja v njem. Kljub temu menim, da niz argumentacij, ki jih navajata Pederson in Holbraad (2017), po svoji natančnosti, jasnosti in intelektualnem *tour de force* (Laidlaw 2017) presežejo vse kritike ontološkega obrata, ki sem jih doslej prebrala. Zrelost avtorjev, njuna pripravljenost eksperimentirati, priznati napake, se soočiti s kupom miselnih in etnografskih izzivov ter njuno poznavanje antropološke vede je hvalevredno. Tudi v tem sta Martin Holbraad in Morten Pederson več kot dostojna učenca svojih učiteljev.

Disciplinarne teorije vsake toliko potrebujejo nove impulze, domneve in hipoteze. Metoda ontološkega obrata vsekakor spodbuja k drugačnemu mišljenju. Tudi k spoštovanju in zavezanosti praksam in filozofijam, ki širijo konceptualne (z)možnosti. Zaradi vsega povedanega je povsem jasno, da razprava o ontološkem obratu ni zaključena. Vem za rokopise, ki čakajo na izid. In se neizmerno veselim vseh nadaljnjih pogovorov, ki bodo antropologijo v prihodnje še naprej plemenitili.

Literatura

- CANDEA, Matei: Endo/Exo. *Common Knowledge* 17, 2011, 146–150.
- CARRITHERS, Michael: Ontology is Just another Word for Culture: For the Motion (I). *Critique of Anthropology* 30 (2), 2012, 156–168.
- CORSIN JIMENEZ, Alberto: *An Anthropological Trompe L'Oeil for a Common World*. Oxford in New York: Berghahn, 2013a.
- CORSIN JIMENEZ, Alberto: The Prototype: More Than Many and Less Than One. *Journal of Cultural Economy* 7 (4), 2013b, 381–398.
- DA COL, Giovanni in David Graeber: Foreword: The Return of Ethnographic Theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1): 2011, vi–xxxv; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau1.1.001>.
- DESCOLA, Philippe: *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- DESCOLA, Philippe: *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. New York: The New Press, 1996.
- DESCOLA, Philippe: *Beyond Nature and Culture*. Chicago: Chicago University Press, 2013.
- DESCOLA, Philippe: The Difficult Art of Composing Worlds (and of Replying to Objections). *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3), 2014, 431–443; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.3.030>.
- GELL, Alfred: *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HAGE, Ghassan: Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary Today. *Critique of Anthropology* 32 (3), 2012, 285–308.
- HARRIS, Oliver in John Robb: Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History. *American Anthropologist* 114 (4), 2012, 668–679.
- HASTRUP, Frida: Shady Plantations: Theorising Coastal Shelter in Tamil Nadu. *Anthropological Theory* 11 (4), 2011, 45–61.
- HELMREICH, Steven: Extraterrestrial Relativism. *Anthropological Quarterly* 85 (4), 2012, 115–139.
- HENARE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.): *Thinking Through Things*. London: Routledge, 2007.
- HEYWOOD, Paolo: Anthropology and What There Is: Reflections on “Ontology”. *Cambridge Anthropology* 30 (1), 2012, 143–151.
- HOGSDEN, Carl in Amira Salmond: Ghosts in the Machine? Theorising the Contemporary. *Cultural Anthropology Website*, 24. marec 2016; <https://culanth.org/fieldsights/830-ghosts-in-the-machine>.
- HOLBRAAD, Martin: Ontology, Ethnography, Archaeology: An Afterword on the Ontography of Things. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3), 2009, 431–444.
- HOLBRAAD, Martin: *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- HOLBRAAD, Martin in Morten Axel Pederson: Planet M: The Intense Abstraction of Marilyn Strathern. *Anthropological Theory* 9 (4), 2009, 371–394.
- HOLBRAAD, Martin in Morten Axel Pederson: *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- JENSEN, Casper Bruun in Atsuro Morita: Anthropology as Critique of Reality: A Japanese Turn. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2), 2012, 358–370; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.018>.
- KOHN, Eduardo: How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Trans-Species Engagement. *American Ethnologist* 34 (1), 2008, 3–24.
- KOHN, Eduardo: *How Forest Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. London in Berkeley: University of California Press, 2014.
- LIDLAW, James: Ontologically Challenged. *Anthropology of this Century* 4, 2012; <http://aotepress.com/articles/ontologically-challenged/>.
- LIDLAW, James: Review Article of Ontological Turn by Martin Holbraad and Morten Pederson. *Social Anthropology* 25 (3), 2017, 396–402.
- LIDLAW, James in Paolo Heywood: One More Turn and You're there. *Anthropology of this Century* 7, maj 2013; <http://aotepress.com/articles/turn/>.
- LATOUR, Bruno: *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Porter. London: Prentice-Hall, 1993.
- LATOUR, Bruno: *War of the Worlds: What about Peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- LATOUR, Bruno: Why Has Critique Run Out of Steam?: From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Enquiry* 30 (2), 2004, 25–48.
- LAW, John in Marianne Elisabeth Lien: Slippery: Field Notes in Empirical Ontology. *Social Studies of Science* 43 (3), 2013, 363–378.
- LYNCH, Michael: Ontography: Investigating the Production of Things, Deflating Ontology. *Social Studies of Science* 43 (3), 2013, 444–462.
- MAURER, Bill: *Mutual Life, Limited: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MOL, Annemarie: Mind Your Plate!: The Ontonorms of Dutch dieting. *Social Studies of Science* 43 (3), 2013, 379–396.

MOL, Annemarie: Ontological Politics: A Word and Some Questions. V: John Law in John Hassard (ur.), *Actor Network Theory and after*. Oxford in Keele: Blackwell in the Sociological Review, 1999, 74–89.

PALEČEK, Martin in Mark Risjord: Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43 (1), 2013, 3–23.

PEDERSEN, Morten Axel: *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca: Cornell University Press, 2011.

PEDERSON, Morten Axel: Shamanic Spirits in Transition: Post-socialism as Political Cosmology. V: Allen Abramson in Martin Holbraad (ur.), *Framing Cosmologies: The Anthropology of Worlds*. Manchester: Manchester University Press, 2014, 161–184.

PEDERSEN, Morten Axel in Rane Willerslev: The Soul of the Soul Is the Body: Rethinking the Soul through Northern Asian Ethnography. *Common Knowledge* 18 (3), 2012, 464–486.

PETROVIĆ-ŠTEGER, Maja: Anatomising Conflict – Accommodating Human Remains. V: Helen Lambert in Maryon McDonald (ur.), *Social Bodies*. London: Berghahn, 2009, 47–76.

RIO, Knut Mikjel: *The Power of Perspective: Social Ontology and Agency on Ambrym Island, Vanuatu*. Oxford: Berghahn Books, 2007.

SALMOND, Amiria: Transforming Translations (Part 1): The Owner of These Bones. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), 2013, 1–32; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.3.002>.

SALMOND, Amiria: Transforming Translations (Part 2): Addressing Ontological Alterity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014, 155–187; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.006>.

SCOTT, Michael W.: The Anthropology of Ontology (Religious Science?). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (4), 2013, 859–872.

STRATHERN, Marilyn: No Nature, No Culture: The Hagen Case. V: Carol MacCormack in Marilyn Strathern (ur.), *Nature, Cultu-*

re and Gender. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, 174–222.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.

STRATHERN, Marilyn. *Proper, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. New Brunswick: The Athlone Press, 1999.

STRATHERN, Marilyn: *Partial Connections*. London: Rowman & Littlefield, 2005.

VERRAN, Helen: On Assemblage: Indigenous Knowledge and Digital Media (2003–2006) and HMS Investigator (1800–1805). V: Tony Bennet in Chris Healey (ur.), *Assembling Culture*. London, New York: Routledge, 2011, 163–176.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4 (3), 1998, 469–488.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *And: After-dinner Speech Given at Anthropology and Science, the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth, 2003*. (Manchester Papers in Social Anthropology, 7). Manchester: Manchester University Press, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: The Relative Native. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), 2013, 473–502; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.3.032/715>.

WAGNER, Roy: *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

WAGNER, Roy: *The Invention of Culture. Revised and Expanded Edition*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

WAGNER, Roy: *The Anthropology of the Subject: Holographic Worldview in New Guinea and Its Meaning and Significance for the World of Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 2001.

WOOLGAR, Steve in Javier Lezaun: The Wrong Bin Bag: A Turn to Ontology in Science and Technology Studies? *Social Studies of Science* 43 (3), 2013, 321–340.

On the Ontological Turn in Anthropology and Practices of Valuing and Othering

The article describes the history and the treatment of a compelling and challenging theoretical and methodological programme known as the ontological turn. Reflecting on its development in the history of the discipline, the author explains the core tenets of the ontological turn, its scope, goals, as well as its conceptual and political implications. The analysis traces how the anthropologists have (so far) understood, assessed and interpreted this distinct theoretical and methodological ambition. It describes both the enthusiasm and the criticism provoked by the concepts and the direction of the ontological turn. It addresses the purchase it has for various anthropological studies. The author proposes the ways in which the ontological turn's set of propositions may challenge, radicalise and refine anthropological project and ethnographic experience. At the same time it expands on the ethics underwriting contemporary disciplinary practices of conceptualisation and argumentation that include processes of evaluation and othering – not only of the so-called anthropological research objects but also of anthropological conceptual enterprises.

ANTROPOLOŠKI »ONTOLOŠKI OBRAT« V STRUKTURALISTIČNEM TRIKOTNIKU

Kratki znanstveni prispevek | 1.03
Datum prejema: 24. 9. 2017

Izveček: V pričujočem komentarju je antropološki ontološki obrat opisan pretežno z zornega kota intelektualne genealogije, zato posveča teoretskim vidikom ontološkega obrata manj pozornosti. Avtor vidi v antropološkem ontološkem obratu dve glavni osi, ki ju vizualizira kot dve poševni pobočji trikotnika, katerega vrh predstavlja E. Viveiros de Castro, ki je osrednji protagonist obrata, spodnji levi kot P. Descola in spodnji desni kot »cambriška skupina«. Razumevanje ontološkega obrata samega se na obeh straneh močno razlikuje.

Ključne besede: »ontološki obrat«, perspektivizem, naturalizem, strukturalizem

Abstract: This comment on the so-called "ontological turn" in anthropology is focused on its intellectual genealogy. Two central theoretical axes, connected with two rather different theoretical traditions, can be discerned. These two axes are visualised as the two oblique sides (left and right) of the triangle with E. Viveiros de Castro, the key protagonist of the turn, occupying the apex of the triangle. The left and the right vertices are represented by the names of P. Descola and the so-called "Cambridge Group". The understanding of the ontological turn itself at the two vertices is very different.

Key Words: "ontological turn", perspectivism, naturalism, structuralism

Če se je filozofija, ki je dolgo časa imela monopol nad ontologijo, v prvi polovici 20. stoletja lahko ponašala z zasukom od ontologije (ki je dobivala vse bolj negativne konotacije) k epistemologiji (spoznavni teoriji), današnji »obrat« od epistemologije nazaj k ontologiji ne pomeni preproste vrnitve k ontologiji kot eni sami in edini, temveč največkrat predpostavlja pluralizem ali množstvo ontologij, ki poleg tega tudi niso več vse pod nadzorom filozofije. Eduardo Viveiros de Castro (v nadaljevanju EVC), ki ga bom v tem komentarju k *antropološkemu* »ontološkemu obratu« (v nadaljevanju: OO) obravnaval kot njegovega osrednjega protagonista, to vrnitev ontologije ali boljše ontologij razume kot učinek majanja ontoloških temeljev zahodne civilizacije zaradi krize imperialističnih, kolonialističnih, etnocidnih in ekocidnih »produkcijskih načinov« (Viveiros de Castro 2015: 3).

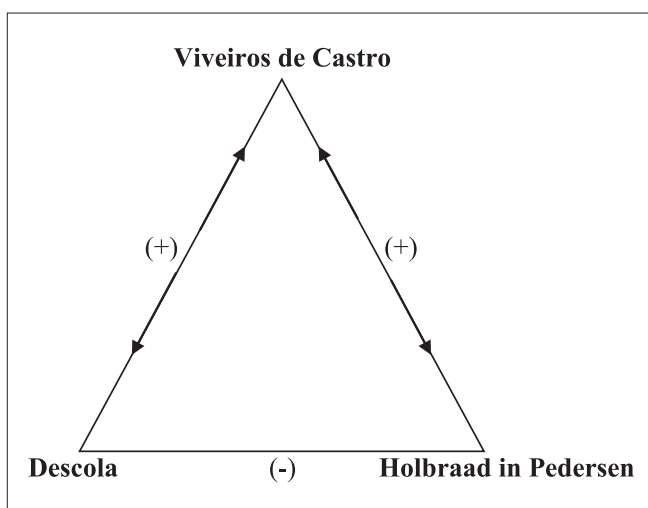
Vračanje ontologij(e), ki se najlepše kaže v vse pogostejši rabi te besede, je bilo v novejšem času (zvečine po letu 2000) prepoznano kot OO v več vedah (a spet ne v tolikेरih, kot bi morda kdo pomislil) in v filozofiji. Ena od teh ved je antropologija. Če bi si antropologi ogledali filozofski OO, filozofi pa antropološkega, bi morda oboji opažali predvsem, da njuna obrata nimata nujno veliko skupnega. Kar sicer ne pomeni, da vzporednice in skupne afinitete ponekod niso izrazite; OO s svojo zavrnitvijo kantovske ideje, da nam je svet dostopen edino skoz interpretativno shemo, precej spominja na spekulativni realizem in na Quentina Meillasoux. Toda OO v antropologiji se še zdaleč ne zvede na frontalno zavrnitev kantovskega konstruktivizma. Zato se ob komentiranju antropološkega OO najprej postavi vprašanje, kateri antropološki OO imamo sploh v mislih.

Martin Holbraad in Morten Axel Pedersen (2017), še dva izmed ključnih akterjev OO, recimo govorita o treh tokovih ali treh oseh antropološkega OO. Jaz bom raje govoril o dveh osnovnih oseh, pri čemer ti dve osi zaradi skopo odmerjenega prostora le v manjši meri definiram s teoretsko vsebino ali »naukom«, v večji pa z ozirom na genealogijo (geografijo) idej (oziroma intelektualno zgodovino in geografijo). Iz istega razloga bom lahko zgolj evociral politične implikacije in politične rabe OO, vključno z akademskimi politikami in strategijami kopičenja moči, vpliva in prestiža. V antropologiji se nam geografija idej in teorij seveda podvoji, saj moramo poleg intelektualnih središč, kjer se teoretski koncepti razvijajo in akumulirajo institucionalno moč za svoj pohod po svetu, imeti pred očmi tudi terene (kulturne regije), s katerimi so antropološke teorije in pristopi ne tako redko genealoško povezani.

V primeru antropološkega OO je njegova matična etnografska regija nesporno Amazonija, kjer so brazilski antropologi na čelu z EVC-jem znova postali pozorni na nekaj, kar so poimenovali perspektivizem (Viveiros de Castro 1996) in kar je v 90. letih postalo silno modno, tako da se je EVC pozneje nekoliko distanciral od njega in ponudil novo formulacijo, imenovano *multinaturalizem*. Dejstva, da je Amazonija etnografska domovina OO, ne morejo zanikati niti tisti, ki za začetnika OO (še pred EVC-jem) razglašajo Marilyn Strathern in Roya Wagnerja, oba specialista za Papuo –Novo Gvinejo. (Londonsko-cambriški tabor, ki ga sestavljajo učenci Strathernove, sicer sploh nima privilegirane etnografske povezave z Melanezijo: Holbraadova etnografska lokacija je Kuba, Pedersen je delal v Mongoliji, Matei Candea celo na Korziki ...).

* 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.

EVC ni osrednji protagonist OO le kot eden vodilnih amazonistov in kot formulator teze o perspektivizmu in multi-naturalizmu, temveč tudi kot tisti člen v omrežju akterjev OO, ki ima najobsežnejši nabor stikov z drugimi akterji (teh sploh ni malo, če vzamemo v obzir, da ima Brazilija močno in vitalno antropologijo ter da v Amazoniji že več kot pol stoletja raziskuje veliko število brazilskih antropologov) in zato predstavlja ključno točko omrežja. Poleg tega ima tesne, intelektualno močno poglobljene stike z vodilnimi akterji obeh taborov oziroma tokov. Če en tok predstavlja učenci Marilyn Strathern (nekateri kritiki jim pravijo »cambriška klika«) in njihova že omenjena »prednika«, drugi tok zaznamuje ime še enega ključnega, najbrž največjega živečega amazonista, namreč Philippa Descolaja. Descola nima svoje šole in se tudi ne identificira z OO, kljub temu pa ga z njegovimi akterji, še posebej z EVC-jem, tesno povezujejo nekatera vprašanja, z njimi je v nenehnem dialogu. Ker ne stoji na čelu nobene šole, ne moremo zares govoriti o Descolajevem taboru ali toku, temveč predvsem zaznamuje avtonomno pozicijo, ki je ni mogoče zvesti na EVC-ja ali na »cambriške« antropologe mlajše generacije. (V nadaljevanju jih bom označeval z imenom duumvirata Holbraad in Pedersen oziroma H&P.) Leta 2009 se je Descolaju na tem položaju pridružil še Bruno Latour (ki je bil po drugi strani že dolgo prej velik EVC-jev navdih). Kar sem najprej označil za dva tabora oziroma dva tokova, ki tečeta skozi EVC, lahko še ustrezneje ponazorimo s trikotnikom. En njegov kót zaznamuje ime EVC, drugega Descola in tretjega »cambriški« antropologi, pri čemer po dveh daljicah trikotnika poteka intenzivna intelektualna komunikacija, na daljici Descola–H&P pa je komunikacija bistveno bolj površinska, bolj vpljudnostna kakor vsebinska. Če EVC postavimo v vrh piramide, postane odsotna komunikacija na daljici Descola–H&P njen horizontalni temelj, daljici EVC–Descola in EVC–H&P pa dve pobočji, levo in desno. En glavni tok OO teče po levem, drugi po desnem pobočju (seveda pa teče v obeh smereh, ne le navzdol).



Takšno videnje OO je seveda vse prej kot splošno sprejeto, saj obstajajo različna pojmovanja OO, ki vrh tega med seboj pogosto tekmujejo. To zlasti velja za spodnji desni kót (desno pobočje), kjer Descolaja ne le da sploh ne prištevajo v OO, temveč ga skušajo tudi sicer odriniti čim dlje stran in čim bolj pomanjšati. Glede na to, da se Descola niti sam ne identificira s to oznako, je njegova izključitev vsaj na prvi pogled smiselna, vendar je stvar vseeno kompleksnejša. Pri tem mi je bilo v precejšnje zadovoljstvo, ko sem odkril, da ima Eduardo Kohn, še en amazonist, zelo podoben pogled na OO kot jaz. Kohn, ki se sam uvršča v *ontološko* antropologijo, razlikuje med OO v širšem in OO v ožjem pomenu: v širše pojmovani OO uvrsti več ali manj vso ontološko antropologijo, v strožje pojmovani OO pa zgolj tri antropologe, in sicer v tem vrstnem redu: Descola, EVC in Latour (Kohn 2015: 316). Tu je Descola, čeprav se ne identificira z oznako OO, uvrščen v ožjo skupino OO v strogem pomenu besede (ki ji sam pravim levo pobočje trikotnika), vrh tega pa je postavljen celo *pred* EVC.

Preden na kratko odgovorim, zakaj Descola dejansko sodi v središče in ne na obrobje OO, želim trikotniku najprej dodati še perspektivo »prednikov« vseh treh položajev (kotov), ki pomaga učinkovito in ekonomično osvetliti intelektualno genealogijo in teoretska ozadja.

Če smo že rekli, da združba H&P za svoje tri velike prednike priznava Wagnerja, Strathernovo in EVC, medtem ko EVC tudi sam vztrajno in vneto deli komplimente prvima dvema (ki sta le dobro desetletje starejša od njega), pa ima EVC še dva francosko govoreča prednika, ki sta hkrati prednika spodnjega levega kota trikotnika. Dokazov, da sta ta prednika, namreč Lévi-Strauss in Deleuze, za EVC-jevo misel precej bolj formativna od Wagnerja ali Strathernove, je veliko. O EVC-jevem globokem deleuzovstvu si lahko najhitreje ustvarimo vtis na samem začetku njegove knjige *Kanibalske metafizike*, ki je izšla v francoskem izvirniku in bila nato najprej prevedena v brazilsko portugalsščino (Viveiros de Castro 2009). EVC-jeva misel se je odločilno oblikovala z branjem Deleuzea.

To pa ne pomeni, da za EVC-ja poststrukturalista Lévi-Straussov strukturalizem ne more biti pomemben in formativen. EVC je v zadnjem času večkrat izrazil zadovoljstvo zaradi znova oživiljenega zanimanja za Lévi-Straussa in strukturalizem. EVC je avtentičen strukturalist, ki je v intelektualnem soočenju z omejitvami lévi-straussoske antropologije našel pot v poststrukturalizmu. Mešanica deleuzovske in lévi-straussoske formacije se kaže tudi v EVC-jevi politiki, v kateri je mogoče razbrati sledi tako lévi-straussoskega eksotizma, esencializma in apolitične reverence »primitivnih« družb kakor deleuzovskega anarhizma množtev in nastrojenosti proti državi.

Nekateri brazilski amazonisti so odkrito zadovoljni, da je z mednarodnim uspehom OO tudi Amazonija končno postala antropološko relevantna regija, ki je k vеди »prispevala« pomembno antropološko teorijo. Tu spet vidimo

prav osupljivo nepoznavanje zgodovine lastne vede (ali pa morda zgolj posebno lokalno amnezijo?). Mar ni Amazonija (in širše staroselska Amerika) etnografska domovina strukturalizma? EVC pogosto zatrjuje, da je antropološki strukturalizem neločljivo povezan z amazonskimi tereni, kjer se je po njegovem tudi rodil (in kamor se je z OO kot novo transformacijo strukturalizma spet vrnil). S tem kajpada postavi na začetek Lévi-Straussa (ki se je spreobrnil v antropologa prav v Braziliji in se na prvo terensko odpravo odpravil proti Amazoniji), o katerem trdi, da njegovo mišljenje ogromno dolguje indijanski misli, ki ji je bil najprej izpostavljen v Braziliji, nato pa še nekaj let ob ekstenzivnem študiju amerikanistične etnografske literature v New Yorku. Strukturalizem, kot ga je razvil, EVC označuje tudi za »strukturalno transformacijo indijanske misli« oziroma kar za etnoantropologijo (pogovor v Parizu 2009; glej naslednji odstavek).

Anglofoni združbi iz spodnjega desnega kota je francoska plat EVC-ja bolj slabo poznana, ker gre tisto, kar EVC pove v portugalščini in francoščini (ki jo govori bolje kot angleščino), v glavnem mimo njih. EVC kot apeks lahko uspešno združuje obe stranici trikotnika tudi zaradi svoje večjezičnosti. Na levi stranici trikotnika se pogovarjajo v drugem jeziku in o drugih problemih kot na desni stranici. EVC, ko govori v Cambridgeu, poje hvalo Strathernovi in Wagnerju, pa tudi združbi H&P. V zgodovinski diskusiji, ki sta jo EVC in Descola imela januarja leta 2009 v Parizu, pa je EVC med drugim izjavil, da je OO »rezultat brazilsko-francoskega dialoga«. H&P v malo manj kot tri ure dolgem pogovoru nista bila omenjena niti enkrat.¹ EVC in Descola se pogovarjata, in se v svojih pogledih razhajata, v obzoru lepo vidnih skupnih intelektualnih tradicij, medtem ko so skupna intelektualna in teoretska ozadja, ki naj bi EVC prek Strathernove in Wagnerja povezovala s H&P, precej manj jasno razvidna, če sploh zares obstajajo. Med intelektualnimi tradicijami levega in desnega pobočja je dramatična asimetrija. Intelektualna tradicija na desni strani, označena z imenom dveh antropologov, ki ju zunaj vede komajda kdo pozna, je v najboljšem primeru še na začetni stopnji svojega razvoja.

Ta vpogled v EVC-jevo intelektualno genealogijo nas privede do zabavne ugotovitve, da je OO, če uporabim formulacijo njegovega protagonista, delo strukturalistične

pameti. To spoznanje lahko marsikateremu antropologu mlajše generacije (ki ravno ne slovi po poznavanju zgodovine lastne vede in ki so ji učitelji učinkovito vcepili v glavo, da je strukturalizem nekaj slabega) vsaj za hip vzame sapo.

Tu najdemo tudi odgovor, kaj je tisto, kar EVC-ja in Descolaja naredi za privilegirana sogovornika, in zakaj stoji Descola v središču OO (čeprav o njem sploh ne govori in se z njim še manj identificira). Descola nikakor ni deleuzovec, pač pa je skoz in skoz formiran z Lévi-Straussom, kterege pa je ustvarjalno presegel. Njegova tipologija štirih ontologij (animizma, naturalizma, totemizma in analogizma) (glej zlasti Descola 2005) je v osnovi geografska (saj te ontologije postavi na etnografski zemljevid), in zato za sodobni anglosaški okus »staromodna«, hkrati pa je tudi strukturalistična, ker je organizirana v pravokotnik, definiran z inverznimi relacijami. Animizem, ki ustreza EVC-jevemu perspektivizmu, je postavljen v inverzno razmerje z naturalizmom, medtem ko je EVC-jev perspektivizem (oziroma multinaturalizem) postavljen v nasprotje z zahodnjaškim multikulturalizmom oziroma zahodno znanostjo. EVC pozna in priznava le dve ontologiji, Descola pa štiri (in povrh dopušča, da obstaja še kakšna, ki jo je prezrl). Ob svojem deleuzovskem nagnjenju k multiplikaciji bitij je EVC presenetljivo restriktiven, tako rekoč skop pri štetju ontologij. Motiv za to je njegova želja, da bi amazonski multinaturalizem uporabil kot orožje, *machine de guerre*, proti naturalizmu zahodne znanosti (Taylor 2013: 202). Mar EVC ponuja novo različico velike dihotomije?² Tu smo v jedru OO. (Vendar le z vidika levega pobočja trikotnika.)

Če bi prostor dopuščal, bi bilo zanimivo podrobneje komentirati politiko desnega pobočja, še posebej v luči zadnje knjige H&P (Holbraad in Pedersen 2017), ki je v njuno skrajno abstraktno, zelo neetnografsko besedovanje o OO vnesla nov »obrat«, in sicer s tezo, da je OO »strogo metodološki predlog«. Občutek, da so EVC in H&P *strange bedfellows*, ni iz trte izvit: kaj naj bi namreč starega levičarja povezovalo s to globoko apolitično mladežjo iz šole Marilyn Strathern?³ Morda njegova želja, da bi vendarle imel svoje mednarodno vidne učence (in da bi mu peli hvalnice tudi v Cambridgeu)? Če iščem vsebinske razloge, najdem enega samega: oboji močno poudarjajo (in sicer zmeraj bolj), da *je treba domačine jemati resno*. Združba H&P v svoji apolitičnosti nima boljše ideje, kakor da v rafiniranju tega poglobitnega etičnega imperativa tekmuje

¹ Temu pogovoru je med poslušalci prisostvoval tudi Latour, ki se je vzhičen javil k besedi in nato v *Anthropology Today* objavil navdušeno poročilo o pogovoru. V njem je med drugim zapisal, da sta EVC in Descola s perspektivizmom postavila pod zgradbo zahodne filozofije mogočno bombo (Latour 2009: 2). Od tedaj se tudi Latourja šteje za predstavnika OO (levega pobočja, seveda). Latour je tako po eni strani EVC-jev »prednik« (EVC se je najprej navdušil nad njegovo knjigo *Nikoli nismo bili moderni* (Latour 1991) in od njega med drugim prevzel pojem simetrične antropologije), po drugi strani pa njegov zapozneli privrženec. – Pariški pogovor, naslovljen ‚Perspektivizem et animisme: Débat avec Philippe Descola‘, je dostopen na Spletni vir 1.

² Matei Candea (2011) ponudi nekaj prepričljivih protiargumentov v tej smeri. Čeprav Candea na prvi pogled sodi v združbo H&P, je njegovo razumevanje EVC-jevega nauka precej bolj subtilno.

³ »Medtem ko Holbraadova osrediščenost na alteriteto kot metodo poganjanja konceptov v gibanje predstavlja najizrazitejšo 'apolitično' težnjo, je bil Viveiros de Castro zmeraj angažiran s staroselskimi političnimi voditelji in je zmeraj podpiral njihove boje proti brazilski državi« (Jensen 2016).

z EVC-jem in ga poskuša preseči. V odsotnosti političnega prizadevanja se »biti najboljši v jemanju domačinov resno« najbrž nujno sprevrne v metodološki ali etnografski fetišizem in moralistično vzvišenost (*I am holier than thou*, kot rečejo Angleži). Povsem na mestu je pripomba Jamesa Laidlaw (2017: 399), da bi imela avtorja knjige manj težav, če bi ob svoji dejanski odpovedi ontološkemu obratu dala knjigi kak drug naslov, npr. »refleksivni« ali »konceptualni« obrat. Laidlaw tudi diskretno nakaže, da je relacija EVC–H&P, se pravi desno pobočje trikotnika, v krizi. Nadaljnji razvoj te ljubezni bo še zabavno opazovati. EVC kot menedžer trikotnika, ki hkrati predstavlja jamstvo njegovega obstoja, je v težavnem položaju.

Literatura

CANDEA, Matei: Endo/Exo. *Common Knowledge* 17 (1), 2011, 146–150.

DESCOLA, Philippe: *Par-delà nature et culture*. Pariz: Gallimard, 2005.

HOLBRAAD Martin in Morten Axel Pedersen: *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

JENSEN, Casper Bruun: New Ontologies? Reflections on Some Recent 'Turns' in STS, Anthropology and Philosophy. (Predavanje na Univerzi v Osaki, 24. 7. 2016.), Tipkopi 2016; <https://www.academia.edu/25710614/New_Ontologies_Reflections_on_Some_Recent_Turns_in_STS_Anthropology_and_Philosophy>

KOHN, Eduardo: Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology* 44, 2015, 311–27.

LIDLAW, James: Review Article: Holbraad, M. and M. A. Pedersen 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press. 352 pp. Pb.: £22.99. ISBN: 9781107503946. *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, 25 (3), 2017, 396–402.

LATOURE, Bruno: *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Pariz: La Découverte, 1991.

LATOURE, Bruno: Perspectivism: 'Type' or 'Bomb'? *Anthropology Today* 25 (2), 2009, 1–2.

TAYLOR, Anne-Christine: Distinguishing Ontologies. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (1), 2013, 201–204; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.1.017/734>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of Royal Anthropological Institute* 4 (3), 1996, 469–488.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Pariz: PUF, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Who Is Afraid of the Ontological Wolf?: Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, 2015, 2–17.

Spletni vir

Spletni vir 1: Perspectivisme et animisme: Débat avec Philippe Descola; https://www.canal-u.tv/video/fmsh/perspectivisme_et_animisme_debat_avec_philippe_descola.30901.

“The Ontological Turn” of Anthropology as a Structuralist Triangle

If the anthropological “ontological turn” is considered from the perspective of its intellectual genealogy, two central theoretical axes can be discerned. These two axes are in good part independent from each other and have a rather limited dialogue with each other. They do however intersect in the person of Eduardo Viveiros de Castro (EVC), who is the key protagonist of the turn and has an intense communication along both axes. He is therefore represented as an apex of the triangle, while the two axes are visualised as the two sides (left and right) of the triangle. The left and the right vertices are represented by the names of Philippe Descola and the so-called “Cambridge Group” (dubbed Holbraad&Pedersen). While the intellectual dialogue running along the two oblique sides in both directions is intense, the dialogue between the two vertices along the horizontal side hardly goes beyond a polite conversation at conference meetings.

The intellectual conversation running along the left side (between EVC and Descola, but also Latour), also nicknamed “the Brazilian-French connection” by EVC, is embedded in theoretical traditions of French structuralism and poststructuralism (in particular Lévi-Strauss and Deleuze). It should be borne in mind that anthropological structuralism itself was a result of the Lévi-Straussian deep exposure to the Amazonian (and more generally Native American) “savage mind”. If Lévi-Strauss and Deleuze can be envisaged as the “ancestors” of the left side (with Latour paradoxically occupying the slot of the lesser ancestor of EVC and simultaneously the slot of his relatively tardy admirer), anthropologists Roy Wagner and Marilyn Strathern are the semi-official ancestors of the right slope (despite being only about ten years senior to EVC). An intellectual tradition marked by these two names, which are hardly known beyond the borders of anthropology, is at best in the very early stage of its making. In this regard the triangle is highly asymmetrical. Language—largely French and Portuguese on one side and English on the other side—is another agent making the dialogue even more difficult. The understanding of the ontological turn itself at the two vertices is rather differing.

V ČEM JE TRIK ONTOLOŠKEGA OBRATA? Holbraad, fikcija in etnografija¹

Kratki znanstveni prispevek | 1.03
Datum prejema: 15. 9. 2017

Izveček: Avtor se v širši razpravi o ontološkem obratu osredinja na Holbraadovo poglavje iz zbornika *Thinking through Things* (Henare, Holbraad in Wastell 2007) in na Uvod tega zbornika, katerega soavtor je Holbraad. Namen kratkega prispevka je prikazati, kako oblika, vodila in teze ontološkega obrata, kakor so bile ubesedene v omenjenem zborniku, izhajajo iz Holbraadove etnografije in kako Holbraadovo osredinjanje na to, kaj stvari počno, na račun tega, kako so stvari ustvarjene, pripelje do pomenljive etnografske vrzeli. Prispevek se zaključuje s hipotetičnim vprašanjem: če bi bila manjkajoča etnografska vednost prisotna, ali bi ta zarisala drugačen svet *l'fá* in ubesedila drugačen ontološki projekt v antropologiji?

Ključne besede: Martin Holbraad, ontologija, teorija, fikcija, etnografija

Abstract: In the context of the wider debate on the ontological turn the author focuses on Holbraad's text from the collection of papers titled *Thinking through Things* (Henare, Holbraad and Wastell 2007) and on the volume's Introduction, of which Holbraad was the coauthor. The purpose is to show how the form, premises and theses of the ontological turn, as they have been articulated in the abovementioned volume, are grounded in Holbraad's ethnography, and how Holbraad's focus on what things do, at the expense of how things are created, leads to a significant ethnographic gap. The article concludes with a hypothetical question: if the lacking ethnographic knowledge had been present could this have drawn a different *l'fá* world, and could this have articulated a different ontological project in anthropology?

Key words: Martin Holbraad, ontology, theory, fiction, ethnography

V tem prispevku se bom osredinil zgolj na enega antropologa in dva teksta iz sicer obširne razprave o ontološkem obratu, v katerih izbrani antropolog nastopa prvič kot soavtor in drugič kot samostojni avtor. To je Martin Holbraad, omenjena teksta pa sta Uvod zbornika *Thinking through Things* (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 1–31) in njegovo poglavje v taistem zborniku (Holbraad 2007: 189–225).²

V Uvodu si Henare, Holbraad in Wastell, enako kot drugi avtorji zbornika, prizadevajo razviti antropologijo artefaktov, različno od tiste, ki se je razvila okrog anglosaškega pojma in poddiscipline »materialna kultura« [material culture]. Medtem ko slednja temelji na razlagi in interpretaciji objektov in snovnosti, pa prva temelji na razvoju

analitičnega dispozitiva objektov in materialnosti (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 1), s čimer se zastavlja tudi širši cilj – ustvariti možnosti za preoblikovanje antropologije znotraj nje same.

Za zagovornike ontološkega obrata je sporno zlasti razumevanje kulture kot nečesa, kar predpostavlja nepremostljivo razdaljo med predstavami, ki jih imajo ljudje različnih kultur o svetu, in svetom, ki ga naseljujejo. Z drugimi besedami, zagovorniki ontološkega obrata zaznajo in pojasnjujejo razkorak med epistemologijo (vednostjo) in ontologijo (stvarjo, substanco, bitjo). Omenjeni razkorak izhaja iz tiho predpostavljene etnocentrizma, saj je bila znanost medtem, ko so bile kulture zgolj interpretacije sveta, edina med vsemi vednostmi z dostopom do ontologije oziroma sveta. Tej »nevarnosti«, tj. razlaganju in interpretiranju stvari, se uredniki izognejo tako, da postavijo etnografsko izkušnjo presenečenja kot osrednjo metodološko načelo (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 1; Holbraad 2007: 192; prim. Scott 2017), saj naj bi to spodkopavalo prakse razlag in interpretacij. Presenečenje zaznamuje negotovost v terenski situaciji, ki izhaja iz razveljavitve ontoloških koordinat antropologa oziroma antropologinje. Presenečenje in ontološka negotovost tako potencialno vodita k prevpraševanju lastnih ontoloških koordinat, morebitni njihovi opustitvi in končno k izumljanju novih konceptov. Ker pa presenečenje ni imuno na protiučinke razlag in interpretacij – te vedno skušajo razlagati in interpretirati vsemu navkljub – se

1 Zahvaljujem se Javnemu skladu Republike Slovenije za razvoj kadrov in štipendiranje in Oddelku za socialno antropologijo Univerze v mestu St. Andrews za dodeljeni štipendiji, Univerzi Cambridge za štipendijo Junior Bursar in Kraljevemu antropološkemu inštitutu Velike Britanije za podelitev nagrade Sutasoma/RAI Award. Zahvaljujem se tudi Christini Toren, Borutu Telbanu in Jadranu Mimici za pogovore o ontologiji, Mihi Kozorogu in dvema anonimnima recenzentoma za predloge pri oblikovanju končne verzije prispevka ter Saši Poljak Istenič za izjemno skrbno lekturo besedila.

2 Avtor še ni vzel v roke nove knjige Holbraada in Pedersena *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, ki je izšla leta 2017 in v kateri je ontološki projekt na novo premišljen. V tem smislu se pričujoči prispevek nanaša na t. i. prvi val manifestacije ontološkega obrata (glej Laidlaw 2017: 396).

* Tomi Bartole, dr. antropoloških ved, asistent z doktoratom, ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, in Fakulteta za družbene vede, Center za preučevanje kulture in religije, Kardeljeva ploščad 5, 1000 Ljubljana; bartoletomi@gmail.com.

odgovornost za podaljševanje in vzdrževanje presenečenja (ontološke negotovosti) prenese na etnografa oziroma etnografinjo. Umanjkanje odgovornosti bi tako pripeljalo do nevarnosti vnovičnega padca v »metaforične razlage o dani realnosti« (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 2007: 1), s čimer bi se izgubila realnost sama.

Medtem ko presenečenje drži na varni razdalji *jezik o realnosti* [language about reality], hkrati tudi odpira možnost za nek drug jezik, za *jezik realnosti* [language of reality] (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 6); in ko je slednji enkrat ubeseden, ta nujno spravi v nelagodje prvega. Jezik o realnosti je jezik apriornih razlik oziroma dualnosti, ki so notranje temu jeziku (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 2), in prav ta jezik je kriv za to, da razlago in interpretacijo na eni strani ter svet na drugi razumemo kot različna, ali kot to ubesedijo uredniki, koncept na eni strani in stvar na drugi. Cilj urednikov je tako, kot že tolikokrat poprej v antropologiji, premostiti ta in druge binarne nize, katerih poreklo je z neposrednim citatom postavljeno v Riversova usta, je pa to mogoče razumeti tudi kot prozopopejo Descartesa (glej Henare, Holbraad in Wastell 2007: 1–2).

Predlagal bi misel, da si na ravni omenjenih dveh jezikov uredniki prizadevajo spodkopati in premostiti dualizme z vpeljavo teorije univerzalnosti, katera pa nujno predpostavlja izjemo. Natančneje, aksioma binarnih opozicij, ki je lastna *jeziku o realnosti*, se lotijo s pomočjo izjeme, ki jo najdejo v stvari sami in ki prinaša možnost *jezika realnosti* (univerzalnost in izjema). Posledično jezik realnosti ustvarja možnosti za nove univerzalnosti in torej svetove, ki ne vključujejo nujno aksioma binarnih opozicij. V celotnem Uvodu jezik o realnosti namreč nastopa kot metafora za red, vladovanje, aksiome, pravila in zakone, medtem ko stvar nastopa kot transgresija v razmerju do njih.

Zaradi takšnih dvojih razmerij, ki ju opisujeta jezik o realnosti in jezik realnosti, postane naloga antropologa oziroma antropologinje molčati skozi prvi jezik, tj. treba se je zadržati označevanja in osmišljanja, saj stvari tako ne bi bile več one same, ampak bi postale nekaj, kar zgolj predstavlja nekaj drugega (pomen). Iz tega izhaja implicitna zahteva po zvestobi presenečenju, na katero najprej naletimo v srečanju s stvarjo, ki omogoči stvari, da sama spregovori in torej uporabi jezik realnosti, ki je hkrati ustvarjen s tem govorom. Izpolnitev omenjene implicitne zahteve omogoča izpolnitev naslednje, tj. sprejeti stvari, s katerimi se srečujemo na terenu, takšne, kakršne se ponujajo same (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 2–4).

V tej zadnji nalogi uredniki sledijo načelom »nove Melanezijske etnografije« [New Melanesian Ethnography] in njenim simpatizerjem. Uredniki se izrecno navezujejo na to tradicijo, ki zajema avtorje, kot so Bruno Latour, Alfred Gell, Marilyn Strathern, Eduardo Viveiros de Castro in Roy Wagner (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 7), h katerim pa bi lahko dodali vsaj še Jamesa Weinerja, Fredrika Bartha in Jadrana Mimico (glej Josephides 1991). Uredniki pravi-

jo, da ti avtorji ponujajo nov način antropološkega mišljenja, ki poudarja analitične prednosti premika od epistemoloških k ontološkim vprašanjem. Ta premik poimenujejo »tiha revolucija«, saj naj bi ga zasenčile razprave o refleksiji v antropologiji v 80. in 90. letih 20. stoletja (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 7). To je bila tradicija, ki si je prizadevala predvsem utemeljiti etnografsko teoretizacijo, tj. teorijo, ki bi izhajala iz same etnografije, kot alternativo razlagi in kontekstualizaciji (glej npr. Strathern 1988, 1991, 2013; Viveiros de Castro 2012, 2014; Wagner 1973, 1981). V tem smislu je ontološki obrat mogoče razumeti tudi kot poskus nadaljnega razvoja predhodne tradicije.

V središču tega poskusa leži ideja o identiteti koncepta in stvari, s čimer postane posredovanje te ideje ključno za sam uspeh ontološkega projekta. A to posredovanje se pokaže za zahtevno nalogo. Prvič, z izjemo kratke omembe *mane*, ki je burila duhove v antropoloških oddelkih in zunaj njih, se v Uvodu ni mogoče srečati s stvarjo, ki bi vzbujala etnografsko izkušnjo presenečenja, s čimer bi avtorji posredovali izkušnjo negotovosti v terenski situaciji in z njo bralca oziroma bralko pripeljali do opustitve lastnih zahodnih ontoloških koordinat. Ravno ta izkušnja pa je metodološki pogoj za etnografsko opisovanje in analizo.³ Uredniki se dobro zavedajo težavnosti naloge, s katero se soočajo, saj sami pravijo, da morajo bralca oziroma bralko pripraviti na »očitno protiintuitivno možnost, da lahko stvari obravnavamo kot pomene *sui generis*« (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 3), da »[p]omeni so identični stvarjem« (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 3–4) in da torej stvari same govorijo in pomenijo (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 4). Drugič, uredniki tudi dobro vedo, da bi lahko predlog drugačne ontologije, takšne, ki omogoča identiteto koncepta in stvari, kaj hitro razumeli kot zgolj še enega od epistemoloških pogledov na svet, s čimer bi zgolj utrjevali ontologijo dualizma. Tretjič, čeprav uredniki prepoznavajo moč aksioma ontologije dualizma, vztrajajo, naj se ga opusti in sprejme tezo, da drugi svetovi niso zgolj epistemološke variacije istega in enega sveta, ampak ravno to, kar so – drugi svetovi (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 10). Uredniki torej zahtevajo prevzem meta-ontološkega položaja in opustitev tega, česar nikoli ne imenujejo s svojim imenom – etnocentrizma. To, kar dualizem dela tako vsemogočnega, je – kot predlagajo uredniki – razširitev dualističnega aksioma stvari in pomenov na druge aksiome, kot sta videz in realnost. Ne slučajno pa se realnost navadno opisuje z enim od mnogoterih videzov – zahodno znanostjo (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 11). Na prvi pogled se zdi, da uredniki želijo bralca oziroma bralko prelisičiti s trikoma, ko priznavajo vsemogočnost dualističnega aksioma v zahodni ontologiji in hkrati zahtevajo opustitev

3 Daljšo in popolno razdelavo o *mani*, katere zgolj fragment je najti v Uvodu, se nahaja v Holbraadovem poglavju (Holbraad 2007: 192–201).

njegovih načel. S takšno oceno bi se lahko zaključilo branje Uvoda in tej oceni bi bilo težko oporekati.

Vendar zaključek Holbraadovega poglavja, ki kot zadnje na nek način sklence zbornik, razkriva, da omenjena prevara ni zgolj ceneni trik, ampak ima pravzaprav pomenljivo teoretsko vrednost. Celo več, upal bi si trditi, da je ravno ta trik Holbraadov največji teoretski doprinos k antropologiji. Predlagam torej tezo, da srž ontološkega obrata ne leži niti v obratu od epistemologije k ontologiji niti ne v tezi o identiteti koncepta in stvari, temveč v omenjenem triku, ki ima formo fikcije. Z drugimi besedami, glavni doprinos ontološkega obrata ni ontologija kot taka, ampak dvig fikcije na raven antropološke teoretizacije. S tem je Holbraada mogoče postaviti ob bok avtorjem, kot so Strathern (1988, 1999, glej tudi Strathern idr. 1987), Viveiros de Castro (2013) in Wagner (2010), ki so se resno ukvarjali s fikcijo v antropologiji.

Kakšno mesto ima Holbraadov trik, ki ima formo fikcije, v njegovi teoriji in ne nazadnje tudi v njegovem etnografskem opisovanju? V Uvodu in v Holbraadovem poglavju je teza o identiteti koncepta in stvari večkrat zapisana. Ko se Holbraad vpraša, kaj pravzaprav je prašek, ki ga uporabljajo člani kulta Ifá na Kubi in za katerega pravijo, da je moč, Holbraad odgovarja – najprej v Uvodu (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 12) in nato še v svojem poglavju, enkrat neposredno (Holbraad 2007: 206) in nato še enkrat posredno (Holbraad 2007: 209) – da je ta neki »tretji element« (ne prašek ne moč). Na teh treh mestih je dodana ključna misel, da bo prašek tako dolgo ostal zunaj našega dosega, dokler si ga bomo prizadevali opisati z našimi danimi koncepti, kot so »niti 'prašek' niti moč, ampak nekako oboje ali, celo bolje, ista stvar« (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 12). Predlagana identiteta koncepta in stvari se pokaže za nekakšen približek tega tretjega elementa ali, raje, kot »nadzorovana« (Strathern 1988: 6) oziroma »hevristična fikcija« (Strathern 1999: 229), torej fikcija, ki zase ve, da je fikcija. Ravno ta fikcija pa je prvi pogoj možnosti za obstoj nekega drugega sveta, v tem primeru sveta kulta Ifá na Kubi, ki Holbraadu omogoči etnografsko opisati ta tretji element kot gibanje samo in hkrati predlagati kozmologijo, v kateri božanstva niso niti individuumi in niti razmerja (v nasprotju s Strathernovo), ampak spet gibanja (Holbraad 2007: 209). Na začetku postavljeno identiteta koncepta in stvari tako pozneje zavrže kot to, kar je vselej bila – »zgolj« fikcija, vendar fikcija, ki je povzročila določene učinke na ravni etnografskega opisa in analize. Ali, kakor bi v tekstu, ki ga je v angleščino prevedel sam Holbraad, rekel Eduardo Viveiros de Castro: »Z drugimi besedami, fikcija, s katero imamo opravka, je antropološka, ampak antropologija, ki jo ta producira, ni fikcija!« (Viveiros de Castro 2013: 484).

Po drugi strani je Holbraad izvedel trik, ki ima poleg forme fikcije tudi formo zanke. Ta sprva predloži idejo o identiteti (tretja stvar) koncepta in stvari, ki mu v nasle-

dnjem koraku prek etnografskega opisa omogoča določiti tretjo stvar kot gibanje. V etnografskem smislu moči poln prašek [*powerful powder*] postane pogoj tega gibanja. In to gibanje je nadalje opredeljeno kot samorazlikovalno gibanje [*self-differential motions*] (Holbraad 2007: 219), torej kot identiteta (gibanja). Gibanje, v svojem tako rekoč samorazlikovalnem gibanju (moč, prašek), zasede mesto identitete, če je tretja stvar vedno gibanje samo, in ravno zato preči meje navideznih razlik.

V Holbraadovem poglavju je mogoče najti veliko primerov o tem, kaj je moč, imenovana *aché* (Holbraad 2007: 201–202). Med drugim Holbraad pravi, da je *aché* moč, zmožnost in tudi (moči poln) prašek. Ta zadnji je nujna sestavina v vseh obredih Ifá. Holbraad takoj napove, da se bo njegov opis omejil zgolj na uporabo *aché*-praškov in ne njihovih sestavin.

Ta napoved je ključna. Razkriva namreč, da je Holbraadov etnografski fokus, na katerem je zgrajen celotni ontološki projekt, praksa, ki vodi do ontologije. Z drugimi besedami, Holbraad se dokoplje do tega, kaj stvari so, prek tega, kaj te stvari določenim ljudem omogočajo početi. Ko Holbraad pravi, da bo opisal zgolj uporabo *aché*-praškov, izrecno doda, da ne bo opisal njihovih sestavin. Poglejmo si stavek v izvorniku: "*I'll describe only the uses to which aché-powders are put, and not their ingredients, which babalawos⁴ guard closely, since – and this is really the point – powders are a principal source of their divinatory powers*" (Holbraad 2007: 202).

Holbraad se v uporabo praškov usmeri zato, ker so zanj praški vir preroških [*divination*] moči pripadnikov kulta Ifá. Svojo izbiro legitimira nekoliko prej, ko poudari, da se na uporabo praškov v kozmologiji in praksah prerokovanja osredinja zato, ker se člani kulta Ifá od članov drugih afro-kubanskih kultov (npr. Santería) razlikujejo po njim lastnih prerokovanjih in zato, ker ravno v prerokovanjih vpetost abstraktnega (moč) in konkretnega (prašek) vidika *aché* prideta najbolj do izraza (Holbraad 2007: 202).

Čeprav Holbraadovi izbiri priznamo legitimnost, pa bode v oči dejstvo, da ta vir moči članov kulta Ifá vidi v vselej že ustvarjenih praških in ne v njihovi pripravi. Še več, priprava praškov je skrbno varovana skrivnost in takšna tudi ostaja, čeprav sam pravi, da člani kulta Ifá, če so res njegovi člani, morajo imeti tako skrivno vednost o uporabi praškov *kakor tudi* skrivno vednost o njihovi pripravi (Holbraad 2007: 204). Če se Holbraad dokoplje do tega, kaj stvari so, prek tega, kaj te stvari določenim ljudem omogočajo početi, to naredi na račun vprašanja, kaj stvari so, do katerega bi se lahko dokopal z vprašanjem, kako se stvari ustvarjajo. Na kratko, za Holbraada priprava praškov ne pove nič o vednosti o pripravi moči polnih praškov in s tem o ustvarjanju vira moči pripadnikov kulta Ifá.

4 Polno iniciirani člani afro-kubanskega kulta Ifá so v jeziku Yoruba imenovani tudi »očetje skrivnosti«.

Na tem mestu ni znano, ali Holbraad iz etičnih razlogov namenoma zamolči postopke priprave praškov ali pa mor-da sam z njimi ni seznanjen. Kakorkoli, priprava *aché*-praškov nazadnje ostaja skrivnost tako za bralce kakor za Holbraada, saj se ta njihovo pripravo odloči »zakriti« z analitično kategorijo skrivnosti. Ta odločitev, bodisi zave-stna ali ne,⁵ ima določene posledice. Če Holbraad želi opi-sati procese ustvarjanja *aché*-praškov, mu preostaja zgolj ena možnost – da se vrne k začetni fikciji identitete kon-cepta in stvari, s čimer fikcija postane nenadzorovana in ne več hevristična, in da ustvarjanje postavi v sam koncept *aché*-praškov, pri čemer izgovorjava koncepta tudi ustvar-ja *aché*-praške. Če se za trenutek vrnemo k Uvodu, ure-dniki trdijo, da ljudje, med katere spadajo tudi člani kulta Ifá, nove objekte (kot npr. moči poln prašek) ustvarjajo v samem dejanju izjavljanja novega koncepta («moči poln prašek») (Henare, Holbraad in Wastell 2007: 13). Pomanj-kljivost etnografskega gradiva – priprave *aché*-praškov, ki jo Holbraad označi za skrivnost – je zapolnjena s fikci-jo o identiteti koncepta in stvari, fikcijo novega aksioma (identitete) in sveta, v katerem je ta aksiom možen. Zaradi etnografskega primanjkljaja Holbraadu in bralcem ostane-jo zgolj besede pripadnika kulta Ifá, da »prašek je moč«. In Holbraad te besede vzame resno, še več, te besede on-tologizira. Lahko se torej vprašamo, kako bi bil ontolo-ški obrat videti danes, če bi Holbraad razkril oziroma se dokopal do vednosti o pripravi *aché*-praškov. Ali druga-če, kako bi procesi *dela*-ustvarjanja moči polnih praškov lahko dopolnili procese *izjavljanja*-ustvarjanja moči pol-nih praškov in s tem pripomogli k razkrivanju sveta Ifá ter ubesedovanju novega in drugačnega ontološkega projekta znotraj antropologije?

Literatura

- HENARE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.): *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007.
- HOLBRAAD, Martin: The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana, again). V: Amiria Henare, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London, Routledge, 2007, 189–225.
- HOLBRAAD, Martin: *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago in London: The University of Chicago Press, 2012.
- JOSEPHIDES, Lisette: Metaphors, Metathemes, and the Con-struction of Sociality: A Critique of the New Melanesian Ethno-graphy. *Man, New Series* 26 (1), 1991, 145–161.
- LAIDLAW, James: Review: Holbraad, Martin in Morten A. Pedersen 2017. The Ontological Turn: An Anthropological Exposition. Cambridge: Cambridge University Press. *Social Anthro-pology/Anthropologie Sociale* 25 (3), 2017, 396–402.
- SCOTT, Michael W.: Getting More Real with Wonder: An Af-terword. *Journal of Religious and Political Practice* 3 (3), 2017, 212–229.
- STRATHERN, Marilyn, M. R. Crick, Richard Fardon, Elvin Hatch, I. C. Jarvie, Rix Pinxten, Paul Rabinow, Elizabeth Ton-kin, Stephen A. Tyler in George E. Marcus: Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology [and Comments and Re-ply]. *Current Anthropology* 28 (3), 1987, 251–281.
- STRATHERN, Marilyn: *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 1988.
- STRATHERN, Marilyn: *Partial Connections*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991.
- STRATHERN, Marilyn: *Property, Substance, Effect: Anthropo-logical Essays on Persons and Things*. London in New Brun-swick: The Athlone Press, 1999.
- STRATHERN, Marilyn: *Learning to See in Melanesia*. Master-class Series 2. Manchester: HAU Society for Ethnographic The-ory, 2013, <https://haubooks.org/learning-to-see-in-melanesia/>, 2. 9. 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Cosmological Perspectivi-sm in Amazonia and Elsewhere*. Masterclass Series 1. Manche-ster: HAU Network of Ethnographic Theory, 2012, <https://haubooks.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia/>, 1. 9. 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Turning a Corner: Pream-ble for “the Relative Native”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), 2013, 469–71, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.3.032/715>, 3. 9. 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014.
- WAGNER, Roy: *Habu: Innovation of Meaning in Daribi Reli-gion*. Chicago in London: University of Chicago Press, 1973.
- WAGNER, Roy: *The Invention of Culture*. London in Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- WAGNER, Roy: *Coyote Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2010.

5 Tudi pet let pozneje Holbraad (2012) zavzame enako stališče.

What is the Trick of the Ontological Turn?: Holbraad, Fiction and Ethnography

In the context of the wider debate on the ontological turn the author focuses on two texts: Holbraad's text from the collection of papers titled *Thinking through Things* (Henare, Holbraad and Wastell 2007) and on the volume's Introduction, of which Holbraad is the coauthor. The editors of the volume aim at developing an anthropology of artefacts dissimilar from that of material culture, which is seen as the promulgation of the divide between things (artefacts) on the one hand, and interpretations as well as explanations on the other hand. At the heart of the editors' endeavours is an attempt to attend to the fissure between epistemology (knowledge) and ontology (things). The editors thus suggest that in order to avoid the danger of interpreting things one should be guided by the experience of surprise that certain things in the field-site produce. This experience, it is suggested, in the same self process defies interpretations (*the language about reality*) and makes possible the language through which things speak by themselves (*the language of reality*). The editors thus propose the identity between concepts and things. Conveying such a proposition, however, is quite challenging. In order to accept the proposition one has to overcome the axiom of the division between appearance and reality, in which science features as one of the appearances, but also the most prominent of all because it describes reality. This is, as the editors acknowledge, what makes western dualisms so powerful. In this sense, while asking the reader to overcome the axiom and at the same time recognising its inherent powers, it appears as if the editors are playing a trick upon the reader. Holbraad's paper reveals that this is indeed a trick, but one with a significant theoretical value. The author argues that this trick is far superior compared to the turn from epistemology to ontology and the identity thesis (concepts = things). In Holbraad's ethnography the trick has the form of fiction, which is necessary for the ethnography to be told. This fiction allows Holbraad to enter a different (Ifá) world, where the original identity thesis is ethnographically revisited and the motility thesis (concepts-motility-things) is proposed instead. Motility, by thus occupying the position between concepts and things, represents the answer to the question what *aché*-powder is. In conclusion, the author highlights the fact that Holbraad focused on the uses of *aché*-powders, while he choose not to ethnographically engage with the secret knowledge about how *aché*-powders are made, and asks whether an ethnographic emphasis on the latter could have led to the description of a different Ifá world and a different ontological project in anthropology? Although the identity thesis allows Holbraad to give an account of how the powerful powder is made (articulating concepts = making things), the identity thesis is still a function of anthropological fiction – a fiction that in this case is marked by a lack of control and a deteriorated heuristic potential.



ETNOGRAFSKO BIVAJOČE IN BISTVO ANTROPOLOŠKE VEDNOSTI

O mnogoterosti intelektualne ontološke mode in banalnosti vsakdanje resničnosti¹

Kratki znanstveni prispevek | 1.03

Datum prejema: 22. 9. 2017

Izvleček: Na podlagi podrobnega etnografskega opisa improviziranega glasbeno-plesnega nastopa in naključnega vdora banalne resničnosti postavi avtor pod vprašaj modne predstave o ontološki mnogoterosti. Ob naslanjanju na filozofsko pojmovanje ontologije opozori, da ni mogoče opazovati različnih resničnosti brez življenja v skupni banalni vsakdanji resničnosti, ki je najprej tudi resničnost etnografa in njegovega raziskovanja. Zato ni mogoče ločevati ontologije in epistemologije, razen če s svojim delom proizvajamo naturalizirane metafizične prikazni.

Ključne besede: kulturna/socialna antropologija, teorija, ontologija, epistemologija, etnografija, vsakdanost, glasba, ples

Abstract: Based on a detailed ethnographic description of the situation in an improvised musical and dance event, which was concluded with a banal everyday situation, the author problematizes fashionable notions of ontological plurality. By employing a philosophical conceptualisation of ontology, he stresses that it is not possible to observe manifold realities without living in a shared banal reality of the everyday, which is in the first place both the ethnographer's reality and his/her research. Therefore, it is not possible to separate ontology from epistemology, unless one produces naturalised metaphysical appearances.

Key Words: cultural/social anthropology, theory, ontology, epistemology, ethnography, the everyday, music, dance

»Obstaja določena vrsta znanosti, ki pazljivo sprevideva bivaajoče, kolikor je bivaajoče (τὸ ὄν ἢ ὄν), in tiste lastnosti, ki njemu samemu po sebi pripadajo.« »Bivaajoče se sicer res izreka na mnogotero načinov (πολλαχῶς), vendar pa z ozirom na neko eno in eno naravo ...«
 »Očitno je tedaj, da je naloga ene znanosti (ἐπιστήμη) tudi pazljivo sprevideti bivaajoče stvari, kolikor so bivaajoče. Vseposod pa se znanost na odločilen [...] način nanaša na tisto prvobitno [...] Če pa je tedaj to bitnost, bo prijatelj modrosti (φιλόσοφος) pač moral poznati počela in vzroke vseh rodov bitnosti (οὐσία).«
 (Aristotel, *Metafizika*, 1003a, b)

Zamislimo si naslednjo situacijo. V nekem hramu kulture improvizirata kitarist in plesalec. Ob vedno bolj učinkovitem prepletanju šumov plesalčevega telesa in glasilk ter kitarskega hrupa se kitarist v nekem trenutku odloči, da bo označil konec svojega igranja z dvojno hrupno kodo, ki jo na kratko prekine premor s tišino, nato pa prekine svoje igranje, tako da za nekaj časa pusti obe kitari zveneti v vzpostavivni ravnovesne hrupne povratne zveze z zvočniki in ojačevalci v prostoru, kjer vsak šum odmeva z vseh strani. Čez čas preprosto izklopi ojačevalce in z njegove strani nastopi tišina. Plesalec nadaljuje solo, v katerem vse bolj odmeva topot njegovega telesa. Kitarist nekaj časa

predvideva, da plesalec v žaru svojega plesa ni niti opazil, da se je znašel v tišini, toda po nekaj trenutkih mu je jasno, da ga s svojim telesom poziva, naj z igranjem nadaljuje. Na njegove pozive se nekajkrat odzove z zelo tiho akustično intervencijo, tako na obeh kitarah kot s topotom na mizi. In ko se že skoraj odloči, da bo znova prižgal oboja ojačevalca in nadaljeval z izvabljanjem kitarskega hrupa, se zgodi nekaj, česar ni pričakoval nihče: ne kitarist ne plesalec, še manj pa občinstvo. V prostor iz zaodrja vstopi plesalčev triletni sin, ki sprva le opazuje dogajanje, nato pa pokliče očeta. V tistem trenutku je nastopa konec. Aplavz, ki bi v vsakem primeru označil ta trenutek, četudi nekaj minut pozneje, prereže tišino, ki je nastala ob negibnosti plesalčevega in kitaristovega telesa. Vsem je bilo jasno, da je bilo nastopa konec: iluzije dogodka ni bilo več. Banalna resničnost tistega, ki še ne prepoznava nujno v polnosti drugih resničnosti, je vstopila na sceno in pometla z vsemi drugimi resničnostmi, ki so se oblikovale pred tem.

Vsak nastop, vsak performans označuje nastajanje neke nove resničnosti. Pravzaprav celega niza resničnosti. Četudi so bili ob opisanem dogodku vsi v istem prostoru in opazovali/soustvarjali isto dogajanje, sta se že resničnosti plesalca in kitarista ločevali. Karkoli sta naredila, sta skupaj soustvarjala iluzijo tretje resničnosti, v katero sta privabila občinstvo. Kitarist ni nadzoroval vseh zvokov, šumov in hrupa, ki jih je ustvarjal, v vsakem dejanju in dotiku kitar je začutil kontingenco prostora, ki je z odmevi narekovala nadaljnje dotike glasbil. Plesalec je v večji meri nadzoroval svoje telo, toda šumi, ki jih je njegovo telo ustvarjalo v tem konkretnem prostoru, so presenečali

¹ Besedilo je nastalo v okviru raziskovalnega projekta *Sensotra – Čutne transformacije in transgeneracijski okoljski odnosi v Evropi med letoma 1950 in 2010* (ERC-2015-AdG 694893), ki ga financira program za raziskave in inovacije Horizont 2020 Evropskega raziskovalnega sveta (ERC).

* Rajko Muršič, dr. etnologije, redni profesor, Univerza Vzhodne Finske, Filozofska fakulteta, Šola za humanistiko, Yliopistokatu 2, FI-80101 Joensuu, Finska; in Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, rajko.mursic@ff.uni-lj.si.

tudi njega. Njuna resničnost se je v improvizaciji zlivala v eno, neodvisno od njune volje ali zmožnosti predvidevanja nadaljnega dogajanja. Prav ta iluzija konsistentne resničnosti, ki lahko izhaja iz kontingentnih praks, je vidik, ki narekuje temeljit premislek resničnosti. Takrat ko je, ko neka resničnost preprosto obstaja in obenem venomer tudi postaja, kakor se je to dogajalo v omenjeni improvizaciji, namreč obstaja le začasno, kot nekakšna izpostava ene same resničnosti, to je tiste resničnosti, v katero se vedno znova vrača po vdoru banalne resničnosti v katerokoli novonastalo izpostavljeno resničnost.

Premislek teh resničnosti, ki izhaja iz zgoraj opisane umetniške in raziskovalne izkušnje avtorja, naj bo temelj kritične presoje tistega, kar družboslovci in antropologi imenujejo ontološki obrat. Koliko resničnosti je v istem prostoru soobstajalo do trenutka, ko jih je razblinil otrokov klic? Vsaj tri, štiri, če ne pet: plesalec je oblikoval eno, kitarist drugo, oba skupaj tretjo, občinstvo spet četrto, banalna resničnost pa je ves čas o(b)stajala tam, nedovzetna za ustvarjanje teh resničnosti.

Perspektive mnogoterih resničnosti

Če je temeljno vprašanje perspektivistične paradigme v tem, kako se soočiti z ontologijo različnih resničnosti, v katerih je lahko kri v eni resničnosti pivo, v drugi pa je pivo kri – in tudi če s perspektive zunanjega opazovalca obe soobstajata, obenem pa njihovi akterji niso isti v obeh, če ne preskočijo perspektive soudeleženca – potem je seveda temeljno vprašanje tako zastavljenega ontološkega premisleka v tem, kako sploh lahko živimo, bivamo v svetu vsakdanje, banalne resničnosti, ko pa se resničnosti ves čas množijo na vse strani?

Kot filozofa me je sodobni antropološki ontologizem zelo presenetil in v prvem trenutku sem se nad domislilo, naj bi epistemologijo poslali na smetišče zgodovine in jo zamenjali z ontologijo, iskreno zabaval. Ko pa sem spoznal, da nekateri mislijo povsem resno, je bilo šale konec. Odkar sem naredil prve etnografske korake, se zavedam, da je vsaka etnografija zelo podobna izkušnji kitarista, ki sem jo opisal zgoraj, in da je vsake etnografije konec takrat, ko se zgodi trenutek prešitja etnografske resničnosti z vsakdanjo, banalno resničnostjo etnografa, ne ljudi, ki jih preučuje. Nič novega pod soncem. Tudi animizem, ki se v sodobni misli kaže v najrazličnejših preoblikah, ni nič novega. Toda po desetletjih bolj ali manj brezkrovnega iskanja možnosti oblikovanja dekolonizirane antropologije (glej Harrison 2010) je poudarjanje radikalne drugosti (glej npr. Viveiros de Castro 2015), četudi bi lahko zavilo tudi v nevarne vode prekletstva antropološke divjaške reže (Trouillot 2003), res osvežujoče in vsaj v izhodišču ponuja in izkazuje emancipacijske potenciale ter nas sili v radikalni premislek naših etnografskih samoumevnosti.

Toda zakaj te poglede imenovati ontologija? Zakaj jih mešati s tistim delom filozofije, nad katerim se je od Hegla

dalje znašal skoraj vsak filozof, ki si je vzel pet minut, da je potrdil, kako je metafizika mrtva? Morda zato, ker bolj ko je bila metafizika mrtva, bolj neverjetni so bili načini njenega vračanja na prizorišče skozi stranska vrata. Heidegger ji je na koncu prepustil pobudo z znamenito prapra-parafrazo celotne filozofije: »Zakaj nekaj in ne raje nič?« Ontologija kot nauk o bivajočem (če ne predvsem o biti bivajočega) naj bi pač zadevala le v pojme usmerjene ljubimce modrosti. Kaj naj bi s tem počeli empirični raziskovalci, ki ne ločijo niti med ontičnim in ontološkim, oboje pa je v etnografski praksi enako uporabno kot sol v avtomobilskem motorju? Razen če sámo zamisel ontologije razumejo drugače.

Oglejmo si najprej najbolj tipičen primer težav, ki jih prinaša premislek ontološkega. V kontinentalni filozofiji, kolikor se veže na nemško filozofijo, ločujemo med bivajočim in bitjo. Prva zadeva vse, kar obstaja, kar torej »biva«, druga pa najsplošnejšo podlago pojmovanja tistega, kar je. V nefilozofski angleščini uporabljajo za oba termina besedo *being*, ki za nameček pomeni tudi bitje (ne v smislu »bit je«, ker bi to pač bilo bivajoče, ampak bitje v smislu živega bitja).

V kakšno kolobocijo lahko zaidemo, bomo videli, če si ogleđamo le nekaj opozoril morda vodilnega filozofskega »ontologa« 20. stoletja Nicolaija Hartmanna, ki je videl filozofijo kot preišljevanje bivajočega, njen predmet pa naj bi zajemal celotnega človeka in svet, v katerem živi (Hartmann 1973: 6). Novo ontologijo je razumel kot kategorialno analizo, ki predvideva celotni obseg izkušnje: vsakdanje, praktične in znanstvene (1973: 18). Odnos med možnostjo in dejanskostjo kot temeljni problem ontologije naj bi vodil v nastanek povsem nove znanosti; morda bi se lahko imenovala modalna analiza notranjih odnosov med resničnostmi kot načini biti (1973: 24). Če v takšni »modalni analizi« prepoznamo sodobno »ontološko antropologijo«, se moramo nujno vprašati, ali ni takšna antropologija že postala tudi filozofija.

Besede, besede, besede

Zelo ironično epistemološki je način uporabe termina ontologija pri razdeljevanju znanja v računalniškem programiranju. Tom Gruber je leta 1993 ontologijo opredelil kot specifikacijo konceptualizacije oziroma kot opis konceptov in odnosov za programerja ali program. Ta jih nato lahko uporablja kot niz konceptualnih opredelitev skupnega znanja, ki ga je mogoče razdeljevati »ontološko« neodvisno od začetnih vnosov in zasnov v programih. Programske vsebine in znanje nato nastopajo neodvisno od začetnega programiranja, torej v smislu »umetne inteligence« (Gruber b. n. l.), in so stebri semantičnih omrežij. Skratka, ontologije v računalništvu so samostojni konceptualni bloki, namenjeni nadaljnji obdelavi v »delitvenem« računalniškem programu.

Ontološkost pri računalniško generiranih taksonomskih hierarhijah »resničnosti« torej lahko pomeni omrežje so-

odvisnosti v skupni resničnosti, ki pa ni ena sama. O ontološkosti računalniškega podatkovja si je mogoče predstavljati marsikaj, toda Hartmannova modalna zasnova štirih ontoloških področij (fizičnega, biološkega, psihološkega in duhovnega; glej Hartmann 1973: 39–40) nas končno še bolj približa premisleku antropološke »ontološkosti«. Ta kljub drugačnim pretenzijam najprej poteka na četrti, duhovni ravni, ki ima na prvi pogled še najmanj skupnega s prebivalstvom porečja Amazonke. Če namreč obrnemo pogled, ki smo ga vajeni na zahodu, in sledimo pogledu ameriških staroselcev – če torej vzamemo ljudi kot samoumevno eno, naravo pa kot mnogotero – ne moremo mimo opažanja, da ljudje pripisujemo pomen vsemu, kar lahko simbolimo (o glagolski obliki razumevanja simbolnega glej White in Dillingham 1973). Ali naj vzamemo zmožnost pripisovanja pomenov v simbolnem polju kot temelj enotnosti človeškega dela etnografske (ne)enačbe? Večinoma dejansko jemljemo kot samoumevno, da so »pomeni v temelju ločeni od svojih materialnih manifestacij« (Henare, Holbraad in Wastell 2007a: 3).

Avtorji na tem mestu verjetno niso imeli v mislih nemožne naloge, da bi namreč pomeni rojevali svoje lastne »materialne manifestacije«, saj bi to pomenilo dobesedno *creatio ex nihilo*. Če naj te »materialne manifestacije« pomena vendarle razumemo kot označevalce, potem se reprezentacija veže na arbitrarno zlitje predmeta kot označevalca in pojma, predstave, ideje kot označenca. Ampak kje je potemtakem pravzaprav pomen? Je sploh mogoče razmišljati o pomenu zunaj strukturnega reda označevalcev? In če so označevalci, še preden omogočijo arbitraren pripis pomena, vpisani v simbolni red, je teorija označevalca v resnici še vedno radikalna teorija materialnega, oplemenitenega z duhom. Bistvo označevalca je prav zmožnost pripisa novega, kateregakoli pomena na podlagi zaznane razlike med nosilci pomena, ne da bi sami nosilci razlike kaj pomenili. Teorija označevalca je bržkone tudi danes enako radikalna kot ob svojem nastanku. Jo ontologi zato zavračajo? Ali zgolj zato, ker se pot hartmannovske nove ontologije kaže kot kategorialna analiza (Hartmann 1973: 18), oni pa stopajo po poti deleuzovskih perspektiv?

Ontološki animizem in identitetni naturalizem

Skozi dekolonizacijsko afirmacijo pogledov domačinov (glej npr. Salmond 2013, 2014), staroselcev Amerik in Oceanije, se razvija tisto, čemur pravijo ontološki obrat. Dva temeljna vira so predavanja Viveirosa de Castra v Cambridgeu v 90. letih (glej Viveiros de Castro 1998) in zbornik, v katerem postavljajo pod vprašaj zmotno obravnavo predmetov staroselcev v zahodnem kontekstu ter iščejo možnosti staroselske obravnave njihove lastne dediščine (Henare, Holbraad in Wastell 2007b).

Zaradi animističnega konteksta življenja staroselcev se sodobna ontološkost in animizem pogosto postavljata malodane kot ekvivalenta. Kakšna je torej zveza med on-

tološkostjo in animizmom? Ju je treba obravnavati tudi kot nekakšen ontološki animizem? Mar se ta ne kaže kot čarodejni idealizem najbolj naivne vrste, preoblečen v teorijo materialne kulture in predmetov, torej fetišizem? In če jemljemo ontologizem kot obliko animizma, mar ni v tem smislu animizem že sam po sebi oblika filozofije? Klasičen primer nedavnega premisleka perspektiv je jaguarski. Viveiros de Castro je med drugim na nekem pogosto navedenem mestu opozoril, da tisto, kar jaguarji vidijo kot pivo iz manioke, pijačo za ljudi, vidijo ljudje kot kri (2015: 57). Če je torej za razumevanje naše človeške človeškosti bržkone res pomembno, kako nas v skupni resničnosti vidijo živali, in če nas reprezentirajo tudi jaguarji, potem se antropologija ne more omejiti le na raziskovanje načinov, »na katere pač ljudje iz različnih družb reprezentirajo sami sebe« (Kohn 2013: 1). Toda tema, ki jo odpirajo aktualni »večvrstni« etnografi, v širšem antropološkem polju ni prav nič novega, saj so se z govorom živali v prejšnjem stoletju ukvarjali že Aarne, Frazer in Krohn, v nekdanji Jugoslaviji pa v 40. in 50. letih Branimir Rusić (glej Matičetov 1955). Toda južnoameriške živali se z ljudmi ne pogovarjajo tako prijazno kot evropske: da ne bi postali meso, moramo vrniti jaguarjev pogled. In v tem trenutku to nismo več samo mi, ampak neki novi »mi« ali »midva« (Kohn 2013: 2). Kakorkoli obrnemo, objektivacija (popredmetenje) te resničnosti je hrbtna stran animizma, saj navsedanje med svetovoma ne prehajata samo pivo, ki je enkrat kri, in kri, ki je enkrat pivo, temveč prehajanje med svetovi poteka v zvoku, ki ga izvabljata boben in telo šamana (glej Muršič 1993: 100–101). Ta čudež prehajanja se nikakor ne more dovršiti ne v tišini misli ne v negibnosti. V sorazmerju z njenim uničevanjem postaja iskanje soočenja z naravo na zahodu vse bolj radikalno. In kje še lahko najdemo bolj radikalno drugačen pogled nanjo od zahodnjaškega kot pri ameriških staroselcih? Pri ontološkem razmišljanju v amazonski etnografiji se Eduardo Kohn postavlja ob bok Philippu Descolaju in Eduardu Viveirosu de Castru. Kot meni Kohn, je obema uspelo preprečiti, da bi se ontološki pluralizem sprevrgel v kulturo: »Različni svetovi namesto različnih pogledov na svet [...]« (Kohn 2013: 10). Če pa zadevo beremo dobesedno, torej kot soobstoj različnih narav, vidimo, da se je v tej trditvi dobesedno utelesila zamisel radikalnega kulturnega relativizma, ki množstva kultur nikoli ni zmožgel predstaviti kot množstva različnih resničnosti. Pri tem gre to naturalno množstvo z roko v roki s sodobnimi identitarnimi časi, ki v identitetnih bojih prav tako čarodejno predelujejo kulturo v naravo! Upoštevanje ontičnega soobstoja različnih svetov postavlja ob stran vprašanje, ali lahko antropologija poda splošne odgovore na vprašanje, kako svet sploh obstaja (Kohn 2013: 10). Kohn meni, da je tako. Da bomo iskreni do sveta, si moramo prizadevati za to, kajti po njegovem je »splošnost sama lastnost sveta, ne pa le nečesa, kar mu vsiljujemo ljudje« (Kohn 2013: 10). Toda prav s te per-

spektive, če se naslonim na klasično filozofsko ontologijo, opisano v motu in drugem poglavju tega sestavka, je mogoče jasno uvideti, da je ontološkost antropologije (ali v antropologiji) veliko globlji proces od poudarjanja narave namesto kulture ali ontologije namesto epistemologije. Prinaša namreč nič več in nič manj kot etnografsko opravičevanje nereflektirane, naivne, posmrtno neobvladljive metafizike nebanalne resničnosti, s katerim naj bi opravili z ukoreninjenimi zahodnjaškimi dualizmi in binarnostmi.

Onkraj dualizma: naturalizirane metafizične prikazni in posmrtno življenje družbene biti

Pri branju sodobnih antropoloških besedil se ne moremo znebiti filozofskega vtisa. Filozofsko izobraženi bralci hitro prepoznamo drugotne ali še bolj posredne vire žargona, le redko pa se srečamo z zares učinkovito uporabo filozofskih konceptov in razmišljanj. Temeljno protislovje antropološke rabe filozofije je v tem, da gre za filozofijo zahoda, ki jo filozofi še vedno večinoma enačijo s filozofijo nasploh, torej s pretenciozno univerzalno mislijo, v kontekstu, ki ne sme in ne more biti univerzalističen, če noče sama antropološka misel postati hegemon. Razen če gre morda za spontano aktivacijo naivne, otroške filozofije, ki jo je omenil Adorno, ko je pisal o Ernstu Blochu, češ da se ljudje »rodijo kot filozofi, toda le malokdo obdrži to izjemno kvaliteto v času, ko odraste« (po Tóth 1990: 102). Zato lahko v tem smislu z nekaj dobre volje razumemo tudi eno ključnih obsedenosti antropologov in antropologinj sodobnega časa: prizadevanje za preseganje kartezijskega in vseh drugih dualizmov kot vira malodane vseh zmot, s katerimi živimo. Nisem prepričan, da bi lahko po doslej opisani poti zares preseгли nize dualizmov v antropologiji (ali kar vsega mnoštva namišljenih dualizmov Zahoda), po katerem ljudi v naših etnografijah predstavljamo kot ločene od sveta, v katerem živijo, torej od narave, in prešli »k monizmu, v katerem lahko integralno razumemo načine, na katere ljudje reprezentirajo jaguarja, in načine, kako jaguarji reprezentirajo ljudi, četudi ne kot zamenljiv del ene same zgodbe z odprtim koncem« (Kohn 2013: 9).

Ta vidik pa je samo eden od mnogih. Mar se moramo res izgubiti v deleuzovskem perspektivizmu? Jezik, s katerim opisujemo te perspektive, vendar že sam po sebi prinaša nujnost lastne kritike: »V trenutku, ko se pokaže meja opozicije med naravo in kulturo, si lahko zaželim sistematično in strogo preverjanje zgodovine teh pojmov« (Derrida 1990: 139). To preverjanje pa narekuje izstop iz filozofije, ki pogumne kritike največkrat porine nazaj v metafiziko (Derrida 1990: 140), zlasti če pri tem pozabijo na opozorilo Lévi-Straussa, da so obredi in miti neskončni (po Derrida 1990: 145), četudi nas govor o njih ne vodi nujno v neskončne sodbe.

Če uporabim heideggerjanski žargon, skušajo današnji antropološki »ontologi« razničiti razločevanje med naravo in kulturo z ontičnimi načeli, epistemološki razlogi ločevanja

pa se jim zdijo pri tem zanemarljivi. Ontologi svojo paradigmo večinoma utemeljujejo na točki, ki združuje oba pogleda, torej pogled vednosti in obstoja: to je enoten model, ki izhaja iz življenja. Odnos med vednostjo in obstojem pa moramo vedno iskati nekje vmes, podobno kot se nahaja točka težišča telesa pogosto zunaj njega. Toda mešanje vseh treh, telesa znanja, resnično obstoječega telesa in točke zrenja, jih lahko vodi v zelo sporno združevanje naravnih dispozicij in celovite človeške izkušnje, ki je pač možna, dokler ljudje živimo, po smrti pa se transformira v najrazličnejše oblike posmrtnega življenja v praksah drugih. Zato na ta način transformirana zgodovina družbenih odnosov nastopi kvečjemu kot posmrtna prikazen večnega življenja, pač odvisno od perspektive. Enkrat jo vidimo kot naravo in drugič kot kulturo: najprej se nam etnografsko prikazuje kot živi, potem pa se v objemu analize, v konceptualni secirnici znanosti, obe v svojem posmrtnem bivanju pretvarjata, da sta človeku sorodni bitji.

Ontološke prikazni v zgoraj opisanem smislu zelo spominjajo na nežive termodinamične sisteme, npr. na orkane, ki jih njihovi spremljevalci personificirajo s poimenovanjem z ženskimi imeni. A tudi najbolj zagrizeni opisovalci njihovega razdejanja jim ne pripisujejo zmožnosti svobodnega delovanja in ravnanja. Toda pri človeški avtopoiesis je drugače: celo v njenem posmrtnem življenju jo moramo obravnavati intersubjektivno.

Kot je pokazala ena prvih razprav o tem »obratu« v antropologiji, je ontologija občutljiv termin, ki se kljub nasprotovanju dotedanjim praksam bolj ali manj vrti okoli kulture, ki jo venomer preoblikujejo nove in nove etnografije ter prisvajanje »ontologij« (Carrithers idr. 2010).

V etnografski praksi pač ne moremo razločevati med epistemologijo in ontologijo. Ko jo pozneje ubesedujemo ter skušamo teoretsko osmisliti lastno izkušnjo in izkušnjo soljudi, se zaplete na točki, ko se enotna izkušnja nujno transsubstancializira v pripoved. Če je bila v 80. letih v ospredju kritike čarodejna moč etnografskih besed in ubesedovanja, je sedaj v ospredju čarodejna moč narave, ki je v času globalnih podnebnih sprememb vstala kot Realno v lakanovskem smislu. Ob poudarjanju ontološkega paradigmatkega preloma nekateri »ontologi« jemljejo naravo kot ontološko domeno in kulturo kot epistemološko, kar žal nima smisla ne v etnografski praksi ne v etnografskem pisanju, saj sta ontologija in epistemologija v dejanski praksi le dve strani istega traku, po katerem hodimo radovedni raziskovalci človeškega življenja. Toda zamisel se je prijela.

S filozofskega zornega kota je enačenje ontologije in narave videti kot neverjetno poenostavljanje, daleč pod ravnijo premisleka Aristotela in njegovih predhodnikov. Imamo pa tudi problem s kulturo kot veliko poznejšim konceptualnim orodjem, ki je, če sploh kaj je, akumulirana utelešena individualna in družbena izkušnja, ki nima in ne more imeti ničesar skupnega z naravo, razen da na njej temelji in iz nje ves čas črpa. Ampak da bi bila narava edina ontolo-

ško zanimiva domena, vsi drugi svetovi, v katerih se rojevajo orkani v simbolnem polju, pa ne bi bili več ontološko zanimivi – to bi bil pa res samomor antropologije kot vede o človeškem življenju, ki ga bistveno bolj kot »narava« zaznamuje tista domena, ki jo razumemo kot »kulturno«; karkoli si pač pod njo predstavljamo, če sploh kaj!

Banalnost vsakdanjega

Ko govorimo o razliki med ontologijo in epistemologijo, so zadeve tako preproste in banalne, da zanje skorajda ne gre izgubljati besed: epistemologija zadeva (z)možnosti spoznavanja in razumevanja, pogoje spoznavanja in znanja, ne pa tistega, kar pač je, kakor je, tudi če ni, da pač v svoji odsotnosti še vedno je. Odkar kot posamezniki govorimo in odkar kot vrsta uporabljamo simbolno komunikacijo, nam je domena preddiskurzivne izkušnje v glavnem zakrita, bolj ali manj se nahaja radikalno zunaj in onkraj jezika ter drugih simbolnih sistemov, s katerimi jo opisujemo. Toda to ne pomeni, da nam je samo ontično (ali kar tu-bivajoče) nedostopno. Nasprotno: prav skozi plasti izkušnje nam je ves čas dostopno, od najbanalneje do najkompleksnejših ravni izkušnje, le da je celo ta sama izkušnja tako prežeta s pravili simbolne komunikacije, da je ontično dostopno le na epistemološko predelan (tj. umeten, nenaraven) način. Zato se na koncu vračam h glasbi, ki se v svojem zvenenju v ontično tukajšnjem in zdajšnjem v množstvu njenega doživljanja manifestira na en sam način in dobesedno uteleša vse paradokse enega in množva, ontološkega, epistemološkega, estetskega in etičnega. Glasba je najbanalneje izvajanje kakršnihkoli zvokov, urejenih v namenske zvočne nize v času, toda v svojem materialnem bistvu nihljajev ostaja zavezana naravi in naravnim zakonitostim nihanja. Obenem nam prav ob rabi vseh možnih bivajočih zvokov omogoča preskakovanje svetov in bivajočega ter je od začetka do konca epistemološko neskončno izzivalna – za razliko od tistega enega banalnega sveta, ki na koncu prekine čarovnijo zvena. Ali giba.

Če v etnografiji ves čas rutinirano prehajamo med svetovi – podobno kot v svetovih, ki jih razkriva glasba – pač ni nobene potrebe po tem, da bi si pot tlakovali s kakršnikoli ontološkim betonom, saj banalna vsakdanjost kateregakoli (načina) življenja, ki se razpira etnografski izkušnji, prej ali slej postavi vse stvari na svoje mesto.

Literatura

ARISTOTELES: *Metafizika*. Valentin Kalan, prev. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1999.

CARRITHERS, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad in Soumhya Venkatesan: Ontology is just another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30 (2), 2010, 152–200.

DERRIDA, Jacques: *Bela mitologija*. Izb. in prev. Miodrag Radović. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo, 1990 (1967).

GRUBER, Tom: What is an Ontology? B.n.l.; <http://www-ksl.stanford.edu/kst/what-is-an-ontology.html>, 26. 5. 2015.

HARRISON, Faye Venetia (ur.): *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. Arlington, Va.: Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association, 2010.

HARTMANN, Nicolai: *Novi putovi ontologije*. Beograd: BIGZ/Kultura, 1973.

HENARE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell: Introduction: Thinking through Things. V: Amiria Henare, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London in New York: Routledge, 2007a, 1–31.

HENARE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.): *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London in New York: Routledge, 2007b.

KOHN, Eduardo: *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

MATIČETOV, Milko: Branislav Rusić, Nemušti jezik u predanju i usmenoj književnosti Južnih Slovena. Etnološka istraživanja o pitanju toga verovanja kod nas i u nauci uopće. Filozofski fakultet na univerzitetot — Skopje, Istorisko-filološki odel. Posebni izdanija, knjiga 5, 1934, 8”, 135 strani. *Slovenski etnograf* 8, 1955, 291–292.

MURŠIČ, Rajko: *Neubesedljive zvočne igre: Od filozofije k antropologiji glasbe*. Maribor: Katedra, 1993.

SALMOND, Amiria J. M.: Transforming Translations (Part I): “The Owner of These Bones.” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), 2013, 1–32; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.3.002>.

SALMOND, Amiria J. M.: Transforming Translations (Part 2): Addressing Ontological Alterity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014, 155–187; <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.006>.

TÓTH, Cvetka: Nemožnost konca filozofije: I. Tò thaumázein. *Anthropos* 22 (5–6), 1990, 98–107.

TROUILLOT, Michel-Rolph: *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3), 1998, 469–488.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual World*. Chicago, IL: HAU Books, 2015.

WHITE, Leslie A., in Beth Dillingham: *The Concept of Culture*. Minneapolis: Burgess Publishing Company, 1973.

Ethnographic Being and the Essence of Anthropological Knowledge: On Manifoldness in Intellectual Ontological Fashion and the Banality of Everyday Reality

Employing philosophical ontology, the author discusses recent anthropological ontologism through the banality of the everyday. He starts with an ethnographic situation in observation of an improvised musical and dance performance. A variety of realities are being created through the performance, and neither a dancer and a musician, nor the audience can have appropriate knowledge of the event in their realities. At one point, the three-year old son of the dancer enters the scene and calls his father. All other realities vanish, only the banal everyday reality remaining.

Based on this empirical example, the author discusses an ontological turn in anthropology and claims that the everyday reality is the bottom ground in any ethnographic study: it ends when the banal reality of the researcher enters the scene. He criticises ontological animism and identitarian naturalism as naturalised metaphysical, i.e. ontological appearances. The transformed history of social relations appears as a post-mortem appearance of eternal life: one moment, it is seen as nature, at another moment as culture, depending on the perspective. The banal reality of everyday living, open to an ethnographic experience, sooner or later puts things in the right place.



STARO ZA NOVO¹

Kratki znanstveni prispevek | 1.03

Datum prejema: 25. 9. 2017

Izveček: Prispevek oriše in kritično naslovi obravnavo stvari, ki jo najdemo (pri nekaterih) avtorjih, povezanih s t. i. ontološkim obratom. Namen članka je pokazati, da se obravnava, ki je predmet tega besedila, z združevanjem različnih pojmov – stvar, človek, pomen, mišljeno, zaznano – v »mešančke« zapleta v dvoumnosti in teži k vnovičnemu začaranju sveta.

Ključne besede: stvar, ontološki obrat, kritika

Abstract: The article outlines and critically addresses the treatment of things, found (in some) accounts related to the so-called ontological turn. The purpose of the article is to show that the treatment, which is the subject of this text, by fusing different notions (thing, person, meaning, thought, perceived) into the so-called "mongrels", becomes entangled in ambiguities and strives toward the re-enchantment of the world.

Key Words: thing, ontological turn, critique

Konec leta 2015 se je v Novi Gorici odvil 16. Mednarodni festival medijskih umetnosti Pixxelpoint. Posvečen je bil »predmetu« oziroma »stvari«; na ogled so (se?) postavili(-e) stvari, nesistematizirane (primerjaj Harvey in Knox 2014: 1–2), tako rekoč nametane na kup – očala, računalniška grafična kartica, lončnica, hlebec, deska za *surfanje*, spletni program, balon, posmrtna maska, hlod ... Ob tej priložnosti je »para-kurator« festivala zapisal, da:

[s]tvari niso podrejene ljudem, umetnikom, niso zgolj njihovo izrazno sredstvo ali orodje, temveč postanejo, kadar jih razumemo onkraj te njihove bazične funkcije, [...] v *neantropocentričnem razumevanju* sveta in umetnosti *povsem samostojne*. Da delovanje ni privilegij človeka, nakazujejo tudi predmetno usmerjena ontologija, novi materializem in spekulativni materializem [...]. (Štromajer 2015: b. n. s.; podčrtal B. B.)

Predmeti »bivajo samostojno, neodvisno od človeka, celo več, neodvisno od človeštva, in [...] so verjetno najbolj popolni takrat, kadar niso v interakciji z ljudmi« (Štromajer 2015: b. n. s.). Obiskovalcem festivala so organizatorji povedali, da vstopajo »v avtonomni svet stvari«, in jim naročili, naj zato opustijo vsakršno upanje (Štromajer 2015: b. n. s.).

Navedene trditve »para-kuratorja« kažejo na kantovsko dvoumnost, ki jo je v kritiki novega materializma (glej npr. Dolphijn in van der Tuin 2012) – predvsem Jane Bennett (2010) in Bruna Latourja (1993) – izpostavil Slavoj Žižek

(2014: 9) in ki jo je mogoče zaslediti tudi v antropoloških razpravah o »predmetih« in »stvah«.² Ali so, ko govorimo o »stvari«, zmožnost delovanja [*agency*], pa tudi nekoliko redkeje mobilizirane »emancipatorne« kategorije, kot so npr. pomen, mišljenje, zavedanje, glas, zgodovina, vitalnost, življenje itn., »zgolj« posledica našega antropomorfnega pogleda oziroma razumevanja ali pa so, nasprotno, dejanska lastnost »stvari same«?³ Ali govorimo o »epistemološki« ali »ontološki« zmožnosti delovanja stvari?

Omenjeni dvoumnosti bomo sledili prek spisov britanskega antropologa Martina Holbraada (2007, 2011, 2014; Holbraad in Pedersen 2017: 199–241), toda bolj kot sama dvoumnost nas bo zanimala usmeritev obravnave stvari v ontološki antropologiji, ki izhaja iz zbornika *Misliti skozi stvari* (Henare, Holbraad in Wastell 2007b) in ki jo začrta (in kaže) Holbraad.

Cilj ontološko-antropoloških »stvarnih prizadevanj« in končna točka iskanja »glasu« (2011) oziroma »zmožnosti vznemirjanja« (2014; Holbraad in Pedersen 2017: 199–241) stvari je za Holbraada (hipotetična) disciplina, imenovana pragmatologija.⁴ S pragmatologijo si lahko obetamo

1 Besedilo je nastalo v okviru raziskovalnega projekta *Sensotra – Čutne transformacije in transgeneracijski okoljski odnosi v Evropi med letoma 1950 in 2010* (ERC-2015-AdG 694893), ki ga financira program za raziskave in inovacije Horizont 2020 Evropskega raziskovalnega sveta (ERC).

* Blaž Bajič, dr. etnologije, kulturne in socialne antropologije, Univerza Vzhodne Finske, Filozofska fakulteta, Šola za humanistiko, Yliopistokatu 2, FI-80101 Joensuu, Finska; blaz.bajic@uef.fi.

2 Martin Holbraad in Morten Axel Pedersen (2017: 199–200) kot najpomembnejši doprinos antropologov k zgoraj omenjenim (filozofskim) usmeritvam omenjata zbornik *Misliti skozi stvari* (Henare, Holbraad in Wastell 2007b).

3 Vprašanje je, koliko je v tu obravnavanih razpravah razlika med zgoraj navedenima pojmomoma (in še kakšnim, npr. pojmomoma »objekt« in »artefakt«) sploh pomembna. Avtorji, ki jih povezujemo z zbornikom *Misliti skozi stvari* (Henare, Holbraad in Wastell 2007b), navedene pojme namreč uporabljajo nedosledno in kot sopomenke. Sam bom, ker je njegovo pomensko polje najširše in najsplošnejše, uporabljal izraz »stvar«. Bržčas ni treba posebej poudarjati, da omenjena nedoslednost povzroča precej nejasnosti in težav pri interpretaciji.

4 Pragmatologija bi, poudarja Holbraad, v svojem na stvar osredinjenem početju (kot epistemološko enakovredne?) kombinirala antro-

disciplino, »v kateri bi materialne lastnosti stvari predstavljale osnovo konceptualnega eksperimentiranja, ki *ga ne bi posredovalo ali oviralo prav nobeno človeško početje*« (Holbraad 2014: 235; Holbraad in Pedersen 2017: 240; podčrtal B. B.). Ob povedanem je treba nemudoma dodati, da moramo »koncept« razumeti kot sopomenko za »ontološko predpostavko« (Holbraad in Pedersen 2017: 14).

Ena od ključnih težav je po Holbraadu v tem, da je antropologija zaradi narave njenega zanimanja stvari vsekozi postavljala v zvezo z ljudmi in njihovimi praksami; glavni potezi pristopov k delovanju stvari, ki jih Holbraad imenuje humanistični, sta teza, da je delovanje stvari »podaljšek« delovanja ljudi, in teza, da obstaja razloček med stvarmi in ljudmi (Holbraad in Pedersen 2017: 201–202). »Humanisti«, med katere prišteva avtorje, kot so Arjun Appadurai (2013 [1984]), Daniel Miller (2005) in Alfred Gell (1998), za Holbraada ostajajo vse preblizu »zaslužnjujočim epistemološkim in ontološkim sponam 'humanizma', 'logocentrizma' in drugih modernističnih imaginarijev« (Holbraad 2014: 228).⁵

Prav razloček med ljudmi in stvarmi je, poleg razločka med kulturo in naravo, kulturo in materialnostjo, svetom (»empiričnim bogastvom«) in reprezentacijami (»abstrakcijami«), duhovnim in materialnim, konceptualnim in stvarnim (Holbraad in Pedersen 2017: 200), za Holbraada eden od temeljev problema; če ga ohranjamo, je bržčas nezizbežno, da bomo predmete spet postavili v odvisnost od ljudi in spregledali njihove »spretnosti«. Povedano drugače, spregledali bomo npr. živost ter konceptualne ponudke⁶

pologijo in arheologijo s teoretsko fiziko (ki bi jo, pravi Holbraad, predhodno morali očistiti potrebe po razlagi!), pa tudi s kemijo, biologijo in inženirstvom, raziskavami znanosti in tehnologije ter z različnimi vejami umetnosti. Po arheologu Chrisu Witmoru, pri katerem si Holbraad sposoja zamisel o pragmatologiji, si pragmatologija »prizadeva razodeti begajočo raznolikost stvari v vsem njihovem empiričnem bogastvu. Vprašanje, kakšno vlogo igra posamezna entiteta, pušča odprto s tem, ko vse postavlja na isto osnovo« (Witmore 2012: 32). S prvo postavko naj bi se zoperstavili abstraktni izolaciji izbrane stvari in umetnemu umišljanju nedejanskih povezav, z drugo, tesno povezano postavko o »ploski ontologiji« (Witmore 2012: 32, op. 27) pa naj bi nehali povezovati stvari z »domnevno transcendentnimi področji kulture, družbe, subjektivnosti ali pomena« (Witmore 2012: 26). Naj na tem mestu zgolj opozorim, da je »empirično bogastvo« onkraj kulture, družbe, subjektivnosti in pomena, ki ga Witmore slika kot dano, »nevtralno podlago«, vnačajšnji učinek »abstrakcije«, zato ne more biti »nevtralna podlaga«; gre za proizvedeno »bogastvo« (velja seveda tudi obratno!).

5 O Gellovi trditvi o zmožnosti delovanja umetniških predmetov Holbraad npr. pravi, da s tem, ko Gell vzpostavi razloček med primarno (neposredno) in sekundarno (posredno) zmožnostjo delovanja, pri čemer prvo prihrani za ljudi, drugo pa za stvari, ne le ne prizna stvarjem *dejanske*, njim lastne zmožnosti delovanja, temveč tudi reproducira arbitrarno, modernistično (ontološko) razlikovanje med ljudmi in stvarmi (primerjaj Leach 2007).

6 Pojem »ponudek« [*affordance*] (prevod po Baskar 2016) se je v antropologiji uveljavil predvsem po Ingoldovi zaslugi (Ingold 2000). »Ponudek« je sicer pogruntavščina psihologa Jamesa Gibsona, ki je z izrazom poimenoval možnosti, ki nam jih vse, kar nas obdaja –

posmrtno maske in spletne aplikacije (o živosti novih medijev glej npr. Kember in Zylinska 2012). Da bi »stvari same« imele prosto pot in da bi jih lahko naposled le »jemali resno«, je treba uveljaviti »ontološko«, posthumanistično (kot jo imenuje Holbraad) različico zmožnosti delovanja stvari, ki, jasno, zahteva sočasno zavrnitev »modernističnih imaginarijev«; to je (bilo) sredstvo za doseg cilja, ki so si ga zadali (nekateri) privrženci t. i. ontološkega obrata v antropologiji z ozirom na tisto, kar se navadno imenuje »materialna kultura« (Holbraad in Pedersen 2017: 200).

Med prvimi, ki so trdili, da je treba stvari in, preprosto rečeno, prepričanja navadnih ljudi »jemati resno«,⁷ je bil že omenjeni Bruno Latour (1993). V nasprotju z modernim družboslovjem, ki, tako Latour (1993: 52–51), navadne ljudi obsoja zaradi napačnega verovanja, da lastnosti stvari – vrednost denarja, moč bogov, lepota umetniških del in privlačnost mode⁸ – izhajajo iz njihove notranje narave, stvari pa zvede na »mrtvo« površino za projekcijo družbenih predstav, je naloga amodernega raziskovanja, kot si ga zamisli Latour, da pri(po)zna obstoj neskončno gostih, na en mah naravnih, diskurzivnih in družbenih akterjev-mrež. S takšnim pojmovanjem smo soočeni z enovitim svetom, kjer moramo potegniti vezaj, če ne kar enačaj, med kulturo in naravo, besedami in rečmi, ljudmi in stvarmi.

Da bi naredili naslednji korak in predmete osvobodili ne le kot »podaljške« človeške zmožnosti delovanja, temveč kot samostojne akterje – in naposled slišali njihov glas – moramo, poudarja Holbraad, opustiti razlikovanje med stvarmi in ljudmi ter stvarmi in pomeni. Dvoumnost oziroma protislovnost se v tovrstnem stališču pojavi ne le s tem, da so v procesu emancipacije domnevno dejavnih stvari te pasivne (same ne naredijo emancipacijske poteze, s katero sploh postanejo opazne kot akterji, naredimo jo mi; zgolj s spremembo gledišča so stvari lahko postale dejavne oziroma se nam kot take kažejo), temveč tudi s tem, ko Holbraad zavrača zavezanost te (po njegovih lastnih besedah) ontološke teze vsakršni določeni ontologiji, čeprav priznava, da posthumanistični pristopi zahtevajo prav to (po eni

stvari, tvarine, površine, oblike, reliefi itn. – ponuja za čutno-zaznavno in telesno dejavnost (prosto po Ingold 2000).

7 Izraz »jemati resno« se v navedenem Latourjevem delu sicer pojavi tu in tam – pravi, recimo, da moramo »jemati resno« znanost in množico posrednikov, ki jih kopernikanski obrat zanika – a pogosteje ga slišimo iz ust »ontoloških antropologov«. Dolgo časa je ostajal neopredeljen, njegova moč je bila predvsem moralna (Candea 2011: 146). Po definiciji Eduarda Viveirosa de Castra (2011; glej tudi Candea 2011) je srž »jemanja resno« v tem, da se vzdržimo sprejemanja in zavračanja domačijskih svetov, strinjanja in nestrinjanja z njimi, njihovega presojanja vzdolž osi pravičnega in napačnega, temveč te svetove ohranjamo kot možnosti z namenom ontološke samodoločitve ljudi oziroma v tem primeru ontološke samodoločitve stvari – da torej ljudje oziroma stvari sami določajo pogoje, pod katerimi naj jih obravnavamo.

8 S tem, ko izpostavi zgoraj navedene stvari in njihove lastnosti, Latour zavrača delo Marxa (denar), Durkheima (bogovi) in Bourdieuja (umetnost, moda).

strani naj bi stvar sama proizvajala svoj lasten koncept in naj bi jo zaznamovalo najbolj »stvarno«, in sicer tvarine, po drugi strani pa naj bi bila stvar zgolj hevrističen pripomoček) (Holbraad 2014: 230; Holbraad in Pedersen 2017: 205, 209; glej tudi 2017: 30–68).⁹

V luči pozivov Tima Ingolda (2011: 19–32; glej tudi 2013) po pripoznanju tvarin kot temeljnega gradnika vsega, kar je, oziroma vsega, kar postaja, kot *sine qua non* stvari, kakorkoli se že definirajo, Holbraad ugotavlja, da je retorika v zborniku *Misliti skozi stvari* – podnaslov se namreč glasi *Etnografsko teoretiziranje artefaktov* in ne, recimo, *Stvarno teoretiziranje stvari* – zameglila zmožnost mišljenja skozi stvari same. Vtis, da so »misleci« ostali »preblizu« ljudem (»stvar je tisto, kar ljudje definirajo kot stvar«) in »predaleč« od stvari, je, poudarja obravnavani avtor, tako zgolj to – vtis. S preobrnitvijo formule »koncept=stvar«, ki so jo predstavili pisci odmevnega uvoda (Henare, Holbraad in Wastell 2007a), v formulo »stvar=koncept« naj bi v »mišljenju skozi stvari (ob pomoči domačinov)« implicitna zmožnost »mišljenja skozi stvari (same)« postala eksplicitna. Povedano drugače, že metodologija oziroma teorija, predstavljena v omenjenem zborniku, naj bi ob manjši rekaliibraciji terminologije omogočila, da se vprašamo po konceptualnih ponudkih stvari samih in tako upoštevamo njihovo avtonomno zmožnost delovanja:

Tvarine, ki naredijo konceptualno razliko, niso več tiste, o katerih ljudje (staroselci, informatorji in kdo ve, kdo še vse) govorijo in v bližini katerih počno stvari, temveč tiste, ki jih mi kot analitiki slišimo, vidimo, okusimo in primemo na stvari, kot jo (analitiki, ki se ukvarjamo s stvarmi) najdemo ali kot se nam jo predstavi. (Holbraad 2014: 231)

⁹ Kot primer ontologije, ki ji omenjeno stališče ni zavezano, navaja kar Latourjevo »objekt-diskurz-narava-družbo« (Latour 1993: 144; glej tudi Henare, Holbraad in Wastell 2007a: 6). Čeprav Holbraad in Pedersen menita (2017: 212; Pedersen 2012), da lahko (ontološko) tezo o ne-razliki med stvarmi in ljudmi oziroma stvarmi in koncepti izrgata vsakršni ontologiji in stvar, kot vedno znova poudarjata, razumeta docela hevristično, je mogoče trditi, da pravkar omenjena teza predpostavlja/implicira določeno »meta-ontologijo« (Heywood 2012). Tudi če postavlja (negativno) definicijo, po kateri med stvarmi in ljudmi ni razlike, postavlja definicijo stvari in ljudi (oziroma »stvari=ljudi«) – definicija pa je tista, ki po Holbraadu vzpostavlja ontološko razsežnost (»[...] kubanski vedeževalci ne 'verjamejo', da je prašek oblika moči, temveč ga kot takega definirajo« (Holbraad 2014: 233)).

Na osnovi teze o ne-razliki med stvarmi in ljudmi ter stvarmi in pomeni naj bi naposled stvarem lahko prisluhnilo ne glede na vsakokratni kontekst raziskovanja, saj stvar ni (več) tisto, kar smo poprej, ujeti v spono modernističnih imaginarijev, mislili, da je. »Stvar« postane docela hevrističen izraz, ki se napolni z vsakokratno etnografsko definicijo »stvari« in omogoča, da sledimo metafiziki (oziroma, nemara bolje, metafizikam), ki jo (jih) narekuje »stvar« (Holbraad 2014: 230). Tako kot pri »resnemu jemanju« stvari same gre za stališče, ki je nevarno blizu temeljnemu stališču predkantovske metafizike, in sicer, da mora spoznanje slediti »stvari«, da je pomen inherenten stvari itn., kar pa hitro pelje v blodenje v najrazličnejše smeri.

V luči opredelitve stvari, po kateri stvar sama nudi/ima konceptualne ponudke, in analitika, ki do »stvarno=konceptualnega« dostopa prek čutno-zaznavnega, velja poudariti naslednje: da lahko stvar (po)nudi koncept, mora stvar že vsebovati in/ali ustvarjati (proto-)koncepte, preden lahko analitik deluje v skladu s ponujenimi (proto-)koncepti. Če se spomnimo na opredelitev filozofije, ki sta jo podala Gilles Deleuze in Felix Guattari (1999: 10–11), tandem, čigar delo si sodobni »misleci skozi stvari« pogosto postavljajo za izhodišče, lahko rečemo, da stvar filozofira; postanejo same svoj »stvar-teoretik« (Holbraad in Pedersen 2017: 200, 237). Pri tem Holbraad in Pedersen nemudoma poudarita, da po njunem mnenju stvar ne misli sama in da ju v nasprotju z zgoraj navedenimi posthumanističnimi usmeritvami »filozofiranje stvari« zanima le v kontekstu »lokalnih« ekonomij vednosti.¹⁰

Težava, ob katero trči antropolog, ki išče »glas stvari«, je – kot v primeru praška, ki ga kubanski vedeževalci kulta Ifá definirajo kot moč, priznava Holbraad (2014: 335–336) – da prašek sam ni povedal nič; da je prašek moč, so trdili vedeževalci. Tudi talismani *ongon*, o katerih je pisal Pedersen (npr. 2007), so misel (in nosilci konceptualnih ponudkov) le v luči specifičnih šamanističnih in (ontološko) antropoloških prizadevanj (Holbraad in Pedersen 2017: 237–239). S stališča iskanja zmožnosti delovanja stvari same je težava, kot že rečeno, v antropološkem zanimanju – ljudeh in njihovih praksah; zmožnost delovanja stvari se še vedno posreduje s človeškim početjem, zato vprašanje in obet raziskovanja samostojnega delovanja stvari ostajata. Povedano drugače, prehod od »epistemološke« k »ontološki« emancipaciji stvari še vedno buri domišljijo.

A prav dejstvo, da je bilo za »sledenje« stvarem najprej treba uporabiti (konvencionalno rečeno) antropomorfizme etnografskega Drugega in da potrebujemo novo disciplino, spet kaže na uvodoma izpostavljeno dvoumnost. Pragma-

¹⁰ Analitik po Holbraadu do »stvarno=konceptualnega« dostopa s čutili in telesom, ne pa tudi umom. Zato se je nemara treba vprašati tudi po pojmovanju mišljenja, ki sicer v neizdelani obliki deluje v obravnavanih besedilih – je to sploh mišljenje, kot ga navadno pojmuje, torej dejavnost, ki se v najosnovnejšem smislu vzdržuje z (v simbolnem utemeljenim) odmikom od neposredne, fizične resničnosti? Holbraad vpelje pojem »intenzionalnega verizonta« (2014: 231–232); z njim opisuje konceptualiziranje (čeprav naj bi šlo za eksperimentiranje z ontološkimi predpostavkami, se glede na sklenjen kozmološki kontekst kulta Ifá, iz katerega Holbraad črpa »koncept« (primerjaj Henare, Holbraad in Wastell 2007a: 1), ni mogoče znebiti vtisa, da bi bilo bolje govoriti o smislu/pomenu!), kot bi bilo to videti, ko bi odpravili razlikovanje med konkretnim in abstraktnim; konceptualiziranje, ki v čutnih intenzivnostih »seva« neposredno iz stvari in ni stvar uma, temveč čutno-zaznavnega in afektivnega. Intenzionalni verizont leži, kot pravi Holbraad, pravokotno na husserlovski intencionalni horizont (nabor potencialnih izkušanj, ki jih pogojuje neka začetna dejanska izkušnja in ki jih družijo skupna identiteta; Husserl 1975: 88), kar namiguje, da hipno »sevanje« čutno-zaznavnega in afektivnega predhaja analitika – ta se lahko, če sploh, v »sevanju« šele vzpostavi oziroma ga vzpostavi »sevanje«.

tologija kot disciplina, delovanje katere naj – če ponovim zgoraj izpostavljeno trditev – »ne bi posredovalo ali oviralo prav nobeno človeško početje« (Holbraad 2014: 235; Holbraad in Pedersen 2017: 240), obljudlja spoznavanje stvari brez subjekta spoznavanja. Poskus, da bi zaobšli subjektivno, se pravi družbeno-zgodovinski »svet«, in se neposred(ova)no ukvarjali s stvarmi, bi bržčas tudi sam (skrivoma) temeljil v nekem »svetu« in ne bi privedel do ukvarjanja s stvarmi samimi, temveč z našimi lastnimi sanjarjami. Z odpravo razlikovanja med ljudmi in stvarmi ter drugih modernih razločkov in ob napačnem prepričanju, da se ukvarjamo s stvarmi samimi, bi naredili zgolj velik korak k vnovičnemu začaranju sveta; tako kot novomaterialisti (glej Žižek 2014: 12) bi se vrnili v predmoderno naivnost, osuplost (*sensu* Ingold; glej Bajič 2016) nad svetom, v katerem magične sile bivajo v samih tvarinah. In če »ne vzamemo resno« (Candea 2011) trditve, da je usmeritev k pragmatologiji prisotna v ontološko-antropoloških obravnavah stvari od samega začetka, potem imamo (še en) razlog, da podvomimo o analitičnih zmožnostih tovrstnega pristopa.

Literatura

- APPADURAI, Arjun: Commodities and Politics of Value. V: Arjun Appadurai, *The Future as a Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. London in New York: Verso, 2013, 9–60.
- BAJIČ, Blaž: Gospoda Timothyja Ingolda prevrat znanosti. *Glasnik SED* 56 (3–4), 2016, 17–30.
- BASKAR, Bojan: Njogoš na Jadranu: Kaj imata črnogorski nacionalni pesnik in njegovo »gorsko zatočišče« opraviti z Mediteranom? *Glasnik SED* 56 (1–2), 2016, 14–26.
- BENNETT, Jane: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- CANDEA, Matei: Endo/Exo. *Common Knowledge* 17 (1), 2011, 146–150.
- DELEUZE, Gilles in Felix Guattari: *Kaj je filozofija?* Ljubljana: Študentska založba, 1999.
- DOLPHIJN, Rick in Iris van der Tuin (ur.): *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012.
- GELL, Alfred: *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon, 1998.
- HARVEY, Penny in Hannah Knox: Objects and Materials: An Introduction. V: Penny Harvey, Eleanor Conlin Casella, Gillian Evans, Hannah Knox, Christine McLean, Elizabeth B. Silva, Nicholas Thoburn in Kath Woodward (ur.), *Objects and Materials: A Routledge Companion*. London: Routledge, 2014, 1–17.
- HENRE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell: Introduction. V: Amiria Henare, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007a, 1–31.
- HENRE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.): *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007b.
- HEYWOOD, Paolo: Anthropology and What there is: Reflections on “Ontology”. *Cambridge Anthropology* 30 (1), 2012, 143–151.
- HOLBRAAD, Martin: The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or *mana*, again). V: Amiria Henare, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007, 189–225.
- HOLBRAAD, Martin: Can the Thing Speak? *OAP Press, Working Paper Series #7*, 2011; <http://openanthcoop.net/press/http://openanthcoop.net/press/wp-content/uploads/2011/01/Holbraad-Can-the-Thing-Speak2.pdf>, 23.9.2017.
- HOLBRAAD, Martin: How Things Can Unsettle. V: Penny Harvey, Eleanor Conlin Casella, Gillian Evans, Hannah Knox, Christine McLean, Elizabeth B. Silva, Nicholas Thoburn in Kath Woodward (ur.), *Objects and Materials: A Routledge Companion*. London: Routledge, 2014, 228–237.
- HOLBRAAD, Martin in Axel Morten Pedersen: *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- HUSSERL, Edmund: *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1975.
- INGOLD, Tim: *The Perception of the Environment*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim: *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge, and Description*. London: Routledge, 2011.
- INGOLD, Tim: *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London: Routledge, 2013.
- KEMBER, Sarah in Joanna Zylińska: *Life after New Media: Mediation as a Vital Process*. Cambridge: MIT Press, 2012.
- LATOURE, Bruno: *We have Never been Modern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- LEACH, James: Differentiation and Encompassment: A Critique of Alfred Gell’s Theory of the Abduction of Creativity. V: Amiria Henare, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007, 167–188.
- MILLER, Daniel: *Materiality*. Durham: Duke University Press, 2005.
- PEDERSEN, Morten Axel: Talismans of Thought. Shamanic Ontology and Extended Cognition in Northern Mongolia. V: Amiria Henare, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007, 141–166.
- PEDERSEN, Morten Axel: Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the “Ontological Turn”. *Anthropology of this Century* 5, 2012; http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/, 23.9.2017.

ŠTROMAJER, Igor: Predmet. V: Igor Štromajer (ur.), *Predmet / Object: 16. Mednarodni festival medijskih umetnosti Pixelpoint*. Nova Gorica: Kulturni dom Nova Gorica, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge* 17 (1), 2011, 128–145.

WITMORE, Chris: The Realities of the Past: Archaeology, Objectorientations, Pragmatology. V: Brent Fortenberry in Laura McAtackney (ur.), *Modern Materials: Proceedings from the Contemporary and Historical Archaeology in Theory Conference 2009*. Oxford: Archaeopress, 2012, 25–36.

ŽIŽEK, Slavoj: *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London in New York: Verso, 2014.

The Old for the New

The article outlines and critically addresses the treatment of things, found (in some) accounts related to the so-called ontological turn. The purpose of the article is to show that the treatment, which is the subject of this text, by fusing different notions (thing, person, meaning, thought, perceived) into the so-called “mongrels”, becomes entangled in ambiguities and strives toward the re-enchantment of the world. The article follows the approach stemming from the (in)famous edited volume *Thinking through Things* (Henare, Holbraad and Wastell 2007) to a series of articles (or, rather, variations of a single article) by Martin Holbraad (2011, 2014; Holbraad and Pedersen 2017). It identifies ambiguities having to do with the question of agency of things – is it merely a consequence of the embeddedness of things in human worlds or is it an actual property of the things themselves? The direction in which the addressed approach leads is that of a hypothetical discipline – pragmatology – that “would be unmediated by any human projects whatsoever” (Holbraad in Pedersen 2017: 240). It is claimed that such an attempt would end up misconceiving what it is engaging in.



ONTOLOŠKI OBRAT V FOLKLORISTIKI IN/ALI ZOO/EKOFOLKLORISTIKA^{1,2}

Kratki znanstveni prispevek | 1.03
Datum prejema: 25. 9. 2017

Izveček: Avtorica razmišlja, ali je mogoč ontološki obrat tudi v folkloristiki, v drugačnih raziskavah živali in narave v folklori, ki bi v (slovenski) družbi prispevale k spremembi odnosa ljudi do ne-človeških subjektivitet in njihovega položaja v večvrstni skupnosti. Ob spoznanju, da je v 20. stoletju prišlo do paradigmatnega preobrata v percepciji živali in narave tudi v znanosti, predstavlja multidisciplinarni smeri, ki obravnavajo razmerje človek – žival. Na podlagi obrata od antropocentrizma v ekocentrizmu predlaga nove kompleksne raziskave v folkloristiki, etnologiji in antropologiji, npr. zoofolkloristiko.

Ključne besede: folkloristika, zoo/eko folkloristika, razmerja človek – žival, žival kot oseba

Abstract: The author discusses whether an ontological turn is also possible in folkloristics, in different research on animals and nature within the folklore that would, in the (Slovenian) society, contribute to a change in people's attitude to non-human subjectivities and their position in a multi-species community. Recognising that in the 20th century a paradigm shift in the perception of animals and nature occurred in science as well, the author presents the multidisciplinary disciplines that deal with the relationship between humans and animals. Based on the turn from anthropocentrism to ecocentrism, she proposes new complex research in the fields of folkloristics, ethnology and anthropology, for instance zoofolkloristics.

Key Words: folkloristics, zoo-/ecofolkloristics, human-animal relationship, animals as persons

Prevladujoča antropocentrična percepcija sveta, ki ohranja ločnico med človekom kot kulturnim subjektom in živaljo kot naravnim subjektom, ko človek s svojo superiornostjo ohranja nadzor nad sabo, naravo in drugimi živimi bitji, se zdi v 21. stoletju popoln anahronizem. Tako Buttell in Humphrey problematizirata dejstvo, »da ima človeško bitje moč, da samostojno upravlja, uničuje in prekoračuje skrajnosti naravnega okolja« (Buttell in Humphrey 2002: 47) in da je človekov odnos do narave še vedno instrumentalen (glej tudi Ošljaj 2000: 85). Ta percepcija in gotovost, da lahko upravljamo z naravo in drugimi živimi bitji, se je od 70. let 20. stoletja dalje pospešeno rušila in začel se je oblikovati drugačen pogled na človekovo vlogo v svetu. Okrepilo se je razmišljanje, da si z drugimi prebivalci naravnega in kulturnega okolja delimo prostor. Poleg še vedno prevladujočega antropocentričnega pogleda na svet se je začel uveljavljati tudi ekocentričen. Razmišljanje o soodvisnosti narave in kulture in ne-večvrednosti človeka je povzročilo bistvene premike tudi v znanstveni sferi (Clutton-Brock 2006; Kirn 2012: 27). V 20. in 21. stoletju so se tako izoblikovale različne multidisciplinarni smeri študijev živali, narave in okolja oziroma razmerij človek

– žival – rastlina – okolje – kultura; te smeri so etnobotanične (William Balée, J. Christopher Brown), etološke (Konrad Lorenz), ekokritične (William Rueckert), antropološke (Barbara Noske, Tim Ingold, Roy Willis), politične (Steven Best, Anthony J. Nocella, Sue Donaldson, Will Kymlicka), aktivistične (Peter Singer, Tom Regan, Paola Cavalieri), ekofeministične (Carol Adams, Greta Gaard), do specizma kritične (Richard D. Ryder, Joan Dunayer), globoko ekološke (Luc Ferry), kritičnoanimalistične (Gary Francione), filozofske (Jacques Derrida) in pravne (Nikola Visković).

Evropske etnološke in folkloristične raziskave so se t. i. kulturnoanimalističnih in okoljskih tem v preteklosti redko lotevale, prvič pa so jih predstavili v knjigi *Animals in folklore* (Porter in Russell 1978). Istega leta je nastal članek utemeljitelja ekokritike Williama Rueckerta 'Literature and ecology' (1978). Nato so v zborniku *Signifying animals* jasno zapisali (Willis 1990: viii), da so živali del kulturne tradicije, da so človeška razmerja do živali različna ter da so ekološki, psihološki, kulturni in utilitarni vidiki vključeni v način, kako se ljudje vedejo in ravna z drugimi bitji. Zapisali so tudi, da moramo srečevanja ljudi in neljudi obravnavati kot srečevanja subjektov, kar je prispevalo k oblikovanju ekokritike antropocentrizma. Na podlagi literarne ekologije so nastale tudi »zelene kulturne študije«, poimenovane po knjigi Jhana Hochmana *Green studies: Nature in film, novel, and theory* (1998). Leta 1997 pa je nastalo združenje Nature, Legend and Story, v katerem znanstveniki k raziskavam živali in narave pristopajo z vidika folklorne, mita in literature. Inicijator

1 Besedilo je nastalo v okviru raziskovalnega programa Folkloristične in etnološke raziskave slovenske ljudske duhovne kulture, številka P6-0111, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

2 To besedilo je delno prevzeto iz članka 'Zoofolkloristics' (glej Golež Kaučič 2015), a je preoblikovano in dopolnjeno. Zdi se prav, da se s to tematiko seznanijo tudi slovenski folkloristi, etnologi in antropologi.

* Marjetka Golež Kaučič, dr. literarnih ved, izredna profesorica, znanstvena svetnica, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut. Novi trg 2, 1000 Ljubljana; marjetka.golez-kaucic@zrc-sazu.si.

zdrženja Boria Sax je nato objavil knjigo *The Mythical Zoo: An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend and Literature* (2001). Širši pogled na t. i. globoko ekologijo pa je s svojim delom *Le nouvel ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme* leta 1992 zarisal Luc Ferry (1998). S kulturno animalistiko in kulturno botaniko so se intenzivno ukvarjali tudi hrvaški folkloristi in antropologi, med njimi pravnik Nikola Visković s svojima epohalnima knjigama *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji* (1996) in *Stablo i čovjek: prilog kulturnoj botanici* (2001), v katerih se je lotil obsežne kritične analize razmerij človek – žival in človek – rastlina v človeški zgodovini. V Sloveniji raziskave živali v folklori sicer poznamo, že odkar folkloristika obstaja kot veda, vendar vsaj v pesemski folklori ni bilo bistvenih zanimanj za kompleksne analize. Z živalskim svetom v ljudskem pripovedništvu se intenzivno ukvarja Monika Kropelj Telban, a na klasični simbolistični in motivno-tematski način ter predvsem z mitološkega vidika, čeprav je v novejših raziskavah že prešla v t. i. empatični pogled na živali. Podobno raziskuje tudi Mirjam Mencej, še posebno se je dotaknila volka v mitologiji, a tudi te raziskave še niso popolnoma zavrgele antropocentričnega vidika, čeprav meni, »da tudi folkloristi lahko poleg antropologov odkrivamo različne konstrukcije in konsolidacije realnosti« (Mencej 2007: 149). V letu 2009 smo prvič pripravili panel o živalih na mednarodnem interdisciplinarnem simpoziju 'Kam bi s to folkloro?', kjer se je za te raziskave prvič uporabil izraz zoofolkloristika. Leta 2011 je bil v Lizboni na kongresu svetovnega združenja za etnologijo in folkloro (SIEF) organiziran prvi panel, posvečen raziskavam živali v folklori, literaturi in kulturi, tudi zoofolkloristiki, z naslovom 'Places where and when species meet [po knjigi Donne Haraway iz leta 2008]: human and non-human relationships in a new cultural and natural environment'.³

Zaradi novih povezav med ekologijo in etiko (bioetika; prim. Francione in Charlton 1992; James 1997; Klampfer 2010) v širšem družbenem in kulturnem prostoru in spremenjene zavesti do sveta (z epistemološkim paradigmatičnim obratom; Kuhn 2012 [1962]), ki so ne nazadnje povzročili premik pogleda iz antropo- v ekocentrizem, so se tudi v slovenskem znanstvenem prostoru konec 20. in v začetku 21. stoletja začele pojavljati parcialne raziskave živali tako v folkloristiki kot v etnologiji in antropologiji (glej npr. Golež Kaučič 2002, Kozorog 2015, Mlinar 2002). Vendar to ni dovolj, saj bi bilo treba za preučevanje odnosov med človekom in živalmi oziroma naravo vzpostaviti kompleksne »interdiscipline«: ekofolkloristiko, zoofolkloristiko, ekokritiko, kritično animalistiko, ekopo-

etiko, etnozoolgijo in etnobotaniko. Kako se ti odnosi kažejo v folklori in literaturi in kakšne odnose lahko folklor ustvarja, je program zoofolkloristike. Premik v ekocentrizem prek spoznanja ved, kot je zoofolkloristika, bi lahko na novo opredelil odnose med ljudmi, živalmi, rastlinami, okoljem in kulturo na novih ekoloških in etičnih temeljih. Za ta korak pa najprej potrebujemo izobraževalni proces, ki bo vsaj na univerzitetni ravni omogočal seznanjanje z novimi diskurzi. Kot primer: na Podiplomski šoli ZRC SAZU je od študijskega leta 2016/2017 mogoče izbrati predmet 'Ekokultura: živali in narava v folklori, literaturi in kulturi' (Spletni vir 5).

Na temelju obsežnih teoretskih in metodoloških premislekov različnih domačih in mednarodnih znanstvenih diskurzov folkloristike, etnologije, ekokritike, filozofije in antropologije bi bilo treba z intenzivnimi in kompleksnimi interdisciplinarnimi raziskavami folklorne in kulturne dediščine, s poudarkom na kritičnih diskurzih o zapletenih analogijah med naravnimi in kulturnimi ekosistemi in hkratnih vzporednih raziskavah sodobnih kulturnih praks in dinamik, vzpostaviti nov, t. i. imaginativni protidiskurz in analitično kritiko antropocentrizma. Če želimo slediti ontološkemu obratom v humanistiki, je treba premisliti razliko med ljudmi in živalmi, etični in ontološki status živali ter preseči razlikovanje na podlagi novih spoznanj in političnih praks. Po Taylorju (1986) naj bi iz pogleda biocentrične enakovrednosti vsi organizmi, ne glede na vrsto, imeli enako notranjo vrednost in pravico biti obravnavani s spoštovanjem. Vittorio Hösle meni, da smo na pragu nove moralno-politične paradigme – ekološke paradigme (1996: 26; primerjaj Kirn 2004: 20) – zato lahko različne naravoslovne, družboslovne in humanistične discipline prispevajo k uveljavitvi te paradigme. T. i. nova okoljska paradigma (Dunlap idr. 2000) je usmerjena k trditvi, da je narava ekosistem z vsemi intrizičnimi pravicami ne glede na to, kakšen pomen ima za človeka. Ljubo Mohorič meni, da je v ekološki zavesti Slovencev na pragu tretjega tisočletja zaznati instrumentalno, pragmatično ali vsaj deklarativno, tudi vrednostno, ekološko držo, ki naravnim bitnostim ne glede na človekovo korist pripisuje intrizično vrednost (Mohorič 2011: 82; Kirn 2004: 230). Živalim je torej treba priznati inherentno vrednost (kar je sopomenka za intrinzično, lastno vrednost), ki predpostavlja, da živali niso sredstvo za doseganje človeških ciljev, ampak so cilj same po sebi. Inherentna vrednost živali je torej vrednost, ki presega njihovo ekonomsko vrednost (prim. Vičar 2011).

Zato tudi folkloristi in etnologi, ki se srečujemo s tradicionalnimi znanji o živalih oziroma naravi, tako kot odsevajo skozi folkloro, mitologijo, v ritualih in šegah ter verovanjih, znanjih o rastlinah in sovplivanju naravnega okolja in človeka ter v sodobnih praksah (ki nadaljujejo tradicijo ali pa jo spreminjajo), potrebujemo nove teoretske temelje za raziskave živali in narave v folklori in literaturi. Folkloristika bi namreč lahko imela veliko vlogo v razvijanju

3 Leta 2014 je bil na kongresu American Folklore Society panel o živalih (Spletni vir 2), prav tako tudi na SIEF kongresih v Lizboni (2011), Zagrebu (2015) in Göttingenu (2017) (Spletni vir 1; Spletni vir 2; Spletni vir 3).

ekološke zavesti, zato je danes primerno in prav uvajati nove sintagme s predpono eko, na primer ekofolkloristika, za prehod od ekologije proti eshatologiji (Grčević 2002). Ker je mnogo naših temeljnih znanstvenih idej in spoznanj o naravi in živalih izhajalo iz starodavnih mitov in folklornega izročila, bi lahko t. i. akumulirano izročilo v različnih oblikah folklorne osvetlilo tudi drugačno razumevanje ekologije, pri čemer se opiramo na trditev Daniela Botkina (Spletni vir 6), da ekologi potrebujejo pomoč folkloristov. Ne smemo pa se omejiti le na tematizacijo živali in narave v folklori in literaturi, temveč uporabiti tudi etični in ekološki diskurz o t. i. »poetiki vrst« in »poetiki individuum«, saj nečloveška bitja večinoma dojemamo zgolj kot pripadnike vrste in ne kot posameznike. Izhajajoč iz paradigme folklor – literatura – kultura – ekologija – etika o temeljni povezanosti in sovplivanju posameznih struktur paradigme med seboj, naj bi prav ta povezanost delovala kot reintegracijski interdiskurz s t. i. kognitivno združitvijo in interakcijo ločenih svetov in pogledov ter novega etičnega modela družbe in kulture. Kako pa naj bi ta novi etični model začeli uveljavljati v folkloristiki? Postopoma je treba spreminjati percepcijo Drugega v folkloristiki z vključitvijo t. i. kritičnega diskurza. Zoofolkloristika mora preseči zgolj simbolno in metaforično obravnavo živali ali pa analizo njihove uporabe v ritualih. Osnovno izhodišče je torej, da živali (in vse naravno) tudi v folklori razumemo kot realna bitja. Četudi v raziskavah folklorne prevladujejo raziskave, ki živali preučujejo kot motive, simbole in metafore, jih moramo začeti opazovati (tudi) kot bitja (Fudge 2002). Tak premik je npr. že zabeležila kritična animalistika, ki povrh zavrača zgolj akademski diskurz o živalih in uvaja tudi aktivno družbeno-politično delovanje, torej je zares zoetična.⁴ Zato si moramo najprej postaviti vprašanje: Kdo je bila in je zdaj žival? Tim Ingold v knjigi *What is an Animal?* meni, da je vsaka živa oblika ujeta v proces in ni že *a priori* del neke vrste. Pravi, da živali niso podobne osebam, one so osebe: »Kot 'organizmi-osebe' in člani, ki sodelujejo v življenjskem procesu, so tako ljudje kot ne-ljudje ontološko enakovredni« (Ingold 1994: xxiv), kar pa seveda zahodni svet ni sprejemal in še danes sprejema s težavo. Tudi v živalskem svetu obstajajo kulturni vzorci in spretnosti, celo obrt, zato žival ni biološko predoločena, temveč je tudi ustvarjalna, biva in ne samo obstaja (Moe 2012: 35; Ingold 2000: 169). Živalskost in človeškost sta torej družbena konstrukta. Kaj ali kdo je torej človek v razmerju do živali in obratno? Živali so po Bergerju izginile iz človeškega zavedanja in pogleda, postale so nevidne in brez pomena (Berger 1991), po Lippi-

tu pa so ljudje »razvili kulturno slepoto za živali« (Lippit 2000; glej še Cavell idr. 2008: 146).

Zato tematizacijo živalskega vprašanja v folkloristiki razumemo kot etični obrat, ki omogoča videti žival kot posameznika, kot moralni subjekt, in tako zares vedeti/videti, kaj se z njim/njo dogaja, kajti le tako je ta ontološki obrat sploh mogoč. Živali so marginalizirana bitja ljudske duhovne kulture, še več, tradicija se oklepa vseh tistih kulturnih praks, ki živali še vedno potiskajo v prostore, kjer so njihovi interesi podrejeni človeškim. V folklornih besedilih pa je vendarle mogoče najti mesta, kjer se ta večvrednost človeka razlomi. Nova spoznanja o ekološki niši⁵ (Marjanič 2006), postavljeni med folkloro in ekosfero, bi lahko prevrednotila percepcijo folklorne, jo povezala z ekologijo in spremenila odnos človeka do nečloveških bitij. Zoofolkloristika svoje védenje črpa od ljudi, iz njihove ustvarjalnosti, njihovega pogleda na svet in odziva nanj; gre za metodologijo, ki obravnava razmerja med ljudmi in živalmi, položaje živali ter njihove vloge v različnih folklornih delih. Klasificira in tipologizira folklorna dela glede na različne pojavnosti živali v njih ter različnih razmerij ljudi do njih. Vse to počne z vidika kognitivne klasifikacije živali v ljudskem izročilu (Berlin 1992: 8; Ilomäki 2002: 138). Ali kot meni Ilomäki:

V sodobnosti so naše percepcije živali zelo različne: živalski koncepti ne zahtevajo etnobiološke klasifikacije, predstavljeni so na podlagi njihovega kulturnega pomena. V ustnem izročilu in v sodobnem razmišljanju se živali ne razlikujejo, razlikuje se le odnos ljudi do njih. Termini ali oznake opisujejo tako živali kot tudi človekova razmerja in odnose z njimi. (Ilomäki 2002: 144–145)

Nova os folklorističnih raziskav bo na koncu morda omogočila preskok zahodne (slovenske) družbe iz paradigme uporabe v paradigmo enakovrednega sobivanja z nečloveško subjektiviteto in od specizma v nespecizem. Gary Francione, kritični animalist, je poudaril, da temeljne pravice človeških in nečloveških živali obravnavamo različno. In to je po njegovem specizem, med njim in razizmom pa ni nobene razlike (Francione 2000; prim. Dunayer 2009; Ryder 2000). Menim, da moramo zoofolkloristi slediti misli, ki jo je na podlagi razmišljanja Garyja Franciona v knjigi *Animals as Persons* (2008) oblikovala Branislava Vičar: »Pojmovanje živali kot oseb ne pomeni, da jih v vseh pogledih obravnavamo kot ljudi, ampak da obravnavamo človeške in podobne nečloveške interese enako« (Vičar 2011: 510).

Z rezultati raziskav v zoofolkloristiki (zooetnologiji idr.) bi lahko vplivali tudi na pravno varnost nečloveških subjektivitet (živali, rastlin, okolja). Uvajanje zoofolklo-

4 Steven Best in drugi menijo, da si je nujno aktivno prizadevati za ohranitev naravnega okolja, za ustavitve holokavsta nad živalmi; potrebujemo kritiko kapitalističnega sistema, ki podpira izkoriščanje živali (Tapper 1994: 53; glej še Serpell 1996; Vičar 2013; Best 2014), in vzpostavitev abolicionizma (Francione 2008).

5 To ni položaj neke vrste v ekosistemu, temveč koncept razumem v smislu niše, ki omogoča, da živali ne gledamo vpete samo v naravni, ampak tudi v kulturni sistem.

ristike bi lahko služilo tudi drugim smerem v etnologiji in antropologiji, še posebno pri vnovični presoji, kako so lahko pretekle tradicionalne prakse posameznih ritualov, verovanj in legend še vedno zasidrane v sodobnih kulturnih prostorih in ali potrebujejo kritično revizijo, saj so povezane s trdovratno⁶ in nerefektirano uporabo živali za hrano ali obleko oziroma kaj drugega, čeprav za preživetje človeka niso nujne in je na voljo mnogo alternativ. Lahko bi uvajali tudi novo sodobno empatično obrednost. Zoofolkloristika torej ne sme biti le akademska disciplina brez aktivnega družbeno-političnega delovanja.

Literatura

- BERGER, John: Why Look at Animals? V: John Berger, *About Looking*. New York: Vintage International, 1991 [1980], 3–28.
- BERLIN, Brent. *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- BEST, Steven: 2014. The Rise of Critical Animal Studies: Putting Theory into Action and Animal Liberation into Higher Education. *State of Nature, an Online Journal of Radical Ideas*, Summer 2009; <http://www.stateofnature.org/?p=5903#sthash.NwhwbvmT.dpuf>. 15. 3. 2014.
- BUTTEL, Frederick H. in Craig R. Humphrey: Sociological Theory and the Natural Environment. V: Riley E. Dunlap in William Michelson (ur.), *Handbook of Environmental Sociology*. Westport, CT: Greenwood Press, 2002, 33–69.
- CAVELL, Stanley, Cora Diamond, John McDowell, Ian Hacking in Cary Wolfe: *Philosophy & Animal Life*. New York: Columbia University Press, 2008.
- CLUTTON-BROCK, Juliet: The Unnatural World: Behavioural Aspects of Humans and Animals in the Process of Domestication. V: Aubrey Manning in James Serpell (ur.), *Animals and Human Society: Changing Perspective*. London in New York: Routledge, 2006: 23–36.
- DUNAYER, Joan: *Specizam: Diskriminacija na osnovi vrste*. Zagreb: Institut za etnologijo i folkloristiku, Čakovac: Dvostruka duga, 2009.
- DUNLAP, Riley E., Kent D. Van Liere, Angela G. Mertig in Robert Emmet Jones: Measuring Endorsement of the New Ecological Paradigm: A Revised NEP Scal. *Journal of Social Issues* 56 (3), 2000, 425–442; https://web.stanford.edu/~kcarmel/CC_BehavChange_Course/readings/Additional%20Resources/J%20Soc%20Issues%202000/dunlap_2000_5_nep_a.pdf; 15. 6. 2017.
- FERRY, Luc: *Novi ekološki red: Drevo, žival in človek*. Ljubljana: Založba Krtina, 1998.
- FRANCIONE, Gary L.: *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- FRANCIONE, Gary L.: *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press, 2008.
- FUDGE, Erica: *Animal*. London: Reaktion Books, 2002.
- GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka: Živalske pripovedne pesmi – vloga in pomen živalskih podob. *Traditiones* 31(2), 2002, 23–42.
- GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka: Zoofolkloristics: First Insights Towards the New Discipline. *Narodna umjetnost*, 52 (1), 2015, 7–30.
- GRČEVIĆ Franjo: *Simbolizam, ekologija, eshatologija*. Zagreb: Matica Hrvatska, 2002.
- HARAWAY, Donna: *When Species Meet*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press, 2008.
- HOCHMAN, Jhan: *Green Cultural Studies: Nature in Film, Novel, and Theory*. Moscow, Idaho: University of Idaho Press, 1998.
- HÖSLE, Vittorio: *Filozofija ekološke krize: Moskovska predavanja*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1996 (1991).
- ILOMÄKI, Henni: Animals in People's Mind and in the Language of Folklore. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 21, 2002; <http://www.folklore.ee/folklore/vol21/animals.pdf>, 15. 6. 2017.
- INGOLD, Tim (ur.): *What is an Animal? One World Archeology* 1. London in New York: Routledge, 1994.
- INGOLD, Tim: *The Perception of the Environment: Essays on Livehood, Dwelling and Skill*. London in New York: Routledge, 2000.
- JAMES, Rachel: *Can Ethics Provide Answers?* Lanham in Boulder: Rowman & Littlefield, 1997.
- KIRN, Andrej: *Narava-družba-ekološka zavest*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2004.
- KIRN, Andrej: *Družbenoekonomski obrat ali propad*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2012.
- KLAMPFER, Friderik: *Cena življenja: Razprave iz bioetike*. Ljubljana: Krtina, 2010.
- KOZOROG, Miha: Živali, varovano območje in rekreacija v naravnem okolju: Teoretske in praktične variante s samopremislekom. *Traditiones* 44 (1): 117–134, 2015.
- KUHN, Thomas. S.: *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University Press, 2012 (1962).
- LIPPIT Mizuta, Akira: *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wild Life*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press, 2008.
- MARJANIĆ, Suzana: Književni svjetovi s etnološkom, ekološkom i animalističkom nišom. *Narodna umjetnost* 43 (2), 2006, 163–186.
- MENCEJ, Mirjam: Uloga predaje o gospodarju vukova u strukturi ljetnog ciklusa. V: Suzana Marjanić in Antonija Zaradija Kiš (ur.), *Kulturni bestijarij I*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada in Institut za etnologiju i folkloristiku, 2007, 149–166.
- MLINAR, Uroš: Človek in pes. *Glasnik SED* 42 (1–2), 2002, 12–16.
- MOE, Aaron: Zoopoetics: A Look at Cummings, Merwin, & the Expanding Field of Ecocriticism. *Humanimalia* 3 (2), 2012, 28–55.

6 Npr. lov na ptiče, ki je bil prepovedan, ko se je spremenila percepcija ljudi (glej Smerdel 1992, prim. pesem Kos zasmehuje lovca, Štrekelj 1895–1898: 782–783). Medtem pa se še vedno izvaja lov na polhe, še vedno so na podeželju koline?

MOHORIČ, Ljubo: Okoljska etika in izobraževanje za trajnostni razvoj. *AS* 3, 2011, 73–83.

OŠLAJ, Borut. Človek in narava: Osnove diaforične etike. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 2000.

PORTER, James Roy in William Moy Stratton Rusell: *Animals in Folklore*. Ipswich: Rowman & Littlefield for Folklore Society, 1978.

RYDER, Richard D.: *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Specieism*. London in New York: Bloomsbury Academic, 2000.

RUECKERT, William: Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism. *Iowa Review* 9 (1), 1978, 71–86.

SAX, Boria: *The Mythical Zoo: An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend & Literature*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2001.

SERPELL, James: *In the Company of Animals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SMERDEL, Inja: Med smrtjo na krožniku in ječarsko ljubeznijo ali o ptičjem lovu v Brdih. *Etnolog* 2 (1), 1992, 29–78.

ŠTRELJ, Karel. *Slovenske narodne pesmi. 1. zvezek*. Ljubljana: Slovenska matica, 1895–1898.

TAPPER, Richard: *Animality, Humanity, Morality, Society*. V: Tim Ingold (ur.). *What is an Animal?* London in New York: Routledge, 1994, 47–60.

TAYLOR, Paul: *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: University Press, 1986.

VIČAR, Branislava: Moralna vrednost živali v diskurzu biotske raznovrstnosti. V: Simona Kranjc (ur.). *Meddisciplinarnost v slovenistiki*, (Obdobja, Simpozij, = Symposium, 30). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2011, 509–514.

VIČAR, Branislava: Si kdaj videl svobodnega konja. Filozofski kontekst animalistične etike v poeziji Jureta Detele in Miklavža Komelja. V: Aleksander Bjelčevič (ur.), *Etika v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2013, 35–45.

VISKOVIĆ, Nikola: *Životinja i čovjek: Prilog kulturnoj zoologiji*. Split: Književni krug, 1996.

VISKOVIĆ, Nikola: *Stablo i čovjek: Prilog kulturnoj botanici*. Zagreb: Antibarbarus, 2001.

WILLIS, Roy (ur.): *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. New York: Routledge, 1990.

Spletni viri

Spletni vir 1: SIEF2011 10th Congress: Lisbon, Portugal. 17–21 April 2011. Panels/Workshops. SIEF, International Society for Ethnology and Folklore 2011; <http://www.nomadit.co.uk/sief/sief2011/panels.php5?PanelID=755>; 11. 9. 2017.

Spletni vir 2: American Folklore Society, *Folklore at the Crossroads: 2014 Annual Meeting Program and Abstracts*; http://c.ymcdn.com/sites/www.afsnet.org/resource/resmgr/AM14/AFS_2014_Annual_Meeting_Prog.pdf, 11. 9. 2017.

Spletni vir 3: SIEF2015 12th Congress: Zagreb, Croatia. 21–25 June 2015. Program. SIEF, International Society for Ethnology and Folklore 2015; <https://www.siefhome.org/downloads/congresses/sief2015/SIEF2015-web.pdf>; 11. 9. 2017.

Spletni vir 4: SIEF2017 13th Congress: Göttingen, Germany. 26–30 March 2017. Panels. SIEF, International Society for Ethnology and Folklore 2017; <https://www.nomadit.co.uk/sief/sief2017/panels.php5?PanelID=5047>, 11. 9. 2017.

Spletni vir 5: Podiplomska šola ZRC SAZU, Primerjalni študij idej in kultur, doktorski študij (3.stopnja). Ekokultura: živali in narava v folklori, literaturi in kulturi: Brošura; <https://static1.squarespace.com/static/5363bc95e4b0b6dbd37ba066/t/59392f8f15d5db4f937ee151/1496919956470/Brosura+-+slovenske+studije+2017-2018.pdf>, 11. 9. 2017.

Spletni vir 6: BOTKIN, Daniel: *The Folklore Behind Ecology, or Why Scientists of Ecology Need Help from Folklorists*. Letak. The American Folklife Center at the Library of Congress, 5. 4. 2006. <http://www.loc.gov/folklife/events/BotkinArchives/2006PDFandVideo/BotkinFlyer.pdf>, 12. 8. 2015.

An Ontological Turn in Folkloristics and/or Zoo-/Ecofolkloristics

The author discusses whether an ontological turn is also possible in folkloristics, in different research on animals and nature within the folklore that would, in the (Slovenian) society, contribute to a change in people's attitude to non-human subjectivities and their position in a multi-species community. Recognising that since the 1970s a paradigm shift in the perception of animals and nature has occurred in science as well, the author presents a number of multidisciplinary disciplines that deal with the human-animal and human-nature relationships. Based on the turn from anthropocentrism to ecocentrism, the author proposes new complex research in the fields of folkloristics, ethnology and anthropology, and the introduction of new disciplines (e.g. zoofolkloristics) that would provide new insights into non-human subjectivity. A shift to ecocentricism through the findings of sciences such as zoofolkloristics, ecocriticism and critical animal studies could redefine relationships among people, animals, plants, the environment and culture on new ecological and ethical foundations. Zoofolkloristics must go beyond the merely symbolic and metaphorical exploration of animals, or analyses of their use in rituals. The author views the thematization of the animal issue in folkloristics as an ethical turn that allows one to perceive animals as individuals, as moral subjects, and thus to truly know/see what is happening to them, as this is what makes an ontological turn possible in the first place.

GLASBENOTEORETSKE MOŽNOSTI PETJA NA TRETKO¹Izvirni znanstveni članek | 1.01
Datum prejema: 28. 8. 2017

Izveček: Avtorji preteklih raziskav ljudskega večglasnega petja na Slovenskem in v zamejstvu so se pogosto ukvarjali z genealoškimi razlagami, le redki pa so svoje teze podprli z glasbeno analizo. Ena izmed tez, ki je sprejeta tako v laičnem kot tudi v strokovnem okviru, zagovarja, da je v štiriglasnem načinu na tretko mogoče peti le določene pesmi, pri čemer pa manjkajo teoretske utemeljitve tega, kakšen naj bi bil glasbenostrukturalni okvir teh pesmi. Pričujoči prispevek na eni strani temelji na transkripcijah zvočnih primerov štiriglasnega petja na tretko, na drugi strani pa na primerih teoretske konstrukcije glasu tretka kot poskus teoretske utemeljitve načina štiriglasnega petja na tretko.

Ključne besede: večglasje, petje na tretko, glasbena teorija, terminologija

Abstract: Authors of past research on Slovenian traditional multipart singing often dealt with genealogical interpretations, however, they rarely based their theses on musical analyses. One of the theses accepted both in amateur and professional contexts is that only certain songs can be performed in the four-part singing style *na tretko* (on the third). This thesis has a lack of theoretical arguments about what the musical structure of these songs is supposed to be. On the one hand, the paper is based on transcriptions of sound examples of four-part singing *na tretko* and on the other hand on examples of theoretical construction of the voice *na tretko* as an attempt to theoretically argue the four-part singing *na tretko*.

Key Words: multi-part singing, four-part singing *na tretko*, music theory, terminology

Uvod

Dosedanje raziskave ljudskega večglasnega petja na Slovenskem in v zamejstvu so se v precejšnji meri ukvarjale z genealoškimi vprašanji. Med ključnimi avtorji teh raziskav so Franc Kimovec, Stanko Vurnik, France Marolt, Valens Vodušek, Zmaga Kumer in Robert Vrčon. V teh razpravah so bolj kot glasbenoteoretske opredelitve pogoste različne predpostavke o izvoru večglasja, številu glasov, strukturi melodike ipd. Podobni poudarki, torej genealoške predpostavke in površne glasbenoteoretske opredelitve so zaznamovale tudi sicer redke raziskave, ki se dotikajo štiriglasnega petja na tretko.² Pišem o načinu petja, kjer se osnovnemu triglasnemu petju³ nad spremljevalnim glasom pridružuje četrti glas tretka kot najvišji glas.⁴

V okviru pričujočega prispevka puščam genealoška vprašanja ob strani, saj želim predvsem s pomočjo glasbeno-analitične metode in glasbenoteoretskih zakonitosti raz-

kriti opredelitve načinov petja na tretko. Spoznanja utemeljujem na zgodovinskih podatkih in zvočnih posnetkih petja na tretko. V zvezi s tem poudarjam dve dejstvi, ki sta ključni za vzpostavitev raziskovalnega izhodišča: 1. zgodovinski zapisi o načinu petja na tretko so redki, predvsem pa so površni, skopi in zato teoretsko nezanesljivi; 2. zanesljivega »materialnega« gradiva za petje na tretko nimamo na voljo vse do srede 20. stoletja,⁵ ko se je na Glasbenonarodopisnem inštitutu začelo zvočno dokumentiranje ljudske glasbe in so »moderni elektroakustični aparati omogočili tudi natančno dokumentiranje in analizo zapletenejših pojavov v glasbi« (Vodušek 2003 [1980/81]: 28), med katere sodi tudi način petja na tretko.

Iz omenjenih razlogov je razumljivo, da bi bilo iskanje genealoških izvorov načina petja na tretko polno domnevanj in bi za pričujočo obravnavo, ki želi način obravnavanega petja utemeljiti teoretsko, zahtevalo premočno interpretativno poseganje.

V začetku leta 2017 sta izšli strokovna monografija in pripadajoča zgoščenka z naslovom *Haloško petje na tretko*, ki sta posvečeni načinu štiriglasnega petja na tretko, katerega zvočne primere je Glasbenonarodopisni inštitut dokumentiral v Halozah v poznih 60. in zgodnjih 70. letih 20. stoletja. V enem izmed prispevkov v monografiji so

1 Besedilo je nastalo v okviru raziskovalnega programa *Folkloristične in etnološke raziskave slovenske ljudske duhovne kulture*, številka P6-0111, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

2 V okviru raziskav tovrstnega štiriglasnega petja uporabljam besedo tretka oz. na tretko, ki ni pravi *terminus technicus*. Definiram ga kot teoretsko nedvoumen pojem, pri čemer pa dopuščam možnost splošne uveljavitve drugega, morda ustrežnejšega termina.

3 Osnovno triglasno petje združuje osnovni glas (*naprej*), spremljevalni glas (*čez*) in bas.

4 V prispevku uporabljam univerzalna poimenovanja za glasove (osnovni in spremljevalni glas) in ne narečnih (*naprej*, *čez*).

5 V obdobje pred omenjenimi zvočnimi posnetki sodita dva posnetka na voščenih valjih, in sicer posnetek pesmi *Regiment po cesti gre* iz okolice Bleda in *Šešir mali* iz Bele krajine (glej Kovačič 2015: 28–30), ki sicer dokazujeta obstoj tega izvajalskega načina, nista pa zadovoljiva za podrobne ugotovitve in splošne izsledke.

podrobno analizirani zvočni primeri petja na tretko iz Halož, ob tem pa sta podana teoretski oris tega izvajalskega načina in njegova tipologija.

V omenjeni raziskavi je zaradi osredinjenja na lokalno pevsko prakso izostal pogled na vpetost petja na tretko v širši kulturni prostor. Izhodišče mojega tukajšnjega zanimanja je trditev, ki je navzoča ne le v laičnem, temveč tudi v strokovnem jeziku in predpostavlja, da je samo določene pesmi mogoče peti na tretko. Odgovor na vprašanje, ali gre za trditev, ki se zanaša le na občutke, pa lahko da le glasbenoanalitična metoda in s tem teoretska utemeljitev, kakšne pesmi je mogoče peti na tretko in v katerem načinu tretke.

Omenjeni tematiki pričujoče raziskave kot vzporedno dodajam še problematiko razumevanja glasbenega izročila s pomočjo teorije o t. i. »nazvočjih«. Slednja obravnava izročilo z izhodišči geografskega determinizma. Posledica tega je še danes splošno uveljavljeno polariziranje glasbenega izročila na podlagi skupnih imenovalcev, ki v marsičem – kot je razvidno iz nadaljevanja – ne zdržijo teoretske preveritve.

Štiriglasno petje na tretko: zgodovinopisno

Od kod in od kdaj večglasje, je vprašanje, na katerega pričujoči prispevek ne bo mogel dati odgovora oziroma to niti ni njegov namen. Z genealoškimi vprašanji so se ukvarjali številni avtorji, predvsem na podlagi virov, ki omenjajo starejše enoglasno in novejše večglasno petje ali pa znotraj večglasnega petja ločujejo starejši in novejši način; le domnevno lahko med te omembe večglasij štejemo tudi petje na tretko.

Iz srede 19. stoletja imamo dva zapisa o štiriglasnem, sicer cerkvenem ljudskem petju. Prvi avtor omenja petje »na štiri gerla« (Ljubomir 1849: 12), drugi, Anton Martin Slomšek, pa pravi, da »Korošci radi čveteroglasno pojó« (Slomšek 1857: 296). Slomškovo ugotovitev je leta 1890 kot zastarelo ovrgel Fran Rakuša: »Slomšekova trditev seveda dandanes ne obvelja več. Dandanes pojo že kakor Korošci, tako tudi Kranjci, Primorci in tudi Štajerci večglasno« (Rakuša 1890: 43).

Ni mogoče ugotoviti, ali je Rakuša mislil, da »dandanes« tudi drugi poleg Korošcev pojejo štiriglasno ali da pojejo pač večglasno. Iz naštetih omemb seveda tudi ni jasno, kaj pomeni štiriglasno petje, saj obstaja v ljudskem petju več strukturnih oblik štiriglasja, in sicer: zborovski način štiriglasja z osnovno melodijo v zgornjem glas; ljudski način štiriglasja s tretko, kjer je osnovna melodija na položaju druge melodije nad basom; štiriglasje z baritonom, kjer je osnovna melodija na položaju prvega tenorja; upoštevati pa moramo tudi (napačno) laično prepričanje, da je v oktavah podvojeno dvoglasje štiriglasje.

V primeru štiriglasja, o katerem je pisala Zmaga Kumer, lahko – glede na njene siceršnje raziskave in narečne opise glasov – s precejšnjo gotovostjo trdimo, da gre za štiriglasje s tretko (čeprav tega nedvoumno ni zapisala). Po njenem mnenju naj bi bilo ljudsko štiriglasno petje nekda

»razširjeno po večini slovenskega ozemlja; tudi tam, kjer pojo zdaj samo triglasno, se spominjajo, da so slišali praviti o njem« (Kumer 1975: 102).

Pregled različnih virov torej razkriva, da obstaja precej podobnih zgodovinopisnih podatkov o štiriglasnem petju, ki pa glasbenoteoretsko niso konkretni v tolikšni meri, da bi jih lahko šteli za nedvoumne vire za petje na tretko.

Prvo besedilo, ki – poleg drugih glasbenih elementov – razmeroma natančno opisuje petje na tretko, je članek Davorina Beraniča iz leta 1910:

Pač pa se nahaja neka vrsta čveteroglasnega petja na ta način, da poje en pevec še više, kakor je glas »čez«; ta najvišji glas, ki ga imenujejo na Gorenjskem »drajer«, drži, če le možno, en glas in je kaj podoben umetnemu prvemu basu, samo da je za oktavo višji. Toda tako petje je izjema. Ponekod se sliši ta »drajer« samo na zadnjem akordu. (Beranič 1910: 358)

V nasprotju z večino dotedanjih opisov je Beranič dodal še notni zapis pesmi *Jaz pa pojdem na Gorenjsko* (prav tam; glej Kovačič 2015: 20–22), ki razkriva osnovni tip tretke na kvinti (glej Šivic 2017: 22).

Podobno je teoretsko nedvoumno petje na tretko utemeljil Stanko Vurnik, in sicer na primeru koroških pesmi: »Koroški Nemci ponekod poznajo tudi štiri in petglasno petje (*Oberquint*)⁶ oznaka za prvi bas in nekateri trdijo, da je tudi med Slovenci ta način še v rabi (>drajer<)« (Vurnik 1930: 312).

Franc Kimovec je prvi, ki je naštel pevske linije v »večglasnem ljudskem petju« (Kimovec 1916: 112) in jim dodal teoretske opise, iz katerih pa lahko zaradi pomanjkljivosti le deloma sklepamo o strukturi večglasja: »1. vodilni glas, 2. glas, ki poje »čez« (višji od vodilnega glasu), 3. nizki bas. Tem trem se rad pridruži še 4. višji bas, 5. glas, ki po svoji nalogi združuje II. tenor in I. bas čveteroglasnih moških zborov« (prav tam). Na drugem mestu je konkretno opisal melodično linijo, ki jo obravnava pričujoči prispevek – glas tretko: »Koroški fantje n. pr. imajo čisto izrazito peteroglasje, pri katerem ima vsak glas svoje natančno določene funkcije. Visoki Gorenjci krog Bleda nad glas, ki poje »čez«, devljejo še višji glas, ki mu pravijo »drajar«« (prav tam).

France Marolt je teoretsko razmeroma nedvoumno opisal način t. i. »palioidije«⁷ v smislu štiri- in večglasja, ki naj bi se pojavljajo kot nov pojav (Marolt 1946: 367). T. i. »pristno čveteroglasje« naj bi tvorili

en vodilni glas, visok bariton,⁸ ki poje »naprej« (cantus firmus); eden ali več vrhnjih tenoralnih gla-

6 *Oberquint* (nem.) = 'zgornja kvinta'.

7 Palioidija → poliodija = večglasje.

8 France Marolt je imel v mislih bariton kot pevski glas in ne kot melodično linijo. Bariton kot melodična linija je v ljudskem petju teoretsko utemeljen kot glas, ki se giblje večinoma na prvi in peti lestvični stopnji in dopolnjuje akordično strukturo harmonij (glej Šivic 2011).

sov, ki »vižajo čez«, ki preglasaajo vodilni napev redovito v tercah, sekundah, kvartah in kvintah in ne falzetirajo, marveč pojo z visokim glavnim tonom; osnovo temu vižanju dajo nizki glasovi, ki »basirajo« k napevu v toniki in dominantni (redko v subdominantni); prirodno uglasuje med basom in napevom izpolni nekaj visokih basov, ki »dévajo vmes« (prav tam; enak opis Marolt 1954: 25)

Omemba glasu tretka se domnevno skriva v opisu enega – verjetno višjega – od dveh »tenoralnih glasov«.

S stališča glasbene teorije raziskovalci večglasja glasu tretka niso natančneje opredelili, prav tako ne njegove vloge v strukturi večglasja. Julijan Strajnar npr. je petje na tretko opredelil kot petje, ko se »nad glasom, ki poje čez, [...] dvigne še višji glas« (Strajnar 1992: 26), Zmaga Kumer pa je kot opredelitev tretke navedla kar besede samih pevcev, po katerih ta glas »poje malo gor in malo dol« (Kumer 1975: 103). Izjema med raziskavami je raziskava Mojce Kovačič, ki je povzela in strnila največ teoretskih izhodišč o štiriglasnem petju z glasom tretka v preteklih etnomuzikoloških raziskavah (npr. Ludvika Kube, Davorina Beraniča, Franceta Marolta), in sicer s celotnega slovenskega prostora (Kovačič 2015: 14–16, 20–22, 26, 28–30, 33–34).

Medtem ko je »koroško« ljudsko petje – in deloma še primeri petja na Gorenjskem – vzbujalo precejšnjo mero pozornosti strokovnjakov in še zlasti prirejevalcev za pevske zборе, pa so primeri štiriglasnega petja na tretko ostali skriti širšemu poznavanju, vse dokler niso sodelavci Glasbenonarodopisnega inštituta začeli intenzivno zvočno terensko snemanje. S tem so odkrivali tudi do tedaj nepoznane izvajalske načine pa tudi izvajalske načine v prostorih, kjer teh načinov niso pričakovali.

Živi relikti tega petja [petja na tretko] so bili v zadnjih letih najdeni na jugu npr. vse do Cerkniskega jezera, pričevanja o nedavni taki praksi segajo v soški dolini do Gorice, sledovi te prakse se srečavajo precej globoko na Dolenjskem v tim. »cvikanju« ob koncu kitic in podobno tudi na Štajerskem. Najpresenetlivejše pa je bilo prav v zadnjem času odkritje izredno močnega centra tega starejšega stila petja v Halozah, in sicer v predelu tik ob hrvaški meji, torej zelo, zelo daleč od Koroške. (Vodušek 2003 [1970]: 97)

Glas tretka: izrazje

Prvi, ki je opozoril na razsežnost pojava štiriglasnega petja na tretko in ga postavil na raven nadregionalne glasbene prakse, je bil Valens Vodušek. Na podlagi zvočnih primerov, ki jih poznamo iz obdobja druge polovice 20. stoletja, torej lahko rečemo, da je petje na tretko štiriglasno petje, katerega primere najdemo med zvočnimi posnetki z Gorenjskega, z Bizeljskega, iz Haloz, iz Zgornje Savinjske doline, z območja Cerkniskega jezera, iz avstrijske in slovenske Koroške.

Uporaba izraza *štiriglasno petje* za ta način petja bi bila napačna oziroma nepopolna, saj obstajajo strukture štiriglasja z različnimi položaji in vlogami melodičnih linij. Najustreznejši je izraz *petje na tretko* ali še natančneje *štiriglasno petje na tretko*. Izraz *tretka* se je uveljavil kot oznaka za glas, ki se dvigne nad spremljevalno melodijo (glas čez) in se giblje pretežno na prvi in peti lestvični stopnji. Izraz *petje na tretko* je tudi najbolj splošno uporabljen, saj se je uveljavil za opis »haloškega« štiriglasnega petja, ki je – kljub temu da obstajajo primeri tudi iz drugih prostorov – med »geografsko« determiniranimi pevsкими načini doživel največjo popularizacijo stroke in poustvarjalcev in je kot izvajalski način tudi dobro prepoznaven. Gre za izraz, ki ga je sprejela tako etnomuzikološka stroka kot tudi poustvarjalna, folklorna dejavnost.

Glas tretka oziroma *petje na tretko* sta glasbenoteoretsko enotna pojava, ki pa imata v različnih narečnih prostorih vrsto različic. Poimenovanja glasbenih elementov – v pričujočem primeru gre za izraze, ki označujejo posamezne melodične linije/pevske glasove – je namenjeno medsebojnemu »sporazumevanju pri petju« (Vrčon 1991: 108), hkrati pa razmeroma nedvoumno umeščajo melodične/pevske linije v akordično strukturo. Ločnica med »materialnimi poimenovanji« (prav tam), izrazi, ki izhajajo iz »naravnega človeškega dožemanja sveta in življenja« (prav tam), npr. *iber* ali *treka*, in izrazi iz zahodnoevropske glasbene teorije, prevzeti predvsem iz zborovske glasbe (prav tam: 109), npr. bariton ali tenor, okvirno lahko nakažejo obdobje prevzemanja pojavov, seveda pa to ne razkrija konkretnije časovne opredelitve.

Vsem primerom štiriglasnega petja na tretko je skupen tretji glas nad basom. Za ta glas so raziskovalci med ljudmi našli različna narečna poimenovanja, ki sporočajo tudi njegove različne namene: *iber*, *cvik*, *drajar*, *treka*, *trek ton* (glej Kumer 1975: 102; Vrčon 1991: 113).

Iber, *ibər* iz nar. nem. *iber*, knj. nem. *über* v pomenu 'čez, preko'.⁹ Izraz opredeljuje glas, ki poje preko drugih glasov. Izraz se uporablja na Dolenjskem, Notranjskem in Kozjanskem (Kumer 1975: 102).

Cvik (peti na *cvik*) je mogoče povezovati z nem. *zwicken* v pomenu 'ščipati' ali *cvičati*, tudi *cvikati* v pomenu 'čivkati'. Izraz opredeljuje glas, ki spominja na čivkanje, tudi na glas lovske piščalke. Izraz se uporablja na Dolenjskem (prav tam).

Drajar, *drajer* iz nem. *dreier* v pomenu 'tretji'. Izraz opredeljuje glas, ki je tretji zapovrstjo. Izraz se uporablja na Gorenjskem (Kumer 1975: 102; Beranič 1910: 358; Vurnik 1930: 312).

Treka, *tretka*, *trek glas*, *trek ton*, *na tretko*, *na tretjo*:¹⁰ zelo verjetno gre za glasovno različico vrstilnega števnik

9 Za etimološke razlage narečnih izrazov se zahvaljujem dr. Mateju Šekliju.

10 V nem. tudi izraz *Drittel-Sänger* (Logar b. n. 1.: 3).

nar. sln. *trek*, knj. sln. *tretji* v pomenu tretji po vrsti. Izraz opredeljuje glas, ki je tretji zapovrstjo. Izraz se uporablja na Koroškem (Kumer 1975: 102; Vrčon 1991: 113). Omejenjena poimenovanja glasu tretka posredujejo podatke o:

- položaju melodične linije tretke v akordični strukturi, izhajajoč iz basa oziroma osnovnega tona akorda (Beranič 1910: 358) (npr. *drajar*, *treka*);
- položaju melodične linije tretke kot najvišje ležečega glasu (Kumer 1975: 102) (npr. *iber*);
- zvenu tega pevskega glasu, ki je zaradi svoje izpostavljene (visoke) lege najvišji (npr. *cvik*).

Dva strukturalna tipa melodike

Medtem ko so bili v prejšnjem poglavju prikazani viri, ki se dotikajo petja na tretko z glasbenostrukturnega stališča, pa v tem poglavju prehajam k osrednjemu vprašanju raziskave, in sicer, zakaj se je uveljavilo prepričanje, da je mogoče na tretko peti samo določene pesmi in ali je to prepričanje utemeljeno na teoretski predpostavki?

Izjave o tem, da je v načinu na tretko mogoče peti le določene pesmi, najdemo med samimi pevci, povzemali pa so jih tudi raziskovalci – zdi se, da včasih brez teoretske utemeljitve. V enem med terenskimi zvezki sodelavcev Glasbenonarodopisnega inštituta je npr. dokumentirano, da so pesem *Ko šetal sem po vrtecu* pevci izvajali z glasom na *ibercvik* (torej na tretko), pripisana pa je še izjava pevcev: »Prav pri tej pesmi se je tako pelo [s tretko]« (Arhivski vir 1), za primer pesmi *Pa pojdem pod gančac* pa so pevci povedali: »Taka »na čez«¹¹ se ne da drugače pet, ker je pač tako grajena« (Arhivski vir 2).

Tudi Valens Vodušek se je v svojih raziskavah na dveh mestih skliceval na mnenja pevcev, ki pa jih je le deloma podkrepil z empiričnimi dejstvi: »Sami ljudski pevci so nam pomagali s svojo klasifikacijo: tako je mogoče peti samo nekatere pesmi, in sicer take, ki imajo v vodilnem [osnovnem] glasu velik tonski razpon in skoke v melodiji, torej akordično melodiko po naše« (Vodušek 2003 [1980/81]: 34).

Na drugem mestu je zapisal: »Povsod namreč, kjer je še živ starejši način večglasja,¹² vedo povedati, da je mogoče na ta način peti samo nekatere pesmi, t. j. take, pri katerih je vodilna melodija zelo široko razpeta v obsegu pri svojem gibanju« (Vodušek 2003 [1970]: 97).

Ugotovitev, da se pesmi po možnostih strukturiranja večglasja razlikujejo glede na strukturo melodike, najdemo tudi pri Robertu Vrčonu: »Štiri- in večglasno [pet-, šestglasno¹³] petje na tretko ali četrtko je namreč možno le

na melodije s širokimi intervali« (Vrčon 2000: 16). Kot je torej razvidno iz navedenih citatov, je kriterij, ki naj bi bil ključen za to, ali je pesem mogoče peti s tretko ali ne, način akordične¹⁴ strukture pesmi. Kot splošno se je uveljavilo prepričanje, da je petje na tretko ključno povezano z akordično strukturo melodije, ki torej vpliva na strukturiranje preostalih glasov v večglasju – tudi tretke in četrtke. Ker so raziskovalci več pozornosti namenjali koroškemu pevskeemu izročilu, je posledično na voljo tudi več zapisov, ki obravnavajo strukturo melodike za območje Koroške pa tudi Gorenjske kot dela t. i. »alpskega tipa«.

Različni avtorji so melodiko označevali tako z geografskimi kot tudi glasbenostrukturnimi opredelitvami, pogosto pa so opredelitve združevale oba vidika: geografski in glasbenostrukturni. Pod geografskimi se pojavljajo pojmi, kot so »višavska melodija Korotana, Gorenjske« (Marolt 1946: 368), »alpsko-koroški tip« melodike (Marolt [1934: 7]), napev »alpske konstrukcije« (Kogoj 1921: 176) ali »alpski napevi« (Beranič 1910: 353), vsesplošno sprejeto pa kar »koroške pesmi« (npr. Vurnik 1930: 310).

V vseh navedenih pojmi, ki obsegajo geografske determinante, pa se skrivajo glasbenostrukturne opredelitve melodike, ki se deloma izkažejo za pravilne, pogosto pa so tudi omejujoče za razumevanje glasbene kulture in njenih pojavov.

Glasbenostrukturne prvine melodike t. i. »alpsko-koroškega tipa« so avtorji opredeljevali z različnimi pojmi: France Marolt piše, da »višavska melodija Korotana, Gorenjske [...] išče širok tonalni razmik, torej razsežne intervale« (Marolt 1946: 368), da »novejše melodije peteroglasno poliodirajo, melični ambitus redovito presega oktavo, intervali so razsežni, konci kadencirajo z zgornjo anticipacijo«¹⁵ (Marolt 1954: 23). Isti melodični tip je Julijan Strajnar opisal z besedami, da gre za »pesmi s širokim tonskim obsegom in akordično strukturo« (Strajnar 1983: 6).

Valens Vodušek je pojmu »akordna melodika« dodal še dva nemška izraza, in sicer *Dreiklangs*¹⁶ ali *Fanfarenmelodik*¹⁷ (Vodušek 2003 [1990]: 104). Tudi Davorin Beranič je ugotavljal, da so v »alpskih napevih« »pogosto rabljeni veliki skoki« (Beranič 1910: 353), akordično strukturira-

ko je struktura večglasja naslednja: bas-bariton-osnovni glas-spremljevalni glas-tretka-četrtka, medtem ko sta glasova tretka in četrtka lahko tudi del petglasne strukture: bas-osnovni glas-spremljevalni glas-tretka-četrtka, torej brez baritonske melodije.

14 Kot nasprotje izrazu *akordično* (akordično strukturirana melodija) uvajam izraz *neakordično* (neakordično strukturirana melodija). Izraza *lestvično* in *intervalno* bi bila neustrezna za poimenovanje melodij, ki se gibljejo pretežno v sekundah in v tercah in redkeje v večjih intervalih.

15 Anticipacija ali prehitka na kadencah posameznih melodičnih fraz. V primeru obravnavanja tretke gre za »okrasek«, melodično figuro s potekom lestvičnih tonov 5-6-5 ali 6-5-5 (glej primere 1–4 in 6).

16 *Dreiklangsmelodik* (nem.) = 'trizvočna melodika'.

17 *Fanfarenmelodik* (nem.) = 'fanfarna melodika'. Melodika, ki poteka po tonih razloženega akorda oz. akordična melodika.

11 Pesem so imeli navado peti v strukturi osnovnega triglasja z dodatnim baritonom.

12 Valens Vodušek je zagovarjal teorijo, da je način večglasja z akordično strukturiranimi melodijami starejši.

13 Ker je v etnomuzikološki stroki za obravnavani pojav (petje na tretko in četrtko) uveljavljen izraz šestglasje, ga uporabljam tudi sama, pri čemer je treba upoštevati, da o šestglasju govorimo v primeru,

ne melodije pa je označil z izrazoma »nemški ›Jodler‹«¹⁸ (prav tam: 349) in »glasovi razstavljenega akorda« (prav tam: 351).¹⁹

Naslednji opis, ki je utemeljen celo z notnimi primeri, je prispeval Stanko Vurnik: »Če si ogledamo naše koroške pesmi, opazimo na njih najprej razmeroma zelo obširen tonski ambitus [...]. Novejše pesmi, one iz XVIII in XIX stoletja se gibljejo vsaj v obsegu oktave, če že ne – izredno pogosto – none [...] ali celo undecime« (Vurnik 1930: 310).

Tako kot Beranič tudi Vurnik primerja strukturo melodike z »jodlerji« (prav tam), o ambitusu pa pravi: »Tak ambitus je vedno posledica čutnih zahtev harmonije, ki hoče akordičnega razmaha in razume melodijo zgolj kot vrsto razloženih akordov« (prav tam).

Navedeni citati razkrivajo, da je bila struktura melodike predmet opazovanja številnih avtorjev, pri čemer pa možnosti strukturiranja štiri- in večglasja niso preverjali z glasbenoanalitičnim pristopom. Če je melodija grajena iz razloženih akordov, torej večinoma iz širokih intervalov (terca, kvarta, kvinta itn.), dosledni paralelizem med osnovnim in spremljevalnim glasom zaradi harmonskih zakonitosti ni možen oziroma se glasova mestoma celo križata; med terčnim/sekstnim paralelizmom se pojavljajo tudi drugi intervali. Nasprotno je, če je melodija »neakordična«, (skoraj dosledni) terčni/sekstni paralelizem možen (prim. Vrčon 2000: 16).

Zaradi akordično zasnovane melodike prihaja do široke lege akordov, v kateri je en ton razloženega akorda izpuščen (npr. namesto akorda c-e-g-c v ozki legi je akord v široki legi c-g-e-c). S tem nastaja prostor med posameznimi toni akorda, zato prihaja do križanj glasov in »vodi k samo-umevni prostorski razporeditvi glasov in k relativno svobodni motivni gradnji v vseh glasovih« (prav tam: 17).

To so »linijsko svobodno vodeni glasovi«, ki dajejo »vtis nekakšne monolitne zvočne mase« (prav tam). Ker je melodika opisanih pesmi akordična, je v nekaterih primerih težko določiti »pravo« osnovno melodijo; pogosto je osnovno melodijo lažje določiti v teoretskem smislu, in sicer z določitvijo funkcijskega gibanja tonov melodije, kot pa v vsebinskem smislu, saj se melodija motivno naslanja na razložene akorde in zato nima izrazite tematskosti.

»Vodilne melodije takih pesmi v štiri- ali petglasju so vse brez izjeme zelo širokega obsega in se gibljejo v skokih, dočim so one v novejšem triglasju skrčene v obsegu in le sem in tja v skokovitem gibanju« (Vodušek 2003 [1967]: 84). Presojajo, kateri od načinov večglasja naj bi bil starejši,

puščam v tem prispevku ob strani, poudarjam pa dve trditvi, ki ju je mogoče izluščiti iz Voduškega besedila, in sicer da je na eni strani melodika vseh pet- in šestglasnih pesmi strukturirana akordično in da so na drugi strani triglasne pesmi »neakordično« strukturirane. Ob tem je mogoče izluščiti še trditev, da se pesmi z »neakordično« melodiko ne izvaja oziroma se ne da izvajati v pet- in šestglasju.

Ugotovitve, da primerov šestglasja (torej petja s tretko in četrtko) ne najdemo zunaj območja avstrijske in slovenske Koroške, Zgornjesavinjske doline in severne Gorenjske, lahko utemeljimo kot kulturni pojav določenega prostora (v tem primeru alpskega prostora). Ne more pa biti geografski vidik podlaga za interpretacijo glasbenoteoretskega pojava. Teoretsko lahko namreč vsaki strukturi osnovne melodije (*naprej*) na osnovnem tonu²⁰ in spremljevalne melodije (*čez*) na terci zgoraj dodamo melodijo na kvinti (tretko) in melodijo na oktavnih ponovitvi osnovnega tona (četrtko).²¹

»Koroške melodije« kot zavajajoči geografski determinizem

Posledica geografskega determiniranja kulturnega pojava, kot je večglasno (štiri-, pet- ali šestglasno) petje, je enostransko razumevanje glasbe, njene strukture in izraza. Na podlagi dosegljivih zvočnih virov je mogoče utemeljiti trditev, da sta akordična struktura horizontalnega vidika (melodije) ter štiri-, pet- in šestglasje vertikalnega vidika ključni kategoriji, ki obravnavano petje slovenske in avstrijske Koroške, severne Gorenjske in Zgornjesavinjske doline umeščata v t. i. »alpski tip«. Pri tem pa ne bi smeli zaobiti dveh dejstev: da obstaja v taistem »alpskem« prostoru tudi delež »neakordičnih« melodij, ki jih – seveda odvisno od strukturnih predispozicij posameznih melodij – pevci izvajajo na enak način kot akordične melodije in da obstajajo tudi v »nealpskem« prostoru primeri izvajalskih načinov, ki so teoretsko podobni tistim v »alpskem« prostoru.

V nadaljevanju navajam transkripcije zvočnih primerov štiriglasja z glasom tretka, in sicer z obeh območij: iz t. i. »alpsko-koroškega« kot tudi iz t. i. »osrednjeslovenskega« prostora. Med transkripcijami so primeri zvočnih posnetkov iz krajev na Bizeljskem, v Halozah, s Cerkniškega, z Gorenjskega, iz slovenske in avstrijske Koroške, iz okolice Vranskega in iz Zgornjesavinjske doline. S primeri želim preseči (zgolj) geografsko opredeljevanje glasbenih pojavov in opozoriti na delno nepomembnost (geografskega) prostora, ko gre za principe načinov štiriglasnega petja s tretko.²²

18 *Jodler* (nem.) = melodika, zasnovana na razloženih akordih tonike in dominantnega sept- ali nonakorda.

19 Pogosto so se odprle razprave na temo, da naj bi bile akordično členjene melodije nemškega izvora, »neakordične« melodije – raziskovalci so jih imenovali tudi »prehodni glasovi« (Beranič 1910: 353), »prehodni intervali« (prav tam: 357; Vurnik 1930: 311) – pa slovenskega (prim. Beranič 1910; Kimovec 1917: 209–210; Vurnik 1930: 240–241, 310–311).

20 Izhodiščni toni vseh melodij izhajajo iz toničnega akorda.

21 V pričujočem članku se ne ukvarjam s šestglasjem, torej strukturo glasov bas-(bariton kot neobvezni del)-naprej-čez-tretka, ki ji je dodana še četrtka, vendar je na mestih omemba tega glasu nujna, saj se fenomenološko povezuje s tretko.

22 V navedenih notnih primerih so nad linijami tretke številke, ki ponazarjajo gibanje melodične linije. Tonski niz glasu tretka je usmerjen

Primer 1: Bizeljsko, GNI M 41.585.

$\text{♩} = 69$

Tretka $\text{♩} = 69$ 8 8 8 8 7

Čez Naprej

Bas

...drev - ce ze - le - no,

E - no drev-ce mi je zra-slo, drev - ce ze - le - no, e - no

...mi je zra-slo, drev - ce ze - le - no,

8 7 8 8 8 7 7 7 9 89 8 T. F.

...mi je zra - slo, drev - ce ze - le - no.

drev - ce mi je, mi je zra - slo, drev - ce ze - le - no.

...drev - ce mi je, mi je zra - slo, drev - ce ze - le - no.

Primer 2: Velika Varnica, Haloze, GNI M 34.466.

$\text{♩} = 80$ 5 5 5 5 5 8 8 8 8 5 6 5

Tretka

Čez Naprej

Bas

...drev - ce mi je zra - slo, drev - ce ze - le - no,

E - no drev-ce mi je zra-slo, drev - ce ze - le - no,

E - no drev - ce mi je zra - slo, drev - ce ze - le - no,

9 7 7 7 7 7 8 7 6 8 8 5 7 6 5 5 6 5 T. F.

e - no drev - ce mi je, mi je zra - slo, drev - ce ze - le - no.

e - no drev - ce mi je, mi je zra - slo, drev - ce ze - le - no.

e - no drev - ce mi je, mi je zra - slo, drev - ce ze - le - no.

Primer 3: Begunje pri Cerknici, GNI M 28.002/A.

$\text{♩} = 48$

5 5 5 5 5 5 6 5 5

Tretka

...si - je le - po, jem-lje slo - vo,

Naprej Čez

Že son - ce nam si - je le - po, ne - ve - sta že jem-lje slo - vo, se

Bas

...son - ce nam si - je le - po, ...že jem-lje slo - vo,

7 6 6 7 6 5 5 5 5 6 5 5 5 5 5 5 6 5 6 5 5 T. F.

...bo po - ro - či - la, de - kli - štvo pu - sti - la, sto - pi - la v za - kon - ski bo - stan.

bo po - ro - či - la, de - kli - štvo pu - sti - la, sto - pi - la v za - kon - ski bo - stan.

...bo po - ro - či - la, de - kli - štvo pu - sti - la, sto - pi - la v za - kon - ski bo - stan.

Primer 4: Šentanel, GNI M 21.693.

$\text{♩} = 96$

6 5 5 8 6 5 6 5 5 7 6 5 6 5 5 T. F.

Tretka

...Li - bu - če, to - rav - no po - lje.

Čez Naprej

Bom za - pu - stu Li - bu - če, to - rav - no po - lje.

Bas

Bom za - pu - stu Li - bu - če, to - rav - no po - lje.

od osnovnega lestvičnega tona navzdol, zato tudi številke, ki poznarjajo posamezne stopnje v tem nizu, sledijo od 8 (v nekaterih primerih od 11) proti 1. – Takti, kjer bi tretka lahko potekala enoglasno s spremljevalno melodijo, torej preden se odcepi v samostojno melodično linijo, niso verodostojno transkribirani, saj se s posnetka ne sliši, ali pevec, ki poje tretko, na teh mestih poje ali pavzira. Iz posnetkov, ki so slušno bolj verodostojni, je mogoče razbrati, da je pevec najvišjega glasu lahko prevzemal samo vlogo dodajanja tonov tretke, torej je pel samo v kadenčnih prostorih posameznih melodičnih fraz.

Primer 5: Podkoren, GNI M 23.207.

$\text{♩} = 72$

Tretka

Čez Naprej

Bas

10 8 6 5 10 11 7 5 6 2 5

...ru - te - ču tre - bi - va,

De - čva je u ru - te - ču tre - bi - va,

De - čva je u ru - te - ču tre - bi - va, tre - bi - va,

5 11 7 6 5 5 6 3 5 T. F.

...se - no o - bra - čaw.

jaz sem pa se - no o - bra - čaw.

jaz sem pa se - no o bra - čaw.

Primer 6: Sele, avstrijska Koroška, GNI M 36.964.

$\text{♩} = 90$

Tretka

Čez Naprej

Bariton

Bas

5 8 8 6 5 8 8 6 5 7 7 6

...špa - nič moj, kaj ti jes po -

Oj, ti špa - nič moj, kaj ti jes po -

...špa - nič moj, kaj ti jes po -

4 5 5 8 7 6 5 7 7 5 6 5 T. F.

viem ...dri - vi v ves - z ma - noj.

viem, poj - daš dri - vi v ves - z ma - noj.

viem, ...dri - vi v vas z ma - noj.

S primeri transkripcij zvočnih posnetkov sem želela opozoriti na dejstvo, da je (bil) način štiriglasnega petja – razumljen z geografskega izhodišča – navzoč v razmeroma različnih prostorih in ne le v t. i. »alpskem« prostoru. Prostorsko oziroma geografsko determinirano razumevanje kulturnih pojavov pa postane prav s te perspektive dokaz, da je izenačevanje geografskega prostora s kulturnim neprimerno, omejujoče in zavajajoče. Razprava o dojemanju kulturnih pojavov znotraj koncepta geografskega determinizma bi preseгла namen pričujočega prispevka, vseeno pa želim na primeru petja na tretko opozoriti, da je opredeljevanje načinov petja z geografskimi pojmi, kot so npr. koroška melodika, belokranjsko dvoglasje, alpska melodika,²³ problematično, saj se kulturni pojavi ne ravna-jo po zakonitostih geografskih koordinat.

Štiriglasno petje na tretko: teoretski poskus konstrukcije

Zgoraj predstavljene transkripcije zvočnih posnetkov petja na tretko so navedene z namenom, da razkrijejo načine petja na tretko iz različnih, ne le geografskih, temveč tudi različnih kulturnih prostorov. V nasprotju z zapisi, narejenimi na podlagi dejanskih zvočnih posnetkov, v nadaljevanju s primeri teoretsko preverjam lastno tezo, ki zagovarja, da je možno (skoraj) vsako pesem peti v načinu na tretko. Pri vzpostavljanju teoretskega modela upoštevam oba tipa melodike: »neakordični« in akordični tip.²⁴ Izbranim pesemskim melodijam sem dodala melodije (bas, spremljevalna melodija in tretka), ki ustvarjajo štiriglasje. Pri konstruiranju štiriglasja sem sledila načelu najosnovnejšega teoretskega modela tvorjenja štiriglasja s tretko, to pomeni, da se tretka giblje v razmeroma preprosti strukturi: po osnovnih lestvičnih tonih (5 in 8),²⁵ le redko, kadar gre za harmonsko prilaganje spremljevalni melodiji, tudi po drugih lestvičnih tonih.

Primer 7: Primer akordične melodije, harmonizirane v štiriglasje s tretko v pesmi *Bom pa kupil dva konja*.

23 Poleg strukturnih opredelitev obstajajo tudi uveljavljeni pojmi, ki determinirajo tempo petja, estetiko zvoka, glasnost petja ipd.

24 Primere obeh tipov melodij najdemo tudi med transkripcijami zvočnih posnetkov, in sicer predstavljajo »neakordični« tip primeri 1, 2, 3, akordični tip pa primeri 4, 5 in 6.

25 Konstrukcija tretke je zapisana na način, da se končuje na kvinti tonike (5), seveda pa je možen tudi zaključek na osnovnem tonu (8).

Primer 8: Primer akordične melodije, harmonizirane v štiriglasje s tretko v pesmi *Dobri večer, ljubca moja*.

Example 8 shows a musical score for three parts: Tretna (Trio), Čez Naprej (Chorus), and Bas (Bass). The score is in 3/4 time and has a key signature of one sharp (F#). The Tretna part includes fingerings: 8 8 8 8 5 6 5, 7 7 7 7 8 8. The Čez Naprej part consists of chords. The Bas part consists of a simple bass line. The score is divided into two systems.

Primer 9: Primer »neakordične« melodije, harmonizirane v štiriglasje s tretko v pesmi *Ano pesem hočmo peti*.

Example 9 shows a musical score for three parts: Tretna (Trio), Čez Naprej (Chorus), and Bas (Bass). The score is in 2/4 time and has a key signature of one sharp (F#). The Tretna part includes fingerings: 8 8 8 8 8 8 8 5 5 5 5 6 5. The Čez Naprej part consists of chords. The Bas part consists of a simple bass line. The score is divided into two systems.

Primer 10: Primer »neakordične« melodije, harmonizirane v štiriglasje s tretko, v pesmi *Je pa jug v pečeh*.

Example 10 shows a musical score for three parts: Tretna (Trio), Čez Naprej (Chorus), and Bas (Bass). The score is in 3/4 time and has a key signature of one sharp (F#). The Tretna part includes fingerings: 4 6 6 5 8 8 8 6 5 5 6 5. The Čez Naprej part consists of chords. The Bas part consists of a simple bass line. The score is divided into two systems.

Navedeni primeri transkripcij razkrivajo, da gre teoretsko za enovito strukturo štiriglasja s tretko, ki se giblje na osnovnih lestvičnih tonih (5 in 8). Odstopanja od te osnovne strukture so deloma odvisna od individualnega načina petja skupine ali pevca, predvsem pa od intervalne zasnove osnovne in posledično spremljevalne melodije.

V primeru, da osnovna in spremljevalna melodija segata do tonov tretke ali nad njih, se temu prilagaja tudi tretka. Tretka se tako nikoli ne križa s spremljevalno melodijo, pomeni, da ne sega pod njo, saj bi tako izgubila svojo utemeljitev, da je najvišje zveneči glas. Tretka se torej s spremljevalno melodijo izenačuje v unisonu ali sega nad njo. V tovrstnih primerih govorimo o t. i. melodičnem tipu tretke (glej Šivic 2017: 28), ki je preplet spremljevalne melodije in osnovnega gibanja (prim. *Dečva je v ruteču trebiva*, GNI M 23.207).

Zaključek

Navedene transkripcije zvočnih posnetkov razkrivajo, na kakšne načine se je²⁶ (sklicujoč se na zvočne posnetke iz druge polovice 20. stoletja), izvajala tretka v različnih okoljih. Na drugi strani pa tisti notni primeri, ki so povsem teoretska konstrukcija, razkrivajo, na kakšne načine je možno dane pesemske melodije vpeti v štiriglasno strukturo s tretko. Poskus je razkril, da je teoretsko vsako melodijo mogoče peti v tem načinu, pri čemer je struktura odvisna od harmonskih in akordičnih zakonitosti dane melodije. Bolj ko je melodija akordično zasnovana in s širokim obsegom, bolj je gibanje tretke razgibano. V takšnem primeru je tretka melodična in po razgibanosti podobna osnovni in spremljevalni melodiji; zaradi svoje strukture je samostojnejša in nudi več možnosti za improvizacijo. Nasprotno je tretka nad melodijo z »neakordično« zasnovo in ožjim obsegom bolj statična in bolj predvidljiva, podobna je basu oziroma baritonu, je »nemelodična« in prevzema vlogo harmoniziranja.

Z rezultati analize glasbenih primerov je mogoče potrditi domnevo, da petje na tretko ni geografsko determiniran glasbeni pojav, ki se pojavlja v različnih načinih in prostorih. Zakaj obstaja teoretsko enoten glasbeni pojav v okoljih (npr. koroško-gorenjski prostor in območje Haloz), ki so med seboj geografsko ločena, je težko nedvoumno ugotoviti, saj nam za to manjkajo empirični podatki. Sodeč po številčnosti krajev, kjer je bilo petje na tretko v drugi polovici 20. stoletja še zabeleženo, je mogoče sklepati, da je bila tovrstna pevska praksa pred zvočnimi snemanji bolj razširjena, kot nam to sporočajo dosegljivi zvočni posnetki in redki zgodovinsko opisni podatki. Že Valens Vodušek je sklepal, da je

štiri- in petglasno petje starejša in v slovenskem etničnem prostoru precej bolj razširjena izvajalska praksa: »Izkazalo se je, da je [...] štiri- ali petglasno fantovsko petje, ki se je štel za koroško regionalno značilnost, le neki starejši stil večglasnega petja, ki je moral nekoč prevladovati skoro po vsem slovenskem ozemlju« (Vodušek 2003 [1970]: 97).

Vodušekovo ugotovitev torej utrjuje analiza razmeroma številčnih primerov in razkriva, da gre teoretsko za enovit način strukturiranja štiriglasja, ki pa ni regijsko omejen na t. i. »koroški« oziroma »alpski prostor«. Če na eni strani ugotavljamo enovitost glasbenega pojava, pa isti zvočni primeri na drugi strani razkrivajo, da je znotraj tega okvira nastalo več tipov petja na tretko in te so oblikovali različni dejavniki: vplivi večjih kulturnih prostorov (npr. priljubljenost akordičnih melodij, priljubljenost štiri-, pet- in šestglasja, dodajanje baritonskega glasu v koroško-gorenjskem prostoru), vplivi pevskih družb in posameznih pevcev (npr. ostrejši zvok, način izvajanja okraskov). Prav omenjeni dejavniki so tisti, ki znotraj »izmerljivega« teoretskega okvira ustvarjajo podlago za raznolikost kulturnih pojavov, ki jih prepoznavamo kot skupnostne, lokalne, pokrajinske izraze.

Literatura

- BERANIČ, Davorin: O slovenski narodni glasbi. *Čas: Znanstvena revija Leonove družbe* 4 (7, 8), 1910, 349–363.
- KIMOVEC, Fran: Cerkevno ljudsko petje. *Cerkveni glasbenik* 39 (10–11), 1916, 109–113.
- KIMOVEC, Franc: Zunanji vplivi na slov. narodno pesem. *Dom in svet* 30 (5/6), 1917, 163–212.
- KOGOJ, Marij: Glasba. *Dom in svet* 34 (4/6), 1921, 127–128, 174–176.
- KOVAČIČ, Mojca: *Glasbena podoba ljudske pesmi v rokopisnih, tiskanih in zvočnih virih v prvih desetletjih 20. stoletja*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2015, <http://slovesnaglasbenadela.ff.uni-lj.si>.
- KUMER, Zmaga: Glasbena podoba pesmi. V: Zmaga Kumer, *Pesem slovenske dežele*. Maribor: Obzorja, 1975, 93–104.
- LJUBOMIR: Lepo petje, lepo serce. *Zgodnja Danica*, 11. 1. 1849, 11–13.
- LOGAR, Engelbert: *Formen vokaler Fünfstimmigkeit bei den Kärntner Slowenen*; v tisku.
- MAROLT, France: *Slovenska narodna pesem. Korotan = Bela krajina*. Ljubljana, Akademski pevski zbor v Ljubljani, [1934], [7].
- MAROLT, France: Gibno-zvočni obraz slovenskega Korotana. V: Bogo Grafenauer, Lojze Ude in Maks Veselko (ur.), *Koroški zbornik*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1946, 345–382.
- MAROLT, France: *Slovenske narodnoslovne študije: Tretji zvezek: Gibno-zvočni obraz Slovencev*. Ljubljana: Glasbeno narodopisni inštitut, 1954.
- RAKUŠA, Fran: *Slovensko petje v preteklih dobah: Drobtinice za zgodovino slovenskega petja*. [Kog]: samozaložba, 1890.

26 Uporaba preteklika za primer petja na tretko je pogojna, saj nekatere lokalne prakse, ki jih razkrivajo transkripcije, v današnjem času niso več v rabi. Petje na tretko je še živa glasbena praksa na avstrijskem in slovenskem Koroškem, v Zgornjesavinjski dolini, medtem ko najdemo v Halozah in na Bizeljskem posamične primere ponovnega obujanja.

SLOMŠEK, Anton Martin: Cerkevno petje nekdanjo in sedanjost po Štajerskem. *Drobtinice za novo leto 1857* 12, [293]–300.

STRAJNAR, Julijan: [Brez naslova]. V: Julijan Strajnar (ur.), *Koroška: Zvočni primeri izvorne ljudske glasbe*. Maribor: Založba Obzorja; Ljubljana: Helidon, 1983, [1–2], LP.

STRAJNAR, Julijan: Uvod. V: Julijan Strajnar (ur.), *Rožmarin: Canti popolari sloveni / Slovenske ljudske pesmi / Slovene folk songs*. Videm: Pizzicato, 1992, 21–30.

ŠIVIC, Urša: Bariton v ljudskem petju na Slovenskem. *Folklor-nik* 7, 2011, 12–14.

ŠIVIC, Urša: Etnomuzikološki pogled na haloško petje na tretko. V: *Haloško petje na tretko* (Zbrala in uredila Urša Šivic). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU; Javni sklad RS za ljubiteljske dejavnosti, 2017.

VODUŠEK, Valens: Značilnosti slovenske ljudske glasbe in njenega razvoja. V: Marko Terseglav in Robert Vrčon (ur.), *Etnomuzikološki članki in razprave*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2003 [1967], 78–87.

VODUŠEK, Valens: Slovenska koroška ljudska pesem. V: Marko Terseglav in Robert Vrčon (ur.), *Etnomuzikološki članki in razprave*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2003 [1970], 94–100.

VODUŠEK, Valens: O evropski etnomuzikologiji: Kratek oris njenega predmeta, metod, ciljev in dosedanjih dognanj na Slovenskem. V: Marko Terseglav in Robert Vrčon (ur.), *Etnomuzikološki članki in razprave*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2003 [1980/81], 26–35.

VODUŠEK, Valens: Pentatonika – izhodišče razvoja slovenske ljudske glasbe. V: Marko Terseglav in Robert Vrčon (ur.), *Etnomuzikološki članki in razprave*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2003 [1990], 101–110.

VRČON, Robert: Izrazi ljudske glasbene teorije na Slovenskem. *Traditiones* 20, 1991, 107–114.

VRČON, Robert: O nekaterih avtohtonih značilnostih slovenske ljudske vokalne glasbe. *Traditiones* 29 (1), 2000, 7–25.

VURNIK, Stanko: Studija o stilu slovenske ljudske glasbe. *Dom in svet* 43 (8), 1930, 238–241, 310–318.

Arhivski viri

Arhivski vir 1: TZ MT 4: Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU. Terenski zvezek MT 4. Ljubljana: GNI ZRC SAZU, 1986, 78.

Arhivski vir 2: TZ 6: Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU. Terenski zvezek 4. Ljubljana: GNI ZRC SAZU, 1959, 64

Theoretical Options of Singing *na Tretko*

Many researchers of Slovenian traditional multi-part singing have dealt with genealogical questions (e.g. Stanko Vurnik, Franca Marolt, Valens Vodusek, Robert Vrčon), however, they often failed to control their theses by means of music-analysis and music theory. One of the theses that have been consolidated in the history of ethnomusicological research is that only certain songs can be interpreted in the way of the four-part singing with a third (*na tretko*). The purpose of the paper was to verify this thesis using the method of musical analysis and the principles of music theory.

Beside historical records of multi-part singing, which are for the most part theoretically lacking, the empirical material, which allows adequate observation, is a collection of sound recordings acquired within the Institute of Ethnomusicology in Ljubljana after 1956. At that time, the profession began to discover singing *na tretko* also in a number of new environments: beside Slovenian and Austrian Carinthia and northern Littoral, singing *na tretko* was also documented in Haloze, Bizeljsko, the Upper Savinja Valley and in the vicinity of Lake Cerknica.

The musical analysis of this contribution is based on a set of transcriptions of sound recordings of singing *na tretko*. Music examples from the so-called “Alpine” and “non-Alpine” spaces reveal the presence of singing *na tretko* and different types of its interpretation. The second set of music examples has been used to show the theoretical construction of the four-part singing *na tretko*, namely the case of chord melodies and “non-chord” melodies. These examples consolidate the thesis that any song can be performed in the singing style *na tretko* taking into account the key theoretical principles.

The conclusion of the paper is that in the case of singing *na tretko* there is a theoretically uniform type of structuring that is not regionally limited to the so-called “Alpine space”. By contrast, the same sound examples reveal that within a uniform theoretical framework several types have been created by various factors, i.e. the influences of larger cultural spaces, singing groups and individual singers create features that are recognised beyond the theoretical laws as geographically defined terms.

VIKENDAŠI KOT »NAJBLIŽJI DRUGI«

O tem, kako Trentarji konstruirajo lokalnost prek diskurzov o vikendaštvu

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 5. 9. 2017

Izvelek: Prispevek obravnava načine, s katerimi domačini iz alpske doline Trente oblikujejo identiteto lokalne skupnosti in hkrati kraja prek reprezentacij vikendaštva. Kot souporabniki prostora in lastniki večine objektov v dolini so vikendaši za domačine najpomembnejši, a tudi dvoumni Drugi. V domačinskih predstavah o identiteti lokalnosti, ki se razkrivajo v interpretacijah drugačnosti, izstopajo tradicionalne rabe in vrednotenja prostora, povezana s socializacijo v nekdanji agropastoralni sistem preživetja. Poleg simbolnih domačini izpostavljajo tudi nekatere »materialne« družbene učinke vikendaštva.

Ključne besede: vikendaštvo, lokalna identiteta, konstrukcija lokalnosti, Trenta, pašništvo, turizem

Abstract: The paper examines how the natives of the Trenta alpine valley construct the identity of the local community and of the place through representations of the second home phenomenon. As local land (co-)users and owners of the majority of buildings in the valley, second home owners are to the locals the most relevant, but also ambiguous Others. Among native representations of local identity that are revealed in interpretations of otherness, traditional land use and values are those particularly standing out. They are connected to the socialisation into the former agropastoral subsistence system. Besides symbolic ones, certain "material" social effects of the second home phenomenon are also pointed out by the natives.

Key Words: second home phenomenon, local identity, construction of locality, Trenta Valley, pastoralism, tourism

Uvod

V prispevku analiziram načine, s katerimi domačini v dolini Trente oblikujejo identiteto kraja in lokalne skupnosti prek predstav o vikendaštvu.¹ Za razumevanje domačinskih reprezentacij vikendaštva v Trenti je pomembno poudariti dejstvo, da se novi občasni »prebivalci« v dolini pojavijo v obdobju, ki je v spominu domačinov upravičeno zasidrano kot eno najbolj travmatičnih. Obdobje po drugi svetovni vojni pa vse do začetka 90. let 20. stoletja lahko jedrnatno označimo kot proces hitre in izrazite deagrarizacije, relativne industrializacije ter zapoznele tercializacije (turizem, naravovarstvo), ki pa ni potekal s takšno hitrostjo in v takšnem obsegu, da bi lahko preprečil izseljevanje prebivalstva iz agrarno prenaseljenih, odmaknjenih alpskih dolin (prim. Simonič 2013, 2014). Opuščanje kmetijstva (še najbolj reje drobnice) ter množično izseljevanje sta tudi v predstavah domačinov dve plati istega procesa. Izseljevanje je bilo tako izrazito, da so nekatera naselja

doživela popoln demografski zlom, številna so še danes demografsko ogrožena. Demografsko je dolina doživela »dno« v začetku 90. let.² Opuščanje kmetijstva in izseljevanje je spremljala množična (raz)prodaja nepremičnin. V največjem številu so se prodajale gospodarske stavbe, zlasti hlevi, »majne hišice« in seniki s pripadajočimi parcelami na prestajah, v stranskih, odmaknjenih dolinah in višje ležečih zaselkih, ki so bili tudi prvi »izpraznjeni«. ³ Redkeje so se prodajale stanovanjske hiše ali celo domačije v celoti. Začetek razprodaje in preurejanja nepremičnin v počitniška bivališča domačini postavljajo v konec 50. let, višek pa v 60. in posebej 70. leta prejšnjega stoletja (prim. Cevc 1985: 141; Miklavčič Brezigar 1989: 51–52). Po mnenju domačinov je tako k izseljevanju kot k množični prodaji precej pripomogla tudi tedanja državna »protikmetijska« politika, katere vrednotenje lepo povzame lokalna

1 Prispevek temelji na spoznanjih etnografskega terenskega dela, ki ga v dolini periodično opravljam od leta 2003, sprva za doktorski študij, pozneje pa podoktorski raziskovalni projekt (2007–2008). Med letoma 2010 in 2013 sem se na povabilo domačina zaposlil v Triglavskem narodnem parku (TNP) kot vodja projekta, v okviru katerega smo v Trenti mdr. zgradili novo izobraževalno središče in posodobili razstavo Informacijskega središča TNP. Problematiko vikendaštva sem kot član skupine za kulturno dediščino spremljal tudi med pripravo načrta upravljanja TNP. V času dela v TNP sem se še posebej dobro vključil v lokalno skupnost in opravljal opazovanje z udeležbo. Dogajanje v Trenti sicer spremljam ves čas, v dolino pogosto zahajam, saj me z mnogimi domačini vežejo prijateljske vezi.

2 Število prebivalcev se je po podatkih Statističnega urada Republike Slovenije (SURS) med letoma 1953 in 1991 več kot prepolovilo (iz 804 na 339). Po zadnjih podatkih SURS (2016) naj bi bilo v dolini 294 prebivalcev (Spletni vir 1), vendar so ti podatki zavajajoči, saj vključujejo tudi vikendaše, ki v Trenti prijavijo stalno (ali začasno) prebivališče (prim. Mlekuž 2007).

3 Posebnost Trente in Bovškega nasploh je tristopenjski sistem pašniške transhumance, v katerem so drugo stopnjo predstavljale »presta-je« – zemljišča s kmetijskimi in kmetijsko-stanovanjskimi objekti (»majne hišice«) v stranskih dolinah in višje ležečih legah v lasti posameznih domačij (več o tem mestoma v: Baš 1973; Cevc 1984, 1985; Križnar 1974; Melik 1962; Miklavčič Brezigar 1989; Novak 1960, 1970). Posledica tega je bilo relativno veliko število razpršenih parcel in objektov, kar je omogočilo, da so se vikendaši v dolini pojavili v tako velikem številu.

oznaka časa: »tist cajt, ko so nas gnali vn«. ⁴ Po drugi strani – in obenem – je Trenta med prebivalstvom iz mestnih središč z idealiziranjem tradicionalnega alpskega življenja in popularizacijo rekreacije v gorskem svetu (prim. Simonič 2013: 74–75, 79; Šaver 2005) postala posebej cenjena kot lokacija počitniškega bivališča (prim. Simonič 2014: 25). Dokaz za to je ne nazadnje dejstvo, da je bila do danes velika večina izpraznjenih nepremičnin prodana in da so nekateri zaselki oziroma deli doline povsem v lasti »sezonskih priseljencev« (npr. Zapoden). Kot zagotavljajo domačini, je povpraševanje še danes precejšnje, kljub temu da primernih objektov skorajda ni naprodaj. ⁵

Sobivanje Trentarjev z vikendaši ima torej dolgo brado, tako dolgo, da vikendaši danes Trentarjem v samoopredeljevanju »Trentarstva« pomenijo najbližje in najpomembnejše Druge. Ne glede na intenzivne vezi, ki jih stalni prebivalci gojijo s »prišleki«, v domačinskem zornem kotu med kategorijama Trentarja in Vikendaša obstaja jasna, nedvoumna ločnica. V tem prispevku analiziram izključno pomene oziroma predstave o kulturnih razlikah in argumentacije, ki jih domačini uporabljajo pri oblikovanju in vzdrževanju te ločnice. O tem, kako se skupnosti v samoopredeljevanju izrekajo nasproti Drugim, je bilo v antropologiji (pa tudi drugod) prelitega veliko črnila – v razpravah o družbenih razmejevanjih, mejnostih ipd. ⁶ Sintetično lahko povzamemo, da takšna identitetna razmejevanja razumemo kot proces izrekanja pripadnosti, ki temelji na reprezentacijah, izboru in uporabi pomembnih razločevalnih »potez« (diakritikov). Iz tega sledijo ugotovitve o kontekstualnosti, arbitrarnosti, premakljivosti, instrumentalnosti meja ipd. Z Anthonyjem Cohenom (1985) bi lahko dodali, da je za trdoživost teh ločnic zaslužna tudi njihova simboličnost: če si posamezniki delijo (skupnostne) simbole, še ne pomeni, da si delijo »kulture« – individualnost in skupinskost sta tako združljivi (prav tam: 21). Zdi pa se, da je v teh razpravah ostal relativno prezrt odnos do prostora kot razločevalnega kriterija skupnosti in kraja oziroma vprašanje, ki sta ga že leta 1992 zastavila Akhil Gupta in James Ferguson (1992: 8–10): kako pride do tega, da so določene skupnosti pripisane določenim krajem (morali bi dodati: in obratno). V preučevanju takšnih identitetnih asociacij je poleg tega ostal relativno prezrt, ali

vsaj nedefiniran, tudi pojem lokalnosti. Zelo posplošeno bi lahko rekli, da se termin lokalnost v geografiji uporablja za prostorski obseg, manjši od države in regije, v antropologiji pa obratno, v povezavi z družbeno skupnostjo, večjo od družine in manjše od naroda (ali etnije) (glej npr. Appadurai 1996; Cohen 1982, 1985; Jenkins 1997). ⁷ V ozadju je (bilo) torej vprašanje »ravni«. V tem prispevku se želim izogniti ravno tej rabi. Lokalnost uporabljam kot označevalec za posebno obliko ali vidik družbene razmejitve, in sicer tisti, pri kateri imamo opravka z vzpostavljanjem identitetne asociacije med skupnostjo in krajem. Na primeru domačinov iz doline Trente želim prikazati, da do takšnih asociacij prihaja, ko je neka relativno utrjena oblika »skupnostnega« odnosa do prostora (naj bo to vedenje, »navada«, predstava, vrednota, pomen) izpostavljena kot element, orodje in simbol razločevanja. V klasičnih identitetnih asociacijah skupnosti in kraja so ti diakritiki utemeljeni v temeljni reprezentaciji o kontinuiteti »skupnostne« prisotnosti na določenem kraju, o genealogiji vezi, segajoči v nedoločljivo preteklost, če ne kar »zamišljeni začetek« (glej npr. Abram 2002; Edwards 1998). Za Trentarje je ta »začetek« predvsem obdobje agropastoralnega preživetvenega sistema. Ravno v obdobju razpadanja tega sistema dolino poselijo vikendaši.

O domačinski in vikendaški »estetiki« kot moralni kategoriji, pa tudi o »vikendaševi premoči«

Trentarji do vikendašev(-tva) gojijo izrazito ambivalenten odnos. Poenostavljeno in posplošeno bi lahko rekli, da vikendaštvo sprejemajo kot »nujno zlo«, ki pa v določenih primerih lokalni skupnosti prinaša koristi. V osnovi vikendaštvo dojemajo kot koristen pojav, s katerim se je do neke mere ohranila tradicionalna »kmetijska« kulturna krajina. Če se namreč v času intenzivnega in neizbežnega opuščanja kmetijstva in izseljevanja ne bi pojavili vikendaši, bi večina današnjih počitniških hišic propadla, parcele bi se dokončno zarasle, krajina bi »izginila«. Tudi redki domačini, ki še danes preostale kmetijske objekte prodajo ali oddajo v dolgoročni najem, uporabljajo argument, da je »po eni strani prov, da pride kejšen not, da nrđi, da se poprav, da se ne posuje,« saj »recimo en hlev, če ma tem za propast, je tud tuste [tisto] grdo videt. Tem, da razpada« (Ustni vir 1). ⁸ Vendar pa tako kot Trentarji vikendaštvo sprejemajo zaradi temeljnega učinka ohranjanja

4 V dokaz neprijaznega odnosa države do kmetijstva Trentarji najpogosteje omenjajo prepoved paše koz (oziroma zakon o gozdovih), politiko dodeljevanja otroških dodatkov (v povezavi s katastrskim dohodkom), prepoved paše v Dolini Triglavskih jezer (prvi odlok o razglasitvi TNP) ter novačenje za delo v industriji (prim. Miklavčič Brezigar 1989; Simonič 2014: 18–19).

5 Realnega števila lastnikov počitniških hišic ni mogoče ugotoviti, saj nekateri na objektu prijavijo stalno bivališče, nekateri pa ga za daljše obdobje vzamejo od domačina v najem. Za namen tega prispevka zadostuje ocena zaposlenih v Informacijskem središču TNP, da naj bi šlo za najmanj 300 objektov.

6 Če omenimo le nekaj najbolj znanih tovrstnih razprav: Barth 1970; Cohen 1985; Donnan in Wilson 1999; Eriksen 1993; Jenkins 1997 (prim. Knežević Hočevar 1999; Šumi 2000).

7 Med slovenskimi antropologi je temu izrazu v zadnjem času pozornost mestoma posvetil Miha Kozorog (2011, 2012).

8 Ker je dolina Trenta precej omejeno družbeno okolje in ker bi razkritje identitete lahko škodilo informatorjem oziroma njihovim odnosom z vikendaši, imen (niti kratice) informatorjev ne razkrivam. Velika večina izjav nima nikakršne »dokazne«, ampak izključno ponazorilno vrednost – z njimi želim v sočnem jeziku domačinov ponazoriti poglede, ki so v dolini tudi danes zelo utrjeni; ob dolgoletnem poznavanju okolja lahko celo zatrdim, da so kar izrazito večinski. Na mestih, kjer virov ne navajam, pa gre za izjave, ki so z leti postale »lokalna rekla«.

»tradicionalne« kulturne krajine, tako v načinu tega ohranjanja prepoznavajo tudi bistvene razlike med domačinsko in vikendaško »estetiko«. Še več, odnos do kulturne krajine je v domačinskem zornem kotu eden glavnih kriterijev, po katerem vikendaša delijo na »dobrega« ali »slabega« – odnos do ohranjanja kulturne krajine je za Trentarja moralna kategorija. V tem odnosu, kot tudi v odnosu do lokalnih prostorskih »norm« nasploh, med »stereotipnim« domačinom in »stereotipnim« vikendašem obstaja tako rekoč samoumevna in neodpravljiva razlika. Domačin želi krajino videti in obdržati kolikor je le mogoče »odprto, urejeno in počiščeno«, kar pomeni, da so parcele pokošene in pašniki vzdrževani v največjem možnem obsegu.⁹ Na drugi strani se jim estetika vikendašev zdi ravno obratna. Trentarji so si precej enotni v oceni, da razen redkih izjem vikendaši svoje parcele zelo slabo oziroma malo pokosijo, »počistijo«:

A si vidu kje, da je vikendaš poseku [pokosil] kejšno parcelo? Pokaž mi enga vikendaša, da je poseku svojo parcelo. So izjeme, k potrjujejo pravilo [...] Večinoma pa nič, prej ko se zarase gor, boljš je, da ga ja noben ne bo vidu. Oni čejo met divjino, vsaj v neposredni okolici svojga vikenda. (Ustni vir 2)

Še več, v ponazoritev ravno nasprotnega odnosa do kulturne krajine in lokalnih prostorskih norm izpostavljajo primere, ko vikendaši ob robovih parcel celo zasadijo smreke in si na ta način vizualno, fizično in simbolno ogradijo svoj prostor. Čeprav domačini po eni strani radi poudarijo, da razumejo vikendaševo željo po samoti in zasebnosti, teh prostorskih posegov ne odobravajo vsaj iz dveh razlogov: zato, ker so v nasprotju z lastnostmi lokalnega modela kulturne krajine, krajine, »kot bi morala biti«, in tudi zato, ker jih dojemajo kot izraz vikendaševe želje po prostorski in družbeni samoizolaciji.

Takrat in s tem, ko domačini odnos do zaraščanja oziroma lokalne krajine uporabljajo kot kriterij za, če poenostavimo, delitev vikendaša na dobrega ali slabega, določeno obliko tega odnosa postavljajo za lokalno prostorsko normo. Pogosto je želja po uveljavljanju lokalnih prostorskih norm izražena tudi izrecno – kot npr. v pogledih, da bi za spoštovanje takšnih norm morala poskrbeti »država« oziroma institucije, ki razpolagajo z ustreznimi instrumenti prisile:

Če bi jst kej ukazal, bi mogu vsak [vikendaš] svojo parcelo met spucano tko, ku je blo. Če pa sam ne upaš, pol pa moreš enga dobit, da ti posejče, še mu plačat šiht. Če nima obdelanega tem svojega grunta, bi jim jest davke nabu. Ker že tko mam gozda preveč, tle bo ena sama džungla čez en par let. (Ustni vir 3)

Ker pa takšni instrumenti »prisile« seveda ne obstajajo¹⁰ in ker je od sezonskih priseljencev utopično pričakovati, da bodo obsežnejše parcele sami vzdrževali, je ena od možnih rešitev ta, da parcele vikendašev za košnjo ali pašo izkoriščajo domačini, ki se še ukvarjajo z živinorejo. Takšne oblike neformalnih najemniških razmerij med domačini in vikendaši v dolini niso ravno pogoste, tiste, ki obstajajo, pa Trentarji sprejemajo z odobravanjem in vikendaševo sodelovanje postavljajo »za vzor«.¹¹ Na drugi strani domačini obratne, konkretne primere, ko vikendaš prepove pašo drobnice na svoji parceli, navadno izpostavljajo za ponazoritev neprilaganja lokalnim prostorskim normam. Posledična konfliktna razmerja med sosedom so v lokalni skupnosti splošno znana, nekatera so skoraj že anekdotična.¹² Zahteva vikendaša, naj domačin zagradi svojo parcelo, zato da se drobnica ne bo pasla v neposredni bližini njegovega počitniškega bivališča, se »pravemu« Trentarju zdi nesprejemljiva. V naslednjo kratko argumentacijo te neupravičenosti je izrecno vpletena tudi kontinuiteta prisotnosti:

Se je razburjala, da ji hodjo ovce na prag ležat in srat, ne. Sosedove. Mi smo se poznal tiskrat dobro, se še poznamo. No, in žena [informatorkjeva] ji je rekla, veš kaj, če hočeš met mjr, svojo parcelo zagrad. Ja zakej jest? [jo je vprašala lastnica vikenda] Ja, ti morš zagradit, ti s pršla sm, ovce so ble že včeraj to, k tebe še ni blo nikjer. In če te motjo, maš svojo parcelo ogradit in boš mela mjr. (Ustni vir 4)

Takšni in podobni primeri konflikta interesov, katerih predstave so se v lokalnem družbenem okolju dodobra zasidrle, so seveda plodna podlaga za ozaveščanje in izrekanje drugačnosti. Poleg razlike v želji po relativni samoizolaciji razloge za to drugačnost domačini vidijo predvsem v izkustvu kmečkega gospodarjenja. Večina domačinov je bila – za razliko do vikendašev – v sistem pašniške živinoreje tako ali drugače socializirana, veliko jih kljub ekonomski nesmiselnosti ravno zaradi ohranjanja krajine, tradicije in/ali identitete reje drobnice v vsaj omejenem obsegu ohranja. Identiteta doline, tisto pravo trentarstvo, je za domačine vezana na kontinuiteto skupnosti, ki nekatere elemente te tradicije ohranja. Povedano metaforično: povezava z »izvornim« preživetvenim sistemom in z njim povezanim odnosom do prostora – »z ovcami, ki so ble že včeraj to« – je tista, ki v očeh domačinov Trentarja najbolj loči od Vikendaša.

¹⁰ Država ohranjanje košnje in paše sicer spodbuja s subvencijami v Programu kmetijsko-okoljsko-podnebnih plačil, vendar so do te subvencij upravičeni le posamezniki, vpisani v register kmetijskih gospodarstev z najmanj enim hektarjem kmetijskih površin (gl. Spletni vir 2).

¹¹ Primeri takšnega, v glavnem neformalnega »najemniškega« razmerja med domačini in vikendaši obstajajo, vendar je glede na številčnost počitniških bivališč in obsežnost pripadajočih parcel takšno sodelovanje v dolini prej izjema kot pravilo.

¹² Npr. zgodba iz Zadnjice, ko je vikendaš »pregnjel ovce s strašilko, ker so ga motile«.

⁹ Podrobneje sem o domačinskem doživljanju kulturne krajine pisal v Vranješ 2005.



V objemu raja ... in dreves.
Foto: Matej Vranješ, 2017.

Poleg ohranjanja omejene živinoreje je v domačinskih reprezentacijah vikendaštva pomemben tudi odnos do »tradicionalne« arhitekture, zlasti spreminjanje videza in velikosti počitniškega objekta. Domačini radi pohvalijo vikendaša, ki pri obnavljanju svojega objekta ohranja njegovo »izvorno« podobo, čeprav mu ob tem spreminja namembnost. Mnenja o tem, kako strogo naj bi se pri obnovah sledilo tradicionalnim načinom gradnje, so glede na različne osebne interese in vrednote v lokalni skupnosti vse prej kot enotna. Z nekoliko oddaljenega zornega kota lahko rečem, da je razlog za to tudi dejstvo, da tradicionalno arhitekturo – nekateri bolj, drugi manj – spreminjajo tudi nekateri domačini. Prav tako so tudi med domačini posamezniki, ki kmetijske objekte spreminjajo v počitniška bivališča za oddajanje turistom. V tem pogledu so si posamezni domačini in vikendaši lahko precej podobni. A takšne podobnosti seveda niso ovira za ohranjanje družbene razmejitve. V antropološkem besednjaku bi lahko rekli, da je to zato, ker so meje skupnosti izražene simbolično, to je z uporabo skupnostnih simbolov (Cohen 1985). V vsakdanjem diskurzu domačinov pa so to »izjeme, ki potrjujejo pravilo«. Pri prepoznavanju tega »pravila« domačini izpostavljajo posege vikendašev, ki že navzven in zelo očitno spreminjajo nekdanjo, »izvorno« situacijo. Nekateri takšni primeri so v lokalni skupnosti še posebej poznani in v domačinskih razpravah o neprilaganju vikendašev

zelo priljubljeni. Za simbolno utrjevanje razmejitve so ti primeri še toliko bolj uporabni, če jih lahko interpretirajo kot razkazovanje vikendaševe socialne in materialne (pre)moči. Posebno premožnega vikendaša, ki je na vidni lokaciji v dolini obnovil dokaj veliko domačijo, pri tem pa z obsežnimi prostorskimi posegi (pre)močno spremenil prvotno stanje, danes postavljajo za vzor »neprilagojenega« vikendaša, za simbol njihove drugačnosti:

Tisto je primer problematičnega vikendaša. Je direktor X, sovdov mu gvišno ne manjka, sej se vid, da je puhn dnarja. Je par let nazaj popravu tist hlev v vikend. To je bla očitna sprememba namembnosti, pa kejšna. Sej on je zdej kao naredu leseno streho, ja. Pa kejšno? Take domačin nima šans, da nardi. Po tem je cele kamjone zemlje vozu iz Ajdovščne, je naroču za na parcelo. Jst tega ne bi nikoli mogu, noben tle ne bi tega nardil. Veš kaj [koliko] to košta? Sej more met dnarja puhno in to tud pokaže. (Ustni vir 5)

Za medsebojne odnose je morda bolj kot samo spreminjanje kulturne krajine pomembno dejstvo, da se takšne prostorske posege interpretira tudi kot izraz in razkazovanje vikendaševe izstopajoče družbene in materialne moči. Razkazovanje te (pre)moči dodatno omogoča dejstvo, da je prenavljanje objektov v Triglavskem narodnem parku še posebej formalno regulirano in nadzorovano, spreminjanje namembnosti nekdanjih kmetijskih objektov v počitniška bivališča pa celo izrecno prepovedano.¹³ Posledično se je med Trentarji utrdilo upravičeno spoznanje, da se v dolini »zlo dela na črno«. V sivi coni prostorskih predpisov in črnih gradenj so vikendaši ne le številčnejši, ampak tudi pogumnejši, spretnejši in uspešnejši. Pričakovana domačinska interpretacija je pogosto ta, da v tej spretnosti uporabljajo tudi svoj finančni in socialni kapital: »Še zmeraj imajo privilegije, veze imajo, so na višjih položajih, in če na primer zahteva kej na upravni enoti, dobi takoj, če pa če [hoče] domačin, pa ne« (Ustni vir 6). Vprašanje ohranjanja tradicionalnega kmetijskega modela kulturne krajine torej ni le kontekst, v katerem domačini prepoznavajo razlike v trentarski in vikendaški »estetiki« kot moralni kategoriji (prilaganje lokalnim prostorskim normam), ampak tudi prostor za »razkazovanje« in prepoznavanje materialne in socialne »premoči« vikendašev. Stereotip vikendaša je meščan, pripadnik višjega socialnega sloja, z uglednim delovnim mestom, temu ustreznim materialnim položajem ter seveda z dobrimi poznanstvi oziroma dostopom do različnih državnih institucij odločanja. Te predstave navsezadnje podpira dejstvo, da Trentarji med lastniki

¹³ Spreminjanje namembnosti kmetijskih objektov v počitniške enote je na celotnem območju parka izrecno prepovedano v Zakonu o TNP (Uradni list RS 52/2010), tako kot je bilo prepovedano že v prvem zakonu o TNP iz leta 1981. Kljub temu se bolj ali manj očitno spreminjanje namembnosti še vedno dogaja (prim. Bajuk Senčar 2013: 20; Ledinek Lozej 2013: 56–57).

vikendov v dolini že »od nekdanj« prepoznavajo številne, v Sloveniji zelo znane javne osebnosti.¹⁴

O javnem in zasebnem ter o »trentarskosti« ograj v Trenti

Posebej pomemben diakritik, ki ga Trentarji uporabljajo kot simbol v oblikovanju in vzdrževanju ločnice nasproti vikendašem, je odnos oziroma razumevanje javnega in zasebnega prostora. Tako kot v odnosu do kulturne krajine je tudi ta razlika v domačinskih interpretacijah utemeljena v kontinuiteti prisotnosti, v povezanosti Trentarja z »izvornim« agropastoralnim preživetvenim sistemom. Značilnost tega sistema, zlasti tristopenjske pašniške transhumance, je (bila) precejšnja razpršenost kmetijskih objektov in parcel, ki so pripadali posameznim domačijam. Dolina je bila zato prepredena s služnostnimi potmi, ki so lastnikom omogočale dostop do odmaknjenih parcel čez parcele v lasti sovaščanov. Služnostne poti so imele v nekdanjih (pa tudi današnjih) vaških skupnostih status formalnega ali dogovornega javnega prostora.¹⁵ Z opuščanjem agropastoralizma (in izseljevanjem) se je sicer opuščala raba mnogih poti, domačini pa ugotavljajo, da k temu bistveno pripomorejo tudi posegi posameznih vikendašev. Primeri, ko vikendaš z ograditvijo svoje parcele oziroma s kakšno drugačno, a vendarle jasno izraženo prepovedjo oteži ali celo onemogoči prehod po tradicionalnih poteh, so za domačine brez izjeme vredni obsodbe. Takšne teritorialne posege in označbe doživljajo in najpogosteje izpostavljajo kot tipične primere neprilaganja lokalnim prostorskim normam, ki lahko vodijo tudi v bolj ali manj odkrita konfliktna razmerja. Neupravičenost takšnih posegov Trentarji navadno argumentirajo z dejstvom, da gre za poti, ki so jih domačini »od nekdanj« oziroma »od vedno« uporabljali:

Ja, njega [njegovo] je in on ma svoje prou. Samo to je težko zastopit, da eden, k je tem šestdeset let in mogoče kej več gnau uco [ovco] past od tazgale [pokaže: »od majhnega«], k je s fotrom šou, al ne vem s kjerem, in zdej, da kar na enkrat more it ne vem kje z njo zarad ednega, k se je usrou, po domače povedano, ta pred nos, je pa ... tko ku je. (Ustni vir 7)¹⁶

14 Naj v ponazoritev »koncentracije moči« naštejemo nekaj poklicev, ki so jih ali jih danes opravljajo lastniki počitniških bivališč v Trenti: univerzitetni profesorji, ministri, predsednik vlade, znani kirurgi in zdravniki specialisti, poslanci državnega zbora, mestni svetniki in kandidati za župana Ljubljane, mednarodno uveljavljeni umetniki, veleposlaniki, predsedniki in člani uprav velikih slovenskih podjetij, odvetniki itd.

15 Služnost, tj. pravica do neovirane uporabe poti, ki poteka čez zasebne parcele, je lahko pravno urejena z ustrezno pogodbo in vpisom v zemljiško knjigo. Vendar pa je bila v lokalnih skupnostih služnost pogosto zagotovljena s samim družbenim konsenzom in zato ni bila formalizirana z vpisom v zemljiško knjigo.

16 Služnostne poti niso bile pomembne samo za dostop do travnih in pašnih površin, ampak tudi za koriščenje gozda, lov, nabiralništvo, torej različne dejavnosti v okviru tradicionalnih lokalnih strategij preživetja.

Skratka, Trentarji te poti tudi danes dojemajo kot javno dobro, pravico do njihove rabe pa terjajo v imenu kontinuitete te rabe in tako, da jo povzdigujejo v lokalno prostorsko vedenjsko normo (»navado«): »Seveda on ima neko absolutno pravico, glede na lastnino jo ima, ampak po enih vedenjskih vzorcih iz te doline je pa nima. In takih primerov je tle en kup« (Ustni vir 8). Ko domačini od vikendaša »zahtevajo« ali, bolje, pričakujejo, da bo spoštoval omenjene vzorce, da se bo »prilagodil«, predpisujejo normative vedenja in jih hkrati pripisujejo kraju (dolini). Obenem primere »neprilaganja«, zapiranja poti, izpostavljajo v dokaz temeljne razlike, ki v pojmovanju javnega in zasebnega obstaja med njimi in vikendaši. Poenostavljeno rečeno: meja med javnim in zasebnim prostorom je za »stereotipnega« vikendaša enakovredna tisti, ki jo nedvoumno določa pravni koncept lastnine, medtem ko je za Trentarja določena in utemeljena v tradicionalni, rutinirani rabi prostora in relativnem družbenem konsenzu o tem. Trentarji pogosto ugotavljajo, da je za vikendaša – za razliko od domačina – »lastnina sveta«, kot je ugotavljal tudi informator srednje generacije iz Soče:

Največji problem je to, da ti ljudje prinesejo za sabo navade, ki jih vsiljujejo okolju, in se ne prilagajajo tebi, kraju, navadam. On prnese svoje in tuste hoče uveljavt. Lastnina je za njega sveta, samo njegova ... Vse drugo je pa tud njegovo, zgleda. Dostkrat je tko. On gre lahko, ne vem, na nepokošen travnk z avtom, ti pa ne smeš stopit na njegovo parcelo. To, to pojmovanje lastnine majo. To je moje, vse ostalo je pa naše. (Ustni vir 4)

V dokaz »svetosti« vikendaševe lastnine domačini radi izpostavljajo tudi primer tožbe, ki jo je vikendaš sprožil zaradi spora glede določitve meje njegove parcele. Ta tožba je v dolini obveljala za precedens, za tipičen dokaz razlik v pojmovanju lastnine, saj naj bi se spori zaradi zemljišč v dolini vedno reševali sporazumno, v lokalni skupnosti:

Izražanje absolutne pravice lastnine je tudi to, da gredo tožit domačina. Jst ne poznam nobenga primera tožbe med domačini, tud najstarejši občani ne poznajo tega, da bi se šli arbitraže na sodišču ... zarad lastnine zemlje v Trenti, ki ni vredna enga fičnka. Prvi primer tožbe je bil, da je vikendaš tožu domačina. Si predstavljaš? (Ustni vir 2)¹⁷

Seveda se domačini pri interpretacijah razlik v pojmovanju javnega in zasebnega naslanjajo na primere, ki so v dolini splošno znani in so postali tako rekoč »simboli« drugačnosti: zapiranje in ograjevanje parcel, ustno izražanje prepovedi prehoda, prepoved paše drobnice, postavljanje jasnih ozemljskih oznak (table »privat«), (masivnih) ključavnic,

17 Za sporazumno razreševanje takšnih sporov je v nekdanji krajevni skupnosti Soča - Trenta (tako kot drugod v Sloveniji) včasih deloval tudi t. i. poravnalni svet.

zapornic in podobno. V reprezentacijah o neprilagajanju vikendašev lokalnim vedenjskim normam so še posebej priljubljena tema ograje. Ograja je za »Trentarja« bistveni element modela lokalne kulturne krajine. V preteklosti je bilo ograj precej več, saj so v nekdanjem preživetvenem načinu imele pomembno funkcijo. V sistemu pašne živinoreje je bila trentarska ograja predvsem sredstvo racionalnega izkoriščanja in varovanja pašnih in travnih površin. »Vikendaška« ograja je po zunanjem videzu lahko identična »domačinski«, vendar v spremenjenih razmerah zaradi omenjenih primerov postane nosilec drugačnih pomenov in funkcij: varovanja pred nadležnimi čredami drobnice, simbolnega označevanja absolutne pravice do upravljanja z zasebno lastnino, odvracanja morebitnih (ne)naključnih obiskovalcev ter sredstvo simbolne in dejanske družbene in prostorske samoizolacije. S takšnih zornih kotov domačini vikendašev ogradjo tudi ocenjujejo. Eden najstarejših domačinov mi je s ponosom razlagal, kako so delavci po njegovih napotkih premožnemu vikendašu naredili takšno ograjo, kakršna naj bi bila »ta prava trentarska«. A njegovi mlajši sovaščani v tej isti ograji ne vidijo prav nič trentarskega:

je naredu ograjo takoviš [takšno] ... trentarsko ja, samo višjo za en metr; se je zgradu, je dal table [z napisom »privat«] in parton je naredu tak masiven. Mi že nismo delali takihviš ograj. Domačini, če so mel, so mel majhne ograje, lahne vrata za živino ... niso bile tko visoke, zaprte. (Ustni vir 9)

Ker je namreč ta ograja za Trentarje povsem nepotrebno visoka in masivna, jo razumejo kot izraz brezpogojnega prilaščanja ozemlja, vikendaševe želje po samoizolaciji, lahko pa tudi kot izražanje moči. S tako izrazitim ograjevanjem se posledično, kot npr. ugotavlja informator srednje generacije, vikendaši tudi socialno (samo)izolirajo: »Sej se sami ogradijo od ljudi, ogradijo se od domačinov preč. Pol pa je kontra efekt ... ker pol pa nimajo več stikov ... pol so pa nesporazumi in problemi« (Ustni vir 10). V percepcijah domačinov ograje s takšnim pomenom in funkcijo torej omejujejo tradicionalno odprto, prehodno lokalno okolje, ki je bilo od časov agropastoralnega preživetvenega sistema prepredeno z javnimi prostorskimi komunikacijami. A prehodnost teh poti je za domačina pomembna tudi v današnjem sistemu preživljanja, saj »če se ti pojavi to [neprehodne ograje vikendašev] na dvajstih krajih v dolini, imaš dolino zaprto ... To pa ni v interesu domačina. Tudi Soško pot lahko pozabiš. Ta je moj interes, domačina, da lahko pošljem kam mojga obiskovalca« (Ustni vir 11).¹⁸ Ker predstavljajo »javne« poti v dolini



Zasebna lastnina in turistična Soška pot.
Foto: Matej Vranješ, 2017.

del današnje in potencialne turistične ponudbe, je njihova prehodnost za Trentarja pomembna tudi za razvoj turizma, danes najbolj perspektivne preživetvene dejavnosti. Razloge za opisano razliko v pojmovanju lastnine, javnega in zasebnega domačini po eni strani vidijo v drugačnih interesih vikendašev (želja po samoti, sprostivti), v pomanjkanju prostorskih izkustev, pridobljenih s socializacijo v agropastoralizmu (izkustva souporabe služnostnih poti, skupnega upravljanja z deli naravnega okolja), in ne nazadnje v njihovi zgolj občasni prisotnosti. Po drugi strani razloge iščejo v razlikah v »stopnji« (neformalne) skupnostne solidarnosti in soodvisnosti med mestnim ter vaškim, relativno odmaknjenim, če ne celo marginalnim družbenim okoljem. Biti stalno prisoten v relativno omejenem družbenem in prostorskem miljeju v očeh domačina zahteva biti relativno sociabilen, to je biti vpet v razmerja soodvisnosti, nujne medsebojne solidarnosti in relativnega neformalnega družbenega nadzora – tudi pri uporabi prostora. Tako »tesnih« socialnih vezi s sosedi in sokrajani prebivalci mestnih središč, kot izrecno izpostavljajo nekateri informatorji, navadno ne vzpostavijo:

Ker v Ljubljani, logično, če ti nekdo prestopi en metr čez mejo, ga greš tožit. Tle v Trenti pa ni tko, tle v Trenti sta se oba soseda zmenla, ker konc koncu, al maš pet kamnov več al menj, nisi zato neč bogatejši. Ljudje so si tle zmeraj pomagali. Če ti živiš 365 dni tle, te pride kdorkoli lahko tud prosit za pomoč. Vikendaš, če ga maš ti tem, on ti nima kej pomagat. Ker ga ni. Ker on je lepo v Ljubljani. [...] Ko se kej zgodi, je dolina ena in vsi grejo pomagat. On pa ma tle 300, 400 objektov, ma ga ni. Mu gori vikend, mu greš pomagat, potem nardi most, ga zapre pa z rampo. Ma kej mu, če mu gori vikend, kej mu nesem? Eno kanglo bencina še da polijem, še na vrh? Pumpe ne morem nest čez rampo. [...] Sej jst jih ne obsojam, so različni ldje, dobri, manj dobri, ampak drug interes je. On ma bojazen, ker ga ni tle, in misli, da se mu bo ne vem kej zgodilo, jst sm pa skoz tle prisotn. Ampak on ne razume, zato ker ... tko ku v Ljubljani, k se ne

¹⁸ Soška pot je zelo priljubljena turistična sprehajalna pot ob reki Soči, ki so jo v dolini Trente začeli urejati že v začetku 90. let 20. stoletja (Pretner 2003). Ker je načrtovana trasa poti potekala tudi čez zasebne parcele vikendašev, je v nekaterih primerih prišlo do nesporazumov ali pa so morali domačini traso poti spremeniti tako, da se je parcelam nekaterih vikendašev izognila.

poznata s sosedom. On je navajen, da soseda čez hodnik ne pozdravlja, tega jst nisem navajen tle. [...] In potem isti vzorc vedenjski prenaša sem. (Ustni vir 2)

Kot vidimo, je v domačinskih diskurzih tudi stalna prisotnost lahko izpostavljena kot pogoj za pridobitev ustreznih prostorskih izkustev, prav tako pa tudi za sprejetje prostorskih vedenjskih norm prek mehanizmov družbene integracije. Stalno prisotni, tj. tisti, ki se v odnosu do vikendašev opredeljujejo kot domačini, se poleg tega dojemajo kot »skrbniki« doline in se tudi zaradi te »skrbniške« vloge čutijo ne le drugačne, temveč tudi upravičene do rabe prostora in do normiranja teh rab.

Medklic: o koristnosti in nekoristnosti vikendaštva v očeh Trentarjev

Omenili smo, da domačini temeljno korist vikendaštva vidijo v ohranjanju kulturne krajine. Vendar koristnosti ohranjanja »tradicionalne« kulturne krajine domačini ne vidijo le zaradi trentarske estetike, ki je moralna kategorija, ampak tudi zaradi razvoja turizma. Tako kot v prehodnosti poti tudi v ohranjanju videza nekdanje kmetijske krajine prepoznavajo pomemben element turistične ponudbe. Obenem pojavu vikendaštva pripisujejo tudi bolj neposredne materialne učinke. Ker so večino primernih objektov v dolini že prodali, povpraševanje pa še zdaleč ni ponehalo, so cene nepremičnin v dolini močno zrasle. Visoke cene nepremičnin ovirajo potencialne lokalne investitorje – ti pač v kupni moči niso konkurenčni povpraševalcem iz tujine in iz mestnih središč. To naj bi domačinom predvsem preprečevalo širiti lastno turistično ponudbo (ob reševanju stanovanjskih vprašanj) in vzpostavljati nove vire dohodka, posledično pa tudi pospeševalo izseljevanje mladih iz že tako demografsko ogrožene doline (prim Simonič 2014: 21).¹⁹ Nepremičnine si tako podajajo prebivalci mestnih središč, vse več je tudi kupcev iz tujine. Nekateri lastniki počitniška bivališča tržijo v turistične namene (to je sicer bolj izjema kot pravilo), a to je kapital, ki odteka. Mnoga počitniška bivališča pa so večino leta prazna, nekatera slabo vzdrževana počasi propadajo, to pa je, kot se je pronicljivo izrazil mlajši informator iz vasi Trenta, »za dolino čista zguba, mrtev kapital« (Ustni vir 11). Ker poleg tega vikendaši niso tako radodarni potrošniki lokalnih storitev in blaga kot povprečni turisti, je pogosta domačinska interpretacija ta, da za njimi »ne ostane nič, samo smeti«.

Kot smo že omenili, Trentarji drugačnost Vikendaša prepoznavajo tudi v njegovem materialnem in socialnem kapitalu. Po drugi strani v tem kapitalu prepoznavajo koristi.

¹⁹ Leta 2007 sem imel priložnost spremljati prodajo legalizirane počitniške hišice Na Logu, ki so jo podedovali sorodniki umrlega lastnika. Za nakup se je zanimala tudi mlada družina iz Trente, ki bi objekt tržila kot turistični apartma. Tržna cena je bila zanje seveda previsoka, hišico pa je nato kupila mlada družina iz Ljubljane – kot počitniški objekt in kot »investicijo«.

Pomemben kriterij vrednotenja vikendaštva je njihova komunikacija in sodelovanje z domačini oziroma relativna integracija v lokalno skupnost. Mnogi domačini ugotavljajo, da je bilo sodelovanje vikendašev v lokalni skupnosti v preteklosti intenzivnejše, do prve polovice 80. letih so imeli v lokalni krajevni skupnosti tudi svoje predstavnike. V socialnem spominu se je zasedrilo kar nekaj likov »plemenitih vikendašev« starejše generacije, ki so bili v 70. in 80. letih (redki skoraj do današnjih dni) v lokalni skupnosti najbolj angažirani in so domačinom pogosto priskočili na pomoč. Trentarji posebej cenijo, če vikendaši z domačini sodelujejo v projektih, povezanih z urejanjem prostora oziroma z izboljšanjem kakovosti bivanja v dolini nasploh. Zlasti pri urejanju prostorske problematike v dolini danes takšne oblike sodelovanja niso ravno pogoste, tisti redki, »osamljeni« primeri uspešno izpeljanih projektov pa so postavljeni za vzor. Vikendaši so tudi z materialnimi prispevki v preteklosti pomagali izpeljati nekatere pomembne projekte: nakup opreme za šolo v Soči, izgradnjo brvi v Soči, delno ureditev javne razsvetljave v Trenti, nakup prenosne gasilske črpalke za lokalno gasilsko društvo, nakup kombija za potrebe lokalne skupnosti ipd. To seveda ne pomeni, da domačini sodelovanje vikendašev pozitivno vrednotijo le ob izdatnejši materialni pomoči. Mnogo informatorjev izrecno poudarja, da je pozitivno že, če vikendaši z domačini redno komunicirajo, »da so z njimi preprosti«, »da gredo vsaj v trgovino«, da domačinom po potrebi pomagajo, sodelujejo pri košnji in podobno; skratka, da se socialno (in prostorsko) povsem ne izolirajo. Po drugi strani se domačini zavedajo, da vikendaši v dobrobit lokalne skupnosti na različne načine lahko unovčijo svoj precejšnji socialni in finančni kapital. Mlajši domačin je v tem pogledu povsem nedvoumno povzel potencialne pozitivne vidike vikendaštva:

Ljudje, ki prihajajo sem, so zelo vplivne osebe. Če ne drugače, so finančno vplivni. To se pravi, da ljudem lahko pomagajo, če dobijo kontakt. Nekateri so ogromno pomagali, nekateri malo manj, nekateri nič. Se rajš skrrije, pa potegne nazaj. Druga prednost je ta, da so vikendaši ponekod tudi skupaj z domačini in je to ena krasna možnost, da se organizirajo in rešujejo skupaj težave določenih zaselkov. In tretja prednost je, da je veliko vikendašev na pomembnih političnih, gospodarskih položajih in lahko posredno vplivajo, lobirajo za ugodnejše odločitve za trentarsko skupnost. (Ustni vir 2)

Če je torej socialna in finančna (pre)moč vikendašev za domačine v nekaterih pogledih moteča, po drugi strani v tej isti moči prepoznavajo tudi potencialne koristi; pač odvisno od tega, kako in v kakšne namene moč uporabijo. Seveda lahko dobi moč istega vikendaša v različnih kontekstih in uporabah za domačine povsem nasproten pomen.²⁰

²⁰ Primer dvoumne uporabe in posledičnega vrednotenja vikendašev moči je delovanje poslovneža, ki je s prostorskimi posegi dobro

Namesto sklepa: »o identiteti Trente, ki je ogrožena« oziroma o domačinskih konstrukcijah lokalnosti

Čeprav imajo Trentarji do vikendašev(-tva) ambivalenten odnos in čeprav ugotavljajo, da se nekateri lokalnim »navadam približajo«, se integrirajo v skupnost, identitetna ločnica za domačina ostaja nedvoumna. Če je bilo zgoraj izpostavljeno pretežno negativno domačinsko vrednotenje vikendaštva, je to le orodje, s katerim prepoznavamo domačinsko predstavljanje, izrekanje oziroma oblikovanje družbenih in prostorskih meja. Tako normiranje prostorskih rab (vedenja nasploh) kot tudi družbene in prostorske meje prihajajo namreč do izraza takrat, ko so norme in meje bolj ali manj izrecno kršene (prim. Saltman 2002; White 2000). Lahko rečemo, da Trentarji z vrednotenjem vikendaštva in ugotavljanjem teh »kršitev« interpretirajo lastno drugačnost in drugost. Ko govorijo o vikendašu, govorijo o sebi kot Trentarju in Trenti kot dolini – o »vedenjskih vzorcih« oziroma »navadah«, ki bi naj bi se jim ti Drugi prilagodili.

Ni naključje, da najpomembnejši diakritiki, reprezentacije drugačnosti in drugosti, zadevajo rabo prostora. Raba prostora je za Trentarja v simbolnem (identitetnem) in eksistencialnem smislu izjemno pomembno vprašanje. Ravno zato so vikendaši za domačine najpomembnejši in najbližji »Drugi« – kot souporabniki prostora so to akterji, proti katerim se domačini kot skupnost opredeljujejo, obenem pa tudi akterji, ki so jim kot lastniki objektov in zemljišč najbolj podobni. Predstave o drugačnosti domačini utemeljujejo z razlikami v interesih, motivacijah, socialnem in finančnem kapitalu med souporabniki prostora, po drugi strani pa s kontinuiteto skupnostne prisotnosti, tj. s pomeni, vrednotami, načini vedenja, ki so jih kot člani skupnosti podedovali s socializacijo v »pravo trentarsko kulturo«. Za družbena razmejevanja je značilno, da se naslanjajo na predstave o skupni zgodovini, o kontinuiteti »izvirne« skupnosti, ki pogosto sega v nedoločljivo preteklost (Barth 1970: 13; Cohen 1985: 97–108; Šumi 2000: 25, 183). Kot smo videli, je za Trentarja ta preteklost jasno določena: obdobje agropastoralnega gospodarjenja kot primarnega preživetvenega sistema. Razlike, ki jih nasproti vikendašem posebej izpostavljajo – domačinska estetika, prehodnost poti, odnos do javnega in zasebnega, do ohranjanja pašništva – utemeljujejo s socializacijo v agropastoralni sistem preživljanja, ki si ga z vikendaši ne delijo. Ne nazadnje domačini radi poudarjajo, da nekatere elemente tega gospodarjenja (v omejenem obsegu) kljub ekonomski nerentabilnosti ohranjajo predvsem zaradi ohranjanja lokal-

ne kulture, odnosa do skupnostne preteklosti in identitete doline, ki se jim zdi ogrožena. Čeprav agropastoralizem že dolgo ni več glavni preživetveni način, saj se je, kot ugotavlja Simonič, premaknil v območje simbolnega in reprezentacije (Simonič 2013: 77), ostaja pomembna in realna kulturna kategorija. Ohranja se v obliki ohranjanja lokalnih prostorskih reprezentacij (pomenov, vrednot) kot tudi konkretnih prostorskih praks.²¹ Ne nazadnje te prakse in reprezentacije domačini predpisujejo kot lokalne »norme vedenja« ter jih uporabljajo v vrednotenju, razmejevanju in odnosu do »najbližjega Drugega«. Poleg tega ohranjanje nekaterih oblik tradicionalnih rab prostora vrednotijo z vidika današnjega preživetvenega načina, to je z vidika njihovega pomena za razvoj turizma. V tem zadnjem kontekstu je razlika med domačinom in vikendašem v interpretacijah stalno bivojčih silno preprosta: medtem ko je za domačina dolina primarno eksistenčno okolje, je za vikendaša zgolj eno od njegovih priljubljenih, občasnih pribežališč.

Velika večina Trentarjev se zaveda, da pri orisu »tipičnega vikendaša« ne gre posploševati, da so »taki in drugačni, ku vsi ljudje«, da »zaradi takšnih primerov potem lahko vsi pridejo na slab glas«, da »jih je kar precej, k so v dolino prnesli tudi marsikej dobrega« in »da se nekateri tud lepo vklopijo«. Kot ugotavlja mlajši informator, se »nekateri vikendaši temu odnosu do prostora, ki ga imajo domačini, zelo približajo« (Ustni vir 13). Tudi komunikacija in interakcija med domačini in vikendaši nikakor nista neobstoječi – večina informatorjev z vikendaši bolj ali manj redno komunicira, med mnogimi se spletejo pristne prijateljske vezi. Redki vikendaši se v skupnost celo tako integrirajo, da v očeh Trentarja postanejo »praktično že domačini«. A tudi če se nekateri vikendaši z vedenjem, ki ga domačini označujejo kot »navade kraja«, domačinom v tem partikularnem vidiku različnosti povsem približajo, in tudi če »postanejo domačini«, to še ne pomeni, da je meja »zabrisana«. Interakcija, pa tudi prestopanje meje, je pravzaprav pogoj ohranjanja družbene razmejitve (Barth 1970: 15–16, 21; Cohen 1985: 115–188; Jenkins 1997: 65).

Z izpostavljanjem prostorskih reprezentacij in praks kot »lokalnih navad« ter z njihovo uporabo za razločevanje od vikendašev se torej domačini opredeljujejo kot skupnost. Podlaga temu identitetnemu izreku sta kontinuiteta in stal-

21 Do podobnih ugotovitev o pomenu pašništva za identitetno samorazumevanje domačinov v razmerah deagrarizacije ter o njegovem ohranjanju ne glede na ekonomsko rentabilnost je prišel tudi Robert Gary Minnich (1998) v svoji raziskavi v Ukvah v sosednji Kanalski dolini. Minnich se sicer osredinja na udeležbo domačinov pri upravljanju skupnega dobrega (služnostne pravice). V Trenti pašništvo ni več povezano z upravljanjem skupnega (pašne skupnosti na planinah), saj se izvaja izključno v dolini, na individualnih posestvih, agrarne skupnosti pa imajo v skupnem upravljanju le še gozd (prim. Simonič 2014: 23–24). Skupnostni vidik pašništva se ohranja z neformalnimi najemniškimi razmerji, s soudeležbo pri opravih in seveda na simbolni ravni.

razburil lokalno skupnost, a je obenem krajevni skupnosti pomagal priskrbeti kombi. Eden od pomembnejših lokalnih mnenjedajalcev, ki sicer vikendaštvu ni ravno naklonjen, je takšno pomoč komentiral ironično: »Eni si dejansko veliko prvoščijo, ampak še vedno dajo nekeje bombončkov skupnosti, da se pol to pomiri« (Ustni vir 12).

nost »skupnostne« prisotnosti v dolini. Pojav, ko družbeni akterji opredeljujejo skupnost na podlagi razmerja do prostora in kraja, se v humanistični terminologiji naslavlja z označevalci, kot so prostorska, krajevna, ozemeljska identiteta ipd. (glej npr. Južnič 1993: 146; Saltman 2002: 3; Shields 1991: 48, 62). Na primeru Trente sem želel pokazati, kako ta identitetna opredelitev hkrati poteka tudi v obratni smeri. Ko domačini govorijo, da se morajo vikendaši prilagoditi »navadam kraja«, norme skupnosti predstavljajo kot norme kraja (Richardson 2003; Sack 1986: 33; prim. Shields 1991: 46–70). S tem si prostor seveda prisvajajo, obenem pa opredeljujejo identiteto Trente kot lokacije. V argumentacijah domačinov je tudi »identiteta doline« ali, natančneje, tista »prava«, »avtentična« Trenta navadno odvisna prav od njihove prisotnosti, od vzdrževanje skupnostnih »vedenjskih norm«. S tega zornega kota velja interpretirati tudi izrecne ugotovitve nekaterih informatorjev, da vikendaši z vnašanjem »drugачnih vedenjskih vzorcev«, »slabih navad« in s posegi v prostor dolino oziroma »identiteto doline« spreminjajo, jo na nek način ogrožajo:

Gre tudi za vprašanje kulture, nekih vedenjskih vzorcev, potem identitete kraja, a veš, to so stvari, ki se nevede spreminjajo in lahko gredo v zlo nepravilne smeri, sploh pr stvarih, ko ti vikendaši nimajo interesa al pa se nočejo vključevati, nočejo prilagajati. Zdej spet je vprašanje, ali je to identiteto in kulturo in navade smiselno ohranjati take, kot so ble, al se morejo spreminjati. (Ustni vir 11)

O smiselnosti ohranjanja »identitete doline« Trentarji seveda ne dvomijo, kot bi nemara dala slutiti zgornja izjava – navsezadnje gre za pomembnega lokalnega mnenjedajalca, ki se pri vprašanjih o spreminjanju prostorskih rab oziroma »lokalne kulture« nasploh še posebej angažira. Še več, ohranjanje »lokalne kulture« ob neki drugi priložnosti taisti informator opredeli tudi kot širši nacionalni interes, zaradi česar bi v tem pogledu morala ustrezno ukrepati tudi država:

To je pa naš interes, državni, nacionalni interes, zato je tudi nacionalni park ... Če pa to ni nacionalni interes, in da pustimo Trentarje tem, da gagnejo oziroma poselimo dolino z vikendi, sej ni problema, pač dolina zgubi identiteto in potem mormo rečt, da nočemo imet nacionalnega parka. (Ustni vir 2)

Identiteto kraja in identiteto skupnosti akterji na ta način pripenjajo eno na drugo in to asociacijo potem uporabljajo ne le v samoopredelitvi in organizaciji, temveč tudi nasproti drugim uporabnikom prostora. Z drugimi besedami, akterji na ta način konstruirajo identitetno asociacijo skupnosti (ali kulturne skupine) in kraja. S tem prispevkom sem na primeru Trente skušal odgovoriti na vprašanje, ki sta ga že leta 1992, morda z ne ravno primerno parafrazo Benedicta Andersona (1998), postavila Akhil Gupta in James Ferguson (1992: 10): kako pride do tega, »da so zamišljene skupnosti pripisane zamišljenim krajem«. Glede

na zgornjo razpravo bi po vzoru teorij družbenih razmejevanj na kratko lahko odgovorili, da tako, da se neko obliko prostorskega odnosa »ozavesti« (Jenkins 1997: 76–77) in uporabi kot razločevalno potezo družbene skupine in hkrati kraja kot prizorišča njene relativno kontinuirane prisotnosti. Za ta proces bi morda lahko uporabili termin »lokalnost«, namreč kot posebno obliko (ali vidik) družbene razmejitev, ki vključuje vzpostavljanje in uporabo te identitetne asociacije. Tako bi nemara lokalnost razmejili od ostalih dveh terminov – kot družbeno-prostorsko razmejitev (ločnico), pri kateri skupina oziroma skupnost (etnična, narodna, verska, »subkulturna« ...) predstavlja družbeni pol, kraj (dolina, država, pokrajina, četrt ...) pa prostorski pol te identitetne asociacije.

Literatura

- ABRAM, Simone: All That Fuss Over 100 Houses: Identities and Moralities of Building on Land. V: Michael Saltman (ur.), *Land and Territoriality*. Oxford: Berg, 2002, 71–92.
- ANDERSON, Benedict: *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1998.
- APPADURAI, Arjun: The Production of Locality. V: Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press, 1996, 178–199.
- BAJUK SENČAR, Tatiana: Načrt upravljanja Triglavskega narodnega parka in kultura dediščinskih praks. *Traditiones* 42 (2), 2013, 9–25.
- BARTH, Fredrik: Introduction. V: Fredrik Barth (ur.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. London: Allen & Unwin, 1970, 9–38.
- BAŠ, Angelos: O materialni kulturi v Zgornjem Posočju. V: Zmaga Kumer (ur.), *Zbornik 18. kongresa jugoslovanskih folkloristov, Bovec, 1971*. Ljubljana: Slovensko etnografsko društvo, Kulturna skupnost Slovenije, 1973, 27–42.
- CEVC, Tone: *Arhitekturno izročilo pastirjev, drvarjev in oglarjev na Slovenskem: Kulturnozgodovinski in etnološki oris*. Ljubljana: DZS, 1984.
- CEVC, Tone: Ljudsko arhitekturo izročilo na ozemlju TNP. V: Ivan Fabjan (ur.), *Triglavski narodni park*. Bled: Triglavski narodni park, 1985, 139–146.
- COHEN, Anthony P. (ur.): *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Manchester: Manchester University Press, 1982.
- COHEN, Anthony P.: *The Symbolic Construction of Community*. London, New York: Routledge, 1985.
- DONNAN, Hastings in Thomas M. Wilson: *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford, New York: Berg, 1999.
- EDWARDS, Jeanette: The Need for a "Bit of History": Place and Past in English Identity. V: Nadia Lovell (ur.), *Locality and Belonging*. London, New York: Routledge, 1998, 147–167.
- ERIKSEN, Thomas H.: *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto, 1993.

GUPTA, Akhil in James Ferguson: Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7 (1), 1992, 6–23.

JENKINS, Richard: *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London, New Delhi: Sage, 1997.

JUŽNIČ, Stane: *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 1993.

KNEŽEVIČ HOČEVAR, Duška: *Družbena razmejevanja v dolini zgornje Kolpe: Domačinska zamišljanja nacije in lokalitete*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 1999.

KOZOROG, Miha: Angažiranje etnografije i turizma: Iskustvo jednog domačeg organizatora festivala. *Etnološka tribina* 42 (35), 2012, 259–277.

KOZOROG, Miha: Festivalizacija Slovenije in festivalska produkcija lokalnosti. *Glasnik SED* 52 (3–4), 2011, 61–68.

KRIŽNAR, Naško: Planinsko naselje v porečju zgornje Soče. *Goriški letnik* 1, 1974, 68–97.

LEDINEK LOZEJ, Špela: Paša in pridelava mleka v planinah Triglavskega narodnega parka. *Traditiones* 42 (2), 2013, 49–68.

MELIK, Anton: Bovec in Bovško: Regionalnogeografska študija. *Geografski zbornik* 7, 1962, 307–388.

MIKLAVČIČ BREZIGAR, Inga: Dolina Trente nekoč in danes: Spremembe v načinu življenja. *Goriški letnik* 15–16, 1989, 25–62.

MINNICH, Robert G.: *Homesteaders and Citizens: Collective Identity Formation on the Austro-Italian-Slovene Frontier*. Bergen: Norse Publications, 1998.

MLEKUŽ, Žarko: Prebivalstvo v Triglavskem narodnem parku. V: Darjo Flajs, Marija Kravanja, Žarko Mlekuž (ur.), *Glasilo: Gibanje za obstoj človeka v TNP*. Soča: Gibanje za obstoj človeka v TNP, 2007, 3–4.

NOVAK, Vilko: *Slovenska ljudska kultura: Oris*. Ljubljana: DZS, 1960.

NOVAK, Vilko: Živinoreja. V: Pavle Blaznik, Bogo Grafenauer, Sergij Vilfan (ur.), *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev: Zgodovina agrarnih panog. Zv. 1: Agrarno gospodarstvo*. Ljubljana: DZS, 1970, 343–394.

PRETNER, Marko: Pešpoti na Bovškem. V: Cecilija Ostan (ur.), *Občina Bovec in slovenski zamejci v Italiji: Priročnik za sodelovanje*. Bovec: Občina Bovec, 2003, 83–92.

RICHARDSON, Miles: Being-in-the-Market versus Being-in-the-Plaza: Material Culture and the Construction of Social Reality in Spanish America. V: Setha M. Low in Denise Lawrence-Zúñiga (ur.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden, Oxford: Blackwell, 2003, 74–91.

SACK, Robert D.: *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SALTMAN, Michael: Introduction. V: Michael Saltman (ur.), *Land and Territoriality*. Oxford: Berg, 2002, 1–8.

SHIELDS, Rob: *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity*. London, New York: Routledge, 1991.

SIMONIČ, Peter: Naravne, gospodarske, politične in demografske danosti Trente v Triglavskem narodnem parku. *Traditiones* 42 (2), 2013, 69–84.

SIMONIČ, Peter: Pretekle in sodobne oblike skupnega v dolini Trente. *Ars & Humanitas* 8 (1), 2014, 15–35.

ŠAVER, Boštjan: *Nazaj v planinski raj: Alpska kultura slovenstva in mitologija Triglava*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2005.

ŠUMI, Irena: *Kultura, etničnost, mejnost: Konstrukcije različnosti v antropološki presoji*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, INV, 2000.

VRANJEŠ, Matej: Zelena puščava: Kulturna krajina iz 'domačinskega zornega kota'. *Etnolog* 15, 2005, 281–301.

WHITE, George W.: *Nationalism and Territory: Constructing Group Identity in Southeastern Europe*. Lanham, Maryland, Oxford: Rowman & Littlefield, 2000.

Spletni viri

Spletni vir 1: Statistični urad Republike Slovenije: Podatkovni portal SI-STAT; <http://pxweb.stat.si/pxweb/dialog/statfile2.asp>, 10. 8. 2017

Spletni vir 2: Program razvoja podeželja: Podukrep M10.1; <https://www.program-podezelja.si/sl/ukrepi-in-podukrepi-prp-2014-2020>; 10. 8. 2017

Ustni viri

Ustni vir 1: domačin, Soča, 24. 11. 2003.

Ustni vir 2: domačin, Trenta, 27. 11. 2007.

Ustni vir 3: domačin, Soča, 9. 1. 2004.

Ustni vir 4: domačin, Soča, 24. 12. 2003.

Ustni vir 5: domačin, Trenta, 3. 12. 2003.

Ustni vir 6: domačin, Soča, 28. 11. 2007.

Ustni vir 7: domačin, Soča, 14. 1. 2004.

Ustni vir 8: domačin, Trenta, 14. 12. 2007.

Ustni vir 9: domačin, Trenta, 15. 12. 2007.

Ustni vir 10: domačin, Soča, 28. 11. 2007.

Ustni vir 11: domačin, Trenta, 12. 1. 2004.

Ustni vir 12: domačin, Trenta, 3. 12. 2003.

Ustni vir 13: domačin, Trenta, 16. 12. 2007

Second Home Owners as “the Closest Others”: On How the Natives of the Trenta Valley Construct Locality through Discourse on the Second Home Phenomenon

The Trenta Valley is a remote, “idyllic” alpine valley, whose subsistence system at the end of World War II was based on agropastoralism (pasture-based sheep and goat farming). Intense deagrarianization and emigration, combined with simultaneous idealisation of alpine life and outdoor recreation, resulted in a massive sale of mostly agricultural buildings and their conversion into holiday homes. As local land (co-)users and owners of the majority of buildings in the valley, second home owners are to the locals the most relevant, but also closest Others. The paper examines how the natives construct the identity of the local community and of the place through representations of the second home phenomenon – in talking about the second home phenomenon, they talk about themselves as “Trentars” (i.e. the natives of the Trenta valley), and about Trenta as a valley. Although they have a somewhat ambiguous attitude to the second home phenomenon, from their perspective the boundary between Trentars and Second Home Owners is perfectly unambiguous. The main “traits of otherness” used by the locals as symbols in their constructions of the identity of the local community and of the place include land use practices and representations, i.e. attitudes to the cultural landscape, property, the public and the private, pastoral farming, and shared use of the local environment. The locals believe the reason for their own “otherness” lies in their socialisation into agropastoralism, although it is no longer an important subsistence activity. On the other hand, they justify preserving traditional land use practices and values from the perspective of today’s development of tourism.

At the same time, the locals recognise the second home owners’ otherness in their superior social and financial capitals, which, on the other hand, do bring certain benefits to the local community. Last but not least, they also recognise the otherness in second home owners’ different interests and in the difference in the degree of community solidarity and social cohesion between the rural and the urban milieus.

Although from the locals’ perspective some second home owners come very close to “local customs” and although some of them even integrate into the community to the extent that they “become locals”, the boundary is not at risk of disappearing. Also, the locals prescribe community “behavioural norms” as norms (“the culture”) of the place. They believe the introduction of different, second home owners’ land use habits and values endangers the identity of the valley, the true “authentic” Trenta Valley. In their representations the identity of the community and the identity of the place are thus inextricably linked. The author has proposed the term “locality” could be used to refer to such a process of social construction (and use) of identity association between a group (community) and a place.



KULTURA UDOBJA IN RAZVOJ TRAJNOSTNE PROMETNE INFRASTRUKTURE

Izvirni znanstveni članek | 1.01
Datum prejema: 30. 8. 2017

Izveček: Kot večina mest se Ljubljana sooča s prometnimi težavami. Zaradi naraščanja prometa je infrastruktura preobremenjena, okolje in zdravje ljudi pa sta vse bolj ogrožena. Prispevek prinaša kratko raziskavo o pojmovanju udobnosti v luči sprememb parkirne infrastrukture in parkirne cenovne politike. V središču zanimanja sta uvedba sistema P+R (Park and Ride oziroma Parkiraj in prestopi) ter vpliv teh parkirišč na mobilne prakse voznikov.

Ključne besede: vozila, parkiranje, multimodalnost, mobilne prakse, Ljubljana, P+R

Abstract: As is the case with most cities, Ljubljana is faced with numerous traffic-related problems that overwhelm the city's infrastructure and represent a threat to the environment as well as people's health. The paper presents a short study on conceptions of comfort in light of the changes made to parking infrastructure and parking rates, focusing on the introduction of the P+R (Park and Ride) system and its influence on drivers' mobile practices.

Key Words: automobiles, parking, multimodality, mobile practices, Ljubljana, P+R

Uvod: avtomobilnost in udobnost

Kot večina mest se Ljubljana sooča s težavami, povezanimi s prometom: je hkrati urbano središče in državna prestolnica s številnim in rastočim prebivalstvom, ki za gibanje po mestu vsak dan uporablja različna prevozna sredstva. Poleg tega pa ima veliko število dnevnih obiskovalcev, ki pridejo v službo, tu študirajo ali jo obiskujejo zaradi rekreacije. Večina prebivalcev in obiskovalcev Ljubljane kot glavno prevozno sredstvo za svoje vsakodnevno in rekreacijsko mobilnost še vedno uporablja osebni avto, kar obremenjuje obstoječo prometno infrastrukturo ter hkrati ogroža okolje in zdravje ljudi. Zato mestni in občinski upravni akterji že desetletja izvajajo različne ukrepe, ki spodbujajo trajnostno mobilnost in uporabo alternativnih prevoznih sredstev. Učinkovitost teh ukrepov sloni na tem, kako uspešni so pri spodbujanju spremembe ustaljenih potovalnih navad. Kako ljudi prepričati, da začnejo drugače razmišljati o lastni mobilnosti in se drugače obnašati?

To je bilo glavno vprašanje interdisciplinarnega aplikativnega raziskovalnega projekta *DriveGreen*, v katerem smo izvajali etnografske raziskave o urbani mobilnosti v štirih evropskih mestih: Ljubljani, Beogradu, Budimpešti in Newcastleu.¹ Raziskovalno vprašanje smo obravnavali z različnih zornih kotov, v tem besedilu pa predstavljam kratko raziskavo o pojmovanju udobnosti v luči sprememb

parkirne infrastrukture in parkirne cenovne politike v Ljubljani, ki naj bi spodbujale trajnostne mobilne prakse. Da bi v luči uvedbe novih elementov prometne infrastrukture primerjala pojmovanja udobnosti prebivalcev ruralnih in urbanih okolij ter ugotovila, kako pojem udobnosti vpliva na njihove prometne navade, sem v sklopu projekta izvedla dve krajši raziskavi. Tako sem v Bohinju raziskovala poletni promet in uvedbo novega parkirnega sistema, v Ljubljani pa sem se osredinila na uvedbo in razvoj sistema P+R (Park and Ride oziroma Parkiraj in prestopi)² na njenem obrobju, ki naj bi spodbujal razvoj multimodalnosti, in na vpliv teh parkirišč na mobilne prakse dnevnih migrantov v Ljubljano. Izvedla sem deset polstrukturiranih intervjujev s predstavniki tistih institucij, organizacij in podjetij, ki sodelujejo pri oblikovanju občinske politike trajnostne mobilnosti ali pri delovanju sistema P+R. Poleg tega sem izvedla številne neformalne pogovore z uporabniki parkirišča P+R Dolgi most v Ljubljani, ki velja za primer dobre prakse med obstoječimi parkirišči P+R.

Zakaj udobnost? Kot razlaga sociologinja Elizabeth Shove, preučevanje obstoječih pojmovanj udobnosti pripomore k boljšemu razumevanju večkrat neizrečenih pričakovanj, ki sooblikujejo tisto, kar ljudje razumejo kot običajne in vsakodnevne življenjske prakse (Shove 2003). Gre za tiste kriterije ali norme, na podlagi katerih ljudje iz dneva v dan sprejemajo odločitve – tudi v zvezi z izbiro prevo-

1 Prispevek je rezultat projekta *DriveGreen: Razvoj aplikacije za spodbujanje eko-vožnje pri prehodu v nizkoogljično družbo*. Projekt (L7-6858) je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. V njem so sodelovali podjetje CVS Mobile, ZRC SAZU – Inštitut za slovensko narodopisje in Fakulteta za elektrotehniko Univerze v Ljubljani. Spletna stran projekta: www.drivegreen.si.

2 V slovenščini obstajajo različni prevodi za izraz »Park and Ride«. Med njimi sta najbolj uveljavljena »Parkiraj in prestopi«, ki ga uporablja Regionalna razvojna agencija Ljubljanske urbane regije, ter »Parkiraj in se pelji z avtobusom«, ki ga uporablja Javno podjetje Ljubljanski potniški promet (v nadaljevanju LPP). Prvi izraz poudarja multimodalnost, drugi pa določa način javnega prevoza. V besedilu uporabljam splošnejši izraz – »Parkiraj in prestopi«.

* Tatiana Bajuk Senčar, dr. antropologije, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; tatiana.bajuk@zrc-sazu.si.

znega sredstva. Ravno koncept udobja je močno povezan z uporabo avtomobilov. Delo raziskovalcev, ki v zadnjih desetletjih preučujejo mobilne prakse, temelji na predpostavki, da mobilnost ni nekaj samoumevnega ali nevtralnega; tovrstne študije so prispevale k osvetlitvi t. i. črne skrinje mobilnosti (Sheller in Urry 2006). Tisti, ki so se ukvarjali s prevladujočo vlogo avtomobila, so raziskovali sistem, ki spodbuja, omogoča in vzdržuje vožnjo z avtomobilom (avtomobilnost), ter ugotavljali, kako se ta sistem vrti v sodobne kulture in krajine, urbane in ruralne (Bohm idr. 2006; Featherstone idr. 2004; Lutz 2014; Lutz in Fernandez 2010; Miller 2001; Thrift 2004; Urry 2004). Nepogrešljiv element tega sistema je tudi diskurz o avtomobilnosti, v katerem ima udobnost kot vrednota osrednjo vlogo med pojmi, s katerimi lahko opisujemo razmerje med človekom in avtomobilom – da je človek z osebnim avtomobilom in se lahko pelje kadarkoli kamorkoli. Pričujoča študija pojmovanja udobja in trajnostne mobilnosti v Ljubljani sloni na etnografskih analizah. Te kritično obravnavajo tista razumevanja udobnosti, ki so ali povezana z lastnostmi avtomobila kot prevoznega sredstva (pojem udobnosti, kot ga oglašujejo tudi proizvajalci avtomobilov) ali z občutkom udobnosti, ki se nanaša na lagodnost in priročnost uporabe avtomobila (pomembni elementi diskurza avtomobilnosti). Tovrstne študije so preučevale razmerje med koncepti udobnosti iz diskurza o avtomobilnosti ter vsakdanjimi izkušnjami in praksami konkretnih ljudi (Cuzzocrea in Mandich 2015; Hagman 2006; Kent 2015; Podjed in Babič 2015). S pomočjo številnih etnografskih metod je mogoče opredeliti tista pojmovanja udobnosti in avtomobilnosti, ki izhajajo iz izkušenj ljudi na terenu, na podlagi katerih ti sprejemajo odločitve o vsakodnevni uporabi avtomobila, in to v različnih kontekstih in v sklopu konkretnih poti ali opravkov.

Etnografske in teoretske osnove analize prometne infrastrukture

Infrastruktura uteleša eno od največjih razlik med ruralnimi in urbani konteksti, v katerih sem opravljala svoje raziskave. Moji sogovorniki v Bohinju so npr. izpostavili pomanjkanje pravih alternativ avtomobilu.³ Večkrat so se sklicevali na slabo razvit javni prevoz v ruralnih okoljih, ki po njihovem mnenju sili ljudi v odvisnost od avtomobila (Bajuk Senčar 2015). Tu gre ne samo za obseg infrastrukture, ampak za usklajenost različnih oblik javnega prevoza in njihovo delovanje kot sistema bodisi na lokalni ali na regionalni ravni. Po drugi strani naj bi ime-

³ V Bohinju sem izvedla 25 polstrukturiranih intervjujev z različnimi družbenimi akterji: domačini iz različnih naselij, s predstavniki občinskih oblasti, turističnimi akterji, predstavniki gospodarstva, prevoznikov, turističnih društev in organizacij ter s predstavniki narodnega parka in drugih ustanov, povezanih z upravljanjem narave in naravnih virov.

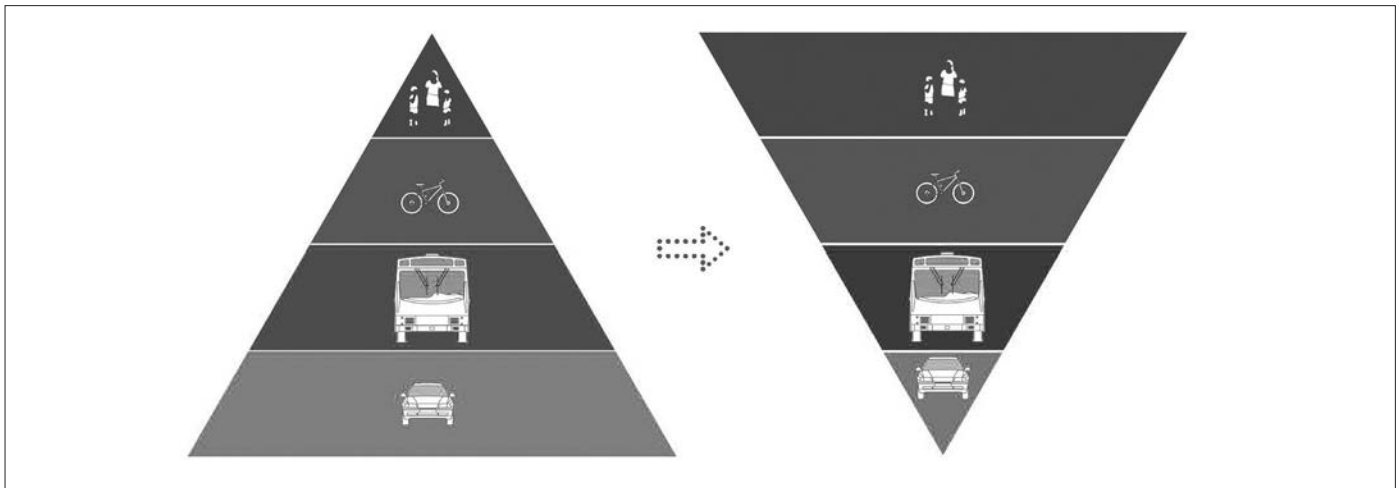
li prebivalci urbanih okolij večjo možnost izbire, tako da ima infrastruktura v njihovih vsakodnevnih odločitvah in praksah drugačno vlogo. V svoji analizi o uvedbi in širitvi parkirišč P+R sem želela preveriti to domnevo in ugotoviti pomen razvoja prometne infrastrukture za uspešnost občinske politike trajnostne mobilnosti v Ljubljani.

Kljub materialni stvarnosti infrastrukture, ki lahko v človeku vzbuja občutek stalnosti in celo samoumevnosti, raziskovalci poudarjajo, da se infrastruktura v samem bistvu navezuje na odnose (Anand 2012; Star 1999). Ta vidik v svoji definiciji o infrastrukturi poudarja antropolog Brian Larkin (2013). Razume jo kot zgrajena omrežja, ki omogočajo tokove blaga, ljudi ali idej po prostoru – od vode in elektrike do letal. Etnografije o prometni infrastrukturi so se do zdaj osredinjale predvsem na poti in ceste (med njimi Argounova-Low 2012; Dalakoglou 2010; Harvey 2010; Merriman 2011; Roseman 1996), redkeje pa na druge dele prometne infrastrukture, kot so mostovi (Löfgren 2004) ali letališča (Augé 1995).

Čeprav številni analitiki preučujejo različne elemente infrastrukture, na katerih temelji uporaba avtomobila, parkirišča kot del prometne infrastrukture do zdaj niso bila podrobneje obravnavana. Kot poudarjata Liviu Chelcea in Ioana Iancu v njuni etnografiji o čuvajih parkirišč (*parking attendants*) v Bukarešti (2015), se raziskovalci, ki se ukvarjajo z avtomobilskim prometom in infrastrukturo, osredinjajo predvsem na tokove in mobilnost. Donald Shoup, eden od najbolj znanih strokovnjakov za parkirne infrastrukture in parkirne prakse, poudarja njihov pomen, ko pokaže, da je povprečen avto parkiran 95 odstotkov časa (Spletni vir 1). Zanj sta shranjevanje in parkiranje ne samo ključna elementa avtomobilnosti, ampak potencial za spodbujanje trajnostne mobilnosti. V svoji znani knjigi *The High Cost of Free Parking* (Shoup 2011) izpostavlja negativne posledice brezplačnega parkiranja za mesta, okolja in trajnostni razvoj ter zagovarja ukrepe v zvezi s parkiranjem kot morebitno učinkovito orodje, s katerim se lahko vpliva na mobilne prakse ljudi.

Trajnostni razvoj prometne infrastrukture v Ljubljani

Če kot primer vzamemo prometno infrastrukturo v Ljubljani, opazimo, da so pomembne spremembe v zadnjih desetletjih občutno vplivale na dostopnost Ljubljane z avtom. Pri tem so imeli veliko vlogo spreminjajoči se režimi parkiranja. Ko sem se sredi 90. let 20. stoletja preselila v Ljubljano, je bilo ljubljansko mestno jedro avtomobilom precej dostopno. Lahko si se vozil po Wolfovi ulici čez Tromostovje in naprej mimo tržnice, po Slovenski cesti, po ulicah med Slovensko cesto in Ljubljano ter po velikem delu stare Ljubljane. Lahko si parkiral skoraj kjerkoli, in to brezplačno, bodisi ob cesti ali po številnih brezplačnih javnih parkiriščih v središču mesta. Vendar so se stvari postopoma spremenile – najpomembnejši mejnik je bil začetek



Nova prometna piramida prometne politike, objavljena v dokumentu *Prometna politika Mestne občine Ljubljana*.
Vir: PPMOL 2012 (Spletni vir 4).

zapiranja ožjega mestnega jedra v letu 2006. Območje zaprtega mestnega jedra se je znatno razširilo v letu 2007, ko so tam prepovedali ves motorni promet, tudi mestne avtobuse, ki so vozili čez Tromostovje (Spletni vir 2). To zapiranje se je do leta 2011 počasi širilo na druge dele mestnega jedra. Zadnja pomembna sprememba je bilo zaprtje osrednjega dela Slovenske ceste leta 2013 (Spletni vir 3).

Zapiranje mestnega jedra za avtomobilski promet so spremljale tudi spodbude alternativnih oblik urbane mobilnosti. Strateški dokument z naslovom *Prometna politika Mestne občine Ljubljana* (Spletni vir 4) predstavlja vizijo občinskih akterjev in tudi njihovo željo, da bi temeljito spremenili potovalne navade prebivalcev in obiskovalcev Ljubljane. V dokumentu stanje in vizijo ponazarjajo z dvema prometnima piramidama: prva – »realna« – prikazuje, da se velika večina ljudi po mestu giblje z avtomobilom in bistveno manj uporablja druge možnosti prevoza. Druga piramida pa ponazarja cilj prometne politike, tj. »idealno« razmerje med različnimi oblikami prevoza: tretjina poti naj bi se opravila z osebnim avtomobilom, tretjina z javnim prevozom in tretjina peš ali s kolesom (Poljak Istenič 2015).

V ta namen Mestna občina Ljubljana (v nadaljevanju MOL) ureja promet na več ravneh: gradi več območij za pešce (t. i. peš con), širi omrežje avtobusnega prometa in na glavne prometnice uvaja avtobusne pasove, spodbuja kolesarjenje in je soudeležena pri sistemu izposoje koles BIKIKELJ, gradi polnilnice za električna vozila in vzpostavlja sistem parkirišč P+R, ki spodbuja multimodalnost – avto in javni prevoz (Spletni vir 4).

Pomemben element te nove prometne politike so parkirišča in parkirne prakse. Spreminjanje parkirnega režima obsega več ukrepov – od zapiranja parkirišč na prostem do uvedbe parkirnine za ulično parkiranje in gradnje novih oblik parkirišč. Zaprtje mestnega jedra je prekinilo dostopnost tega dela mesta za parkiranje javnosti – razen v tistih delih mestnega jedra, do katerih imajo stanovanjci

dostop z lastnim avtom. Poleg tega je mesto v letu 2006 po središču Ljubljane začelo postavljati parkomate, kar je pomenilo začetek konca brezplačnega parkiranja v mestu.⁴ Izgon prometa iz mestnega jedra je povzročil tudi ukinitve obstoječih brezplačnih javnih parkirišč; v mestnem jedru sta bila med njimi Kongresni in Novi trg. Oba trga sta bila temeljito prenovljena in na novo vzpostavljena kot velika javna prostora – Kongresni trg v letu 2011, Novi trg pa v letu 2013 (Spletni vir 5; Spletni vir 6). Pod Kongresnim trgom pa je bila za zagotovitev novih parkirnih mest v mestnem jedru zgrajena garažna hiša.

Dnevni migranti in uvedba sistema parkirišč P+R

Vse to je povzročilo, da parkiranje v Ljubljani od leta 2006 ni bilo več nekaj samoumevnega. Dostopno parkirno mesto je postalo problem za tiste, ki živijo v »zaprtem« mestnem jedru, čeprav imajo tamkajšnji stanovanjci dostop z dovolilnico (Spletni vir 7), in strošek za tiste, ki želijo parkirati v središču mesta. Poleg tega so v zadnjih letih parkomate v določenih delih mesta uredili tako, da lahko ljudje parkirajo za največ dve uri, kar naj bi prav tako spodbujalo spremembo parkirnih praks ljudi, ki so v središče mesta prihajali s svojim avtomobilom.

Tovrstni ukrepi za parkiranje so bili namenjeni tudi dnevnim migrantom, ki za svoje poti težko najdejo alternativno prevozno sredstvo. Ljubljana je glavni cilj dnevnih migracijskih tokov v Sloveniji, saj se tja vsak dan vozi več kot 120.000 ljudi – v službo ali v šolo. Večina prihaja iz Ljubljanske urbane regije, ki zajema 26 občin. Glavni razlog za uporabo avtomobila je pomanjkanje alternativne oblike prevoza, s katerim bi lahko oseba v primernem oziroma primerljivem času prišla od doma do cilja (Gojčič 2014). S sistemom P+R so občinski akterji želeli uvesti multimo-

⁴ Podatek sogovornika iz Javnega podjetja Ljubljanska parkirišča in tržnice (v nadaljevanju LPT).

dalnost: oseba naj bi uporabila dve vrsti prevoznih sredstev (v tem primeru avto in javni prevoz/avtobus), da bi prišla do cilja, in si tako skrajšala vožnjo z avtomobilom. Koncept P+R (Park and Ride, Parkiraj in Prestopi) je sistem velikih nizkocenovnih parkirišč na obrobju mesta, ob končnih postajah avtobusnih tras, kjer vozniki lahko pustijo svoje avtomobile in se z avtobusom odpeljejo naprej v mesto. V Ljubljani sistem P+R obstaja od leta 1992, ko so na končni postaji mestnega avtobusa ob Dolgem mostu uredili nekaj parkirišč, vendar ideja v tistem obdobju ni zaživela (Brate 2005). Ob svoji stoletnici, leta 2001, je Javno podjetje Ljubljanski potniški promet (v nadaljevanju LPP) znova skušalo spodbuditi uporabo parkirišča; vsak, ki je plačal parkirnino, je prejel dva žetona za avtobus (Brate 2005). Tak koncept je imel več uspeha, a glede na pogovore s predstavniki Javnega podjetja Ljubljanska parkirišča in tržnice (v nadaljevanju LPT), ki je upravljavec parkirišč P+R, in podjetja LPP se je uporaba parkirišča na Dolgem mostu znatno povečala šele po letu 2006, ko so v Ljubljani uvedli plačljivo ulično parkiranje.

Trenutno na obrobju Ljubljane obstaja devet tovrstnih parkirišč. V bližnji prihodnosti jih načrtujejo vsaj še enkrat več (Drevenšek 2014). A kljub režimu plačljivega parkiranja v središču mesta vsa obstoječa parkirišča na obrobju niso zasedena – nekaj jih je skoraj praznih. Nekateri trdijo, da je to stvar časa in da se morajo ljudje še navaditi na nove ideje, kritiki pa menijo, da lokacije nekaterih manj uspešnih parkirišč niso najbolj posrečene. V svoji raziskavi sem se vprašala, kaj je ključ uspeha določenih parkirišč – zakaj so nekatera učinkovita in druga ne? Zakaj se ljudje odločajo za spremembo parkirnih navad in kako o tem spregovorijo?

»Infrastrukturni pristop« k preučevanju parkirišča P+R Dolgi most

V ta namen sem se lotila analize delovanja parkirišča P+R Dolgi most kot uspešnega dodatka ljubljanskemu prometnemu infrastrukturnemu sistemu. Ocenjevanje učinkovitosti tovrstnega parkirišča pomeni analizirati ga kot mobilno prakso in ugotoviti, kako je bilo zasnovano in kako se ga vzdržuje. Poleg tega je treba tudi etnografsko preučiti, kako je parkirišče pridobilo uporabnike oziroma zakaj so se vozniki odločili, da ga bodo uporabili, pa tudi, kako ga uporabljajo – do katere mere so ti ljudje postali multimodalni. Pri tem sem si pomagala z delom antropologa Nikhila Ananda (2012). V svoji analizi o delovanju vodovodnega sistema v Mumbaju uporablja širše pojmovanje infrastrukture, ki zajame medsebojno povezane prakse, tehnologije, omrežja in akterje ter deluje kot analitični okvir za preučevanje vprašanja, kako se ljudje v Mumbaju priključijo na vodovodni sistem. Anand se je pri preučevanju tega sistema spraševal, kako si ljudje pridobijo dostop do vodovodnega omrežja oziroma hidravlično državljanstvo (*hydraulic citizenship*). Da bi odgovoril na to vprašanje, je materialno stvarnost

infrastrukture in omrežje vodovodnega sistema umestil v kontekst vseh akterjev, organov in institucij, ki morebitnim uporabnikom vodovodnega sistema omogočajo, potrdijo ali zavrnejo dostop do sistema: od mestnih organov (političnih akterjev) do pristojnih inženirjev/nadzornikov (tehno-kratskih akterjev) in upravljavcev.

Anandov pristop k preučevanju infrastrukture temelji na povezavi zgrajenega omrežja s praksami vseh akterjev, institucij in družbenih omrežij, ki prispevajo k njegovemu vsakodnevnemu delovanju. Tovrstni koncept služi kot etnografski zemljevid za preučevanje vprašanj v zvezi z infrastrukturo, ki jo razumemo kot družbeni sistem, tudi v primeru ljubljanskega parkirnega režima. Kako zastaviti raziskavo, ki bi preučevala spremembe parkirnih praks uporabnikov parkirnega sistema P+R? Kako bi ugotovili premike v mobilnih praksah oziroma tvorjenje neke vrste trajnostno mobilnega/multimodalnega državljanstva (*sustainably mobile/multimodal citizenship*) na sistemski ravni? Tak dinamični sistemski pristop temelji na povezovanju zgrajene dimenzije infrastrukturnega sistema P+R z vsemi akterji, ki sodelujejo pri njegovem snovanju, delovanju in vzdrževanju – vključno z uporabniki oziroma vozniki.

Mapiranje terena parkirišča P+R Dolgi most

Da bi analizirala sistem ljubljanske prometne infrastrukture in opredelila ključne akterje in institucije, ki snujejo, vzdržujejo, izvajajo in pospešujejo trajnostno mobilnost v Ljubljani, sem od aprila do avgusta 2016 opravljala terensko delo. Analizirala sem temeljne dokumente, na katerih sloni delovanje institucij, podjetij in agencij, ki se ukvarjajo s spodbujanjem trajnostne mobilnosti, in spremljala objave o izvedenih ukrepih v medijih. Izvedla sem deset polstrukturiranih intervjujev s predstavniki institucij in podjetij, ki so na različne načine povezani z razvojem trajnostne prometne infrastrukture in z delovanjem sistema P+R v Ljubljani. Ob tem pa sem opazovala dogajanje na parkirišču P+R Dolgi most in se pogovarjala z njegovimi uporabniki.

Parkirišče pri Dolgem mostu je bilo eno prvih tovrstnih parkirišč v Ljubljani. Zgrajeno je bilo leta 2001 in je daleč najbolj zasedeno med vsemi takimi parkirišči. Pred kratkim so ga povečali, tako da zdaj zagotavlja 371 parkirnih mest, vključno s parkirnimi mesti in polnilnimi postajami za električne avtomobile, avtobuse in avtodome. Med najbolj pomembnimi lastnostmi tega parkirišča sta njegova lokacija in dostopnost. Leži blizu Tržaške ceste, v neposredni bližini izvoza s »primorske« avtoceste in mestne obvoznice. Na njem je končna postaja mestnega avtobusa številka 6, ki od tam odpelje po Tržaški cesti v središče mesta. Iz zemljevida je razvidno, da je parkirišče na idealni lokaciji za tiste, ki se v Ljubljano vozijo po avtocesti z zahoda Slovenije in iz predmestja. Poleg tega je zelo pomembna spodbuda tudi parkirnina, ki stane 1,2 evra za ves dan; ob plačilu parkirnine voznik dobi dve vozovnici za



Parkirišče P+R Dolgi most.

Foto: Tatiana Bajuk Senčar, 28. junij 2016.

javni prevoz. Na ta način so vozniki tako rekoč plačani, da bi svojo pot v mesto nadaljevali z javnim prevozom.

Za delovanje parkirišča na Dolgem mostu so zaslužni predvsem MOL, LPT in LPP, s sodelavci katerih sem izvedla kvalitativne intervjuje. Občinska prometna politika je v glavnem pristojnost Odseka za promet, ki ima ključno vlogo v snovanju in izvedbi občinske politike trajnostne mobilnosti. Predstavniki MOL, s katerimi sem bila v stiku, mi je predstavil občinsko vizijo trajnostne mobilnosti in poudaril številne ukrepe (med katerimi je tudi sistem parkirišč P+R), ki urejajo mestno prometno infrastrukturo: zapiranje mestnega jedra za motorni promet, nakup avtobusov na metan, uvedba sistema BICIKELJ za izposajo koles, uvedba sistema delitve avtomobilov (*car-sharing*) z električnimi vozili, postavitve polnilnice za električna vozila in uvedba prevozov na klic. Vse te novosti naj bi bile namenjene vzpostavljanju prometne infrastrukture za vse, ne zgolj za posamezno skupino prebivalstva, čeprav so na občinski ravni identificirali določene skupine ljudi, ki so jih želeli posebej nagovoriti, med drugim dnevne migrante. A kot so mi povedali, so raziskave pokazale, da so kljub zastavljenim ciljem določeni ukrepi imeli (še) druge učinke; ljudje so nekatere novosti uporabili na povsem nepričakovane (tudi pozitivne) načine. Kot primer je sogovornik navedel, da se sistem BICIKELJ daleč najpogosteje uporablja za službene prevoze na sestanke, čeprav zaposleni v mestu niso bili nikoli prepoznani kot pomembna skupina morebitnih uporabnikov. »*Skušamo ugoditi vsem, izboljšati zadeve za vse, vendar vedno v smer pešcev, kolesarjev in javnega prevoza in proti vozilom.*«⁵

Medtem ko je MOL pristojen za krovno občinsko politiko trajnostne mobilnosti, je LPT zadolžen za vsakodnevno

upravljanje parkirišč in plačljivih parkirnih mest v Ljubljani. Kot upravljavec ima svojevrsten pogled na razvoj občinske parkirne politike in na parkiranje kot sistem, ki se nenehno razvija.⁶ Predvsem pa imajo njegovi predstavniki pregled nad tem, kako se »ureja« parkiranje v Ljubljani z vključevanjem v sistem plačljivega parkiranja – bodisi ob cestah bodisi na starih ali novih parkiriščih. Trenutno upravljajo skoraj 30 parkirišč po Ljubljani. Moj sogovornik iz LPT mi je opisal zgodovino in delovanje sistema P+R v Ljubljani in mi razložil, da je bilo parkirišče na Dolgem mostu prvih pet let, od leta 2001 do leta 2006, skoraj prazno. Ko sem ga vprašala, zakaj se je to spremenilo ravno leta 2006, mi je pripomnil, da so takrat uvedli plačljivo parkiranje na ljubljanskih ulicah in ga omejili na največ dve uri, kar je predstavljalo problem za tiste, ki so se vozili v središče Ljubljane in potrebovali parkirišče več ur. Trdil je, da »*dokler imajo ljudje možnost, da se lahko elegantno pripeljejo do svojega cilja, ne iščejo drugih alternativ*« – kar po njegovem mnenju zadeva tudi vprašanje parkiranja. Uporabniki sistema P+R so po njegovem mnenju tisti, ki so ugotovili, da je to nujna alternativa prejšnjemu vzorcu mobilnosti (in parkiranja).

LPP je javno podjetje, ki izvaja javni avtobusni promet na celotnem območju MOL in v 16 primestnih občinah.⁷ Kot eden glavnih akterjev javnega prometa sodeluje pri številnih akcijah, programih in evropskih projektih, ki spodbujajo trajnostno mobilnost, tudi večjo uporabo javnega prometa. Predstavniki LPP, s katerimi sem se pogovarjala, je poudaril nakup avtobusov na metan, ki naj bi v bližnji prihodnosti predstavljali že polovico vseh mestnih avtobusov. Drugi pomembni ukrep pa je bila po njegovem mnenju uvedba rumenega pasu na glavnih vpadnicah v mesto, kot sta Celovška in Dunajska cesta. Ta avtobusom omogoča, da povečajo svojo povprečno potovalno hitrost, in pripomore k zavedanju, da je avtobus lahko prava konkurenca avtomobilu. »*Ponavadi v vrsti stojijo osebna vozila, avtobus pa na desnem pasu mimo pelje, to je krasno za potnike, in to je poanta.*«

LPP ima kot podjetje, ki izvaja mestni avtobusni promet, svojevrsten pogled na vsakodnevno delovanje sistema P+R. Predstavniki LPP mi je povedal, da niti pri LPP niso čisto prepričani, zakaj se določena parkirišča P+R dobro obnesejo, druga pa ne. V primeru večjih parkiriščih, kot je Dolgi most, zasedenost parkirišča znatno vpliva na število potnikov, ki uporabljajo določeno avtobusno progo, pri manjših parkiriščih, kot je tisto na Škofljici, ki ima le nekaj več kot 20 parkirnih mest, pa o posebnem povečanju števila potnikov v javnem prevozu ne morejo govoriti. Po nje-

⁶ LPT je javno podjetje, ki je v 100-odstotni lasti MOL.

⁷ Lastnik in ustanovitelj podjetja LPP je Javni holding Ljubljana, ki je v lasti MOL in osmih primestnih občin: Medvod, Brezovice, Dobrovo - Polhovega Gradca, Iga, Škofljice, Velikih Lašč, Dola pri Ljubljani in Horjula.

⁵ Vsi sogovorniki, s katerimi izvedla intervjuje ali neformalne pogovore v sklopu raziskave, so anonimni. Seznam citiranih ustnih virov je v bibliografiji.



Voznik avtobusa čaka na potnike na avtobusni postaji na parkirišču P+R Dolgi most.

Foto: Tatiana Bajuk Senčar, 29. junij 2016.



Pogled s kavarne na parkirišče P+R Dolgi most.

Foto: Tatiana Bajuk Senčar, 29. junij 2016.

govni razlagi so tovrstni programi bolj dolgoročni: »Poanta je, da se miselnost spreminja. Enkrat, ko bodo ta parkirišča zasedena, bo treba nova graditi, in takrat bo res rast število potnikov za nas.« Sistem P+R naj bi kot element vedno bolj integriranega sistema javnega prevoza pripomogel k znižanju števila avtomobilov, ki pridejo v Ljubljano: »Približna ocena je, da na dan pride 110.000 do 120.000 vozil v Ljubljano od zunaj. Če prepolovimo to število vozil, preden pridejo v Ljubljano, smo veliko naredili.«

Tudi drugi moji sogovorniki iz omenjenih institucij in podjetij ne vedo, zakaj so določena parkirišča P+R tako uspešna, druga pa ne. Da bi ugotovila, zakaj se uporabniki tovrstnih parkirišč odločajo za tovrstni režim parkiranja in mobilnosti, sem izvedla opazovanje z udeležbo na parkirišču Dolgi most in se pogovarjala z vozniki, ki so tam parkirali. Za to parkirišče sem se odločila, ker v sistemu P+R velja za primer dobre prakse; tam sem lahko stopila v stik z največ sogovorniki oziroma uporabniki parkirišč. Terensko delo (opazovanje z udeležbo in kratki pogovori) sem opravljala konec junija in v mesecu juliju 2016. Čeprav so me opozorili, da parkirišče zaradi začetka poletnih dopustov takrat verjetno ne bo tako polno kot v drugih mesecih, sta bili še vedno zasedeni skoraj dve tretjini parkirnih prostorov. Tako sem imela dovolj priložnosti opazovati, kako ljudje uporabljajo parkirišče.

Na terenu: P+R Dolgi most

Zelo kmalu sem ugotovila, da je terensko delo na parkirišču svojevrsten izziv. Parkirišče P+R je kraj nenehne mobilnosti družbenih akterjev (čeprav so avtomobili pri miru), ki v jutranjih urah hitijo v službo, celoten sistem pa deluje tako, da ljudem ni treba veliko čakati. V tistih tednih sem se prepričala, da je sistem učinkovit. Avtobusi številka 6 in 1D imajo končno postajo na parkirišču. Tam čakajo nekaj minut in se potem odpeljejo nazaj na Tržaško

proti središču mesta. Na postaji je skoraj vedno stal avtobus; ko je prispel naslednji, je prejšnji odpeljal – zlasti ob prometnih konicah. To je oviralo moje terensko delo, saj so ljudje na parkirišču ostali največ deset minut, preden so se odpeljali naprej. Čas, ki so ga prebili na parkirišču, je bil del njihove poti v službo, zato se jim je mudilo – hiteli so iz avta do parkomata, nato nazaj do avta, kjer so pustili parkirni listek, in nazadnje na postajo oziroma takoj na avtobus. Na parkirišču nisi srečal ljudi, ki bi tam ostajali več časa; tudi na postaji so ostali le do prvega avtobusa. Oseba, ki se sprehaja po parkirišču, bi hitro lahko postala sumljiva. Edini, ki med mojim opazovanjem niso hiteli na avtobus, so bili tisti, ki so parkirišče uporabljali kot točko srečanja, a so se navadno zbirali drugje, ne na avtobusni postaji. Tam so se ustavljala vozila (*shuttle*), ki so prevažala potnike med kraji, in avtobusi, ki so tam pobirali ali odlagali potnike – dostop do parkirišča je namreč brezplačen, vozniki pa plačajo samo, če tam tudi parkirajo. Nazadnje sem na postaji morala počakati na poznejšo uro, ko avtobusi vozijo redkeje, da sem lahko koga zapletla v pogovor.

Na srečo so tam teden pred začetkom mojega terenskega dela postavili majhno kavarno/trafiko, iz katere sem lahko opazovala aktivnosti na parkirišču. Kavarna je postala tudi kraj srečevanja z morebitnimi sogovorniki. Poleg tega je prodajalka postala moj strokovni informator v tradicionalnem etnografskem smislu besede: bila je oseba z izkušnjami, ki je lahko odgovorila na moja vprašanja, me predstavila potencialnemu sogovorniku in celo kaj predlagala.

Hitenje ljudi, ki sem ga kmalu opazila, je razočaralo tudi prodajalko v trafiki, ki je izpostavila, da si ljudje na poti do avtobusa ne vzamejo časa za kavo ali prigrizek. Posamezniki, ki se jim ni tako mudilo, so parkirišče uporabljali kot zbirno mesto za avtobusne izlete in *shuttle*. Drugi, ki so si vzeli nekaj minut časa za kratek klepet, so bili vozniki avtobusov, ki so na hitro spili kavo, preden so nadaljevali pot

nazaj v mesto. Eden od voznikov, s katerim sem govorila, za LPP dela že 21 let in po trasi številka 6 vozi vsaj enkrat na teden. Ko sem ga vprašala, kaj meni o sistemu P+R, mi je rekel, da se mu zdi izvrsten in da veliko ljudi izkorišča to možnost. Največ ljudi pobere med 7. in 8. uro zjutraj, zelo malo pa med 5. in 6. uro. Menil je, da parkiranje v središču mesta ni mogoče, saj so povsod količki, poleg tega pa je v večini primerov potrebno plačati parkirnino. Nasprotno pa je na parkirišču P+R treba plačati le 1,2 evra za avtobus in v 15 minutah si že v središču mesta.

Čas in denar, ki ju porabijo za parkiranje, sta ključna dejavnika, ki so ju omenjali ljudje ob pojasnjevanju vzroka za uporabo sistema P+R. Prodajalka, ki je tudi študentka in je izkoristila mir za priprave na izpite, mi je pripovedovala, da je vse svoje življenje živela na obrobju Ljubljane in da se med tednom v mestno središče le redko vozi z avtom. Prej je živela v Medvodah in se je v Ljubljano vozila z vlakom, zdaj pa stanuje na Brezovici in trdi, da je to najugodnejši način prevoza v mesto. Po njenem mnenju potrebuješ čas in denar, da parkiraš v središču Ljubljane. Če imaš čas, lahko najdeš kakšno cenovno ugodno parkirno mesto na ulici, če pa se moraš držati določenega urnika – imaš predavanja, delo, otroke – pa te možnosti nimaš. Podobnega mnenja je bila tudi starejša gospa, ki živi na Vrhniki in ima službo v središču Ljubljane. Povedala mi je, da je to parkirišče začela uporabljati, takoj ko so ga odprli, in da ga uporablja večkrat na teden med prevozom v službo. Po njenih besedah je sistem zelo udoben, in to tako v cenovnem kot časovnem smislu. Sama meni, da je parkiranje v Ljubljani problem in da je zelo drago. Zanj je to parkirišče idealna izbira, seveda pa je to odvisno tudi od tega, s katerega konca prideš. Večina tam parkiranih avtomobilov je imela avtomobilske tablice iz Ljubljane, ni pa to najbolj zanesljivo merilo. Glede na opravljene pogovore je največ voznikov prihajalo iz krajev v zahodnem delu Ljubljanske urbane regije ali tik izven njenih meja: iz Borovnice, Brezovice in Vrhnike. Vsi so sistem P+R uporabljali med tednom, za prevoz v službo, na njihovo odločitev pa je vplivalo razumevanje udobnosti, ki je slonelo na dveh kriterijih – času in denarju – v luči upadanja (za njih) ugodnih parkirnih možnosti.

Sklep

V prispevku sem preučevala, zakaj so se različni akterji, ki uporabljajo parkirišče P+R Dolgi most, odločili, da spremenijo svoje potovalne navade, in kako ti akterji pojmujejo udobnost v zvezi s svojo dnevno mobilnostjo. Parkirišče P+R Dolgi most velja za primer dobre prakse in uspešne širitve ljubljanske prometne infrastrukture v luči dolgoročne trajnostne prometne politike širše urbane regije. Vzpostavitev sistema P+R je samo eden od mnogih infrastrukturnih ukrepov trajnostne politike MOL, ki spodbuja multimodalnost, in do zdaj se je uspešnost tega infrastrukturnega elementa ocenjevalo predvsem po stopnji

zasedenosti parkirišč. Ob tem velja pripomniti, da pristojni še niso ugotovili, zakaj so določena parkirišča zelo dobro obiskana, druga pa sploh ne.

V svoji analizi sem raziskovala vlogo akterjev, agencij, podjetij in ustanov, na katerih sloni delovanje parkirišča P+R Dolgi most. Med njimi najdemo predstavnike občinske oblasti in uprave ter predstavnike javnih podjetij, ki na različne načine prispevajo k delovanju tistih elementov prometne infrastrukture, s katerimi je parkirišče P+R Dolgi most neposredno povezano. Terensko delo na parkirišču in pogovori z uporabniki parkirišča so nepogrešljiv del analize infrastrukture, saj omogočajo uvid v delovanje infrastrukture kot družbene prakse z vidika tistih, ki pripomorejo k uspešnosti parkirišča kot ukrepa občinske trajnostne politike. K temu pripomorejo s spremembo svojih mobilnih praks, ko se odločajo za multimodalnost, tj. za uporabo več različnih (predvsem alternativnih) oblik prevoza, kar pomeni tudi spremembo parkirnih praks.

Preučevanje obnašanja teh uporabnikov in njihovih pripovedi nam omogoča vpogled v njihovo rabo parkirišča ter razmislek o parkiranju v Ljubljani. Večina je prihajala iz predmestja Ljubljane oziroma iz krajev ob primorski avtocesti v primestnih občinah. Največ jih je sistem P+R uporabljalo kot del prevoza v službo: na parkirišču so parkirali avto in so svojo pot v službo nadaljevali z avtobusom. Parkiranje v središču Ljubljane opisujejo kot problem tako zaradi visokih cen kot zaradi časa, ki bi ga potrebovali, da bi našli cenovno ugodno parkirno rešitev. V svojih pripovedih uporabo parkirišča oziroma sistema P+R opisujejo kot rešitev problema parkiranja ob poudarjanju dveh kriterijev, ki opredeljujeta udobnost vsakdanjih poti v službo: da se tja pripeljejo čim hitreje in čim ceneje. Trenutni parkirni režim v središču mesta ovira njihovo službeno mobilnost, ki morda prej niti ni bila problematična in ji niso posvečali kaj dosti pozornosti. Zanje je zato vprašanje udobja v zvezi z uporabo avtomobila za službeno mobilnost postalo vprašanje parkiranja in ni več toliko povezano s tradicionalnimi kriteriji udobja, kot sta fizično udobje in avtomobilnost. Opazovanje njihove rabe parkirišča, kjer so hitro in enostavno prestopili iz osebnega vozila na avtobus, s katerim so se odpeljali naprej, je še potrdilo njihove izjave. S pristopom, ki povezuje infrastrukturo z družbenimi akterji, postane materija infrastrukturnega sistema več kot nekaj danega, nespremenljivega, kar določa okvir delovanja posameznikov – postane dinamični proces. Pregled razvoja prometne infrastrukture Ljubljane v zadnjih desetletjih nam dokazuje prav to dinamičnost, ki je plod dela številnih akterjev, organizacij in institucij, ki sodelujejo pri uresničevanju občinske in regijske trajnostne strategije. Etnografska analiza tovrstnega procesa – ki temelji ne samo na povezovanju materialne stvarnosti infrastrukture z družbenimi akterji, pač pa zajema tudi terensko delo z njimi – nam lahko omogoči, da izkušnje in prakse družbenih akterjev, zlasti uporabnikov, prepoznamo kot pomemben

element infrastrukture, ki jo razumemo kot sistem in kot proces. Preučevanje rabe in izkušenj uporabnikov infrastrukture v širšem kontekstu delovanja drugih akterjev in v sklopu drugega sistema pa lahko pomembno doprinese k razumevanju infrastrukture v vsakdanjem življenju. Tovrstne analize so lahko pomemben prispevek k razpravam o uporabi oziroma uvedbi novih infrastrukturnih elementov kot dela nadaljnje politike trajnostne mobilnosti.

Literatura

- ANAND, Nikhil: Municipal Disconnect: On Abject Water and Its Urban Infrastructures. *Ethnography* 13 (4), 2012, 487–509.
- ARGOUNOVA-LOW, Tatiana: Narrating the Road. *Landscape Research* 37 (2), 2012, 191–206.
- AUGÉ, Marc: *Non-Places*. London: Verso, 1995.
- BABIČ, Saša in Dan Podjed: Vozila in stereotipi: Primerjava Ljubljane in Beograda. *Glasnik SED* 56 (1–2), 2016, 74–84.
- BAJUK SENČAR, Tatiana: The International Flower Festival and the Implementation of Sustainable Mobility as Touristic Practice. *Traditiones* 44 (1), 2015, 87–116.
- BOHM, Steffen, Campbell Jones, Chris Land in Matthew Paterson (ur.): *Against Automobility*. Malden and Oxford: Wiley Press, 2006.
- BRATE, Tadej: *Zgodovina mestnega prometa v Ljubljani*. Ljubljana: LPP, 2005.
- CHELCEA, Liviu in Ioana Iancu: An Anthropology of Parking: Infrastructures of Automobility, Work and Circulation. *Anthropology of Work Review* 36 (2), 2015, 62–73.
- CUZZOCREA, Valentina in Giuliana Mandich: Fragments of “Cultures of Mobility”: Everyday Movement of Parents with Children in Cagliari, Southern Italy. *City & Society* 27 (1), 2015, 51–69.
- DALAKOGLU, Dimitrios: The Road: An Ethnography of the Albanian-Greek Cross-Border Motorway. *American Ethnologist* 37 (1), 2010, 132–149.
- DREVENŠEK, Mojca (ur.): *Parkiraj in prestopi: Za trajnostno mobilnost v ljubljanski urbani regiji*. Ljubljana: Regionalna razvojna agencija Ljubljanske urbane regije (RRA LUR), 2014.
- FEATHERSTONE, Michael, Nigel Thrift in John Urry (ur.): Cultures of Automobility. *Theory, Culture and Society* 21 (4–5), 2004.
- GOJČIČ, Matej: O mobilnosti v LUR: Danes in jutri. V: Mojca Drevenšek (ur.), *Parkiraj in prestopi: Za trajnostno mobilnost v ljubljanski urbani regiji*. Ljubljana: Regionalna razvojna agencija Ljubljanske urbane regije (RRA LUR), 2014, 19–29.
- HAGMAN, Olle. Driving Pleasure: A Key Concept in Swedish Car Culture. *Mobilities* 5 (1), 2006, 25–39.
- HARVEY, Penelope: Cementing Relations: The Materiality of Roads and Public Spaces in Provincial Peru. *Social Analysis* 54 (2), 2010, 28–46.
- KENT, Jennifer L.: Still Feeling the Car – The Role of Comfort in Sustaining Private Car Use. *Mobilities* 10 (5), 2015, 726–747.
- LARKIN, Brian: The Politics and Poetics of Infrastructure. *Annual Review of Anthropology* 42, 2013, 327–343.
- LÖFGREN, Orvar: Concrete Transnationalism? Bridge Building in the New Economy. *Focaal* 43, 2004, 59–76.
- LUTZ, Catherine: The U.S. Car Colossus and the Production of Inequality. *American Ethnologist* 41 (2), 2014, 232–245.
- LUTZ, Catherine in Anne Lutz Fernandez: *Carjacked: The Culture of Automobile and Its Effect on Our Lives*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- MERRIMAN, Peter: *Driving Spaces: A Cultural-Historical Geography of England's M1 Motorway*. Malden, MA in Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- MILLER, Daniel (ur.): *Car Cultures*. Oxford: Berg, 2001.
- PODJED, Dan in Saša Babič: Crossroads of Anger: Tensions and Conflicts in Traffic. *Ethnologica Europaea* 45 (2), 2015, 17–33.
- POLJAK ISTENIČ, Saša: Kolo kot akter ustvarjalne urbane regeneracije. *Glasnik SED* 55 (3–4), 2015, 23–37.
- ROSEMAN, Sharon R.: How we Built the Road: The Politics of Memory in Rural Galicia. *American Ethnologist* 23 (3), 1996, 836–860.
- SHOUP, Donald: *The High Cost of Free Parking*. Chicago IL: Planners Press, 2011.
- SHELLER, Mimi, and John Urry: The New Mobilities Paradigm. *Environment and Planning A* 38 (2), 2006, 207–226.
- SHOVE, Elizabeth: *Comfort, Cleanliness and Convenience: The Social Organization of Normality*. Oxford: Berg Publishers, 2003.
- STARR, Susan Leigh: The Ethnography of Infrastructure. *American Behavioral Scientist* 43 (3), 1999, 377–391.
- THRIFT, Nigel: Driving in the City. *Theory, Culture and Society* 21 (4–5), 2004, 41–59.
- URRY, John: The ‘System’ of Automobility. *Theory, Culture and Society* 21 (4–5), 2004, 25–39.

Spletni viri

- Spletni vir 1: KNACK, Ruth Eckdish: Pay As You Park: UCLA Professor Donald Shoup Inspires a Passion for Parking. *Planning Magazine*, maj 2005. <http://shoup.bol.ucla.edu/PayAsYouPark.htm>, 5. 7. 2017.
- Spletni vir 2: Janković zaprl center Ljubljane za ves promet. *Finance*, 2. 9. 2007. <https://www.finance.si/189840?cctest&>, 29. 6. 2017.
- Spletni vir 3: Del Slovenske ceste od danes zaprt: Janković pričakuje veliko nejevolje. *Dnevnik*, 22. 9. 2013. <https://www.dnevnik.si/1042606830>, 6. 7. 2017.
- Spletni vir 4: MESTNA OBČINA LJUBLJANA: Prometna politika MOL (1. in 2. del), 2012. <https://www.ljubljana.si/sl/moja-ljubljana/promet-in-mobilnost/prometna-politika-mol/>, 6. 7. 2017.
- Spletni vir 5: Foto: Zgodbe, ki so se dogajale na Kongresnem trgu. MMC RTV SLO, 23. 6. 2011. <https://www.rtvlo.si/kultura/drugo/foto-zgodbe-ki-so-se-dogajale-na-kongresnem-trgu/260463>, 23. 6. 2017.
- Spletni vir 6: ROKAVEC, Živa: Dela bodo končana še ta teden. *Dnevnik*, 5. 9. 2013. <https://www.dnevnik.si/1042604736/lokalno/ljubljana/dela-bodo-koncana-se-ta-teden>, 6. 7. 2017.

Spletni vir 7: Protest zaradi zapore mestnega jedra: Ljubljanci iz centra ne morejo z avtomobili do svojega doma. MMC RTV SLO, 3. 12. 2007. http://www.rtv slo.si/index/php?c_mod=news&op=, 5. 7. 2017.

Predstavniki Javnega podjetja Ljubljanska parkirišča in tržnice (LPT), Sektor parkirišč, intervju, Ljubljana, 23. 6. 2016.

Predstavniki Javnega podjetja Ljubljanski potniški promet (LPP), Sektor promet, intervju, Ljubljana, 7. 7. 2016.

Citirani ustni viri (anonimni)

Predstavniki Mestne občine Ljubljane (MOL), Oddelek za gospodarske dejavnosti in promet, intervju, Ljubljana, 20. 6. 2016.

The Culture of Comfort and the Development of Sustainable Mobility Infrastructure

As is the case with most cities, Ljubljana is faced with numerous traffic-related problems that overwhelm the city's infrastructure and represent a threat to the environment as well as people's health. Most of Ljubljana's inhabitants and visitors use automobiles as their primary mode of transportation, and numerous institutions at the municipal and regional levels are implementing strategies to encourage greater use of alternative modes of transportation. In addition, certain measures have been set in place to encourage multimodality, which involves combining conventional car driving with other modes of transportation. On yet another level, select measures have been implemented to address the otherwise neglected aspects of transportation infrastructure – including parking, which in turn has received relatively little attention in mobility studies.

The paper presents a short study on conceptions of comfort and convenience in light of the changes made to parking infrastructure and parking rates, focusing on the introduction of the P+R (Park and Ride) system and its influence on drivers' mobile practices. P+R is a system that facilitates multimodality and comprises a network of large, low-fare parking lots at the edges of urban areas and at the end of bus (or train or underground) lines towards urban centres, thus helping diminish the number of daily migrants coming to urban centres with their cars.

The ethnographic analysis presented in the paper builds upon existing work in the anthropology of infrastructure that broadens the concept of infrastructure beyond the material to encompass the range of social actors, institutions and organisations that participate in its construction, maintenance, regulation and operation. In addition to mapping out the network of social and institutional actors that form an integral part of mobility infrastructure as social process, the author conducted participant observation at one of the P+R parking lots in Ljubljana (P+R Dolgi most). Research among the drivers who employed the P+R system provided insights into how they use the parking lot and how their understandings of comfort and convenience shift in the face of Ljubljana's continually evolving mobility infrastructure.



EVROPSKA ŠTUDIJSKA MOBILNOST KOT SODOBNI OBRED PREHODA

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 7. 3. 2017

Izveček: Članek institucionalizirano evropsko študijsko mobilnost obravnava kot obred prehoda in kot ritual, ki vsebuje vse ključne elemente liminalnih ritualov, postavljenih v kontekst sodobne, kompleksne in individualizirane družbene realnosti. Na podlagi narativov slovenskih študentov razkriva vpliv študijske izmenjave na odraščanje, osebne življenjske izkušnje in njen doprinos h kolektivnim evropskim pripadnostim, konstruiranim v kontekstu imperativa individualiziranih biografij in družbenih praks.

Ključne besede: evropska mobilnost, obredi prehoda, individualizacija, mladi.

Abstract: The paper explores the institutionalised intra-European mobility as a rite of passage. Student mobility is considered as a ritual containing all the substantial ingredients of liminal events, but in the context of a contemporary, complex and individualised social reality. By drawing insights from the narratives of Slovenian students, it elucidates the impact of a student exchange on personal experiences, and constructions of European collective belongings in the context of the imperative of individualised biographies and social practices.

Key Words: European mobility, rites of passage, individualisation, youth

Uvod

Pričujoče besedilo obravnava institucionalizirano evropsko študijsko mobilnost kot liminalno izkušnjo, ki odseva sodobne izzive prehoda v odraslo dobo, odvisne od globalnih sprememb, bolj fluidnih kulturnih sidrišč in individualiziranih družbenih vzorcev. Z raziskovanjem obrednih mehanizmov vključevanja v skupnost obravnava tudi spremenjena sidrišča zamišljanja skupnosti in pripadnosti, ki so podvržene nadnacionalnim strukturnim procesom Evropske unije.

V prvi vrsti se torej dotika močno zamajanih temeljev institucij prehodov in družbenih normativov za vstop v odraslost (Ule 2008; Puklek Levpušček in Zupančič 2010). V postindustrijskih, tehnološko visoko razvitih družbah je prehod v odraslost zamegljen proces, ki ga označuje daljše obdobje iskanja identitete in izgrajevanja odrasle osebnosti brez jasno začrtanega mejnika (Arnett 2004). Trdne družbene vloge in pričakovanja so zbledeli, mehanizmi družbene reprodukcije pa so se spremenili. Okrnjen vpliv institucionalnega pritiska na ustvarjanje lastne biografije (Giddens 1991) je mlade po eni strani osvobodil utesnjajočih družbenih pričakovanj, po drugi strani pa jih pahnil v negotovost in izgubljenost (Ule 2008). Na spremembe družbenega reda se odziva tudi vstop v odraslost. Posledično so se spremenili tudi obredi prehoda, ki so postali pluralni, nepredvidljivi in ne prevzemajo več splošno določenih vzorcev (Kuhar in Razpotnik 2011). Tako odgovarjajo individualiziranim potrebam družbe ter fluidnim in težje prepoznanim strukturnim vplivom.

Besedilo z umestitvijo Erasmus izmenjave med obrede prehoda poudarja tudi povezanost simbolnega prehajanja

v odraslo dobo s sodobno prostorsko mobilnostjo posameznika. Kot je ugotavljal že Van Gennep (1960) v svoji klasični opredelitvi obredov prehoda, se posameznik lahko poveže s svojo skupnostjo v novi vlogi odgovornega in odraslega posameznika le z začasno ločitvijo od te skupnosti. Z nastankom nacionalnih zamišljenih skupnosti (Anderson 1983) pridobijo potovanja preko meja nacionalnih držav pomembno vlogo. Tako lahko že med evropsko romantiko 19. stoletja opazamo, da so mladi pred vstopom v odraslost samoraziskovanje pogosto združili s potovanjem po celini in čez morja (Puklek Levpušček in Zupančič 2010), le da je bil takrat t. i. *grand tour* omejen na odraščanje višjih slojev in predvsem moškega spola. Sodobni tehnološki razvoj in družbeni ustroj ter sočasna erozija družbenih spon so večjemu številu mladih po vsej Evropi omogočili, da z daljšim potovanjem obogatijo ali sklenejo čas odraščanja, ki ga opredeljuje identitetno raziskovanje, nestabilnost, samoosredotočenost in veliko možnosti (Arnett 2004); torej še pred odločitvijo za družino, zaposlitev in preostale vloge odraslega posameznika. Mobilnost ima tako pomembno vlogo v materialnih in simbolnih praksah, ki označujejo prehod iz adolescence v odraslost (Thomson in Taylor 2005). Podobno ugotavlja tudi Bagnoli (2009), da namreč mladi s potovanjem pridobivajo nove izkušnje in individualno kontrolo nad svojim življenjem, ki jim ponujajo spremenjen scenarij konstrukcije sebstva. Prav tako Mathews, ki potovanja mladih turistov (*backpackerjev*) razume kot obredna potovanja – tako kot pred njim že Graburn (1989) – turizem povezuje z identitetnim iskanjem in ritualom prehoda.

Pri tem ne smemo pozabiti, da sodobne mobilne prakse nikakor niso samo fizične, temveč tudi virtualne, komu-

* Tea Golob, dr. sociologije, docentka, Fakulteta za uporabne družbene študije, Gregorčičeva 19, 5000 Nova Gorica; tea.golob@fuds.si.

nikacijske in idejne (Urry 2007). Odvijajo se v prostorih preko fizične realnosti, kar močno vpliva na zmožnost imaginacije družbenega (Appadurai 1996). Umeščenost posameznikov v različne politične, kulturne in družbene kontekste je odvisno od njihovega stika s tokovi podob in idej, ki vplivajo na konstrukcijo lastne identitete in družbenega konteksta (prav tam: 3).

Članek Erasmus izmenjavo obravnava kot specifično obliko mobilnosti mladih, ki s svojimi institucionalizirano-stjo in formalnimi študijskimi kvalifikacijami kot ključni element spodbujanja kolektivne evropske pripadnosti s pomočjo osebne izkušnje prevzema še dodatni družbeni mehanizem prehoda. Pripadnost evropskemu prostoru kot analitični koncept neizogibno trči ob meje evropske skupnosti, ki se nanašajo na specifične ideje demokracije, krščanske doktrine in geopolitične pozicije; te so bile sporne in ambivalentne vse od vznika njenih posameznih elementov (Ifversen 2000). Besedilo tako nima namena esencializirati evropske skupnosti. Erasmus izmenjava je kot politično motiviran projekt internacionalizacije visokega šolstva v Evropski uniji vezana na specifični kulturno-družbeni prostor. Sočasni vpliv nacionalnih in nadnacionalnih strukturnih ravni je spodbudil nastanek evropske makrodružbene formacije, ki v koraku z individualizacijskimi procesi njenim državljanom določa skupne strukturne pogoje (Genov 2014). Globalizacija, popularna kultura, tehnološki razvoj in tudi politično motivirana evropska finančna sredstva so doprinesli k razvoju družbenih prostorov nad nacionalnimi skupnostmi, ki so polje povezav med posamezniki in institucijami (Delanty 2015). Če Evropsko unijo razumemo kot družbeni prostor, v katerem so se interakcije med ljudmi iz različnih evropskih držav močno povečale, lahko poiščemo tudi skupne obrede in rituale. Ti po eni strani odsevajo splošne transformacije družbenega reda, po drugi strani pa specifične strukturne in semantične pojave Evropske unije.

Članek osvetljuje vlogo Erasmus mobilnosti na podlagi narativov slovenskih študentov z različnimi izkušnjami študijske izmenjave in odraščanja. Ti narativi so po eni strani unikatne, specifične izkušnje evropske mladine, saj so umeščeni v nacionalne strukturne in semantične imaginarije, ki vplivajo na odločitve in izide tovrstne izmenjave (Cairns 2014). Po drugi strani pa razkrivajo skupne značilnosti vseh mladih v Evropski uniji, saj nastajajo v odnosu do splošnih strukturnih dimenzij individualizacije in pod vplivom globalizirane, transnacionalne popularne kulture.

Erasmus študijska mobilnost kot sodobni obred prehoda

Erasmus izmenjava je razumljena kot obred prehoda z vsemi ključnimi elementi mejnih obredov (Van Gennep 1960), vendar v sodobnem, individualiziranem družbenem kontekstu. V zahodnih družbah naj bi po mnenju nekaterih pravi obredi prehoda izginili (glej Burton 2002), kar je

mogoče pripisati splošnemu pomanjkanju ritualov, v katerih bi lahko sodelovali vsi pripadniki določene kulture. Prav tako naj bi institucije, kot npr. šola, ki so tradicionalno vodile mlade v odraslo dobro, ne ponujale več primerljivih liminalnih izkušenj (Grof 1996). Globalne spremembe in individualizacija, ki poudarjajo avtonomne, odgovorne, samouresničujoče se posameznike, pod vprašaj morda res postavljajo kolektivne rituale (Meade 1996), vendar pa mejnosti v družbenem delovanju ostajajo ključni element sodobnih kolektivnih pojavov; in to kljub spremembi njihove vsebine in strukture. Kot poudarja Muršič, se mladi v večinsko družbo ne morejo vključiti brez iniciacije, vendar pa način »regulacije oziroma samoregulacije tega procesa« ostaja odprt (2000: 259). Tako smo lahko priča vstopu dijakov – »fazanov« – v srednjo šolo, ki ga starejši vrstniki spremijo z burno poslikavo njihovih teles. Obred je med mladimi nastal spontano kot zapolnitev praznine ob pomanjkanju družbeno reguliranih prehodov iz ene organizacije v drugo (Spletni vir 2). Mladi si vedno poiščejo obrede iniciacije, tudi s pomočjo subkulture (Muršič 2000). Pomembno vlogo pa ima še vedno tudi institucionalna regulacija teh prehodov, ki se z nacionalne ravni prenaša tudi na nadnacionalno, evropsko raven. Projekt visokega šolstva, ki je bil leta 1987 vzpostavljen z namenom internacionalizacije študijske mobilnosti in je od takrat povezal že več kot 4.000 visokošolskih institucij (Spletni vir 1), je projekt vzpostavitve in krepitev evropskega državljanstva in evropskega *demosa*, ki kar kliče po raziskovanju poglobljenih učinkov in pogleda »od spodaj«.

Lahko bi rekli, da so nekatere ključne prvine obredov prehoda, predstavljene v kontekstu tradicionalnih družbenih formacij (Van Gennep 1960; Turner 1969), še vedno nespremenjene, povsem drugačno pa je razumevanje vloge udeležencev v obredu, in sicer kot aktivnih sooblikovalcev lastnega procesa. Kritično razumevanje univerzalistične in generalizirane narave obredov najdemo pri Catherine Bell (2009), ki jih definira kot strateško delovanje, manipuliranje z družbenim kontekstom in definiranje prihodnosti. V tej luči so bili rituali raziskani v različnih družbenih kontekstih, kot je npr. izobraževanje (Bell 2003), šport (Johnson 2011), gledališče (Burton 2002) ipd. Te študije poudarjajo transformativni pomen ritualov in njihovo vlogo pri odraščanju mladih (Meade 1996). Kot pravi Muršič (2000), so mladi razmišljujoči subjekti, ki sami oblikujejo in upravljajo svojo družbeno realnost.

Obravnavani ritual prehoda zaradi podaljšanega vstopa v odraslost nastopi pozneje kot v tradicionalnih kulturah. Poleg tega program Erasmus ni starostno omejen, zato vanj vstopajo tudi odrasli. Glede na izkušnje, ki jih je posameznik pridobil na svoji življenjski poti, različno doživlja intenziteto liminalnosti. Erasmus izmenjava je tudi del šolskega sistema, ki ob koncu že sam po sebi ponuja določene rituale. Tako ob koncu osnovne šole poznamo valetu in ob koncu srednje šole maturantski ples, ki pa sta

bolj obeleženje konca obdobja učenja in osebne rasti kot obred prehoda (Spletni vir 2). Erasmus izmenjavo lahko razumemo kot nadgradnjo omenjenih življenjskih prelomnic. V slovenskem prostoru so se z mladimi in s prehodom v odraslo dobo ukvarjali raziskovalci različnih disciplin. V etnologiji je rituale v povezavi z odraščanjem in s šolstvom obravnaval Janez Bogataj, ki je raziskoval šege in navade maturantov (2006). O otroštvu in mladosti sta pisali etnologinja Alenka Puhar (1982) in Mojca Ramšak (2003). Med sodobnimi raziskavami so pomembna dela Rajka Muršiča (2000) in Barbare Turk Niskač (2015), ki se ukvarja predvsem z otroštvom. Na temo odraščanja in obredov so nastale tudi zanimive diplomske naloge (npr. Ogorelec 2013). Med pomembnejšimi raziskovalkami mladih in prehoda v odraslost v slovenskem prostoru je socialna psihologinja Mirjana Ule (2008). Njenemu delu sledijo tudi številni sociologi (npr. Lavrič idr. 2011), ki so doprinesli k zanimivi raziskavama *Mladi 2010* in *Mladi 2013*.

Na podlagi obstoječih raziskav pričujoče besedilo izhaja s stališča, ki poudarja sodobno transformativno naravo obredov, hkrati pa sledi klasični definiciji obredov prehoda (Van Gennep 1960 [1909]). Van Gennep je definiral tri stopnje družbene sheme prehoda: ločitev, liminalnost in vključitev; vse tri stopnje odražajo specifične funkcije procesa. Prva je ločitev od obstoječega sveta, druga se dogaja neposredno med prehodom, tretja pa zajema dejanja vključitve v novi svet (prav tam: 2). Ta tridelna shema ponuja tudi okvir za analizo Erasmus izmenjave kot sodobnega obreda prehoda.

Z narativi študentov se v raziskavi sprašujem o dejanskem pomenu izmenjave Erasmus za njihovo dojetje sebe in konstrukcijo lastne identitete ter razumevanje skupnosti. V tej povezavi obravnavam odnos do lokalnega, nacionalnega, nadnacionalnega in evropskega. Z narativi študentov razkrivam vpliv mednarodne študijske izmenjave na osebne življenjske izkušnje in doprinašanja h kolektivnim pripadnostim v kontekstu imperativa individualiziranih biografij in družbenih praks.

Raziskava med slovenskimi študenti

Zametki pričujoče raziskave so že pred desetletjem vzkli med lastno izkušnjo Erasmus mobilnosti in neposrednega stika z drugimi slovenskimi in tujimi študenti na izmenjavi. Takratni zapisi so bili bolj osebni dnevnik kot terenski zapiski, vendar pa je ta izkušnja pomembno vplivala na poznejše, bolj strukturirane raziskave. Po nekaj letih, ko sem skupaj s študenti raziskovala določene segmente Erasmus izmenjave, sem imela priložnost usmerjati raziskovalno delo (glej Golob idr. 2011). V raziskavi smo zbrali več kot 90 intervjujev, ki so sicer obravnavali le določen vidik večplastnih identitet, so bili pa izsledki pomemben motiv za pričujočo raziskavo, saj so nakazovali na liminalnost mobilnosti. Raziskava v večjem delu temelji na intervjujih s študenti ljubljanske univerze. Največ inter-

vjujev je bilo s pomočjo mednarodne pisarne opravljenih s študenti Filozofske fakultete (n = 30), nekaj pogovorov tudi s študenti, ki študirajo v Novi Gorici in Novem mestu (n = 5). Večji del pogovorov smo izvedli med oktobrom in decembrom 2015, medtem ko je vzorčenje v veliki meri temeljilo na principu snežne kepe. Nekaj pogovorov smo opravili še leta 2016. O samem odnosu do odraščanja, življenja in mobilnosti sem se pogovarjala tudi s študenti, ki te izkušnje (še) nimajo, vendar se v izogib posploševanju sama analiza fokusira le na »Erasmovce«. Pogovori so bilo osebni, le nekaj je bilo izvedenih preko programa Skype. Analizo pogovorov sem dopolnjevala tudi z zapiski številnih neformalnih pogovorov. Ob začetku analize pogovorov s študenti se moramo najprej vprašati, kdo so ti posamezniki. Njihove zgodbe odražajo osebne življenjske izkušnje, družinsko ozadje, aspiracije in odnos do sveta ter zahtevajo določeno previdnost pri iskanju skupnih elementov. Vse sogovornike povezuje izkušnja študijske izmenjave v tujini, zato lahko začnemo z iskanjem vzrokov za samo študijsko mobilnost. Pomemben razlog, ki je tudi skupni motiv vseh pridobljenih narativov, je iskanje nečesa novega, povezanega z novimi izkušnjami, doživetji – tako osebnimi kot študijskimi, novimi znanji in poznanstvi. Prisoten je diskurz želje po svobodi, iskanja novih dogodivščin in razširitve obzorij, ki se nanaša na ločitev od staršev, lokalnega okolja, obstoječih poznanstev. Slednje ponazori mnenje sogovornice, ki je šla na izmenjavo:

[...] da si razširim izkušnje, da spoznam še kaj drugega, da spoznam, če sem zmožna sama živeti nekje v tujini in začeti iz nule. Tudi da vidim drugačne načine in oblike učenja in življenja. V bistvu sem šla, da sama sebi dokažem, da sem neodvisna in samostojna in da izboljšam jezik, angleščino [...] V bistvu zaradi neke izkušnje in osebne rasti.

Želja po študijski mobilnosti je povezana z iskanjem samega sebe. Slednje je v sodobnem svetu, ki ga zaznamuje odčaranost od ontološke varnosti, smisla in prepričanj (Giddens 1991), projekt iskanja pomenov, s katerimi posameznik oblikujejo sebstvo. V svetu negotovosti, nejasnosti iščejo različne družbene kontekste, ki jim omogočajo gradnjo identitete, ustrezajočo imperativu individualiziranega sebstva. Prisotna je želja po osamosvojitvi in neodvisnosti od staršev. Kot je dejal eden od sogovornikov: »*Želel sem izkusiti življenje stran od moje družine in začeti na svoje.*« Na tem mestu se pokaže določena razlika med študenti, ki so ob odločitvi za izmenjavo živeli pri starših, in tistimi, ki so živeli v študentskem domu ali najetem stanovanju. Ti so delni prelom z družino in s starši naredili že ob začetku študija. Njihovo življenje že zaznamuje določena mobilnost iz domačega kraja v Ljubljano. Pri študentih, ki so še živeli s starši, je bila v narativih želja po osamosvojitvi močnejša. Kot je dejala sogovornica, se je za izmenjavo odločila:

[...] najbolj zato, ker sem hotela iti res na svoje, v tem smislu, da se čisto odmaknem od teh krogov, v katerih se gibljem, pa tudi od svoje družine, ker še vedno živim doma pri starših z brati in s sestrami in tudi nismo tako blizu, Škofja Loka–Ljubljana, da bi se dejansko preselila sem, ker se dejansko finančno ni splačalo.

Tisti, ki so že zapustili dom svojih staršev, ločitve od staršev ne omenjajo, je pa prisotna želja po zamenjavi okolja:

Že dolgo sem bila v Ljubljani in mi nekako ni več bilo za biti vedno na enem mestu, pa tudi razmišljala sem že dosti prej, da bi šla nekam, nekam drugam, tako da malo vidim še druge sisteme, nova znanja, malo izboljšam tudi angleščino. In potem sem se le-tos odločila, ja.

Pri tem pa ne smemo pozabiti, da so narativi, ki osvetljujejo motive za izmenjavo, neločljivo povezani z njihovo družbeno umeščenostjo. Družbeni kontekst, v katerem se posameznik nahaja in deluje, ponuja določen repertoar semantičnih pomenov in tudi praktičnih izbir. Posameznikova subjektivnost nastopa v emergentnem odnosu z družbenim okoljem, ta pa ponuja pogoje, ki delujejo kot potencialni vzročni sprožilci posameznikovega notranjega sveta in konstrukcije pomenov. Zavestni premisleki in tudi nezavedno prenašanje informacij iz okolja temeljijo tako na specifičnem trenutku artikuliranja pomenov kot tudi na družbeni pozicioniranosti. Kot kaže raziskava na reprezentativnem vzorcu slovenskih študentov (glej Bevc in Ogorevc 2014), Erasmus študenti večinoma prihajajo iz bolj premožnih in izobraženih družin. Prav tako je imela večina transnacionalne izkušnje že pred samo izmenjavo. Pričujoča raziskava ne omogoča umestitev narativov študentov v širšo kategorizacijo družbene pozicioniranosti, se pa kaže pomemben vpliv že predhodnih mobilnih izkušenj in transnacionalnih povezav, ki jih je posameznik dobil v družini in tudi v poznejšem obdobju, lahko tudi med študijem. Kot je dejal sogovornik, je na Erasmus izmenjavo vplivalo že vzpostavljeno sodelovanje z inštitutom v tujini:

V bistvu sem v osnovi videl ta center, katerega sem jaz obiskal, saj ima to področje, ki ga jaz raziskujem, zelo dober. In štipendije so lani dali že za eno leto naprej in se jo je dalo združiti tudi skupaj z Erasmusovo, ker Erasmusova štipendija tudi ni ne vem kako visoka. Tako da sem se prijavil.

Motivi za izmenjavo lahko izhajajo tudi iz nezavednih dispozicij posameznikovega habitusa (prim. Bourdieu 1990), ki vplivajo na njegovo delovanje in aspiracije ter se oblikujejo v odnosu do družbenih polj. Ti vplivajo na posameznika tako v zgodnjem otroštvu kot tudi v poznejših obdobjih, ko posameznik preseže polje primarne socializacije. Kot je npr. dejala sogovornica:

Vedno smo veliko potovali, že z družino, z avtom po Evropi, prečesali smo celo Evropo. Španija je v

meni od nekaj velika ljubezen, bolj kot Francija, zato so me vsi spraševali, zakaj grem v Španijo in ne v Francijo, ampak enostavno sem se tako odločila. Vedno sem vedela, da bom šla na izmenjavo.

Pomembno vlogo pri odločitvi igra spoznanje posameznika, da je Erasmus izmenjava pomemben korak na njegovi življenjski poti. Poleg družinskega habitusa (Cairns 2014) imata velik vpliv tudi institucionalna promocija in med-subjektivno prisojanje pomenov med vrstniki, ki izhaja iz omrežij interakcij. Pri odločitvi za Erasmus izmenjavo so pomembne izkušnje in mnenja vrstnikov, ki oblikujejo pomen, kaj pomeni biti »Erasmovec«. Kot pravi Bottero (2010: 20), si posamezniki delijo prepričanja in percepcije ter tako skupaj ustvarjajo temelj za koordinacijo razumevanja in praks. V tem kontekstu je zanimivo razmišljanje sogovornice o razlogih za izmenjavo:

Sploh ne vem, kaj naj bi odgovorila. Mislim, da je bila ta promocija Erasmusa. Na ta način, kot vsi promovirajo krvodajalsko akcijo, da moraš it. In sem se odločila, da grem. Čeprav jaz na krvodajalski akciji nisem bila, mogoče se tudi za Erasmus ne bi odločila, ampak potem ko se enkrat prijaviš, si kar naenkrat notri. Ni bilo tako, da bi imela željo, da želim v tujino, ampak se je samo zgodilo.

Kljub temu da je v današnjem času zaradi njihove nenehne reprodukcije družbene strukture težje zaznati (Brannen in Nilsen 2005), je posameznik še vedno del družbene hierarhije in konteksta, ki s ponotranjenimi strukturami habitusa določata njegove možnosti in okus. Pri obravnavi Erasmus izmenjave se kaže tudi pomembno dejstvo, da Erasmus shema, ki določa strukturne vidike obreda prehoda, odgovarja potrebam tržne ekonomije in naraščajoče potrebe po specializiranih kvalifikacijah. V luči individualizirane družbe je med mladimi prisotna težnja po doseganju uspeha na podlagi individualnega truda, kar je povezano tudi z neoliberalnimi idejami atomizacije ekonomskega in političnega življenja (Genov 2014). Študenti se, kar je očitno ob opazovanju njihove izobraževalne poti, soočajo z makrostrukturnimi učniki individualizacije. Učne načrte po bolonjskem sistemu sestavljajo številni izbirni moduli, pomembno vlogo igrajo osebni portfolii, življenjepisi, individualne usposobljenosti in znanja. Erasmus izmenjava kot sodobni obred prehoda na prvi pogled ni normativno predpisan in je odločitev za sodelovanje v veliki meri prepuščena posameznikovi odločitvi. Pri tem je zanimiva Turnerjeva ugotovitev, da so sodobni rituali bolj opcijski kot obligacijski, kar lahko doprinese k še večji družbeni spremembi (Turner 1988 po Matthews 2008: 177). Vendar pa je posameznikova svoboda v Erasmus izmenjavi vsaj nekoliko vprašljiva. Če želi posameznik uspešno delovati v sodobnem kontekstu, se mora ukloniti procesom, ki mu omogočajo kompetentnost na trgu delovne sile in v drugih sferah družbenega življenja. Na tem mestu se Erasmus kot ritual prehoda precej približa Van Genneповi ugotovitvi,

da so ti rituali neizogibni in prisilni. V narativih sogovornikov je prisoten diskurz, da je treba iti v tujino, da ti to da potrebne kompetence za uspeh v življenju. Kot je na primer povedala sogovornica:

V bistvu po eni strani lahko rečemo, da je to nek družbeni pritisk. Ker se tiste, ki imajo nek magisterij ali doktorat, obravnava kot nekaj več. To naj bi ti prineslo neko višjo plačo, boljše delovno mesto, se pravi tudi boljše delovne pogoje. Po drugi strani pa sem si tudi želela nekaj več.

Faza ločitve

Z odločitvijo za Erasmus izmenjavo se pojavijo prvi zametki prehodne faze ločitve, ki zaznamuje konec določenega življenjskega obdobja, nadaljuje pa se z nujnimi birokratskimi postopki, da nekdo lahko zapusti domačo izobraževalno institucijo. Traja lahko različno dolgo, začne pa se z intenzivnimi pripravami. V določeni meri se posameznik zaveda sprememb, ki se pripravljajo v njegovem življenju, večina sogovornikov pa ni prav dobro vedela, kaj lahko pričakuje. Pridobivanje atributov izmenjave v tej fazi je v smislu liminalne izkušnje potencialni pripis nove identitete (Johnson 2011). Ta faza predstavlja tudi ločitev od skupnosti v simbolnem, fizičnem in emocionalnem smislu. Ob slovesu so pogoste zabave med vrstniki in tudi družinskimi člani. To je simbolno dejanje, ki spremlja posameznika v nove izkušnje, utemeljene na mobilnosti. Kot je dejala sogovornica:

Preden sem šla, sem hotela ves čas preživeti s svojimi prijatelji in hengati z njimi in z vsemi, ki jih poznam. Veliko časa sem preživela tudi z družino. Mislim, da je bil to nekakšen podzavestni strah, čeprav sem vedno govorila, da je to meni čisto v redu, ampak se tega niti nisem dobro zavedala.

Ta faza vključuje z ločitvijo povezane občutke tesnobe. V tem času se zrahljajo in v določenem smislu prekinejo obstoječe vezi ter nastanejo nove družbene in psihološke okoliščine. Veliko študentov je poudarilo, da se je izmenjava pravzaprav začela na letališču, ko so se zavedali, »da zdaj se bo pa res začelo«. Izhodiščno tesnobo lepo povzame izjava sogovornice, ki opisuje dan na letališču:

Pred tem dnevom sem dejstvo, da grem, dajala na stran. Po mojem je bil to nek nezaveden strah, čeprav sem se veselila odhoda. Samo nisem se čisto zavedala, kaj to pomeni, da greš nekam sam. Ko sem šla čez checkpoint na letališču, me je zadelo. Počutila sem se grozno, prav nekaj me je stisnilo pri srcu – in jaz sem sebe imela prej za neodvisno osebo.

V tej fazi se spreminjata tudi družbeno in kulturno okolje, pogosto se pojavijo jezikovne ovire, ki vzpostavijo stanje »nekje-vmes«. Posledično je nekdo dovolj zrel, da gre na izmenjavo, vsi izzivi in preizkušnje pa so še pred njim.

Vrhunec te faze nastopi ob dejanskem prehodu meje, tako v fizičnem smislu nacionalnih meja, emocionalnem v smislu slovesa od bližnjih, kot tudi v simbolnem v smislu pričakovanja velikih življenjskih sprememb.

Faza prehoda

To je čas izzivov, ki poudarjajo mejni položaj. Študenti se v novem okolju soočajo z izkušnjami, ki jih doma večino niso bili vajeni. Prisiljeni so skrbeti sami zase, poiskati namestitev, plačati račune, se uspešno vključiti v novo institucionalno okolje. Tako je bil začetek izmenjave za večino sogovornikov stresno in težko obdobje. Kot je npr. opisal svojo izkušnjo ob prihodu v novo državo sogovornik:

Prvi teden še gre, saj ko prideš gor, se ti toliko dogaja, da kar pozabiš, ker misliš, da si prišel na eno izmenjavo, malo potovati in boš šel domov čez dva tedna. Potem po treh tednih je bilo pa kar hudo, ker veš, da se moraš socializirati, če ne boš ostal brez prijateljev in boš sam. In se vprašaš, zakaj se spuščáš v neke situacije, ki so čisto izven cone udobja, če bi bil lahko sedaj lepo na Filozofski v Ljubljani, imel svoje prijatelje in družino.

Ne moremo pa tega posplošiti na vse sogovornike. Med njimi sta bili dve študentki, ki sta začetek te izkušnje opisali drugače, kot izziv, v katerem sta uživali. Med drugimi sogovorniki pa so prisotni narativi tesnobe, obupa, žalosti. Kot je npr. dejala sogovornica:

Tako da tisti prvi mesec sem bila kar presenečena sama nad sabo, ker saj pravim, po navadi nimam domotožja, ampak sem kar dosti tudi z domačimi govorila, ker drugače sem glede njih zelo neodvisna, ampak sem enostavno rabila malo podpore svojih staršev. Jaz sem se počutila, kakor da si res prepuščen samemu sebi, ne da ravno nisem bila dobrodošla v mestu.

Faza ločitve je prisotna kljub stikom, ki jih omogočata virtualna komunikacija in splet. Kljub temu da so sogovorniki redno komunicirali z družino in s prijatelji preko spletnih komunikacijskih orodij Skype, Viber ipd., je fizična prisotnost v drugi državi očitno močnejša. Po določenem času pa študenti vzpostavijo novo sebstvo, ki je sposobno kontrolirati omejitve, kar na kratko ponazarja mnenje sogovornice:

Na začetku je bilo grozno. Najprej jezikovna ovira in vse je bilo tako intenzivno na začetku. Novi ljudje, novo okolje, novi profesorji. Kar nekaj časa je trajalo, da sem našla sobo in primerne predmete na faksu. Moram priznati, da sem večasih obžalovala, da sem se odločila za to. Ampak po mesecu ali dveh je postalo boljše. In potem sem začela uživati.

Občutki tesnobe pa niso povezani le s psihološkim stresom, ampak tudi s povsem fizičnimi izzivi. Veliko študentov je izjavilo, da so ob iskanju primerne nastanitve pogosto spali v mrzlih sobah z insekti, vodovodne pipe

so puščale ipd. To je faza zmedenosti, preizkušanja in nejasnosti, ki označuje stanje »niti eno niti drugo« (Turner 1969) in se nanaša na prejšnje vloge in prihodnji status. To je obdobje ustvarjanja nove identitete. Študenti pridobivajo novo znanje o okolju, izboljšujejo jezikovne veščine, razširjajo družbena omrežja in se učijo samostojnega življenja. Vzpostavljanje družbene pozicije v novem okolju pogosto zaznamujejo ostre meje med lokalnim prebivalstvom in drugimi. Kot je dejala sogovornica:

Jaz sem tukaj spoznala, kako res to odpira vrata, če ti znaš jezik. Kako res pomembno je, da ti prideš v stik z ljudmi, da znaš jezik. Recimo prej se nisem nikoli počutila tako zafrustrirano, da ne bi znala enega jezika, tako sem hvaležna, da sem to doživela, da vem za naprej.

Slovenski študenti se lahko le redko sporazumevajo v svojem maternem jeziku in morajo zato govoriti v tujem jeziku, večinoma v angleščini, ki je skupni jezik Erasmus študentov. Ta faza sproža nastajanje skupne identitete med Erasmus študenti, ki si delijo zavedanje o skupnih izzivih in izkušnjah. Poleg tega je med študenti prisotno tudi medsubjektivno prisojanje pomenov, kaj pravzaprav pomeni biti Erasmus študent. Kolektivno gredo skozi izzive, vendar pa je vsak zase odgovoren za lastno transformacijo, ki omogoča prilagoditev na novo okolje. S temi izzivi se pripravljajo na novo vlogo v življenju – postati odrasla, neodvisna oseba v individualizirani, kompleksni, kulturno heterogeni družbeni realnosti. Pomembna strukturna komponenta te faze je razkritje novih veščin, navad in znanj, ki jih pripravljajo na uspešen konec te faze ob vrnitvi v domače okolje. Zaradi palete diskurzov, povezanih z izmenjavo, študenti pričakujejo določene spremembe v osebnih izkušnjah. Zavedajo se razlike pri gradnji sebstva, ko postajajo »Erasmovci«. Kot je npr. dejala sogovornica: »Najprej je bil ta šok zaradi jezika. [se ne sliši], ampak tam so me takoj dal v skupino s tujci [se ne sliši], začeli smo v skupini z Erasmus študenti in sem takoj spoznala ljudi, ki so bili na istem kot jaz.« Še zlasti v začetnih mesecih izmenjave se Erasmus študenti pogosto udeležujejo skupnih dogodkov, zabav, izletov, jezikovnih tečajev. Povezujeta jih oznaka Erasmus (Tsoukalas 2008 po Van Mol in Michielsen 2015), prav tako pa tudi institucionalna zaslomba. Kot je dejala sogovornica: »In je to malo tisti strašen občutek, neka osamljenost, kljub temu da si obdan z ljudmi. Sicer pa ni nič takega, se mi zdi, da če si mlad, dosti lažje. In tudi ljudje vejo, ker imaš status Erasmus študenta, kaj počneš tam in kdo pravzaprav si.«

Erasmus liminalna izkušnja vpliva na oblikovanje sebstva, ki se izoblikuje v odnosu do drugih, ki te izkušnje nimajo, kar je prisotno še po vrnitvi z izmenjave. V narativih je pogosto opaziti vzpostavljanje meje med »nami«, »Erasmovci«, in »njimi«, ki niso bili na izmenjavi. Ločnica je vzpostavljena v smislu »tisti, ki tega ne doživijo, enostavno ne vedo«.

Faza vrnitve

To je zaključna faza ciklusa prehoda. Študenti se vrnejo k svoji družini, v domačo izobraževalno institucijo in domovino. Narativi sogovornikov razkrivajo, da Erasmus izmenjava močno vpliva na paleto osebnih in družbenih dimenzij posameznikovega življenja, ki potrjuje njegovo vlogo ob vstopu v odraslost preko liminalnih faz prehoda. Vsi sogovorniki so izrazili, da so po izmenjavi postali samozavestnejši, bolj neodvisni, zrelejši, manj nepremišljeni in preudarnejši. Skupnost in študenti prepoznajo svojo novo vlogo, kot je dejala sogovornica:

Jaz sem se zelo spremenila, dosti bolj sem samozavestna. Sploh, ko greš prvič tako za več mesecev sam, se mi sedaj zdi to kar najmanjši problem. Takrat pa mi je bila to ena velika zadeva in sem vesela, da sem šla. In ko sem prišla nazaj, sem se počutila, kot da mi nič ne bo toliko težko. To se sliši morda malce preveč poetično, vendar je na nek način bilo tako [...] Moraš si narediti nek socialni krog, si naredit dom, moraš si izborit.

S pomočjo študijske mobilnosti zgradijo drugačna pričakovanja do sebe in življenja. Narativi prikazujejo, da posameznik zavrže določene plasti identitetnega kolača in naredi prostor za nove. Kot je dejal sogovornik: »Enostavno nisem mogel več živeti pri starših. Skoraj eno leto sem živel brez njih in zdaj se enostavno počutim prestar, da bi še živel z njimi.« Kot sem že omenila, se počutijo drugačne od tistih brez te izkušnje. Npr.: »Ko sem prišel nazaj, sem se čutil drugačnega. Bolj zrelega in z izkušnjami, ki jih drugi nimajo. Ti, ki niso šli na izmenjavo, tega ne morejo razumeti.« Podobno je dejal drugi:

Opazil sem razliko med ljudmi, ki ostanejo na določeni fazi življenja in ne grejo naprej. Kar ustavijo se in delajo ves čas eno in isto. Eno in isto. Nočejo si odpreti perspektive. In potem so tisti, ki grejo v tujino. To te spremeni. Obzorja se ti razširijo in tudi osebnost se ti spremeni.

V narativih je opazna distinkcija sebe v odnosu do drugih. Svojo identiteto gradijo tako, da se ločijo od preostalih. Ta ločnica temelji na občutju, da si sam nekaj dosegel, da si drugačen, sposobnejši. Če Erasmus izmenjavo razumemo kot obred prehoda v družbo, ki od ljudi zahteva prilagoditev na nepredvidljivi družbeni red – ta pa zahteva neodvisne, avtonomne posameznike z novimi znanji in usposobljenostmi – je v narativih opazen vpliv tega prehoda nanje. Erasmus izmenjava je v narativih predstavljena kot privilegij, kot izkušnja, ki spremeni način življenja, razmišljanja in delovanja, ki sogovornike ločuje od preostalih. Distancirajo se od doma, od svoje družine, po drugi strani pa med izmenjavo pridobijo izkušnjo vključitve v novo skupnost. Ob koncu študijske mobilnosti obstajata neformalna in formalna potrditev vrnitve, ki jim priznata to novo vlogo: praznovanja med prijatelji in družinskimi člani ter administrativna

potrdila mednarodnih pisarn fakultet ob koncu izmenjave. Vsi ti dogodki omogočajo prepoznavo posameznikovih dosežkov in novih veščin (Bell 2003). Proces osebne transformacije steče v odnosu z družbenim okoljem. Nova pričakovanja imajo tudi starši, učitelji in prijatelji. Konec Erasmus izmenjave je tako osebni kot tudi družbeni dogodek.

Po obredu prehoda pride do osebne in strukturne reintegracije, ki jih pripravi na izzive in tveganja individualizacijskih procesov. Z okrepljenimi študijskimi kompetencami in veščinami so bolj pripravljeni na soočenje z zahtevami trga delovne sile in s pritiskom po oblikovanju lastne biografije (prim. Giddens 1991). Slednje spodbuja in zahteva aktivno reflektivnost posameznikov. Reflektivnost se kaže kot zmožnost opazovanja samega sebe, pregledovanja in nadzora lastnih misli in dejanj ter določenega družbenega položaja. Je del našega notranjega dialoga in predstavlja nenehen tok misli, ki se ga na določenih točkah začnemo zavedati in ga zavestno usmerjati. Na podlagi reflektivnosti posamezniki prevzamejo določena »stališča« do družbe, ki izgrajujejo mikro-makro povezavo in vodijo do aktivnega delovanja (Archer 2012). Z drugim redom mentalne aktivnosti opazujejo svoje misli, odločitve, percepcije. Na tej osnovi načrtujejo svojo prihodnost in svoje delovanje.

Na podlagi opravljenih intervjujev lahko ugotavljamo, da sogovorniki veliko razmišljajo o sebi, svojih ciljih in prihodnosti in imajo tudi konkretne načrte o njihovem udeležanju. Imajo občutek, »da se lahko znajdejo v tem svet«. Med izmenjavo so bili psihološko prisiljeni preseči stiske, tesnobe in notranje konflikte. Poleg tega so bili soočeni z mnogoterimi in ambivalentnimi pomeni družbenega okolja, ki jih je spodbujalo k aktivnemu odzivanju. Prisiljeni so bili prepoznavati priložnosti in omejitve družbenega reda. Npr.: »Hm, ja, mislim, da ti odpira poglede, v smislu, da si bolj odprt, mislim, da nisi vedno vpet samo v to slovensko ozko realnost. Plus enostavno ta stik z drugimi kulturami in okolji. Potem je tudi izkušnja enega drugega načina poučevanja.« Zaradi vsega tega so imeli priložnost oblikovati svojo biografijo na način, kot ga zahteva prilagoditev na strukturni red. Lahko imajo zelo dober odnos s starši, vendar se nočejo zanašati na njihovo finančno ali emocionalno pomoč. Pomembno se jim zdi predvsem, da ne smejo razočarati samih sebe. Samostojno razmišljajo o svojem življenju in samih sebi in ne pričakujejo preveč od države, kljub temu da se zavedajo težkih razmer in strukturnih omejitev. Npr.: »Mislim pa, da za lasten neuspeh ni vedno dobro kriviti pač najraje državo. Ali pa pač nekoga najbližjega ali drugega. Pač se moraš sam angažirati in potruditi, pa nekaj pride potem«. In drugi: »Vem, da imajo mladi težave pri iskanju službe in sistem nam ni najbolj naklonjen, ampak meni se to ne zdi realen problem.« Veliko jih je izrazilo, da imajo posamezniki možnost spreminjanja samega sebe in posledično tudi zunanjega sveta. Kot je npr. odgovorila sogovornica na vprašanje, ali lahko sama spreminja svoje okolje:

Tega sem se recimo naučila v Španiji. Že v svojem okolju lahko začneš spreminjati, pa ne bom nič rekla. Jaz sem tudi premalo aktivna, sploh se ne pretvarjam, da sem zdaj tukaj nekaj. Ampak že s tem, da ti širiš to pozitivno, ta entuziazem do življenja, že s tem najbrž lahko svoje okolje narediš bolj privlačno.

V času negotovih življenjskih okoliščin in tveganj je reflektivnost neločljiv del gradnje osebnosti, v tem smislu so ključna prav potovanja (glej tudi Matthews 2008). Redni stik z drugačnimi okolji, ki presegajo nacionalne meje, nudi tudi dostop do različnih družbenih, kulturnih in ekonomskih virov, ti pa spodbujajo notranji dialog. Erasmus izmenjava je liminalni dogodek, ki tako kot vsaka daljša mobilnost posameznikom omogoča spletnje stikov preko meja lokalnih in nacionalnih skupnosti, soočanje z novimi kulturnimi vzorci in predvsem biti del nenehno spreminjajočega se družbenega okolja. Mobilnost posamezniku omogoča participacijo v družbenih prostorih, ki presegajo lokalne in nacionalne okvire, posameznika soočijo s kompleksno paletto podob, informacij in občutij (Appadurai 1996). Kot npr. sogovornica, ki je med izmenjavo razvila distanco do domačega, nacionalnega okolja ter začela drugače gledati na medijsko poročanje in aktualne družbenopolitične dogodke:

Ja, recimo, ko sem spremljala kakšne novice od doma, ki jih slišiš po poročilih iz Slovenije. Najprej sem jih doživljala manj obremenjeno, kot da niso toliko del mene, ker sem tukaj. Pa kar kakšne rešitve so se mi pojavljale. Zdelo se mi je, da jih je enostavno rešiti. Res sem imela občutek, kot da gledam iz kakšne ptičje perspektive, da res lahko bolj objektivno vidiš. Pokažejo se kakšni plusi, ki se jih prej niti ne zavedaš, ker živiš tukaj, pa tudi minusi, pomanjkljivosti ali omejene poglede, ki jih imamo doma, pa se jih tudi ne zavedaš, dokler si notri v temu.

Mi je drugače Slovenija kar fajn. Bi si pa želela imeti nek stalni stik s tujino vseeno. Ker se mi zdi, da se potem tako hitro zapreš v neke okvirje. Ker, ko si v tujini, sem lažje videla, drugače videla to situacijo, kot ko sem doma. Res te nekako odmakne.

Izkušnja mobilnosti razrahlja trdne občutke pripadnosti in doda nove, pogosto ambivalentne identitetne plasti. Po eni strani se rekonstruirata nacionalna pripadnost in odnos do države. Študenti pogosto med izmenjavo začnejo še bolj ceniti Slovenijo in življenje v slovenskem prostoru. V ospredju je lagoden način življenja, naravne in kulturne lepote, ki pred izmenjavo niso prišle do izraza. Npr.: »Ja, nekaj stvari bolj cenim. Kar se mi zdi zelo praktično, je to, da je ta država tako majhna in lahko kamorkoli prideš zelo hitro [...] Kvaliteta življenja se mi zdi vseeno, da je res zelo dobra.«

Vendar pa študijska mobilnost vpliva na občutja pripadnosti tako do nacionalne kot tudi transnacionalne skupnosti.

Referenčni okviri, od katerih sta odvisni samopercepcija in identifikacija, so postali mnogoteri. Pogosto je v narativih prisoten diskurz odpora do nacionalizma in močnih nacionalnih čustev. Če ponazorim: »Na ljudi gledam kot na človeka, posameznika in ne kot na neko skupnost Evropske unije ali države, ti si naš, ti nisi Tega nimam.« In drugi: »To me moti, ker se mi zdi, da je na nek način zamejevanje. Na podoben način, kakor je identificiranje okoli neke nacije.« Kljub ambivalentnim občutkom to ne pomeni, da se ne počutijo Slovenci ali da nimajo radi Slovenije, poudarjajo pa pomembnost prehajanja razlik med narodi in povezovanja. Kot je dejala sogovornica:

Ne vem, jaz se bolj počutim kot prebivalka sveta, ne glih kot Slovenko. Tudi zato nočem ločevati med drugimi, ker mislim da glih zaradi tega lahko pride do konflikta. Sem ponosna, da sem Slovenka, da sem rojena tukaj, da poznam ta jezik, pa vse, ampak to je pa tut to. Nimam pa zdej, da bi imela neke nacionalistične ...

Prav tako ne dajejo prednosti življenju v Sloveniji samo zato, ker je to njihova domovina. V njihovih narativih se kažejo odprtost, svobodomiselnost, tolerantnost, pogosto so kozmopolitski ali pa podporniki združene Evrope (kljub skepsi do političnega ustroja), kar so pomembne vrednote sodobne transnacionalne ali globalne družbene realnosti. Posamezniki se soočajo s kompleksno paletto pomenov, ki spodbujajo reflektivne, hibridne in instrumentalne identitete. To se kaže tudi v njihovem odnosu do skupnega evropskega prostora. Medigra med reflektivnimi premisleki in nasprotujočimi si kulturnimi informacijami, ki se nanašajo na lokalno, nacionalno in transnacionalno okolje, deluje v prid proevropskemu kontekstu, vendar v smislu povezovanja ljudi in kultur ter povsem instrumentalne navezanosti na skupni evropski prostor. Identifikacije z EU izhajajo iz njene prepoznavne prednosti, ki se odraža neposredno v njihovih praksah in življenju. Kot je dejal sogovornik, Erasmus izmenjava vpliva na povezovanje in skupno pripadnost evropskemu prostoru zaradi skupnih izkušenj in izmenjave kultur: »Sigurno, zato ker, no, že zato, ker je bilo toliko tujcev tam iz vseh evropskih držav in smo se spoznal med seboj in smo imeli marsikaj podobnega.« Navezanost na evropski prostor izhaja iz prednosti, ki jih ponuja evropsko državljanstvo in so pri sogovornikih povezane predvsem s prostim prehajanjem meja, z možnostjo bivanja in iskanja zaposlitve. Vendar pa te identifikacije ne sežejo globoko v posameznikove sentimente o pripadnosti skupnosti. Kot je dejala sogovornica.

Mogoče z vidika, da ugotoviš, kako je fajn, da si Evropejec. Imela sem cimro Turkinjo, ki je bila v Leibnu že dolgo časa in je morala podaljšati vizo in je imela probleme s tem. Imela je probleme s tem, da se je morala prijaviti kot prebivalka v Evropi, jaz pa sem živela tam brez prijave. V tem smislu, da ti je poenostavljeno, ker si Evropejec.

V narativih niso posebej pozorni do političnega konteksta ali pa mu celo nasprotujejo. Kot je dejal sogovornik:

Evropska unija umira ali pa je umrla že nekaj časa nazaj in ravno zaradi globalizacije, ravno zaradi razmerja moči smo države periferije sužnje kapitala in držav zahoda. Ne samo v smislu nekih odnosov, ampak predvsem v smislu eksistenčne preskrbljenosti, družbenih pogojev, socialne varnosti [...] V smislu splošne ideje imam negativen odnos, v smislu ideje nekega evropskega nacionalizma pa me tudi kar strese.

V zadnji fazi inkorporacije lahko prav z iskanjem identifikacij s skupnostjo naletimo na določeni primanjkljaj te faze, ki pomembno vpliva na celotni izid mobilnosti kot obreda prehoda. Inkorporacija ni popolna, kar lahko razumemo kot skupno značilnost modernih obredov prehoda (Bell 2003). Ob koncu izmenjave študenti prevzamejo nove identitete in oblikujejo drugačne percepcije sebe, vendar pa kljub določenim formalnim prepoznavam konec rituala ni primerljiv s tradicionalnim sprejetjem iniciiranih v skupnost. Kot so npr. dejali sogovorniki:

Zdaj po enem letu, odkar sem se vrnila, nekako čutim, da izgubljam ta občutek. Kot da se spreminjam nazaj v to, kar sem bila. Ampak saj nekaj bo vedno ostalo.

Zdaj se mi zdi že, da sem se spet nazaj malo spreminila, da sem se spet prilagodila malo nazaj. Ko sem prišla nazaj takoj ... hm ... sem se tako privadila tega mestnega življenja. Ker Slovenija je dosti manjša ... saj mi sicer to tudi odgovarja. Ta Istanbul pa me je kar preoblekel.

Šibko fazo inkorporacije lahko po eni strani razumemo kot posledico strukturne dimenzije individualizacije, ki od posameznika zahteva zanašanje na lastne kognitivne zmožnosti in vire ter manj na podporo skupnosti. Po drugi strani pa je šibka inkorporacija posledica neuspešne evropske politične integracije, razpete med politične interese posameznih nacionalnih držav in (ne)zmožnost skupne aktivne participacije državljanov. Omenjeno se kljub opaznim navezavam na evropski prostor kaže tudi v šibki gradnji evropske identitete. Politično motivirani evropski projekt, ki želi mlade vpeti v idejo skupnega evropskega državljanstva, je ujet v lastno past politične nelegitimnosti. Če govorimo o skupnem evropskem prostoru, ki ga krojijo spoj transnacionalnih družbenih struktur z nacionalnimi in horizontalne povezave med nacionalnimi državami, je vanj aktivno vpetih le malo državljanov. Za vstop posameznika v evropske transnacionalne družbene prostore morajo biti izpolnjeni določeni pogoji; Erasmus izmenjava to omogoča. Bolj vprašljiv pa je dolgotrajni učinek te izmenjave, pomembno vlogo namreč igra vpetost posameznika v omrežje evropskih interakcij po izmenjavi. Erasmus študenti so po izmenjavi vsaj deloma povezani

tudi s transnacionalnim večkulturnim okoljem, vendar ima redne stike s prijatelji iz drugega okolja le nekaj sogovornikov. Naj poudarim, da so pri tistih, ki so aktivneje vpleteni v produkcijo transnacionalnega prostora in dnevno vpeti v družbene interakcije, omenjeni učinki izmenjave na skupne evropske identifikacije očitnejši, kar ponovno dokazuje njihovo instrumentalno naravo. Tisti, ki imajo npr. partnerja ali dobre prijatelje iz druge države, tudi bolj poudarjajo koristnost in pozitivne plati izmenjave. Bolj ambivalentni so tudi glede pripadnosti in odločitve, kje bi radi živeli. Kot je npr. dejala sogovornica: »Sem precej razdvojen, kar se tega tiče. Odkar sem prišla nazaj, sem res razdvojen.« Njihova evropska mobilnost se nadaljuje v obliki virtualne in komunikacijske mobilnosti, kar ohranja njihovo vpetost v med izmenjavo nastala omrežja. Seveda ob koncu ne smemo pozabiti, da Erasmus študenti kljub skupni izkušnji mobilnosti niso homogena skupina.

Zaključek

Članek se osredinja na specifično obliko mobilnosti, ki je del programov internacionalizacije šolstva v Evropski uniji. Ne še povsem odrasli, hkrati pa daleč od tega, da bi bili otroci, imajo možnost potovanja, vzpostavljanja stikov, načrtovanja študijskih poti in službe v tujini. Ko so del tega procesa, se soočajo z določenimi položaji, ki so del obredov prehoda v odraslo dobo. Te transformacije potekajo v okviru skupne evropske strukturne formacije, ki te prehode naredi evropske. Obravnavana študijska mobilnost zajema tako željo po osebni transformaciji, osamosvojitvi, iskanju novih priložnosti in življenjskih izkušenj kot potrebo po pridobivanju zmožnosti in veščin, ki jih zahteva neoliberalni, individualizirani družbeni red. Redni stik z drugačnimi okolji, ki presega nacionalne meje, omogoča dostop do različnih družbenih, kulturnih in ekonomskih virov, ki spodbujajo opolnomočenje posameznika in njegovo zmožnost reflektivnega usmerjanja življenjske poti. Erasmus izmenjave kot obreda prehoda ne vsiljuje skupnost, vključitev vanjo je odvisna od posameznika. Čeprav uspešnega prehoda v odraslo dobo ne zagotavljajo več samo družbeni mehanizmi, odgovornost je namreč preložena na posameznike, so ti še vedno vpeti vanje. S kulturnim pojmovanjem mobilnosti se tako vzpostavi družbeno razlikovanje, ki temelji na dostopu do potrošnje, pri čemer sta mobilnost in nemobilnost obliki določanja privilegijev in izključenosti (Thomson in Taylor 2005: 329). Pričujoča raziskava s tem osvetljuje nekaj delčkov širših družbenih pojavov, ki vplivajo na percepcije skupnosti in sebstva ter je hkrati izhodišče za raziskave z drugačnimi cilji.

Literatura

- ANDERSON, Benedict: *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*, Ljubljana: ISH, 1983.
- APPADURAI, Arjun: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- ARCHER, Margaret: *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- ARNETT, J. Jeffrey: *Emerging Adulthood: The Winding Road from Late Teens through the Twenties*. Oxford, New York, itd.: Oxford University Press, 2004.
- BAGNOLI, Anna: On 'An Introspective Journey': Identities and Travel in Young People's Lives. *European Societies* 11, 2009, 325–345.
- BELL, Brent J.: The Rites of Passage and Outdoor Education: Critical Concerns for Effective Programming. *The Journal of Experimental Education* 25, 2003, 10–21.
- BELL, Catherine: *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.
- BEVC, Milena in Marko Ogorevc: *Dejanska in potencialna emigracija nekdanjih Erasmus študentov iz Slovenije*. Ljubljana: Inštitut za ekonomska raziskovanja, 2013.
- BOGATAJ, Janez: *Vivat academia, vivant professores: Šege in navade maturantov na Slovenskem*. Ljubljana: Rokus, 2006.
- BOTTERO, Wendy: Intersubjectivity and Bourdieusian Approaches to 'Identity'. *Cultural Sociology* 4 (1), 2010, 3–22.
- BOURDIEU, Pierre: *The Logic of Practice*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- BRANNEN, Julia in Ann Nilsen: Individualisation, Choice and Structure: A Discussion of Current Trends in Sociological Analysis. *The Sociological Review* 533, 2005, 412–428.
- BURTON, Bruce: Staging the Transitions to Maturity: Youth Theatre and the Rites of Passage Through Adolescence. *Youth Theatre Journal* 16, 2002, 63–70.
- CAIRNS, David: *Youth Transitions, International Student Mobility and Spatial Reflexivity*. Palgrave Macmillan: UK, 2014.
- DELANTY, Gerard: The Making of European Society: Contesting Methodological Nationalism. *Innovation: The European Journal of Social Science Research* 29, 2015, 3–15.
- GENOV, Nikolai: The Future of Individualization in Europe: Changing Configurations in Employment and Governance. *Eur J Futures Res* 2, 2014, 46.
- GIDDENS, Anthony: *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity, 1991.
- GOLOB, Tea, Mirna Macur in Matej Makarovič: Concepts of Global and Local in Higher Education: The Case of the School of Advanced Social Studies in Nova Gorica. V: Klemen Miklavčič (ur.), *Paths to Internationalisation: Higher Education Policies, Trends and Strategies in Europe and Slovenia*. Ljubljana: CMEPIUS, 2011, 141–159.
- GRABURN, Nelson: Anthropology of Annals of Tourism Research. *Tourism* 10, 1983, 9–33.

GROF, Christina: Rites of Passage: A necessary Step Towards Wholeness. V: Louise Mahdi, Nancy Christopher, Michael Meade (ur.), *Crossroads: The Quest for Contemporary Rites of Passage*. Peru, IL: Carus Publishing Co., 1996, 3–16.

IFVERSEN, Jan: Europe and European Culture – a Conceptual Analysis. *European Societies* 4, 2002, 1–26.

JOHNSON, Jay: Through the Liminal: A Comparative Analysis of Communitas and Rites of Passage in Sport Hazing and Initiations. *Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de Sociologie* 36, 2011, 199–227.

KUHAR, Metka in Špela Razpotnik (ur.): *Okviri in izzivi mladinskega dela v Sloveniji*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta, 2011.

LAVRIČ, Milan idr: *Mladina 2010: Družbeni profil mladih v Sloveniji*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport, Urad RS za mladino; Maribor: Aristej, 2011.

MATTHEWS, Amie: Rite of Passage: Victor Turner and Youth Travel Practices. V: John Graham (ur.), *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*. Berghahn Books: New York, Oxford, 2008, 174–189.

MEADE, Michael: Rites of Passage at the End of the Millennium. V: Louise Mahdi, Nancy Christopher, Michael Meade (ur.), *Crossroads: The Quest for Contemporary Rites of Passage*. Peru, IL: Carus Publishing Co., 1996, 27–33.

MURŠIČ, Rajko: *Trate vaše in naše mladosti: Zgodba o mladinskem in rock klubu (1. del)*. Ceršak: Subkulturni azil, 2000.

OGORELEC, Živa: *Proces odraščanja v Sloveniji: »Križa četrto stoletja«*. Diplomsko delo. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, 2013.

PUHAR, Alenka: *Prvotno besedilo življenja: Oris zgodovine otroštva na Slovenskem v 19. stoletju*. Zagreb: Globus, 1982.

PUKLEK LEVPUŠČEK, Melita in Maja Zupančič: Kako slovenski študentje zaznavajo obdobje prehoda v odraslost in različna merila odraslosti. *Pedagoška obzorja* 25, 2010, 89–109.

RAMŠAK, Mojca: *Portret glasov: Raziskave življenjskih zgodb v etnologiji – na primeru koroških Slovencev*. Ljubljana: Društvo za proučevanje zgodovine, antropologije in književnosti, 2003.

THOMSON, Rachel in Rebecca Taylor: Between Cosmopolitanism and the Locals: Mobility as a Resource in the Transition to Adulthood. *Young* 13, 2005, 327–342.

TURK NISKAČ Barbara: Otroci in otroštvo v etnologiji in antropologiji. *Glasnik SED* 55 (1–2), 2015, 32–40.

TURNER, Victor: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Pub, 1969.

URRY, John: *Mobilities*. Cambridge in Malden: Polity Press, 2007.

ULE, Mirjana: *Za vedno mladi?: Socialna psihologija odraščanja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2008.

VAN GENNEP, Arnold: *The Rites of Passage*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960.

VAN MOL, Christof in Joris Michielsen: The Reconstruction of a Social Network Abroad: An Analysis of the Interaction Patterns of Erasmus Students. *Mobilities* 10, 2015, 423–444.

Spletni viri

Spletni vir 1: Erasmus Facts, Figures & Trends: The European Union support for student and staff exchanges and university cooperation in 2012–2013, http://ec.europa.eu/education/library/statistics/ay-12-13/facts-figures_en.pdf. 30. 4. 2016.

Spletni vir 2: MURŠIČ, Rajko: Poniževanje »fazanov« ne sme biti eksces (pogovor vodila Sonja Merljak). *Delo*, 26. 8. 2014, 5, <http://www.delo.si/znanje/izobrazevanje/ponizevanje-fazanov-ne-sme-bit-eksces.html> tor, 17. 7. 2017.

European Student Mobility as a Contemporary Rite of Passage

The paper explores the institutionalised intra-European mobility as a rite of passage containing all the substantial ingredients of liminal rituals, but in the context of a complex contemporary social reality. It is based on narratives obtained from interviewing Slovenian students. It elucidates the impact of a student exchange on personal experiences and constructions of collective belongings in the context of the imperative of individualised biographies and social practices. It shows that liminalities in social performances remain a crucial ingredient of contemporary collective emergences, although the substance and the structures have changed significantly. The intra-European student exchange is a liminal event enabling the entrance to adulthood, but it also has a certain role in inducing European collective attachments. It can be considered as a ritual allowing individuals to obtain the attributes of an individualised society. It is not normatively prescribed and the decision to participate in it is to a large extent an individual decision and responsibility. It triggers individuals' reflexive capacities, and also influences their post-reflexive choices.

V KOMISIJI – KUPITI, NE SEDETI

Komisijaska prodaja (oblačil) po drugi svetovni vojni

Izvirni znanstveni članek | 1.01
Datum prejema: 2. 2. 2017

Izveček: Komisijске trgovine so imele v socialistični Jugoslaviji dvojno vlogo: lahko so bile trgovine z novim, uvoženim (oziroma pretihotapljenim, zaželenim) blagom ali pa trgovine z rabljenimi stvarmi. Prispevek se osredotoča na komisijске trgovine v Sloveniji ob koncu 40. in v začetku 50. let prejšnjega stoletja. Glede na arhivsko in periodično gradivo ter pričevanja so bili to takrat pretežno prostori za prodajo rabljenega blaga, ki jih je iz gospodarskih kot tudi ideoloških razlogov vsaj deloma upravljala invalidska organizacija.

Ključne besede: socializem, potrošnja, komisijске trgovine, oblačilna kultura, Slovenija

Abstract: In socialist Yugoslavia, commission stores played a dual role. They were either shops selling new, imported (or smuggled, desirable) goods or else trading in second-hand goods. The paper focuses on commission stores in Slovenia toward the end of the 1940s and the beginning of the 1950s. Drawing on archival data, periodical publications, and interviews, the paper argues that these were mostly premises selling second-hand ware and managed, at least partly due to ideological motives, by disability organizations.

Key Words: socialism, consumption, commission shops, clothing culture, Slovenia

Komisija in Posrednik kot komisijски trgovini oziroma trgovini s tujo (trdno) valuto

V obdobju 1950–1959 (in pozneje) so se prebivalci (vsaj) Srbije, kot navaja enciklopedija oblačil in mode, z modnimi uvoženimi kosi oblačil oskrbovali v t. i. komisijških trgovinah, ki so za provizijo in ob državni podpori prodajale pretežno pretihotapljene zahodne dobrine (Studen Petrović 2010: 529). Podobno naj bi po Paničevi v 50. letih prejšnjega stoletja takrat razvijajoča se jugoslovanska modna industrija kopirala zahodno modo, z njo pa naj bi se ljudje oskrbovali tudi v komisijških trgovinah – »trgovinah z zaplenjenim in pretihotapljenim blagom iz tujine«, ki jih je bilo v Beogradu in Zagrebu po petindvajset (Panić 2014: 64–65).¹ Za Ljubljano (in splošneje Slovenijo) literature s podobnimi podatki ni, je pa Tomažičeva že pred desetletji navajala, da naj bi bila trgovina s starimi oblekami še nekaj let po drugi svetovni vojni živa, kupovalo in prodajalo naj bi se »v komisiji«: »[S]prva so res kupčevali samo s ponošenimi in rabljenimi, potem so prišle v prodajo

jo obleke iz ameriških paketov, zadnji val pa je bil val tržaških oblek« (Tomažič 1983: 14).

Iz navedenega lahko domnevamo, da so se komisijске trgovine med socializmom v Jugoslaviji pojavljale v dvojni vlogi: kot trgovine z novim, uvoženim (oziroma pretihotapljenim, zaželenim) blagom in obenem kot trgovine z rabljenimi stvarmi. Slednjo vlogo so glede na arhivsko gradivo in pričevanja imele najprej; prispevek jo skuša prikazati ob koncu 40. in v začetku 50. let prejšnjega stoletja, ko se je od leta 1949 začela svobodna (nič več omejena na točke) prodaja oziroma nabava najnujnejših kosov oblačil (Panić 2014: 64).

Vprašanja kdaj, kako, v kolikšni meri in za koliko časa so se vsaj nekatere komisijске trgovine v nadaljnjih desetletjih spremenile v prostore prodaje pretežno pretihotapljenih zahodnih dobrin (Studen Petrović 2010: 529; prim. Panić 2014: 64–65), pa zaenkrat ostajajo šele zastavljena. Ne glede na to pa komisijških trgovin v Sloveniji v 40. in 50. letih 20. stoletja, kot skuša pokazati tudi pričujoči prispevek, ne moremo enačiti z zgolj po socialističnih državah širše razprostranjenim fenomenom trgovin, v katerih se je kupovalo s tujo (trdno) valuto, s t. i. *foreign* oziroma (pogosteje) *hard currency shops*. Literatura jih večinoma opredeljuje kot eno od oblik socialistične potrošnje,² kot

¹ V prispevku pišem predvsem o (slovenskih) komisijških trgovinah Komisija oziroma Posrednik, trgovsko podjetje iz Beograda, ki se je po drugi svetovni vojni ukvarjalo s komisijško prodajo (pretežno pretihotapljenega) tujega blaga in starin, pa se je imenovalo Komision. Mnogi posamezniki naj bi v njem kupili prve kavbojke, šuškarke, najlonke, vijetnamke in allstarke, številni drugi (sploh iz premožnih predvojnih družin) pa, da bi preživeli povojne razmere, so mu prodajali svoje starine, slike ali dragocenosti. Nova komunistična elita in zaposleni v Komisionu naj bi tako poceni prišli do vrednih predmetov in z nesrečo teh ljudi tudi bogateli. V Zagrebu so se podobne trgovine, ki naj bi bile na začetku 80. let prejšnjega stoletja še zelo priljubljene, imenoval Posrednik, medtem kot naj bi beograjski Komision v zadnjih letih socialistične Jugoslavije že popolnoma izgubil svoj namen (Spletni vir 1; Spletni vir 2).

² Potrošnja oziroma njeno pomanjkanje, splošneje ekonomija pomanjkanja, je ena od antropološko najpogosteje raziskovanih tem v zvezi z nekdanjimi socialističnimi državami (Thelen 2011). Podobno kot na Zahodu so jo tudi raziskovalci socialističnih družb povezovali z modernizacijo, a obenem ugotavljali, da naj bi bil socialistični potrošnik drugačen kot zahodni. Vzhodnoevropske države so namreč podpirale tako formalno kot neformalno potrošnjo, zato naj bi se v njih izoblikovale tudi kompleksnejše oblike potrošnje (Bren in Neuberger

notranje, državno vodene črne trge vzhodnega bloka oziroma državne načine njihovega monopoliziranja (prim. Bren in Neuberger 2012: 6), ki so bili potrebni zaradi oskrbovanja držav z devizami, nujnimi za zunanjetrgovinska poslovanja.³ V članku pa pišem o komisijskih trgovinah in njihovem posredovanju predvsem pri prodaji oblačil v prvih dveh desetletjih po drugi svetovni vojni v Sloveniji. Takrat je njihovo delovanje vsaj deloma prevzela invalidska organizacija, z arhivskimi, s periodičnimi ter z ustnimi viri pa skušam predstaviti, kje vse so te trgovine v Sloveniji obstajale, ter s čim, tudi s kakšnimi družbeno povzročenimi težavami, so se ukvarjale. Do prvih podatkov o komisijskih trgovinah po drugi svetovni vojni sem prišla z vpogledom v različne povojne adresarje.⁴ Pregledala sem različne fonde Zgodovinskega arhiva Ljubljana, v Arhivu Republike Slovenije pa nekatere škatle fonda Glavnega odbora Zveze vojaških vojnih invalidov (ZVVI) Slovenije (1945–1962).⁵ Prav tako sem pregledala časopis *Invalidski*

vestnik, ki je izhajal med letoma 1946 in 1962 – glede na gospodarsko dejavnost invalidske organizacije vse izvode časopisa med letoma 1946 in 1954, za primerjavo pa tudi celotni letnik 1962. V Muzeju novejšje zgodovine Ljubljana so mi v zvezi s komisijskimi trgovinami in starinarnicami v zbirkah časopisne hiše Delo, Naceta Bizilja, Miloša Švabića, Marjana Cigliča in Edija Šelhausa poiskali tudi fotografsko gradivo, o delovanju komisijskih trgovin pa sem se pogovarjala tudi s predsednikom Društva vojnih invalidov Ljubljana ter z nekdanjo predsednico Društva galeristov in starinarjev Slovenije.

»Kaj bi s starinarno?«: Kratka (pred)zgodovina (komisijskega) trgovanja z rabljenim blagom

Antikvariati kot trgovine s predmeti starinske vrednosti naj bi se na Slovenskem pojavili ob koncu 18. stoletja, prvi registrirani antikvarji naj bi bili z začetka 19. stoletja, prva omemba antikvariata v adresarjih pa sega v leto 1900. Adresar iz leta 1928 za Ljubljano navaja dva antikvariata (na Kongresnem trgu 1 s podružnico na Mestnem trgu 17 in na Starem trgu 34), omenjeni pa so tudi prodajalna antikvitet oziroma predmetov starinske vrednosti (na sv. Petra cesti, tj. današnji Trubarjevi cesti) in enajst starinarjev – od teh je bila večina na Gallusovem nabrežju (9), po eden pa na Mestnem trgu in Krakovskem nasipu (Glavan 2003: 314–316). V posebni rubriki antikvariati so v adresarju iz leta 1933 za Ljubljano omenjeni štirje, in sicer na Starem trgu 10 in 34 ter na sv. Petra cesti in Rimski cesti (prav tam: 317). Starinarstvo kot »trgovina z rabljenimi predmeti (blagom) vsake vrste«⁶ je v tem obdobju smelo delovati »samo po mestih in večjih krajih, in sicer samo v ulicah, posebej v ta namen določenih, po zaslišanju sanitetnega in policijskega oblastva« (Drugi vir 1: 563). Dejavnost se je morala »ravnati po vseh policijskih predpisih in naredbah v korist javne varnosti,« trgovci naj bi blago denimo razkužili (prav tam). Znani so bili tudi komisionarji oziroma trgovci, ki so sklepali »trgovske posle v lastnem imenu po nalogu in na račun drugega« in ki so morali »prodati ali nakupiti po ceni, ki jo je komitent določil« (prav tam:

2012: 5). O razliki med potrošjo kot splošnejšim in vrednostno nevtralnijšim razumevanjem proizvodnje in distribuiranja dobrin ter potrošništvom kot fenomenom zahodnih družb, ki jih usmerjajo in mobilizirajo marketinške in korporacijske strategije, te pa sprožajo in zadovoljujejo različne strasti in želje, gl. npr. Bren in Neuberger 2012: 4–5.

3 Veriga državnih trgovin, v katerih se je kupovalo le s tujo (trdno) valuto, Torgsin, je v Sovjetski zvezi kot način financiranja industrije nastala že v 30. letih prejšnjega stoletja. Po drugi svetovni vojni pa so se v Sovjetski zvezi, Čehoslovaški in Bolgariji že v 50. letih pojavile posebne trgovine (sprva le) za tujce oziroma državljane, zaposlene v tujini. Ob sovjetski Beriozki, čehoslovaškem Tuzexu in bolgarskem Corecomu je v začetku 60. let Vzhodna Nemčija odprla Intershop, v 70. in 80. letih prejšnjega stoletja pa so delovali še poljski Pewex, romunski Comturist in madžarski Interturist. Literatura omenja le, da v Jugoslaviji vsaj v 70. letih prejšnjega stoletja oblasti več niso preverjale, kako so državljani prišli do deviz, s katerimi so lahko kupovali v takšnih trgovinah. Tako liberalne so si želele biti tudi nekatere druge socialistične države, denimo Čehoslovaška (Bren 2012: 34; prim. Spletni vir 4; Zatlin 1999, 2007; Guentcheva 2009; Ivanova 2013). A sogovornik se je že za 50. leta prejšnjega stoletja spomnil, da naj bi posebna trgovina, v kateri so lahko kupovali le z devizami, sicer le za krajši čas obstajala tudi v Ljubljani, da pa si sam vanjo ni upal iti prav zaradi nadzora (Ustni vir 2).

4 Za predlog, kako začeti raziskovalno delo, se zahvaljujem kolegici Mariji Počivavšek.

5 Arhivske vire o komisijskih trgovinah sem iskala upoštevajoč adresarje, ki so trgovine vpisovali po dejavnostih, tj. kot komisijske trgovine, s čimer sem iz obravnave, domnevam, izpuščala tudi najrazličnejše komisijske trgovine, ki so bile poimenovane denimo po priimkih njihovih lastnikov, ne pa po dejavnosti. Sodeč denimo po kartoteki podjetij od št. 321 do št. 410 so namreč poleg komisijskih trgovin ZVVI leta 1948 obstajale tudi druge, zasebne komisijske trgovine že iz predvojnih let. A vsaj nekatere so leta 1949 likvidirali, komisijske trgovine ZVVI pa so od njih lahko prevzele blago. Tako so v kartoteki fascikla št. 17 med podjetji, razvrščenimi med št. 321 in št. 410, s št. 350, 369, 389, 398 in 408 vpisana še podjetja: Jugospecial A. Bucik (registrirano 21. 10. 1933 kot trgovska agentura in komisijska trgovina za nakup in prodajo »blaga vsake vrste posebno manufakturnega blaga in slik na platno«), podjetje Kimovec co. (registrirano 16. 7. 1932 kot splošna trgovska agentura in komisija za nakup in prodajo vseh vrst blaga, zlasti »vsakovrstnih strojev,

motornih in drugih vozil, gramofonov, gramofonskih plošč, radio in foto aparatov, k gorenjim predmetom spadajočih rezervnih delov in potrebščin, vsakovrstnih tehničnih, športnih in gospodarskih predmetov in potrebščin«), podjetje Komisija in trgovina z usnjem Union (registrirano 10. 3. 1933), podjetje Kregar et co. (registrirano 29. 7. 1927 s predmetom »Prevzemanje blaga v komisijsko prodajo in zastopstvo trvdk ter tvornic, od katerih je dotično blago pripelo«) ter podjetje Lampret in drug (registrirano 27. 1. 1927 kot komisijska trgovina z avtomobili in tehničnimi predmeti) (Arhivski vir 38).

6 Čeprav je pri geslu starinarstvo zapisano, da »trgovine s predmeti, katerih vrednost s časom in z rabo raste ali se zbog njih umetniška vrednost ne zmanjšuje (starine in antikvitete)«, niso vezane na koncesijo (Drugi vir 1: 563), geslo koncesije v istem leksikonu med »koncesijoniranimi obrtni« pod zap. št. 31 navaja tudi trgovanje s starinami (Drugi vir 1: 570–572).

564).⁷ Starinarstvo (vključno z zastavljalnicami) je bilo v letih tik pred drugo svetovno vojno torej omejeno na (večje) kraje in še tam le na določene ulice,⁸ podrejeno pa je bilo tudi higienskim določilom in določilom v zvezi z javno varnostjo.

A prva leta po drugi svetovni vojni so bila (pre)prodaji starih in rabljenih reči še manj naklonjena: »Obdobje po drugi svetovni vojni je negativno vplivalo na zbiranje starih in umetnin« (Glavan 2003: 314).⁹ Oziroma: »Starina je bila zmeraj nekaj, kar je bilo meščanskega, in to je bilo prepovedano in to je za bogate in to ni [...] Pol je bilo to prepovedano, no. To je bila tabu tema«¹⁰ (Ustni vir 1). Še najmanj omejena je bila prodaja starih knjig:

Takratna oblast ni pustila, da se to prodaja, to je moglo iti skozi trgovino pa konec [...] Veste, kaj so se lahko prodajale, take stare brošure pa to. [...] Umetnine so morale biti vse registrirane, veste. Niso se smele prodajati. So bile celo, sem poznal primere, ko so bili ljudje kaznovani, ker so s tem švercali. S temi umetninami, ne. (Ustni vir 2)

V takšnih razmerah je ZVVI, kot kažejo številni arhivski viri, navedeni v nadaljevanju prispevka, prevzela tudi vodenje komisijskih trgovin. Zvezni invalidski organizaciji je namreč država že leta 1945 dala v upravljanje številne trgovine, trafike, loterije, gostinska in obrtna podjetja – v Sloveniji je že leta 1945 prevzela prodajo srečk Državne razredne loterije, maloprodajo tobaknih izdelkov in nekaj gostinskih obratov – maja 1946 pa so s posebnim zakonom v novi državi nastali temelji za njen invalidski gospodarski sistem. Uradna invalidska podjetja so nastajala od leta 1947 in leta 1951 prešla v upravo delavskih svetov (Repe

2005: 186–187, 207–208), a kljub temu so sčasoma dobila poseben status in še naprej zaposlovala invalide:

Invalidska podjetja, zlasti tista s področja turizma, gostinstva, prodaje, monopoliziranih izdelkov (tobak, vžigalice), loterija in podobno so dajala možnost dobrega in hitrega zaslužka, ki se mu je bilo tudi v administrativnem planskem gospodarstvu težko upreti, čeprav ni bil v skladu z vladajočo ideologijo. (Repe 2005: 208)

Posredovanje pri prodaji rabljenih predmetov je invalidska organizacija torej prevzela iz gospodarskih kot obenem ideoloških razlogov: »Akumulacija od vseh invalidskih podjetij in torej tudi invalidskega podjetja »KOMISIJE« v Ljubljani je namenjena predvsem za izplačevanje invalidnim invalidom iz območja LRS« (Arhivski vir 34).¹¹ Po drugi strani pa:

»Kaj bi s starinarno?« bi marsikdo rekel in zmigal z rameni. Pa ni tako, kajti ravno s tako uslužnostno trgovino, ki je v rokah invalidske organizacije, se obvarujejo mnogi socialno šibkejši pred špekulativnim izkoriščanjem človeka po človeku. Če upoštevamo dejstvo, da v Celju starinarnice sploh ni bilo, tedaj bomo lahko razumeli, da bodo s spolnitvijo tega podjetja najrazličnejši delomrzni špekulanti povsem izločeni od preprodaje starih in tudi dragocenih predmetov [...] Vodja Starinarne tovariš Gantar Valentin je pripovedoval, da bo MLO izdal poseben odlok, na osnovi katerega bo edino Starinarna upravičena sprejemati razne predmete v komisijsko prodajo. (Časopisni vir 1)¹²

Čeprav je socializem v (zahodni) literaturi portretiran kot potraten in proizvajajoč odpadke, se po Gillejevi ta slika dostikrat torej ne sklada s spomini in praksami varčevanja ter zbiranja odpadkov. V nasprotju z odpadki v kapitalističnih državah, kjer se pojavljajo v marginalnih prostorih, naj bi socialistične družbe (pomanjkanja) odpadke namreč razumele kot ploden, uporaben material, kot eno od svojih nalog naj bi zato tudi prepoznale registriranje, zbiranje, redistribuiranje in organiziranje ponovne rabe oziroma recikliranja odpadkov (Gille 2007: 23, 322). V prvih letih po drugi svetovni vojni, ko je denimo preskrba s tekstilijami januarja 1946 dosegla povprečno 12–15 odstotkov stanja v letu 1929, sredi leta 1946 pa naj bi znašala že 35 odstot-

7 Trgovsko-gospodarski leksikon s konca 30. let prejšnjega stoletja omenja tudi zastavljalnice in razlikuje zastavljalnice-obrti, ki »služijo pridobitnim namenom lastnikov (podjetnikov)« ter humanitarne zastavljalnice, ki »služijo predvsem humanitetnim namenom, ker podpirajo gospodarsko slabše sloje v dobah prehodne krize«. Slednje niso bile vezane na predpise obrtnega zakona, ampak so sodile med koncesionirane obrti, za katere je po obrtnem zakonu veljalo, da »se smejo ustanoviti samo v mestih z več ko 10.000 prebivalci«, kjer naj bi jih prvenstveno ustanovljale mestne občine ali hranilnice (Drugi vir 1: 639).

8 Največja gostota antikvarne dejavnosti je bila v Ljubljani med letoma 1879 in 1999 na Kongresnem trgu (7), Mestnem trgu (4), Starem trgu (2), Čopovi ulici (2) ter Dvornem trgu, Ciril-Methodovem trgu, Rimski, Trubarjevi in Nazorjevi ulici (1) (Glavan 2003: 321).

9 »Po drugi svetovni vojni sta v Ljubljani delovala Antikvariat Mladinske knjige na Nazorjevi ulici 1 [...] in Antikvariat Cankarjeve založbe na Miklošičevi cesti 16«, slednji se je leta 1965 ob preselitvi v nove prostore preimenoval v Trubarjev antikvariat (Glavan 2003: 319).

10 Vendar trgovanje s starinami po besedah sogovornice tudi v najzgodnejšem obdobju po drugi svetovni vojni ni bilo prepovedano vsem – antiko Lovšin na Vegovi ulici v Ljubljani naj bi za kratek čas denimo vodila tašča vodilnega politika Ivana Mačka – Matije (Ustni vir 1). Politična elita se je leta 1945 z (zaplenjenimi) starinami oskrbovala tudi v Federalnem zbirnem centru (Ustni vir 2; prim. Kodrič-Dačić 2000; Spletni vir 3).

11 Po Titovem naročilu je bilo na drugem zveznem kongresu ZVVI predvideno, da organizacija sama prevzame skrb za izplačevanje invalidnim svojim članom, kar se je v celoti uresničilo leta 1951. A že po letu 1953 se je gospodarska dejavnost ZVVI končala, zveza je denimo 46 podjetij prepustila samoupravnemu gospodarstvu, leta 1961 pa se je organizacija z Zvezo borcev NOV in Združenjem oficirjev in podoficirjev združila v Zvezo združenj borcev NOVJ (Repe 2005: 185–186, 197 in 200).

12 Prim.: V Celju naj bi Starinarna delovala od 1. 11. 1947; »omogoča, da so najrazličnejši delomrzni špekulanti povsem izločeni od preprodaje starih in tudi dragocenih predmetov« (Časopisni vir 2).

kov predvojne, je bilo tako tudi v Sloveniji predvsem treba zagotoviti najnujnejše dobrine, med njimi tudi oblačila in obutev. V okviru zagotovljene preskrbe je za nabavo tekstilij in obutve jamčila država, potrošniki so bili razdeljeni v razrede, obstajale pa so posebne nakaznice za nakup tekstila in obutve (Himmelreich 2008: 136). Med oktobrom 1946 in koncem septembra 1947 so za nakup oblačil in obutve obstajale posebne oblačilne karte oziroma nakaznice, od januarja 1946 pa tudi posebne nakaznice za čevlje, ki jih je zelo primanjkovalo (prav tam: 85–87). Do oblačil je bilo težko priti še vsa 50. leta prejšnjega stoletja: »*Ker za tekstil je bilo vprašanje, veste. Recimo, če ste vi imela eno obleko, pa ste jo dala v komisijsko prodajo, je v luft izginila, veste. Ni bilo tekstila, ne [...] Je bilo pomanjkanje. Vse je šlo, veste*« (Ustni vir 2; prim. Arhivski vir 27).¹³ V tem obdobju in v takšnih razmerah so pod upravo ZVVI torej začele delovati tudi (nekatero) komisijske trgovine, še pred njimi, vsaj v obdobju 1945–1947, pa so za (prednostno) preskrbo (invalidov) z oblačili¹⁴ skrbele tudi invalidske zadruge:

[...] takoj pristopiti k delu za ustanovitev invalidske nabavljalne zadruge, ki bi potom svojih poslovalnic na deželi razpečevala blago med svoje žrtve, bodisi po znižanih cenah, bodisi brezplačno, da je za dobavo potrebnih živil in oblačilnih predmetov takoj sestaviti trebovanje, računajoč z živilskimi in oblačilnimi potrebščinami za 60000 oseb za dobo 3 mesecev. Blago se bo dobilo od UNRRE¹⁵ morebiti brezplačno ali pa ga bo plačalo ministrstvo in bi se razpečevalo med vojne žrtve po minimalnih cenah in to v mesecih november, december in januar, ko živila najbrže ne bodo več racionalizirana. Tako bodo imeli korist od tega samo vojne žrtve in zadruga. (Arhivski vir 25)

Leta 1951 je analiza glavnega odbora ZVVI Slovenije pokazala, da je pod okriljem zveze delovalo 61 invalidskih podjetij, od tega osem trgovin in od teh pet komisijskih: nobena ni bila na Primorskem, kjer še ni bilo rešeno vprašanje meje z Italijo,¹⁶ bile pa so v Ljubljani, Mariboru, Celju in Murski Soboti, trgovino v Trbovljah pa so leta 1951 ukinili (Arhivski vir 2). Kot se je spominjal sogovornik, so

komisijske trgovine kot trgovine z rabljenim blagom (vsaj v Ljubljani) zaradi slabe preskrbe z osnovnimi življenjskimi potrebščinami, tudi oblačili, obstajale vsaj skozi celotna 50. leta prejšnjega stoletja:

Veste, komisijske trgovine so še dolgo zdržale. 50. leta so se nekako karte ukinile. Torej ni bilo več kart, samo s tem ni trg bil nič boljše založen kot prej [...] Tamle okoli 60. leta se je tole malo sprostilo. Blaga je počasi zmeraj več bilo na trgu, službe so bile, samoupravljanje se je začelo uvajati. (Ustni vir 2)

V Komisijo (Posrednik) v Ljubljano, Maribor, Celje, Mursko Soboto, Trbovlje ...

V Ljubljani je mestni ljudski odbor ZVVIS 10. avgusta 1948 ustanovil podjetje Komisija, prodajalo naj bi raznovrstno blago, ki ga je prevzelo tudi od nekdanjih komisijskih trgovin in trgovin s starinami: »Javite nam tudi iz katerih bivših komisijskih trgovin in trgovin s starinami ste doslej že prevzeli inventar in blago« (Arhivski vir 30; prim. Arhivski vir 31 in Arhivski vir 32).¹⁷ Podjetje je imelo sedež na Starem trgu 9, razdeljeno pa je bilo na upravo z računovodstvom, poslovalnice in magazin oziroma skladišče (Arhivski vir 33). Leta 1952 je bilo v Ljubljani sedem invalidskih podjetij, od tega so bile štiri komisijske trgovine združene v okviru istega podjetja Komisija: dve poslovalnici podjetja sta delovali na Starem trgu 4 – ena je odkupovala in prodajala tehnične in galanterijske predmete, druga pa konfekcijo – poslovalnica na Starem trgu 9 je odkupovala in prodajala pohištvo in glasbila, »za razširitev prodaje komisijskih predmetov« pa so tega leta Komisiji dodelili tudi lokal Pred Škofijo 16 (na današnjem Ciril-Methodovem trgu), ki je prav tako odkupoval in prodajal konfekcijo in galanterijo (Arhivski vir 7; prim. Arhivski vir 35; Arhivski vir 36; Arhivski vir 37). Skupnega poslovanja in specializiranosti poslovalnic se je spomnil tudi sogovornik:

Vedel sem, da so bile to združene te trgovine, med sabo so bile povezane in je bilo eno skupno poslovanje. Tuki notri so pa ljudje nosili vse, od starih oblek, malo so bile pa specializirane. Nekaj so oblačila pa te stvari, tekstil se je prodajal, nekje so staro robo prodajali, slike so se prodajale, nekje se je prodajala tehnična roba. (Ustni vir 2)

Med »podjetji, raznimi (odpad, oskrbovanje, usluge, snaga, komisija, dvokolesa itd.)« je invalidsko podjetje Komisija na Starem trgu 4 v Gospodarskem adresarju glavnega mesta Ljubljane navedeno tudi leta 1953 (Drugi vir 2: 88). Leta 1957 je sodeč po arhivskih virih Komisija še vedno imela štiri poslovalnice na že navedenih naslovih, le da je pri poslovalnici na naslovu Stari trg 4 navedeno, da je

¹⁷ Invalidska organizacija je bila nasploh prva, ki je »pristopila k likvidaciji privatnih komisijskih trgovin« (Arhivski vir 34).

¹³ Boljše razmere za razvoj modne industrije in konfekcije so se v Jugoslaviji vzpostavile po letu 1959, ko so normative in standarde prilagodili evropskemu povprečju, proizvodnja oblek pa je naraščala predvsem po letu 1960 (Rendla 2014: 127).

¹⁴ Udarniki, novatorji, racionalizatorji, nosečnice pa tudi vojni invalidi so pri oskrbi (tudi) z oblačili v tem obdobju namreč imeli prednost (Arhivski vir 27).

¹⁵ UNRRA, United Nations Relief and Rehabilitation Administration oziroma Uprava Združenih narodov za pomoč in obnovo, je po drugi svetovni vojni tudi Jugoslaviji nudila materialno pomoč s hrano, z oblačili in s posteljino (Ajlec 2013: 84).

¹⁶ Gl. npr. poročilo za občinski ljudski odbor ZVVIS Sežana, ki je po- se prevzel 1. 5. 1947 in po navedbah deloval v slabih razmerah (Arhivski vir 26).

INVALIDSKO TRGOVSKO PODJETJE

Komisija Ljubljana

telefon 21-723 **STARI TRG 4** telefon 21-723

sprejema in prodaja
komisijsko vse vrste blaga

porcelan, pribore (jedilni, lovski, risalni), kristalne izdelke, nakit (kamni, uhani, prstani, broše), žepne in naročne ure, fotoaparate ter vsakovrstno precizno tehnično orodje.

Vsakovrstno damsko in moško blago ter obleke, plašče, pohištveno blago, trikotažo in modno galanterijo l. dr.

Radio aparate, pisalne stroje, sesalce za prah, obsevalne luči (višinsko sonce), električne peči, likalnike, bicikle, šivalne stroje, telefonske aparate, športne rekvizite (tenis-rekete, žogice ping-pong, smuči).

Pohištvo: samske in zakonske spalnice ter kuhinjske opreme, kauče, otomane, preproge, štedilnike l. dr.

Blago sprejemamo: Ljubljana, Stari trg 4 in Ciril-Metodova 16 (Pred škofijo)

Poslovalnica I.
»Razna galanterija«
Stari trg 4

Poslovalnica II.
»Konfekcija«
Stari trg 4
in
Ciril-Metodova 16

Poslovalnica III.
»Aparati in pohištvo«
Stari trg 9

Oglas invalidskega trgovskega podjetja Komisija Ljubljana.
Vir: *Invalidski vestnik*, 23. 12. 1953, 8.

šlo za »sprejemališče«. »Predmet poslovanja« podjetja je bila »komisijska prodaja vseh premičnih stvari v svojem imenu«, pri čemer podjetje ni smelo prodajati »premičnih stvari gospodarskih organizacij, ki so njihov proizvod« (Arhivski vir 28). Trgovine so prodajno blago tako večinoma resda pridobivale od zasebnikov, a kot se je spominjal sogovornik:

Ali je v trgovini škart roba recimo bila, se je pokvarila, kakorkoli, se ni mogla v redni trgovini prodajati in se jo je dalo v komisijko. V trgovini se jo je odpisalo, v redni trgovini, potem se jo je pa dalo v komisijko trgovino in se je potem tam prodalo [...] Pravzaprav, bi rekel tako: mi smo jo dali v trgovino, ta roba, iz komisijke trgovine pa so jo naši delavci potem odkupili, ker so vedeli, da je ta roba tam [...] Ker komisijke trgovine so bile izrazito privatne. Mislim, dotoki blaga, je bilo iz privatnega sektorja. (Ustni vir 2)

Tudi leta 1959 je v *Velikem adresarju glavnega mesta Ljubljana* na naslovu Stari trg 9 vpisano podjetje Komisija, medtem ko je v njem tudi komisijka trgovina Posrednik. Njegova uprava je bila na Gallusovem nabrežju 41, njeno sprejemališče na Mestnem trgu, poslovalnica pa na Starem trgu 9 (Drugi vir 4: 269, 273).¹⁸ Konec 40. in v 50. letih je, kot je ugotavljal tudi že Glavan (gl. op. št. 8), komisijka (kot del antikvarne) dejavnost(-i) v Ljubljani tako ostajala omejena na prostore, na katerih je bila znana že v predvojnem času, tj. na (staro)mestno središče – Stari in Mestni trg, Ciril-Metodov trg in tudi Gallusovo nabrežje (Ustni vir 2). V Mariboru je invalidsko podjetje Komisija obstajalo že vsaj od leta 1949. Sedež je imelo na Glavnem trgu 16, vsaj

¹⁸ Komisija in Posrednik naj bi delovala na istem naslovu, kot direktor prve je naveden Savo Vilhar, kot direktor Posrednika pa Savo Vilfan – sklepam, da je šlo za eno (in isto) podjetje oziroma njegovo poslovalnico.



Komisijka trgovina Posrednik, Sprejemališče.
Foto: Marjan Ciglič, 21. 3. 1963.
Hrani: fototeka Muzeja novejšje zgodovine Ljubljana.

že leta 1952 pa je imelo tudi podružnico na Koroški cesti 20.¹⁹ Istega leta je imelo več oddelkov: med drugim oddelk za moške obleke, kostime, plašče, kolesa, harmonike, preproge, radioaparate itd.; drugi oddelk je prodajal ženske obleke, žensko, otroško in moško perilo, čevlje ipd.; tretji pa porcelan, ure, zlatnino, razne instrumente, kuhalnike, servise, jedilni pribor ipd. (Arhivski vir 6). Dve leti pozneje, leta 1954, so ugotavljali, da bo moralo podjetje zaradi večjih potreb po sortiranju in izbiri komisijkega blaga odpreti še eno prodajalno za dragocenosti, nakit, ure, radio aparate, fotoaparate, pisalne stroje in glasbila (Arhivski vir 24). Kot samostojna trgovina pa je bila Komisija (le) z dvema poslovalnicama na Glavnem trgu 16 in Koroški cesti 20 v ilustrirani vodnik po Mariboru in okolici vpisana tudi leta 1955 (Drugi vir 3: 250).

V Celju je (edina) Starinarina na Razlagovi ulici 8 začela delovati 1. 11. 1947, a še leta 1948 ni bila tako dobro založena, da bi lahko pokrila vse povpraševanje: »posebno veliko je povpraševanje po perilu in obutvi – vendar dobiš v njej že prav vse: razne obleke, plašče, čevlje, klobuke, kape, fotoaparate, ure, razna glasbila, smuči, drsalke, okrasne predmete itd.« (Časopisni vir 2; prim. Časopisni vir 1). Leta 1950 je za komisijko trgovanje z rabljenimi predmeti skrbelo invalidsko podjetje Promet z rabljenimi predmeti na Tomšičevem trgu 13; na istem naslovu je delovalo še leta 1952 (Časopisni vir 3; Arhivski vir 13).

¹⁹ Leta 1953 je podjetje z mestno upravo sklenilo najemno pogodbo za lokala na Glavnem trgu 16 in na Koroški cesti (Arhivski vir 20). Čeprav se je istega leta za lokal na Glavnem trgu zanimalo podjetje Moda, se mu Komisija zaradi dobre lokacije v centru mesta ni želela odreči (Arhivski vir 16). Leta 1953 so razmišljali tudi o popravilu obeh lokalov, kar pa so preložili na naslednje leto, ko lokal na Glavnem trgu prav tako še ni bil obnovljen (Arhivski vir 20; Arhivski vir 24; Arhivski vir 23).



Komisijška prodaja na Starem trgu.
Foto: Marjan Ciglič, Ljubljana, 15. 12. 1959.
Hrani: fototeka Muzeja novejšje zgodovine Ljubljana.

S komisijško prodajo rabljenih in novih »potrošnih predmetov, izdelkov domače obrti«, se je vsaj leta 1950 ukvarjalo tudi invalidsko podjetje Komisija z Lendavske 14 v Murski Soboti, leta 1951 pa so odprli in istega leta zaradi slabega poslovanja zaprli tudi invalidsko podjetje Komisija v Trbovljah: »Komisija« v Trbovljah, ki je bila ves čas svojega obstoja pasivna in zato v breme ostalim našim podjetjem, kot taka ni mogla več obstajati. Tudi krajevna potreba ni podana, ker sta v bližini (Ljubljana in Celje) dve enaki naši podjetji« (Časopisni vir 4; prim. Arhivski vir 3; Arhivski vir 5). Viri kažejo, da sta bili vsaj leta 1949 dve komisijški trgovini tudi v Kamniku (Arhivski vir 27), leta 1951 pa je občinski odbor ZVVIS Kamnik (neuspešno) predlagal ustanovitev Komisije v Domžalah: »Ker so Domžale premajhen kraj za tako trgovino, naj se predlog zavrne [...] Še v mestu sedaj komisijške trgovine ne uspevajo tako kot so do sedaj. Poleg tega pa so Domžale tako blizu Ljubljane, da pride vsak raje sem, ker ima večjo izbiro.« (Arhivski vir 4).

Zaposleni, oskrba in poslovanje

V ljubljanski Komisiji (s podružnicami) je bilo leta 1950 zaposlenih 164, leta 1951 pa 160 ljudi, od tega le leta 1951 šest invalidov, v obeh letih pa 120 žensk.²⁰ V mariborski

20 Dve leti pozneje naj bi bila v eni od poslovalnic na Starem trgu 4 zaposlena dva delavca, v drugi poslovalnici na istem naslovu trije, na Starem trgu 9 in v poslovalnici na naslovu Pred škofijo 16 pa naj bi bila prav tako po dva zaposlena (Arhivski vir 7). Po drugem viru iz istega leta naj bi bilo v vseh komisijških trgovinah ZVVI v Ljubljani zaposlenih skupaj 14 ljudi, in sicer v prvi poslovalnici na Starem trgu 4 dva prodajalca, trije administrativni delavci in trije »ostali«, v



Komisijška prodaja na Starem trgu.
Foto: Marjan Ciglič, Ljubljana, 15. 12. 1959.
Hrani: fototeka Muzeja novejšje zgodovine Ljubljana.

trgovini (s podružnicami) je bilo leta 1950 zaposlenih 106, leta 1951 pa 100 ljudi, od tega leta 1950 13, leta 1951 pa štiri invalidi in leta 1950 100, leta 1951 pa 95 žensk.²¹ V celjski trgovini sta bila leta 1950 zaposlena 102 človeka, leta 1951 pa 74 ljudi, od tega leta 1950 22, leta 1951 pa 14 invalidov, leta 1950 69 in leta 1951 58 žensk. V mursko-soboški trgovini pa je bilo leta 1950 zaposlenih devet, leta 1951 pa 26 ljudi, od tega leta 1951 25 invalidov in leta 1951 11 žena (Arhivski vir 2).²² Komisijške trgovine so v različnih letih zaposlovale različno število ljudi – odvisno od velikosti trgovine oziroma kraja, v katerem se je ta nahajala – največkrat nekaj oseb, med njimi tudi invalide oziroma vojne vdove. Tako denimo leta 1954: »Delavski svet sklene, da bi lahko v podjetju zaposlili zaenkrat 25 %

preostalih treh poslovalnicah v mestu pa naj bi delala po dva zaposlena (Arhivski vir 35). Spet tretji vir navaja, da naj bi celotni kolektiv predstavljalo manj kot 30 ljudi (Arhivski vir 28). Leta 1954 naj bi podjetje zaposlovalo povprečno 15 uslužbencev (Arhivski vir 29). Navedeni podatki za leti 1950 in 1951 so v primerjavi s podatki za leti 1953 in 1954 številčno torej izredno visoki in zato vprašljivi. Vse poslovalnice razen tiste na naslovu Pred škofijo 16 naj bi imele leta 1954 letni promet v znesku 9.600.000 din, poslovalnica Pred škofijo 16 pa letni promet 7.200.000 din (Arhivski vir 29).

21 Tudi podatki za mariborsko trgovino za leti 1950 in 1951 se, upoštevajoč druga dva vira, zdijo pretirani: leta 1951 je bilo v njej zaposlenih devet, leta 1952 pa osem oseb (Arhivski vir 12), od tega po drugem viru štiri prodajalke, ena blagajničarka, ena poslovodkinja, en upravnik in en knjigovodja (Arhivski vir 10).

22 Tudi ti podatki o številu zaposlenih v letih 1950 in 1951 so v primerjavi s podatki, dostopnimi za vsa preostala leta oziroma z drugimi podatki za leti 1950 in 1951, izjemni: leta 1949 naj bi bil denimo v komisijških trgovinah (razen v Ljubljani) zaposlen le po en človek, ki je bil obenem cenilec, vodja in blagajnik (Arhivski vir 27).



Komisijaska prodaja na Starem trgu.
Foto: Marjan Ciglič, Ljubljana, 15. 12. 1959.
Hrani: fototeka Muzeja novejšje zgodovine Ljubljana.

oseb zaščiteneh po invalidskem zakonu tj. dva invalida ali vojne vdove« (Arhivski vir 23; prim. Arhivski vir 15; Arhivski vir 17).²³ Od vseh invalidskih podjetij pa naj bi leta 1949 ravno komisijaska trgovina poslovala najbolje, saj naj bi Komisiji v Ljubljani in Mariboru imeli zelo velike prihranke, »skoraj preveč za eno invalidsko podjetje«. Zato so predlagali, da se prispevek teh trgovin v invalidski proračun poveča, zmanjša pa odstotek invalidskih stroškov: »Pri tem bi omenil tudi našo Starinarno v Celju, ki ima tudi veliko prihrankov [...] ker komisije imajo danes največ zaslužka« (Arhivski vir 1). A že v začetku 50. let prejšnjega stoletja naj bi bile tudi komisijaska trgovina bolj previdne pri odkupu in pravočasni prodaji stvari, bolj naj bi se posvečale tudi videzu prodajalne in ustreznemu številu zaposlenih. Denimo leta 1951 mariborska Komisija:

Vzrok neizvršenega plana bi bil predvsem prodaje same ne prosto, ker je podjetje šele v drugem polletju pričelo prodajati tudi na denarne bone. Drugo pa je tudi znižalo promet v komisijaskih trgovinah, ker so že precej napolnjene trgovine z novim različnim blagom, katerega ima široka potrošnja že precej veliko izbiro. (Arhivski vir 12)

Leta 1952 so ugotavljali, da je imela mariborska Komisija zastarele predmete, ki jih niso prodali in naj bi jih zato vrnili lastnikom. Sklenili so, da za dlje časa neprodane predmete zaračunavajo dodatno ležarino: »Predmeti, kateri so

²³ Vsaj v začetku 50. let so ponekod število zaposlenih, sploh administracije, skušali tudi že zniževati, kar pa se vsem ni zdelo smotno, saj naj bi v administrativno osebje denimo resda sodili upravnik in knjigovodja, a tudi blagajničarka, ki pa dopoldne »kasira popoldan pa izplačuje strankam« (Arhivski vir 14).



Komisijaska prodaja na Starem trgu.
Foto: Marjan Ciglič, Ljubljana, 15. 12. 1959.
Hrani: fototeka Muzeja novejšje zgodovine Ljubljana.

med tem časom prodani ter se bodo izplačali se naj odtegne k rednemu 10% odtegljaju²⁴ stranki še 1 % od vsakega zneska, predmeti pa kateri se bodo vrnili se pa naj zaračuna ležarina do zneska din 1.000.-20.- din za zneske nad din 1.000.- pa 1%« (Arhivski vir 9). Sprejemali naj bi le blago, ki bi ga lahko prodali, njegovo ceno pa naj bi postavljali »pravilno«: postavili naj bi višjo in nižjo ceno in blago prodali po nižji ceni, če ga ne bi mogli po višji (Arhivski vir 14). Strokovna izobrazba in »absolutna poštenost« zaposlenih naj bi prispevali k boljši prodaji blaga:

Prejšnja leta strokovna sposobnost ni prišla toliko v poštev kot danes, ko mora znati vsak prodajalec prodati rabljeno robo za dobro, ker imamo že v vseh trgovinah raznega blaga zadosti na zalogi ter ni več takšnega povpraševanja po raznih predmetih kot je to bilo še pred leti. (Arhivski vir 15)

Vse predmete, ki so bili pri inventuri odpisani kot nerabni in brezpredmetni za podjetje ter so bili kot taki izločeni iz nadaljne evidence, naj bi razprodali; vse predmete, ki so bili v komisijaski prodaji več kot pol leta in jih je bilo nemogoče prodati, pa naj bi strankam vrnili (Arhivski vir 15). Še istega leta so čas prodaje predmetov v komisijaski prodaji skrajšali na tri mesece, zaposleni pa naj bi se z ustreznjšim določanjem cen seznanili tudi s skupnim ogledom različnih gospodarskih razstav, denimo v okviru prireditve Mariborski teden:

²⁴ Tudi še leta 1954 je bila vsaj v ljubljanskih komisijaskih trgovinah redna provizija od prodaje 10 odstotkov vrednosti blaga (Arhivski vir 29), kar se je z leti lahko spreminjalo, a je po pričevanju sogovornice lahko naraslo tudi do 25 odstotkov (Ustni vir 2).



Oglas invalidskega podjetja Komisija Celje.

Vir: *Invalidski vestnik*, 22. 4. 1952, 8.

se objavi v časopisu, da naj stranke dvignejo vse blago, ki je dalje kot 3 mesece v komisijski prodaji ker se ne more prodati [...] Tov. Upravnik poroča, da morajo biti prodajalke na tekočem z cenami izven naše trgovine. Delavski svet je sklenil, da si uslužbenci ogledajo skupno v četrtek dne 16. t.m. Mariborski teden. (Arhivski vir 18)

V Ljubljani naj bi bil leta 1954 »dotok blaga v komisijsko prodajo s strani komitentov zadovoljiv« (Arhivski vir 29), tri leta pozneje pa so Pravila trgovskega podjetja Komisija določala: »Ko prinese komitent v prodajo svoje blago se vpiše na komisijski listek prodajna cena, vsota provizije ter neto izplačilo [...] Komisijski listek kakor tudi knjigo stvari podpiše komitent s svojim podpisom.« Neprodane predmete so lastniku brez zaračunavanja ležarine vračali po 30 dneh oziroma šestih mesecih, ko so jim lahko tudi samovoljno znižali ceno:

Blago, ki pa ni prodano se vrne komitentu brez zaračunavanja ležarine to pa samo v slučaju ako se blago vrne po izteku 30 dni od prejema blaga v komisijsko prodajo odnosno pred iztekom 6 mesecev [...] Komitent s svojim podpisom na komisijskem listku tudi pooblasti podjetje da ima podjetje pravico znižati ceno predmetu do cene možne prodaje vendar to šele po izteku 6 mesecev od dneva prevzema blaga v komisijsko prodajo in da komitent sam osebno ne pride dvigniti svojega predmeta odnosno znižati ceno. (Arhivski vir 28)

Uprave trgovin so sčasoma začele skrbeti za ažurno prodajo predmetov, ki so jo skušale povečati tudi z večjo ustrežljivostjo zaposlenih:

bi morale prodajalke biti strankam bolj ustrežljive, pravilno naj prikažejo kvaliteto, pravilno primerjati cene med artikli [...] ter imeti zmiraj prijazno lice, ker bo le na tak način lahko podjetje imelo več prometa [...] kolektiv naj bi pazil na red in čistočo v prodajalnah ter s tem pokazal res higienski lokal tako, da bo stranka z veseljem stopila v prodajalno. (Arhivski vir 14)

Skrbeli so za urejenost prodajaln, denimo mariborskih, pred katerima naj bi leta 1952 prepleskali napisne table, pred eno prodajalno pa naj bi postavili tudi koš za smeti:

ker so pločniki stalno polni ogrizkov in papirja isto tako na Koroški cesti in potem tudi napraviti izložbe, kar se že precej dolgo zavlakuje, ker iste nimajo nobenega izgleda ter kvarijo izgled drugim sosednim trgovinam, najbolj pa še vsled tega, ker je prodajalna ravno na Glavnem trgu [...] Nujno bi bilo treba nabaviti tudi prašno olje, da se vsaj pred zimo prodajalne temeljito očistijo. (Arhivski vir 11)

Ureditev in renovacija poslovnih prostorov na Glavnem trgu in Koroški cesti v Mariboru sta bili predvideni v poletnih mesecih tudi leta 1953, saj naj bi bile prodajalne »očiščene vse stare navlake ter ne smejo kazati znake stariarne« (Arhivski vir 15). Uslužbenci naj sicer ne bi pometali v trgovini že med delovnim časom, ko so stranke še v prodajalni, ampak po njem – v Mariboru je bilo leta 1952 to med 18.30 in 19. uro (Arhivski vir 10). Zaposlene so tudi opozarjali, naj s kupci ne bi po nepotrebnem klepetali, ampak se posvečali predvsem prodaji: »Tov. Upravnik še opominja, prodajalke naj se ne ustavljajo na oddelkih dalj časa razni znanci in znanke, ker vsled tega prodajalka sama nemore postreči stranko kot to zahteva socialistična trgovina« (Arhivski vir 17). Čeprav naj bi bile plače zaposlenih (vsaj leta 1952 in vsaj v celjski trgovini) zelo nizke, so skušali zaposlene za delo motivirati tudi drugače, denimo tako, da so prejeli dodatna sredstva za nabavo delovnih plaščev, najboljši delavci celjske trgovine pa so leta 1952 ob 1. maju prejeli tudi nagrade (Arhivski vir 13; Arhivski vir 19).

»Notri med sabo so bili povezani, to, da se je potem kšeftalo«

V povojnem obdobju pomanjkanja osnovnih življenjskih potrebščin so se morali ljudje znajti na različne načine, svojo vlogo pri tem so imele tudi komisijske trgovine in njihovi zaposleni. Po sogovornikovem pričevanju je bilo pomembno predvsem vedeti, kdaj in kje je bilo kaj na voljo:

je bilo pomembno vedeti, priti do informacij, kako so se poslovodje med sabo obveščali, spraševali, če bi kdo kaj kupil. Nekateri [vojni invalidi] naj bi hodili tudi oblačila iskat na Unrro, so imeli pri tem prednost razdeljevanja oziroma nabave. Meni je bilo pa kar malo nerodno iskat. Ker če si se malo znašel, si se kaj zmenil, pa si rekel, »ti boš zdaj dobil kontingent blaga, a mi lahko zrihtaš za eno obleko?« Odnosi, ne. (Ustni vir 2)

(Tudi) v komisijskih trgovinah so nekateri zaposleni zlorabljali svoj položaj oziroma so se osebno okoriščali, o čemer poročajo viri tako za Ljubljano kot Maribor. V Ljubljani se je denimo ob inventarnem popisu 30. aprila 1952 v podjetju Komisija pojavil »pereč problem«, tj. nesloga med uslužbenci, saj »je bil v poslovalnici 2 ugotovo-

vljen manko večjega obsega«. Zato se je »celotni promet predal v rešitev javnemu tožilstvu ki do danes stvari še ni rešilo« (Arhivski vir 22). Podobno naj bi v Mariboru podjetje »imelo ves čas svojega obstoja težkoče glede slabega trgovskega kadra, raznih malverzacij itd.«. Čeprav naj bi leta 1953 »že lahko govorili o kulturnem, strokovnem in poštenem delu v podjetju« (Arhivski vir 15), naj bi pred tem nekateri zaposleni svoj položaj izkoriščali:

od strank prevzeti komisijski predmeti niso bili prevzeti po posebnem spisku oziroma seznamu, ker za iste odgovarjajo prodajalke [...] Vsi prevzeti predmeti v komisijsko prodajo so vpisani po tekočih številkah v prevzemnih knjigah ter so dani v čuvanje posameznim prodajalkam, katere kako že omenjeno odgovarjajo za te predmete materialno in kazensko. (Arhivski vir 6)

Prodajalci, ki so bili kazensko in materialno odgovorni za prejeto blago, so to prodajali tudi za lastni dobiček, denimo:

Nato ostro kritizira prodajalko, katera je neki stranki prodala kostum za din 10.000.- ne da bi kasirala [...] je tov. upravnik, ko je sprejemal blago v prodajo enostavno vzel iz svojega žepa lastno nalivno pero, katero je bilo po njegovem mnenju manj vredno kot pa tisto, katero je sprejel v prodajo, in nataknil etiketo sprejetega nalivnega peresa na svojo nalivno pero, sprejeto nalivno pero pa dal sebi v žep. Tako je svoje nalivno pero prodal brez vsakega knjiženja in s tem tudi stranko oškodoval. Nadalje je enostavno njegovo dinamo iz svojega kolesa dal brez vsakega knjiženja v prodajo, drugo katera pa je bila prinesena v prodajo pa si rezerviral zase. (Arhivski vir 14)

Podobno naj bi neka trgovka »vzela predmet iz oddelka ženske konfekcije, otroške konfekcije itd. to so bile otroške hlačke ne, da bi jih plačala din 660.-«. Zato je delavski svet sklenil, da je kot predsednica upravnega odbora ta prodajalka naredila veliko napako, ter predlagal, da se jo izključi iz upravnega odbora trgovine (Arhivski vir 8). Strankam so znesek za predmete, ki so jih prinesle v prodajo, izplačali iz blagajn podjetja (Arhivski vir 8). Ker ena od prodajalk prejetega blaga ni vpisala v blagovno knjigo, je bila zato odpuščena, samovoljno je tudi poravnala deset odstotkov provizije, za katero je bilo podjetje oškodovano (Arhivski vir 21; prim. Arhivski vir 6). Kazni za zaposlene pa so bile tudi hujše, saj je bilo vsaj v letih 1952 in 1953, podobno kot v Ljubljani, v zvezi z nelegalnim poslovanjem kar nekaj primerov predanih tudi sodišču. Podjetje je denimo imelo »sporne dajatve v treh v podjetju v preteklosti zaposlenih«: primer prodajalke, ki svojega dolga do podjetja še ni poravnala, je podjetje predalo sodišču, drugi zaposleni prodajalki so po odločbi sodišča zarubili stanovanje, neka poslovodkinja pa je svoj dolg podjetju odplačevala mesečno (Arhivski vir 12; prim. Arhivski vir 8; Arhivski vir 20; Arhivski vir 21). Osebo okoriščanje je bilo torej pogosto povezano prav z zlorabami pri ceno prinesenega v prodajo:

In je ta poslovodja točno vedel, kaj je vredno, kaj ni vredno. In je odkupil recimo tiste znamke in je rekel, »to ti dam pa nazaj,« pa je plačal. Ta je bil vesel, ker je dobil za tisto toliko in toliko denarja, ni pa vedel, da je dobil bagatelo. Nič skoraj, ne. Kolikor je bilo tistih par znamk, ne, ki jih je on imel, ki so bile zares nekaj vredne. In ta jih je potem v denarnico lepo dal in jih je lepo nesel v Celovec ali pa na Dunaj prodat. (Ustni vir 2)

(Nekateri) zaposleni pa so, denimo v Ljubljani, sodelovali tudi pri preprodaji umetnin in vrednih predmetov, tudi v tujino:

sem poznal primere, ko so bili ljudje kaznovani, ker so s tem švercali. S temi umetninami. So imeli veze s temi komisijskimi trgovinami, so ljudje prinesli notri umetnost, slike pa take stvari, ki so imele umetniško vrednost. Znanih naših slikarjev pa tako naprej. Niso znali ceniti pa je bil zadovoljen, če je dobil toliko ali pa toliko za sliko. In ta jo je znal oceniti pa je vedel, da je slika desetkrat toliko vredna, ne, pa sta se pol zmenila in tako, ne. In je pol policija prišla na sled in so bili kaznovani [...] ker so potem švercali ven [...] Dobili so jih pri meji pravzaprav, ne, ker so šle ilegalno čez, ne. In je, vem, da je bil poslovodja degradiran iz te trgovine, potem pa tista cela veriga, ki je bila vpletena notri. (Ustni vir 2)

S komisijskimi trgovinami in z (nižjim) ocenjevanjem vrednosti predmetov naj bi bili namreč povezani tudi posamezni poznavalci:

Veste, oni so znali oceniti, ali je to original ali je to, kaj jaz vem, da je nekdo risal, pa je podobno kot to [...] In celo neki kustosi so si tudi zase kupili, so vedeli, da je to vrednost [...] kustos, ki je že vedel, koliko je vredna, sploh pa, če je mislil, da jo je za sebe že kupoval, jo je ocenil sebi v korist. Ta pa, ki ni vedel, koliko je vredna slika, je pač bil vesel, da jo je prodal. (Ustni vir 2)

V prvem povojnem desetletju sta bila tihotapljenje in prekupčevanje pogosta: »Veste, šverc komerc je zmeram delal, to morate vedet« (Ustni vir 2). Povezana sta bila tudi s komisijskimi trgovinami, čeprav je bil po drugi strani strog tudi nadzor: »Notri med sabo so bili povezani, to, da se je potem kšeftalo. Ja pa bila Udba, ta notranja uprava, je bila zelo povezana tukaj, kontrola je bila nad tem [...] Pa če je bilo treba, če je tam dišalo, so tudi katerega zaprli zraven« (Ustni vir 2).

Izbira iz nuje in nuja izbire

Kupovanje oblačil v komisijskih trgovinah v prvih letih po drugi svetovni vojni vsaj iz določenih zornih kotov težko primerjamo s sodobnim kupovanjem v najrazličnejših trgovinah z rabljenimi oblačili. Nekateri raziskovalci slednje namreč pojasnjujejo kot t. i. *first option, second choice*, tj. kot potrošniško prakso, ki si jo ljudje lahko privoščijo,

a je same po sebi ne bi izbrali. Gre za izključenost iz preostalnih, prevladujočih vrst sodobnega t. i. *first-hand* potrošništva oziroma nakupovanja novih dobrin, zaradi česar (ekonomske) nuje in izbire tudi ne moremo razumeti kot nasprotujočih si, ampak kvečjemu prepletenih razlogov za sodobno nakupovanje rabljenih oblačil (glej npr. Williams in Paddock 2003: 329, 332, 334).²⁵ Po letu 1945 pa oblačil na Slovenskem ni bilo tako lahko dobiti kot danes, komisijske trgovine pa so bile vsaj v prvih desetletjih po drugi svetovni vojni in vsaj v večjih mestih del splošnega, množičnega in ne alternativnega oskrbovanja (tudi) z njimi. To dokazuje tudi umeščenost takšnih trgovin – vsaj tistih, ki jih je v omenjenem obdobju upravljala invalidska organizacija – v samo središče večjih slovenskih mest, v že zgodovinske prostore antikvarne dejavnosti. Rabljenih oblačil po drugi svetovni vojni torej niso razumeli kot marginalne kategorije predmetov, ki bi bila tudi umeščena v marginalni (urbani) prostor (Strasser 1999: 6), ampak so bila za množično oskrbo še kako bistvena in pomembna. Prav tako komisijske trgovine, delujoče v prvem desetletju po drugi svetovni vojni, težko primerjamo s sodobnimi komisijskimi trgovinami oziroma t. i. *consignment stores*, ki jih kot eno od prizorišč sodobnega alternativnega potrošništva navaja literatura (glej npr. Crewe in Gregson 2003; Cervellon in Carey 2012; Han 2013; Le Zotte 2013; Olris Hansen in Due Jensen 2014; Marzella 2015). V sodobnih komisijskih trgovinah z oblačili se namreč prodajajo predvsem dobro ohranjena, leto ali dve stara oblačila, zaradi česar je za trgovce še zlasti pomembno, da s svojimi strankami oziroma tistimi posamezniki, katerih rabljeno blago prodajajo, ohranjajo dober odnos in si s tem zagotavljajo kakovostno blago (Han 2013: 6). V komisijskih trgovinah, obravnavanih v prispevku, pa so, kot je pokazalo gradivo, prodajali širši nabor blaga – kar so vanje prinesli posamezniki, pa tudi, kar so jim kot slabše blago odstopila podjetja.

Sploh pa je t. i. *consignment stores* težko primerjati s socialističnimi komisijskimi trgovinami, vsaj nekaterimi – sploh če upoštevamo preozke opredelitve komisijskih trgovin, ki naj bi bile (le) prodajalne novega, zaželenega in (z Zahoda) pretihotapljenega blaga (Studen Petrovič 2010; Panić 2014). Izhodišča za razumevanje razlogov, zakaj so (vsaj nekatere) komisijske trgovine prenehale delovati kot posrednice rabljenih oblačil, Komisioni in Posredniki pa so se uveljavljali predvsem kot njihovo nasprotje, tj. kot trgovine z najbolj zaželenimi in modnimi oblačilnimi kosi, lahko sicer najdemo že v sočasni literaturi. Že v 60. letih 20. stoletja so nekateri raziskovalci ugotavljali, da za uspešno prodajo rabljenih oblačil ni dovolj njihova nizka

cena in da je prodaja odvisna predvsem od izrabljenosti in obenem modnosti oblačil (Winakor in Martin: 1963). Pozneje so mnogi razmišljali tudi o avtonomnosti predmetov kot objektov oziroma njihovi vlogi pri razširjanju jaza, pa o kontagioznosti predmetov (Roux in Korchia 2006: 29), upoštevati je treba tudi razvoj jugoslovanske modne industrije in konfekcije, od srede 60. let prejšnjega stoletja tudi nakupovalni turizem in nasploh razvijajoče se socialistično potrošništvo (Duda 2005, 2010; prim. Panić 2014).

Domnevam, da je v nasprotju z nakupovanjem rabljenih oblačil po starinarnicah na začetku in ob koncu 19. stoletja, kjer so bila za dostopno ceno na voljo modernejša ali oblačila višjih družbenih razredov (prim. Habinc 2016: 69), nakupovanje v komisijskih trgovinah z rabljenim blagom po drugi svetovni vojni vse bolj postajalo premoderno in znak zastarelosti ter revščine.²⁶ Če je namreč novost modna vrednota meščanske družbe že od 1. polovice 19. stoletja in če se družbena zapoved po individualni drugačnosti in tekmovalnosti napaja iz močno raznovrstne in spreminjajoče se ponudbe novega, je vsaj od 60. let prejšnjega stoletja to, kot se zdi, ponovno postajalo vse pomembnejše: »Samo modne novosti so ohranile sposobnost učinkovanja kot simbolne vrednosti, stari izdelki, čeprav funkcionalni, omenjeno sposobnost izgubijo« (Žagar 2011: 122). Ko izbira iz nuje torej ni več prevladovala, ampak se je vse bolj ponovno uveljavljala nuja izbire, so s svojo spremenjeno vlogo na jugoslovansko trgovsko prizorišče vstopili tudi Komisioni in Posredniki z zaželenim in najnovejšim blagom iz Zahodne Evrope. Toda, kakšen je bil ta prehod od komisijskih trgovin kot prodajaln starega h komisijskim trgovinam kot prodajalnam novega in zaželenega, in kaj vse ga je omogočalo, je natančneje treba še raziskati.²⁷

Zaenkrat lahko v literaturi znano opredelitev socialističnih komisijskih trgovin kot prodajaln novega, zaželenega in iz Zahodne Evrope pretihotapljenega blaga (Studen Petrovič 2010; Panić 2014) le spoznamo kot preozko. Zanika namreč njihovo vlogo v zgodnjem socializmu in s tem tudi svojevrstno kontinuiteto iz predsocijalističnega časa ter premisleke o primerjavah s sodobnimi, postsocijalističnimi komisijskimi trgovinami, denimo z rabljenimi otroškimi oblačili in opremo ali pa oblačili višjega cenovnega razreda (prim. Habinc 2016). V prvih letih po drugi svetovni

26 Za premisleke v zvezi s tem se zahvaljujem tudi kolegici Veronici Aplenc.

27 Zanimivo bi bilo preučiti tudi vlogo podjetja Dom, ki je bilo od leta 1946 namenjeno predvsem prodaji (rokodelskih) izdelkov po Jugoslaviji, leta 1949 je že imelo status izvoznega podjetja, do leta 1950 pa je odprlo poslovalnice tudi v turističnih območjih (Aplenc 2014: 268, 270). Od srede 70. let prejšnjega stoletja je Dom sodeloval tudi pri komisijski prodaji, saj se mu je leta 1979 pridružilo podjetje Posrednik (Bogataj 1986: [15]). Zanimivo bi bilo njegovo vlogo primerjati z vlogo podobnih podjetij po drugih socialističnih državah, denimo poljsko Cepelio (prim. Klekot 2010). Za premisleke s tem v zvezi se zahvaljujem Janezu Bogataju.

25 Nakupovanje v trgovinah z rabljenimi oblačili danes ne priča zgolj o racionalnih potrošniških motivacijah in nezmožnosti trga, da bi z novimi dobrinami zadovoljil vse potrebe. Zato trgovanja s starim ne moremo razumeti kot relikv preteklosti, ampak gre za sestavni del sodobnih (čeprav alternativnih) potrošniških sistemov (Stobart in Van Damme 2010: 4, 7, 11).

vojni, v času velikega pomanjkanja različnih materialnih dobrin, ko so ljudje do njih prihajali na najrazličnejše (tudi nelegalne) načine (prim. Žagar 2011: 184–185), je država v oskrbo z oblačili torej posegla tudi tako, da je skušala določiti, kdo naj bi od trgovanja z rabljenimi kosi imel korist. Gospodarsko in ideološko ustrezno je bilo posredovanje rabljenega blaga vsaj začasno prepustiti zvezi vojnih invalidov. V letih najhujšega pomanjkanja so komisijske trgovine po večjih mestnih središčih tako prispevale k utrjevanju družbenega statusa ene od skupin, zaslužne za priborjeno svobodo, državo in novo družbeno ureditev, konkretno k zneskom za finančno nadomestilo za invalidnost in k zaposlovanju vojnih invalidov in vdov. Za množice pa je bil to eden redkih obstoječih in legalnih načinov oskrbe z oblačili in obutvijo kot delom najnujnejših življenjskih potrebščin.

Literatura

- AJLEC, Kornelija: Unra v Jugoslaviji in Sloveniji. *Prispevki za novejšo zgodovino* 53 (2), 2013, 79–99.
- APLENC, Veronica E.: Slovenian Industrial Design and Folk Crafts under Yugoslav State Socialism: (Non-)Intersections of the Yugoslav Socialist Modern and the Slovenian Traditional. *Centropa* 14 (3), 2014, 260–272.
- BOGATAJ, Janez: 40 let podjetja Dom in njegova vloga pri ohranjanju in razvijanju domače in umetne obrti v Sloveniji in Jugoslaviji. V: Janez Bogataj, *Dom, 40 let*. Ljubljana: Proizvodno in trgovsko podjetje za domačo in umetno obrt Dom, 1986, [3–25].
- BREN, Paulina: Tuzex and the Hustler. V: Paulina Bren in Mary Neuberger (ur.), *Communism Unwrapped: Consumption in Cold War Eastern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 27–48.
- BREN, Paulina in Mary Neuberger: Introduction. V: Paulina Bren in Mary Neuberger (ur.), *Communism Unwrapped: Consumption in Cold War Eastern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 3–19.
- CERVELLON, Marie-Cecile, Lindsey Carey in Trine Harms: Something Old, Something Used: Determinants of Women's Purchase of Vintage Fashion vs Second-Hand Fashion. *International Journal of Retail & Distribution Management* 40 (12), 2012, 956–974.
- CREWE, Louise in Nicky Gregson: *Second-Hand Cultures*. Oxford: Berg Publishers, 2003.
- DUDA, Igor: *U potrazi za blagostanjem: O povjesti dokolice i potrošačkog društva u Hrvatskoj 1950-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.
- GILLE, Zsuzsa: *From the Cult of Waste to the Trash Heap of History: The Politics of Waste in Socialist and Postsocialist Hungary*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- GLAVAN, Rok: Antikvariati v Ljubljani. *Kronika: Časopis za slovensko krajevno zgodovino* 51 (3), 2003, 313–326.
- GUENTCHEVA, Rossitza: Mobile Objects: Corecom and the Selling of Western Goods in Socialist Bulgaria. *Etudes Balkaniques* 45 (1), 2009, 3–28.
- HABINC, Mateja: Izjemnost trgovanja z rabljenimi oblačili v (sodobni) Sloveniji? *Glasnik SED* 56 (1–2), 2016, 64–73.
- HAN, Jinhee: *Understanding Second-Hand Retailing: A Resource based Perspective of best Practices Leading to Business Success*. Graduate Theses and Dissertations, Paper 13636. Iowa: Iowa State University, 2013.
- HIMMELREICH, Bojan: *Pike, špekulanti in Trumanova jajca: Preskrba prebivalstva Slovenije z blagom široke potrošnje v letih 1945–1953*. Celje: Zgodovinski arhiv Celje, 2008.
- IVANOVA, Anna: Shopping in Beriozka: Consumer Society in the Soviet Union. *Studies in Contemporary History* 10, 2013, 243–263.
- KLEKOT, Ewa: The Seventh Life of Polish Folk Art and Craft. *Etnološka tribina* 40 (33), 2010, 71–85.
- KODRIČ-DAČIĆ, Eva: Federalni zbirni center in njegov prispevek k dopolnitvi fondov Narodne in univerzitetne knjižnice. *Knjižnica* 44 (4), 2000, 51–63.
- LE ZOTTE, Jennifer: »Not Charity, but a Chance«: Philanthropic Capitalism and the Rise of American Thrift Stores, 1894–1930. *The New England Quarterly* 86 (2), 2013, 169–195.
- MARZELLA, Fabio: The Second-Hand Market: The Practice of Reusing Goods in Cultures Dominated by the New. *Italian Sociological Review* 5 (1), 2015, 105–122.
- OLRIS HANSEN, Julie in Stine Due Jensen: *The World of Second-Hand Goods: A Different Community*. Magistrsko delo. Lund: Lund University, School of Economics and Management, 2014.
- PANIĆ, Ana: Po poslednji modi: Odevanje između ideologije i konzumerizma. V: Ivana Dobrivojević, Igor Duda, Sabina Mihelj in Ana Panić, *Nikad im bolje nije bilo? Modernizacija svakodnevnog života u socijalističkoj Jugoslaviji*. Beograd: Muzej istorije Jugoslavije, 2014, 64–65.
- RENDLA, Marta: Založenost trga z blagom za široko potrošnjo v Sloveniji v času socializma. V: Nina Vodopivec (ur.), *Med državo in trgovom: Cikli in prelomi v zgodovini*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2014, 111–141.
- REPE, Božo: Vojaški invalidi po drugi svetovni vojni. V: Peter Pavel Klasinc, France Kresal, Vladimir Pegan in Božo Repe: *Vojni invalidi: Pravna zaščita in organiziranost vojnih invalidov na Slovenskem*. Ljubljana: Zveza društev vojnih invalidov Slovenije, 2005, 181–226.
- ROUX, Dominique in Michaël Korchia: Am I What I Wear? An Exploratory Study of Symbolic Meaning Associated with Secondhand Clothing. *Advances in Consumer Research* 33, 2006, 29–35.
- STOBART, Jon in Ilja Van Damme: Introduction: Modernity and the Second-Hand Trade: Themes, Topics and Debates. V:

Jon Stobart in Ilja Van Damme (ur.), *Modernity and the Second-Hand Trade: European Consumption Cultures and Practices, 1700–1900*. London: Palgrave Macmillan, 2010, 1–15.

STRASSER, Susan: *Waste and Want: A Social History of Trash*. New York: An Owl Book, 1999.

STUDEN PETROVIĆ, Maja: Serbia: Urban Dress, 1945 to Twenty-First Century. V: Djurdja Bartlett (ur.), *Berg Encyclopedia of World Dress and Fashion, vol. 9, East Europe, Russia and the Caucasus*. Oxford in New York: Berg, 2010, 527–531.

THELEN, Tatjana: Shortage, Fuzzy Property and Other Dead Ends in the Anthropological Analysis of (Post)Socialism. *Critique of Anthropology* 31 (1), 2011, 251–255.

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

WINAKOR, Geitel in Marcela Martin: Used-Clothing Sales in a Small City. *Journal of Home Economics* 55, 1963, 357–359.

WILLIAMS, Collin C. in Christopher Paddock: The Meanings of Informal and Second-Hand Retail Channels: Some Evidence from Leicester. *The International Review of Retail, Distribution and Consumer Research* 13 (3), 2003, 317–336.

ZATLIN, Jonathan: Consuming Ideology: Socialist Consumerism and the Intershops, 1970–1989. V: Peter Hübner in Klaus Tenfelde (ur.), *Arbeiter in der SBZ-DDR*. Essen: Klartext-Verlag, 1999, 555–572.

ZATLIN, Jonathan R.: *Making and Unmaking Money: Economic Planning and the Collapse of East Germany*. Berkeley: UC Berkeley, Institute of European Studies, Other Recent Work, 2007.

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

Arhivski viri

Arhivski vir 1: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 1, Zapisnik kolegija z dne 13. 12. 1949, ki se je vršil ob 12.15 uri v prostorih GOZVVIS-a.

Arhivski vir 2: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 1, Analiza podatkov o proizvodnji, plačilnem fondu, zaposlenem osebju, produktivnosti in delovni disciplini invalidskih gospodarskih podjetij v letu 1951.

Arhivski vir 3: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 1, Analiza dela glavne uprave invalidskih podjetij Slovenije za leto 1951.

Arhivski vir 4: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 1, Zapisnik četrte redne seje kolegija GOZVVIS, ki se je vršila v četrtek, dne 26. julija 1951 ob 16. uri v prostorih Predsedstva GOZVVIS.

Arhivski vir 5: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 12, Poročilo, Ljubljana 1. 10. 1951 (91/73), Glavni odbor Zveze VVIS.

Arhivski vir 6: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 18, Za-

pisnik spisan dne 30. 4. 1952 v Invalidskem podjetju »Komisija« Maribor ob priliki primopredaje upravniških poslov komisijske trgovine na Glavnem trgu št. 16 s podružnico Koroška c. 20.

Arhivski vir 7: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 18, Seznam prodajaln, GOZVVIS, gospodarski oddelek št. II/15311, 23. 12. 1952.

Arhivski vir 8: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik upravnega odbora in delavskega sveta »Komisija« Maribor 1952, Zapisnik delavskega sveta 30. 4. 1952.

Arhivski vir 9: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik upravnega odbora in delavskega sveta »Komisija« Maribor 1952, Zapisnik delavskega sveta 29. 5. 1952.

Arhivski vir 10: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik upravnega odbora in delavskega sveta »Komisija« Maribor 1952, Zapisnik seje upravnega odbora 17. 7. 1952.

Arhivski vir 11: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik upravnega odbora in delavskega sveta »Komisija« Maribor 1952, Zapisnik delavskega sveta 18. 7. 1952.

Arhivski vir 12: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik upravnega odbora in delavskega sveta »Komisija« Maribor 1952, Poročilo o poslovanju podjetja »Komisija, Maribor XXXXX, 30. 11. 1952.

Arhivski vir 13: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisniki upravnega odbora in delavskega sveta Komisija Celje 1952 11–214.

Arhivski vir 14: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik zasedanja delavskega sveta 11. 3. 1952.

Arhivski vir 15: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik upravnega odbora in delavskega sveta »Komisija« Maribor 1953, 10/54, Zapisnik zasedanja delavskega sveta 29. 3. 1953.

Arhivski vir 16: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, 10/71, Zapisnik seje delavskega sveta 24. 4. 1953.

Arhivski vir 17: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik upravnega odbora in delavskega sveta »Komisija« Maribor 1953, 10/75, Zapisnik delavskega sveta 26. 5. 1953.

Arhivski vir 18: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik upravnega odbora in delavskega sveta »Komisija« Maribor 1953, 10/82, Zapisnik 5. rednega zasedanja delavskega sveta 11. 7. 1953.

Arhivski vir 19: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik upravnega odbora in delavskega sveta »Komisija« Maribor 1953, 10/92, Zapisnik z dne 21. 10. 1953.

Arhivski vir 20: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik upravnega odbora in delavskega sveta »Komisija« Maribor 1953, Zapisnik 7. zasedanja delavskega sveta 24. 10. 1953.

Arhivski vir 21: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisnik upravnega odbora in delavskega sveta »Komisija« Maribor 1953, Poročilo k poslovanju podjetja »Komisija« Maribor, k bilanci dne 31. 12. 1953.

Arhivski vir 22: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, Zapisniki upravnega odbora in delavskega sveta Komisija Ljubljana 1953, 10/68.

Arhivski vir 23: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, 18/16, Zapisnik 8. rednega zasedanja delavskega sveta z dne 3. 2. 1954.

Arhivski vir 24: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 55, 18/17, Zapisnik 1. rednega zasedanja delavskega sveta Invalidskega podjetja Komisija, Maribor, Glavni trg 16, Maribor 2. 4. 1954.

Arhivski vir 25: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 57, Zapisniki sej ROZVVIS od leta 1945 dalje do 18. VI. 1946, Zapisnik seje začasnega akcijskega odbora Združenja vojnih invalidov, vdov in sirot v Ljubljani z dne 25. junija 1945.

Arhivski vir 26: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 57, Zapisnik konference vseh tajnikov okrajnih odborov VVI, 8. 7. 1947.

Arhivski vir 27: SI AS, Arhiv Republike Slovenije, AS 539, Glavni odbor Zveze vojaških vojnih invalidov Slovenije, šk. 57, Zapisnik konference sekretarjev Okrajnih odborov VVI Slovenije, 3. 3. 1949.

Arhivski vir 28: SI ZAL, Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU 402/6, Občinski ljudski odbor Ljubljana Center, serija 6, 1955-61, šk. 14, a. e. 81, Pravila in spremembe pravil, Podjetje Komisija, Stari trg 4 (1956), Pravila trgovskega podjetja »Komisija«, Ljubljana, Stari trg 4, (sprejeta) na seji 15. 4. 1957.

Arhivski vir 29: SI ZAL, Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU 475, MLO Ljubljana, industrija in obrt, serija 4, Bilance 1946-55, šk. 37, a. e. 602, Trgovsko podjetje Komisija, Poslovno poročilo, Bilanca z dne 31. 12. 1954.

Arhivski vir 30: SI ZAL, Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU/0477, MLO Ljubljana, trgovina in preskrba A.143, t. e. 17, Kartoteka trgovskih podjetij, obrtnih podjetij, zadrug in drugih ustanov A-Ž. Spis 387 »Komisija«, Dopis TP 5251/48. Predmet: Invalidsko podjetje »Komisija«, poslovalnice, Stari trg 4, Ljubljana 23. 9. 1948.

Arhivski vir 31: SI ZAL, Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU/0477, MLO Ljubljana, trgovina in preskrba A.143, t. e. 17, Kartoteka trgovskih podjetij, obrtnih podjetij, zadrug in drugih ustanov A-Ž, Odločba za ustanovitev invalidskega podjetja 10. 8. 1948, Mestni odbor vojaških vojnih invalidov za glavno mesto Ljubljana.

Arhivski vir 32: SI ZAL, Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU/0477, MLO Ljubljana, trgovina in preskrba A.143, t. e. 17, Kartoteka trgovskih podjetij, obrtnih podjetij, zadrug in drugih ustanov A-Ž, TP 4598/48. Predmet: Invalidsko trgovsko podjetje »Komisija« Ljubljana, Odobritev ustanovitve in potrditev pravil.

Arhivski vir 33: SI ZAL, Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU/0477, MLO Ljubljana, trgovina in preskrba A.143, t. e. 17, Kartoteka trgovskih podjetij, obrtnih podjetij, zadrug in drugih ustanov A-Ž, Pravilnik, 10. 8. 1948.

Arhivski vir 34: SI ZAL, Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU/0477, MLO Ljubljana, trgovina in preskrba A.143, t. e. 17, Kartoteka trgovskih podjetij, obrtnih podjetij, zadrug in drugih ustanov A-Ž, Pritožba proti likvidaciji in prevzemu Invalidskega podjetja »Komisija«, Ljubljana 7. 12. 1949.

Arhivski vir 35: SI ZAL, Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU/0477, MLO Ljubljana, trgovina in preskrba A.143, t. e. 17, Kartoteka trgovskih podjetij, obrtnih podjetij, zadrug in drugih ustanov A-Ž, 79/52 (dokument iz leta 1952).

Arhivski vir 36: SI ZAL, Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU/0477, MLO Ljubljana, trgovina in preskrba A.143, t. e. 17, Kartoteka trgovskih podjetij, obrtnih podjetij, zadrug in drugih ustanov A-Ž, Predmet: Prošnja za poslovalnico, Poverjeništvu za trgovino in gostinstvo MLO, 29. 2. 1952.

Arhivski vir 37: SI ZAL, Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU/0477, MLO Ljubljana, trgovina in preskrba A.143, t. e. 17, Kartoteka trgovskih podjetij, obrtnih podjetij, zadrug in drugih ustanov A-Ž, Predmet: Prijava prodajaln odnosno poslovalnic, Ljubljana 12. 6. 1952.

Arhivski vir 38: SI ZAL, Zgodovinski arhiv Ljubljana, LJU/0477, MLO Ljubljana, trgovina in preskrba A.143, t. e. 17, Kartoteka trgovskih podjetij, obrtnih podjetij, zadrug in drugih ustanov A-Ž.

Spletni viri

Spletni vir 1: ODŽAKLIJEVIĆ, Dragan: Komision. V: *Leksikon Yu mitologije*, <http://www.leksikon-yu-mitologije.net/komision/>, 9. 1. 2017.

Spletni vir 2: ADRIĆ, Iris: Komision. V: *Leksikon Yu mitologije*, <http://www.leksikon-yu-mitologije.net/komision/>, 9. 1. 2017.

Spletni vir 3: ŠUTEJ ADAMIČ, Jelka: Obujena zgodba o podpisanih reverzih. Delo, 11. 11. 2010, <http://www.delo.si/kultura/obujena-zgodba-o-podpisanih-reverzih.html>, 10. 1. 2017.

Spletni vir 4: KERR, J. L.: *Hard-Currency Shops in Eastern Europe*. 27. 10. 1977, RAD Background Report/211. Radio Free Europe Research, <http://osaarchivum.org/files/holdings/300/8/3/text/116-2-87.shtml>, 24. 1. 2017.

Časopisni viri

Časopisni vir 1: V Starinarni je živahno. *Invalidski vestnik* 25 (3), 10. 2. 1948, 3.

Časopisni vir 2: Uspehi enoletne gospodarske dejavnosti invalidske organizacije. *Invalidski vestnik* 15 (8), 25. 4. 1948, 3.

Časopisni vir 3: Oglas. *Invalidski vestnik* 27 (6), 27. 3. 1950, 4.

Časopisni vir 4: Oglas. *Invalidski vestnik* 27 (15), 25. 8. 1950, 4.

Ustni viri

Ustni vir 1: Uršič, Metoda: Galerija Ažbe, intervju, 2. 12. 2016.

Ustni vir 2: Orožim, Anton: Društvo vojnih invalidov Ljubljana, intervju, 9. 12. 2016.

Drugi viri

Drugi vir 1: Dr. Nemo [Hugo Uhlir]: *Trgovsko-gospodarski leksikon*. 1. del (A–K), 2. del (L–Ž). Ljubljana: Umetniška propaganda, 1935–1938.

Drugi vir 2: *Gospodarski adresar glavnega mesta Ljubljane*. Ljubljana: Turistični urad v Ljubljani, 1953.

Drugi vir 3: Teply, Bogo: *Maribor: Ilustriran vodnik po mestu in okolici*. Maribor: Obzorja, 1955.

Drugi vir 4: *Veliki adresar glavnega mesta Ljubljana*. Ljubljana: Zveza slepih, Okrajni odbor Ljubljana, 1959.

Commission Sale (of Clothes) after the Second World War

Just before the onset of the Second World War, the second-hand trade was generally practiced only in larger Slovene towns, and even there it was limited solely to certain streets and subjected to hygienic standards and provisions regulating public safety. During the first post-war years, the trade in second-hand goods was even more frowned upon. In such circumstances, and for economic and ideological reasons, the Alliance of Military Invalids of War took over the management of a part of commission stores. Although none of them operated in the region of Primorska, which was due to the still-unresolved state border with Italy, there were stores in Ljubljana, Maribor, Celje, Murska Sobota and, at least for a few months, in Trbovlje. *Komisija*, a second-hand store in the historic city center of Ljubljana, was opened in 1948. Four years later, in 1952, it had four branches: two were selling clothes (and fancy goods), one offered technical and fancy goods, and another one furniture and musical instruments. *Komisija*, a second-hand shop in Maribor, which existed at least since 1949, also had two branches in the center of the city. The shop in Celje, named *Starinarna*, opened its doors in 1947, and the one in Murska Sobota, called *Komisija*, operated at least in 1950. The *Komisija* second-hand shop in Trbovlje operated for several months in 1950. Generally buying goods from private citizens, these stores were also selling damaged or inferior but newly-made goods produced by different companies. Although the data on the number of employees varies greatly from year to year disabled enterprises always employed war invalids and widows. In 1949, for example, commission stores were the most successful enterprises of all disabled companies. By the beginning of the 1950s, however, they started to conduct business with more caution and paid more attention to the appearance and tidiness of their stores, and in order to avoid abuses and personal gain also to the training of their staff. Even though the salespeople were criminally and materially liable for the goods received, at the time of the overall lack of consumer goods some of the items could be purposefully undervalued, resold, or appropriated by the staff. And it is precisely because of the general shortage of goods in the first post-war years that the operation of commission stores managed by disabled companies cannot be compared to the present-day variety of second-hand shops. Furthermore, the widespread definition of socialist commission stores as shops selling new, desirable, and smuggled or imported goods from Western Europe, which is frequently found in scientific literature, tends to be too narrow and oversimplified.



MEMENTO MORI – IDENTIFIKACIJA TEMAČNIH ZGODB POKOPALIŠČ V OBČINAH BREŽICE IN KRŠKO KOT PODLAGA ZA RAZVOJ TEMAČNEGA TURIZMA

Pregledni znanstveni članek | 1.02

Datum prejema: 14. 4. 2017

Izveček: Temačni turizem je posebna oblika turizma, ki vključuje potovanja v kraje, povezane s smrtjo, z grozo, nasiljem, s trpljenjem, z različnimi nesrečami in katastrofami. V članku avtorici opredelita temačni turizem in na podlagi analize literature in terenske raziskave, v okviru katere kot orodje za pridobivanje podatkov uporabita tehniko nestrukturiranega intervjuja, identificirata temačne zgodbe različnih pokopališč v občinah Brežice in Krško, jih opišeta ter glede na njihovo vsebino ugotavljata, ali imajo možnost za razvoj temačnega turizma.

Ključne besede: temačni turizem, smrt, pokopališča, zgodbe, Brežice, Krško

Abstract: Dark tourism is a special form of tourism that involves travelling to places associated with death, violence, as well as various types of disasters and catastrophes. The paper defines dark tourism and – based on an analysis of literature and fieldwork, which contains the method of unstructured interviews – identifies dark stories from various cemeteries in the municipalities of Brežice and Krško, describes them and, depending on their content, explores whether they have potential for the development of dark tourism.

Key Words: dark tourism, death, cemeteries, stories, Brežice, Krško

Uvod

Zakaj smrt fascinira ljudi? Ljudi že od nekdaj privlači konec življenja. Rimske gladiatorske igre ali javne usmrtnice v srednjem veku so bile množično obiskane in glede na takratne družbene norme del vsakdanjega življenja. Kljub neizogibnosti ob koncu življenjskega kroga je danes smrt ponekod še vedno tabu, nekaj neprijetnega in nenadzorovanega. Tudi v sodobnosti nekateri kraji, predvsem tragične množične smrti, kmalu po dogodku postanejo obvezne točke turističnega ogleda. Je v tem kontekstu temačni turizem glede na druge oblike turizma »vreden obsojanja« in »moralno sporen«, ali pa je lahko pomemben kanal za spominjanje in analiziranje dogodkov iz preteklosti in sodobnosti, njihovih vzrokov in posledic ter razmišljanje o smrti v sodobni družbi?

'Temačni turizem' (angl. *dark tourism*) je posebna vrsta turizma, za katerega je značilno obiskovanje krajev, znamenitosti in destinacij, povezanih s smrtjo, trpljenjem, z nesrečami in s prizorišči tragedij. Obiskovanje temačnih turističnih destinacij v svetu in Sloveniji je pojav 21. stoletja. Število obiskovalcev morišč, krajev nesreč, prizorišč tragedij in umorov, pokopališč, čarovniških mest in zakletih prostorov strmo narašča. Med različnimi razlogi in motivi za obisk so radovednost, izobraževanje, empatija, spomin, nostalgija, občutek groze in krivda zaradi preživetja (Ashworth in Hartmann 2005; Baldwin in Sharpley 2009; Marcuse 2005; Miles 2002; Smith 1996).

Med cilje temačnega turizma spadajo območja naravnih katastrof (npr. izbruh vulkana na Islandiji, obisk Neaplja in Pompejev), prizorišča terorističnih napadov (Točki nič

– Ground Zero v New Yorku), svetovno znana pokopališča (pariško pokopališče Père-Lachaise z grobnicama Jima Morrisona in Edith Piaf) in grobnice (Taj Mahal v Agri, Hiša cvetja na Dedinjah v Beogradu), spomeniki vojnim žrtvam in herojskim braniteljem (domovine, naroda, ideologije), koncentracijska taborišča (Auschwitz na Poljskem, Jasenovac na Hrvaškem), zapori (Alcatraz v Kaliforniji, Canon City v Koloradu), prizorišča jedrskih nesreč (Černobil v Ukrajini) ter skupna grobišča (Polja smrti v Kambodži) in bojišča (Soška fronta v Sloveniji, Sutjeska v Bosni). Omenjene destinacije in prizorišča vsako leto pritegnejo milijone obiskovalcev.

Vse omenjene t. i. temačne zgodbe izobražujejo, obujajo spomine, informirajo in poskušajo apelirati na ljudi in tiste njihove odločitve, ki lahko vodijo v katastrofe. Ne glede na to, ali so katastrofe posledice delovanja narave ali plod zgodovinskih družbenopolitičnih odločitev, sta vsem skupni bolečina in smrt.

V Sloveniji je temačni turizem z izjemo vojne tematike v primerjavi s svetom praktično nepoznana in neizkoriščena možnost v sodobni turistični ponudbi, kjer so posamezni kraji in območja zaradi nekdanjih in sodobnih tragičnih dogodkov postali predmet (množičnega) turističnega obiska. Zgodbe močno vplivajo na ljudi in so v turizmu učinkovito orodje za razvoj in trženje turističnih produktov. Želje turistov po obisku lokacij, povezanih s smrtjo, z grozo in s trpljenjem so vse večje. Kljub temu so v Sloveniji, z izjemo nekaterih prispevkov, možnosti za temačni turizem slabo raziskane (glej Gosar 2014; Kužnik in Grafenauer 2015; Šuligoj 2016; Veble 2016).

* Lea Kužnik, dr. etnologije, docentka, Univerza v Mariboru, Fakulteta za turizem, Cesta prvih borcev 36, 8250 Brežice, lea.kuznik@um.si.

** Nina Veble, mag. turizma, Gubčeva 20, 8250 Brežice, nina.veble@gmail.com.

Predmet raziskave v občinah Brežice in Krško je bil temačni turizem v povezavi z različnimi pokopališči. Raziskovalno vprašanje, s katerim se v članku ukvarjava, je vprašanje »temačne« dediščine oziroma identifikacija temačnih zgodb v povezavi s pokopališči v omenjenih občinah. Pri tem sva ugotavljali, ali na izbranem območju temačne zgodbe s pokopališč sploh obstajajo in ali jih je, glede na vsebino, mogoče vključiti v temačno turistično ponudbo oziroma z njihovo pomočjo oblikovati nov turistični produkt.

Namen raziskave je bil torej praktičen, saj sva ugotavljali možnosti za zasnovo novega turističnega produkta, ki bi bil zanimiv za zaključene skupine turistov s posebnimi interesi in bi ga bilo mogoče vključiti v aktualno turistično ponudbo. Glavni cilj je bil identificirati in opisati temačne zgodbe z različnih pokopališč v občinah Brežice in Krško.

Raziskava je temeljila na analizi znanstvene in strokovne literature o temačnem turizmu ter drugih pisnih virih, kot so časopisni članki ter fotografsko gradivo o posameznih zgodbah s pokopališč na raziskovanem območju. Temačne zgodbe s pokopališč v občinah Brežice in Krško sva identificirali in odkrivali z metodo terenskega dela, kot orodje za pridobivanje podatkov in temačnih zgodb pa sva uporabili tehniko nestrukturiranega intervjuja. Izhodišče raziskave je bil Posavski muzej Brežice, v nadaljevanju pa sva izvedli še dva poglobljena intervjuja s kustosoma Mestnega muzeja Krško in Muzeja novejšje zgodovine, enote Brestanica, ter več krajših intervjujev z nekaterimi prebivalci obeh občin, starimi med 68 in 85 let, ki živijo v bližini krajev, povezanih s temačnimi zgodbami. Podatke o zgodbah sva na vodenem ogledu pokopališča Brežice pridobivali tudi z metodo opazovanja z udeležbo. Predmet zanimanja so bile vse temačne zgodbe v zvezi s pokopališči, ki jih je bilo mogoče identificirati na obravnavanem območju, pri tem pa se je pokazalo, kar je razvidno iz nadaljevanja, da jih je več v občini Brežice.

Temačni turizem

Temačni turizem, ki ga lahko poimenujemo tudi črni, mračnjaški ali *tanato* turizem – beseda *tanato* izvira iz grške besede *thánatos*, 'smrt' – opredeljujemo kot turizem, ki zajema potovanja v kraje, povezane s smrtjo, tragedijami, z umori, nesrečami in različnimi naravnimi katastrofami (Korstanje in Ivanov 2015: 57). Na tisoče obiskovalcev pritegnejo predvsem prizorišča množičnih smrti. Kot navajata Lennon in Foley (2000: 31–32), je to pojav, ki zajema obiskovalčevo »potrošnjo« prave ali komodificirane smrti. Avtorja menita, da je to postmodernistični pojav, pri čemer se sklicujeta na Rojeka (1991: 188–189) in t. i. 'črne točke' (ang. *black spots*), s katerimi opisuje lokacije smrti, ki so postale skomercializirane, postmoderna prizorišča in katerih obstoj je odvisen od načina rekonstruiranja podobe smrti. Po drugi strani pa Seaton (2009: 81–82) ponuja drugačno razumevanje temačnega turizma oziroma njegovega

razvoja. Izvor in preoblikovanje temačnega turizma lahko iščemo v tradicionalnih potovanjih, ki so se razvila in oblikovala na podlagi velikih premikov v evropski zgodovini in ki še vedno vplivajo na sedanost. Wilsonova (2008: 9) temačni turizem označi kot pojav, ki se najpogosteje označuje kot komodifikacija smrti, čeprav paradigma temačnega turizma ni tako enostavna. Wilsonova navaja tudi, da so kraji, ki jih lahko umestimo med temačni turizem, veliko več kot »samo« prizorišča človeškega trpljenja na točki smrti, kar naj bi bil glavni adut kraja. Omenjeni kraji so vedno tako zgodovinsko kot sociološko večplastni, iz česar različne skupine ljudi izpeljujejo prefinjene odtenke različnih, kraju pripisanih pomenov. Novelli (2005) in Minić (2012) temačni turizem obravnavata kot nišni turizem, povezan s posebnimi interesi ljudi, ki jih iz različnih vzrokov privlačijo avtentična prizorišča smrti.

Čeprav se z besedno zvezo temačni turizem v znanstveni in strokovni literaturi srečujemo od 90. let 20. stoletja, ko sta jo utemeljila omenjena avtorja Lennon in Foley, lahko rečemo, da je to novejša vrsta specializiranega turizma (Kužnik in Grafenauer 2015: 2). S smrtjo povezana potovanja so se pojavila že mnogo prej, saj ljudi, že odkar potujejo, privlačijo kraji, atrakcije ali dogodki, na različne načine povezani s smrtjo, trpljenjem, z nasiljem in s katastrofami, piše Sharpley (2009: 4–5). Kot primer navaja obiskovanje gladiatorskih iger v starem Rimu ter romanja in obiskovanje javnih usmrtilcev v srednjem veku. Sharpley (prav tam: 4) navaja, da je bil prvi vodeni ogled v Angliji povezan z obiskom prizorišča smrti. Leta 1838 so namreč organizirali potovanje z vlakom na kraj usmrtilce dveh morilcev, usmrčenih z obešanjem. Že od leta 1816 so ljudje organizirano in proti plačilu obiskovali prizorišča bitk v belgijskem mestu Waterloo, znanem po znameniti bitki, v kateri je bil leta 1815 poražen Napoleon.

V začetku 19. stoletja so si obiskovalci Pariza med drugim lahko ogledali odtočne kanale, mrtvašnice in klavnice, piše MacCannell (1999: 57), ki je izbral Pariz kot študijo primera, saj je bil na prelomu z 19. v 20. stoletje osrednja turistična destinacija z dobro dokumentiranimi dogodki. Pri študiji je uporabil turistični vodnik Karla Baedekerja¹ iz leta 1900, v katerem je mrtvašnica opisana kot majhna stavba zloveščega videza, v kateri ležijo neidentificirani umrli, pobrani z ulice ali potegnjeni iz reke, javno razstavljeni, čakajoč, da jih nekdo identificira. Razstavljen trupla so bila spodobno pokrita in oštevilčena, temperatura v prostoru je bila okrog ničle, kar je omogočalo, da so bila lahko razstavljena štirideset ur. V tem času so ljudje prihajali na ogled trupel (prav tam: 71–72). MacCannell (prav tam: 72–74) v nadaljevanju navaja, da je ta poslednji prikaz pripadnikov delavskega razreda dobra ponazoritev, kako lahko razstava nečesa še tako strašnega postane nekaj normalnega, vendar

1 Karl Baedeker je bil nemški založnik, čigar podjetje, imenovano Baedeker, je postavilo standarde za turistične vodnike.

pa je tako imenovana normalizacija prej navedenega mogoča le do določene mere. Razstava trupel ni bila mišljena kot nekaj grozljivega, čeprav turista zapelje v skušnjava, da si jo ogleda, vendar ravno dovolj srhljiva, da se kvalificira kot ceremonija dokončnega zmanjšanja vrednosti oziroma ceremonija dokončne degradacije, ki jo Garfinkel (1956: 420) opredeljuje kot dejanje, usmerjeno v preoblikovanje posameznikove celotne identitete v identiteto, ki je na nižji ravni podob socialnih tipov določene skupine. Odnos turista do trupla, ki ga vidi v mrtvašnici, je tako ne samo odnos življenja do smrti, ampak tudi odnos reda do kaosa, saj tisti, ki se nahajajo na »hladnejši« strani mrtvašnice, namigujejo na hiter in neprimeren odhod s tega sveta ter napeljujejo na nepravilen življenjski slog, ki je pripeljal do takega konca. Razstava trupel je tako le navidezno namenjena njihovi identifikaciji, pomembneje je to, kar predstavlja; pomembnost družbenega reda in »odhoda« iz družbe na pravilen način, s katerim se posameznikova identiteta ohranja do samega konca (MacCannell 1999: 72).

Stone navaja (2011: 25), da temačni turizem ljudem med drugim zagotavlja tudi možnost, da z opazovanjem in doživljanjem smrti drugega premišlujejo o lastni smrti. Seaton (2009: 96–97) navaja, da v svojih različnih preoblikah z »zakamufirano« in s »prepakirano« smrtjo drugega temačni turizem posameznikom dovoljuje, da zadovoljijo svoji radovednost in očaranost nad smrtjo v družbeno sprejemljivem okolju, ki ga družba nemalokrat celo odobrava in potrjuje, in tako oblikujejo svoje poglobljeno razmišljanje o umrljivosti.

V zadnjem času se temačnemu turizmu posveča vedno več pozornosti. To je oblika turizma, s katero lahko povečamo ponudbo določene turistične destinacije, navajata Korstanje in Ivanov (2012: 56). Tudi Stone (2012: 1580) temačni turizem obravnava kot poseben odraz kulture oziroma del kulturne dediščine. O tovrstnem turizmu lahko zasledimo članke in prispevke v različnih množičnih medijih, predvsem v tujini pa tudi pri nas, v njih pa se na posameznih primerih razpravlja, ali so pokopališča kot turistična zanimivost in pokopališki turizem nova modna muha (Spletni vir 2; Spletni vir 9; Spletni vir 10) ali pa se potencialnim obiskovalcem predstavlja in opisuje najbolj obiskane temačne kraje in lokacije (Spletni vir 3; Spletni vir 4; Spletni vir 5; Spletni vir 7; Spletni vir 11).

Pri tem se ne moremo izogniti vprašanju, ali gre pri temačnem turizmu za družabno razvedrilo ali za nov tip potlačene sadizma. Kot navajata Korstanje in Ivanov (2012: 56), je očaranost ljudi nad katastrofami in trpljenjem drugih med najosupljivejšimi vidiki temačnega turizma. Pri tem je kljub številnim raziskavam najmanjši poudarek na antropoloških koreninah temačnega turizma in povezavi z nacionalizmom in nacionalnim individualizmom. Avtorja se tudi sprašujeta, ali je turizem kot oblika socialnega mehanizma dovolj prožna dejavnost, s pomočjo katerega si lahko družba opomore od določene katastrofe.

Kaj obsega temačni turizem?

V znanstveni in strokovni literaturi zasledimo različne opredelitve tega, kaj vse sodi med temačni turizem glede na kronološko oddaljenost in pomembnost ter vpliv na vsakdanje življenje. Kot različne oblike temačnega turizma se največkrat navaja vojni turizem, genocidni turizem, turizem holokavsta, turizem revščine, pokopališki turizem, zaporniški turizem, komunistični turizem, nuklearni turizem, čarovniški turizem, paranormalni turizem, turizem, povezan s hladno vojno in z železno zaveso, s kultom osebnosti, terorizmom, z naravnimi katastrofami, s prizorišči nesreč, umorov, suženjstvom ter zabavno-poučni turizem (Kužnik in Grafenauer 2015; Lennon in Foley 2000; Sharpley in Stone 2009; Stone 2006, 2012).

Lennon in Foley (2000: 11–12) navajata pomembnost kronološke oddaljenosti nekega dogodka. Menita, da se med temačni turizem uvrščajo kraji in dogodki s še vedno pomembnim mestom v spominu živčih ljudi, ki lahko te dogodke vrednotijo. Gre za dogodke, ki v ljudeh vzbujajo tesnobo oziroma zaskrbljenost in zaradi katerih se pojavlja dvom v sodobnost in posledice, ki jih ta prinaša. Po njunem mnenju se na primer dogodki, povezani z antičnimi ali s srednjeveškimi bitkami ne kvalificirajo kot predmet temačnega turizma, saj so to dogodki, ki pri ljudeh ne vzbujajo zaskrbljenosti in pojava prej omenjenega dvoma v sodobnost. Torej naj bi bili zgodovinsko bolj oddaljeni tragični dogodki »manj temačni« od dogodkov v novejšem času.

Seaton (2009: 78) po drugi stani zagovarja stališče, da ima temačni turizem dolgo zgodovino in izhaja iz globokega premišljevanja in poglobitve v smrt, ki sta se pojavila v srednjem veku in poglobila v obdobju romantike, v poznem 18. in začetku 19. stoletja. Pri tem Seaton navaja množico različnih atrakcij, ki med drugim vključujejo grobove, zapore, javne usmrtitve, prizorišča bitk, pri tem pa poudari bitko pri Waterlooju (prav tam: 83) iz leta 1815, kot prizorišče uničenja in naravne nesreče iz preteklosti omenja tudi Pompeje. V obdobju romantike je bila to najpogosteje obiskana destinacija v povezavi s smrtjo. Seaton označi temačni turizem kot tako imenovano »potovalno dimenzijo« človekovega pogleda na smrt oziroma poglobljenega premišljevanja o smrti. Temačni turizem zajema različne z množično in individualno smrtjo povezane dogodke in kraje. Nekatere posledice in vplive še danes zaznavamo v sodobnem življenju.

Sharpley (2009: 13–14) navaja, da na koncept temačnega turizma vpliva več spremenljivk. Prvi med njimi sta aktualnost in spontanost turističnega doživetja na tako imenovani temačni lokaciji sodobne smrti in katastrofe v primerjavi z načrtovanim obiskom urejenega kraja ali obiskom načrtovanega dogodka, povezanega z nedavnim in/ali oddaljenim dogodkom. Obstaja tudi razlika med namerno ustvarjenimi atrakcijami ali izkušnjami, ki interpretirajo ali poustvarjajo dogodke ali dejanja, povezana s

smrtjo, in z »nenamernimi« kraji, kot so na primer grobovi, spominska obeležja, ki so postala turistična atrakcija iz drugih razlogov, »po nesreči«. Na koncept temačnega turizma vpliva tudi obseg, v katerem je zainteresiranost za smrt prevladujoči razlog za obisk temačnih atrakcij, pri čemer je ta lahko tolikšna, da želimo biti priča dejanski smrti drugih ali pa želimo z obiskom destinacij, ki veljajo za nevarne, postaviti na kocko lastno življenje. Pomembno je tudi vprašanje, zakaj in kako so temačne destinacije ali doživetja »proizvedeni« in ljudem »dostavljeni«, npr. iz političnih razlogov, za zabavo, izobraževanje, ekonomsko korist.

Pokopališki turizem

Tobias (1999: 75) navaja, da je pokopališče prostor v naravi, kjer se zakopavajo trupla pokojnih ali pa njihov pepel v žarah ali brez njih. Pokopališča so lahko funkcionalna in se na njih aktivno opravljajo pokopi, so komunalno urejena in opremljena, z urejenim dostopom do grobov. Poleg funkcionalnih pokopališč poznamo še pokopališča v mirovanju, kamor spadajo različna stara pokopališča, kjer ne pokopavajo več in so največkrat urejena kot spominski parki (prav tam: 78).

Pokopališki turizem vključuje vodene ogledne pokopališč, pomembnih z vidika slovenske in evropske kulturne dediščine. Pliberškova navaja, da lahko tako voden ogled kot tudi priprava gradiva za individualni obisk obiskovalce seznanita z več elementi kulturne dediščine, z arheologijo, etnologijo, arhitekturo in zgodovino (Spletni vir 13). Pokopališča kot kulturna dediščina so pomemben element človeške zgodovine in umetnosti ter turistične znamenitosti mest, s katerim spoznavamo kulturo in način življenja ljudi v določenem času in prostoru. O preteklosti nekega naroda med drugim pričajo tudi nagrobni napisi. Stanonikova (1999: 72) o njih piše kot o delu kulturnega bogastva, za katerega ne smemo dovoliti, da izgine, saj so delček jezikovne tradicije, zgodovine in kulture. Čeprav imajo napis predvsem pietetno vlogo, s katero izražajo globoko spoštovanje do pokojnika, pa imajo ob tem še veliko večjo družbeno razsežnost (prav tam: 67). Pliberškova navaja (Spletni vir 13), da med obiskom pokopališča turist doživi zelo osebni stik s prebivalci nekega kraja prav ob različnih napisih, tako na nagrobnih spomenikih kot tudi na vhodih na pokopališča in posameznih sakralnih objektih, saj napis poudarjajo čustveno noto tako posameznika kot skupine. Poleg napisov so pomemben del kulturne dediščine tudi nagrobni spomeniki. Zanimivi in unikatni nagrobniki starejšega datuma danes izginjajo s pokopališč, zamenjujejo jih modernejši nagrobniki. V tujini so s pokopališkim turizmom povezani grobovi slavnih osebnosti, npr. Jima Morissona, Edith Piaf, Oscarja Wildea in Fredericha Chopina na pokopališču Père-Lachaise v Parizu, ki je ena od najbolj priljubljenih turističnih točk.

Pokopališki turizem se v določeni meri povezuje s temačnim turizmom. Ob temačnem turizmu se pojavlja pred-

vsem vprašanje, kdaj, torej v katerih primerih o obiskovanju pokopališč govorimo kot o temačnem turizmu in v čem se ta razlikuje od pokopališkega turizma? Glavna razlika je v tem, da temačni turist obiskuje predvsem kraje in lokacije, ki jih zaznamuje nasilna smrt (prizorišča holokavsta, množičnih pobojev, velikih bitk in drugih umorov sodobnega časa) oziroma smrt kot posledica naravnih katastrof (orkan Katrina v New Orleansu, cunami na Tajskem). Kadar turista zanimajo tragične in pretresljive zgodbe ljudi, ki so umrli v nesrečah ali nasilne smrti, in pokopališča oziroma grobove obiskujejo v tem kontekstu, lahko govorimo o temačnem turizmu.

Pokopališki turizem temelji na samostojnih ali vodenih ogledih in spoznavanju raznolike etnološke, umetnostno-zgodovinske, zgodovinske, arhitekturne dediščine določenega kraja ali območja, načina življenja ljudi, ki so v določenem kraju živeli ali še živijo, njihovih življenjskih zgodb, šeg in navad. O tem pričajo tudi napisi in simboli na nagrobnikih in grobnicah. V Sloveniji se je vodenih ogledov pokopališč mogoče udeležiti na pokopališčih Žale v Ljubljani in Pobrežje v Mariboru; obe pokopališči sta vključeni v Pot evropskih pokopališč.

Temačne zgodbe pokopališč v občini Brežice

Glede na vsebino, ki pritegne temačnega turista, imajo temačne zgodbe pokopališč v občinah Brežice in Krško možnost za vključevanje v temačno turistično ponudbo ter pod določenimi pogoji oblikovanje novega produkta temačnega turizma. Pri tem bi bilo na podlagi identificiranih temačnih zgodb v povezavi s pokopališči obeh občin mogoče oblikovati turistični produkt oziroma več različnih turističnih produktov, ki bi lahko združevali več tipov temačnega turizma. Tako bi lahko npr. povezali paranormalno obarvane grajske legende z obiskom grajskih ječ in določenih elementov pokopališkega turizma.

Temeljno raziskovalno vprašanje je torej vprašanje temačnih krajev in zgodb na območju občin Brežice in Krško v povezavi s pokopališči. Pri identificiranju zgodb in iskanju tovrstnih temačnih krajev sva na začetku preučili obstoječo literaturo in dokumentacijske vire o krajih in zgodbah, ki jih lahko opredelimo kot temačne, nato pa sva nekatere med identificiranimi kraji obiskali in s tehniko nestrukturiranega intervjuja s kustosi in z vodniki v muzejih odkrivali z njimi povezane zgodbe. Izhodišče raziskave so bili Posavski muzej Brežice, Mestni muzej Krško in Muzej novejšje zgodovine, enota Brestanica, iskali pa sva še druge informatorje, ki bi lahko iz različnih razlogov, kot je npr. bivanje v bližini »temačnega kraja« ali preživetje določeno zgodovinsko obdobje, lahko pri tem pomagali. V nadaljevanju predstavljava identificirane temačne kraje in zgodbe iz občin Brežice in Krško v povezavi s pokopališči. V občinah Brežice in Krško je skupno 25 pokopališč različnih velikosti ter neznano število prikritih vojnih grobišč. Raziskava se osredotoča le na tista pokopališča in grobišča,

kjer so bile identificirane različne temačne zgodbe, ki bi lahko zanimale temačne turiste.

Pokopališča so del zgodovine določene vaške ali mestne skupnosti. Ložar Podlogarjeva navaja, da se pokopališča s kulturnoprimerjalnega stališča kažejo kot prostor mrtvih, urejen po normah in verskih pravilih posameznika in skupnosti. V Sloveniji je na podeželju največ pokopališč okoli cerkva, in sicer znotraj obzidja ali ograje, se pa danes širijo tudi zunaj obzidja in s tem izgubljajo prvotno obliko. Po njenem mnenju so bile nekdanje posebne razvrstitve grobov estetsko lepše kot danes, saj so nagrobniki krožno obrnjeni proti središčnemu sakralnemu objektu (cerkvi ali znamenju). Posebno mesto imajo tudi grobovi otrok, brezdomec ter ljudi (v večini primerov je šlo za vojake) z neznanom versko oziroma narodno pripadnostjo (Ložar Podlogar 1999: 27–28).

Pokopališča so za turiste lahko zanimiva tudi zaradi nagrobnih napisov ali spomenikov, ki kot pomemben element kulturne dediščine pričajo o zgodovini naroda; zanimivi in unikatno izdelani spomeniki s pokopališč vse bolj izginjajo. Nekdanje preproste lesene križe so pozneje zamenjali litoželezni, danes pa prevladujejo kamniti spomeniki standardnih oblik. Poleg unikatnih nagrobnikov izginjajo tudi nagrobni napisi in različni verzi. Ker starih napisov nihče ne obnavlja, so zbledeli in slabo vidni ali nečitljivi (prav tam: 28).

Izginjanje starih unikatnih spomenikov in nadomeščanje z modernejšimi sva med terensko raziskavo zaznali tudi na pokopališčih v občinah Brežice in Krško. Kljub temu pa pokopališča omenjenih občin še vedno skrivajo mnoge zanimivosti in temačne zgodbe, med njimi npr. nagrobni spomenik na brežiškem pokopališču, povezan s tragično nesrečo iz leta 1910. Nesreča, v kateri so življenje izgubili trije mladi ljudje, med njimi mladoporočenca, se je zaradi odsotnosti osebe – domov je šla nahraniti otroke – ki bi morala spustiti zapornice, zgodila na železniškem prehodu v Zakotu pri Brežicah. Potniki, ki so potovali v kočiji, so spregledali prihajajoči vlak. Vse do Krškega raztresene posmrtno ostanke so pred pogrebom sestavili v krsti in jih fotografirali (Ustni vir 1; Ustni vir 6). O prvem strokovno vodenem ogledu pokopališča Brežice v sodelovanju Zavoda za varstvo kulturne dediščine, območne enote Novo mesto, Posavskega muzeja Brežice in Občine Brežice piše tudi na spletni strani Posavskega muzeja Brežice, kjer je navedeno, da »so bile zaradi sončnega vremena za dobrih trideset udeležencev sprehoda tudi mračne pokopališke zgodbe manj turobne« (Spletni vir 8).

V 19. stoletju in začetku 20. stoletja fotografiranje umrlih ni bilo nič nenavadnega. Pred pokopom je bilo pomemben del pogrebnega rituala (Spletni vir 6). Tudi v omenjenem primeru je posebna in shrhljiva le fotografija tragično umrlih, ki so bili v nesreči razkosani in za fotografiranje ponovno sestavljeni. Fotografija na nagrobniku priča o tragični izgubi treh mladih življenj. Med množico modernej-



Nagrobni spomenik umrlih v železniški nesreči na pokopališču v Brežicah. Foto: Nina Veble, 20. 7. 2016.

ših nagrobnikov izstopa tudi unikatno izdelan nagrobnik. Omenjena zgodba v sebi skriva še en element temačnega turizma, in sicer prizorišče nesreče, kjer pa danes o tem dogodku ni materialnih dokazov.

V neposredni bližini omenjenega nagrobnika je še en za možnega »temačnega« turista zanimiv nagrobnik, in sicer kamniti nagrobnik z vstavljen kamnito ploščo svetle barve, kot je opisan v Izpisu iz etnološke fototeke Posavskega muzeja Brežice. Postavljen je v spomin zakonskemu paru Ivanšek, ki je bil leta 1933 v zgodnjih jutranjih urah s sekuro brutalno umorjen v svoji hiši v gozdu Dobrova pri Brežicah. Morilec je v hišo, ki je ob stranski poti stala na samem, kot je bilo leta 1933 zapisano v *Slovenskem gospodarju* (Časopisni vir 1), vstopil pri zadnjih vratih, zaprtih le z leseno kljuko. Iskanega denarja ni našel in iz hiše ni ničesar odnesel. Nagrobnik so postavili njuni otroci, ki so v času umora staršev živeli v Ameriki.

Grob umorjenih zakoncev je danes videti zapuščen. Zanimiv pa je tudi podatek, da je bil obred, ki ga je ob pogrebu zakoncev Ivanšek opravil krajevni duhovnik, v tem kraju prvi v slovenskem jeziku. Duhovnik se je med celotnim obredom pritoževal nad neustreznostjo slovenskega jezika za tovrstne obrede (Ustni vir 6).

Za temačnega turista so zanimiva tudi različna prikrita in neoznačena pokopališča. V središču Brežic je bilo v pre-

Umor s sekiro. V noči od 13. na 14. septembra sta bila s sekiro umorjena 74letni Anton Ivanšek in njegova 72letna žena Marija, premožna posestnika v Bukovškem, občina Zakot pri Brežicah. Prebivala sta sama, ker so njuni trije otroci v Ameriki, od koder se je tudi stari Anton vrnil pred kratkem. Hiša stoji osamljena ob stranski poti in ob znanem gozdu Dobrova. Zločinec je prišel v hišo pri zadnjih vratih, ki so bila zaprta le z leseno kljuko. Antona so našli ob glavnih zaprtih vratih sedečega na tleh s ključem v roki, s popolnoma razbito glavo ter je bil povrh še poškodovan po rokah, prsih in hrbtenici. Žena je ležala v postelji v stranski sobi z veliko rano na glavi. Krvavi posel je opravil hudoba z domačo sekiro. Moževa postelja je bila razmetana, ženina nedotaknjena. Morilec je razbrskal vso obleko na podstrešju. Iskal je denar, katerega pa ni našel. Ni odnesel ničesar, pustil je celo dve hranilni knjižici, glaseči se na večji znesek. Umor se je moral izvršiti proti jutru, ker je bil stari Ivanšek že oblečen, žena pa je še spala.

Umor s sekiro (*Slovenski gospodar*, 20. 9. 1933, 4).
Hrani: Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani.

teklosti pokopališče s prvotno cerkvijo sv. Lovrenca; ta je danes na drugem mestu. Leta 1781 je reka Sava v veliki povodnji izpodjedla rečni breg in odnesla del pokopališča, kar je bil povod za gradnjo nove cerkve, ki stoji še danes (Spletni vir 12). Pokopališča ob gradnji nove cerkve niso prestavili, zato so na tem območju ljudje občasno odkrivali različne posmrtno ostanke. Med terensko raziskavo sva izvedeli, da je neki lastnik trgovine v 60. letih 20. stoletja v izložbi razstavil najdene človeške lobanje.

Še enega brežiškega pokopališča, ki je bilo na mestu športnega stadiona, danes ni več. Po pripovedovanju danes že pokojne prebivalke Brežic je Počkarjeva (1998: 308) zapisala, da so bili na tem pokopališču tudi grobovi padlih v prvi svetovni vojni, za katere so med vojno skrbeli šolarji. Sredi pokopališča, ki ga je v preteklosti obdajala živa meja, je stala kapela. O nekoč urejenem pokopališču danes ni nobene sledi.

V Brežicah lahko omeniva še neoznačeno grobišče v brežiškem mestnem parku. Mestni park, ki je bil do prve svetovne vojne v grajski lasti in ga je v prvi polovici 19. stoletja zasnovala družina Attems, je nastal pod vplivom bližnjega parka v Mokricah. O tem priča neformalna

zasnova parka, ki se zgleduje po parkih angleškega krajskega sloga (Spletni vir 1). Park je bil prenovljen leta 2010, v njem pa se lahko turist odpočije v senci starodavnih dreves. Park ima tudi temno skrivnost, o kateri ljudje še danes neradi govorijo. V parku in njegovi okolici naj bi bilo pokopanih več kot tisoč po koncu druge svetovne vojne umorjenih nemških vojni ujetnikov. Takrat je v Jugoslaviji ostalo več kot 200.000 ljudi nemške nacionalnosti, potomcev naseljencev, ki so se v rodovitne kraje ob Donavi naselili že v 17. stoletju, po vojni pa so postali ujetniki novega komunističnega režima (Sunic 2002). Pri tem navaja, da je med letoma 1945 in 1950 pod novo komunistično vladavino umrlo 63.635 nemških civilistov (moških, žensk in otrok), kar je približno 18 odstotkov nemške civilne populacije, ki je v tistem času živela v Jugoslaviji. Večina jih je umrla od izčrpanosti zaradi suženjskega dela ali zaradi posledic bolezni in podhranjenosti. Čeprav o krutih pobojih in zadnjem počivališču umorjenih danes v mestnem parku ni nobene sledi, se v parku občasno skrivnostno pojavi svečka (Ustni vir 6).

Če bo zgodba o povojnih pobojih v občini Brežice postala del temačnega turizma, bi bila nujna postavitev posebnega obeležja. Vojni poboji in dogajanja v zvezi z vojnimi ujetniki so povezani s človeško krutostjo. Pri tem se turistu, ki se v parku ustavi z mislijo na pretekle nasilne dogodke, spremeni pogled na mestni park.

Omeniti je treba še nekdanji zapor v Brežicah, ki je stal za stavbo nekdanje pošte. Počkarjeva (1998: 314) po pripovedovanju danes pokojne prebivalke Brežic opisuje žalost in grozo, ki jo je ta doživljala, ko je skozi podstrešno okno opazovala, kako domačini mučijo ujetnike, med katerimi so bili tudi lokalni prebivalci. O nekdanjem zaporu danes na zunanji strani stavbe pripoveduje le slika zapornika, ki gleda skozi rešetke zavora.

V Brežicah je poleg grobišča v mestnem parku še eno neoznačeno množično grobišče, kjer je pokopanih približno 3.500 pruskih vojakov, piše Počkarjeva (prav tam: 310) po pripovedovanju danes že pokojne prebivalke Brežic. To je hrib, ki so ga nekoč imenovali *Projsnhigl* in se dviga med nekdanjo tovarno pohištva in glavno cesto in je danes priljubljeno sankališče okoliških otrok. V njegovi bližini je sedanje brežiško pokopališče. O grobišču pruskih vojakov beremo tudi v *Krajevnem leksikonu dravske banovine* (1937: 85), kjer je navedeno, da so tam pokopani vojni ujetniki umrli za posledicami griže. Na lokaciji ni označeno, da gre za grobišče, kar bi bilo nujno v primeru omenjanja kraja v povezavi s temačnim turizmom. Poleg informiranja turistov pa bi označba kraju povrnila pietetno vlogo.

Neoznačena in prikrita grobišča žrtev vojnega nasilja med drugo svetovno vojno so v občini Brežice domnevno tudi v okolici vasi Mostec in Dobova. Ferenc navaja (2004: 131), da grobišča glede na kraje, ki so bili izbrani za izvrševanje usmrtitev, delimo v štiri skupine, in sicer kraška brezna, rudniške jaške, vanje uvrščamo tudi zaklonišča,

protitankovske in strelske jarke ter običajne jame, ki jih je bilo treba izkopati v ta namen. Ferenc v nadaljevanju (prav tam: 133) navaja, da je protitankovski jarek prečkal polje med reko Savo in cesto, ki vodi proti Dobovi. Grobišče na zasebni posesti je leta 2010 odkril Marko Štrovs, nekdanji vodja službe za vojna grobišča. Štrovs piše (2014: 64), da naj bi bilo po nemških podatkih tukaj pokopanih vsaj 2.000 vojakov divizije Prinz Eugen, v kateri so bili po večini banatski Nemci. Posmrtni ostanki pripadnikov te divizije naj bi bili pokopani tudi v že omenjenem brežiškem parku (Kern 1964: 240). Natančnega števila pokopanih v protitankovskem jarku ne poznamo, vendar Štrovs domneva, da naj bi bilo v grobišču vsega skupaj približno 3.350 žrtev (Štrovs 2014: 115), za katere ni mogoče ugotoviti individualne ali skupinske identitete. Odkrili so le to, da so bile žrtve ubite v stanju, ko se niso mogle braniti, saj so imele roke zvezane na hrbtu in bile tako prepuščene svojim morilcem.

Grobišče med Mostecem in Dobovo je še vedno neurejeno, označeno le s težko opazno, z zelenjem preraščeno tablico. Štrovs navaja (prav tam: 116), da bi se v primeru, če bi se grobišče uredilo na kraju, kjer je bilo odkrito, obvezno moralo prekopati posmrtni ostanki v delu tankovskega jarka na poplavnem območju ob reki Savi, saj na njem ni mogoče urediti in vzdrževati vojnega grobišča. Meni tudi, da bo območje po izgradnji hidroelektrarne trajno poplavljen. Tudi v tem primeru bi bilo treba lokacijo grobišča primerno označiti in urediti ter v primeru razvoja produkta temačnega turizma pridobiti mnenje lastnikov njive. Ob obiskovanju pokopališč lahko »temačnega« turista pritegnejo tudi neoznačeni grobovi nekrščenih otrok, revežev, samomorilcev in različnih nepridipravov. Ti grobovi so na najbolj neuglednih delih pokopališč, običajno za cerkvami ali celo zunaj cerkvenega obzidja, v tako imenovani neposvečeni zemlji. Na pokopališču v vasi Jesenice na Dolenjskem so danes na prostoru nekdanjih neposvečenih grobov obdelovalne kmetijske površine (Ustni vir 4; Ustni vir 5; Ustni vir 6).

Zanimiva je tudi zgodba pokopališča frančiškanov v bližini Gimnazije Brežice, v kateri je bil v preteklosti frančiškanski samostan. Frančiškani so v Brežicah živeli od leta 1659, ko so prišli v mesto na povabilo brežiških meščanov, do leta 1941, ko so jih Nemci izgnali (Zore 2013: 9). V tem kontekstu je njihova zgodba zanimiva tudi za »temačne« turiste. Zadnje počivališče frančiškanov je na ozkem pasu vzdolž t. i. Deržičeve hiše, kjer je nekoč stala samostanska cerkev. Škofljanec (2013: 74) navaja, da so številni frančiškani našli svoje zadnje počivališče v dveh kriptah samostanske cerkve. V kriptah so poleg frančiškanov pokopani tudi nekateri pomembni meščani. Če bi se kraj obravnaval v okviru pokopališkega turizma, bi bilo treba zasnovati posebno zgodbo o frančiškanih, njihovi zgodovini in načinu življenja.

Temačne zgodbe pokopališč v občini Krško

V občini Krško sta poleg devetih pokopališč še dva mavzoleja, ki lahko s svojima zgodbama pritegneta različne obiskovalce. S stališča »temačnega« turista je v občini Krško tragičnih zgodb manj kot v občini Brežice. Kljub temu pa so vse, ki so se končale s smrtjo, zanimive za vključevanje v širšo turistično ponudbo. Pri tem poudarjava Hočevarjev mavzolej v krškem mestnem parku, kjer je bilo nekoč pokopališče s cerkvijo, ki stoji še danes. Martina Hočevarja so leta 1886 pokopali na mestnem pokopališču, leta 1890 pa položili v takrat zgrajeni mavzolej. Leta 1911 se mu je pridružila žena Josipina. Dobrotnika zakonca Hočevar sta v Krškem veliko svojega denarja namenila v različne dobrodelne namene. Del krškega mestnega parka se imenuje Gaj zaslužnih meščanov, v njem pa so grobovi literata in ravnatelja prve meščanske šole v Krškem, Ivana Lapajneteta, ter Janeza Mencingerja, ki je svoj nagrobni napis sestavil kar sam. Drugi, v bližini propadajočega gradu Šrajbarski Turn, je mavzolej pesnika in politika grofa Antona Auersperga – Anastazija Grūna. Tam je bilo 28. junija 1790 zaradi sprememb v davčni in urbarialni regulaciji prizorišče kmečkega upora, v katerem so se spopadli uporni kmetje in vojska. V vojaškem spopadu je poleg triindvajsetih kmetov umrl tudi njihov vodja Andrej Domitrovič (Žontar 1973: 15).

Tudi v občini Krško so prikrita grobišča iz druge svetovne vojne. V mestu Krško je grobišče v zapuščenem zaklonišču, lociranem v bregu nasproti občinske stavbe, kjer naj bi bilo usmrčenih več kot 100 civilistov hrvaške narodnosti. V Brestanici je prikrito grobišče na območju Hafnarjevega grebena ob potoku Suhadol, kjer naj bi bili posmrtni ostanki med 174 in 186 hrvaških in srbskih vojakov ter med 20 in 30 slovenskih civilistov (Ustni vir 2).

Podobna grobišča so tudi v vaseh Stari grad in Mrtvice. Ob cesti v vasi Stari Grad naj bi bilo pred Krškim grobišče hrvaških beguncev iz časa po drugi svetovni vojni. V Mrtvicah, kje naj bi bilo umorjenih več kot sto civilistov, ustašev in hrvaških domobrancev, pa ni znana natančna lokacija grobišča, domnevno naj bi bila delno v gozdu in delno na travniku (Ustni vir 2).

»Temačnega« turista bi lahko pritegnila tudi temačna zgodovina stavbe Mestnega muzeja Krško. V njej je bila v preteklosti hiralnica za ostarele, revne in obnemogle, te pa so pokopavali na staro pokopališče, ki je bilo do konca druge svetovne vojne v današnjem mestnem parku (Ustni vir 2). Starejše pokopališče je bilo ob cerkvi sv. Janeza Evangelista, ki stoji ob muzeju. S cerkvijo je povezana skrivnost. Po pripovedovanju naj bi bil v kripti cerkve pokopan Janez Vajkard Valvasor, katerega zadnje počivališče še danes ni znano. Nekateri menijo, da je danes po Valvasorjevem grobu speljana cesta, kar nakazuje na možnost, da je bil pokopan v okolici cerkve. Glede na to, da gre za pomembno in znano osebnost, je zanimivo, da njegov grob ostaja skrivnost (Ustni vir 3).

Za turiste, ki jih pritegnejo pokopališča, je zanimivo tudi samostansko pokopališče menihov trapistov, ki so do začetka druge svetovne vojne živeli na gradu Rajhenburg v Brestanici, nato pa so bili, kot še mnogi drugi izobraženci, izgnani. O tem pričajo tudi njihove življenjske zgodbe na razstavi *Slovenski izgnanci 1941–1945*. Sprva je bilo taborišče v gospodarskih poslopijih (hlevih) in barakah v bližini gradu, od aprila 1942 pa tudi v barakah pri železniški postaji (Fürst in Kokalj Kočevar 2014: 15). Trapisti so sloveli po izdelovanju sira trapista, čokolad in likerjev. Njihovo življenje prikazuje stalna razstava v gradu – *Trapisti v Rajhenburgu*. Grobovi menihov so označeni s sodobnimi spomeniki. Tabla pri vhodu na pokopališče pa prikazuje nekdanje stanje pokopališča. Po drugi svetovni vojni, leta 1947, je bil red menihov trapistov razpuščen, njihovo posestvo pa je prevzelo Ministrstvo za notranje zadeve Republike Slovenije, ki je leta 1948 tukaj odprlo kazensko popoljševalni dom za ženske. Pokopališče je bilo takrat porušeno in odstranjeno. Ob odprtju prve razstave o menihih trapistih leta 1993 se je prostor nekdanjega pokopališča spominsko obeležil in uredil. O pokopališču trapistov obstaja zanimiva zgodba. Konec 90. let 20. stoletja je bila na tem območju Natova vojaška vaja. Na mestu pokopališča so postavili šotore za eno od vojaških skupin. Ko je bila odgovorna oseba seznanjena, da je to lokacija nekdanjega pokopališča trapistov, so šotore v znak spoštovanja takoj odstranili (Ustni vir 2). Pokopališče je vključeno tudi v pohod »Po poti trapistov«, ki ga organizira turistično društvo Brestanica.

Sklep

Razmišljanje o minevanju, smrti in poglavljanju vanjo je del zgodovine. Z raziskavo sva želeli raziskati možnosti za razvoj temačnega turizma v povezavi z različnimi pokopališči in grobišči v občinah Brežice in Krško. V Sloveniji je kljub naraščajočemu zanimanju za tovrstno tematiko temačni turizem slabo raziskan. Prav tako v občinah Brežice in Krško, kjer so posamezni elementi temačnega turizma na več kot 20 pokopališčih, v parkih, stavbah, spominskih obeležjih in na razstavah. To so temačne zgodbe in dogodki iz različnih zgodovinskih obdobj, ki so zanimive za obiskovalce in hkrati tragične, žalostne ali grozljive. Ko govorimo o tipologiji temačnega turizma s stališča vsebine ponudbe, je v občinah Brežice in Krško največ elementov pokopališkega, vojnega, zaporniškega in čarovniškega turizma (npr. razstava *Dolgo razsvetljensko 18. stoletje* v Mestnem muzeju Krško), zaznamo pa tudi posamezne elemente, ki se vključujejo v t. i. paranormalni turizem (npr. zgodba o sprtih bratih v gradu Rajhenburg, ki sta se sovražila še po svoji smrti).

Glede na zastavljeno raziskovalno vprašanje lahko potrdimo, da v občinah Brežice in Krško obstajajo različne temačne zgodbe pokopališč in grobišč, te pa so povezane z več elementi temačnega turizma in bi jih lahko vključili v aktualno turistično ponudbo za turiste s specifičnimi inte-

resi in željami. To so zgodbe posameznih pokopališč, kjer so pokopane različne znane in manj znane osebnosti ter družine s svojimi življenjskimi zgodbami in bolj ali manj grozljivimi in tragičnimi konci. Številne zgodbe, povezane z vojnimi grozotami, vojnimi pokopališči ter s prikritimi grobišči, lahko predstavimo s povezovanjem različnih elementov temačnega turizma. Nekatere zgodbe so izjemno krute, nasilne, zbujejo občutek groze in strahu, druge so bolj informativne narave in povezane z razumevanjem vzrokov in posledic določenih dogodkov iz preteklosti. Vse pa vplivajo na čustva ljudi, ki temačne kraje obiščejo.

Zaradi številčnosti temačnih zgodb in krajev na območju občin Brežice in Krško v povezavi s pokopališči ugotavljamo, da možnost za oblikovanje produkta temačnega turizma obstaja. Za oblikovanje konkretnega turističnega programa pa bi morali posamezne zgodbe še bolj natančno preučiti ter razmisliti o načinu njihove najustreznejše interpretacije. V tujini so to največkrat doživeto vodenje, tudi z elementi presenečenj, igre vlog ali *hands on* doživetja. Ustrezna interpretacija in razumevanje vzrokov in posledic sta še pomembnejša v primeru grozljivih zgodb z vojno tematiko. Z namenom ustrezne interpretacije in zasnove primernega turističnega produkta je nujna tudi raziskava motivov, ki ženejo turista k obiskovanju temačnih krajev ter njihovih odzivov na doživetje konkretnega temačnega kraja.

Pred oblikovanjem konkretnega temačnega turističnega produkta je za izvajanje določenih aktivnosti treba pridobiti mnenje in privolitev lokalne skupnosti. Ta je zaradi občutljive tematike, ki je po mnenju ljudi lahko neprimerne za turistično ponudbo, pomemben dejavnik. Neupoštevanje mnenja lokalne skupnosti bi lahko povzročilo odklonilni odnos domačinov do turistov. Smrt, groza in trpljenje lahko pri ljudeh zbujejo neprijetne občutke, še zlasti, če jih povežemo s turizmom. Prav tako lahko množično obiskovanje grobov, predvsem na še funkcionalnih pokopališčih, negativno vpliva na živeče in moti sorodnike ali potomce umrlih. Posebno pazljivost je treba nameniti tematiki druge svetovne vojne in dogodkom po njenem koncu, saj ti še vedno živijo v spominu tako tistih, ki so grozote vojne preživeli, kot tudi njihovih potomcev.

Na območju raziskave so kraji, povezani z dogodki, ki imajo v spominu še živečih ljudi pomembno vlogo, saj omogočajo vrednotenje in izražanje čustev, kar vpliva na njihovo življenje. Raziskava je tudi pokazala, da ljudje ne poznajo pojma temačni turizem, saj je bilo treba sogovornikom najprej predstaviti obravnavano tematiko. Obrazložitev pojma temačni turizem je pri sogovornikih vzbudila veliko zanimanja, radovednosti in začudenja, le v enem primeru neodobravanje in zgražanje ob povezavi smrti, mučenja, umorov in tragedij s turizmom.

S pregledom turistične ponudbe obeh občin sva ugotovili, da so nekateri kraji, ki jih lahko opredelimo kot elemente temačnega turizma, že vključeni v turistično ponudbo, le da niso poimenovani kot temačni. Vsi trije muzeji z razi-

skovanega območja (Posavski muzej Brežice, Mestni muzej Krško, Muzej novejšje zgodovine, enota Brestanica) na ogled ponujajo »temačne« zbirke, ki obravnavajo vojno tematiko. Ker je bilo med drugo svetovno vojno s tega območja izgnanih mnogo ljudi, te dogodke danes označujejo spominska obeležja in spomeniki ter prikazujejo različne temačne zbirke.

Vojne so terjale množico smrtnih žrtev, ki so danes pokopane na številnih urejenih pokopališčih ali v skritih vojnih grobiščih tudi v občinah Brežice in Krško. Turistični produkt, povezan z drugo svetovno vojno, bi bilo mogoče oblikovati na podlagi temačnih zbirk, spomenikov vojnim žrtvam in vojnih pokopališč. K temu bi lahko dodali še t. i. pot ob meji z Neodvisno državo Hrvaško, ki je prav tako povezana z istim zgodovinskim obdobjem.

Na vaških in mestnih pokopališčih lahko turist spoznava zgodovino nekega naroda s pomočjo starih nagrobnih spomenikov in nagrobnih napisov, ki pa jih je v sodobnem času žal vse manj. Prav tako izginjajo edinstveni nagrobni spomeniki starejšega datuma. Ena od možnosti za njihovo ohranitev je lahko tudi razvoj »temačnega« turizma, hkrati pa lahko z vključitvijo neoznačenih pokopališč in grobišč v turistično ponudbo povrnemo tem krajem pietetno vlogo in pomen.

Zaradi izjemno občutljive tematike je treba delo zelo pazljivo zastaviti. Predvsem skrita vojna grobišča so zelo občutljiva tema, prepletena s trenji različnih ideologij, ki jih v družbi opažamo tudi danes in še vedno vplivajo na življenje ljudi. Pri načrtovanju konkretnih temačnih turističnih produktov in oblikovanju zgodb v povezavi z različnimi pokopališči je zaradi množice podatkov in informacij, ki bi zanimali potencialne »temačne« turiste, nujno povezovanje strokovnjakov različnih strok.

V pokopališki turizem se uvajajo različna tematska vodenja po pokopališčih (npr. zgodbe umetnikov, pisateljev, znanih osebnosti), v kontekstu temačnega turizma so to lahko tudi zgodbe slovenskih množičnih morilcev. Različna turistična ponudba se seli tudi na elektronske in interaktivne medije. Sodobna digitalna doba prinaša številne nove možnosti in priložnosti, kot je ogled pokopališča z mobilno aplikacijo, prilagojeno posameznim pokopališčem, vključenim v Pot evropskih pokopališč. Omeniti je treba tudi prvi interaktivni nagrobnik, ki omogoča prikazovanje različnih vsebin o pokojnem. Pri tem se postavlja vprašanje, ali gre za »moderen« način žalovanja ali začetek digitalnega turizma (tudi) na pokopališčih. *Memento mori*, klasično ali digitalno.

Literatura

- ASHWORTH, Gregory in Rudi Hartmann: *Horror and Human Tragedy Revisited: The Management of Sites of Atrocities for Tourism*. Sydney: Cognizant communication corporation, 2005.
- BALDWIN, Frank in Richard Sharpley: *Battlefield Tourism: Bringing Organised Violence*. V: Richard Sharpley in Philip R.

Stone (ur.), *The Darker Side of Travel: The Theory and Practice of Dark Tourism*. Bristol: Channel view publications, 2009, 186–206.

FERENC, Mitja: Kako do evidence prikritih grobišč v Republiki Sloveniji. *Prispevki za novejšjo zgodovino* 44 (1), 2004, 125–141.

FÜRST, Irena in Monika Kokalj Kočevar: *Slovenski izgnanci 1941–1945*. Ljubljana: Muzej novejšje zgodovine Slovenije, 2014.

GARFINKEL, Harold: Conditions of Successful Degradation Ceremonies. *American Journal of Sociology* 61 (5) 1956, 420–424; http://gu.se/infoglueCalendar/digitalAssets/1776149608_BifogadFil_Conditions%20of%20a%20successful%20..%281%29.pdf, 1. 6. 2016.

GOSAR, Anton: Temačni turizem oziroma tanato turizem kot destinacija našega zgodovinskega spomina. V: Anton Gosar, Miha Koderman in Mariana Rodela (ur.), *Temačni turizem: Prva svetovna vojna – stanje in razvojne možnosti turistične ponudbe = Dark Tourism: Post-WW I Destinations of Human Tragedies and Relevant Tourism Development Opportunities*. Portorož: Fakulteta za turistične študije – Turistica, 2014, 19–20.

KRAJEVNI. *Krajevni leksikon dravske banovine*. Ljubljana: Uprava Krajevnega leksikona dravske banovine, 1937; <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-IHXHRWQE>, 12. 6. 2016.

KORSTANJE, E. Maximiliano in Stanislav H. Ivanov: Tourism as a Form of New Psychological Resilience: The Inception of Dark Tourism. *Cultur-Revista de Cultura e Turismo* 6 (4), 2012, 56–71.

KUŽNIK, Lea in Boža Grafenauer: Temačne zgodbe turističnih destinacij v svetu in na Slovenskem. V: *Konferenčni zbornik, 34. Mednarodne konference o razvoju organizacijskih znanosti 25.–27. marec 2015, Portorož*. Kranj: Moderna organizacija, 2015, 561–568.

LENNON, John in Malcolm Foley: *Dark Tourism*. London, New York: Continuum, 2000.

LOŽAR PODLOGAR, Helena: Smrt v slovenskih ljudskih šegah in verovanju. V: Neva Brun in Marjan Remic (ur.), *Tihi pomniki minljivega časa: Drobci o šegah slovesov in pokopališki kulturi na slovenskem etničnem ozemlju*. Ljubljana: Forma 7, 1999, 7–29.

MACCANNELL, Dean: *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Berkley, Los Angeles: University of California press, 1999.

MARCUSE, Harold: Reshaping Dachau for Visitors: 1933–2000. V: Gregory Ashworth in Richard Hartmann (ur.), *Horror and Human Tragedy Revisited: The Management of Sites of Atrocities for Tourism*. Sydney: Cognizant communication corporation, 2005, 118–148.

MILES, F. S. William: Auschwitz: Museum Interpretation and Darker Tourism. *Annals of Tourism Research* 29 (4), 2002, 1175–1178.

MINIĆ, Natalija: *Development of Dark Tourism in the Contemporary Society in Contrast to Nepal*. Kathmandu: The British College, 2012.

NOVELLI, Marina: *Niche Tourism: Contemporary Issues, Trends and Cases*. Oxford: Routledge, 2005.

POČKAR, Ivanka: *Iz časov ječmenove kave: Življenjepisi Štajercev in Kranjcev ob sotočju rek Krke, Save in Sotle*. Novo mesto: Tiskarna Novo mesto, Dolenjska založba, 1998.

ROJEK, Chris: *Ways of Escape: Modern Transformation of Leisure and Travel*. Doktorska disertacija. Glasgow: University of Glasgow, 1991, <http://theses.gla.ac.uk/2507/1/1991rojekphd.pdf>, 31. 3. 2016.

SEATON, Tony: Purposeful Otherness: Approaches to the Management of Thanatourism. V: Richard Sharpley in Philip R. Stone (ur.), *The Darker Side of Travel: The Theory and Practice of Dark Tourism*. Bristol: Channel view publications, 2009, 75–108.

SHARPLEY, Richard in Philip R. Stone: *The Darker Side of Travel: The Theory and Practice of Dark Tourism*. Bristol: Channel view publications, 2009.

SHARPLEY, Richard: Shedding Light on Dark Tourism: An Introduction. V: Richard Sharpley in Philip R. Stone (ur.), *The Darker Side of Travel: The Theory and Practice of Dark Tourism*. Bristol: Channel view publications, 2009, 3–22.

SMITH, L. Vernon: War and its Tourist Attractions. V: Abraham Pizam in Yoel Mansfeld (ur.), *Tourism, Crime and International Security Issues*, New York: John Wiley & Sons, 1996, 247–264.

STANONIK, Marija: Nagrobni napisi na slovenskih pokopališčih. V: Neva Brun in Marjan Remic (ur.), *Tihim pomniki minljivega časa: Drobci o šegah slovesov in pokopališki kulturi na slovenskem etničnem ozemlju*. Ljubljana: Forma 7, 1999, 66–73.

STONE, R. Philip: A Dark Tourism Spectrum: Towards a Typology of Death and Macabre Related Tourist Sites, Attractions and Exhibitions. *Tourism: An Interdisciplinary International Journal* 54 (2), 2006, 22–26.

STONE, R. Philip: Dark Tourism Experiences: Mediating between Life and Death. V: Richard Sharpley in Philip R. Stone (ur.), *Tourist Experience: Contemporary Perspectives*. London, New York: Routledge, 2011, 21–27.

STONE, R. Philip: Dark Tourism and the Significant other Death: Towards a Model of Mortality Mediation. *Annals of Tourism Research* 39 (3), 2012, 1565–1587.

SUNIC, Tomislav: *The Destruction of Ethnic Germans and German Prisoners of War in Yugoslavia, 1945–1953*, 2002, <http://www.ihr.org/other/sunic062002.HTML>, 22. 6. 2016.

ŠKOFLJANEC, Jože: Kako so prišli in ostali, brežiški frančiškani od naselitve do začetka 19. stoletja. V: Jože Škofljanec (ur.), *S patri smo si bili dobri: Tri stoletja brežiških frančiškanov*. Krško: Zavod Neviodunum, Ljubljana: Založba brat Francišek, 2013, 63–86.

ŠTROVS, Marko: *Neme priče: Množični poboji nasprotnikov komunizma 1941–1946*. Ljubljana: Nova obzorja, 2014.

ŠULIGOJ, Metod: Memories of War and Warfare Tourism in Croatia. *Annales: Series historia et sociologia* 26 (2), 2016, 259–270.

TOBIAS, Franc: Tipi pokopališč. V: Neva Brun in Marjan Remic (ur.), *Tihim pomniki minljivega časa: Drobci o šegah slovesov in pokopališki kulturi na slovenskem etničnem ozemlju*. Ljubljana: Forma 7, 1999, 74–81.

VEBLE, Nina: *Temačni kraji in zgodbe občin Brežice in Krško kot osnova za razvoj temačnega turizma*. Magistrsko delo. Maribor: Univerza v Mariboru, Fakulteta za turizem, 2016.

WILSON, Z. Jacqueline: *Prison: Cultural Memory and Dark Tourism*. New York, Washington: Peter Lang, 2008.

ZORE, Stane: Tri stoletja, ki še niso končana. V: Jože Škofljanec (ur.), *S patri smo si bili dobri: Tri stoletja brežiških frančiškanov*. Krško: Zavod Neviodunum, Ljubljana: Založba brat Francišek, 2013, 9–10.

ŽONTAR, Jože: Kmečki upori ob davčni in urbarialni regulaciji in njeni odpravi v letih 1789 in 1790. *Kronika* 21 (1), 1973, 13–16, <https://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:doc-NRWIYIWR>, 28. 10. 2017.

Spletni viri

Spletni vir 1: Brežiški mestni park; <http://www.discoverbrezice.com/znamenitosti/naravne-znamenitosti/breziski-mestni-park>, 20. 1. 2017.

Spletni vir 2: T. L.: Pokopališča kot turistična zanimivost, *Delo*, 13. 9. 2012; <http://www.delo.si/kultura/dediscina/pokopalisca-kot-turistica-zanimivost.html>, 14. 3. 2016.

Spletni vir 3: Mračnjaški turizem, *Finance*, 13. 3. 2012; <http://www.finance.si/343778/Mra%C4%8Dnja%C5%A1ki-turizem?cctest&>, 14. 2. 2017.

Spletni vir 4: HEIDERSTADT, Donna: World's Creepiest Attractions, 1. 10. 2014, <http://www.travelandleisure.com/slideshows/worlds-creepiest-attractions>, 14. 2. 2017.

Spletni vir 5: HIDER, Anna: This Ghost Town was the Site of the Deadliest Strike in America, 5. 1. 2016, https://roadtrippers.com/stories/this-ghost-town-was-the-site-of-the-deadliest-strike-in-america?utm_source=zergnet.com&utm_medium=referral&utm_campaign=zergnet_362026&lat=40.80972&lng=-96.67528&z=5, 14. 1. 2017.

Spletni vir 6: JERNEJŠEK, Jasna: Posmrtna fotografija, *Radio Študent*, 10. 6. 2012; <http://radiostudent.si/kultura/objekt-mese-ca/posmrtna-fotografija>, 17. 6. 2016.

Spletni vir 7: PELAYO, Cina: 10 Great Places to Visit for Dark Tourism, 12. 8. 2015; <http://www.therichest.com/expensive-lifestyle/location/10-great-places-to-visit-for-dark-tourism/?view=all>, 14. 1. 2017.

Spletni vir 8: Posavski muzej Brežice; <http://www.pmb.si/foto-galerija/sprehod-in-vodenje-po-breziskem-pokopalscu>, 19. 10. 2016.

Spletni vir 9: RTV SLO, Prvi interaktivni medijski portal MMC: Pokopališča – zadnja turistična modna muha, 29. 10. 2008; <http://www.rtv slo.si/tureavanture/novice/pokopalisca-zadnja-turistica-modna-muha/201308>, 19. 1. 2017.

Spletni vir 10: RTV SLO, Prvi interaktivni medijski portal MMC: Pokopališki turizem, 22. 7. 2014, <http://4d.rtv slo.si/arhiv/reportaza/174283296>, 19. 1. 2017.

Spletni vir 11: TURNER FAYE, Myra: Five Ghost Towns you can Visit Right now, 17. 2. 2016; http://parachute.mapquest.com/2016/02/17/five-ghost-towns-you-can-visit-right-now/?utm_source=zergnet.com&utm_medium=referral&utm_campaign=zergnet_926745, 14. 3. 2017.

Spletni vir 12: Župnija Brežice: O župniji; <http://www.zupnija-brezice.si/o-zupniji>, 20. 2. 2017.

Spletni vir 13: PLIBERŠEK, Lidija: Pokopališča kot kulturna dediščina posameznih mest, 2012; <https://konferenca-komunala.gzs.si/pripone/PLIBERSEK%20Lidija.pdf>, 14. 3. 2016.

Časopisni vir

Časopisni vir 1: Novice. *Slovenski gospodar*, 20. 9. 1933, 67 (38), 4.

Ustni viri

Ustni vir 1: POČKAR Ivanka, elektronsko sporočilo, 14. 4. 2016.

Ustni vir 2: FÜRST Irena, intervju, 14. 7. 2016.

Ustni vir 3: STIPIČ Simona, intervju, 15. 7. 2016.

Ustni vir 4: VEBLE Oskar, intervju, 10. 7. 2016.

Ustni vir 5: VEBLE Pepca, intervju, 10. 7. 2016.

Ustni vir 6: POČKAR Ivanka, voden ogled pokopališča Brežice, 6. 10. 2016.

Memento Mori – Identifying Dark Cemetery Stories in the Municipalities of Brežice and Krško as the Basis for the Development of Dark Tourism

Dark tourism is a phenomenon of the twenty-first century. In Slovenia, it is still not clearly defined, despite a general rise in the demand for the dark, which means that dark tourism in Slovenia has yet to be discovered and has the potential for the development of a variety of dark tourism products on offer to modern tourists. The number of visitors to accident and tragedy sites, scenes of murders, witch-cursed places is rising sharply. The reasons and motives for visits to such places are varied and include various components such as curiosity, learning, memories, survival guilt, and nostalgia. Such trips are wholly or partially motivated by the desire of visitors for an actual or symbolic encounter with death. Dark stories educate, evoke memories, inform, and try to appeal to people and their decisions, which can also lead to disasters. Regardless of whether the effects of disasters are caused by nature or result from the historical socio-political decisions that lead to the disaster, pain and death are common to all.

The paper's main research question is the question of dark stories connected with cemeteries in the municipalities of Brežice and Krško. The research is based on an in-depth literature analysis and fieldwork in the two municipalities, which contained the method of unstructured interviews with the curators of the Posavje Museum Brežice, the City Museum of Krško and the National Museum of Contemporary History – Brestanica Branch, as well as the method of observation with participation employed during a guided tour of the Brežice Cemetery, which hides many largely unknown dark stories. The information for the research was also obtained by conducting unstructured interviews with residents who live near dark places or remain connected to them. Dark stories were identified and described and, depending on their content, an attempt was made to find out whether they have the potential for the development of dark tourism. Some of them are very sensitive, especially those connected to war cemeteries and hidden graves from the Second World War, which requires a special consideration for them to be integrated into any kind of tourism. Creation of an actual dark product should be examined more closely from different perspectives. Above all, it is necessary to explore the opinions of potential (dark) tourists and the local community. Dark heritage, with its stories of the past, reflects different relationships between people and has a great impact on their understanding of life and actions in the modern time and space. Dark tourism often draws attention to the mistakes made by the humankind, trying to prevent the mistakes from happening again or, as one might say, memento mori!

ODSTIRANJE SLOVENSКИH KRAJEVNIH IMEN

Horjul in Hobovše

Kratki znanstveni prispevek | 1.03
Datum prejema: 11. 10. 2017

Izveček: V prispevku skušamo utemeljiti novi etimologiji dveh slovenskih toponimov. Prvega (*Horjul*) so slovenski jezikoslovci doslej pripisovali predсловanskemu substratu, drugega (*Hobovše*) pa so izvajali iz slovanskega antroponima **Hotěbъdъ*.¹ Na podlagi primerjalnega slovanskega toponimskega gradiva in podrobne razčlembе historičnih zapisov, med njimi tudi doslej neupoštevanih, smo prišli do ugotovitve, da domnevno neslovansko krajevno ime *Horjul* izvira iz slovanskega antroponima z osnovo **hvor*- 'bolan', ime *Hobovše* pa je izpeljano iz drugega slovanskega antroponima, namreč iz vzdevka **Huda bolha*.

Ključne besede: slovenska krajevna imena, etimologija, onomastika, slovanski antroponimi, Horjul, Hobovše

Abstract: The paper argues for new etymologies of two Slovenian toponyms. Slovenian linguistics has been attributing one of them (*Horjul*) to a pre-Slavic substrate, while the second one (*Hobovše*) has been claimed to derive from the Slavic anthroponym **Hotěbъdъ*. Based on comparative Slavic toponymy and a detailed analysis of historical records, including hitherto ignored sources, we conclude that the purportedly non-Slavic toponym *Horjul* originates from the Slavic anthroponym with the stem **hvor*- 'ill', while the name *Hobovše* is derived from a different Slavic anthroponym – the sobriquet **Huda bolha*.

Key Words: Slovenian place names, etymology, onomastics, Slavic anthroponyms, Horjul, Hobovše

Uvod

Pri razčlembi neprozornih slovenskih krajevnih imen se je doslej že marsikdaj izkazalo, da niti historični zapisi niti poskusi besedotvorne analize niso omogočili prepričljive razlage. Pritegnitev korpusa drugih slovanskih toponimov ali antroponimov včasih nepričakovano pripelje do sprejemljivih rešitev in pripomore k prepoznavanju redkejših imenotvornih modelov. Takšen je primer imena *Horjul*. Dogaja pa se, da je bilo katero od krajevnih imen že dokaj prepričljivo razloženo, naposled pa je velika količina novega historičnega gradiva postavila ključne premise dosedanje razlage v povsem novo luč in pripomogla k novi, docela verodostojni razlagi. To se je zgodilo z imenom *Hobovše*.

Horjul

Kraj s tem imenom leži 20 kilometrov zahodno od Ljubljane. Narečna oblika imena je *Horjúj*, pridevnik je *horjúlski*, stanovniško ime *Horjúlci*. O krajevnem imenu *Horjul* je Škrabec (1892: 90) mimogrede omenil, da bi utegnilo izhajati iz morebitnega antičnega *Forum Julii*. To etimologijo sta sprejela Šturm (Ce fastu IX, 1933: 7, navedeno po Bezljaj 1956: 211) in z rezervo tudi Ramovš (1924: 240). Bezljaj (1956: 211, s. v. *Horjulščica*) je menil, da »je ime gotovo predсловansko, vendar izpričano tako pozno, da ni

mogoča nobena zanesljiva rekonstrukcija.« Snój (2009: 161) pravi, da ime *Horjul* ni etimološko zadovoljivo pojasnjeno, saj pri Škrabčevi razlagi pride do glasovnih težav pri razvoju dolgega *u*, ki bi se moral razviti v *-y-* in slednjič v *-i-*, ne pa v *-u-*. Repanšek (2016: 223) s stališča antične zgodovine in arheologije zavrača Škrabčevo etimologijo kot povsem neupravičeno, obenem pa odklanja tudi Bezljajev predlog, da *Horjul* morda izhaja iz keltskega antroponima *Ariolo*, saj slednjega v okviru keltskega onomastikona ni mogoče identificirati.

Poglejmo si dostopne historične zapise za *Horjul*: 1410 *Kriawl*, 1427 *Koriawl*, ok. 1430 *Choriaul*, 1469 *Korawl*, 1496 *Choryul*, 1498 *Chriaul*, *Criaul*, *Chryaul*, 1499 *Churyawl*, 1496–1536 *Churyawel*, 1689 in 1744 *Herjul*, 1780 *Chorioi* (kraj), *Chorioska* (potok *Horjulščica* ali *Horjulka*), 1817 *Horiul*. Starejši zapisi so izpod peresa nemških pisarjev in z eno samo izjemo (1496 *Choryul*) odražajo nemško nadomestitev slovenskega vokala *u* z nemškim *au*.²

Krajevno ime *Horjul* je mogoče rekonstruirati kot **Horjul-jъ* (potok), ki je nastal s transninizacijo in z elipso iz slovanskega hipokoristika **Horjul*. O svojilnem obrazilu *-jъ* nam govori narečni izgovor *Horjúj* (*lj > j*). Pri hipokoristiku **Horjul* je treba izhajati iz korena **hor-*, praslovansko **hvor-*, prim. češko *chorý*, poljsko *chory*, rusko *хворый* 'bolan', medtem ko je v južnoslovanskih jezikih odražen le prevoj *hir-*, prim. slovensko *hirati*. Besedotvor-

1 Zvezdica pred lastnim ali občnim imenom pomeni, da to ni neposredno izpričano, temveč je rekonstruirano na podlagi dokazanega slovanskega glasovnega razvoja in primerjalnega slovanskega gradiva.

2 Primeri tovrstne substitucije so izpričani v nemških zapisih slovenskih krajevnih imen *Begunje* (1319 *Vegawn*), *Dobrunje* (1408 *Dobrawn*) in *Hotunje* (1319 *Chotaun*).

no je **Horjul* izpeljanka s hipokorističnima obraziloma *-jb* in *-ul* iz antroponima **Hor*.³

Taszycki (1938: 39–45, ponatis 1958: 22–27), Svoboda (Profous in Svoboda 1957: 412) in Bošković (1978: 441) so opozorili, da so se slovanska osebna imena spreminjala tudi s hipokorističnim (ne pridevniškim) obrazilom *-jb*; prim. obstoj čeških osebnih imen *Buz* poleg *Bud*, *Draž* poleg *Drah*, *Čač* poleg *Čak*, poljska osebna imena *Chudz*, *Budz*, **Chorz* ali staroruska *Dorož*, *Dorožaj*, *Žizka* (< **Žid-jb* < **Židoslavъ*; Bošković 1978: 415) ter slovenske priimke *Čač*, *Draž*, *Draš*, *Minodraš*. To, da je antroponim poleg prvega hipokorističnega obrazila *-jb* prejel še drugo hipokoristično obrazilo (*-ul*), se sicer ni dogajalo zelo pogosto, vendar tudi ni nekaj izjemnega. Takšni tvorjenki z dvema obraziloma sta npr. poljski priimek *Radzek* in češki priimek *Buzek* (Taszycki 1958: 24, 25).

Na odraze korena **hor-* (praslovansko **hvor-*) v češki in poljski toponimiji je bil pozoren že Miklošič (Miklosich 1864: 68). Poljski slovar NMP (II: 72 idr.) navaja 26 poljskih krajevnih imen s tem korenem,⁴ Bańkowski (2000: 146 idr.) pa omenja tudi zloženko *Lubiechorz*. Češki avtorji Profous (1949: 35) in Hosák-Šrámek (1970: 322–323) navajajo sedem krajevnih imen,⁵ ruski avtor Tupikov (1989: 414) pa navaja staroruska antroponima (vzdevka) *Hvorak* 1563 in *Hvoroj* 1679.

Kot je videti, je krajevno ime *Horjul* skorajda edinstven primer izpričanosti pridevnika **horъ* 'bolan' na slovenskem in južnoslovanskem prostoru. Doslej je bilo mogoče zaslediti samo še hišno ime *Horjak* na Mačkovcu v občini Laško, ki morda vsebuje isto podstavo.⁶ Bezljaj (1956: 211) sicer navaja tudi vodno ime *Horušnica*, o katerem pravi, da je dvomljivo ime, ki se mu ga ni posrečilo lokalizirati, sporočeno pa mu je bilo kot pritok Mislinje. Glede na nezpričanost pridevnika **horъ* v južnoslovanskih jezikih je podvomil o izpeljavi iz slovanskega antroponima **Hor-*. Toda, kot vse kaže, prav krajevno ime *Horjul* priča o podstavi **hor-*. Če to drži, imamo opravka z eno od doslej neprepoznanih severnoslovansko-slovenskih leksikalnih oziroma lastnoimenskih vzporednic.

Hobovše pri Stari Oselici

To je ime manjše vasice v Poljanski dolini, 25 kilometrov zahodno od Škofje Loke. Osnovne imenske oblike krajevnega imena so: v *Hobóvšah*, pridevnik *hobóvški*, stanovniško ime *Hobóvšani*.

Bezljaj (1956: 209, 1965a: 115, 1976: 198, 2003: 1213) je krajevno ime *Hobovše* razlagal kot *Hotěbōd-ja-vъs-jane* iz antroponima **Hotěbōdъ*. Svojo razlago imena *Hobovše* je dodeloval postopoma. Že v Slovenskih vodnih imenih (1956: 209) je izpeljeval krajevno ime iz osebnega imena **Hotěbōdъ*, vendar je pristavil, da mu »konglutinat sufiksov ni bil popolnoma jasen.« V 'Slovenskem imenotvornem procesu' (1965a: 115, ponatis 1967: 108 in 2003: 290) in v prispevku 'Položaj slovenščine v okviru slovanskih jezikov' (1965b: 7, ponatis 2003: 271) je podal razlago *Hotěbōd-ja-vъs-jane*, ki jo je uvrstil v svoj etimološki slovar v posebnem geselskem članku *Hobovše* (1976: 198).⁷

Bezljaj se je opiral na starejše historične zapise od 13. do 17. stoletja: 1291 *Chotwu^osse*, 1318 *Chotwu^osche*, 1501 *Chadbuesch*, 1571 *Chodwuesch*, 1584 *Codwuesch*, 1682 *Godowusch*, *Khodowusch*. Mlajši zapisi iz 18.–19. stoletja so praktično enaki današnji obliki imena: 1780 *Kaboushe*, 1823 *Hoboushe*, rotilnik *Hoboush* (Metelkovo gradivo), FK 1825 *Hoboufsche bei Altoflitz* (k. o.⁸ Stara Oselica), RK 1868 *Hobovše*, ledinsko ime *pod hobeuschem*, vodno ime *Hobovšev potok*, danes *Hobovščica* (k. o. Stara Oselica).

Množinska oblika imena je prvič nedvoumno izpričana šele leta 1823 in je zelo verjetno sekundarna, saj za zapise do 18. stoletja ni mogoče zanesljivo dokazati, da izkazujejo množinsko obliko; prej nasprotno. Nemški pisarji so slovenska krajevna imena praviloma zapisovali v mestniku, npr. *Iasbinach*, *Seltzach*, *Salemlogu*, redkeje v rotilniku (*Hotavlje* so 1291 zapisane z rotilnikom *Chotaeuel*, okrog 1400 pa z mestnikom *Chotawlach*) ali tožilniku (*Četena Ravan* je 1501 zapisana s tožilnikom *Czetenorawn*). Če izhajamo iz domneve, da ime *Hobovše* po izvoru ni množinsko, tj. ne vsebuje pripone *-jane*, je celotno etimologijo treba premisliti na novo. Pri tem so nam lahko v pomoč predvsem doslej neznani zapisi imena iz 16. in 17. stoletja, ki doslej iz različnih razlogov niso bili pritegnjeni v analizo. Vrednost zapisov iz tistega časa je v tem, da je krajevno ime tedaj še ohranjalo starejšo, neskrajšano obliko.⁹ Ime *Hobovše* se pojavlja v dveh sosednjih katastrskih občinah, enkrat kot *Hobovše pri Stari Oselici* (1825 *Hoboufsche bei Altoflitz*, k. o. Stara Oselica), drugič pa kot *Hobovše pri Novi Oselici* (1825 *Hoboufsche bei Neuoflitz*, k. o. Laniše, 1843 *novi Oflifhko Hobóvſhe*). Naselje Ho-

3 Glede hipokorističnega obrazila *-ul* v slovenskem imenoslovju gl. M. Šimundić 1976 in B. Kreja 2001.

4 Prim. *Chorki*, *Chorkowka*, *Choroń*, *Chorowice*, *Chorowo*, *Chorula*, *Choryń*, *Chorzalki*, *Chorzele*, *Chorzeli*, *Chorzelin*, *Chorzelow*, *Chorzemin*, *Chorzenice*, *Chorzeń*, *Chorzęszów*, *Chorzew*, *Chorzewa*, *Chorzewo*, *Chorzecin*, *Chorzów*, *Chorzyna*, *Gostchorz*, *Latchorzew*, *Niechorz*, *Niechorze*.

5 *Choratice*, *Choroſice*, *Choroušky*, *Chorušice*, *Chornice*, *Choryně*, *Chořelice* (iz **Chořěl'ut*).

6 Prim. historična zapisa 1524 *Khiriouitzach* (Vatovec 1927: 93) in 1825 *Horiak* (k. o. Trobni Dol).

7 O tem imenu je spregovoril tudi v intervjuju za časopis 7D (1975: 114, ponatis 2003: 1213).

8 Katastrska občina.

9 Iz časa do leta 1500 so znani samo trije zapisi, ki so predstavljeni v Kosovi historični topografiji (Kos 1975: 194) in prenovljeni spletni izdaji Slovenska historična topografija (<https://topografija.zrc-sazu.si/>).

bovše pri Novi Oselici je – enako kot *Nova Oselica* – nastalo med rovtarsko kolonizacijo v letih 1560–1630 (Blaznik 1973: 188). Vas je bila leta 1953 preimenovana v *Cerkljanski Vrh* (PKLS 1997: 73).¹⁰

Ključnega pomena za etimologizacijo imena *Hobovše* so doslej večinoma neupoštevani historični zapisi za *Hobovše* iz časa rovtarske kolonizacije: 1560 *Chodwulsch*, 1630 *Hudowolsh* (Blaznik 1938: 41, 43). Pri *Hobovšah* so bile v drugi polovici 16. stoletja fužine, zato jih pogosto omenja A. Müllner v zgodovini železarstva na Kranjskem (Müllner 1909: 134–687):¹¹ 1560 *Khodtwusch*, 1568 *Hudowusch*, 1568 *Codwuesh* (urbar), 1568 *Chudawoushe* (pismo), 1569 *Howolsha Fusin*, 1572 *Codbalsh*, *Codbalsch*, 1572 *Codawutsh* (*Hudawolsch*), 1573 *in der Hodowuesh*, 1573 *Hodawolsha*, 1573 *Khodawolsha*, 1575 *Chodowolsh*, 1575 *Hudavolsch*, 1579 *in der Klobush*, 1579 *in der Khlobusch*, *der Hammer in der Chodwulsh oder Hodowush*, 1587 *Chodobals*, 1588 *Hadwulsch*, 1588 in 1616 *Chudawolsh*, 1601 *Hudavolsh*, 1601 *Hudawolsch*, 1616 *Hadawolsh*, loška urbarja 1664 in 1682 *Khodowush*, 1689 *Hudowolsch* (Valvasor 1689 I: 383). Iz primerjave zapisov za *Hobovše*, izpričanih v loških urbarjih (*Chadbuesch*, *Khodowusch* ipd.), s tistimi, ki so na voljo v neurbarskih dokumentih 16. in 17. stoletja, lahko razberemo, da so pisci urbarjev konservativno prepisovali oblike, zapisane v najstarejših urbarjih, medtem ko so se pisci neurbarskih listin približali živemu ljudskemu izgovoru. Zato lahko predvsem na podlagi zapisov za *Hobovše*, ki jih navaja Müllner, rekonstruiramo takratno obliko kot **Hudobolše* (< **Hudo-bolh-je* (*brdo*)), iz vzdevka **Huda bolha*. Zapisi 16. in 17. stoletja odražajo sicer tudi obliko **Hodobolš-*, toda ta je očitno rezultat metateze **Hodobolš-* > **Hodobulš-* in vokalne harmonije **Hodobolš-*. V zapisih, ki so

¹⁰ *Hobovše* sestavljajo samotne kmetije, zapisane v katastru l. 1825 kot *Terpinosch* (*Trpinovše*), *Umatorosch* (*Matorovše*), *Grudnosch* (*Grudnovše*), *Petelinousch* (*Petelinovše*) idr. Ta imena so izpeljana s priponskim obrazilom *-išče* iz pridevniških oblik nekdanjih priimkov ali vzdevkov gospodarjev *Trpin*, *Mator*, *Gruden*, *Petelin*. Zunanja podobnost z imenom *Hobovše* nas utegne zavesti, da je tudi to ime tvorjeno po navedenem, relativno poznem modelu. Že Kelemina (1930: 120) je z rezervo rekonstruiral obliko **Hodovišče* (iz antroponima **Hod*), ki jo je Bezljaj (1976: 198) upravičeno zavrnil, saj tovrstnih tvorjenk iz antroponimov v srednjem veku ne poznamo. Proti rekonstrukciji **Hodovišče* govorijo prav historični zapisi iz 13.–17. stoletja.

¹¹ 1573 *Khodawolsha* (s. 134), 1575 *Chodowolsh* (s. 142), 1575 *Hudavolsch* (s. 144), 1579 *in der Klobush* (*Hudavolša*) (s. 146), 1588 *Hadwulsch* (s. 152), 1588 in 1616 *Chudawolsh* (s. 154 in s. 160), 1568 *Hudowusch* (s. 210), 1601 *Hudavolsh* (s. 211), 1579 *in der Khlobusch* (*Hudavolsch*) (s. 477), *der Hammer in der Chodwulsh oder Hodowush* (s. 635), 1568 *Codwuesh* (urbar), 1568 *Chudawoushe* (pismo) (s. 636), 1569 *Howolsha Fusin* (s. 636), 1573 *in der Hodowuesh* (s. 637), 1573 *Hodawolsha* (s. 637), 1587 *Chodobals* (s. 637), 1601 *Hudawolsch* (s. 637), 1616 *Hadawolsh* (s. 637), 1689 *Hudowolsch* (Valvasor 1689 I: 383) (s. 637), loška urbarja 1664 in 1682 *Khodowush* (s. 638), 1560 *Khodtwusch* (s. 679), 1572 *Codbalsh*, *Codbalsch* (s. 685–686), 1572 *Codawutsh* (*Hudawolsch*) (s. 687).

jih delali nemški pisarji urbarjev (*Chadbuesch*, *Khodowusch*), je izpadel zvočnik *l*, nato pa še *o* med zapornikoma *d* in *b* (prim. *Radvanje* za **Radovanje*). Tudi za slovenske govorce je bilo ime predolgo in s sinkopo je nastala oblika **Hobolše*, prvič izpričana že leta 1569 (**Hobolša fužina*). Presenetljivo dolgo, vse do 1616, se je ohranil izgovor trdega *l* (*Hadawolsh*),¹² medtem ko je Valvasorjev zapis 1689 *Hudowolsch* prevzet iz listin 16. stoletja.

V listinah 15. in 16. stoletja lahko zasledimo več šaljivih vzdevkov in priimkov, ki so po nastanku sklopi in so kasneje izginili, npr. *Hudadlackha* (urbar Krško 1579), *Hudoleto* (krstne matice Ljubljana 1635), ljubljanski meščan *Hudamisel* (1412 *Chudemissel*) (Breznik 1982: 317). Sredi 15. stoletja zasledimo v Škofji Loki tudi vzdevke *Hudo železo* (*Cudo Xelexo*), *Trdo železo* (*Terdo Selexo*), *Zlati kurac* (*Slaticurac*) (Blaznik 1973: 98). Med današnjimi priimki najdemo še zloženske *Hudales*, *Hudelist* in *Hudolist*, *Hudmal* in *Hudomalj* (1458 *Hudy Mall*), *Hudohmet*, *Hudoklin* in *Hudopisk*.

Nekaj posmehljivih kolektivnih vzdevkov se je ohranilo tudi v krajevnih imenih, npr. *Mokronog*, *Muhabran* ali *Lipoglav* (iz **Lupoglav*).

V Sloveniji je izpričan priimek *Bolha*, v ruskih historičnih virih 15.–17. stoletja vzdevek *Bloha*, obstaja ruski priimek *Blóhin*. Iz antroponima **Bolha* je najverjetneje nastalo tudi krajevno ime *Bovše*, ki se nanaša na vas pri Vojniku.¹³ Pritegnitev številnih doslej neupoštevanih historičnih zapisov za krajevno ime *Hobovše* je omogočila poskus njegove nove etimologizacije. Utemeljuje se domneva, da nimamo opraviti s stanovniškim imenom *Hotěbŏd-ja-vъs-jane*, pač pa s svojilnim imenom **Hudobolše* (*brdo*), praslovansko **Hudo-blъh-je* (*brdo*), izpeljanim iz vzdevka **Huda bolha*, praslovansko **Hudaja blъha*.

Sklep

V tem prispevku smo rekonstruirali krajevno ime *Horjul* kot **Horjul-jb* (*potok*). Domnevamo, da je nastalo s transonimizacijo in elipso iz slovanskega hipokorističnega osebnega imena **Horjul*. Primerjalno slovansko, zlasti poljsko in češko toponimsko gradivo kaže na to, da je v imenu **Horjul* vsebovan koren **hor-*, praslovanski **hvor-* 'bolan'. Antroponim **Horjul* je najverjetneje tvorjen z dvema hipokorističnimima priponskima obraziloma *-jb* in *-ul* iz antroponima **Hor*.

Za krajevno ime *Hobovše* je bila doslej brez ugovorov sprejeta Bezlajeva razlaga, po kateri se ime rekonstruira kot **Hotěbŏd-ja-vъs-jane*, torej 'prebivalci *Hotebodove vasi*'. Toda podrobna razčlemba številnih, zlasti poprej

¹² V slovenščini je glas *l* na koncu besede in pred soglasniki konec 16. stoletja prešel v *u* (dvoustični *u*, ki so ga zapisovali kot *u*), prim. zapis *Chudawoushe* iz leta 1568.

¹³ Historični zapisi so: 1319 *Fořss*, 1524 *Gross Wosch*, *Khlain Wosch*, 1780 *Wousche*, 1825 *Wousche* (k. o. Miklavž pri Celju).

neupoštevanih historičnih zapisov toponima *Hobovše* je omogočila nov pristop k etimologizaciji imena. Utemeljena je bila domneva, da *Hobovše* niso izvorno stanovniško ime na *-jane*, pač pa svojilno ime **Hudobolše (brdo)*, izpeljano iz vzdevka **Huda bolha*.

Literatura in viri

BAŃKOWSKI, Andrzej: *Etymologiczny słownik języka polskiego: 1–3 (A–R)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, Częstochowa: Linguard, 2014.

BEZLAJ, France: *Slovenska vodna imena: I–II*. Ljubljana: SAZU, 1956–1961.

BEZLAJ, France: Slovenski imenotvorni proces. *Jezik in slovstvo* 10 (4/5), 1965a, 113–118 [ponatis v: Metka Furlan (ur.), *Zbrani jezikoslovni spisi I*. Ljubljana: Založba ZRC, 2003, 289–294].

BEZLAJ, France: Položaj slovenščine v okviru slovanskih jezikov. *Seminar slovenskega jezika, literature in kulture: 30. junij–10. julij 1965*, 1965b, 1–9 [ponatis v: Metka Furlan (ur.), *Zbrani jezikoslovni spisi I*. Ljubljana: Založba ZRC, 2003, 268–277].

BEZLAJ, France: *Eseji o slovenskem jeziku*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1967.

BEZLAJ, France: Na Kranjskem je največ Horvatov (intervju). *7D (= Sedem dni)* 4 (29), 1975, 14–15 [ponatis v: Metka Furlan (ur.), *Zbrani jezikoslovni spisi II*. Ljubljana: Založba ZRC, 2003, 1213–1216].

BEZLAJ, France: *Etimološki slovar slovenskega jezika I*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1976.

BLAZNIK, Pavle: Kolonizacija Poljanske doline. *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo* 19 (1–2), 1938, 1–62.

BLAZNIK, Pavle: *Škofja Loka in loško gospostvo*. Škofja Loka: Muzejsko društvo Škofja Loka, 1973.

BOŠKOVIĆ, Radoslav: *Одабрани чланци и расправе*. Титоград: ЦАНУ, 1978.

BREZNIK, Anton: *Jezikoslovne razprave*. Ljubljana: Slovenska matica, 1982.

HOSÁK, Ladislav in Rudolf Šrámek: *Místní jména na Moravě a ve Slezsku, I–II*. Praga: Academia, 1970–1980.

KELEMINA, Jakob: Dr. Pirchegger Simon: Die slavischen Ortsnamen im Müritzgebiet. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 25, 1930, 118–123.

KOS, Milko: *Gradivo za historično topografijo Slovenije (za Kranjsko do leta 1500): I–III*. Ljubljana: Inštitut za občo in narodno zgodovino SAZU, 1975.

KREJA, Bogusław: *Slowotwórstwo polskich nazwisk: Struktury sufiksalne*. Krakov: Wydawnictwo Naukowe DWN, 2001.

METELKOVO gradivo: *Seznami krajevnih imen na Gorenjskem, Dolenjskem in v Beljaškem okrožju Koroške v nemščini in slovenščini, pripravljene za F. Metelka leta 1823*. Rokopisna zbirka NUK, MS 416.

MIKLOSICH, Franz: *Die Bildung der Ortsnamen aus Personennamen im Slavischen*. Dunaj: Denkschriften der Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1864.

MÜLLNER, Alfons: *Geschichte des Eisens in Inner-Österreich von der Urzeit bis zum Anfange des 19. Jahrhunderts: Abt. I, Krain, Görz und Istrien*. Dunaj in Leipzig: Verlag von Halm und Goldmann, 1909.

NMP II: *Nazwy miejscowe Polski: Historia-pochodzenie-zmiany: Pod red. K. Rymuta, II, C–D*. Krakov: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN, 1997.

PKLS: *Priročni krajevni leksikon Slovenije*. Ljubljana: DZS, 1997.

PROFOUS, Antonín: *Místní jména v Čechách, jejich vznik, původní význam a změny: II, CH–L*. Praga: Česká akademie věd a umění, 1949.

PROFOUS, Antonín in Jan Svoboda: *Místní jména v Čechách, jejich vznik, původní význam a změny: IV, S–Ž*. Praga: Česká akademie věd a umění, 1957.

REPANŠEK, Luka: *Keltska dediščina v toponimiji jugovzhodnega alpskega prostora*. Ljubljana: Založba ZRC, 2016.

RAMOVŠ, Fran: *Historična gramatika slovenskega jezika: II*. Konzonantizem. Ljubljana: Učiteljska tiskarna, 1924.

SNOJ, Marko: *Etimološki slovar slovenskih zemljepisnih imen*. Ljubljana: Modrijan in Založba ZRC, 2009.

SVOBODA, Jan: *Staročeská osobní jména a naše příjmení*. Praga: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964.

ŠIMUNDIĆ, Mile: Sufiksalni morfem *-ul/-ulo/-ula* u slavenskim jezicima. V: J. Тоновић (ur.): *Прва југословенска ономастичка конференција*. Титоград: ЦАНУ, 1976, 179–185.

ŠKRABEC, Stanislav: *Cvetje z vertov sv. Frančiška XI (9)*, 1892 [ponatis v: Jože Toporišič (ur.), *Jezikoslovna dela: 2*. Nova Gorica: Frančiškanski samostan Kostanjevica, 1994, 90].

TASZYCKI, Witold: Imiona skrócone typu *Budz, Budza*. *Język polski XXIII*, 1938, 39–45 [ponatis v: Mieczysław Karaś (red. naukowy), *Rozprawy i studia polonistyczne. I Onomastyka*. Wrocław in Krakov: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1958, 22–27].

TUPIKOV, Nikolaj Michailovič: *Wörterbuch der altrussischen Personennamen*. Köln in Dunaj: Böhlau Verlag, 1989.

VALVASOR, Johann Weikhard von: *Die Ehre dess Hertzogthums Crain: I*. Laybach, 1689.

VATOVEC, Fran: *K starejši upravni in gospodarski zgodovini laškega okraja*. Ljubljana: Tisk Zadrुžne tiskarne, 1927.

Spletni viri

Spletni vir 1: Arhiv Republike Slovenije, SI AS 177/C/F/C486/g/A02 list A02 (Slika) – k. o. Trobni dol; <http://arsq.gov.si/Query/detail.aspx?ID=218070>, 10. 10. 2017

Spletni vir 2: Arhiv Republike Slovenije, SI AS 177/C/F/C254/g/A03 list A03 (Slika) – k. o. Miklavž pri Celju; <http://arsq.gov.si/Query/detail.aspx?ID=216620>, 10. 10. 2017

Spletni vir 3: Slovenska historična topografija, ZRC SAZU, Zgodovinski inštitut Milka Kosa; <https://topografija.zrc-sazu.si/>, 10. 10. 2017.

Slovenian Place Names: Horjul and Hobovše

The article argues for new etymologies of two Slovenian toponyms. In many cases, neither the available historical records nor the attempts at word-forming analysis have provided an adequate and convincing explanation of certain Slovene place names. So far, Slovene linguists have been attributing the place name *Horjul* to a pre-Slavic substrate. Based on comparative Slavic, and particularly Polish and Czech, toponymic data, the author argues that the name originates from the Slavic anthroponym **Horjul* with the stem **hvor-* 'ill'. This anthroponym is most likely formed with two hypocoristic suffixal formatives, *-jb* and *-ul*, from the anthroponym **Hor*.

On the other hand, some place names may have already been quite convincingly explained yet an abundance of new historical data has placed the key premises of their current interpretations in a very different light, and thus provided a new interpretation. An example of this is the place name *Hobovše*, which up to now has been reconstructed as **Hotěbød-ja-vbs-jane*, which means 'inhabitants of the *village Hotebod*'. However, a detailed examination of the previously disregarded historical records of the toponym *Hobovše* resulted in the premise that the name *Hobovše* does not refer to the original demonym ending in *-jane* but the possessive **Hudobolše* (*brdo*) (hill), which is derived from the sobriquet **Huda bolha* (mad flea).



STRICI, NOSILCI IZROČILA STARE VERE – KULTURNI JUNAKI ALI OBROBNEŽI?

Ob knjigi Pavla Medveščka *Iz nevidne strani neba*, Ljubljana 2015.

Strokovni članek | 1.04
Datum prejema: 26. 7. 2017

Izveček: Pavel Medvešček je v knjigi *Iz nevidne strani neba* (Ljubljana 2015) objavil pričevanja o stari veri, ki so ji v preteklosti pripadali prebivalci nekaterih predelov zahodne Slovenije. Glavni avtorjevi sogovorniki in informatorji so bili strici, neporočeni moški. Avtorica iz odlomkov njihovih pripovedi osvetljuje njihov način življenja in položaj v družinah, v katerih so živeli. Na podlagi primerjalnega gradiva iz Istre in Nadiških dolin umešča gradivo o stricah v širši zgodovinski in družbeni kontekst ter izpostavlja nekatera vprašanja za nadaljnje raziskave.

Ključne besede: strici, staroverstvo, Posočje, dolina Idrije.

Abstract: In his book titled *Iz nevidne strani neba: Razkrivne skrivnosti staroverstva* (From the Invisible Side of the Sky: Secrets of an Old Faith Revealed, Ljubljana 2015), Pavel Medvešček published testimonies of an old faith once practiced by some of the inhabitants living in certain parts of western Slovenia. His principal informants were unmarried men, the so-called "uncles". Based on fragments of their narratives, the author of this article explores their lifestyle and their position within their families. Based on the comparative material from Istria and Nadiške Doline/Valli del Natisone, she examines their situation in the wider historical and social context, setting out some particular issues for further research.

Key Words: "uncles", old faith, Posočje, Idrija Valley

Uvod

Besedilo je odziv na knjigo Pavla Medveščka *Iz nevidne strani neba* (2015), v kateri je avtor objavil pričevanja o stari veri iz zahodne Slovenije, predvsem iz Posočja, ki doslej, razen v skritem spominu nekaterih domačinov, ni bila znana. Knjiga je naletela na širok odmev in sprožila val zanimanja strokovnjakov ter mnogih drugih ljudi in skupin, ki se čutijo blizu stari veri oziroma pripadajo podobnim nazorom.

Pavel Medvešček se je s pričevanji o stari veri prvič srečal na začetku 50. let prejšnjega stoletja, ko je kot študent Šole za umetno obrt v Ljubljani obiskoval vasi na Kanalskem Kolovratu ter risal vaško arhitekturo in etnološko zanimive predmete. Z delom je pozneje nadaljeval kot zaposleni na Zavodu za spomeniško varstvo v Novi Gorici. K pripovedovalcem se je večkrat vračal in zapisoval njihove pripovedi, moral pa jim je obljubiti, da bo varoval njihovo skrivnost in da ne bo ničesar objavil toliko časa, dokler se ne bo Lunin krajec ponovno obrnil proti Zemlji, kar naj bi trajalo približno 42 let oziroma do leta 2007.¹ Po preteku zaobljube je objavil to knjigo, ki jo je Andrej Pleterski v svoji uvodni znanstvenokritični študiji označil za »časovni stroj, ki nas v hipu prestavi daleč nazaj v preteklost« (Pleterski 2015: 15).

Avtor je sam in v spremstvu Andreja Pleterskega in/ali Darje Skrt knjigo večkrat predstavil, prvič na ZRC SA-ZU 29. februarja 2016. Širši okvir za razumevanje staro-

verstva² je podal Andrej Pleterski, nato pa je avtor govoril o svojem delu. Povedal je, da je vsa ta leta delal sam, da pa mu je neki prijatelj, potem ko mu je omenil, s čim se ukvarja, predlagal, naj gre študirat etnologijo, a se za to ni odločil, ker je pomislil, da bi v petih letih, kolikor bi trajal študij, izgubil vse pripovedovalce. Poslušalci so na te besede zaploskali, nekdo iz publike pa se je oglasil, češ da ta aplavz pomeni tudi nezaupnico etnologiji, saj »etnologija kot organizirana znanost obstaja že desetletja, na Slovenskem je zelo veliko etnologov in podobnih profilov, če niso nikoli niti na sled prišli tej tako bogati dediščini« (Spletni vir 1). Andrej Pleterski, tudi sam etnolog, je odgovoril, da je bila tema te knjige nekaj, o čemer se ne govori, in da tujec tega nikoli ne bi izvedel, kajti s tujcem, »foreštom«, se ne govori; tudi Pavel Medvešček je dolgo čakal, da so mu ljudje zaupali. To gotovo drži, a v pojasnilo bi bilo umestno dodati, da v tistem času še ni bilo tako intenzivnih, usmerjenih terenskih raziskav in da je bil v mnogih krajih Medvešček sploh prvi raziskovalec.³ Milko

¹ Leta 2007 je bil Lunin mrk in ko se je Zemlja odmikala, se je z Lune odmikala tudi senca, Lunini kraji pa so gledali proti Zemlji.

² V zvezi z izrazom staroverci je avtor Pavel Medvešček večkrat poudaril, da njegovi sogovorniki sami sebe niso imenovali staroverci. Knjiga pa jih kljub temu nosi v naslovu in jih vseskozi tako imenuje. Takole to pojasnjuje Andrej Pleterski: »V praktični rabi oznaka *stara vera* pomeni nasprotje novi veri. To je lahko npr. nasprotje med starimi in novimi krščanskimi ločinami na nekem ozemlju ali med krščanstvom in nekrščanstvom. Kot pomensko manj obremenilna oznaka staroverstvo nadomešča tudi slabšalno krščansko oznako poganstvo in enako beseda *staroverec* pogana. Tak pomen bo imelo staroverstvo v nadaljevanju. In staroverstvo je potem vse, kar je povezano s staro vero« (Pleterski 2015: 15–16).

³ S tem seveda ni rečeno, da je bil Medvešček prvi raziskovalec na terenih, ki jih zajema njegova knjiga, ali da ti kraji pred njim še niso

Matičetov je le nekaj let prej o tedanjem stanju raziskav v teh krajih zapisal:

Po prvi svetovni vojni je bilo etnografsko preučevanje med zapadnimi Slovenci praktično onemogočeno zaradi političnega in kulturnega zatiranja slovenskega prebivalstva v Italiji. Etnografi iz bivše Jugoslavije niso mogli navezati neposrednih stikov (predpogoj za vsako resno delo na tem področju) s pokrajino in ljudstvom, ki je bilo za državno mejo. To je v neki meri tudi pojasnilo, zakaj v prvih šestnajstih letnikih 'Etnologa' ni niti enega članka, ki bi bil izrecno posvečen kakemu etnografskemu ali folklornemu problemu zapadnih Slovencev. (Matičetov 1948: 10)

Medveščkovo delo je bilo res pionirsko. Že pred izidom te zadnje knjige je svoje delo predstavil v več knjigah (Medvešček 1990, 1992, 2006) in na razstavah. Goriški muzej je leta 2014 na gradu Kromberk priredil razstavo *Staroverstvo in staroverci, etnološka zbirka Pavla Medveščka*, leta 2016 pa je bila razstava v razširjeni postavitvi na ogled v novih prostorih v Vili Bartolomei v Solkanu. Ob razstavi sta izšla izčrpna kataloga (Medvešček in Skrt 2014, 2016). Pri prvem je bilo pomembno sodelovanje etnologin Darje Skrt in Inge Miklavčič Brezigar, za strokovno obdelavo predmetov in seznanjanje javnosti z delom Pavla Medveščka pa je posebej zaslužna Darja Skrt. V času pisanja tega prispevka je Goriški muzej priredil tudi simpozij z naslovom *Staroverstvo, staro védenje, novi izzivi interdisciplinarnih znanosti* (Goriški muzej, Grad Kromberk, 2. in 3. junij 2017), ki je po svoji vsebini predstavljal »nadaljevanje in dopolnitev razstave, postavljene v Vili Bartolomei v Solkanu« (Spletni vir 2).

Čeprav knjiga *Iz nevidne strani neba* zajema najbolj prvinška pričevanja, tako rekoč grobo gradivo, kar je tudi njena odlika, branje ni preprosto. Pomembno je prebrati uvod, v katerem nas Andrej Pleterski seznanja s staroverskimi pojmi in strne spoznanja o medsebojni sorodnosti predslovenskih in staroslovanskih mitičnih struktur; za raziskovalno področje, ki mu je sam že posvetil mnoge raziskave, je Medveščkova knjiga prelomnega pomena.

A v tem prispevku ne bo govora o stari veri, ampak bomo spregovorili o delu njene vsebine, ki se odvija v ozadju pripovedi. V ospredje bomo postavili strice oziroma skupino stricev, neporočenih moških, ki so bili glavni Medveščkovi sogovorniki in v času njegove raziskave edini preostali pripadniki stare vere. V knjigi nastopajo kot pripovedovalci ali kot osebe, o katerih pripovedujejo ali se

jih spominjajo drugi. Vsak v knjigi omenjeni stric seveda še ni neporočen moški, saj se beseda stric lahko na splošno nanaša tudi na očetovega ali materinega brata, lahko poročenega, kar je na nekaj mestih tudi posebej povedano, npr. »stric po materini strani« (Medvešček 2015: 78) ali »stric, ki je bil vdovec« (Medvešček 2015: 495), vendar je največkrat iz konteksta jasno, da gre za neporočene strice po očetovi strani, ki so delali na kmetijah poročenih bratov, družinskih gospodarjev.

Ob branju knjige sem bila presenečena nad prevladujočim vtisom, da so bili strici v očeh drugih ljudi omalovaževani, o čemer govorijo mnoga njihova pričevanja. Tudi na eni od predstavitev, ki sem ji prisostvovala, je neki domačin omenil, da so nanje gledali kot na nekakšne čudake. Njihov položaj je bilo težko razumeti; po eni strani so bili kot nosilci izročila, ki so staro vero prenesli v današnji čas, pravi kulturni junaki, po drugi strani pa so bili, vsaj v času in okoliščinah, ko jih spoznavamo v Medveščkovi knjigi, potisnjeni v družbeno obrobje, zapuščeni in osamljeni. Knjiga govori tudi o tem, da je bila stara vera v preteklosti živa v družinah in da se je izročilo o njej prenašalo iz roda v rod, s staršev na otroke, a v času Medveščkove raziskave so bili nosilci izročila v glavnem le še strici, ki so ostali v vaseh, od koder so se ljudje množično izseljevali. Če bi se odselili tudi strici, bi bilo izročilo izgubljeno. Še posebej se mi je njihov položaj zdel presenetljiv glede na to, kar sem o stricih vedela iz Istre in Nadiških dolin, kjer so bili mnogi strici zelo spoštovani člani družin in skupnosti.

Kot je na omenjeni predstavitvi poudaril Andrej Pleterski, je Medveščkova knjiga dragocena tudi zato, ker odpira prezrta vprašanja. Namen pričujočega besedila je opozoriti na nekatera od njih, ne samo o stricih kot nosilcih stare vere, ampak o njihovem položaju v družinah, v katerih so živeli. Za primerjavo sem pritegnila gradivo iz Istre in Nadiških dolin, kjer so bili strici prav tako značilni za tradicionalne družine, a je bil njihov položaj precej drugačen. Tako želim vprašanja o stricih na podlagi primerjalnega gradiva umestiti v širši kontekst zahodne Slovenije in tako ponuditi nekatera izhodišča za nadaljnje etnološke raziskave o družinah, njihovem sestavu, strategijah preživetja in usodah posameznikov v njih.

Strici v slovenski Istri

Družinske in sorodstvene odnose ter druge značilnosti sorodstvenih skupnosti v vaseh v slovenski Istri je v preteklosti, še globoko v 2. polovico 20. stoletja, določalo načelo enakosti dedičev.⁴ To načelo je nasprotovalo težnji

bili etnološko obravnavani. Pomembna dela so nastajala že v starejših obdobjih (glej Matičetov 1948), leta 1951 je bil v Tolminu ustanovljen Muzej za Tolminsko, ki je pokrival del tega terena, v 50. letih pa so to raziskovale tudi t. i. »Orlove« ekipe Slovenskega etnografskega muzeja. Ne glede na to pa bi takratni etnologiji težko oponesli, da je spregledala staro vero.

⁴ Besedilo se opira na raziskave v vaseh v slovenski Istri in na hrvaški strani tik ob meji, ki so bile sorodstveno povezane (glej Ravnik 1996). Območje je pripadalo Beneški republiki do njenega konca leta 1797. Ne moremo natančneje določiti, do kod segajo ugotovljene značilnosti, ker so bile odločujoče okoliščine drugačne v drugih krajih, od 14. stoletja pripadajočih avstrijskemu delu polotoka.

po ohranitvi kmečke posesti in v praksi nikoli ni bilo uresničeno. Hčerke so se poročile in preselile na domove mož, prejele so nekaj bale in dote ali brez česar koli odšle zdoma služiti v mesto, največkrat v Trst, sinovi pa so se odločali različno – ali so se razdelili in živeli ločeno v malih oziroma razširjenih družinah (če so živeli z njimi še starši ali samski sorojenci) ali pa so ostali vsi skupaj v sestavljenih ali večjedrnih družinah (več malih družin poročenih bratov, njihovi starši in stari starši ter samski sorojenci). Bliže obali in Trstu so bile delitve pogostejše, medtem ko se je v notranji Istri to dogajalo v daljšem časovnem obdobju, v vsaki drugi ali tretji generaciji. V bližini obalnih mest in Trsta so imeli namreč več možnosti za dodatni zaslužek s prodajo pridelkov in sezonskim delom, v odmaknjenih vaseh v notranjosti pa so se s tem, da so ostali skupaj, izognili delitvi kmetije na več delov, ki ne bi zadoščali za preživetje posamičnih družin.⁵ V sestavljenih družinah je bilo lahko tudi več stricev, med njimi stari stric, očetov ali morda celo dedov brat. To, da so ostali skupaj, jim je pomagalo preživeti, a je bilo z vsako generacijo več težav zaradi prenaseljenosti. Ko so se odločili, da gredo narazen, je kmetija razpadla na premajhne deleže, da bi ti omogočali življenje novim družinam.

Za to, da se nekateri moški niso poročili, je bilo več razlogov, pogosto nesrečna ljubezen ali razočaranje, včasih pa tudi šibko zdravje. A mnogi se poročiti preprosto niso mogli; če je bilo na kmetiji več bratov, imetja pa premalo, da bi si ga razdelili, se vsi niso mogli poročiti. Zgodilo se je, da so starejši bratje mlajšemu poroko dobesedno prepovedali. Strici so živeli z bratovo družino in pomagali pri težkih kmečkih delih. Še posebej v vaseh v globokem zaledju je bila velika potreba po moški delovni sili. Od tam so bile vožnje do mesta dolge in naporne, povezane z nakladanjem in razkladanjem drv, oglja in sena. Pri vsem tem moških rok nikoli ni bilo dovolj. Strici so tako pomagali pri teh delih, mnogi pa so bili tudi večji rokodelci, poznavalci zdravilstva in ohranjevalci izročila.

Odnosi med strici in ostalimi družinskimi člani so bili zelo različni. Mnogim nečakom in pranečakom so se strici vtisnili v spomin kot dobri in delovni. A ponekod se tudi niso razumeli in so stricu očitali, da živi na njihov račun. Položaj se je lahko hitro zelo spremenil, npr. če je k hiši prišla nevesta ali po smrti gospodarja, ko sta se v hiši sama znašla stric in svakinja. Mnogo je bilo primerov, da se je vdova poročila z moževim bratom.

Po drugi svetovni vojni so se v Istri na vseh področjih življenja dogodile prelomne spremembe. Zaradi vojnega opustošenja vasi v zaledju, političnih sprememb in nove meje, ki je Istro ločila od Trsta, njenega najpomembnejšega gospodarskega središča, je bilo istrsko podeželje gospodarsko in socialno uničeno. Ljudje so se množično

izseljevali čez mejo ali v obalna mesta in njihovo bližino, vasi so se praznile. Le še nekaj let so vztrajale redke sestavljene družine. V vaseh so ostali večinoma stari ljudje, med njimi tudi nekateri strici.

Strici v Nadiških dolinah

Tudi v Nadiških dolinah je bilo v družinah veliko stricev in njihov položaj je bil prav tako določen s tipi družin in njihovimi preživetvenimi strategijami. O teh se lahko poučimo v objavah zgodovinarjev, ki ugotavljajo, da je bila v teh krajih velika zemljiška razdrobljenost

zaradi načina dedovanja, ki je predvideval razdelitev zemlje med vsemi moškimi potomci. Osnovne družbeno-gospodarske enote so bile mononuklearne družine, ki jim nizka agrarna proizvodnja kot posledica nerodovitnosti gorskega sveta in zaostalih načinov obdelovanja ni zadoščala niti za prehrabene potrebe. (Kalc in Kodrič 1992: 199)

Tudi sama sem v pogovorih z domačini izvedela, da so v drugi polovici 19. in na začetku 20. stoletja prevladovala mononuklearna razširjena družina, te pa so pogosto poleg male družine gospodarja, njegove žene in njunih otrok obsegale še njegove starše, brate in sestre oziroma strice in tete, včasih pa tudi še očetovega ali celo dedovega brata oziroma starega strica ali več njih. Večjedrnih oziroma sestavljenih družin, v katerih bi več poročenih bratov živelo v skupni hiši na nerazdeljeni posesti, kot smo to videli v Istri, pa tu ni bilo.

Tudi tu so se s skupnim bivanjem poročenih in neporočenih bratov izogibali prevelikemu drobljenju kmetij. Ta, ki je kmetijo prevzel in si ustvaril družino, naj bi ostale sorojence izplačal, a največkrat tega ni zmogel. Zato so si bratje imetje razdelili na različne načine, lahko tudi tako, da je eden dobil eno polovico, ostali pa dele druge polovice. Tudi tu je prevladovala virilokalnost in le v primeru, da je bila pri hiši edinka, je ta lahko prevzela kmetijo, k hiši pa se je priženil zet. Sicer pa so se dekleta poročila in odšla na domove mož ali pa so šla služiti v Milano, Rim, Neapelj in druga mesta.

Skupnost večjega števila sorodnikov je ustrezala potrebam po delovni sili. Na strmih pobočjih je bilo malo obdelovalne zemlje, delo na njivah, travnikih, vinogradih in v gozdu pa je bilo naporno, povezano s prenašanjem zemlje, gnoja in drugih bremen. Za preživetje so si pomagali tudi s prodajo sadja, sira, masla, sena, drv in mladih živali, ki so jih nosili in vozili v Čedad na sejme ali še dlje po furlanski ravnini, tam pa so tudi menjali kostanj za koruzno moko. Še posebej veliko dela je bilo v kmečkih družinah, kjer je bil tudi obrtnik, npr. mizar, kovač, mlinar ali zidar. Pomoč stricev in tet je prišla do polne veljave tudi, če je bil gospodar odsoten ali je umrl. Zato je razumljivo, kar je zapisal domačin, da so bili strici in tete »velika bogatija« (Chiabudini 1997: 80–81).

⁵ O vplivu bližine mest in možnosti za stranski zaslužek na delitev kmetij v Istri glej Vilfan (1961: 290, 489).

Položaj stricev pa je bil tudi tu zelo negotov in se je ob spremembah v družini lahko hitro poslabšal, npr. takrat, ko je zagospodaril nečak in pripeljal v hišo nevesto. Isti avtor navaja listino iz sredine 19. stoletja, s katero je neki stric zapisal svoj delež bratu, v zameno pa naj bi bil deležen nege in oskrbe in bi lahko ostal doma do smrti, tudi če bi se zamenjal gospodar; hkrati naj bi mu preskrbeli obleko in gledali nanj kot na brata, ne pa kot na hlapca (Chiabudini 1997: 80).

Za preživetje družin sta bila zelo pomembna sezonsko delo in krošnjarstvo. O selitvenem pojavu je Aleksej Kalc zapisal, da je v prvi fazi, ki je trajala nekako do prvih desetletij 19. stoletja,

večinoma ustrezal začasni logiki. Izseljenci so vsakoletno ob določenem času zapuščali svoje domove in odhajali na delo v bolj ali manj oddaljene kraje, da so družinam zagotovili življenjska sredstva, ki jih tradicionalna domača agronomija ni mogla dati. Tovrstne migracije, ki so bile navadno vezane na specializirane poklice, a tudi na preprosto agrarno ali drugo dninarsko delo, so bile ‚kročnega‘ tipa. To pomeni, da so predpostavljale vračanje v izhodišče in delovale v oporo izvorne skupnosti kot ‚zunanji‘ gospodarski dejavniki. (Kalc 2002: 13)

Med krošnjarji so prevladovali moški, med njimi tudi mnogi strici, redkeje so se s tem ukvarjale tete. Prodajali so blago, srajce, podobice, knjige in vsakovrstne gospodinjske pripomočke. Zdoma so odhajali največ v zimskih mesecih, ko ni bilo velikih kmečkih del in so jih družine lahko pogrešale. Strici so tako družinam, poleg dela na kmetiji, prispevali tudi z zaslužkom od krošnjarstva.

Kot piše Aleksej Kalc, je v drugi fazi, v 19. stoletju, prišlo do sprememb, h katerim so pripomogli zunanji družbeno-gospodarski dejavniki, najprej razvoj delovnega tržišča. Popotna dejavnost je s časom »vse bolj prehajala na preprodajanje nakupljenega blaga, se podaljševala v toku leta in v mnogih primerih, bolj ko so se poti krošnjarjev daljšale v notranjost avstro-ogrskih in celo ruskih dežel, izgubljala sezonski in pridobivala dolgotrajnejši značaj« (Kalc 1997: 195). Poklicna struktura se je preobrazila v prid zidarjem, klesarjem in nespecializiranim gradbenim delavcem, podaljšale so se tudi izseljenske poti, ki so vodile vse globlje v srednje- in vzhodnoevropski prostor. Tudi med izseljenci iz Nadiških in Terskih dolin se je začelo večati število gradbenih in drugih delavcev, ki so večino leta prebijali na raznih deloviščih in se le v hladnejših mesecih vračali domov. »Značilno pa je, da je izseljevanje ostajalo skozi vse 19. stoletje daleč pod povprečjem ostalega furlanskega alpskega in predalpskega loka« (Kalc 1997: 195).

Pred prvo svetovno vojno je bilo torej najbolj razvito krošnjarjenje, izseljevanje pa še razmeroma skromno. Tudi takrat so se Benečani že izseljevali v Ameriko, vendar, kot se zdi, z namenom, da bi se z zaslužkom vrnili domov, ne

pa, da bi se izselili za stalno. Aleksej Kalc piše, da se je šele v desetletju pred prvo svetovno vojno

nadiško okrožje nenadoma povzpelo po lestvici izseljenskih območij z deleži, ki so presegali 12 % prebivalstva. K temu je treba prišteti še na začetku 20. stoletja precej relevanten pojav izseljevanja v ZDA, ki mu drugod v gorski Furlaniji ni bilo enako močnega primera. Kljub temu, da ga je statistika uvrstila med stalno izseljevanje, je šlo v resnici tudi tu za začasno, saj se je večina izseljencev po daljšem ali krajšem delovnem postanku vračala domov. (Kalc 1997: 195)

Po prvi svetovni vojni se je vse spremenilo. Mnogi fantje in možje se niso vrnili iz vojne. Od začetka do sredine 20. stoletja se je vse več ljudi odločilo za stalno izselitev, a prehod se je razvijal postopoma. Krošnjarstvo je usihalo, vendar so se nekateri še ukvarjali z njim. Po drugi svetovni vojni pa je sledil popoln preobrat z množičnim izseljevanjem (Ruttar 2000: 28).

Razširjena družina v Nadiških dolinah je bila prilagojena egalitarnemu načelu ter potrebi po delovni sili za težko kmečko delo in za pridobivanje dodatnega zaslužka s sezonskim delom ali krošnjarstvom. Z usihanjem »kročnih« migracij je izginjal tudi tip razširjene družine s strici kot pomembnimi člani družinske skupnosti.

Strici v Medveščkovi knjigi

Naj pojasnimo, da na terenih, ki jih obravnava Medveščkova knjiga, nismo opravili samostojne raziskave, tako da v pričujočem besedilu pri obravnavi teh krajev izhajamo le iz gradiva, objavljenega v knjigi. Iz izbranih pripovedi stricev, ki sicer neposredno o sebi malo povedo, bomo poskusili izluščiti podobo o njih kot posameznikov in o sestavi družin, načinih dedovanja in izseljevanju, torej pojavih, ki so, kot smo videli v Istri in Benečiji, imeli zelo pomemben vpliv na položaj in vlogo stricev v družinah. Z navajanjem odlomkov želimo bralcu posredovati tudi nekaj posebnosti posameznih usod stricev in izpovedno moč njihovih pripovedi.

Za razliko od Istre in Nadiških dolin tu ni bilo egalitarnosti v dedovanju, ampak je kmetijo lahko prevzel samo en sin, drugi sinovi in hčere pa so morali v svet ali pa so ostali doma kot strici in tete. Tako so tudi pripovedovali:

Da bi se kmetije v celoti ohranile, se je v hiši lahko poročil običajno le najstarejši sin. Ostali so lahko odšli v svet. To je veljalo tako za fante kot tudi za dekleta. Tisti pa, ki so ostali pri hiši, so bili lahko le tete in strici, ki so si morali hrano, oblačila in obutev zaslužiti z delom na kmetiji. Če so bila na kmetiji samo dekleta, si je ena lahko v njej ustvarila družino, in to tako, da je k hiši prišel zet. (Medvešček 2015: 92)

Na kmetiji ostane le najstarejši. Če pa je na njej dovolj prostora, predvsem pa obdelovalne zemlje, je bratom in sestram omogočeno ostati kot delovna sila. Če se kdo poroči, mora takoj od hiše, da ne bi nastala še ena družina. Z delitvijo hiše in zemlje bi bil namreč ogrožen obstoj obeh. (Medvešček 2015: 108)

Nekoč je bil pri vsaki kmetiji stric in nekatere kmetije, predvsem večje, so imele tudi po več stricev, seveda tudi tet, ki so bile neporočene gospodarjeve sestre. Vsi so delali različna dela na kmetiji. (Medvešček 2015: 251)

Poleg skromnih materialnih možnosti je bilo še veliko drugih razlogov, da se strici niso poročili. Mnogokrat je bilo krivo ljubezensko razočaranje. V knjigi je tudi polno pripovedi o fantih in možeh, ki so jim najlepša leta minila v vojskah, vojnah, pod nacionalnimi in političnimi pritiski in v ujetništvih, kjer so bili ranjeni ali ostali invalidni. Lahko si predstavljamo, da si družin tudi zato niso ustvarili.

Mojega strica, ki je bil prekaljen dragonar, je ravno tako ljubezen do mladenke potegnila v brezno. Le da je on sam zelo hitro priplezal iz njega in potem živel spet normalno življenje, vendar z rano, ki se ni nikoli zacelila. Ko sem bil še pubertetnik, mi je stric rekel, naj z velikimi črkami napišem ZALJUBITI SE. Takrat naj bi videl, da zadnje črke povedo UBITI SE, kar se zaljubljenec večkrat zgodi. (Medvešček 2015: 534)

Neki nečak pa je pripovedoval tragično zgodbo o stricu, rojenem okoli leta 1894, ki se je skrivaj sestajal z dekletom, a njen oče je njuni zvezi nasprotoval, ker je bil fant zanj pogan. »Ko so ju fantje, ki jih je najel njen oče, zasačili, so oba pripeljali k njemu. Ta mu je zagrozil, da ne bo imel miru vse do smrti, če hčerke ne bo pustil pri miru« (Medvešček 2015: 437). Dekle so naslednji dan odpeljali k neki teti v Trst, fanta pa kmalu vpoklicali v vojsko, bil je na vzhodni in zahodni fronti. Pod fašizmom ga je nekdo ovadil, češ da ima stike z neko politično skupino v Jugoslaviji, a je pobegnil. Odšel je v Belgijo in se leta 1948 vrnil domov bolan in onemogel zaradi dela v rudniku. Strici so z delom na kmetijah pomagali družinam, a v knjigi ni zaslediti, da bi bili temu primerno cenjeni in spoštovani, kot smo to lahko srečali v Istri in v Nadiških dolinah.

V takratni družbi so predstavljali poseben sloj, ki so ga izkoriščali gospodarji. Za plačilo so dobili le hrano, nekaj oblačil in obutve. Spali so v revnih majhnih kamrah, nekateri celo v štalah ali na skednjih. Ker pa so gospodarja ali gospodarico pogosto prosili za denar, da bi si lahko kupili tobak, so jim očitali, da preveč kadijo in čikajo. (Medvešček 2015: 351)

V več pripovedih se strici branijo pred omalovaževanjem, češ da veliko delajo in tudi veliko vedo in da niso navadni hlapci. Značilna je npr. izjava:

Čeprav sem v očeh sovaščanov siromak, brez materialnih dobrin, se ne počutim manjvrednega, celo obratno. Tako kot živim, oni sploh ne bi mogli. Največkrat imajo nas strice, ki nismo poročeni, za hlapce. Vendar te oznake odločno zavračam. Počutim se in tudi vem, da sem svoboden človek. Delam, kar hočem, pri komer hočem in tudi kolikor hočem. [...] Ali ti veš, da danes sloni staroverstvo le na stricih? Če nas ne bi bilo, o vsem tem ne bi imel ničesar pisati. (Medvešček 2015: 109)

V Medveščkovi knjigi so skopi podatki o tem, da bi se strici ukvarjali s kako pridobitno dejavnostjo zunaj kmetijstva, tako kot so se v Istri in Nadiških dolinah. Zato je zanimiva omemba »strica iz Zagrebena, ki je kot mravlja skrbno kopal korenike trave *drnice*, iz katerih je potem izdeloval krtače za ribanje lesenih podov« (Medvešček 2015: 196). Neki stric pa je prodajal pepel trgovcu v Anhovem:

Stric je doma shranjeval in presajal pepel. Tisti dan, ko nam je rekel, da bomo lahko šli z njim v Anhovo, pa je že imel pripravljenih vseh sedem vreč pepela, kolikor je bilo fantov, ki smo šli z njim. Nosili smo vsak po 10 kg, on pa veliko več. Z denarjem, ki ga je prejel, si je kupil tobak za pipo in sol. Ker je tisti dan prišel trgovec iz Kanala, je bilo okoli njegovega voza vse polno ljudi z vrečami pepela in škafi. Vsakemu izmed nas pa je kupil štručko belega kruha, ki je bil doma na mizi le ob praznikih. (Medvešček 2015: 340)

V času, ko jo Medvešček zbiral gradivo, je kmečko gospodarstvo z dopolnilnimi nekmečkimi dejavnostmi vred že propadlo, zato se poraja vprašanje, ali niso bili morda v preteklosti strici tudi v teh krajih bolj spoštovani, saj so pomagali na kmetijah in bili tudi bolj pridobitni. O tem bi lahko sklepali po naslednji pripovedi o možnostih za delo v teh krajih po prvi svetovni vojni:

Takrat je bil res čas, ko je bilo veliko različnega dela, še posebno pri obnovi porušenih hiš in naselij. Ker so imeli domačini doma veliko dela, jim je kdaj pa kdaj primanjkovalo delavcev. Ves tisti čas sem delal pri različnih obrtnikih, zato sem živel kar dobro. Ko pa sem si zaželel lažjega dela in sprostivte, sem šel na pot s starejšim Drejem, ki je bil krošnjar, in mu pomagal nositi krošnjo, saj jo je nosil le po ravnem terenu. Temu delu so takrat rekli guziranje, krošnjarju pa guzir. V preteklosti jih je bilo veliko, saj drugega dela tu ni bilo, prehodili pa so velik del srednje in vzhodne Evrope, vse do Rusije. Midva sva obredla le Tolminsko, Baško grapo in dolino Idrije do Cerknega. (Medvešček 2015: 271)

Ta omemba govori o času, ko je krošnjarstvo že usihalo, a je dragocena zato, ker ponuja domnevo, da so se tudi v teh krajih strici ukvarjali s krošnjarstvom in je bila njihova vloga v tej dejavnosti v prejšnjih obdobjih morda primerljiva s tisto v Nadiških dolinah.

Kot smo videli že v Istri in v Nadiških dolinah, se je tudi tu položaj strica lahko spremenil oziroma poslabšal ob spremembah družinske sestave, npr. če je njegov brat, gospodar kmetije, umrl, vdova pa se je znova poročila, ali pa če je kmetijo prevzel nečak, njegova žena pa strica ni marala. Tudi pripadnost stari veri jim je lahko zelo otežila položaj. Presunljivo je npr. pričevanje o staroverski družini, v kateri je starejši sin prevzel kmetijo, mlajši, ki je bil invalid, pa je ostal pri hiši kot stric. Stari gospodar, njun oče, je zahteval, naj se napiše, »da najmlajši sin dobi nekaj denarja, če bo zaradi invalidnosti kdaj v stiski, da si lahko z njim pomaga. Ker pa bo pri hiši ostal kot stric, ima do smrti na razpolago sobo in vso potrebno oskrbo. V zameno pa mora po svojih močeh pomagati pri delu« (Medvešček 2015: 309). A potem ko je stari gospodar umrl, je sin pripeljal k hiši nevesto, ki je bila do strica sovražna in je nasprotovala tudi stari veri. Nato je mladi gospodar umrl, vdova pa se je poročila z mežnarjem. Z njegovim prihodom se je »v staroverski hiši začela prava živčna vojna« (Medvešček 2015: 309). Z možem sta se strica končno tudi kruto znebila.

Tako so bili socialno podrejeni strici zaradi pripadnosti stari veri v družinah in širši okolici še slabše zapisani. »Od nekaterih pa so bili deležni tudi nenehnih pikrih pripomb, zaradi posebnega pogleda na svet. [...] Nekateri so jih tudi obtožili, da so brezverci, ki obenem še hujskajo mlade proti duhovščini« (Medvešček 2015: 351–352).

Pripovedi v knjigi pa pričajo tudi o tem, da vsi ljudje na strice vendarle niso gledali tako omalovažujoče. Tako je bilo očitno veliko medsebojnega zaupanja in povezanosti med strici in nečaki. Nečaki so strice spremljali na obiske in srečanja s prijatelji in k raznim obredom ter se tako seznanjali s staro vero, hkrati pa spoznavali bližnjo in daljnjo okolico, ljudi in naravo. Tako so npr. pripovedovali:

Prav prijetne spomine pa imam tudi na čas okoli leta 1922, ko sem s stricem Tomažem odšel v Babjo jamo. Pri Sveti Luciji sva šla čez most na levi breg Idrijce. Od tam pa v Log, kjer je imel stric dobrega prijatelja, ki naju je nato odpeljal v Babjo jamo ter nama vse pokazal in razložil. (Medvešček 2015: 171)

Okoli leta 1935 sem šel s stricem peš iz Čiginja do kmetije Fratnik. Ker sva se tam zadržala veliko časa, sva od starejšega domačina izvedela, da so nekoč staroverci kot božanstvo častili tudi sonce. (Medvešček 2015: 303)

Govorili so, da je blizu zaselka Belo zdravilni izvir, ki pa ga do takrat nisem še nikoli videl. Ko pa sem kmalu po prvi svetovni vojni šel s stricem Francem (roj. 1880) v Hlevnik na obisk k njegovemu prijatelju, mi je med potjo obljubil, da mi ga pokaže. A žal ga takrat ni bilo več. Kljub temu pa mi je stric podrobno razložil, kako je izgledal. (Medvešček 2015: 354)

Na tem hribovitem in redko poseljenem območju se je do prve svetovne vojne ohranilo kar nekaj kamnov, ki so jim rekli matjari. Ti so imeli za tukajšnje prebivalce še poseben pomen, saj so tu stali že tisočletja. O vsem tem so mi pripovedovali strici, ki so se rodili okoli leta 1880. Največ pa sem izvedel od neporočenih, ki so živeli pri Žvanovih in Katornovih, ter od Antona Hribarjevega in Janeza Škrbutovega s Trščakov. (Medvešček 2015: 431)

Strici so torej veliko vedeli o preteklosti in razpolagali tudi z drugim znanjem. Marsikoga je stric učil pisanja, kot npr. tisti, ki se je prej že učil za kovača, a ga je odpeljala Napoleonova vojska, ki je takrat šla proti Rusiji, po nekaj letih pa se je kot invalid vrnil domov. Ker se kmečkega dela ni mogel lotiti, je začel domačine učiti pisanja in branja (Medvešček 2015: 224). Neki deček, ki se je rodil v Furlaniji nezakonski materi, pregnani iz teh krajev, in se je na začetku prve svetovne vojne sam vrnil, pa je pripovedoval:

Ker pa je bil to tudi čas, ko je primanjkovalo delovne sile, sem zlahka dobil delo na kmetijah in se spotoma učil tudi maternega jezika. Lahko rečem, da sem imel posebno srečo, da sem spoznal strica Luiža, ki me je ob večerih, še posebno zimskih, učil branja in pisanja v slovenskem jeziku ter računstva. (Medvešček 2015: 270–271)

Strici so poznali stare šege, vedeli so, katere pustne maske so stare in katere novejšje (Medvešček 2015: 140). Poznali so tudi zdravilno in magično moč rastlin, ki se niso uporabljale samo za zdravljenje, ampak tudi v obredih in magiji. Zanimali so se za zgodovino, poznali so preteklost svojih krajev in veliko vedeli o povezanosti ljudi iz njihovih krajev z Benečijo v obdobjih, v katerih so si bili prebivalci blizu po veri in drugih vrednotah, in potem, ko so bili ločeni z mejami in so šli tudi duhovno vsaksebi. Tako sta izredno zanimivi tile pripovedi:

Dokler je bila Benečija pod Avstrijo, so bili odnosi z Benečani zelo dobri, saj med nami ni bilo večjih razlik. Benečani so preko Idrije prihajali k nam, mi pa smo hodili k njim. Ko pa je leta tam nastala Italija, smo bili mi še vedno pod Avstrijo. Sicer pa so si tega želeli sami Benečani, ne vem pa, zakaj. Od takrat naprej so se naši odnosi ohladili, še posebno s staroverci, ki so se zelo hitro spreobrnil. S tistim prostorom smo bili vse manj povezani, saj je postal vse bolj Laški. Nekoliko so se stvari spremenile po prvi svetovni vojni. A nevidna meja na Idriji je le ostala. (Medvešček 2015: 148)

Kot zdaj vidim, so mejaši gotovo drugačni ljudje. Že po tej strani so nezaupljivi in prebrisano iznajdljivi. [...] Ti ljudje so pred plebiscitom živeli kot enotna skupnost z vsemi običaji, vero in jezikom, ki jih je takrat držal skupaj, kot v varnem gnezdu. Po letu 1866, ko so plebiscitarno odločili, da grejo k Italiji, pa so se odnosi začeli počasi ohlajati. Tudi življenje

se je preklpilo na drugi tir, kot rečejo lauffrauharji ali danes ajznpnarji, saj je bila čez mejno reko Idrigo druga država, ki je pripadala narodu z drugačnim načinom razmišljanja in z drugačno kulturo. V vseh teh spremembah pa je vztrajal tisti posameznik, ki se je stoletja kalil v staroverski skupnosti in je mogoče spregledal novo nastalo mejo. Toda že pred prvo vojno so nekateri prekinili stike s sorodniki na avstrijski strani, češ da so tam zaostali, saj še vedno hodijo molit hudobo v jame. (Medvešček 2015: 270)

Pri mnogih stricih, ki jih zarisujejo odlomki pripovedi v knjigi, opazimo uporniške značajske poteze, značilne za ljudi v teh krajih, ki ne samo, da niso hoteli opustiti stare vere, ampak so vztrajali in se tudi upirali raznarodovanju pod fašizmom.

Stric, ki se je rodil leta 1895, je bil avstrijski vojak v Galiciji. [...] Za nas je bil velik vodja in junak, ki se je celo življenje boril za ohranitev naših starih navad in običajev ter našega načina življenja in verovanja. Prav zato nam je bil vzornik, ki smo mu pogosto pripisovali tudi stvari, ki jih verjetno ni naredil. V naše razmišljanje pa so se vmešali tudi nekateri strici, ki so nam za vzor dajali prav njega, njegov pogum in poštenost. Vse to je najbolj živo doživljala prav moja generacija, ki je po prvi svetovni vojni med prvimi čutila brutalnost italijanske oblasti, ki se je na vsakem koraku trudila, da bi uničila naš jezik in kulturo. [...] Vse to se je dogajalo vse do začetka druge svetovne vojne. Takrat pa je prišlo do nenadnih sprememb, ki so vrgle na površino nove ideje z novimi vrednotami in drugačnim vodenjem upora. Staro se je počasi umikalo novemu in s tem povzročilo med nami dve struji, ki sta nas razdvajali. (Medvešček 2015: 422)

Upor proti raznarodovanju, zvestoba svojim prepričanjem in načinu življenja prednikov ter spoštovanje izročila so vrednote, ki se prepletajo s pripadnostjo stari veri. Strici vidijo sebe kot varuhe vrednot in vere starega sveta, ki so ji v preteklosti pripadali tudi drugi ljudje, moški, ženske in otroci. Stare vere ne bi opustili.

Večinska vera, ki je sem prišla tudi z zeti in nevestami, jo je dobesečno prekrila. Veliko škodo pa sta naredila tudi radio in televizija. Nekoč smo se ob večerih in praznikih vedno pogovarjali. Poslušali smo, kaj vse so nekateri vedeli in doživeli. Danes pa, ko hodim podnevi in ponoči mimo hiš, slišim iz vseh odmeve istih glasov. (Medvešček 2015: 108)

Zanje je bila stara vera zakladnica življenjskih modrosti in znanja, ki se je prenašala iz roda v rod, a so jo prekrile »štirivejne šole«, namreč:

Država oziroma okupator je učil eno, Cerkev kot vedno drugo, "laška šola" pa tretje. Ko je prišla osvobodilna fronta, pa končno četrto. In tako naprej, vse do danes, veja ob veji. A če si se hotel naučiti pomemb-

nih življenjskih pravil in opravil, si se moral, če si le imel srečo, vsega tega naučiti še doma, na starem deblu, ki so ga tvorili stari očetje in matere, skupaj s strici, tetami in starši. (Medvešček 2015: 154)

Zakaj so strici ostali doma, potem ko se je večina prebivalcev odselila? Očitno je šlo za posamezne odločitve, da nadaljujejo življenje v svojih krajih in se ne podajo drugam, kjer ne bi mogli ohraniti svojih vrednot in prepričanj in kjer prevladuje druga vera, ki so jo doživljali tudi družbeno nepravilno. So strici imeli premalo lastnine, so bili prestari, da bi šli drugam?

Moji prijatelji so le revni strici iz tega in drugih območij. Kako živim, me sprašuješ? Kaj naj ti rečem, slabo je preblaga beseda. Da me boš razumel, včeraj sem pojedel kos kruha z mlekom in nekaj sadja, ki sem ga nabral ob poti. Danes pa mi je dala znanka pravo kavo in toplo friko, tako da sem sit in preskrbljen do jutrišnjega dne. (Medvešček 2015: 201)

Takole je eden od stricев odgovoril na Medveščkovo vprašanje, kdaj in zakaj se je odločil, da ostane:

Dokončno sem se odločil, ko sem imel 20 let. Po izkušnjah starejših so bili za staroversko skupnost vsi, ki so odšli iz Ruta, dokončno izgubljeni. Nekateri se občasno le vračajo in obiščejo Babjo jamo, a obujajo le spomine, ne pa tudi staroverskega verovanja. No, razen nekaterih, ki so kot granit, ki ga zelo težko oblikuješ. Res pa je, da sem bil tudi sam kdaj v krizi. Celo jokal sem zato, ker nas je vedno manj. Na žalost smo najbolj verni in trdni mi strici, ki pa najslabše živimo. O tem se tudi večkrat pogovarjamo, vendar pa nam niti na kraj pameti ne pride, da bi se odpovedali naši stari veri, saj je večinska za nas nesprejemljiva. Že samo zato, ker ni po meri revnega človeka. Tam niso vsi enaki, kot govorijo. Peščica bogatih, ki jim lagodno življenje zagotavljajo reveži. Kar pogledajte, kakšne stavbe imajo. Kakšno bogastvo je v opremi in oblačilih. To pa vse na račun revežev, ki so jemali od ust, da so darovali. Da ne govorimo o vseh zemljiščih in gozdovih, ki jih imajo, ne da bi jih plačali. V naši stari veri pa smo vsi enaki, bogati in revni. Nihče od nje ne more dobiti ničesar materialnega. Pri večinski pa so bogati, kot državljani, obenem pa imajo še pri cerkvi predpravice, za katere reveži niti ne vejo. Danes, ko sem v življenju marsikaj doživel, šele vem, da te dokončno oblikuje kraj, v katerem si se rodil in živel. Kadar pa pri štiridesetih dozoriš, se ne moreš več spremeniti. Zagotovo pa se takrat pogosteje in globlje spominjaš svojih prednikov ter razmišljaš o tem, kaj vse so ti dali, ko si že kot otrok šel na pot, polno zank in nezank. (Medvešček 2015: 109–110)

Zadrževale so jih vrednote, ki so bile vezane na domači kraj in bi jih s selitvijo izgubili, tega, kar bi naši drugje, pa niso cenili.

Zaključna vprašanja

Pavel Medvešček je svoje delo opravljal v težkem obdobju po koncu druge svetovne vojne, ko so prebivalci hribovitih predelov, razočarani zaradi političnih pritiskov in ukrepov novega režima, zapuščali vasi, se zaposlovali v industrijskih krajih in izseljevali. V svoji prvi knjigi s pripovedmi iz doline Idrije je razmere opisal takole:

Povojna industrializacija, petletni plan, je mnoge za vedno odpeljala v druge kraje. Zadrugištvo pa jih je sililo v drugačen, nesprejemljiv način dela in gledanja na zemljo, obenem pa ni ljudi z ničimer spodbujalo. [...] Razočaranci, predvsem mladi, so začeli v takih razmerah ilegalno bežati na Zahod in od tam v Ameriko, Kanado in kam. [...] Le tisti, ki je vse to od blizu doživljal, je lahko videl, kako je Idrija počasni, a nezadržno umirala. (Medvešček 1990: 6–7)

Pred očmi tistih, ki so ostali doma in nadaljevali življenje med praznimi hišami, brez družin in sosedov, so se zaraščale poti, njive in pašniki.

Krizne razmere so zaznamovale vsakdanjik in razmišljanje posameznikov; tudi dvojni položaj stricev je bil posledica teh razmer. Lahko namreč domnevamo, tudi na podlagi nekaterih pričevanj v knjigi, da je bilo v preteklosti drugače in da so bili strici tudi bolj spoštovani, saj so pomagali družinam pri kmečkem delu in verjetno tudi v nekmečkih dejavnostih, s sezonskim delom in krošnjarstvom. Potem ko smo si поблиže ogledali njihove posamične usode in odnose z drugimi ljudmi, lahko skoraj z gotovostjo sklenemo, da njihova odrinjenost in občutek manjvrednosti, ki vejeta iz večine pričevanj, nista bila inherentna položaju stricev, ampak le posledica splošnega propadanja teh krajev, ko se je vse obrnilo na glavo.

Položaj stricev in njihovo vlogo v preživetvenih strategijah družin je bistveno določal tudi sistem dedovanja, kar smo videli v Istri in Benečiji. Pripovedi v knjigi so o tem skope, a lahko domnevamo, da so bili strici v teh krajih ob bratu – prevzemniku kmetije v drugačnem, manj enakopravnem položaju v primerjavi z območji, kjer je veljala enakost dedičev. S tem v zvezi je dragocen podatek o zadnjem *dehnarju*,⁶ ki je večkrat rekel, da strici nikakor ne bi smeli biti hlapci. »Kot vemo, so navsezadnje ravno tako dediči, ki pa v preteklosti niso bili nikoli priznani« (Medvešček 2015: 109). Zastavlja se vprašanje, v kolikšni meri je bila razlika v položaju stricev povezana z drugačnim sistemom dedovanja in ali je bil morda tudi sistem dedovanja eden od razlogov za to, da so v teh krajih strici veljali za breme, za nesposobne sami si zagotoviti preživetje, medtem ko so bili tam, kjer je veljala enakost dedičev, spoštovani tudi zato, ker bi bili sicer upravičeni do svojega deleža? Kakšne družine so bile v teh krajih v preteklosti,

kakšne so bile njihova sestava, delitev dela in vloge stricev v njih, kakšni so bili načini dedovanja, gospodarski položaj, vplivi sezonskega dela in izseljevanja?

Iz pripovedi stricev je mogoče izvedeti marsikaj tudi o zgodovini in kulturi teh krajev. Še posebej zanimive so omembe o stikih z Benečijo pred plebiscitom, ko so bili skupaj v isti avstrijski državi, in pozneje, ko je Benečija pripadla Italiji. Mnogo je pričevanj o posameznikih, ki so prišli iz Benečije ali tja odšli; navedenih je veliko zanimivih podrobnosti, kot sta npr. tista o starovercih z obeh bregov Idrije in *pravca o dehnarjevi zvezdi* iz vasi Oborča (Medvešček 2015: 295). Vprašanje povezave z Benečijo je sploh med najzanimivejšimi, saj je bil, glede na mnoge navedbe v knjigi, ta prostor tudi v stari veri zelo povezan, in to ne samo s sveto goro Matajurjem, ki so jo imenovali Velika Baba (Pleterski 2015: 21). Je ohranjenost stare vere lahko povezana s samoupravo pod Beneško republiko, ki je tamkajšnjemu prebivalstvu omogočila tudi veliko svobode in neodvisnosti v gospodarskem, upravnem, pravnem in morda celo duhovnem življenju? So bili Benečani v času Beneške republike pripadniki stare vere?

Strici v Istri, Nadiških dolinah in v krajih, ki jih zajema Medveščekova knjiga, so imeli veliko skupnih značilnosti. Mnogi med njimi so bili izredne osebnosti, poznavalci preteklosti, zdravilci in pripovedovalci. Strici v Medveščekovi knjigi vedo največ o stari veri in večinoma ji tudi pripadajo. Razumejo njen odnos do narave, življenja in veselja, poznajo obrede, posvečene kraje, magične pripomočke in njihovo delovanje, zdravilno moč rastlin ter pripravo obrednih jedi in pijač. V knjigi npr. najdemo izredno zanimivo izjavo iz sredine 19. stoletja, da je fantovsko skupnost, ki je pripravljala vsakoletni pust, vodil »eden od stricev, poimenovan Starog, ki je po tradiciji pripadal starovercem« (Medvešček 2015: 285). To je verjetno najbolj neposredno in presenetljivo pričevanje o povezanosti stare vere s pustnimi šegami. Vsekakor bi bilo zdaj zelo zanimivo primerjati, vsaj za območje, zajeto v knjigi, podatke o šegah starovercev z objavami o šegah v teh krajih v obstoječi etnološki literaturi. Najprej se tu ponujajo pustne šege, ki jih je ista ekipa sodelavcev obdelala in predstavila v raziskavah, razstavi in filmu Goriškega muzeja (glej Miklavčič Brezigar in Medvešček 2002; Skrt 2002; Miklavčič Brezigar 2004), kjer pa staroverstvo še ni omenjeno. Bi glede na to, da jih v Medveščekovi knjigi najdemo med šegami starovercev, lahko rekli, da so pustne šege v teh krajih staroverske? Je stara vera pripomogla k njihovem ohranjanju skozi čas? Ali so tudi druge šege, magični obredi in zdravilni pripravki, jedi in pijače, o katerih beremo v knjigi, a so znane tudi drugod na Slovenskem in širše, staroverske? Čeprav je bilo pričujoče besedilo namenjeno stricem kot najpomembnejšim osebam na socialnemu prizorišču Medveščekove knjige, se tem vprašanjem ni mogoče izogniti. To, kar razkriva Medveščekova knjiga, je res nekaj posebnega, saj tu ne gre za posamične pojave, ampak očitno za

6 *Dehnar* je svečenik; zastopal in vodil je staroversko skupnost (Medvešček 2015: 561).

celovitejši verski sistem, ki se je ohranil v drugo polovico prejšnjega stoletja. A mnogi pojavi in vprašanja, ki se ob njej odpirajo, so že bili predmet poglobljenih analitičnih in primerjalnih raziskav, ki jih bodo prihodnji raziskovalci morali upoštevati. Tu naj navedemo le zadnje knjige Zmaga Šmitka (1998, 2004, 2012) in kratki napotek, ki ga je zapisal v recenziji knjige Borisa Čoka (2016):

Če je bil pojav staroverstva širši in ni bil omejen samo na Prelože, bi bila poleg cerkvenih kronik gotovo zanimiva tudi vizitacijska poročila in celo inkvizicijski zapiski beneških arhivov, ki se nanašajo na Goriško in Primorje, vendar se tega zanimivega, a tudi zahtevnega dela pri nas še nihče ni lotil. (Šmitek 2013: 111)

Literatura

- CHIABUDINI, Luciano: Tek hišo parti, kliče mizerjo. *Trinkov koledar 1998*, 79–82.
- ČOK, Boris: *V siju mesečine: Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*. (Studia mythologica Slavica – Supplementa, 5). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2016.
- KALC, Aleksej in Majda Kodrič: Izseljevanje iz Beneške Slovenije v kontekstu furlanske migracije s posebnim ozirom na obdobje 19. stoletja in do prve svetovne vojne. *Zgodovinski časopis* 46 (2), 1992, 197–209.
- KALC, Aleksej: Selitvena gibanja ob zahodnih mejah slovenskega etničnega prostora. Teme in problemi. *Annales* 10, 1997, 193–214.
- KALC, Aleksej: Do prve svetovne vojne. V: Kalc, Aleksej idr. (ur.): *Poti in usode: Selitvene izkušnje Slovencev v zahodne meje*. Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno raziskovalno središče Republike Slovenije; Trst: Narodna in študijska knjižnica, 2002, 13–38.
- MATIČETOV, Milko: O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev. *Slovenski etnograf* 1, 1948, 9–56.
- MEDVEŠČEK, Pavel: *Na rdečem oblaku vinograd rase: Pravce n štorje od Matajurja do Korade*. (Zbirka Glasovi, 3). Ljubljana: Kmečki glas, 1990.
- MEDVEŠČEK, Pavel: *Skrivnost in svetost kamna: Zgodbe o čarnih predmetih in svetih znamenjih na Primorskem*. Trst: Založništvo tržaškega tiska, 1992.
- MEDVEŠČEK, Pavel: *Let v lunino senco: Pripovedi o starih verovanjih*. Taura: 2006.
- MEDVEŠČEK, Pavel: *Iz nevidne strani neba: Razkrite skrivnosti staroverstva*. (Studia mythologica Slavica – Supplementa, 12). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2015.
- MEDVEŠČEK, Pavel in Darja Skrt (ur.): *Staroverstvo in staroverci: Katalog etnološke zbirke Pavla Medveščka*. Nova Gorica: Goriški muzej, 2014.
- MEDVEŠČEK, Pavel in Darja Skrt (ur.): *Staroverstvo in staroverci: Katalog etnološke zbirke Pavla Medveščka 2*. Nova Gorica: Goriški muzej, 2016.
- MIKLAVČIČ BREZIGAR, Inga in Pavel Medvešček: *Pustovanja na Goriškem*. Nova Gorica: Goriški muzej, 2002.
- MIKLAVČIČ BREZIGAR, Inga: Refleksija projekta in razstave »Pustovanja na Goriškem«: Goriški Muzej Nova Gorica 2002–2003. *Etnolog* 14, 2004, 273–290.
- PLETERSKI, Andrej: Staroverstvo in pričevanja starovercev. V: Pavel Medvešček, *Iz nevidne strani neba: Razkrite skrivnosti staroverstva*. (Studia mythologica Slavica – Supplementa, 12). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2015, 15–33.
- RAVNIK, Mojca: *Bratje, sestre, strniči, zermani: Družina in sorodstvo v vaseh v Slovenski Istri*. Ljubljana: ZRC SAZU; Koper: Lipa, 1996.
- RAVNIK, Mojca: Družina in selitveni pojavi v Nadiških dolinah v Beneški Sloveniji. *Traditiones* 32 (1), 2003, 29–55.
- RUTTAR, Riccardo: La gente della Slavia. V: Paolo Petricig idr. (ur.), *Valli del Natisone, Nediške doline*. Špeter: Lipa, 2000, 409–429.
- ŠMITEK, Zmago: *Kristalna gora: Mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana: Forma 7, 1998.
- ŠMITEK, Zmago: *Mitološko izročilo Slovencev: Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba, 2004.
- ŠMITEK, Zmago: *Poetika in logika slovenskih mitov: Ključi kraljestva*. Ljubljana: Študentska založba, 2012.
- ŠMITEK, Zmago: Boris Čok, V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice. *Glasnik SED* 53 (1–2), 2013, 110–111.
- VILFAN, Sergij: *Pravna zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Slovenska matica, 1961.

Filmografija

SKRT, Darja: *Goriška pustovanja*. Videokaseta (39 min): barve, zvok. Nova Gorica: Goriški muzej, 2002.

Spletni viri

Spletni vir 1: YouTube. ZRC SAZU: Predstavitev knjige *Iz nevidne strani neba* (Andrej Medvešček in razprava), objavljeno 15. 3. 2016; https://www.youtube.com/watch?v=LzcZ_Gug_WY, 28. 6. 2017.

Spletni vir 2: YouTube. Goriški muzej: Simpozij *Staroverstvo, staro vedenje, novi izzivi interdisciplinarnih znanosti*, objavljeno 29. 5. 17 <http://goriskimuzej.si/aktualno/posts/simpozij-staroverstvo-staro-vedenje-novi-izzivi-interdisciplinarnih-znanosti>, 4. 6. 2017.

"Uncles" as Bearers of Traditions of an Old Faith: Cultural Heroes or Outsiders? Response to Pavel Medvešček's Book *Iz nevidne strani neba* (From the Invisible Side of the Sky), Ljubljana 2015

This article was written as a response to Pavel Medvešček's book *Iz nevidne strani neba: Razkrite skrivnosti staroverstva* (From the Invisible Side of the Sky: Secrets of an Old Faith Revealed, 2015). In the book, the author published testimonies of an old faith in the western part of Slovenia, which has remained largely unknown except to a handful of locals in whose memory it has been preserved and hidden. Having first encountered remarks of the local population on this ancient belief in the 1950s, Medvešček had been recording their narratives for several years. Since he was the very first field researcher in many of the places he had visited his book is of particular value as an indirect account of the lifestyle in an area that in the first half of the 20th century experienced several difficult historical periods. During the First World War, this area was the site of the fiercest battles; in the interwar period the local population was heavily oppressed by the Italian fascist regime; and after the end of the Second World War, when a new border between Italy and Yugoslavia was determined, many of these places have become peripheral and with no real development potential. Furthermore, the numerous measures of the new political regime made the livelihood of the predominantly farming population increasingly difficult. Mass emigration followed, especially from the villages along the new border.

Although the old faith was preserved approximately until the First World War many of the sacred places along the Soča River had been destroyed by the beginning of the 20th century due to the construction of the Bohinj railway line. Most of Medvešček's informants, who were also among the last of the believers, were the so-called uncles, single men who in the past had lived with one of their married brothers and his family. By the time when Medvešček conducted his interviews with them, however, they have already lived alone because most of the others had moved away.

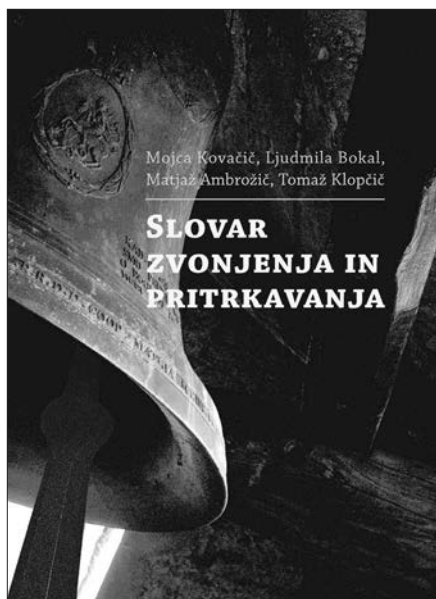
They understood the old faith, its relation to life, the nature, and the universe. They knew of sacred places, rituals and magical means, and the healing power of plants, ritual foods, and beverages. Although well aware of the importance of their knowledge, they found it hard to withstand the disdain of many of those who perceived them solely as inferior farmhands. The author of this article explores their contradictory position and, based on various fragments from their narratives, tries to determine their social position and their individual personalities. This data is compared to the material from Istria and Nadiške Doline/Valli del Natisone. In contrast to the places discussed in Medvešček's book, where the family farm could be inherited by only one of the sons, the principle of inheritance in Istria and Nadiške Doline/Valli del Natisone was egalitarian, and the uncles living in extended families there were valued and their work for the family respected. The author concludes that the marginal position of the uncles in Pavel Medvešček's book was not inherent to their status but merely a consequence of the demographic and social decline in the border areas during the first decades after the end of the Second World War. Finally, she stresses the still-opened questions about the composition of families in these border areas, the role of family members, their survival strategies, principles of inheritance, and the consequences of emigration.



MOJCA KOVAČIČ, LJUDMILA BOKAL, MATJAŽ AMBROŽIČ IN TOMAŽ KLOPČIČ:

Slovar zvonjenja in pritrkavanja.

Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2017, 172 str.



Zvonjenje in pritrkavanje je dobilo svoj razlagalni terminološki slovar. Na predavanju dr. Mojce Kovačič o pritrkavanju leta 2012 je Milka Bokal, avtorica mnogih slovarjev, prvič slišala za letečo in stoječo vižo. Kot jezikoslovka je bila očarana nad temi in podobnimi pritrkovalskimi izrazi. Kmalu je ugotovila, da je v slovenskem prostoru v stoletjih o zvonovih, zvonjenju in pritrkavanju nastal bogat besedni zklad. Rodila se je ideja o razlagalnem terminološkem slovarju, v katerega bi uvrstili termine (strokovne izraze), ki se uporabljajo za opisovanje zvonov, zvonjenja in pritrkavanja. Besede namreč dobijo svojo potrditev in mesto v jeziku, ko so opisane v slovarju in tako dobijo točen pomen. Oglejmo si primer iz slovarja:

lažni zvon -ega -a m pri ulivanju zvonov zvon med notranjim in zunanjim kalupom, ki ima enako podobo kot končna oblika ulitega zvona in se pred ulitjem odstrani, razbije ang. *outer bell, false bell*

Lažni zvon je slovarska iztočnica, celoten zapis pa se imenuje slovarski sestavek. Poleg opisa (razlage, definicije) lažnega zvona izvemo tudi, da je to samostalniški oblika *lažnega zvona* in da se pojem uporablja pri ulivanju zvonov.

Terminološki slovarji so v zadnjih desetletjih izšli za mnoge stroke. Posebej dejavna je Sekcija za terminološke slovarje Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša na Znanstvenoraziskovalnem centru SAZU (ZRC SAZU), ki je v zadnjih 15 letih izdala različne terminološke slovarje (na primer za planinstvo, geografijo, gemologijo, geologijo, čebelarstvo, gledališče, smučanje, farmacijo in botaniko, tolkala in avtomatiko, uporabno umetnost (pohištvo, ure, orožje) in urbanizem). Vsi terminološki slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša imajo podobno zasnovo, ki ji sledi tudi Slovar zvonjenja in pritrkavanja. Tega je izdal Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, soizdajatelj pa je Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša. V uvodu so predstavljeni stroka, motivi za nastanek slovarja in delo pri njegovi pripravi. Slovaropisni uvod podrobno opiše zasnovo in zgradbo slovarja ter zgradbo slovarskih sestavkov. Dodan je seznam krajšav, označevalnikov in pojasnil. Sledi glavni del – slovar. Terminološki slovarji imajo tudi seznam virov in literature, iz katerih so izbrali izraze, opisane v slovarju.

Slovar zvonjenja in pritrkavanja je začel nastajati kot slovar pritrkavanja v sodelovanju Ljudmile Bokal in Mojce Kovačič. Bokalova je primerne izraze za slovar izbrala iz doktorske disertacije Kovačičeve o pritrkovanju (2009) in iz njene knjige *Pa se sliš ...: Pritrkavanje v slovenskem in evropskem prostoru* (2012). Ugotovili sta, da je v slovarju smiselno obdelati tako zvonjenje

kot pritrkavanje. K sodelovanju sta pritegnili izvedenca za zvonove in zgodovino zvonarstva Matjaža Ambrožiča. Avtor slovarja je tudi Tomaž Klopčič, strokovnjak z bogatimi praktičnimi izkušnjami, ki jih je dobil pri elektrifikacijah zvonjenja in obnovi zvonil.

Slovar ima 1035 slovarskih iztočnic – izrazov, ki se nanašajo na zvonove, zvonjenje ali pritrkavanje in so jih avtorji slovarja našli v pisnih virih. Vključeni so strokovni izrazi (termini) iz glasbene teorije, akustike in tehnike. Zvonjenje in pritrkavanje je imelo pomembno vlogo v življenju ljudi, zato mnogi izrazi iz etnomuzikologije sodijo tudi v kulturno antropologijo. Za zvonove so uporabljali celo enake besede kot za človeška čustva: da zvonovi veselo pojejo in žalostno ječijo ali jokajo. Posebno pozornost so avtorji posvetili zapisanim narečnim izrazom, za slovarsko iztočnico *pritrkavanje* so jih zbrali kar 35. Živo rabo zapisanih narečnih izrazov so preverili tudi na terenu. Posebej številen odziv je bil med prebivalci z obrobja slovenske etnične meje. Pri pojasnjevanju narečnih izrazov je sodelovalo kar 14 beneških Slovencev in Rezijanov ter sedem prekmurskih in porabskih Slovencev.

Slovarske iztočnice, ki se nanašajo na zvonove: (1) izrazi za dele in dimenzije zvona (npr. kembelj, krona, vrat, polje zvona, postranska višina zvona), (2) izrazi za obliko in sestavo zvonov (npr. težnostni sistem, bronasti zvon, jekleni zvon), (3) izrazi pri ulivanju zvonov (npr. kalup zvona, lažni zvon, zvonovina), (4) izrazi za akustične lastnosti zvonov (npr. molski zvon, spodnji ton, udarni ton, uglaseni zvon), (5) izrazi za okraske, napise, upodobitve in znake na zvonovih (npr. ikonografija na zvonovih, napis na zvonu, mojstrski monogram, svetniški napis), (6) izrazi iz zgodovine zvonov (npr. gotski

* Alojz Demšar, dr. kemijskih znanosti, upokojeni profesor za anorgansko kemijo, Chengdujska 32, 1000 Ljubljana; alojz.demsar@fkkt.uni-lj.si.

zvon, potujoči zvonar, historični zvon, odškodninski zvon), (7) izrazi za posvetitev in preizkušanje zvonov (npr. posvetitev zvonov, maziliti zvonove, kolavdacija), (8) izrazi za skupino zvonov v zvoniku (zvonilo, melodično zvonilo, uglasitev zvonila).

Slovarske iztočnice, ki se nanašajo na zvonjenje: (1) izrazi za načine, namene in vrste zvonjenja (npr. zvoniti firkeljc, zvoniti hudo uro, signalizacijska funkcija zvonjenja, avemarija), (2) izrazi pri ročnem zvonjenju (npr. zvonilna vrv), (3) izrazi pri električnem zvonjenju (npr. električno zvonjenje, avtomatizirano zvonjenje, linearni pogon zvonov), (4) izrazi za zvonik in postavitve zvonov v zvoniku (npr. zvonik na preslico, jarem, gonilni drog, horizontalna postavitve zvonov), (5) izrazi za bitje ure (npr. bitje ure, električno kladivo, melodično bitje ure).

Slovarske iztočnice, ki se nanašajo na pritrkavanje: (1) izrazi, ki predstavljajo glasbenostrukturalno podobo viž (npr. petka, desetka, enajstka), (2) izrazi, ki se nanašajo na raznovrstne načine pritrkavanja (npr. pritrkavati s kladivi, pritrkavati na svoj zvon, ročno pritrka-

vanje), (3) izrazi, ki razkrivajo namen in vrsto pritrkavanja (npr. pritrkavati sveto jutro, pogrebno pritrkavanje), (4) izrazi za glasbeno izraznost pritrkavanja (npr. pritrkavati naraščajoče, pritrkavati v pojemajočem tempu, dinamika pritrkavanja), (5) izrazi, ki razkrivajo strukturne značilnosti pritrkovalske glasbe (npr. glavni udarec, gostenje, odbijanje, gostiti za seboj, pritrkavati naokoli), (6) izrazi, ki predstavljajo socialno strukturo dejavnosti (npr. pritrkovalski turnir, pritrkovalski tečaj, pritrkovalsko društvo).

Slovarski sestavki imajo dodane angleške ustreznice. Avtorji slovarja so bili pri iskanju le-teh pogosto v zadregi. Mnogi slovenski termini nimajo ustreznih angleških in so dobesedno prevedeni v angleščino. Pojmi, ki so posebnost slovenskega prostora, pa so brez angleškega prevoda, npr. *zvoniti popotnico*. Popotnico zvonijo z vsemi zvonovi, ko krsto ali žaro pokojnega nesejo pred pogrebom v cerkev in zatem od cerkve do groba. Angleški ustrezniki ali prevodi so zbrani v samostojnem poglavju Angleško-slovenski slovar. V pomoč bodo prevajalcem in tujim po-

znavalcem, ki se bodo želeli seznaniti s posebnostmi slovenskega zvonjenja in pritrkavanja.

Slovar zvonjenja in pritrkavanja je odlično strokovno delo. Kovačičeva, Ambrožič in Klopčič so s slovarjem nadgradili svoje dolgoletno raziskovanje in delo na tem področju, Bokalova pa je z bogatimi izkušnjami pri pripravljanju slovarjev slovar uredila, vodila delo in pripeljala slovar do izida. Zasluzni za slovar pa so tudi tisti, ki so si prizadevali za uveljavitev zvonoslovja kot stroke, saj so v svojih prispevkih in knjigah ustvarili terminologijo iz ljudske govornice in strokovnih izrazov glasbene teorije, akustike, umetnostne zgodovine in drugih strok.

Slovar bo v veliko pomoč vsem, ki termine in izraze iz slovarja uporabljajo pri pisanju ali ustnem sporazumevanju: piscem sestavkov o zvonovih, prevajalcem, pritrkovalcem, mentorjem mladih pritrkovalcev in organizatorjem pritrkovalskih srečanj, avtorjem spletnih videoposnetkov zvonjenja in pritrkavanja, skrbnikom zvonov in tudi tistim, ki iščejo informacije o zvonovih.



JELKA PŠAJD, MATEJA HUBER, NEVENKA KORPIČ, ANJA SEREC
HODŽAR: Mavrica na tri plamene, Bog nas živi vse Slovence: Folklorne
pripovedi iz vzhodnega dela Slovenskih goric in s Ptujkega polja.

Založba ZRC (Zbirka Glasovi 48), Ljubljana 2017, 331 str.

V novih Glasovih, nad zbirko kot strokovna urednica še vedno bdi njena pobudnica Marija Stanonik, je objavljenih 297, v osem tematskih ciklov razvrščenih folklornih pripovedi iz vzhodnega dela Slovenskih goric in s Ptujkega polja. Večino jih je odkrila in zapisala Jelka Pšajd, ki je sodelovala tudi že v 43. knjigi zbirke *Ljudi so gučali* z zgodbami iz zahodnih in osrednjih Slovenskih goric. Kot najvidnejša sooblikovalka tega novega izbora mu je napisala tudi prvo uvodno besedo, uglaseno z zadovoljnim vzklikom v naslovu: Končno jo imamo! Knjiga zbirke, ki bi zaradi svojega pomena morala nastajati z državno pomočjo, namreč ne bi mogla iziti, če večina sodelavk in sodelavcev svojega dela ne bi opravila brez plačila! Mateja Huber je odnos do skupinskega dela ilustrirala z besedami ene od pripovedovalk: »Moraš par zrn nazaj vzeti, drugače ob seme prideš.« Nevenka Korpič piše o zbiranju gradiva kot čudoviti terenski izkušnji, Anja Serec Hodžar pa poudarja, da so čedalje redkejši pripovedovalci dragoceni varuhi izročila. Branje olajšujejo na koncu pripovedi dodane razlage uporabljenih narečnih besed, ki so nazadnje, s seznamom pripovedovalk in pripovedovalcev, zbrane še v slovarju.

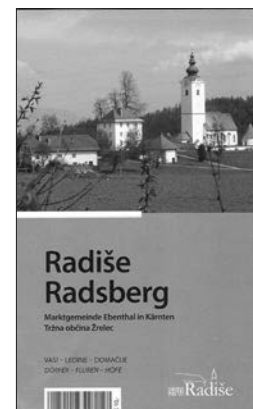
TOMAŽ OGRIS: Radiše / Radsberg, Vasi – ledine – domačije / Dörfer – Fluren
– Höfe; Ledinska imena na Radišah / Flurnamen auf dem Radsberg / Imena
vasi in hišna imena na Radišah / Dorf- und Hausnamen auf dem Radsberg.

Slovensko prosvetno društvo Radiše in soizdajatelj: Slovenska prosvetna zveza, Slovenski narodopisni inštitut
Urban Jarnik, Tržna občina Žrelec na Koroškem, Celovec 2017, zemljevid + brošura, 35 + 33 str.

Dvodielna dvojezična izdaja nadaljuje serijo topografskih in jezikoslovnih predstavitev s komentarji in pojasnili opremljenih zapisov ledinskih in hišnih imen na južnem avstrijskem Koroškem. Popisi so od leta 2010 pod okriljem Unesca že zajeli občine Kotmara vas, Sele, Škofiče, Bekštanj ter Brnca, Šentjakob, Bistrica in Šmarjeta v Rožu. Ugledni kulturni delavec, učitelj, publicist in urednik Tomaž Ogris je tukaj zbral in zapisal ter s tem obvaroval pred pozabo že izgublajoče se izročilo ledinskih imen povečini slovenskega izvora, ohranjenega v Tržni občini Žrelec, ki pokriva območje nekdanje občine in še obstoječe fare Radiše. V zaščitni mapi shranjena izdaja obsega zemljevid obravnavanega območja v razmerju 1 : 10.000 – kartografska izvedba je delo Benjamina Preisiga – ter brošuro s slovenskim in nemškim besedilom, natisnjeno v obratni smeri, ilustrirano z avtorjevimi fotografijami. Njegovo delo so znanstveno spremljali univ. prof. dr. Heinz Dieter Pohl, dr. Teodor Domej in mag. Martina Piko-Rustia.

MOJCA ŠIFRER BULOVEC, BOŠTJAN SOKLIČ: Opečne prezračevalne
mreže, gospodarskemu posloplju v korist in okras. Loški muzej, Škofja Loka 2017, 40 str.

Opečne prezračevalne mreže na zatrepih gospodarskih poslopljih so v izvedbah od preproste funkcionalnosti do bogate figuralne razčlenjenosti znane po skoraj vsej Sloveniji. Omenjajo jih številne strokovne publikacije, celovito pa še niso bile raziskane in predstavljene. Nedavna po obsegu skromna, po vsebini pa bogata razstava v loški Galeriji Ivana Groharja je s katalogom, ki jo je pospremil, pomemben korak v to smer. Avtorja postavitev in brošure sta navdih zanj dobila na poučnem raziskovalnem izletu po vaseh ob reki Glini severno od Celovca. Oglad več skednjev z izjemno bogatimi in slikovitimi prezračevalnimi mrežami ju je spodbudil k odkrivanju in preučevanju tovrstne dediščine v Poljanski in Selški dolini, kjer je – ponekod skrbno vzdrževana, drugod zapuščena in propadajoča – najbogatejše zastopana. Izsledke sta strnila v ilustrirani, tudi v angleščino prevedeni brošuri: Mojca Šifrer Bulovec pod naslovom Razvoj prezračevalnih lin in opečnih mrež na gospodarskih poslopljih na Loškem, Boštjan Soklič pa je ta gradbeni element umestil v loško stavbno dediščino.



* Iztok Ilich, publicist, prevajalec in urednik, Trebinjska 11, 1000 Ljubljana; iztok.ilich@amis.net.

POMEN TRADICIONALNE KULTURE ZA SAMOREALIZACIJO IN DRUŽBENO KOMUNIKACIJO MED SLOVENSKO MANJŠINO V VIDEMSKI POKRAJINI¹

Uvod

V članku želim spregovoriti o pomenu tradicionalne kulture za pripadnike slovenske manjšine v Videmski pokrajini v širšem družbeno-kulturnem kontekstu, ki sta ga zaznamovali prikrajšanost ljudi za izobrazbo v maternem jeziku in izrinjenost slovenskega jezika iz javne rabe. Članek temelji na raziskavah v različnih območjih te pokrajine ter ne prinaša zaokroženih in doslednih znanstvenih ugotovitev, ampak poskuša esejistično opozoriti na pomembna etnološka vprašanja v zvezi z Videmsko pokrajino. V prvem delu bom na kratko prikazala razmere v različnih delih pokrajine, kjer velika večina ljudi nikoli ni imela in še vedno nima možnosti šolanja v slovenskem jeziku, po drugi strani pa ta območja zaznamujejo bogato kulturno dogajanje in izjemna jezikovna, literarna, pesniška in glasbena ustvarjalnost. V drugem delu pa bom na zgledih iz Kanalske doline, Benečije in Rezije utemeljevala, da ima tradicionalna kultura v Videmski pokrajini prav zaradi jezikovne prikrajšanosti prebivalcev poseben pomen za samorealizacijo in družbeno komunikacijo. Nazadnje želim predstaviti izhodišča in predloge za nadaljnje etnološke in interdisciplinarne raziskave.

Ljudje brez pisave

V Videmsko pokrajino sodijo kulturno in zgodovinsko zelo različne regije Kanalska dolina, Rezija in Benečija (Terska,² Karnajska in Nadiške doline). Kanalska dolina je bila pred prvo svetovno vojno vključena v Avstro-Ogrsko, po njej pa je pripadla Kraljevni Italiji. Rezija in Benečija sta bili vključeni v Beneško republiko do njenega propada

leta 1797 in po kratkem Napoleonovem obdobju v Avstro-Ogrsko, od leta 1866 pa v Kraljevino Italijo. Kanalsko dolino je zaznamovala zgodovinska pripadnost deželi Koroški, Benečiji in Rezijo zgodnja vključenost v italijansko državo, vse skupaj pa, za razliko od Goriške in Tržaške pokrajine, pozno priznanje tu živče slovenske manjšine, kar se je zgodilo šele z globalnim Zaščitnim zakonom za Slovence v Italiji (zakon št. 38/2001). Pomemben dosežek tega zakona je bil namreč ta, »da so v prvem členu zakona, kjer je priznana slovenska jezikovna manjšina v Italiji, kot področja naselitve manjšine navedene pokrajine Trst, Gorica in tudi Videmska pokrajina, za katero do tedaj niso priznavali obstoja slovenske jezikovne manjšine, ampak je italijanska država trdila, da gre za 'razne slovanske skupnosti'« (Valentinčič 2014: 63).

V različnih območjih pokrajine so imeli ljudje v preteklosti in vse do današnjega dne različne možnosti šolanja v slovenskem jeziku.

Največ sprememb je doživljala Kanalska dolina, kjer sobivajo slovenska, nemška, furlanska in italijanska jezikovna skupnost. Šolstvo je bilo organizirano že v prvi polovici 18. stoletja, ko je bilo poučevanje izključno v pristojnosti cerkve. V drugi polovici 19. stoletja pa se je šolsko nadzorstvo preneslo s cerkve na državo in leta 1872 so bile uvedene utrkvistične šole z nemškim in slovenskim učnim jezikom, a delež slovenščine je bil vse manjši (Šumi in Venosi 1995: 46; Komac 2002: 35) Po prvi svetovni vojni se je začela nasilna italijanizacija avtohtonega prebivalstva in leta 1923 je oblast uvedla enojezično šolstvo. V tem času so bili slovenski župniki in šolske sestre v Žabnicah edini učitelji slovenščine. Stanje se tudi po koncu druge svetovne vojne še dolgo ni izboljšalo. V slovenščini se je odvijal le verouk. Zaradi prizadevanj posameznikov se je slovenščino poučevalo na tečajih; prvega je leta 1964 organiziral župnik Mario Černet, naslednjega sta sredi 70. let vodila duhovnik Mario Gariup in domačin Salvatore Venosi, danes pa tečaje pripravlja Slovensko kulturno središče Planika v Ukvah. V prvih letih novega tisočletja si je slovenščina utrla pot v jasli, vrtnice in osnovne šole, nekaj let tudi v srednjo šolo, v šolskem letu 2011/12 pa se je pouk slovenskega jezika prvič izvajal tudi v dolinskih nižjih srednjih šolah in v prvih dveh razredih gimnazije (glej Šumi in Venosi 1995; Komac 2002; Gliha Komac

1 Besedilo članka je za objavo pripravljen referat s posvetovanja Manjšine in večine, marginalne in dominantne skupine: Nemi spomini in prakse sožitja (Ljubljana, 27. maj 2016). Urednice, ki so bile tudi organizatorke posvetovanja in recenzentke prispevkov, so zavrnile objavo v zborniku, ki bo izšel v Knjižnici Glasnika SED, z utemeljitvijo, da je »predvsem strokovni oz. esejski pregled in ne naslavlja vprašanja večine – manjšine, pač pa zgolj predstavlja eno od manjšin, ki je bila sicer že večkrat predstavljena« in da članek »ni zastavljen problemsko, ne problematizira nobenega specifičnega vprašanja. Avtorica sicer poudarja, da ni poskrbljeno za ohranjanje jezika in kulture, a to ni novost in je bilo že obravnavano na drugih mestih.« V pričujočem besedilu sem upoštevala nekatere recenzentske pripombe, prejete naknadno, potem ko je bil članek že zavrnjen.

2 V literaturi pogosto srečamo množinski naziv Terske doline, ki zajema širše področje vseh dolin, po katerih tečejo pritoki Tera, tudi Karnajsko, po kateri teče Karnahtha.

2009).³ Septembra 2017 pa so v Ukvah v občini Naborjet - Ovčja vas po večletnih prizadevanjih šole, prejšnjih in sedanje občinske uprave ter društev slovenske in nemške manjšinske skupnosti odprli trijezični vrtec in začeli s trijezičnim poukom v osnovni šoli (Spletni vir 1).

V Reziji je pouk v šoli samo v italijanščini, čeprav so, predvsem na pobudo občine Rezija, že izšli strokovno pripravljene učbeniki in knjige za otroke. Velika ovira, ne samo za pouk, ampak tudi na splošno za pisanje in ohranjanje rezijanščine, so razhajanja v načinu pisave, ki so izbruhnila ob postavitvi dvojezičnih javnih napisov v italijanščini in rezijanskem narečju leta 1994. Na tablah so namreč

uporabili črkopis, katerega avtor je nizozemski jezikoslovec in preučevalec rezijanščine Han Steenwijk. To pa je zelo zmotilo zagovornike teorije o neslovenskem razvoju Rezijanov. Po njihovem mnenju je ta črkopis preveč podoben slovenskemu, zato zahtevajo uporabo črkopisa, ki je bliže italijanskemu (npr. namesto Ravanca Ravanza) in ga pri svojih aktivnostih tudi uporabljajo (najbolj sporen je glas 'c', ki se v italijanskem črkopisu piše kot 'z', v Steenwijkovem pa enako kot v slovenskem 'c'). (Valentinčič 2014: 91)

Kot je še zapisal Dejan Valentinčič, vprašanje, » [k]ateri črkopis naj se uporablja za rezijanščino, daleč presega zgolj tehnično naravo vprašanja, ampak predstavlja eno ključnih političnih in celo ideoloških vprašanj v Reziji.« (Valentinčič 2014: 92) V zadnjih 20 letih je bilo le nekaj šolskih ur posvečenih rezijanski kulturi in narečju (glej Negro 2013). Prva in doslej edina šola s slovenskim učnim jezikom v Videmski pokrajini je bila dvojezična šola v Špetru, danes Državna večstopenjska šola s slovensko-italijanskim dvojezičnim poukom, katere zgodovina sega v leto 1984, ko je društvo Zavod za slovensko izobraževanje v Špetru odprlo vrtec z imenom Dvojezično predšolsko središče. Dve leti pozneje je s prvim razredom začela delovati tudi osnovna šola. Septembra 2001 je šola postala državna, kot je bilo določeno v zakonu št. 38/2001. S šolskim letom 2007/08 se je začel pouk tudi na dvojezični srednji šoli (Spletni vir 2). Popolnoma brez možnosti šolanja v materinščini, razen pri verouku in s prisotnostjo pri bogoslužju in petju v slovenskem jeziku v cerkvi, so prebivalci Terske in Karnajske doline, kjer pa so v zadnjih letih tudi zelo živahne pobude za uvedbo dvojezične šole (Spletni vir 3).

A kljub omejenim oziroma neobstoječim možnostim šolanja v slovenskem jeziku imajo v Videmski pokrajini neverjetno zanimivo kulturno življenje, v katerem sode-

³ A niti ta oblika pouka nima zagotovljenega financiranja. V času pisanja tega prispevka je odjeknila vest, da bodo otroci, ki obiskujejo vrtec in osnovne šole v Kanalski dolini, v novem šolskem letu ostali brez pouka slovenščine, ker Dežela Furlanija - Julijska krajina za to ni zagotovila potrebnih finančnih sredstev, pouk nemščine in furlanščine pa se bo nemoteno nadaljeval (B. n. a. 2017).

lujejo domačini, ki govorijo narečje, razumejo pogovorno in knjižno slovenščino, pa tudi potomci slovensko govorečih domačinov, ki komaj znajo kakšno narečno besedico. Poleg duhovnikov, ki so v težkih časih najbolj vztrajno ohranjali slovenščino v obredih in pri verouku, si številna društva, ustanove in posamezniki prizadevajo za ohranjanje slovenskega jezika in vsestranski kulturni razvoj. Slovensko kulturno središče Planika in Združenje don Mario Cernet v Kanalski dolini, kulturni društvi Rozajanski dum in Muzej rezijanskih ljudi v Reziji, Center za kulturne raziskave v Bardu, kulturna društva Rečan, Kobilja glava, Srebrna kaplja v Benečiji, če naštejemo samo nekatere, razvijajo izredno bogate dejavnosti. Prirejajo kulturne dogodke s tradicionalnimi in sodobnimi vsebinami, od razstav do koncertov in športnih srečanj, tečaje slovenščine, objavljajo knjige, revije, časopise in koledarje ter se oglašujejo na spletu. Poleg tega v teh krajih ustvarjajo odlični pesniki, pisatelji in raziskovalci.

Vendar pa so posledice jezikovne prikrajšanosti na vseh področjih življenja občutne in globoke. To je kontekst, v katerem ima tradicionalna kultura poseben pomen, ki se ga ne da primerjati z matično Slovenijo, pa tudi ne z nekaterimi drugimi pokrajinami, npr. Tržaško in Goriško, kjer so bili Slovenci že v času Avstro-Ogrske uspešni v gospodarstvu, politiki in kulturi. Na Videmskem so bile razmere neprimerno slabše, kar se čuti še danes. Večina slovensko govorečih prebivalcev, razen redkih izjem, ne piše niti narečja niti knjižnega jezika.

Tradicionalna kultura, samorealizacija in socialna komunikacija

Kako jezikovno prikrajšanost občuti človek, ki bi imel veliko povedati, če bi znal pisati, naj ponazorimo z odlomkom iz pogovora z Vittorinom di Lenardom z Ravance v Reziji. Spoznala sem ga in večkrat srečala v 80. in 90. letih 20. stoletja na mladinskih taborih za slovenske srednješolce v Italiji, ki jih je prirejal Odsek za zgodovino pri Narodni in študijski knjižnici v Trstu v sodelovanju s Slovenskim raziskovalnim inštitutom in Društvom slovenskih naravoslovcev in tehnikov iz Trsta.⁴ Na taborih je bila tudi etnološka skupina in Vittorio je bil eden od številnih domačinov, ki so nam z veseljem pomagali. Večkrat nas je vodil po Reziji in na planino Klin, kjer je imel svojo kočo. Poznal je vsak kotiček Rezije, bil je njena živa enciklopedija. Bil je eden mnogih domačinov, s katerimi smo se prišli iz Slovenije brez težav razumeli, saj se je bil že od mladosti vaje pogovarjati z ljudmi iz različnih slovenskih pokrajin. Rodil se je leta 1935 v Ilirski Bistrici, kamor sta se starša preselila po prvi svetovni vojni in kjer je oče imel trgovino z železnino. Skupaj z drugimi otroki je hodil v takrat italijansko šolo, a pri igri z njimi in v drugih stikih

⁴ Tabori v Reziji so bili v letih 1989, 1994 in 1998.

se je naučil njihove slovenščine. Pozneje je prodajal čevlje v Trbižu, kjer so imeli stojnice tudi mnogi drugi Rezijani in Benečani, številni kupci pa so bili iz Slovenije. Vse je razumel, z vsemi se je znal pogovoriti. Ni bil edini, kajti Rezijanom njegove generacije, ki so v preteklosti sami ali kot otroci potujočih trgovcev oziroma brusučev potovali ali živeli v slovenskih krajih, slovenščina ni bila tuja in do nje tudi niso imeli nikakršnih predsodkov. Tudi sicer je bil zelo dejaven, znan in priljubljen, saj je sodeloval pri pobudah za ohranjanje in razvoj rezijanske kulture, ki jo je tudi raziskoval. Bil je med ustanovitelji Kulturnega društva Rozajanski dum in Muzeja rezijanskih ljudi, prizadeval pa si je tudi v gospodarstvu (glej Paletti 2014). Večkrat se je jezil, koliko napak je v knjigah o Reziji. A ko smo mu rekli, naj sam kaj napiše, saj ima tako veliko znanja, nas je samo zaprepaščeno pogledal: »Kako? Saj ne znam rezijansko pisati. Naj o Reziji pišem italijansko? Saj važne so besede!« Bil je raziskovalni duh, z velikim znanjem, izkušnjami in neverjetnim spominom, a brez moči, da bi jih posredoval drugim, čeprav bi si to želel, ker v življenju ni imel možnosti, da bi se naučil pisati v svojem jeziku. Bil je človek brez pisave, tako kot velika večina slovensko govorečih prebivalcev Videmske pokrajine.

Tradicionalna kultura ima zaradi jezikovne prikrajšanosti prebivalcev večji pomen kot v drugih pokrajinah, saj ljudem nudi priložnost, da sproščeno govorijo, pojejo in ustvarjajo v svojem jeziku. To smo opazovali na žeganju v Ukvah v Kanalski dolini in v Benečiji na kresu v Gorenjem Tarbilju, na *rožinci* (velikem šmarnu) na Krasu, na *senjamu* (proščenju) sv. Lovrenca v Matajurju, na *burnjakih* (praznikih kostanja) v Gorenjem Tarbilju in Čarnem Varhu, na procesijah sv. Marka v tarčmunski župniji in v dolini Idrije, največkrat pa na pustovanjih v Srednjem in okoliških vaseh, v Matajurju in vaseh pod Matajurjem, v dolini Idrije in na odprti meji med Livkom in Ceplešiščem. Naj to ponazorimo z nekaj zgledi.

Na Inštitutu za slovensko narodopisje smo s sodelavci Avdiovizualnega laboratorija več let video snemali⁵ žeganje v Ukvah v Kanalski dolini. Sledila je raziskava, objavljena v knjigi (Ravnik 2015a), zmontiran pa je bil tudi dokumentarni film (Peče in Ravnik 2015). Naše delo je časovno sovpadalo z obnovitvenimi deli po katastrofalni povodnji, ki je vas prizadela leta 2003. Zadnjikrat smo snemali 26. julija 2009, ko se je praznik znova začel z mašo v obnovljeni cerkvi.

Na žeganju imajo nosilno vlogo rekruti, 18-letni fantje, skupaj z dekliškimi vrstnicami, a gre za praznik cerkvene in vaške skupnosti, družine, sorodstva in sosedstva, pevcev in muzikantov. Na praznovanju, ki ga zapolnjuje glasba, se vas izkaže s svojim bogatim glasbenim izročilom

in nadarjenimi prebivalci. V petju pride do izraza bogata tradicija ljudskega, cerkvenega in zborovskega petja. Slovensko cerkveno petje se v vasi nadaljuje že več kot stoletje in se, zahvaljujoč izrednim glasbenikom med vaščani, pevkam, pevcem, organistkam in organistom, ni prekinito niti v najtežjih letih fašističnih pritiskov. Prepletajo se vse zvrsti glasbe. Pri cerkvenem petju se pevska kultura prenaša na mlajše, isti pevci pojejo tudi na vaških praznovanjih, mlajši med njimi pa tudi zunaj cerkve nastopajo v različnih ansamblih. Ukve so imele pihalno godbo, folklorno skupino, pevski zbor, več manjših pevskih skupin in glasbenih ansamblov (glej Gariup 2005), v vasi pa deluje glasbena šola Glasbene matice.

Žeganje je po starem trajalo le en dan. Poleti je večina vaščanov živela na planini in so se za praznik spustili v vas, prišli pa so tudi vaščani bližnjih vasi in sorodniki iz Avstrije. Takrat je bilo za praznovanje dovolj, da so se po maši ob petju in plesu družili v veselem domačem razpoloženju, zvečer pa so se razšli. Že približno od sredine 70. let prejšnjega stoletja pa se je praznik začel daljšati in v letih, ko smo bili navzoči, sta bila že petek in sobota namenjena odprtju, družabnim igram, plesu, koncertom in zabavi s hrano in pijačo. V snemanja in raziskave smo pritegnili tudi to, v novejšem času dodano dogajanje, a osredinili smo se predvsem na pravi praznik, ki je v nedeljo.

Praznik zapolnjujeta petje in glasba. Začne se s petjem cerkvenih pevcev pri jutranji maši, nadaljuje s petjem fantov in moških v sprevedu skozi vas s postanki pred gostilnami, le izjemoma se jim pridružijo tudi ženske. Pevce v sprevedu spremljajo muzikanti, ki igrajo tudi na večernem plesu. V letih naših snemanj sta za ples igrala dva ansambla domačih muzikantov in vas je bila v praznovanju glasbeno povsem samozadostna.⁶ Glede na glasbeno ustvarjalnost na žeganju in vso glasbeno tradicijo in nadarjenost domačinov mi je prišla na misel ugotovitev Roberta G. Minnich, avtorja najboljše antropološke raziskave v Ukvah (Minnich 1998), da se Ukljani samouresničujejo kot kmečki gospodarji (*homesteaders*), ki obiskujejo cerkvene obrede in govorijo slovensko narečje; utemeljeno dodajam, da se Ukljani samouresničujejo tudi kot pevci in godci, skratka, glasbeniki (Ravnik 2015a: 108).

Naj poudarim še, da se vse, kar je Minnich zapisal o pripadnosti, samopodobi in samorealizaciji⁷ Ukljanov, o delovanju vaških ustanov in organizacij ter vključevanju Ukljanov v zunanji svet, o identiteti in simbolnem reperto-

6 V naslednjih letih se je to spremenilo, ker nekateri glasbeniki in ansamblji zaradi različnih vzrokov (zdravstvenih težav, družinskih in delovnih obveznosti, pomanjkanja časa, preselitve) niso bili več dejavni oziroma se niso več mogli sestati, da bi cel dan igrali na sprevedu po vasi in ob večernem plesu.

7 Minnich navaja misli Fredrika Bartha, da so vsi družbeni sistemi ne glede na njihov obseg zasidrani v osebnosti, naslonil pa se je tudi na ugotovitve Georgea Herberta Meada o družbenem izvoru sestva (Minnich 1998: 51–52).

5 Video dokumentacijo so posneli Naško Križnar, Sašo Kuharič in Miha Peče. Video gradivo in urejene enote so shranjene v arhivu AVL ISN ZRC SAZU.

arju vaškega sveta, o delovanju vaških in državnih ustanov ter jezikovnem sporazumevanju prebivalcev na tromeji navezuje tudi na problematiko jezikovne prikrajšanosti. Zato bi lahko njegovo delo večkrat vzeli v roke, in to kljub nekaterim kritičnim pripombam, da se je zaradi odpora do nacionalistične znanosti in v želji izogniti se njenim pastem po mojem mnenju pretirano oddaljil od kakršnih koli povezav družbene biti in samorealizacije s političnimi in družbenimi okoliščinami (glej Ravnik 2003). Obšel je torej vidik, ki se mi zdi tu najpomembnejši. Za razliko od Minnich, ki v svojo interpretacijo ni vključil dejstev o političnem zatiranju in raznarodovalnih pritiskih, namreč menim, da je ravno to dvojje, skupaj z jezikovno prikrajšanostjo, ustvarilo krajevne identitete svojskega »ljudstva brez pisave«.

Na žegnanju v Ukvah poleg slovenskih pojo tudi nemške in italijanske pesmi, ljudje se pogovarjajo slovensko, nemško in italijansko. Tako ta praznik ne prispeva le k ohranjanju slovenščine, pač pa s tem, da se udeleženci spontano sporazumevajo in pojejo v več jezikih, tudi ohranjajoč pomembno staro značilnost lokalnega prazničnega obredja in tradicij, o kateri je Nataša Gliha Komac zapisala, da je bila »za govorno skupnost Kanalske doline dolga leta nekaj povsem običajnega« (Gliha Komac 2009: 73). Tudi Robert G. Minnich je o žegnanju v Ukvah leta 1981 zapisal, kot so mu povedali mnogi domačini, namreč, da pridejo na žegnanje v Ukve, ker je to zanje priložnost, da srečajo stare prijatelje in se z njimi pogovorijo v jeziku svoje mladosti, slovenskem ali nemškem narečju (Minnich 1998: 167).

S sodelavci Avdiovizualnega laboratorija smo med letoma 1999 in 2005 večkrat raziskovali in snemali tudi pustne šege v Benečiji,⁸ ki je v slovensko govorečem prostoru pokrajina z največjim številom pustnih skupin z značilnimi pustnimi liki, ki se razlikujejo od vasi do vasi in ki hodijo od hiše do hiše brez primesi turistične promocije, zgolj za domačine.⁹ Bile so tudi predmet zanimive razprave. Interpretacije pustnih šeg, motivacije udeležencev in sestavo pustnih skupin je nakazal že Niko Kuret (Kuret 1984), Roberto Dapit pa jih je razširil in poglobil. Svojo pozornost je usmeril v psihološko in družabno motiviranost ter v današnjo funkcijo pustnih obredov. Opazil je tesno povezanost med maskiranci in tistimi, ki jih pričakajo v svojih hišah, in veliko mladih ljudi v sprevodih. Spraševal se je o motivaciji mladih fantov, ki ne živijo več v vasi, ampak delajo ali študirajo npr. v Vidmu ali Ljubljani, da pridejo za pusta domov in se vključijo v obred ter tako nadaljujejo to tradicijo, vezano na kmečko življenje. Ugotavljal je, da obstajajo življenjske oblike in koncepti, ki so značilni za

tradicionalno družbo v transformaciji, kjer so vezi z domačim krajem in ljudmi, ki tam živijo, lahko zelo globoke (Dapit 2001: 243). Njegovim ugotovitvam lahko pritrdim, zdelo pa se mi je umestno njegova izvajanja še dopolniti in opozoriti na pomembno dejstvo, da gre pri teh šegah za izročilo, ki je vezano na slovensko narečje, zaradi česar so gotovo privlačne za vse generacije.

Naj to ponazorimo nekoliko konkretnije. V Benečiji smo se na obhodu po vaseh večkrat pridružili skupinam, ki so bile zelo raznolike; v njih so sodelovali fantje, dekleta, moški, ženske in otroci, domačini in priseljenci. Med njimi je bil tudi marsikateri posameznik, ki živi drugje, a njegovi predniki izvirajo iz te ali sosednje vasi. Na čelu so šli tradicionalni pustni liki, sledili pa so maskiranci, ki so se z maskami in vednjenjem manj ravnali po tradiciji. Med seboj so govorili pretežno v italijanščini. V hiše je vstopila samo vodilna skupina s harmonikarjem, zaplesali so z gospodinjjo in še kako domačinko, pa tudi med seboj, potem pa so se ob hrani in pijači zadržali v pogovoru z domačimi. Drugi udeleženci sprevoda v hiše sploh niso vstopili ali samo na hitro, po prigrizek ali požirek, in so zunaj čakali na nadaljevanje. V hiši pa se je družabnost lahko tudi zavlekla. Kar se nam je zdelo še posebej zanimivo, je bilo to, da se je tam zaslišalo domače narečje. Obisk pustov pomeni srečanje ljudi, ki se dolgo niso videli; večinoma starejši domačini so pozimi osamljeni v vaseh, kjer so mnoge hiše prazne, in so veseli obiska, da spet vidijo znane mlade obraze in se z njimi po domače pogovarjajo.

V pustu domačini vidijo svoj praznik, drugačen od karnevalov v nekaterih večjih krajih v dolini, čeprav so glavni čar tamkajšnjih karnevalskih povork prav značilne vaške skupine in liki. V tem smislu je zgovorno in zanimivo, da je skupina mladih fantov v 80. letih prejšnjega stoletja protestirala in zahtevala, da se na plakatih za pustne prireditve namesto »carnevale« ohrani besedo »pust« in z njo »dušo besede in pusta« (Ravnik 2008). Zdi se, da je ta vidik zelo pomemben za razumevanje motivacije mladih udeležencev in današnje funkcije pustnih šeg v Benečiji, ki ju je preučeval Roberto Dapit. Če ne gre več toliko za vegetativno magijo in kult prednikov, pa gre prav gotovo za obnavljanje človeških vezi in skupnosti, pri čemer imata jezik in pesem pomembno vlogo.

Na ta način tradicionalne šege in prazniki pritegnejo stare in mlade, saj jim nudijo to, kar v drugih sferah javnega življenja ne obstaja – spontano druženje, možnost izražanja v narečju, zabavo z glasbo in petjem slovenskih pesmi. Na vseh teh dogodkih je veliko tudi italijanščine in italijanskih pesmi, v Kanalski dolini pa še nemških, saj slovensko govoreči prebivalci vse razumejo in znajo. Tudi ta mešanica ustvarja sproščeno in veselo ozračje za vse udeležence, tudi za tiste domačine, ki ne znajo (več) slovensko, a pripadajo krajevnemu izročilu. Ta občutek ni zavesten, aktivističen, ampak vgrajen v doživetje skupnosti.

Pomen tradicionalne kulture v obmejnih krajih smo opa-

8 Videodokumentacijo sta posnela Naško Križnar in Miha Peče. Videogradivo in urejene enote so shranjene v arhivu AVL pri ISN ZRC SAZU.

9 Poznejšega razvoja ne poznam, upam pa, da bodo moje ugotovitve koristno izhodišče prihodnjim raziskovalcem.

zovali in snemali tudi že pred vstopom Slovenije v Evropsko unijo leta 2004, še bolj pa po tem prelomnem dogodku in po vstopu Slovenije v schengenski prostor leta 2007.¹⁰ Kanalska dolina, Rezija in Benečija so bile v preteklosti zelo povezane s pokrajinami na slovenski strani meje od Gornjesavske doline do Posočja in Brd, a državne meje so te povezave večkrat nasilno prekinile. Najstrožji mejni režim, ki je prekinil stike med ljudmi, je bil vzpostavljen z italijansko-jugoslovansko mejo po 2. svetovni vojni. Politični pritiski in gospodarsko nazadovanje na obeh straneh meje so ljudem otežili življenje in jih primorali k izseljevanju. Razmere so se le počasi normalizirale. Najprej so sredi 50. let, po sklenitvi Videmskega sporazuma o maloobmejnem prometu, prebivalci obmejnega pasu dobili prepustnice za prehajanje meje, do bistvenih sprememb pa je prišlo z Osimskimi sporazumi leta 1975, ko so bili odprti novi mejni prehodi in se je razvilo gospodarsko in kulturno sodelovanje med državama. Vendar pa so bili prebivalci obmejnih krajev, oddaljenih od mejnih prehodov, še vedno ločeni od krajev na drugi strani, kjer živijo njihovi sorodniki in prijatelji. Zato so se iskreno in spontano veselili vstopa Slovenije v Evropsko unijo leta 2004 in v schengenski prostor leta 2007, ko so bile fizične meje odstranjene.

Zanimivo je, da so domačini že pred temi prelomnimi dogodki oživljali nekatere tradicionalne povezave med kraji na obeh straneh meje. Tako so se prijatelji z obeh strani meje podali na čezmejni pustni obhod po vaseh, vaščani iz neke druge vasi pa so šli na praznik vaškega zavetnika v vasi na sosednjem hribu in s tem obnovili priljubljeno preznovanje svojih prednikov. Lahko rečemo, da je mejne ovire najprej, neformalno in ko to še ni bilo dovoljeno, premagala skupna tradicionalna kultura. Po padcu mejnih ovir se je razmahnilo živahno dogajanje, ki smo mu priča do današnjega dne. Večina šeg, praznikov in prireditev, ki se jih udeležujejo ljudje iz obmejnih krajev v obeh državah, se vsebinsko navezuje na skupno tradicijo in zgodovinski spomin (glej Ravnik 2006; 2015a; 2015b).

Močno povezovalno vlogo imajo tudi krajevne zbirke kulturne dediščine, ki so jih ustvarili domači zbiralci. Ti so se v letih, ko so ti kraji vsestransko nazadovali, zavedali dragocenosti kulturne dediščine ter so shranjevali in varovali pred propadom, kar so mogli. Njim je bil namenjen projekt Kulturna dediščina v zbirkah med Alpami in Krasom (ZBORZBIRK) v programu čezmejnega sodelovanja Slovenija–Italija 2007–2013 (spletni vir 4), ki je zajel Kanalsko dolino, Rezijo, Tersko in Nadiške doline, Gornjesavsko dolino, Kobariško, Posočje, Kambreško, Liško, dolino Idrije, Kanalsko in Brda. K uspehu projekta so največ pripomogli zbiratelji, ki so sodelovali pri pripravi

projekta in strokovni obdelavi zbirk. Na skupnih dogodkih so se ob ogledovanju predmetov, fotografij in listin razvili pravcati strokovni simpoziji, na katerih so zbiralci z obeh strani, povezani s skupnim zgodovinskim spominom in izročilom, živahno razpravljali, strokovnjaki pa smo se lahko od njih le učili. Ob različnih motivih, razlogih in pobudah, ki so pri vsakem zbiralcu drugačne, ni dvoma o tem, da je vsak od njih z zbirko želel spregovoriti o sebi, svojih ljudeh, svojem kraju in svoji identiteti. Zbirateljsko vnemo na italijanski strani lahko razumemo tudi v luči jezikovne prikrajšanosti, saj lahko predvidevamo, da bi marsikdo od njih o vsem tem tudi kaj zapisal v materinščini, če bi le znal.

Sklep

Z vstopom Slovenije v Evropsko unijo in schengenski prostor so se odprle prej neslutene možnosti za etnološke raziskave slovenske manjšine v sosednjih državah. Odkar fizičnih mejnih ovir ni več, je mogoče hoditi po starih poteh med kraji na obeh straneh meje, se pogovarjati z ljudmi in udeleževati prireditev. Kraji, ki so bili v preteklosti težko dostopni, so se približali, olajšano je tudi navezovanje stikov z raziskovalci iz sosednjih držav. Ob stiku s tamkajšnjim terenom se nam odpre množica zanimivih in perečih vprašanj, ki kličejo po raziskavah.

V tem članku smo opozorili na pomen tradicionalne kulture v Videmski pokrajini, ki jezikovno prikrajšanemu prebivalstvu nudi to, kar jim drugi »segmenti« javnega življenja ne omogočajo – možnosti samorealizacije, druženja in sporazumevanja v materinščini. Prepričana sem, da bi bilo ta vidik koristno bolj upoštevati v naših raziskavah tradicionalnih šeg in praznovanj, pri čemer bi bili lahko v njih še bolj pozorni na udeležence, na to, kdo se jih udeležuje in kdo ne. Morda bi se kazalo večkrat vrniti h konceptu samorealizacije, ki ga je, kolikor mi je znano, med slovenskimi ljudmi prvi uporabil Robert G. Minnich in ga v raziskavi v Ukvah tudi prepričljivo pokazal na primeru kmečkih gospodarjev, zakoreninjenih v tradicionalni kulturi. Po mojem mnenju ni naključje, da se mu je to pripetilo ravno na terenu v Videmski pokrajini.

A posledice jezikovne prikrajšanosti so širše in globlje ter segajo čez rob etnološkega polja v območje etnolingvistične, etno- in socialne psihologije.

Mnoga pereča vprašanja so povezana z jezikovno identiteto. Pojav, ko slovensko govoreči ljudje zanikajo oziroma zavračajo kakršnokoli povezavo svojega narečja s slovenščino, je najbolj znan v Reziji, a ga lahko zaznamo tudi drugod v Videmski pokrajini. Tu gre prav tako za posledico jezikovne prikrajšanosti, saj mnogi ljudje, ki nimajo znanja o svojem jeziku, zlahka verjamejo politično podprtim teorijam o njegovem neslovenskem izvoru, sploh če današnje pogovorne in knjižne slovenščine ne razumejo oziroma v njej ne prepoznajo jezika, ki bi jim bil blizu. Različna pojmovanja o izvoru narečja povzročajo razhajanja med ljudmi in mnogi zaradi tega resnično trpijo, saj

¹⁰ Videodokumentacijo so posneli Naško Križnar, Sašo Kuharič in Miha Peče. Videogradivo in urejene enote so shranjene v arhivu AVL pri ISN ZRC SAZU.

nova nasprotja izhajajo iz njihovih lastnih vrst. Pojav bi bil vreden poglobljenega raziskovanja etnologov, zato da bi razumeli njegove vzroke in posledice v vsakdanjem in prazničnem življenju. Kdo se zavzema za to ali ono mnenje, iz kakšne družine izhaja, kje živi, kakšne odnose ima do sosedov, do krajevne identitete in izročila? Kdo se udeležuje tradicionalnih šeg in praznovanj in kdo ne in zakaj? Kdo in zakaj se nagiba k zanikanju slovenskega izvora svoje materinščine? Etnologija razpolaga s številnimi terenskimi spoznanji, a s sodelovanjem z etnolingvisti ter etno- in socialnimi psihologi bi morda lahko bolje pojasnili vsa ta vprašanja in razumeli, kako na posameznika in skupnost vpliva jezikovna prikrajsanost in stalna, vedno nova jezikovna zavrtost.

Etnologi sami pri sebi pa bi se prav tako lahko samokritično vprašali, ali smo dovolj razgledani in sposobni raziskovati v sosednjih državah. Naši predhodniki, ki so se podajali v Italijo, Avstrijo in na Madžarsko, ko je bilo za prehod meje in delo v tujini treba premagati mnoge administrativne, finančne in politične ovire, so tam opravili številne temeljne raziskave in zbrali dragoceno gradivo, ker so razpolagali z etnološkim znanjem, poleg tega pa so obvladali tamkajšnja narečja in tudi jezike večine, madžarščino, nemščino in italijanščino. Danes, ko so poti odprte, pa naši stiki s temi tereni kopnijo, narečja vse slabše razumemo, v krajih, kjer je asimilacija zelo napredovala, pa vse manj raziskujemo, kot da bi tam ne bilo več kaj početi. A je res ravno nasprotno, saj gre še vedno za pokrajine s slovensko manjšino, in to ne glede na to, ali njeni potomci govorijo slovensko ali ne. Brez znanja narečja in večinskih jezikov pa tam ne bomo mogli raziskovati, saj se z njimi ne bomo mogli niti pogovarjati.

Literatura in viri

B. n. a.: 250 učencev ostalo brez slovenščine in krivi so tudi Slovenci. *Dom. Kulturno verski list* LII (16), 2017, 1 in 5.

DAPIT, Roberto: Appunti per una ricerca sui riti di carnevale lungo in confine friulano-sloveno: L' eredità di Niko Kuret. *Traditiones* 30 (1), 2001, 235–251.

GARIUP, Mario: *Holmar.: Voci che si stanno spegnendo*. Trst: Mladika, 2005.

GLIHA KOMAC, Nataša: *Slovenščina med jeziki Kanalske doline*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede; Ukve: Slovensko kulturno središče Planika; Trst: SLORI, 2009.

KOMAC, Nataša: *Na meji med jeziki in kulturami. Širjenje slovenskega jezika v Kanalski dolini*. Kanalska dolina: Slovenski raziskovalni inštitut in Slovensko kulturno središče Planika; Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 2002.

KURET, Niko: *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana: Cankarjeva založba in ZRC SAZU, 1984.

MINNICH, Robert G.: *Homesteaders and citizens: Collective identity formation on the Austro – Italian – Slovene frontier*. Bergen: Norse Publications (Bergen Studies in Social Anthropology 52), 1998.

NEGRO, Luigia: Rezijansko narečje. *Glasnik SED* 53 (1–2), 2013, 106–107.

PALETTI, Luigi: Jë nas püstil Vittorio Pariser. *Näš Glas / La nostra voce* (Periodico del Circolo Culturale Resiano »Rozajanski Dum«) X (1), 2014, 79.

RAVNIK, Mojca: Socialni antropolog Robert Gary Minnich o identiteti na avstrijsko-italijansko-slovenski tromeji. *Traditiones* 32 (2), 2003, 261–268.

RAVNIK, Mojca: Pustne šege v Benečiji v kontekstu selitvenih gibanj in položaja slovenskega narečja. V: Ingrid Slavec Građišnik in Helena Ložar-Podlogar (ur.), *Čar izročila: Zapuščina Nika Kureta (1906-1995)*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2008, 281–301.

RAVNIK, Mojca: Vstop v Evropsko unijo v dolini Idrije. *Traditiones* 35 (1), 2006, 167–182.

RAVNIK, Mojca: »Na žegen!« Žegnanje in drugi prazniki z rekruti v Ukvah v Kanalski dolini. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2015a.

RAVNIK, Mojca: Živa tradicija in zgodovinski spomin v dolini Idrije – izhodišče projekta Kulturna dediščina med Alpami in Krasom (ZBORZBIRK). V: Roberto Dapit, Barbara Ivančič Kuttin in Špela Ledinek Lozej (ur.), *Zbirke povezujejo / Le collezioni uniscono*. Videm: Università degli Studi di Udine, 2015b, 9–39.

ŠUMI, Irena in Salvatore Venosi: *Govoriti slovensko v Kanalski dolini: Slovensko šolstvo od Marije Terezije do danes*. Trst: Krok za družbena vprašanja Virgil Šček, 1995.

VALENTINČIČ, Dejan: *Slovenci v Reziji?: Pravni položaj in dejansko življenje slovenske jezikovne manjšine*. Celovec: Univerza v Celovcu; Ljubljana: Inštitut Karantanija; Novo mesto: Arte, 2014.

Filmografija

PEČE, Miha (režija) in Mojca Ravnik (strokovno vodstvo): *Pešmi na žegnanju v Ukvah: Posneto med letoma 2006 in 2009*. Ljubljana: Avdiovizualni laboratorij ZRC SAZU, 2015.

Spletni viri

Spletni vir 1: Trijezična šola že od septembra; http://www.dom.it/trijezična-sola-ze-od-septembra_scuola-trilingue-gia-da-settembre/, 29. 8. 2017.

Spletni vir 2: IC bilingue – Dvojezična šola; <http://www.icbilingue.gov.it/scuole-dellinfanzia/viale-azzida-9>.

Spletni vir 3: Kako uvesti dvojezično šolanje v Terski in Karnajski dolini; <http://novimatajur.it/attualita/kako-uvesti-dvojezicno-solanje-v-terski-in-karnajski-dolini.html>, 5. 9. 2017.

Spletni vir 4: ZBORZBIRK Kulturna dediščina med Alpami in Krasom, ZRC SAZU; <http://zborzbirk.zrc-sazu.si/>, 17. 4. 2017.



Udeleženci delavnice.

Foto: Marko Smole, Gornje Poljane, april 2017.



Čiščenje predmetov.

Foto: Marko Smole, Gornje Poljane, april 2017.

UREJANJE ETNOGRAFSKE ZBIRKE NA GORNJIH POLJANAH NAD LOŠKO DOLINO

Etnološko-muzeološka delavnica Slovenskega etnološkega društva,
Gornje Poljane, 21.–23. april 2017

Marsikateri etnolog še ni obiskal Loške doline. Za Cerkniško jezero so slišali vsi, a na to, da so se od tam že pred tisočletji nadaljevale poti skozi Loško dolino proti Kvarnerju in Kolpi, je pomislil redkokdo. Enako velja za dejstva, da so se ob zahodnem robu Loške doline vrstila predzgodovinska naselja od Križne gore pa vse do Vražjega vrtca nad Babnim Poljem, da je grad Snežnik nastal v bližini ali celo na rimskih temeljih, da je bilo območje pomembno tudi proti koncu rimskega imperija z utrdбами na *Claustri Alpinum Iuliarum* – rimskem obrambnem zidu, da je bil Lož v srednjem veku pomembno žitno tržišče ... Ste vedeli, da je čez dolino stoletje in več potekala furmanska pot, po kateri so domačini s konjskimi vpregami vozili ogromne količine lesa iz snežniških in čabranskih gozdov? Da so bili prav podjetniki iz Loške doline tisti, ki so najbolj(e) gospodarsko izkoriščali te gozdove?

Dolina ima tudi danes marsikaj pokazati. Če jo obhodi-mo po krožni *Poti dediščine*, bomo spoznali vse od ostan-kov prazgodovinskih naselij, rimskih sledi, srednjeveških gradov, trgov, vasi, nekdanj bogatih žag in mlinov, kraških izvirov in požiralnikov, podeželskih bogato okrašenih cerkva, partizanskega letališča pa do gradu Snežnik z muzej-skimi zbirkami in vedno bolj živimi pristavami, ki jih oživljajo domačini iz Kozarišča s svojimi kulturnimi in kulinaricnimi dejavnostmi ... Nad vsem se dviguje najviš-

je naselje na Notranjskem – Gornje Poljane. Stoji na višini nekaj več kot 1000 metrov, ob ostankih domnevne rimske utrdbe, na temeljih katere naj bi bila postavljena romarska cerkev sv. Andreja. Naselje štirih kmetij, kamor naj bi se v 15. stoletju naselili uporni koroški kmetje, je zapuščeno, a nasledniki nekdanjih prebivalcev še skrbijo za hiše. Ena od njih je Hostova, kot ji pravijo domačini.

V letošnji pomladanski delavnici smo se z delovno sku-pino ljubiteljev etnologije podali prav tja. Jure Kordiš, naslednik Hostovih, je že leta pri hiši in v skednju hranil marsikateri stari predmet svojih prednikov ter domačinov iz doline. Oblikoval je zbirko, katere predmeti so bili po-stavljeni po hiši, v kateri oddaja prenočišča. Obenem je v skednju pripravljaj prostore, v katerih bi lahko predmete predstavil veliko bolj živo, a je urejanje zastalo. Po prvih ogledih zbirke in pogovorih z lastnikom smo se odločili, da bi mu lahko pomagali pri urejanju. Tako se nas je zbralo nekaj prostovoljcev – članov Slovenskega etnološkega društva (vsak od nas ima svojo zbirko, marsikatera je bila urejena s prostovoljnim delom naše skupine) in celo študentka kulturne antropologije iz Kopra. Ob petka zvečer do nedelje smo Dragatušec Pavel, Šentjoščan Lojze, Koprčanka Valentina in ljubljanski Pleščan Marko z Juretovo pomočjo uspeli očistiti nekaj sto predmetov, jih zaščititi z osnovnimi zaščitnimi sredstvi, delno popraviti in razmesti-

* Marko Smole, mag. elektr., vodja skupine za ljubitelje pri Slovenskem etnološkem društvu in lokalni turistični vodnik v Loški dolini, Stanežiče 34b, 1210 Ljubljana Šentvid; smole.marko@gmail.com.

ti v pregledno zbirko, ki pripoveduje o življenju v naselju in Loški dolini. Med delom nas je s spodbudnimi besedami obiskala etnologinja Pokrajinskega muzeja Postojna. Vhodni del skednja – *zvoz* – je namenjen predstavitvi kmetijskega orodja in ročnih strojev, ki so se nabrali pri hiši. Pomebno vlogo so imela transportna sredstva za seno, ki je na obsežnih senožetih v okolici dajalo osnovo za prehrano velikega števila živine pri hišah. Vsaka je imela poleg desetine ovac še po deset in več glav krav in volov. Notranji prostor na podu je namenjen predstavitvi orodja in opreme domače delavnice – od zbirke ročnih svedrov Juretovega očeta, gozdarja in domačega mojstra, starih obličev in hlapca do orodja za v gozd. Po stopnicah se mimo opreme, ki je bila vezana na opravila okrog hiše, dvignete v višje nadstropje, kjer je predstavljena notranjost kmečkega doma z odprtim ognjiščem s kotlom na premični verigi pred krušno pečjo, kamro v ozadju, kotno klopio z veliko javorjevo mizo pod božjim kotom, starinsko skrinjo ter skromno, a domačo notranjo opremo. Najbolj presenetljivo bogato oblikovana kovana vratca, ki so nekdaj poudarjala pomembnost kleti za krompir v Viševku. So iz leta 1824, ko je v krajih ta poljščina šele postajala najpomembnejša za preživetje družine. Kot z lovskimi trofejami

in številnimi pastmi za polhe priča o povezanosti z gozdom in živalstvom v njem, tudi prek *raubšica*. Uspeli smo zbrati nekaj zanimivih informacij o tukajšnjem življenju in jih oblikovali v dva plakata, ki poleg Juretovega pripovedovanja omogočata kratek pregled nad zgodovino in predstavljenimi vsebinami.

Zbirko smo po dveh delovnih dneh, začinjnih s kulinaricnimi dobrotami domačink in njihovimi pripovedmi, za javnost slovesno odprli v nedeljo, 23. aprila 2017. Ob kozarčku šampanjca (kot se spodobi), ob spodbudnih govorih in zadovoljstvu vseh prisotnih. *Dulce et utile*, kdo je to že rekel? Hvala za gostoljubnost tako pri Hostovih kot na pristavah gradu Snežnik, kjer so za nas poskrbeli člani Društva ljubiteljev gradu Snežnik. Hvala Zavodu Snežnik za pomoč pri tiskanju gradiv. Verjamemo, da bosta zbirka in Jure s svojimi pripovedmi marsikaterega domačina pripravila k odkrivanju novih in novih zgodb tega prostora.

A s tem še nismo končali. Vsekakor bi bilo smiselno natančneje pregledati in raziskati stavbno dediščino starih kmečkih domov tega prostora. Že ogledano na Gornjih Poljanah, Viševku in Kozaršču daje zanimiv vpogled v nekdanje domačije izpred nekaj stoletij.





Obiskovalci projekcije in predavanja o desetih letih raziskovanja kulturne dediščine obmejne doline zgornje Kolpe in Čabranke.
Foto: Ika Fazarinc, Brod Moravice, 13. 8. 2017.



Udeleženci delavnice v razgovoru z informatorji – domačini v Loški dolini,
Foto: Ika Fazarinc, Kozarišče, 16. 8. 2017.

DEDIŠČINA NA STARIH TOVORNIŠKIH POTEH V PROSTORU DOLINE ZGORNJE KOLPE IN ČABRANKE – OD BRODA MORAVIC DO LOŠKE DOLINE

Mednarodna poletna delavnica Slovenskega etnološkega društva in Etnološke zbirke Palčava šiša Plešce (Hrvaška), 12.–19. avgust 2017

V sklopu projektov delovne skupine za ljubitelje etnologije pri Slovenskem etnološkem društvu in Etnološke zbirke Palčava šiša smo s sodelovanjem Muzeja Kočevja, Pomorskega i povijesnog muzeja Hrvatskog primorja Rijeka, Udruge Turanj iz Broda Moravic, Društva Osilniška dolina iz Osilnice, vaške skupnosti iz Padova nad Osilnico, Slovenskega kulturnega društva Gorski kotar, Nacionalnega parka Risnjak, Društva ljubiteljev gradu Snežnik iz Kozarišča v Loški dolini, Zavoda Rihtarjeva domačija iz Babnega Polja, etnografske zbirke Hostovih iz Gornjih Poljan ter številnih domačinov in informatorjev z območja med nekdanj pomembnima žitnima trgovoma Brod Moravice in Lož organizirali raziskovalno delavnico, na kateri smo večino časa posvetili raziskovanju objektov stavbne dediščine v povezavi z načinom življenja tamkajšnjih prebivalcev. Delavnica je potekala od sobote, 12., do sobote, 19. avgusta, in je bila povezana z različnimi dogodki in predavanji za javnost v Brodu Moravicah in na Plešcih na Hrvaškem ter v vasi Padovo na slovenski strani doline. Letos poleti smo se gibal po širšem prostoru nekdanje tovarniške poti, po kateri so skozi dolino Kolpe in Čabranke občasno potovali predvsem žito, koruza in vino iz Obkolpja na Hrvaškem in Bele krajine. Spoznavali smo

naravne in drugačne značilnosti prostora ter dejavnosti prebivalcev. Uvodno predavanje, izvedeno v Padovem, je predstavilo zgodovino in posebnosti ljudske stavbne dediščine na brodmoraviškem območju ter povezave tega območja z zgornjim delom doline in Loško dolino, kamor je predvsem v času slabih letin potovalo žito za preprodajo na Kranjsko. Naslednja dva dneva smo z domačini raziskovali stavbe v vaseh okoli Broda Moravic, obiskali hrvaško čitalnico v Kutih ter našli celo dom kamnosekov iz Malih Drag, ki so od sredine 19. stoletja dalje klesali portale v zgornjem delu doline. Posebno zanimivo je bilo raziskovanje območja nad Kolpo, prebivalci katerega so bili nekdanj močno povezani s kranjskim prostorom na drugi strani globokega kanjona reke Kolpe. Spoznavali smo izdelovanje brinovca, sušenje sadja v tradicionalni sušilnici in še kaj. Naš glavni informator je bil domačin, ki se je udeležil bitke za Stalingrad ...

Prvi dan smo v čitalnici v Brodu Moravicah predvajali tudi film *Kolpa-Kupa-Koupa*, ki je nastal v čezmejnem projektu, ter predstavili deset let delovanja etnološke zbirke Palčava šiša in delavnice, ki jih že nekaj let zaporedoma organiziramo tudi s pomočjo Slovenskega etnološkega društva. Dvorana je bila polna. Drugi večer je bil posvečen

* Marko Smole, mag. elektr., vodja skupine za ljubitelje pri Slovenskem etnološkem društvu in lokalni turistični vodnik v Loški dolini, Stanežiče 34b, 1210 Ljubljana Šentvid; smole.marko@gmail.com.

** Špela Zupančič, študentka slovenistike in primerjalne književnosti, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Ambrus 59, 1303 Zagradec; spela.zupancic1@gmail.com.

Ljudskim pripovedim iz doline Kolpe, v programu pa so poleg udeležencev delavnice sodelovali tudi domačini. Za razliko od udeležencev delavnice, ki so govorili o skratih, vilah, »cuprnicah«, »mračniku« in Petru Klepcu, domačini iz okolice Broda Moravic poznajo le »cuprnice«, »mužake« – lesene gozdne možičke – in groznega »mračnika«.

Četrti dan smo se posvetili trasi nekdanje trgovske poti od Moravic čez Brod do kostelskega konca, kjer smo se udeležili njihovega največjega poletnega slavlja ob velikem šmarnu v Fari. Srečali smo se z družino Južnič in domačini, ki so nam predstavili projekt *Svet Kolpe* in razkazali obnovljeno Podliparsko hišo, katere konservatorsko izvedena obnova je bila rezultat naših raziskav pred dvema letoma. Zvečer smo z domačinkami z obeh strani Kolpe v Palčavi kuhinji pekli pecivo za dogodke v naslednjih dneh. Peti dan smo preživeli v Loški dolini. Spoznavali smo življenje v njej ter si ogledali in arhitekturno posneli nekaj hiš v Kozarišču – hišo večjega kmeta, dve kajži, eno iz 18. stoletja in drugo s konca 19. stoletja, in hišo manjšega kmeta. V središču vasi smo imeli priložnost odkrivati skrito notranjost nenavadno ambiciozne zgradbe z obokanimi kaščami na podstrehi – verjetno z začetka 19. stoletja. Graditi jo je moral stavbar, ki je obvladal obokanje visokih cerkva, saj gre za statično neverjetno ambiciozen vaški objekt. Za nameček smo se ustavili še v najvišje ležečem naselju na Notranjskem – na Gornjih Poljanah. Tam smo si ogledali etnografsko zbirko pri Hostovih, ki je bila v sklopu delavnice Slovenskega etnološkega društva urejena spomladi 2017, in posneli eno od tamkajšnjih razpadajočih stanovanjskih stavb, verjetno iz 18. stoletja. Ob vračanju smo se ustavili v Babnem Polju ter spoznali vodjo Zavoda Rihtarjeva domačija in njen projekt revitalizacije domačije s kulturno-turistično dejavnostjo. Večer smo zaključili v Pleščih z literarnim večerom z narečnim pesnikom Zlatkom Pochobraskym – domačinom iz Gerova – in kantavtorico iz Bele krajine Eriko Kralj.

Šesti in sedmi dan sta bila posvečena raziskovanju okolice Plešč. Obiskali smo Hrvatsko, izvir Kolpe ter spoznavali nekdanja sveta mesta, ki so jih razkrile pripovedi domačinov med zadnjimi raziskovalnimi delavnicami. To so sam izvir z dvema breznoma in jezercem, Pasja stena z breznom do druge strani Dimovca, Kačji kamen ... Četrtek večer je zaznamovala projekcija dveh etnografskih filmov Rasima Karalića – *Furmani* in *Čuvar vremena* – ki gledalce navdušujeta z občutenim prikazovanjem ljudi in njihovih zgodb. Sledila je plesna delavnica z Janezom in Meto Ožura, kjer smo se učili ljudskih plesov, ki so jih nekdanje plesali v dolini. Počasi nam prihajajo v noge in naslednje leto nastopimo z njimi ... Petek smo zaključili s pripovednim večerom, kjer smo poleg pripovedi iz doline zgornje Kolpe poslušali še tiste iz Suhe krajine, Prezida – pripovedovali smo jih udeleženci delavnice, vsak iz svojega okolja – ter pripovedi in ljudske pesmi iz Loške doline, ki so jih s seboj prinesle pripovedovalka Milena Ožbolt in Pevke iz Loške doline. Predstavile so se tudi z odlično zapeto Marijo z Ogrskega, ki jo dve izmed pevk prepevata že od otroštva.

Delavnica se že vsa leta zaključí s sobotnim dogajanjem – dnevom odprtih vrat kulturne dediščine v Pleščih in Zamoštu, pohodom na Sveto Goro z mašo in obveznim plesom ter popoldanskim sejmom na pleškem trgu. Tudi letos je bilo obiskovalcev veliko in veseli smo, da smo na ta način skupaj z domačini tudi uradno zaključili dogajanje v okolju, ki smo ga raziskovali.

Pri realizaciji programa so prek projektov Palčave šiše letos finančno pomagali Urad vlade Republike Slovenije za Slovence v zamejstvu in po svetu, Grad Čabar ter Primorsko-goranska županija, prek projektov Slovenskega etnološkega društva pa še slovensko Ministrstvo za kulturo.



Letošnji prejemniki Murkovih listin, Murkovega priznanja in Murkove nagrade.

Foto: Alenka Čas, Grad Kromberk, 11. 11. 2017.



Prejemnica Murkove nagrade Jana Mlakar Adamič, predsednik Komisije za Murkove nagrade, Murkova priznanja in Murkove listine dr. Marko Terseglav in predsednica Slovenskega etnološkega društva Alenka Černelič Krošelj.

Foto: Ivanka Počkar, Grad Kromberk, 11. 11. 2017.

UTEMELJITEV ZA MURKOVI LISTINI, MURKOVO PRIZNANJE IN MURKOVO NAGRADO

Grad Kromberk, 11. november 2017

Komisija za Murkove nagrade, Murkova priznanja in Murkove listine v sestavi Irena Destovnik, Jerneja Ferlež, Andrej Dular (člani) in Marko Terseglav kot predsednik, se je sestala 26. 9. 2017 v Slovenskem etnografskem muzeju in pregledala prispele predloge za Murkovo nagrado, priznanje in listino. Obravnavali smo pet predlogov: dva za listino, dva za Murkovo nagrado in eno za Murkovo priznanje. Po tehtnem preverjanju je Komisija soglasno odločila, da bo letos podlila dve listini, priznanje in nagrado.

Murkovi listini podeljuje Kulturnemu društvu Kapele in Nužeju Tolmajerju.

Kulturnemu društvu Kapele Komisija podeljuje listino za temeljito videodokumentacijo snovnega in nesnovnega izročila posavskih krajev. Filmska sekcija Kulturnega društva Kapele pri Brežicah je doslej posnela več filmov z etnološkimi vsebinami. Omenimo naj le *Tak ti je tu blu*, *Kako smo živeli* in *Od setve do žetve*. Za filme na določeno temo so se članice in člani odločili zato, da bi pokazali in za zanamce ohranili spomin, kako so živeli, se preživljali, družili in se veselili ne le Kapelci, temveč tudi prebivalci drugih krajev občine Brežice, s čimer so v veliki meri prispevali k ohranjanju lastne kulturne dediščine v kateri so ključni akterji prav krajani Kapele. Njihovo delo je imelo še dodatno socialno in povezovalno noto. Upravičeno lahko trdimo, da njihovo delo predstavlja aktivno

in dediščinsko ozaveščeno združbo prebivalcev spodnještajerskih vasi med Dobovo in Brežicami. Svojo zavest delijo s sokrajani, posebej še z mlajšimi generacijami in seveda z vsemi nami. Njihovi rezultati krepijo in popularizirajo etnološko vedenje in prispevajo k osredotočenju ljudi na pomen snovne in nesnovne dediščine. V filmih je treba pohvaliti še »organizacijo dogajanja, izbor prizorišč, scenografijo, govor in izbor likov«. Ljudje so spregovorili iz skoraj pozabljenih spominov in iz izročila, ustvarjalci pa so svojo nalogo vzeli sila resno in jo odlično izpeljali. Murkovo listino namenja Komisija Nužeju Tolmajerju za aktiviranje, zbiranje, realizacijo in kontinuirano delo pri ohranjanju koroške kulturne in etnološke dediščine. Nužej Tolmajer priznan kulturni delavec na Koroškem, je bil tajnik Narodnega sveta koroških Slovencev in Krščanske kulturne zveze, ki ju je sooblikoval v zgledni in prepoznavni kulturni središči. Predsedoval pa je še Narodopisnemu inštitutu Urban Jarnik v Celovcu. V teh vlogah pa ni bil le »upravni delavec«, ampak prva gonilna sila pri ohranjanju koroške kulturne dediščine. Z vso zavzetostjo je nadaljeval zastavljeno delo dr. Franceta Cigana pri zbiranju koroških ljudskih pesmi. Te danes hrani tudi Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU v Ljubljani. Vedno se je zavzemal za odprto sodelovanje z vsemi. V sodelovanju s Slovensko prosvetno zvezo je bil sopobudnik Ko-

* Marko Terseglav, dr. literarnih ved, upokojeni znanstveni svetnik, Rimska 25, 1000 Ljubljana; marko.terseglav@gmail.com.

roških kulturnih dnevov. Delal je z mladimi v gledaliških in lutkovnih skupinah, se ukvarjal z glasbo. Bil pa je tudi snovatelj kulturnih povezav s Slovenci v Italiji. Velik je njegov prispevek pri aktivizaciji publicistične dejavnosti v etnološkem oddelku Krščanske kulturne zveze. Z vso tenkočutnostjo še vedno spremlja vsa kulturna prizadevanja koroških Slovencev. Njegovo bogato delo je opazila tudi država Avstrija, ki mu je podelila zlati častni znak za zasluge za republiko Avstrijo. Njegovo delo sta vodila skrb in ljubezen do ljudskega izročila in do bogate kulturne dediščine Koroških Slovencev.

Letošnje Murkovo priznanje Komisija podeljuje Božidarju Premrlu za znanstveno monografijo *Kraški kruh: Vas Kopriva – njeni kamnolomi in kamnarji*. Zaradi zanimanja za poezijo in jezikoslovje je mladega Vipavca pot po končani goriški gimnaziji pripeljala na študij slavistike in primerjalne književnosti v Ljubljano. Različne službe, ki jih je opravljal po študiju, mu vselej niso nudile duhovnega zadoščenja, saj je po svoji naravi radoveden iskalec in ljubitelj vsakršne ustvarjalnosti. Zaradi zanimanja za lokalno in umetnostno zgodovino, za arhitekturo in etnologijo, je kamnita arhitektura Krasa, Brkinov in Istre postala njegov znanstveni izziv in preokupacija. Vpisal je magistrski študij etnologije in kulturne antropologije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Poleg tega je nenehno pisal članke in razprave o kamniti arhitekturi in kamnoseštvu. Naj omenimo le: *Po poteh mojstrov Felicijanov iz Rodika* (2005), *Zgodbe zvonikov s Krasa in okolice* (2007), *Volčji grad – vas kamenjarjev in portonov* (2012) in vrsto drugih. Za Restavratorski center Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, kjer je delal v zadnjem obdobju, je v letih 2003 in 2005 napisal dva obsežna elaborata o stavbah s skrilnato kritino (*Kamnita strešna kritina stavb na Primorskem in izvor gradiva zanjo*).

Z isto, njemu lastno natančnostjo, kot se je loteval članke in razprav, je zasnoval tudi monografijo *Kraški kruh: Vas Kopriva – njeni kamnolomi in kamnarji* (2016). Knjiga predstavlja doslej najbolj obsežno in temeljito delo s področja kamnarstva in kulture kamenja. Temu se približa predvsem z etnološkega zornega kota in z, za zanj samoumevno, interdisciplinarnostjo. Gradivo za monografijo je pričel zbirati že pred petindvajsetimi leti, kot so mu ga posredovali informatorji s svojimi življenjskimi in delovnimi zgodbami. Te so vpletene v knjigo in so odlično etnološko gradivo, povezujejo pa se avtorjevimi natančnimi opisi kamnite arhitekture cerkve sv. Elije in dveh njenih predhodnic, do vaških kapelic, zgodovinski spomenikov in nagrobnikov, ter kmečke arhitekture. S primerjalno metodo ugotavlja avtorstvo kamnoseških del in nam odkriva arhivske in ustne vire o izdelovalcih. Odkril je do sedaj nepoznanega ustvarjalca Antona Guliča – Laha, ki ga v pisnih in ustnih virih ni bilo mogoče najti. Natančno se posveti napisom v kamnu, kar gre skupaj z avtorjevim dolgoletnim ukvarjanjem s primorsko epigrafiko. Gleda in

raziskuje pa tudi širše, saj ga ne zanimajo le kamnoseški stavbni členi, ampak celotna arhitekturna zgodovina in ljudje v njej. Zanimivo in pomembno je še poglavje o zgodovini koprivskih kamnolomov in opisi načinov kamnarske in arhitekturne tematike. Božidar Premrl je s to monografijo ogromno prispeval k poznavanju obrti, o kateri do zdaj ni bilo veliko napisanega, sploh pa ne tako lucidno, zgodovinsko natančno in s kulturno-etnološko perspektivo.

Komisija je soglasno odločila, da letošnje Murkovo nagrado podeli muzejski svetnici Jani Mlakar Adamič za izjemno plodno tridesetletno strokovno in znanstveno delo v etnološkem muzealstvu in v zasavski kulturi. Jana Mlakar Adamič, etnologinja in sociologinja kulture, je že tri desetletja zvesta delu v Zasavskem muzeju Trbovlje, ki se je sprva imenoval Revirski muzej ljudske revolucije. Nagrajenka se je posvetila pedagoškemu in znanstvenemu delu in iskanju novih oblik predstavitve kulturne dediščine Zasavja, ki jo popularizira z inovativni razstavami, članki in razpravami in z živim stikom z okolico in z ljudmi. Zato je tudi v stalnem in prijaznem dvosmernem stiku z ljubitelji in zbiralci, ki kažejo pozitiven odnos do dediščine, vodi registre njihovih zbirk in jim pomaga s strokovnimi nasveti. Sodelovanje se je pokazalo na začasnih razstavi *Vse kar živi, kmet priredi*. Strokovnjake in ljubitelje združuje v Muzejskem klubu, katerega pobudnica je bila in ga je vodila do leta 2012 in je v njem širši javnosti predstavljala stalne zbirke, zanimive goste in aktualne teme. Muzejski kljub razvija partnerstvo med muzealci in med strokovnimi delavci in ljubitelji, hkrati pa razbija stereotipne predstave o Zasavju in Zasavcih. Iz nagrajenkinega dela se jasno vidi njena skrb za prepoznavanje in ohranjanje dediščine ter posredovanje znanja mlajšim generacijam. Z vsem bistvom je predana in tudi zaznamovana z vpogledom v knapovsko preteklost in z razumevanjem bistva človeka v Rdečih revirjih. Podobo delavske kulture je strnila v muzejski predstavitvi in v vodniku *Rudarsko stanovanje: Bivalna kultura skozi čas* in v vodniku *Etnološka pot – trboveljske rudarske kolonije* (2006) ter v 16 informacijskih tablah na etnološki poti. Pot je namenjena šolarjem, domačinom in turistom. Ob njej je mogoče videti šest tipov kolonij iz različnih obdobj. Nagrajenka je pomembno prispevala k temu, da s poudarjeno skrbjo za unikatni delavski stavbni fond Trbovlje zgledno ohranja ta del svoje identitete. Nagrajenka vidi bivalno kulturo kot dinamični proces, ki razkriva način življenja v različnih obdobjih zato začne z muzejskim knapovskim stanovanjem, opremljenem v slogu dvajsetih let, eno pa je iz šestdesetih let 20. stoletja.

Monografsko raziskavo o prehranjevalnih navadah in možnostih je Jana Mlakar Adamič strnila v knjigi *Teknilo nam je* (2004), kjer s pričevanji, gradivom in z recepti predstavlja prehrano rudarjev in njihovih družin. Raziskava je začela nastajati kot plod njenega sodelovanja z zasavsko Univerzo za tretje življenjsko obdobje, kjer je šest let

predavala o etnologiji. Prehrano nagrajenka vidi kot tisto točko, skozi katerega uzremo utrip življenja v rudarski koloniji, saj jo predstavi še v zgodovinskem okviru, kjer predstavi tudi oskrbo s hrano.

Na samosvoj način je »revitalizirala« staro trboveljsko tržnico, ki so jo podrli, nov betonski objekt pa je Jana Mlakar Adamič »oblekla« z velikimi fotografijami, ki prikazujejo življenjski utrip stare tržnice.

Številni etnologi se pogosto srečujemo z značilnim vprašanjem laične javnosti: kaj pa vi sploh delate? Prav tako tudi nagrajenka, ki je odgovor opredmetila z razstavo (2009) in knjižno publikacijo z naslovom *Kaj pa vi sploh delate?* Odgovore je podkrepila s sestavljenko, v kateri se obiskovalci seznanijo z nalogami muzeja. Na isti način sta prikazana predstavitev in delovanje muzejskih služb, terensko delo etnologa pa poleg tekstovne razlage dopolnjujejo štirje dokumentarni etnološki filmi.

Podobo življenja Zasavja v zadnjih dvestotih letih je zaočkrožila s prikazom, socialnih in poklicnih skupin – obrtnikov, trgovcev in gostilničarjev, ki jih je predstavila v seriji publikacij in se dotaknila različnih obrti in obrtnikov.

V medmuzejskem projektu o zgodovini in praznovanju 1. maja je nagrajenka letos v Trbovljah pripravila razstavo o tem prazniku in vpetosti rudarjev v praznovanje.

Naključje je vplivalo na razstavo o lutkah in lutkarstvu v

Hrastniku. Zgodbo je nagrajenka prvič predstavila že leta 1996 v publikaciji in v dokumentarnem filmu. Leta 2007 pa je nenavadne zgodbe objavila v knjigi *Lutkarji in lutke* (2007), v kateri je dokumentirala celoten popis zbirke lutk, hkrati pa je s Hrastničani vrsto lutk tudi oživila in s tem prispevala k ohranitvi lutkarske kulturne dediščine Zasavja. Razstava *Lutke in lutkarji* je tudi prva muzejska postavitev lutk na Slovenskem. Gre za zbirko, ki presega lokalne okvire.

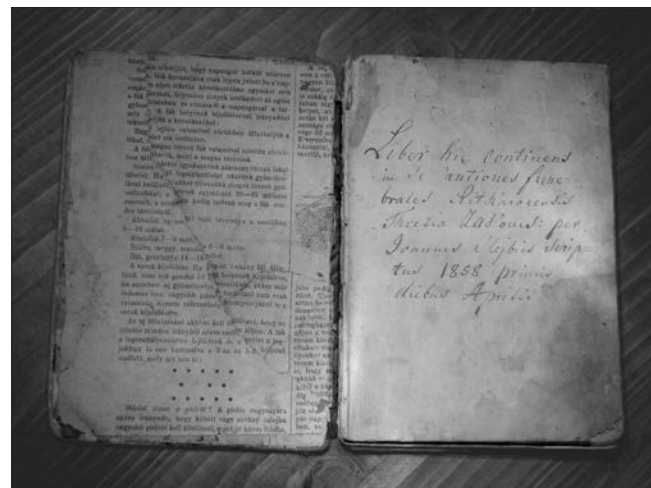
Ob tem skromnem prerezu skozi njeno bogato delo lahko rečemo le, da Jano Mlakar Adamič odlikuje izvirnost, iskanje vedno novih vsebin in načinov predstavitve dediščine. Ali kot je rekla sama: »uspeh pride, če drzno skrenemo iz uhojene poti.« Poleg vere v svojo pot je k uspešnemu in velikemu nagrajenkinemu delu prispevala še njena vera v Zasavce. Ti pa so verjeli njej, saj so videli njeno prepričanost in zaupanje v delo in v možnosti, ki jih le to ponuja. To zaupanje v domače okolje je imela že kot študentka, ko je bila že takrat trdno prepričana, da mora svoje znanje in načrte uresničiti v domačem okolju in tam preteklost povezovati s sedanostjo in prihodnostjo. Svojega dela ni nikoli videla le kot službo, ampak predvsem kot poslanstvo, ki ga je pretkala s strokovnim in pedagoškim erosom. Zato je Jana Mlakar Adamič etnološka muzealka s presežkom.





Člani raziskovalnega projekta *Spomini religioznega v arhivih ljudske glasbe* na prvem skupnem terenskem raziskovanju.

Foto: Urša Šivic, GNI ZRC SAZU, Gornji Senik, avgust 2017.



Rokopisne in tiskane pesmarice, ki jih hranijo posamezniki v Porabju, pomembno prispevajo k razumevanju vloge posameznika v liturgičnih obredih in njegove religiozne angažiranosti v tem etnično mešanem prostoru.

Foto: Urša Šivic, GNI ZRC SAZU, Verica, avgust 2017.

RELIGIOZNO V ROKOPISNIH PESMARICAH IN ARHIVIH LJUDSKE GLASBE¹

Formalni okvir povezovanja in skupnega raziskovanja institucij so pogosto t. i. bilateralni projekti, ki jih finančno podpirajo nacionalne agencije za raziskovalno dejavnost. Eden od tovrstnih bilateralnih raziskovalnih projektov poteka med letoma 2016 in 2018 na Glasbenonarodopisnem inštitutu ZRC SAZU, pri čemer inštitut sodeluje s sorodno znanstveno ustanovo – z Muzikološkim inštitutom Znanstvenega centra za humanistiko pri Madžarski akademiji znanosti, ki je tudi vodilni partner projekta.

Projekt so vsebinsko zasnovali in ga tudi poimenovali na madžarski partnerski ustanovi, in sicer kot *Spomini religioznega v arhivih ljudske glasbe / Memory of Religion in Folk Music Archives*. V projektu opazujemo tempo in načine transformacij tradicij v kontekstu religioznih institucij in ljudskih obredij, saj nam bodo prav glasbene prakse in njih kontekstualno razumevanje omogočili opredelitev arhaičnih modusov, kulturnih in zgodovinskih motivov. Raziskovanje tradicionalne religiozne glasbe v panonskem svetu (kakršno hranita Arhiv Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU in Arhiv Muzikološkega inštituta Madžarske akademije znanosti) kaže, da tema zahteva diahrono in medkulturno raziskovanje, ki vključuje glasbeno-zgodovinske vire, še posebno pa cerkveno in ljudsko liturgično glasbo.

¹ Besedilo je nastalo v okviru raziskovalnega projekta *Spomini religioznega v arhivih ljudske glasbe*, številka N6-0044, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

* Urša Šivic, dr. muzikologije, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; ursa@zrc-sazu.si.

** Rebeka Kunej, dr. interkulturnih študijev, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; rebeka.kunej@zrc-sazu.si.

Doprinos slovenskih raziskovalcev k raziskavam vodilnega partnerja je osredinjen na prostor Prekmurja in Porabja. Po udarek je na raziskovanju nabožnih in obrednih pesmi, kot jih ohranjajo redki in manj znani rokopisni zapisi (iz 18. in 19. stoletja) in zvočni posnetki v inštitutskem arhivu (nastali po letu 1955), ter na preučevanju zgodovinskih povezav z madžarsko tradicijo liturgičnih in obrednih pesmi. Ob opiranju na rokopisne in zvočne dokumente projekt omogoča vpogled v izročilo nabožnih in obrednih pesmi v medkulturnem prepletanju tega območja. Religioznih in obrednih pesmi v teh geografsko in zgodovinsko mejnih področjih ni mogoče raziskovati brez poglobljenega sodelovanja raziskovalcev in recipročnih znanstvenih razumevanj.

V projekt so vključeni raziskovalci različnih smeri. Iz slovenskega Glasbenonarodopisnega inštituta smo to Marija Klobčar in Marjeta Pisk s področja etnologije in jezikoslovnih študij, Rebeka Kunej in Urša Šivic s področja etnomuzikoloških študij, s področja arhivistike pa Drago Kunej, ki je hkrati vodja slovenske projektne skupine. Z madžarskega Muzikološkega inštituta v projektu sodelujeta raziskovalec s področja etnomuzikologije Pál Richter (tudi vodja projekta) in raziskovalec s področja muzikologije in religije Balázs Déri.

Med 29. in 31. avgustom 2017 smo raziskovalci iz obeh partnerskih institucij izvedli prvo skupno terensko raziskavo za projekt. Od Slovencev sva sodelovali Rebeka Kunej in Urša Šivic. Raziskovali smo v porabskih krajih

Verica-Ritkarovci, Gornji Senik, Števanovci in Slovenska ves. Naše sogovornice so bile porabske Slovenke, ki so spregovorile o vlogi in pomenu pesmaric in cerkvenega petja. Njihova dvojezičnost je omogočala komunikacijo tako slovenskim kot madžarskim raziskovalcem. Pri tem se je izkazalo, da je po eni strani prednost terenskega dela z »mešano« ekipo možnost uporabe širšega in raznovrstnejšega znanja in zanimanja, po drugi strani pa večje število raziskovalcev (in hkrati izpraševalcev) ovi-
ra usmerjen in poglobljen pogovor, saj vsak raziskovalec išče podatke, vezane na njegovo individualno zanimanje v sklopu projektne tematike.

Za slovenski raziskovalki je bilo terensko snemanje pomembna izkušnja, predvsem kot sondažni vpogled v stanje na terenu ter spodbuda za nadaljnja samostojna in bolj usmerjena terenska raziskovanja. Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU v Porabju namreč glasbenega in z glasbo povezanega gradiva ni dokumentiral vse od leta 1972 (z izjemo enega snemanja leta 2000), medtem ko je bil porabski prostor za madžarski Muzikološki inštitut pravzaprav siva lisa na zemljevidu etnomuzikoloških oziroma folklorističnih raziskav.

Omenjeni bilateralni projekt je poleg tega spodbudil Glasbenonarodopisni inštitut, da se loti raziskovanja religiozne glasbe. Poleg razmeroma načrtnega in poglobljenega raziskovanja delov religiozne ljudske glasbe, kot so koledniške pesmi, Zlati očenaš in Marijine pesmi, se doslej nihče od inštitutskih raziskovalcev ni načrtno ukvarjal z dokumentiranjem in raziskovanjem tega segmenta (ljudske) kulture. Zato so posneti podatki in pesmi ter bogata zbirka digitaliziranih rokopisnih in tiskanih pesmaric (te nam je nesebično posredoval lokalni zbiralec Akoš Dončec) ključni viri, na podlagi katerih je mogoče graditi nadaljnja raziskovalna zanimanja oziroma terensko raziskovanje. V projektu bomo sodelavci Glasbenonarodopisnega inštituta lahko dopolnili razmeroma bogat nabor pesemskega gradiva iz Prekmurja in Porabja, hkrati pa nas bodo pridobljeni gradivo in podatki spodbudili k iskanju novih raziskovalnih vprašanj in odgovorov. Terenski pogovori so odstrli različne teme, kot so npr. vloga kantorjev, duhovnikov, tiskanih in rokopisnih pesmaric, cerkvenih določil in nacionalne politike v ljudskem petju v cerkvi ter v prazničnem in vsakdanjem življenju.





Pogled na Rinžo v centru Kočevja.
Foto: Shutterstock, september 2017.



Ob otvoritvi razstave.
Foto: Živa Ogorelec, Kočevje, 17. 6. 2017.

RAZSTAVA ŽIVLJENJE Z REKO RINŽO

Občasna razstava *Življenje z reko Rinžo* je nastala zaradi vse glasnejših pobud in prizadevanj lokalnih prebivalcev ter Občine Kočevje za ureditev največjega vodotoka na območju Kočevske – reke Rinže. Ta je bila v preteklosti izrednega pomena, saj je ljudi varovala pred turškimi vpadi, stoletja so na njej delovali mlini in žage, v njej so lovili ribe in rake, napajali živino, uporabljali vodo za gospodinjstvo in gospodarstvo, bila pa je tudi pomemben prostor druženja.

Občasna razstava je delo petih oziroma šestih avtorjev: Mojce Slapar in Nadje Kovačič, Vesne Jerbič Perko, Ivana Kordiša, Žive Ogorelec in Mihaela Petroviča ml. Zajema različne vidike te kraške reke: zgodovinsko-geografske, etnološke in umetnostnozgodovinske. Razstavo smo oblikovali tako, da se obiskovalci sprva seznanijo z zgodovinsko-geografskim orisom in opisom reke. Ta je precej kompleksen, saj ima reka spremenljiv sistem pritokov, odtokov in poplav. Vsakoletne poplave so še danes dobro ohranjene v zavesti vsakega Kočevarja, zato smo jim posvetili kar nekaj prostora. Poleg rednih poplav se je na približno vsakih deset let zgodila tudi izredna poplava ali povodenj. Rinža je bila ob takih razmerah tako visoka, da je prestopila bregove ter zalila središče Kočevja in okoliške vasi. Ljudje so si morali narediti različna plovila in brvi, da so se lahko gibal po poplavljenem območju, kar nazorno prikazujejo fotografije iz različnih obdobji (1912, 1933, 1939, 1963, 1978 itd.). Rinža tudi dandanes poplavlja (približno dvakrat letno), vendar zaradi gradnje suhega zadrževalnika v vasi Prigorica v sosednji občini Ribnica ni več

strahu pred izrednimi poplavami. Ko Rinža ni poplavljala, so njeno silo uporabljali okoliški mlini in nekaj žag. Teh ni bilo veliko, kot lahko obiskovalci vidijo na zemljevidu na enem od panojev, vendar so bili v kraškem svetu še kako potrebni. Pretočnost Rinže je (bila) precej majhna oziroma počasna, zato so na Kočevskem večinoma delovali mlini in žage na »spodnjo vodo«. To pomeni, da so morali vodo sprva zbrati v posebnem kanalu, imenovanem mlinščica, nato pa so jo spustili pod mlinsko kolo in mleli ali žagali. Ločnica v življenju z reko Rinžo je prav konec druge svetovne vojne. Kočevska ima precej specifično zgodovino, saj zaradi preselitve večinskega prebivalstva (kočevskih Nemcev) med letoma 1941 in 1942 nima ohranjene stare identitete, kulture, šeg in navad itd. Današnji prebivalci so, poleg nekaj redkih starejših prebivalcev, večinoma priseljenci iz različnih delov Slovenije (Primorska, Prekmurje, Osilniška dolina, Kostel itd.) in republik nekdanje Jugoslavije. So začetniki nove identitete Kočevarjev, ki se še oblikuje. Zato je bilo etnografsko delo pravi izziv, z mnogo luknjami v zgodovinski časovnici. K sreči smo našli tudi nekaj »starih« prebivalcev, ki so nam osvetlili pogled na življenje z reko Rinžo še v času pred prvo polovico 20. stoletja. Ti so imeli do Rinže drugačen odnos kot današnji prebivalci in tudi druga znanja, povezana z njo. Bili so dobri poznavalci reke, saj so po določenih znakih v okolju predvideli poplave in njihov obseg. Tako jim je bilo tudi jasno, do kje je gradnja hiš smiselna, v kakšne namene se uporablja zemlja na obrežjih itd. Vsaka lokacija ob Rinži je imela tudi svoje domače (kočevarsko) poimenovanje.

* Živa Ogorelec, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, kustosinja, Pokrajinski muzej Kočevje, Prešernova ulica 11, 1330 Kočevje; info@pmk-kocevje.si.

Trudili smo se zbrati vsa, slovenska in kočevarska, predvojna in povojna in jih umestili na zemljevid. Obiskovalci si jih lahko ogledajo na razstavnem panoju z naslovom *Zemljevid ljudskih poimenovanj predelov ob Rinži*. »Stari« prebivalci so poznali tudi različne načine (ribo)lova, jedli in lovili so rake (teh danes v Rinži ni več), ženske so na za to določenih mestih spirale perilo itd. Zagotovo obstajajo še mnoga znanja in vedenja, ki so jih nekdanji prebivalci vzeli s seboj in jih moramo še pridobiti.

Povojni priseljenci, ki so se po drugi svetovni vojni naselili v zapuščene hiše ob Rinži, so s sabo prinesli nekatere novosti (npr. uporabo saka pri ribolovu), nastala so nova poimenovanja lokacij ob Rinži (kar se prav tako vidi na prej omenjenem zemljevidu), še danes pa se oblikujejo tudi nove šege in navade (spuščanje Pusta v Rinžo, veslanje maškar po Rinži itd.), ki se še niso ustalile v življenju ljudi. Ali se bodo med prebivalci Kočevske ohranile, bo povedal čas.

Preostanek razstave opisuje uporabo vode v gospodinjstvu, predvsem v prehrani, ribolov, nesnovno dediščino, Ribiško društvo Kočevje ter bogato družabno življenje ob Rinži. Ob tem moramo omeniti tekmovanje v *motoskijoringu* ali motornemu vleku smučarja oziroma drsalca po zaledeneli Rinži. Med letoma 1957 in 1959 sta ga organizirala Avto-moto društvo Kočevje in Telovadno društvo Partizan. Motoristi so na gume motornih koles pritrdili žeblice, da se je motor držal ledu, za sabo pa so vleкли smučarja ali drsalca. Tekmovalci so morali v čim krajšem času prevoziti en krog, kar pomeni, da so morali premagati pot od enega mostu na reki Rinži do drugega in nazaj. Leta 1958 je bil absolutni zmagovalec znani slovenski alpski smučar Valentin (Tine) Mulej. Po drugi svetovni vojni so se mnogotere vloge Rinže zlile v eno samo: reka je postala javni kanalizacijski jašek. Rastoča industrija in okoliške farme so vanjo spuščale odplake, svoje pa je dodala še gradnja dodatni jezov in zapornic, ki so reko ustavili in onemogočili proces samoočiščevanja. Sledili so množični pogini rib, razrast rumenega blatnika in upad kakovosti vode. Lokalni časopisi so že v 50. letih 20. stoletja opozarjali, da

voda ni več primerna za kopanje. Posledice nespametnega gospodarjenja čutimo še danes.

Razstava *Življenje z reko Rinžo*, brez umetnostnozgodovinskega dela, ta je ločen, stoji v okrog 74 m² velikem prostoru. Vanj smo postavili 19 panojev, štiri vitrine, maketo žage venecijanke, tehtnico in voziček iz mlina in žage ter dve rekonstrukciji. Prva predstavlja pripomoček za plavanje iz trsja, ki so ga otroci naredili sami, ko so se učili plavati. Druga rekonstrukcija je posebna ribiška palica z živo vabo (nadomestili smo jo s plastično, da ne bo pomote!), s katero je kočevski graščak Auersperg lovil ščuke. Obe rekonstrukciji sta nastali po ustnem pričevanju lokalnih prebivalcev in sta izrednega pomena. Razstavo dopolnjujejo zgodbe in prigode, razdeljene na pet tematskih sklopov. Zbral jih je lokalni ljubiteljski zgodovinar Mihael Petrovič ml. Natisnjene so na okroglih ploščah, spete skupaj in z ročajem pritrjene na zid. Tako smo v že tako majhnem prostoru izkoristili dodatne površine. Razstava se nadaljuje v zgornjem nadstropju, ki je namenjen likovnim delom lokalnih umetnikov, ki upodabljajo Rinžo. Predstavljene so štiri vedute, osem slik, šest fotografij in kip. Vsa dela zgovorno pričajo o tem, da je Kočevska na to izginjajočo reko zelo navezana in da je prav ta ena njenih najpomembnejših podob. V januarju 2018 bomo predstavili še akvarne ilustracije Kočevja za naslovom *Slikovite podobe Kočevskega gospostva* avtorja Karla Postla, iz leta 1864. Hranijo jih v posebnih zbirkah Boga Komelja Študijske knjižnice Mirana Jarca v Novem mestu. Zaradi občutljivosti gradiva bo umetnina razstavljena šele pred koncem razstave in samo za en mesec.

Odprtje razstave je bilo na Poletno muzejsko noč 17. junija 2017. V kulturnem programu so nastopili učenci OŠ Ob Riži, podružnica Livold, Pevski zbor Mavrica in kočevski glasbenik Roman Zupančič. Razstavo spremlja obsežen spremljevalni program. Zaradi poletja, ko je večina ljudi na dopustu ali na počitnicah, večino obiskovalcev pričakujemo jeseni. Ob razstavi je nastal tudi katalog¹. Vabljeni k ogledu!

1 JERBIČ PERKO, Vesna idr.: *Življenje z reko Rinžo: Razstavniki katalog*. Kočevje: Pokrajinski muzej Kočevje, 2017.



Stara dekljska kočevarska noša, ženska obleka, ruta in spodnje perilo.
Foto: Sašo Kovačič, Muzej novejšje zgodovine Slovenije, 2017.



Deček si ogleduje polhovko in poljšje pasti.
Foto: Sašo Kovačič, Muzej novejšje zgodovine Slovenije, 2017.

VITRINE SPOMINA

Razstava o prebivalcih Kočevske

Območje širše Kočevske, kjer je do druge svetovne vojne prevladovala raba kočevskega narečja, so zaznamovale neugodne zgodovinske okoliščine. Najbolj tragična je bila izselitev večine prebivalstva, ki je podlegla Hitlerjevi propagandi in se pozimi 1941/42 odselila »domov v Rajh«. Po vojni je bil del območja nedostopen, saj je pripadel t. i. zaprtemu območju, del pa je varoval skrivnost povojnih pobojev. Zaradi protiverske in protinemške nastrojenosti je bila porušena večina cerkva, kapelic in pokopališč, s tem pa izgubljena bogata kulturna dediščina. V 50. letih 20. stoletja so v zapuščene kraje začeli prihajati novi priseljenci iz drugih slovenskih krajev, ki so večinoma poselili dostopnejše vasi, medtem ko je obsežne dele nekdanj kultivirane pokrajine prerastel gozd. Pretrgana kontinuiteta poselitve je poglavitni razlog za pomisleke, ki jih pogosto slišim na Kočevskem: ali na Kočevskem sploh imamo identiteto; kaj sploh imamo razen gozda in medvedov, po katerih nas vsi poznajo; ali zaradi tragične zgodovine sploh imamo kulturno dediščino ali pa praktično nimamo česa pokazati?

Čeprav se je z izselitvijo kočevskih Nemcev poselitvena kontinuiteta na tem območju pretrgala in je bila večina kulturnih objektov porušena, območje ni izgubilo kulturne dediščine in identitete, pač pa ga je tragična preteklost celo kulturno obogatila. Po vojni so na Kočevsko prišli priseljenci iz drugih slovenskih pokrajin in si v prej zapuščenih krajih z znanjem in izkušnjami, ki so jih prinesli s seboj, ustvarili nova življenja. Poleg peščice Kočevarjev, ki se med vojno ni izselila, so na tem območju tradicionalno

prisotne še romska skupnost in nekatere novodobne priseljske skupnosti (Hrvati, Srbi). Vsako leto se na obisk vrača vse več izseljenih kočevskih Nemcev in njihovih potomcev, ki iščejo svoje korenine. Še več: kulturne prvne s tega območja so se razširile po svetu, saj se poleg Slovenije ohranjajo tudi v ZDA, Kanadi, Avstriji in Nemčiji, kamor so se Kočevarji izselili. Lahko bi celo rekli, da je Kočevska bila in ostaja stičišče kultur, zato imamo tam zanimivo etnološko dediščino, ki pa se jo morajo prebivalci naučiti prepoznati kot tako.

Da bi prebivalce Kočevske spodbudila k p(rep)oznavanju njihove dediščine in dediščine območja, sem zasnovala razstavo *Vitrine spomina*. Poglavitno se mi je zdelo v sam proces vključiti vse, ki se tako ali drugače identificirajo s Kočevsko: Kočevarje staroselce, povojne priseljence pa tudi (med vojno) izseljene Kočevarje. K sodelovanju sem povabila 21 posameznikov in jih prosila, naj za razstavo posodijo tiste svoje osebne predmete, povezane s Kočevsko, za katere menijo, da so simboli njihove kulturne dediščine oziroma identitete. Prikazanih je šest predmetov Kočevarjev staroselcev, pet predmetov drugih prebivalcev Kočevske (povojnih priseljencev), pet predmetov Kočevarjev iz Avstrije ter šest predmetov Kočevarjev iz ZDA in Kanade (skupaj 22 predmetov). Razstava za razliko od dosedanjih razstav s kočevarsko tematiko ni zgolj plod zunanega opazovalca (oziroma strokovnjaka) in ne temelji na njegovem izboru predmetov, ampak je participatorna in inkluzivna, saj sodelujočim omogoča aktivno sodelovanje,

* Anja Moric, dr. politologije, raziskovalka, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2,1000 Ljubljana; anja.moric@ff.uni-lj.si; direktorica, Zavod Putschlerle, center za raziskovanje, kulturo in ohranjanje kulturne dediščine.

hkrati pa se ne ozira na etnične delitve in vključuje vse (sedanje in nekdanje) prebivalce Kočevske.

Idejo za projekt sem dobila v izvedenih dobrih praksah iz tujine in Slovenije, kot je npr. razstava *Rom san – We are Roma* v gothenburškem mestnem muzeju na Švedskem in razstava *Berg der Erinnerungen: Eine Fahrt durch die Geschichte der Stadt*, ki je bila postavljena v Gradcu leta 2003, ko je bil ta evropska prestolnica kulture. Oba primera sta primera vključevanja in izhajanja iz tistih, ki jim je razstava namenjena (v prvem primeru Romov, v drugem pa vseh prebivalcev Gradca). Podoben primer dobre prakse je razstava *EuroVisionLab. En predmet – mnogo vizij – evrovizij*, dobitnica Nagrade ICOM Slovenija za leto 2016. Leta 2015 so jo postavili v Muzeju novejšje zgodovine Slovenije, predmete zanjo pa so izbirali mladi. Pri njenem nastanku sem sodelovala tudi sama. Navedene dobre prakse sem z razstavo *Vitrine spomina* prenesla na območje Kočevske.

S predmeti in zgodbami njihovih lastnikov sem želela spodbuditi razvoj skupne identitete in razvijati občutek pripadnosti vseh prebivalcev Kočevske tej regiji, povečati prepoznavnost kulturne dediščine tega območja med prebivalci Kočevske in Slovenije, pripomoči k večji vključenosti manjšine – Kočevarjev staroselcev v širšo skupnost in spodbuditi sodelovanje s Kočevarji iz tujine. Želela sem podariti, da medkulturne razlike družbo bogatijo, ter povezati manjšinsko, večinsko in izseljensko skupnost v zavedanju, da so vse tri skupnosti in predvsem njihovo sodelovanje pomembni za (kulturni) razvoj kočevske regije in širše družbe. Z vključitvijo vseh treh skupin sem želela spodbuditi sodelovanje med njimi in ponuditi prostor za razpravo, spoznavanje in razumevanje drug drugega. Projekt na ta način spodbuja strpnost in bo, upam, pripomogel k rušenju različnih negativnih stereotipov, ki so (bili) prisotni v preteklosti. Da bi razstava dosegla svoj namen, mora biti dostopna in razumljiva vsem. Zato je štirijezična; dostopna je v slovenščini, angleščini in nemščini, imena predmetov pa so zapisana tudi v kočevskem narečju.

Čeprav so imeli sodelujoči pri izboru predmetov proste roke in je bil le-ta zato poljuben, razstava dobro prikaže raznolikost življenja na Kočevskem nekdanj in danes, pa tudi v izseljenskih kočevskih skupnostih v Ameriki, Kanadi in Avstriji. Predmete lahko razdelimo v štiri sklope. V prvi sklop sodijo tisti, ki pričajo o življenju na Kočevskem od konca 19. stoletja do druge svetovne vojne, npr. lep primer ženske in dekliske kočevske noše ali pa žensko spodnje perilo – lepo izvezen modrček, ki so ga nosile ob praznikih, in po razporku preklane spodnjice za vsakdanjo rabo. Krošnjarski koš – spominek in tablica z napisom »Beračenje in krošnjarjenje sta v tej hiši prepovedana« z ene od dunajskih hiš spominjata na med Kočevarji zelo razširjeno krošnjarjenje, tj. prodajo drobnih izdelkov po večjih mestih avstro-ogrske monarhije. Veduta vasi Stari Log v Avstriji večkrat nagrajenega kočevskega slikarja Michaela Ruppeja in roman *Upor v Kočevju* pisatelja Karla Roma

pričata o tem, da je Kočevska poleg ljudske ustvarjalnosti premogla tudi šolane umetnike in ustvarjalce. Drugi sklop vsebuje predmete, ki pokažejo, da so se določene tradicije in obrti na Kočevskem ohranile tudi po odhodu večine Kočevarjev, na primer čebelarjenje in polharjenje z izdelovanjem polhovk oziroma kap iz poljskih kož, ki sta še danes v navadi. Tretji sklop predmetov zajame življenje na Kočevskem po drugi svetovni vojni. Sem sodijo lutke lokalnega lutkarja Matije Glada, lesene smuči ali pa krojaške škarje in obrabljena aluminijasta vilica, ki simbolizirata povojno pomanjkanje in trud povojnih priseljencev za preživetje. Zgovorni so tudi dokumenti Hansa Jaklitscha, ki so mu po vojni poslovenili ime in priimek ter je šele leta 2007, čez 51 let, dobil nazaj svoje pravo ime. V četrti sklop pa sodijo predmeti, značilni za izseljene Kočevarje, ki se tako ali drugače navezujejo na Kočevsko. Rezbarija s podobo cerkvice *Ebna Pille* (stala je med Borovcem in Ravnami), ki jo je v Ameriki izrezljal umetnik samouk Heinrich Puttre, je primer izseljenske umetnosti, ki odseva ljubezen do domovine in spomin nanjo. Želja po ohranjanju tradicije je razvidna tudi iz Kočevskega slovarčka ameriške Kočevarice Marthe Hutter, saj je plod prizadevanj, da bi staro narečje iztrgali pozabi. Lenta Miss Kočevarjev oziroma *Miss Gottschee* iz Kanade pa predstavlja kočevarsko lepотно tekmovanje – novonastalo tradicijo, ki se je z namenom spominjanja na staro domovino razvila med izseljenci v Ameriki. Čeprav se ta tradicija ni razvila na Kočevskem, je danes pomemben del identitete ameriških in kanadskih Kočevarjev. *Vitrine spomina* so bile javnosti prvič predstavljene novembra 2016 v Knjižnici Kočevje. Od februarja do maja 2017 je razstava gostovala v Muzeju novejšje zgodovine Slovenije v Ljubljani, maja in junija 2017 pa v Kulturno-kongresnem centru Dolenjske Toplice. Januarja 2018 se seli v Posavski muzej Brežice, nato pa v avstrijski Landesarchiv Kärnten. Slovesnosti ob odprtju razstave s svojimi nastopi obogatijo plesalci folklorne skupine Društva Kočevarjev staroselcev iz Občic in pevski zbor Cantate Domino iz Kočevja. Ponosna sem, da je Zavodu Putscherle, centru za raziskovanje, kulturo in ohranjanje kulturne dediščine,¹ ki ga vodim od februarja 2016, kljub finančnemu pomanjkanju, zaradi katerega sem vse strokovno raziskovalno delo opravila brezplačno, uspelo zagotoviti sredstva za izdajo štirijezičnega grafično dovršenega kataloga, ki ni zgolj seznam predmetov s fotografijami, pač pa prinaša tudi vsebinsko kar se da celostne informacije.

Lepo vabljeni v Brežice januarja 2018!

1 Zavod je ime dobil po *putscherlu* – manjšem sodčku za vodo, etnografski posebnosti Kočevske, ki so ga do druge svetovne vojne uporabljali prebivalci Kočevske. Primerjali bi ga lahko s priljubljenimi *flaškami* za vodo. Podobno kot so *flaške* danes naše vsakodnevne spremljevalke, so *putscherli* nekdanj spremljali svoje lastnike na poti, zlasti med delom na polju. Tako kot so *putscherli* nekoč hranili vodo da je ostala prijetno hladna, je ena temeljnih nalog Zavoda Putscherle skrb za ohranjanje kulturne dediščine na Kočevskem.



Vito Hazler je prejel plaketo zaslužnega člana Muzejskega društva Kozje.
Foto: Mihaela Hudelja, Kozje, 27. 5. 2017.



Ogled razstave v Kroflnovem mlinu.
Foto: Mihaela Hudelja, Kozje, 27. 5. 2017.

PO GUZEJEVI POTI DO KROFLNOVEGA MLINA

Strokovna ekskurzija po Kozjanskem, 27. maj 2017

V Glasniku SED je Ana Vrtovec Beno (2017) objavila izčrpen prispevek, ki se nanaša na kozjanskega Robina Hooda Franca Guzeja. To me je spodbudilo, da zabeležim srečanje skupine etnologov in drugih udeležencev – prijateljev etnologije s kozjanskim rokovnjačem ob odprtju razstave *Kulturna dediščina občine Kozje – problematika spomeniškega varstva na Kozjanskem*.

Že dobro desetletje vsako leto v maju poteka etnološka strokovna ekskurzija po Kozjanskem z večjim postankom v Kozjem, kjer udeleženci prisostvujejo odprtjem etnološko zastavljenih razstav. Kot je etnologom bolj ali manj znano, jih organizirata Sinja Zemljič Golob in Jelka Šefic, ko Muzejsko društvo Kozje, ki ga je do nedavnega vodil Slavko Kremenšek, odpre svojo vsakoletno razstavo. Kulturni dogodek se vedno zaključi v gostoljubnem gostišču na Vetrniku, kjer se udeleženci izleta okrepcajo z domačimi kulinaricnimi dobrotami tega gostišča, saj je po krepkem pohodu iz Kozjega na Vetrnik, kjer se med pohodom nadihamo tudi svežega hribovskega in kozjanskega zraka, okrepcilo z domače pripravljeno hrano balzam za dušo in telo.

V soboto, 27. maja 2017, smo se spet odpravili na »etnološko turo« po Kozjanskem. Razlogov za to je bilo več – ob lepem vremenu, dolgoletni odlični organizatoriki poti in programa Sinji Zemljič Golob ter Jelki Šefic, ki ob organizaciji med prevozom poskrbi še za obilo dobre volje in nas vsakokrat preseneti z »malco« na avtobusu. Slastne prigrizke, ki so vedno drugačni, Jelka že predhodno pripravi, seveda pa poskrbi tudi za ustrezno okrepcilo. Tokratni

namen »ture« je bil spoznati del pokrajine, kjer se je zdrževal še danes znani in priljubljeni kozjanski razbojnik Guzej, in se udeležiti odprtja razstave, ki sta jo pripravila Muzejsko društvo Kozje in celjska območna enota Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije. Nastala je pod avtorsko taktirko konservatorke Božene Hostnik in Vita Hazlerja. Temu druženju naj bi sledil krepak pohod na Vetrnik. Po odhodu iz Ljubljane smo se po slabih dveh urah vožnje ustavili na Prevorju. Čeprav je ob cesti stala tabla z napisom Prevorje, pa to ni naseljen kraj, temveč pokrajinsko ime, ki združuje šest bližnjih naselij. Krajevna skupnost Prevorje spada pod kraj Prevorje na Lopaci. Tam so nas že čakali predsednik krajevne skupnosti Prevorje Mirko Pajk, vodja dramske skupine tamkajšnjega kulturnega društva Alojz Oprašnik in vodja podružnične osnovne šole Marija Frece Perc. Po gostoljubnem sprejemu in izrečni dobrodošlici so nas gostitelji popeljali proti osnovni šoli. Že med potjo se je Alojz Oprašnik živahno razgovoril o zgodovini tega kraja in okolja, o stari in novi šoli ter o kulturni dejavnosti. Osnovna šola z velikim in modernim športnim centrom (igrišče za nogomet, košarko, tenis in balinarska steza) stoji v neposredni bližini cerkvice sv. Ane z zanimivimi baročnimi freskami. Posebnost nove osnovne šole, ki je bila zgrajena blizu stare šole leta 1999, je, da je ob šolskih dejavnostih tudi središče kulturnega dogajanja celotne okolice Prevorja. V njej je poseben prostor – dvorana za različne kulturne dejavnosti, ki jih izvajajo kulturna in umetniška društva, tu pa potekajo tudi različne prosto-

* Mihaela Hudelja, univ. dipl. etnologinja in prof. sociologije, bibliotekarka-dokumentalistka, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; mihaela.hudelja@ff.uni-lj.si.

ročne dejavnosti. Poleg nje je še velika telovadnica, ki v poletnem času služi kot prenočitveni taborniški prostor. Osnovna šola je znana tudi po tem, da ima astronomski observatorij, kar je dokaj neobičajno za osnovne šole. Kupa na strehi ima odprto opazovalnico, ki omogoča opazovanje zvezd na južnem nebu. Kulturno društvo konec julija vsako leto organizira t. i. astronomsko noč za vse ljubitelje astronomije in za željne pogledov na zvezdno noč. Sprehodili smo se po šoli, si ogledali učilnice in astronomski observatorij, da pa smo se tudi sami v spominu vrnili v svoja osnovnošolska leta, so nam postregli s čajem v šolskih skodelicah, ki so bile nekaterim od nas znane tako po obliki kot po velikosti. Da ima ta majhen geografski prostor izredno kulturno dejavnost, smo se lahko prepričali na lastne oči in ušesa, saj v kraju poleg številnih drugih deluje tudi citrarska sekcija. Mlade citrarke so nam zaigrale nekaj pesmi. Ob cerkvi je tudi pokopališče, na katerem je razbojnik Guzej našel svoj mir. Še danes je ohranjen njegov grob z majhno marmornato spominsko ploščo, kjer cvetijo rože in občasno gori sveča.

Z Guzejem so se omenjeni vsakoletni pohodniki srečali že leta 2009, ko je bila v Krofelnovem mlinu postavljena razstava Milenka Staška Življenjepis Guzeja. Ta razstava se je nato iz Kozjega selila v več krajev. Spodbudila je organiziranje okrogle mize, objavo več prispevkov v časopisju, pa tudi polemčne razprave. Morda je bilo tudi to dogajanje ena od večjih spodbud Prevorjanom, da se še intenzivneje ukvarjajo z ohranjanjem in negovanjem spomina na Franca Guzeja. Sicer pa so oblike angažiranja Prevorjanov in prebivalcev bližnjih krajev v zvezi z Guzejem različne. Omenim naj le dvoje: »Na poti z Guzejem« je organizirano vodenje po krajih Prevorje, Dobje, Planina pri Sevnici in Blagovna, kjer je bil Guzej v 2. polovici 19. stoletja še zlasti dejaven, amatersko gledališče pa organizira svoje dejavnosti, ki jih je Ana Vrtovec Beno v skladu z njenim zanimanjem tudi predstavila v prispevku.

Preden smo prispeli do Krofelnovega mlina, smo se ustavili v Kozjem, kjer smo si v krajevnem zasebnem muzeju Marjana Marinška ogledali razstavo Šola moje mame: *muzejska učilnica*. V stavbi, ki stoji v samem trškem osrčju, je bila dejansko prva javna šola na Kozjanskem. Prostor je opremljen kot razredna učilnica, z lesenimi mizami in klopmi ter šolsko tablo, predstavljene pa so prve slovenske čitanke iz 19. in 20. stoletja, kamnite tablice s kamenčkom, stare šolske torbice, raznovrstni pisalni in učni pripomočki – lesene peresnice, stoječe in namizno računalo, globus – ter šolski stenski križ in zidni šolski zvonec, na steni nad tablo pa visi tudi uokvirjena slika kralja Aleksandra.

Po ogledu te razstave smo se peš odpravili proti Krofelnovem mlinu, kjer je bilo odprtje razstave o etnološki in spomeniškovarstveni kulturni dediščini Kozjanskega. Vodil ga je predsednik Muzejskega društva Kozje Peter Krivec, ki je v uvodnem govoru povedal, da razstavo zaznamujeta še dva pomembna dogodka – praznik občine Kozje in ju-

bilejna, 15-letnica delovanja Muzejskega društva Kozje. O začetkih, izredno bogatem in plodovitem delu muzejskega društva izvemo iz prispevkov, ki so nastali ob peti in deseti obletnici izpod peres Petra Krivca (2006), Jasne Sok (2012) in Slavka Kremenška (2012), ne nazadnje pa tudi iz knjige Krofelnov mlin Vita Hazlerja (2011). Ob praznovanju desetletnice je Slavko Kremenšek zapisal:

Že nekaj let se nas je v njem tu in tam zbralo nekaj prijateljev in znancev iz Kozjega in zunaj kraja živčih Kozjanov. Skoraj ob vsakem srečanju smo se pogovarjali tudi o muzejski zbirki, povezani z zgodovino domačega kraja. Leto dni po obnovi Kroflovine se je omenjena skupina tudi formalno združila v Muzejsko društvo Kozje. Ustanovnega sestanka se je udeležilo okoli dvajset ljudi, prvotno število članov pa se je z leti kar potrojilo. Tudi sicer je društvo bilo in je še med najbolj delavnimi v Kozjem. Vsako leto smo pripravili vsaj dve strokovni predavanji o domačem kraju, v nekdanjem Krofelnovem mlinu postavili nekaj razstav, pripravili nekaj ekskurzij, okroglih miz in delovnih srečanj ter ob 200-letnici šole v Kozjem izdali obširen zbornik, pripravili pa smo tudi nekaj predlogov za ureditev in izboljšavo nekaterih spomeniško zanimivejših objektov. Čeprav se vse naštetu ni dogajalo zgolj na obnovljeni Kroflovini, pa je ta bila, še zlasti ob razstavah, neizogibna podlaga dejavnosti Muzejskega društva Kozje. (Kremenšek 2012)

Vsekakor se je to plodovito delovanje nadaljevalo tudi v zadnjih petih letih, saj so vsako leto postavili novo razstavo, organizirali predavanja gostujočih predavateljev in strokovna srečanja ...

Za popestritev so na odprtju razstave s kitaro in petjem nastopile osnovnošolke iz Kozjega. Pred samim ogledom razstave je Peter Krivec plaketo zaslužnega člana Muzejskega društva Kozje izročil Vitu Hazlerju, ki je od samega začetka kot strokovnjak za etnološko konservatorstvo sodeloval tako v društvu in kot pri obnovi Krofelnovega mlina. Na razstavi v tem mlinu so bile predstavljene fotografije stanovanjskih hiš, gospodarskih poslopij, kašč in mlinov, ki imajo lastnosti kulturne dediščine oziroma kulturnega spomenika in so bili obnovljeni pod nadzorstvom spomeniške službe celjske območne enote Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije. Ti kulturni spomeniki stojijo v Lesičnem, Vrenski Gorci, Gorjanah in Podsredi. Poleg fotografij so bile predstavljeni zemljevidi tega območja, načrti in drugo pomembno gradivo, ki osvetljuje vidik stavbarske kulturne dediščine v sožitju z geografskim okoljem.

Vsi dogodki, ki jih prireja Muzejsko društvo bodisi v Krofelnovem mlinu bodisi drugod, so vedno izredno dobro obiskani. Ob tem, da očitno pomembno popestrijo lokalno dogajanje, služijo tudi kulturnemu, zgodovinskemu, etnološkemu in domoznanskemu ozaveščanju krajanov.

V lepem sončnem vremenu smo nato šli peš na Vetrnik, kjer se je v prijetnem ozračju nadaljevalo veselo druženje.

Literatura

HAZLER, Vito (ur.): *Nekoč grajski, danes Krofnov mlin: Študija obnove kulturnega spomenika*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2011.

KREMENŠEK, Slavko; HAZLER, Vito (ur.): *Nekoč grajski, danes Krofnov mlin: Študija obnove kulturnega spomenika*: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Zbirka kulturna dediščina; zv.

5), Ljubljana 2011. V: *Glasnik SED* 52 (1–4), 2012, 104.

KRIVEC, Peter: Dr. Slavko Kremenšek med svojimi rojaki v Kozjem. *Glasnik SED* 46 (3–4), 2006, 46–47.

SOK, Jasna: Ob desetletnici delovanja Muzejskega društva Kozje. *Glasnik SED* 52 (1–4), 2012, 177–178.

VRTOVEC BENO, Ana: Od ustnega izročila do gledališke uprizoritve: Uporaba slovstvene folklore v ljudskem gledališču na primeru zgodb o razbojniku Guzaju. *Glasnik SED* 57 (1–2), 2017, 86–96.



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: Rebeka Kunej (rebeka.kunej@zrc-sazu.si) in Anita Matkovič (anita.matkovic@siol.net).

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 lektoriranje 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) dobesečne navedke sogovornikov; normalno pa imena glasbenih, gledaliških, plesnih in drugih skupin, političnih strank, inštitutov, organizacij in naslove knjižnih zbirk; 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 priimekih 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.

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:

PRIIMEK, 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.

PRIIMEK, 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:

PRIIMEK, 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:

PRIIMEK, 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:

PRIIMEK, 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:

PRIIMEK, 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:

PRIIMEK, 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:

PRIIMEK, 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:

PRIIMEK, 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:

PRIIMEK, 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.





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.

Distributer | Distribution: BUČA d. o. o.
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:
Obrati, takšni in drugačni. Foto: Rebeka Kunej, December 2017.
Turns, of this and other kinds . Photo: Rebeka Kunej, December 2017.

Izšlo | Published:
Ljubljana, december 2017 | December 2017



SLOVENSKO *Ĕ*tnološko DRUŠTVO
SLOVENE *Ĕ*thnological SOCIETY

Metelkova 2, 1000 Ljubljana

TISKOVINA



UDK 39(497.4)(05)
ISSN 0351-2908 (Tiskana izd.)
ISSN 2535-4324 (Spletna izd.)
Ljubljana, december 2017