

DOSEŽKI IN PROBLEMI PREUČEVANJA NE-EVROPSKIH KULTUR V SLOVENIJI

(Ob izidu neevropske številke Glasnika)

Glasnik SED prvi med slovenskimi etnološkimi revijami posveča celo številko prispevkom domačih avtorjev o neevropskih kulturah. S tem želi opozoriti na področje etnološkega dela, ki ima pri nas dolgo tradicijo, vendar je šele po drugi svetovni vojni doseglo pravo družbeno in strokovno uveljavitev.

Čeprav segajo začetki slovenskega znanstvenega zanimanja za neevropske kulture vsaj v 12. stoletje, ko je slovenski menih Herman (Hermanus de Carinthia) deloval v tedaj še arabski Španiji, pisal o islamu in prevajal arabske in židovske spise v latinščino, je bilo šele 16. stoletje z obdobjem humanizma tisto, ki je Slovencem na stežaj odprlo vrata v neevropski svet. Takrat je v slovenskih deželah naraslo zanimanje za izobrazbo in povečalo se je število slovenskih študentov na tujih univerzah. V znanosti sta se uveljavila racionalizem in induktivna metoda raziskovanja. Zato ni naključje, da so prav v tistem času, leta 1549, nastali Moskovski zapiski Žige (Sigismunda) Herbersteina, naše prvo obsežno delo o kakem tujem ljudstvu.

Razumskemu odnosu do neevropskih kultur sledimo v 17. in v prvi polovici 18. stoletja predvsem po poročilih slovenskih misijonarjev (prim. Glasnik SED 1981, št. 4). Konec 18. stoletja pa srečamo že tudi prve popotnike iz plemiških vrst, ki so odhajali v neevropske dežele zaradi lastnega znanstvenega zanimanja. V ospredju tega zanimanja so bile kulturne in naravne „kurioziteti“. Tako se je npr. Janez Vajkard Valvasor leta 1669 odpravil v Tunis, Sebastijan Gottfried Wiederkehr — Wiederspach pa je na prelomu stoletja prepotoval dele Azije, Afrike in Amerike. Znano je, da sta omenjena popotnika zapisovala svoja opažanja in ugotovitve, vendar se nam njuni zapiski niso ohranili.

Naraščajoče število posvetne inteligence je v 19. stoletju hkrati s hitrim razvojem prometnih zvez in komunikacij prispevalo k novemu kvalitetskemu dvigu znanja o neevropskih kulturah. Povečalo se je število znanstvenih potovanj, izšle pa so tudi prve monografije o neevropskih ljudstvih v slovenskem jeziku (dotlej le v nemščini in latinščini), npr. Baragova knjiga o severnoameriških Indijancih, Staretova o Kitajcih in Japoncih, Vrhovčeva o Avstralcih in prebivalcih Oceanije. Nekatere spise že odlikuje težnja po večji teoretični poglobljenosti. V drugo polovico 19. stoletja segajo začetki slovenske indologije in egiptologije, sredi 19. stoletja pa je Kranjski deželni muzej pridobil tudi prvi neevropski etnološki zbirki z območja severnoameriških Velikih jezer in iz Sudana.

Po prvi svetovni vojni se je število strokovnih spisov o neevropskih kulturah še povečalo. Med njimi zavzemata posebno mesto knjigi *Origin of Australian Beliefs* Lamberta Ehrlicha in *El problema del hombre americano* Ivana Benigarja. Prvo delo je izšlo v Moedlingu pri Dunaju leta 1922, drugo pa v Bahiji Blanci leta 1928. Na Slovensko so segle ideje difuzionizma, marksistično interpretiranega evolucionizma, spenglerjanstva in dunajske kulturnozgodovinske šole. V Ljubljani je bil 1926. leta ustanovljen prvi muzej, posvečen izključno neevropskim kulturam (Slovenski misijonski muzej) in prirejene

so bile prve potujoče etnološke razstave (1931); vse to je bilo povezano z močnim razvojem misijonarske dejavnosti in propagande.

Za čas po drugi svetovni vojni je najbolj značilno, da so se s študijem neevropskih kultur začeli ukvarjati strokovno šolani etnologi in da to delo poteka načrtno in organizirano v etnoloških ustanovah (oddelka za etnologijo na Filozofski fakulteti in Slovenskega etnografskega muzeja). Dobili smo prvi večji slovenski pregled neevropskih kultur (Božo Škerlj, *Ljudstva brez kovin*, Ljubljana 1962) in prevod obsežnega, sodobno zasnovanega priročnika *Ljudstva sveta* (Ljubljana 1979–80; angleški izvirnik *Peoples of the Earth*, ur. Edward Evans-Pritchard). Leta 1964 je bil v okviru Etnografskega muzeja v Ljubljani ustanovljen muzej neevropskih kultur in gradu Goričane pri Medvodah. Manjše neevropske etnološke zbirke hranijo tudi pokrajinski muzeji v Celju, Ptuj in Velenju, večja pa jih je tudi v zasebni lasti.

Kljub vsestranskemu napredku pri preučevanju neevropskih kultur se kažejo tudi številni organizacijski in teoretični problemi, ki še čakajo na rešitev. Na prvem mestu omenimo potrebo po večjem številu strokovnjakov, ki je v očitnem nasprotju z možnostmi njihovega zaposlovanja. Medtem ko zanimanje za neevropsko etnologijo med študenti vedno bolj narašča, pa se z odpiranjem ustreznih novih delovnih mest že dolga leta ni nič premaknilo, predvsem zaradi pomanjkanja denarja, morda pa tudi zaradi premalo načrtnih prizadevanj.

Uspešnejši študij neevropskih kultur ovirajo tudi sorazmerno skromne možnosti daljšega bivanja naših etnologov v teh deželah. Posamezniki so še vedno pre pogosto odvisni od lastnih denarnih sredstev, pri dodeljevanju štipendij za tujino pa so etnologi v neenakopravnem položaju v primerjavi z drugimi strokovnjaki — bodisi znanstveniki bodisi umetniki. To se je pokazalo pri zadnjem izboru štipendistov. Brez stacionarne metode in osebnih izkušenj je študij neevropskih kultur praktično onemogočen, otežkočeno pa je tudi kritično presojanje vrednosti virov in literature. Zato predavanja, obiski muzejev ipd. lahko nudijo le osnovne informacije in splošno teoretično usmeritev, dosti več pa od njih ne moremo pričakovati.

Glede teoretične poglobljenosti slovenskega etnološkega preučevanja neevropskih kultur je treba pripomniti, da je še vedno na sorazmerno nizki stopnji, kar se kaže v opisovanju, naštevanju in klasificiranju, brez ustreznih posploševanj, problematiziranja in teoretičnih zaključkov. Strokovno delo je bilo doslej najpogosteje povezano z muzejskimi potrebami in so ga usmerjali izvir, kvaliteta in kvantiteta muzejskih zbirk. Tako je pozornost veljala pretežno sestavinam (ekspozitumom) materialne kulture, manj pa družbenemu in duhovnemu ozadju. Študij neevropskih kultur je bil torej fragmentaren ne le v geografskem pogledu (kar niti ni tako bistveno), temveč tudi v vsebinskem, ker je zanemarjal celovitost posameznih kultur. Zaprtost v ozke strokovne okvire pa je onemogočala interdisciplinarnost.

Za uspešno stacionarno raziskovanje v deželah zunaj Evrope je še posebno pomembno obvladanje jezikov tam živečih etničnih skupin. Tudi v tem pogledu še ni bil storjen korak naprej, saj etnologi v Sloveniji uporabljajo izključno angleščino, francoščino, nemščino, španščino ali ruščino. To pomeni tudi omejitve na strokovno literaturo (bolj ali manj zastarelo) v teh jezikih. Študij

neevropskih jezikov bi bil seveda smiseln le, če bi se posamezniki dolgoročno specializirali za določene kulture. Tudi take specializacije pri nas doslej pogrešamo.

Ob upoštevanju omenjenih neugodnih okoliščin je vsekakor treba pozitivno oceniti prispevke, ki so objavljani v tej številki Glasnika, posebno tiste, ki so nastali na podlagi lastnega terenskega dela. Avtorji, večinoma mladi slovenski etnologi, v teh tekstih obravnavajo obsežno tematiko: od etnične in jezikovne strukture določenih območij do opisov posameznih etničnih skupin (posebno načina mišljenja, mitologije in religije) in od muzeološke problematike do spremljanja etnoloških publikacij in dosežkov zunaj Evrope.

Tekst Odnos Slovencev do budizma pred drugo svetovno vojno (avtor Zmago Šmitek) je del obsežnejše študije o obzorju Slovencev na področju neevropskih kultur in se prvič loteva te tematike. Sestavek Način življenja v indijskem ašramu Shree Rajneesh je napisala Mihaela Hudelja po izkušnjah enomesečnega bivanja v Pooni (to je skrajšana priredba njene seminarske naloge). Slavist Silvo Torkar, je pri analizi malih narodov sovjetskega Severa uporabil številne in sorazmerno težko dostopne podatke iz sovjetske literature. Mojca Terčelj in Borut Korun sta v prispevkih Umbanda v Braziliji in V deželi Matere Zemlje načela vprašanje tako imenovanih ekstatičnih in kozmičnih religij v Latinski Ameriki. Ivan Benigar (1883–1950), slovenski izseljenec, ki je od leta 1908 živel v Argentini, je avtor razprave Pojem časa med Araukanci. Iz španščine sta jo v nekoliko skrajšani obliki prevedli Irena Mislej in Mojca Terčelj. To je tudi prvi slovenski prevod kakega Benigarjevega srokovnega teksta. Z njim se spominjamo stoletnice rojstva tega malo znanega slovenskega amerikanista.

Ob razstavi El Dorado — zlato iz Kolumbije v muzeju Goričane je Marko Meglič, eden od vodičev po razstavi napisal prispevek Srečanje dveh kultur. Ingrid Slavec pa je prispevala poročilo o razvoju japonske etnologije do leta 1968, povzeto po delu Ethnology in Japan.

ZMAGO ŠMITEK

araukanskem jeziku zelo pogosta in ima tudi več različnih pomenov. Če izberem enega od njih — priti do svojega konca — nam pri našem zgledu lahko razloži pomen fraze.

„Vselej je bilo tako“: „*Turpurumel ve le ply*“. Fraza „vedno, v vseh časih“ je vsebina izraza *turpurumel*, ki je sestavljena šestih elementov in bi jo morali na dolgo in široko razlagati, kar pa ni namen te razprave, saj nam ne gre za preučevanje jezika.

Pogosto pojem časa nadomeščajo s samostalnikom *antu*, ki pomeni sonce ali dan, ali tudi z besedo *kūyēn*, kar je luna ali mesec. Ko pa hočejo določiti število mesecev ali let, t. j. vsoto parcialnih časov, ali bolje rečeno kvantiteto dogodkov, ki jih vsebuje delček časa, nadomestijo pojem časa s *shipantu*.

Araukanščina ima veliko izrazov povezanih s časom. Bogastvo časovnih prislovov je presenetljivo. Ima predpone, ki kažejo slovnične čase in ki sestavljajo sintaktične enote, ki jih lahko imenujemo samostalnike. Samostalniki, ki določajo čas! Res. Med mnogimi oblikami, s katerimi Araukanec nadomešča naš samostalnik „bivališče“, bi lahko našli izraz *muleam*, ki pomeni bodoče bivališče, *mūle peyem* je sedanja bivališče in *mūle perviim(em)* prejšnje bivališče. Med izrazi za jed lahko omenimo *iyal* (od *i* ali *yu*: jesti). Dōbesedno bi to lahko prevedli s „kar bomo jedli“. Izraz *ipeel* pomeni, kar smo pojedli, kar jemo.

To pa je le nekaj zgledov, ki nam pojasnjujejo splošno pravilo, ki kaže na prepad med našo in araukansko jezikovno zgradbo. Slednja nam s svojimi skrajno giblivi besednimi členi dopušča najrazličnejše kombinacije in dela prave izrazne čudeže, ki so nedostopni še tako fleksibilnemu indoevropskemu jeziku, tako da nas zmedejo, še predno prodremo v njihovo skrivnost.

Podobno kot mi tudi Araukanec določa katero koli točko v času, s katero povezuje znane dogodke in stanja, ki so zanjo značilna. Naučil pa se je tudi meriti časovno kvantiteto. Zato uporablja tako nedoločene in elastične mere kot *alhūn ma* za veliko časa in *pūchūn ma* za malo časa, ki samo v zvezi s posebnimi okoliščinami konkretnega primera dobijo natančnejšo vrednost. Prišel je tudi do bolj določenih časovnih enot, ki temeljijo na zaporednosti fenomenov, s katerimi se je človek srečal že na začetku svojega razumskega mišljenja. Araukanec je intuitivno identificiral čas z zaporednostjo, ne da bi o tem imel natančnejšo predstavo. Ta intuitivna identifikacija je ostala vse do danes pri večini tistih, ki niso ne Indijanci ne primitivci, ampak izobraženci, ki pripadajo sredozezemski kulturi.

Nebesna telesa s svojo periodično zaporednostjo pojavov, občasnim prikazovanjem in drugimi spremembami, ki jih lahko vidimo in občutimo, pomagajo Araukancem označevati njihove primitivne časovne enote. Izraz „primitiven“ uporabljam zato, ker bomo kasneje videli, kako so te enote neprecizne, nedoločne in tuje našim natančnim enotam, s katerimi bi jih v površni analizi lahko zamenjali.

Antū in *pun* — dan in noč. Zdi se nam, da ni nič naravnjše, nič, kar bi samo po sebi delovalo s podobno močjo, kakor ta delitev časa med sončnim vzhodom in zahodom. Araukanec nas uči, da je ta pojem plod dolgega procesa človeškega intelekta. Če bi izločili vse znane definicije in sinonime besede, je dan za nas čas, ko je sončna svetloba nad horizontom. Tako razumejo ljudje pojem dan. Če se je že zdanilo, pravimo, „je že dan“. Vse,

POJEM ČASA MED ARAUKANCI

Dolgo sem iskal araukansko enačico za besedo čas. Indijance sem prosil za prevode vseh možnih kombinacij, a brez uspeha. Indijanec namreč vedno najde ustrezen izraz, s katerim obide izkristaliziran pojem časa. Ne da bi jo eksplicitno omenil, izrazi idejo časa, saj ima zanjo na voljo niz različnih izrazov, kar mu arijci lahko le zavidamo. Cele strani bi lahko popisal z zanimivimi zgledi, ki sem jih zbral. Vse skupaj pa bi lahko dopolnil še z variantami, ki nam jih ponujajo zahodni araukanisti. Dovolj bo le nekaj zgledov in že si bomo lahko predstavljali, kako se znajde Araukanec tudi brez izraza „čas“. Tako se znajde tudi brez številnih drugih besed, ki se nam na prvi pogled zdijo nenadomestljive.

Čas je že, da gremo spat: „*Chayi no puy umaw tuam*.“ *Puy* pomeni „čas je“ in izvira iz besede *pu*, ki je v