

ANTROPOLOŠKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE

(delna objava)

Po uvodni definiciji kulturne antropologije in predstavitvi njenega uvajanja v slovenski kulturni prostor se članek sooča z razmerjem med slovstveno folkloristiko in kulturno antropologijo, in sicer v stalni navezavi na razvoj obeh disciplin v Sloveniji.

Poročilo "o novih smereh v nemškem narodopisju" sredi šestdesetih let dvajsetega stoletja je sredi sicer etnološke problematike zadelo na slovstveno folkloro: "Mnogoteri premiki v strukturi ljudstva vodijo do propadanja izročila, a tudi do novih tvorov: pripovedovanje in petje v domačem krogu ali v krogu soseske se vidoma umikata pasivnemu poslušanju, ki ga omogočajo s svojim tehničnim posredovanjem množična občila: tisk, film, radio, televizija. Tesno s tem se spreminjajo oblike družabnosti in zabave: Čut krajevnosti in pokrajinske pripadnosti gine ali pa se utaplja v širših skupnostih. Nastal je položaj, ko se narodopisec ne bo smel ukvarjati samo z ostanki stare ljudske kulture, ampak bo moral raziskovati človeka - tudi kot nosilca družbenih in kulturnih funkcij v kompliciranem spletu vsakokratnih življenjskih območij, ki se ne prestopajo meje." Vendar ni prav jasno, ali je to stališče N. Kureta ali prenaša stališča gostitelja, ko nadaljuje, da "spremenjenemu delovnemu področju ne ustreza več ne stari pojem ne dosedanj naziv narodopisne vede", da je le-ta "historično gledano, pač bistveno izhodišče za kulturno in socialno antropologijo; lahko tudi rečemo, da je narodopisje tisto, ki v stavbi evropske znanosti to obsežno disciplino šele utemeljuje, vendar bo v njej tudi poniknilo".² Prikazana novost je bila povod za kritičen prikaz ameriške kulturne antropologije na evropskih tleh, saj je močno vznemirila Slavka Kremenška, ki je po načelu klin se s klinom zbija, skušal dokazati škodljivost nove sape:

1. Posredoval je stališča tistih nemških avtorjev, ki jim nova ameriška smer ni bila pogodu zaradi "nostranosti", ki se pod njenim vplivom pojavljajo v nemškem družboslovju.

2. Skliceval se je na ameriške avtorje in dokazoval, kako blizu sta si kulturna antropologija kot disciplina sintetičnega značaja in obča sociologija.
3. Meni, da ni nikakršna specifičnost kulturne antropologije, če ima za svoj predmet obdelave tudi sodobno ali razvito kulturo, saj poznamo "v več evropskih etnologijah od ameriške kulturne antropologije neodvisne in tudi starejše paralele"³ te vrste.
4. Vprašljiva se mu zdi "delitev na tako imenovano 'historično' narodopisje, ki naj bi imelo v zakupu 'gineče izročilo', in na 'kulturnoantropološko' smer obravnave 'nastopajočih sprememb o ljudskem življenju'.⁴
5. Predvsem pa je kritičen, ker kulturna antropologija metodološko vedno znova spregleda historiografsko načelo: "Največji del ameriških kulturnih antropologov ali etnologov ne vidi v zgodovinskem razvojnem procesu študijskega predmeta, ki bi omogočal odkrivanje narave človeka in zakonitosti v njegovem načinu življenja. Odgovore na ta vprašanja ne iščejo v zgodovini, pač pa v psihologiji. Tako so se izoblikovali metodološki principi funkcionalizma, kulturnih modelov, tako imenovane vrednostne teorije itd. (...) Historiografije ne najdemo med vedami⁵, ki so vštete v kulturnoantropološke okvire."⁶

1 Niko Kuret, Nove smeri v nemškem narodopisju, v: Naši razgledi 14, št. 15 (326), 7. avgusta 1965, 303. (izpostavila tu in v nadaljevanju M. S.)

2 N. Kuret, n. d., 303.

3 Slavko Kremenšek, Kulturnoantropološka načela, v: Naši razgledi 14, št. 18 (329), 25. septembra 1965, 367.

4 S. Kremenšek, n. d., 367.

5 "Arheologijo, etnografijo, etnologijo, folkloristiko, socialno antropologijo, lingvistiko, vedo o odnosu med kulturo in osebnostjo ter tako imenovano uporabno antropologijo pogosto navajajo kot kulturnoantropološke sestavne dele. Kulturna antropologija naj bi tako nudila zaključke o človeku kot kulturnem bitju, ki jih omogočajo detaljne raziskave naštetih ved." S. Kremenšek, n. d., 367.

6 "Pri tem pa nikakor ne gre za naključje. Težko je tedaj razumeti, kako se naj v pogledu predmetnih mej naša etnologija ravna po kulturnoantropoloških načelih." S. Kremenšek, n. d., 367.

N. Kuret se v odgovoru na ta izvajanja sicer presodi kot "star narodopisec 'historične' smeri"⁷, toda nereflektirano je prezrl, da je zasledovanje "biologije" pojavov – vsaj verbalno – bližje antropološkim kot historiografskim izhodiščem. S. Kremenšek s pojasnilom ni bil zadovoljen, vendar sta se s Kuretom našla v njegovi naslednji formulaciji: *"Doba psihologije in sociologije je postavila človeka dokončno v središče vsakega narodopisnega raziskovanja. Narodopisci poslej ne raziskujejo več pesmi in pravljic, šeg in noš zaradi njih samih, marveč kot funkcijo človeka, ki je ud neke družbene skupine, sledijo jim v njihovem zgodovinskem razvoju, v njihovi povezanosti z družbenim in gospodarskim dogajanjem določenega kraja in določenega časa."*⁸ S tem je bila "kulturnoantropološka pravda" končana – a le s starejšo generacijo. Ko je "antropologizacija etnologije" postala splošen vzhodnoevropski proces,⁹ je bilo samo vprašanje časa, kdaj bo dosegel njene bregove pri nas. Kamen mu je odvalil Zmago Šmitek, ki je ob kritiki, da "na (slovensko) kulturo še vedno gledamo predvsem v makrokategorijah naroda, ljudstva ali širokih družbenih slojev"¹⁰ izpostavil nasproti temu dve bistveni lastnosti po njegovo pojmovane antropologije "komparativni in holistični" pristop. *"Če naj v resnici izpelje načelo usmerjenosti na nosilca kulture, mora etnologija¹² zatorej v bolj uravnoteženem razmerju upoštevati tudi posameznika, prav ameriška kulturna antropologija je vpeljala t.i. 'personality studies',"* poudarja Z. Šmitek in nadaljuje: *"Ko govorimo o posamezniku, so npr. kriteriji povprečnosti, vsakdanjosti, splošnosti drugotnega pomena: odkrivati je mogoče tudi vsakovrstna odstopanja, ki so prirojena, privzgojena ali stvar posameznikove trenutne izbire, ali drugače rečeno, emocionalna in intelektualna. Slovenska etnologija se je izogibala obravnavam teh vprašanj v obeh ekstremih: nadpovprečnih posameznikov (folkloristika: pravljicarji, godci ipd.) in socialne patologije. Šele oba ekstrema vzpostavljata dialog o povprečnosti. Ker torej posameznik kot nosilec kulture ni opredeljen le kot etnično bitje niti samo kot član različnih družbenih skupin (čeprav sprejema še toliko družbeno posredovanih vzorcev obnašanja), se mi zdi ime antropološke stroke, ki izhaja iz pojma človek, po svoji vsebini sprejemljivo. (...) Če se bo moja ocena pokazala za veljavno, bo morebiti postal*

*razumljivejši tudi odnos etnologije do folkloristike, ki je (tako kot antropologija) usmerjena tudi v individualno psihološko sfero in zato nekako 'moteč' element."*¹³ Simptomatično je, da je folkloristika upoštevana brez predsodkov šele na razpotju, ko se etnologija že spogleduje z antropologijo.

Da antropologija v današnjem času "ni moda in le muha enodnevnica njenih zagovornikov", dokazuje korporativni nastop Zmaga Šmitka in Božidarja Jezernika: *"Antropološka vprašanja so večna, ker se osredotočajo na univerzalno zanimanje za človekovo življenje in vedenje."*¹⁴ Avtorja vztrajata, da *"tudi med antropološko in etnološko tradicijo na Slovenskem ni mogoče preprosto potegniti enačaja in da gre za dvoje tradicij, ki sta se sicer pogosto prepletali in prekrivali, vendar sta se pogosto razvijali tudi ena mimo druge"*. Bistven razloček med etnologijo in antropologijo je v tem, da je predmet etnologije človek kot kolektivna (etnična) entiteta,¹⁵ predmet antropologije pa človek kot posameznik.¹⁶ V primerjavi s prvim Šmitkovim člankom v tej zvezi je tu nov poudarek, da je antropološka tradicija *"predvsem problematizirala vprašanje, kaj je človek, kakšno je njegovo poreklo in proces kulturnega dozorevanja, kaj je tisto, po čemer se razlikuje od živali, medtem ko etnologija na Slovenskem tega vprašanja ni eksplicirala kot problem in se še vedno obnaša, kot da je to nekaj samoumevnega."* V nasprotju s Kremenškom¹⁷ fizično antropologijo v skladu z ameriški nazoni štejeta za del kulturne antropologije.¹⁸ Navajata slovarsko definicijo antropologije kot *"študij človeka glede na razširjenost, izvor, razvrstitev in razmerja med rasami, fizične lastnosti, razmerja v družbi in npr. v etnični okolju in kulturi"*.¹⁹

Izraz antropologija je bil prvič uporabljen leta 1501, a za njenega začetnika imajo že Herodota. Navezujejo jo na srečanja s pripadniki drugih, drugačnih, tujih kultur. Različnost kultur je za antropologijo bistvena in praviloma je 'antropolog "profesionalni tujec", ki se zaveda določenega (kulturnega) položaja,²⁰ s katerega opravlja primerjavo. Brez primerjave²¹ antropologija kot znanost sploh ni mogoča.²² Potreba po sistematičnosti in

7 Niko Kuret, "Kulturnoantropološka" pravda: čemu?, v: Naši razgledi 14, št. 19 (330), 9. oktobra. 1965, 389: "Lahko ga pomirim: 'kulturnoantropološka smer' pri nas res še ne 'škili' čez mejo', vsaj ne po moji zaslugi! Dr. Kremenšek bi lahko vedel, da na svojem ožjem področju – pri običajih in igrah – dosledno upoštevam tisto, kar imenujem 'biologijo' običaja ali igre, da torej raziskujem ves razvoj od vznika do sodobnosti."

8 Slavko Kremenšek, Metodološke dileme, v: Naši razgledi 14, št. 21 (332), 6. novembra 1965, 433: "Če pogledamo skozi tako začetni etnološki aspekt, ki mu gre samo potrditi, na problematiko 'metodoloških pregraj', je za večji del naše etnologije res težko trditi, da je že napravila naznačeni premik."

9 Povezan tudi s preimenovanjem oddelkov: "Tako se je npr. Oddelek za etnologijo Univerze v Budimpešti že preimenoval v Oddelek za kulturno antropologijo, etnologi iz Lodza so se preimenovali iz Oddelka za etnografijo v Oddelek za etnologijo, a v septembru 1991 prirejajo simpozij na temo urbana antropologija, etnologi beograjske univerze so svoj oddelek preimenovali v Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo ... Podobne spremembe so značilne tudi za Sovjetsko zvezo. Da gre v zadnjem času za sintezo vzhodne etnološko orientirane in zahodne

kulturno- oz. socialnoantropološko naravnane smeri, nakazujejo, med drugim, tudi nekateri naslovi referatov Inter-Congressa IUAES, ki je bil v Lizboni septembra 1990, kot je npr. prispevek V. Kryukova z Inštituta za vzhodne študije v Moskvi: 'Beyond the ethnos: Perspectives of Dialogue with western Anthropology'. Natalija Vrečer, Etnologija ali/in kulturna antropologija: to je zdaj vprašanje, v: Glasnik Slovenskega etnološkega društva 31, št. 1-2, 1991, 20.

10 Zmago Šmitek, Kam z antropologijo?, v: Glasnik Slovenskega etnološkega društva 31, št. 1-2, 1991, 17: "S klasifikacijo posameznikov v takšno ali drugačno čredo (in še to le po nekaj stereotipnih kriterijih) ostajajo finešne družbene in duhovne povezave med njimi za etnologa praktično nedosegljive ... zato slovenska etnologija izrazito zanemara 'visoko' kulturo nekdanjega plemstva in meščanstva."

11 Ingrid Slavec Gradišnik, Med narodopisjem in antropologijo, v: Razvoj slovenske etnologije (Od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj), Slovensko etnološko društvo, Ljubljana 1995, 134-135: "Holizem se v antropologiji kot sprepletu znanosti o človeku rabi v dveh pomenih:

1. kot pogled na človeka – tj. pojmovanje, da je človek celota – bitje

narave in bitje kulture,

2. kot pogled na kulturo – kultura je dinamična, funkcionalna in pomenska struktura.

Šele metodološka konceptualizacija v širšem pomenu, tj. kako raziskovalec vidi, razume in preiskuje človeka, ljudi in njihov svet, ki je včasih tudi njegov svet, odgovarja na temeljni vprašanji: kaj je skupno, splošno vsem ljudem, in od kod kulturna raznoterost. Na temeljni perspektivi, imenujmo ju "univerzalistična" ali splošno antropološka in "partikularistična", kaže tudi njun zgodovinski razvoj. Združeni govorita o hkratnem sožitju univerzalnih, splošnih in skupnih potez človekovega bivanja, o nekakšnem univerzalnem kulturnem vzorcu, ki naj bi temeljil na enotni biološki podlagi, in raznovrstnosti družbenokulturnih sistemov in načinov življenja. Shematično rečeno je bila prva od nekaj bolj usmerjena k poskusom posploševanj in primerjav, druga bolj k pojasnjevanju kulturne raznorodnosti in vzrokov za različnost, iskanju kulturnih posebnosti ljudstev. Obe sta domovali združeni v razsvetljenski antropologiji in pozneje v ameriški antropologiji, druga pa se je utrjevala predvsem v razvoju narodnih etnologij od razsvetljenstva naprej in dobila v romantiki močan etnični in narodni pomen. Nič manj pa ni bila značilna za univerzalistične posplošitve. Z druge strani pa tudi v romantičnem pojmu narodnega duha lahko vidimo univerzalne razsežnosti. Epistemološka ločnica med bolj deduktivno in bolj induktivno potjo more biti le analitična, med njima je generična vez: prve perspektive brez druge ne more biti.

12 Zmago Šmitek, Božidar Jezernik, Antropološka tradicija na Slovenskem, v: *Etnolog* 2/2 (53), Ljubljana 1992, 260: "Razlog za uveljavitev izraza in vsebine etnologije na Slovenskem lahko iščemo v občutku nacionalne ogroženosti v 19. stoletju in v prvi polovici 20. stoletja, ko je bil v evropskem merilu relevanten politični dejavnik narod kot kolektivna entiteta in ne človek kot posameznik."

13 Zmago Šmitek, Kam z antropologijo?, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 31, št. 1–2, 1991, 17.

14 Prim. Z. Šmitek, B. Jezernik, n. d., 260.

15 Z. Šmitek, B. Jezernik, n. d., 260–261: "Že sam izraz etnologija implicira prepričanje, da je etnična pripadnost bistvena. Ime etnologija je po doslej znanih virih nastalo v drugi polovici osemnajstega stoletja, in sicer v vzhodnem delu Srednje Evrope. Takrat se je pojavila disciplina etnologija, da bi pripomogla k razreševanju problemov, ki jih je sodobnikom, zlasti seveda avstrijskemu dvoru, zastavljala etnična pestrost prebivalstva v Podonavju, na območju, ki je bilo osvobojeno in vzeto turškemu cesarstvu. V tem smislu je uporabil naziv etnologija Adam Franc Kollár leta 1783. Pojmaval jo je kot intelektualno dejavnost, v kateri se s proučevanjem jezika, običajev in institucij posameznih ljudstev odkrivajo njihovi izviri in prvotna bivališča. Etnologija naj bi se torej ukvarjala z etnično zgodovino posameznih skupnosti. Že izraz etnologija implicira, da je bistvena etnična pripadnost."

16 Z. Šmitek, B. Jezernik, n. d., 261: "Vendar je za človeka kot posameznika pogosto pomembnejša njegova spolna, rasna, verska, starostna, poklicna, razredna itd. pripadnost. Etnična pripadnost je dobila poseben poudarek in pomen v evropski zgodovini 19. stoletja v obdobju romantike, ki je odkrilo državotvorno moč nacionalne zavesti. Zunaj Evrope je ni in tudi ne v Evropi, kjer je temeljni subjekt človek kot državljan ne glede na svojo nacionalno, versko, rasno, spolno pripadnost."

17 S. Kremenšek, Kulturnoantropološka načela, n. d.: "Med številnimi opredelitvami discipline, ki nas tukaj zanima, je verjetno najsplošnejša pač tista, ki označuje kulturno antropologijo poleg t. i. fizične antropologije za del splošne vede o človeku."

18 Zmago Šmitek, Božidar Jezernik, "Življenje je kaos," v: *Etnolog* 3 (54), Ljubljana 1993, 274.

19 Z. Šmitek, B. Jezernik, Antropološka tradicija na Slovenskem, n. d., 260.

20 Za to najdemo lep primer v knjigi: Stane Južnič, *Lingvistična antropologija*, Ljubljana 1983, 9–11. Avtor torej ne ravna subjektivno, ampak docela v skladu s teoretičnimi propozicijami stroke, ko predstavi svoje osebne motive za študij lingvistične antropologije, in to z opravičilom, "naj bi pomagalo izogniti se disciplinarnim nesporazumom, kajti bilo je treba segati na številna področja, ki si jih družboslovci ne more povsem lastiti, je pa

mogoče, da niti ne sodijo k njegovemu trdnemu znanju. Je pa bilo mnogokaj, kar zadeva jezik, avtorju, ki to delo predstavlja, že dolgo v mislih in pri srcu. Pravzaprav so bila prav jezikovna vprašanja njegovo vztrajno in neodjenljivo spremstvo skozi življenje. Postala so nekakšno pletivo umstvenega zorenja. Rojen na slovensko-hrvaški meji, je bil že s tem prostornim (= prostorskim) determinizmom soočen z jezikovnimi dilemami, v precepu tekmujočih jezikovnih rab in vedenj, izročil in zagotovil. Na tej meji, po dolini zgornje Kolpe, se stikata dve jezikovni skupnosti, dotikata in prepletata v nečem čudnem ločevanju. Uradna jezikovna meja namreč seka govorno sosesko, kajti na obeh straneh vzpostavljene jezikovne meje so ljudje govorili enako ... Osnovna šola je zarisala prvo razpoznavno ločnico. Bila je to tudi prva brazda jezikovne napetosti in razpetosti ... Najprej je ta ustanova organiziranega izobraževanja izkopal precejšen prepad med materinim jezikom, ki ga je obeležila ali celo stigmatizirala kot narečje in manj vredno jezikovno vedenje, in standardno slovenščino oziroma standardno hrvaščino. Ti imata veljavo pravega, pravilnega in za resno jezikovno obveščanje primerne jezika. Prva velika zagata pa je bila v tem, da je na eni strani Kolpe veljalo nekaj, kar je primerno za Slovence, in na drugi nekaj drugega, kar je veljalo za Hrvate, kajti vrstniki, ki so jih posadili v dve različni šoli, so bili deležni dveh različnih zagotovil. Kljub šoli smo govorili še naprej po domače in enako. Naslednja nerazumljiva trditev pa je že zahtevala opredelitev. V šoli so povedali, da je tisto, kar govorimo, slovensko narečje, v hrvaški šoli so zatrjevali, da je hrvaško (gorsko-kotarska kajkavščina). Pa smo potem res rekli, da na slovenski strani govorimo kostelsko in na hrvaški goransko. ... Jezikovni življenjepis se je še bolj zapletel, ko je pristal v ljubljanskih šolah, komaj enajstleten. Otroci smo takojšnje govorili kostelsko. V Ljubljani pa seveda ni moglo biti takojšnje spremembe, materin jezik je prišlec prinesel s seboj. Za večino sošolcev in marsikaterega učitelja povrh ni bilo dvoma, da nenavadni jezikovni spodrsilaji kažejo na manjvrednost, nedoučenost, morda celo duševno zaostalost ... Bolj prizanesljivi so skomigovali z rameni in dopuščali, da gre za nekakšno polhrvaško djačenje. Ta skušnja je morala biti grenka in ponižujoča. Ni popuščal vztrajni pritisk, da obstaja lepo in grdo govorjenje na osi med jezikom in narečjem. ... Prebiti se je torej bilo treba v tako imenovani narodni jezik. Ta preboj pa je prav zaradi neke travmatičnosti utegnil biti tudi nekaj več, neka nova spodbuda, začetek drugih prebojev. V tej luči je morda logično teženje k drugim jezikom, hotenje in prizadevanje naučiti se več jezikov. Po tej poti so se prav verjetno blažile mnoge napetosti, ki so nastale v srečanju z dejstvom, da se moraš celo temeljnega jezika svoje 'bolj učene' komunikacije naučiti. Vsekakor prehod v večjezičnost pomeni veliko več kot le znanje še kakšnega jezika. Naravnost vabi k razmišljanju, ki prav gotovo 'samo' v enem jeziku ni možno. Sicer pa dialektofobija, sovraštvo do tako imenovanih narečij, ni bila le slovenska posebnost. Tak bolezenski strah je spremljal nastajanje vseh nacionalnih, standardiziranih in strogo normiranih jezikov po XIX. stoletju. Razume se, da je tudi tu nastajal zelo umetelen ključ, s katerim so bili mnogi 'ven zaklenjeni' v izobraževalnem sistemu. Tu je bila stroga selekcijska črta, ki je ni bilo lahko prestopiti, še posebej pa je bil prestop težak, če se je marginalni materinščini pridružila podeželska oddaljenost od mestnih središč in številne druge razdalje v družbenih razpetostih in napetostih. Kako so šele razdalje velike tam, kjer izobraževanje pomeni pravi preskok v povsem drugačen in materinščini niti malo podoben jezikovni sistem. Selekcija v dihotomičnosti 'kranjščine' in nemščine je bila ostra in groba; drastična pa je bila in ostala jezikovna distanca zlasti v kolonialni situaciji. Osebnostno izkustvo, ki morda niti ni bilo na tej relaciji najbolj izrazito, je veliko prispevalo tudi k zanimanju za take probleme. – Opisane okoliščine, z osebnim jezikovnim izkustvom – v katerih sem postal dovzeten za jezikovna vprašanja, se mi zdijo pomembne kot sporočilo o pričujočem delu."

21 S. Južnič, n. d., 23–24.

22 Z. Šmitek, B. Jezernik, Antropološka tradicija na Slovenskem, n. d., 260–261: "Antropolog je lahko nezadovoljen in kritičen do svoje kulture, lahko je nekritičen in zadovoljen, lahko indiferenten, toda ne more brez enega od teh stališč. Zato je njegov pogled nujno obremenjen s kulturnim okoljem, v katerem je bil socializiran."

metodičnosti v tej zvezi se kaže od 17. stoletja dalje v različnih navodilih za zbiranje ustreznih podatkov. Med njimi so bila posebno ugledna navodila angleškega naravoslovca Roberta Boyla. Vse kaže, da se je po njih zgledoval tudi slovenski polihistor Janez Vajkard Valvasor za svojo enciklopedično Slavo vojvodine Kranjske (1689). "Valvasorjevo metodo lahko imenujemo antropološko²³ zaradi njegove naravoslovne usmerjenosti in holističnega obravnavanja, po katerem je kmečki življn nerazdružni del narave. Valvasor je zbiral podatke na kraju samem, predvsem zaradi znanstvene skepse, ker je vse hotel videti in preveriti na svoje oči. Njegova terenska metoda je obstajala tudi v opazovanju, spraševanju in skiciranju."²⁴ Za vajo v študiju antropološkega zornega kota pri obravnavi posameznih del se lahko ustavimo ravno ob baronovem slavnem delu.²⁵ Lewis Cass, Albert Gallatin ali Henry R. Schoolcraft iz prve polovice 19. stoletja so pojmovali antropologijo kot stroko, ki vključuje etnologijo, fizično antropologijo, arheologijo, sociologijo in lingvistiko. Prve ameriške antropološke vprašalnice za terensko delo so bile natisnjene leta 1823. V procesu oblikovanja ameriške kulturne antropologije ima pomembno mesto misijonar slovenskega rodu Friderik Baraga, čigar "znanstveno delo imenujemo antropološko predvsem zato, ker je črpal vzore in pobude iz ameriške antropološke literature".²⁶ Njegova monografija o Indijancih iz leta 1837 kar v treh jezikih (ponatis v francoščini 1845) je eno od najboljših tedanjih del, "tudi z metodičnega in metodološkega stališča (stacionarna metoda, poznavanje jezika domačinov, odmik od potopisnega stila opisovanja, objektivnost, razporeditev snovi)".²⁷ Leta 1846 je bil ustanovljen Smithsonian Institute, nekakšno "antropološko topografijo" pa je še istega leta zasnoval in vodil Schoolcraft. Baraga mu je poslal izpolnjen sveženj vprašalnic o kulturi čipevskih Indijancev.²⁸

Tako je mlajša generacija nekdanjih študentov ljubljanske etnologije globoko zajela v svoja jadra antropološki veter, ki je zadnji čas zavel po Evropi. Pri tem je opozorila, da smo bili per negationem že tedaj seznanjeni tudi z antropološkimi teorijami,²⁹ da pa bi bila njihova dejanska raba v etnološki praksi zanjo vsekakor poživljajoča injekcija.³⁰ Hvalevredno je, da najde prostor v njihovih obravnavah tudi folkloristika,³¹ kot samostojna usmeritev, v nasprotju z etnološko šolo "uničujočega totalitarnega štiridesetletja".³² Ivan Lozica posreduje stališče Claude Lévy-Straussa v njegovi

Strukturalni antropologiji, da so etnografija, etnologija in antropologija tri stopnje, etape enotnega, enega raziskovanja in ne tri različne discipline:

a) Etnografija opravlja začetna znanstvena dela, opazovanje in opis. Lévy-Strauss v krog etnografije vključuje še tudi metode terenskega dela, razvrščanje in opis.

b) Etnologija bi bila v tem sistemu za stopnjo bližje sintezi (ki je lahko geografska, zgodovinska ali kombinirana).

c) Antropologija bi predstavljala najvišjo stopnjo, usmerjeno k celovitemu poznavanju človeka. Tu postane I. Lozica, v nasprotju s siceršnjimi težnjami njegove generacije, kritičen, ker da je položaj antropologije kot krovne znanosti o človeku že nekaj časa sporen. Kot se svojčas sociologiji ni posrečilo zadržati prvenstva med družbenimi znanostmi, tako tudi antropologija polagoma izgublja svoj sijaj, predeljujoč se pogosto v brezdelno igro, katere namen je intelektualno igrakanje; ali je to propad metode ali nemoč znanosti, bo pokazal čas. Lozica dvomi v to slavno objektivnost, ki je za Lévy-Straussa "prva ambicija antropologije" in bi antropologu morala omogočiti, da se dvigne nad vrednote lastne družbe, seveda tudi nad način mišljenja lastnega okolja, in to tako, da se pri tem ustvarjajo formulacije, veljavne za najrazličnejše raziskovalce. Strukturalna antropologija Lévy-Straussa se želi konstituirati kot znanost sinteze, ki je usmerjena k totaliteti (totaliteta je druga ambicija antropologije).³³ Taka antropologija bi zamenjana "neznanstveno" filozofijo in bi bila vrhunska znanost o človeku, tako da se tudi sociologija obravnava kot poseben primer antropološkega preučevanja (tj. antropologija lastne družbe). Tako antropologija želi od discipline, ki preučuje tuje, daljne in "primitivne" družbe, postati univerzalna humanistična znanost.³⁴

Med slovenskimi avtorji se je razmerju med kulturno antropologijo in etnologijo najbolj študiously posvetila Ingrid Slavec. Relativizira tiste postavke, ki jih ljubljanska kulturna antropologija poudarja nasproti sosednji etnologiji: tako razmerje med posameznim in skupnim, za katero ugotavlja, da so bili v antropoloških disciplinah od nekdanj poudarki enkrat bolj na prvem, drugič na drugem členu, s čimer hoče reči, da pozornost do posameznika ni absolutna novost vpeljane vede.³⁵ Zato bi bilo dobrodošlo njeno pojasnilo o vzrokih zadržanosti do (slovstvene) folkloristike. Omeni jo zgolj mimogrede, ko gre za povezavo antropologije s posameznimi vedami in mednje predmetno in

Prim. S. Južnič, n. d., 24: "Usmerjenost na terenske raziskave, specifične metode neposrednega opazovanja in osebnega stika in tako rekoč vživljanja v raziskovano družbo in kulturo, vse to je neizogibno zahtevalo znanje jezika raziskovanih. To znanje je potemtakem postalo bistveno orodje raziskovanja." Od slovenskih raziskovalcev je te antropološke kriterije nereflektirano najbolj zastopal Milko Matičetov pri raziskovanju slovstvene folklorne v Reziji, saj se je naučil rezijanščine in dosledno upošteval bivalno (= stacionarno) metodo.

23 Cathie Carmichael, "Za filozofa preveč romantičnega pridiha":

Nekaj zapažanj o Valvasorjevi etnografiji, Traditiones, Ljubljana 1995, 95–106: Nekaj poudarkov iz opazanj o njem: a) Vojvodino Kranjsko je avtor opazoval z "očmi tujca" (alien eye) – to prakso je razvil pri svojih potovanjih na tujem. b) Nato se avtorica veliko posveča vprašanju jezika v habsburški monarhiji, razmerju med slovenščino, nemščino, italijanščino. Slovenščina je zelo bogata z besedami za naravne pojave in še vedno najprimernejši in najbolj funkcionalen jezik za poimenovanje kraških pojavov. "Mnoge besede v strokovni rabi v tej posebni veji geologije izvirajo iz južnoslovanskih jezikov. Na primer, Geologisches Wörterbuch,

objavljen 1992, ima gesla za *dolina, uvala in polje*. V določeni meri lahko kontinuirano rabo teh kmečkih terminov pripišemo prav Valvasorju, ki je s svojim delom postavil jezikovni standard na tem področju. Valvasor se je dobro zavedal, da pozna geografijo tega področja bolje od prejšnjih piscev in da zaradi svojih stikov z lokalnim prebivalstvom lahko zbira terenske podatke. V svoji zgodovini geologije Zittel navaja Valvasorja kot začelnika sodobne speleologije in vzporeja njegovo delo z delom Leipniza, ki je pisal o gorovju Harz. Vendar pa kljub temu, da se v Valvasorjevih besedilih pojavlja "skrta" slovenščina, kranjskega barona ne moremo predstaviti kot glas monolingvalnega kmetstva. Valvasor ni bil kmet; bil je plemič in del privilegirane, literarne, "visoke" kulture v Ljubljani 17. stoletja, kot član Kraljevskega društva pa tudi del skupnosti evropskih znanstvenikov. Njegova poročila o ribolovu v Cerkniškem jezeru so dober prikaz tega problema ... Čeprav je mogel Valvasor komunicirati s kmeti neposredno v slovenščini, izkazuje distanco in indirektnost etnografa v teh nenavadnih anekdotah, v katerih na pol hvali praktično aplikacijo znanja o Cerkniškem jezeru in se ji hkrati tudi na pol posmehuje. Kot pripominja Gerald Stone, sta bili nemščina in italijansčina značilni za patricije, medtem ko je bila slovenščina značilna za plebs. Izbiro jezika je verjetno določala situacija. Potemtakem ni izključeno, da je bila raba slovenščine pri Valvasorju (in od tod njegovo zanimanje za "dogajanje" na kmečkem podeželju na Kranjskem) preostanek njegove navezanosti na služničad iz otroštva, morebiti celo na njegovo dojiljo. c) Če naj opredelimo antropološko vsebino Valvasorjevega pisanja, potem bi bilo po vsej priliki najbolj ustrezno označiti ga kot "predrazsvetljiškega etnografa" (Peter Burke uporablja termin "etnograf" za obdobje pred razsvetljenstvom, ker gre za termin z nižjo specifično vrednostjo, kot jo ima "antropolog", ki ga je po njegovem mnenju mogoče rabiti šele po razsvetljenstvu) ... Le da je za razliko od Montaignea, ki je potoval zato, da bi razkril pomanjkljivosti svojega socialnega okolja, Valvasor utrjeval "slavo" vojvodine Kranjske. Kot znanstveno delo se Slava vojvodine Kranjske upira opredelitvi, saj je njena vsebina veliko odvisna od tega, kaj se je Valvasorju zdelo pomembno ali zanimivo. Spisal je pravzaprav neke vrste različico "lokalne vednosti" 17. stoletja. Na njegovo delo torej moremo gledati kot na most med razpravo in zgodbo, med teorijo in prakso, ne da bi v celoti ponazarjala eno in drugo. ... Antropolog Robert Redfield je obravnaval vprašanje, kako "majhne tradicije in velike tradicije" oziroma idejni krogi eksistirajo v simbiozi. V civilizaciji obstajata velika tradicija razmišljajoče manjšine in majhna tradicija pretežno nerazmišljajoče večine ... Tradiciji sta medsebojno odvisni. Veliko in majhno tradicijo je mogoče razločevati kot dva tokova misli in akcije, čeprav se stalno pretakata drug v drugega in odteka drug od drugega. e) Valvasorjeva pozicija posrednika med visoko in ljudsko kulturo je najbolj jasno vidna v njegovem predstavljanju naravnih pojavov na Kranjskem. d) Pri pisanju o poljih je Valvasor pomešal svojo klasično izobrazbo z ljudskim verovanjem, v prizadevanju, da bi razložil zvoke, ki so se pojavljali v gozdovih ob priložnosti, ko so polhi zapustili brloge in se v strahu razbežali ... Ciničen antropolog bi lahko ob tem pripomnil, da je pripoved o hudiču kmetom dobro služila in jim omogočala bogato oskrbo z dobrim mesom, po katerem ni bilo povpraševanja drugod. Kmečki ljudje pa so lahko občutili averzijo iz drugih razlogov. Valvasorjevi kritiki so skušali ovreči njegovo "praznoverje" z dognanji, da je pokanje z bičem ponoči v resnici vrečanje sove ... V tem primeru lahko vidimo, s kakšnimi težavami so se soočali kasnejši pisci, ki niso poznali krasi tako dobro kot Valvasor, ko so skušali pojasniti "lovske" ali "ribiške zgodbe". e) Poleg tega, da nam nudi vpogled v ljudsko vednost o naravnih pojavih, lahko Valvasorjev tekst uporabimo tudi za odkrivanje posameznih verovanj notranjskega kmetstva ... V Slavi je Valvasor opisal še precej različnih ljudskih verovanj in šeg iz nekodificirane ljudske kulture: v njej so številne ilustracije plesov in noše z različnih področij. Zabeležil je tudi obstoj vere v čarovnice in spode med slabimi čarovniki (Vedaveze) in dobriimi duhovi (Sentiansaveze) v dolini reke Pivke ter pisal o hribih Slivnica in Javornik in njunem simboličnem pomenu v ljudskem verovanju ... "Na gori, imenovani Javornik, ki leži pri jezeru, sta dve luknji ali silno globoki brezni, v katerih ostaja čez vso zimo mnogo tisoč divjih golobov; ko se bliža jesen,

gredo vanju; ko pride pomlad, pridejo ven. Ni znano, s čim se hranijo v teh votlinah, vendar mislim, da s solitrnim peskom. Na drugi gori, imenovani Slivnica, imajo čarovnice svoj sabat ali zbor: taka je vera, ker se večkrat vidijo lučice v obliki isker, ki letajo sem ter tja in poskakujejo. Na vrhu ali temenu te gore je luknja neznane globine, iz katere se zelo pogosto dvigajo podzemeljski hlapi, ki povzročajo za prebivalce škodljiva neurja, strele, grom in točo." V tem primeru Valvasor ni le zabeležil primarnih virov, temveč je postavil tudi *Urtext* za kasnejše pisce, kar lahko obravnavamo kot drugo veliko pomembnost njegovega dela. Folklorist Anton von Mailly je v dvajsetih letih 20. stoletja zabeležil tudi zgodbo o Javorniku in Slivnici, ki na nek način spominja na ideje, o katerih je poročal Valvasor: "Poleg Cerkniškega jezera sta dve visoki gori, obrnjeni druga proti drugi: Javornik in Slivnica. Ljudje verjamejo, da tam živijo čarovnice in hudiči. Na Javorniku sta dve jami in tukaj plamenče figure pogosto poplesujejo, in kot pripovedujejo, hudič vodi svoje čarovnice na sobotnih pleish. Temu pripisujejo isti izvir kot pojavom na Javorniku. Ob teh istih nočeh duhovi plavajo nad površino jezera in zlovesče lučke migotajo na vodni površini." Von Mailly je kot svoj vir navedel "ljudska usta". Ta popotnik iz dvajsetih let 20. stoletja je opazil, da je bila v gostilni v Cerknici Slava edina knjiga. Knjigo je bral tudi angleški znanstvenik Humphrey Davy, ko je bil tam na ribarjenju. Glede na dostopnost Slave vojvodine Kranjske v 19. stoletju se lahko vprašamo, ali so verovanja iz 17. stoletja, o katerih je poročal Valvasor, preživela v tej obliki ali so Cerkničani "ponovno iznašli" tradicijo za potrebe zvedavega folklorista. Primer von Maillyja lahko služi kot poučno svarilo vsakemu raziskovalcu, ki se skuša približati preteklosti s pomočjo Valvasorjevega besedila. Kranjskega barona niso pozabili, temveč se je s tem ali onim namenom nanj sklicevala vsaka naslednja generacija piscev ... Podobno kot žanr, v katerem je pisal, pa Valvasorjeve identitete ni mogoče prevesti v preproste razredne in etnične koncepcije. Zdi se, da je najbolj ustrezno označiti njegovo identiteto kot regionalno, skovano v času, ko je lahko pomenil nekaj vsemu ljudstvu. Intelektualni temelji njegovega znanja niso bili ne povsem znanstveni niti folklorni, temveč so bili Valvasorjeva specifična verzija "lokalne vednosti" in "grobe deskripcije".

24 Z. Šmitek, B. Jezernik, Antropološka tradicija na Slovenskem, n. d., 263-264.

25 C. Carmichael, "Za filozofa preveč romantičnega pridiha": Nekaj zapažanj o Valvasorjevi etnografiji, n. d., 95-106.

26 Z. Šmitek, B. Jezernik, Antropološka tradicija na Slovenskem, n. d., 265.

27 Z. Šmitek, B. Jezernik, "Življenje je kaos", n. d., 275.

28 Z. Šmitek, B. Jezernik, "Življenje je kaos", n. d., 275.

29 Prim. Slavko Kremenšek, Obča etnologija, Ljubljana 1973.

30 Rajko Muršič, O razmerju med etnologijo in kulturno antropologijo ter predvsem o teoriji v etnologiji, Glasnik Slovenskega entološkega društva 34, št. 1-2, Ljubljana 1994, 10-16.

31 "Poleg združevanj neposrednih empiričnih pristopov in komparativne analize (kar naj bi bil sinonim 'stare' etnologije, še posebej v navezavi na obravnavanja neevropskih ljudstev iz tradicije nemške 'Völkerkunde') je sodobna etnologija (na Slovenskem) pohrustala tudi (v veliki meri iz slavistike izšlo) 'narodopisje' in 'narodoznanstvo', 'narodoslovje', katerega del se je osamosvojil v 'folkloristiki', ki je 'postala' nekoliko samostojna, nekoliko pa je ostala nekakšna podveda etnologije. Status folkloristike je bil v korpusu akademskih predavanj na Oddelku za (takrat še) etnologijo (brez kulturne antropologije) zelo zamegljen." R. Muršič, O razmerju med etnologijo in kulturno antropologijo, n. d., 11.

32 R. Muršič, O razmerju med etnologijo in kulturno antropologijo, n. d., 11.

33 Prim. spredaj holizem, to je celostnost.

34 Ivan Lozica, Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti, Narodna umjetnost 16, Zagreb 1979, 40-41.

35 I. Slavec Gradišnik, n. d., 136: Razmerje med posameznikom, družbo in kulturo je bilo pojmovano raznorodno; danes govorimo o treh ravneh sociokulturne celote ali sistema. Kako se mu raziskovalci približujejo, je odvisno od metodologije, pogosto utemeljene na razumevanju kulture.

metodično šteje tudi folkloristiko,³⁶ iz česar lahko sklepamo o njeni "antropologizaciji"³⁷. (Kulturna) antropologija je v tukajšnji obravnavi sprejeta kot dejstvo – brez polemične nastrojenosti. Toda že dosedanje bežne omembe njunih stikov so nakazale vprašani:

a) ali se folkloristika šteje za sestavni del kulturne antropologije³⁸ in je le-tej podrejena,

b) ali sta v enakovrednem/enakopravnem razmerju,³⁹ o čemer se lahko prepričamo tudi iz tuje literature, le da je to morda zaradi neprimerne prevoda zamegljeno predstavljeno.⁴⁰

Prispevek k slovenski antropološki tradiciji

Že v drugi polovici 19. stoletja je bilo jasno, da je antropologija "znanstvo človeške nature", za razliko od etnologije/etnografije ali "narodoznanstva", "popisovanja narodov".⁴¹

1. Konec julija 1879 je bilo v Ljubljani prvo mednarodno zborovanje antropologov in arheologov.⁴² Kombinacija navedenih ved sploh ni presenetljiva, če se le zamislimo nad njunim prvotnim pomenom. Ob imenu navzočega kustosa Karla/Dragotina Dežmana se posveti, da gre prejkone njemu zasluga, da je bila ta prireditev ravno v njegovem mestu, saj ne more biti golo naključje, da se je, po poročevalcu, večina obravnavane konkretne stvarine nanašala na današnje slovensko ozemlje. Iz kratke razlage temeljnih pojmov izvemo tedaj nekoliko drugačno strukturo antropologije od današnje, kar dokazuje postopno izčiščevanje njenega pojmovanja: "Antropologija je grška beseda ter sploh pomeni nauk ali znanstvo o človeku in v tem obziru ima za predmet njegovo telesno (fizično) kakor duhovno (psihično) natoro. Naravna smer te vednosti je spoznanje samega sebe in po mnogobrojnem opazovanju – človeka sploh. Ako si izbere za predmet samo delovanje duše, potem se imenuje dušeslovje ali psihologija, če se ozira na truplo, zove se somatična, fiziološka ali fizična antropologija, takrat pa, kedar se peča z medsebojno razmero med dušo in telesom, jej pravijo sintetična antropologija, pa tudi pragmatična, to je, na življenje obrnena, ki uže bolj modroslovni vedi pripada ter ima pospeševati človekoznanstvo. In v tem slučaju se sme imenovati antropognozija. Iz tega se razvidi, da je delokrog te vednosti zelo obširen; tu se srečujejo bogoslovci, modroslovci in medicinarji. Učenjaki torej, ki se s to stroko vede pečajo, nazivljejo se antropologi. Kake vrste učenjaki so se pa zbrali k ljubljanskim obravnavam? Kakor se je pokazalo iz poznejših razgovorov, in sicer iz njihovega splošnega delovanja, ukvarjajo se oni z opazovanjem in preiskavanjem človeka kot natornega bitja po telesu ter njegovih razmer in odnošajev v svetovni zgodovini. In tukaj ravno se strinejo z zgodovinarji. Ker pa se vsi ti učenjaki posebno brinejo razjasniti dozdaj še temno in nezanesljivo starinsko dobo na podlagi raznih izkopanin in najdb iz starodavnih časov, o katerih se še celo pred deceniji ni dosta vedelo, tedaj od danih zanesljivih, na skušnjo se opirajočih reči sklepajo na žitek in bitek starodavnih ljudstev in njihovih plemen in se primerno imenujejo antropologi in prazgodovinarji (predzgodovinarji)⁴³ ali starinoslovci...⁴⁴ Temu je bilo

posvečeno metodološko/metodično naravnano predavanje Alfonsa Müllnerja.⁴⁵ Predstavljena koncepcija bo morda vsaj presenetila, če ne tudi razveselila koga tako izmed ljubljanskih etnologov kot tudi kulturnih antropologov. A slovstvena folkloristika prihaja na svoj račun v razlagi Karla/Dragotina Dežmana o "najnovejših najdbah v gomilah šmarjeških na Dolenjskem". Tako imenovani "ajdovski grobovi" so po vsej Evropi, posebno pogosto pa po slovenskih krajih, kjer se sploh imenujejo "gomile", "grobovi", sem ter tje tudi "šaci", to je kraji, kjer se nahajajo zakladi (star denar, bron, orodja itd.). Gomila je prav slovensko ime iz "mogila", ki se v narečjih razno spreminja ter se nahaja celo v besedi "gamulja". Tako moremo tudi slovenske "Gamejine" razložiti. Sploh so to večji kot navadni, sedanji grobovi, njih večina je pa zelo obsežna in se na polju, travnikih ali gozdih vidijo kakor grički okroglaste podobe. ... Poudarjalo se je, da kjer se nahaja ime Šmarjeta, se sme z gotovostjo smatrati to za prazgodovinsko ali saj rimsko najdbo, kar učen benediktinec dr. Neumann s tem razlaga, da sme iz svojih arheoloških študij z gotovostjo sklepati, da cerkve sv. Marjete, sv. Jurija in sv. Mihela stoje na tleh prvega pokristjanjevanja dotičnih prebivalcev. Ti svetniki se nam predstavljajo v boji z drakonom, katerega mečejo v brezno, tedaj znamenjujejo zmago - krščanstva nad poganstvom. Zato so si jih ravno v takih krajih radi izvolili za patrone...⁴⁶

2. Če smo bili pri prvi točki tukajšnjega pregleda priče sprijetosti antropologije s tako imenovanim starinoslovjem (arheologijo), smo tu v zadregi zaradi nejasnega razmejevanja antropologije z etnologijo/etnografijo, kakor kaže naslov vprašalnice F. Kraussa⁴⁷ iz leta 1884: vsebuje "740 vprašanj o jeziku, o kulturi, razmerah, običajih, narodnih praznikih, veri, vražah, kletvah, sanjah, o porodu in smrti, o narodnih lekih, o sorodstvu, o pobratimstvu, o ženitovanjskih šegah, in o zakonskem pravu, o zadrugah, ob obiteljskem pravu, o pošlih, o zemljiškem in zgodovinskem pravu, o prestopkih in hudodelstvih, občini, in sodnikih." Pod naslovom "Pripitovanja etnografska" je bila namenjena najprej Srbom in Hrvatom zastoj, "kdor bi bil voljan odgovarjati kateremu koli si bode izmed 740 vprašanj ter s tem postati dopisnik antropološkega društva dunajskega". Zato je poročevalec prizadet in se priporoča tudi za slovenski prevod: "Srčno želimo, da bi to društvo izdalo knjižico tudi v slovenskem jeziku in uverjeni smo, da bi si s tem pridobilo v Slovencih mnogo pridnih dopisnikov; Kajti izkušnja nas uči, da naši dijaki, učitelji, duhovniki, uradniki in celo priprosti, med narodom samim živeči ljudje kaj radi nabirajo narodno blago, a da največkrat ne poznajo nobene sisteme, kako jim je zbirati in zapisovati take stvari. Omenjena knjižica bi jim dala v roke pravo vodilo in prišla bi na dan sicer pozno, a vendar še o pravem času."⁴⁸ Naslovi omenjene vprašalnice (jezik, kultura, običaji, narodni prazniki, vera, vraže, kletve ...) in namig o terenskem delu slovenskih izobražencev in drugih (prim. "narodno blago") kažejo, da tudi tu (slovstvena) folkloristika ne bi ostala praznih rok.

3. Že naslednje leto, leta 1885, Jožef Pajek priporoča "našim književnikom",⁴⁹ – poleg terenskega dela jezikoslovju v prid,⁵⁰ podobno naklonjenost slovstveni folkloristiki, ne da bi jo posebej poimenoval,⁵¹ a v skladu z nakazano tradicijo ravna, ko takoj za tem preide na

predmet tukajšnje obravnave in ga povezuje z arheologijo: "Važna stroka, a pri nas še jako malo obdelovana, je antropologija ali človekoznanstvo, predmet, ki ga obdelujejo posebno Angleži, Francozi in Nemci, v novejši dobi tudi Slovani. Početke vidimo že pri Hrvatih, nobenih pa še ni pri Slovencih. S človekoznanstvom naj bi se družilo tudi starinoslovje, ki pri važnej zgodovinske preteklosti naše zemlje mnogo zanimivega sadu obeta."³²

4. Iz koncepcije grofa Wurmbrandta "o nalogi antropologije v Avstriji", ki jo je predstavil na že omenjenem ljubljanskem zborovanju, njene vsebine skoraj ni videti, tako se prekriva s prazgodovino. Vsaj po poročilu sodeč: "Omenivši, kako se je začela antropološka veda v severnih deželah, Nemčiji, Belgiji, Franciji, pravi, da se je tudi pri nas jelo gibati; nasledek tega je bilo ustanovljenje dveh antropoloških društev na Dunaju in v Gradcu. Potem opisuje, kako plodonosno so društva delovala, kar priča npr. prazgodovinska karta Nemčije od Virchova in konečno pravi, kako bi le edinostno ravnanje antropoloških društev v Avstriji moglo kaj zdatnega doseči. Želeti bi bilo, da bi se tudi v Ljubljani

osnovala stalna družba, kateri zadača bi bilo prazgodovinsko preiskavanje kranjske dežele."³³ Vendar so se zadeve očitno premikale stroki v prid, kakor razberemo iz poročila leta 1889: "Naučno ministrstvo hoče osnovati učni stolici za antropologijo in etnografijo na vseučiliščih na Dunaju in v Pragi. Vprašalo je že v tej zadevi akademski senat Dunajskega vseučilišča za njegovo mnenje."³⁴ Simonu Rutarju razmerje med vsebinami posameznih strokovnih disciplin še ni jasno oziroma se zdi, da enači narodopisnost in antropološkost, kakor se dá razbrati iz sintagm v njegovem poročilu o dveh knjigah, ki bi jih danes definirali kot domoznanski. Takole piše: "Zelo lepo nalogo so si postavili naši učitelji, opisati namreč vse šolske okraje na Kranjskem v zgodovinskem, zemljepisnem in narodopisnem oziru. Taka namera je zelo hvalevredna in zasluži naše popolno priznanje, ker do sedaj je kranjska dežela v krajepisnem in antropološkem oziru (obakrat poudarila M. S.) še vse premalo poznana."³⁵ Medtem ko se prvi člen v obeh podčrtanih sintagmah pomensko ujema ("zemljepisno" "krajepisno"), preseneča njun drugi del, saj primerjava med njima napeljuje k sklepu, da avtor enači

36 I. Slavec Gradišnik, n. d., 135: "Hkrati s sociologi (študij funkcioniranja in razvoja družb), s psihologi (preučevanje spoznavnih procesov, razmerja osebnost – kultura), z zgodovinarji (preučevanje procesov kulturnih sprememb), s folkloristi in z religiozologi (raziskave simbolne kulture), z geografi (antropogeografski in demografski problemi), z ekologi itn. Na sečiščih s temi vedami so nastale tudi specializirane antropološke discipline (psihološka a., etnozgodovina, kognitivna a., simbolna a., kulturna ekologija). V teh povezavah razrešujejo nekatere pomembne kulturološke probleme: analizirajo povezanosti med naravo in kulturo, med kulturo in psihičnim v človeku, med kulturo in človeškim mišljenjem, med zgodovino in kulturo, med družbeno organizacijo in kulturo in med raznimi kulturami."

37 I. Slavec Gradišnik, n. d., 130. Le iz zveze mimogrede: "Tako se lahko 'antropologizirajo' preteklo narodopisje, folkloristika in muzejska etnologija," je videti, da te panoge med seboj ločuje. A to je tudi vse. Vsekakor premalo za našo obravnavo.

38 Prim. S. Kremenšek, Kulturnoantropološka načela, n. d.

39 Prim. I. Slavec Gradišnik, n. d., 135.

40 Sigmund Freud, Predavanja za uvod v psihoanalizo, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977, 166, 164. "Koliko bogatejša in zanimivejša bi bila takšna zbirka, ki je ne bi pripravili diletanti, kakršni smo mi, temveč pravi strokovnjaki za mitologijo, antropologijo, jezikoslovje in folkloro (= folkloristiko, op. M. S.). Pri psihoanalitičnem delu se navezujejo stiki z vrsto drugih duhovnih ved, tako z mitologijo, jezikoslovjem, folkloro (= folkloristiko, op. M. S.), psihologijo ljudstev in z religiozologijo." Iz zvez z drugimi vedami je očitno, da gre tudi tu lahko edino za stroko in ne za snov, česar še danes marsikdo ne loči. Folklor je snov, gradivo slovstvene folkloristike kot vede. Težava izhaja iz tega, ker je tudi v izvirniku dolgo obstajala ena in ista beseda za oboje. Danes pa že tudi v angleščini obstajata dvojnici, Folklore: Folkloristics.

41 Z. Šmiter, B. Jezernik, "Življenje je kaos", n. d., 275.

42 A. Ž. (= Anton Žlogar?), Shod antropologov in zgodovinarjev v Ljubljani, Kmetijske in rokodelske novice 37, 1879, 269.

43 Povezava antropologije in arheologije se zdi prvi hip nenavadna, vendar ne izjemna, kakor kaže podoben razvoj tudi npr. v Kolumbiji. Prim. Blaž Telban, Razvoj antropologije v Kolumbiji, Glasnik Slovenskega etnološkega društva 26, št. 3–4, 1986, 114: "Antropologija je kot veda v Kolumbiji dobila svoje znanstveno identiteto in bila institucionalizirana v novem času. To je bilo ob koncu tridesetih let tega stoletja, ko so bila zbrana razna dela preteklih misljenj in akcij, ki jih danes označujemo za antropološka. Bilo je leta 1938, ko je član gibanja Bachue Gregorio Hernandez de Alba ustanovil Arheološki narodni servis..." (podčrtala M. S.)

44 A. Ž., n. d., 269.

45 A. Ž., n. d., 269: "Podlaga za npr. kranjsko arheologijo mora biti topografija (krajepis), kajti starinoslovca že samo krajevno ime mnogokrat opozori na prazgodovinsko najdbo. Kraji: groblje, gomila, gradišče, razdrto, ruše, prezid, podzid, pregrad, V zideh, trnovo itd. kažejo starinske sledi. Imena slovenska so že zato silno važna, ker precizno znamenjujejo stvar in preiskovalca tudi čas svojega postanka opominjajo. Tako kaže 'Gradišče' vselej na staro predrimsko ali saj rimsko trdnjavo (castell), medtem ko se srednjega veka razvaline nikdar ne imenujejo 'Gradišče', ampak le 'Stari grad'. Čuda! enakih imen se največ nahaja, koder so peljale rimske ceste..."

46 A. Ž., n. d., 269.

47 /brez navedbe avtorja/, Ethnographische Fragebögen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien I, Südslaven, Von dr. Friedrich Krauss, Wien 1884, 8, 48 str., Ljubljanski zvon 4, 1884, ur. F. Levec, 633.

48 Ethnographische Fragebögen ...

49 Iz konteksta se dá razbrati, da s tem ne misli toliko na književnike v današnjem pojmovanju, ampak bolj na slaviste.

50 J. Pajek, n. d., 160: "Trebalo bi nabirati besede za naš slovar, oblike za našo slovnico, gradivo za naš naglas in za poznavanje slovenskih narečij, ktera so jako množna. Iz tega gradiva bi se potem izbiralo, kar bi bilo najpotrebnejšega k edinosti in popolnosti našega jezika, kakoršnega še davno nimamo, a ga dobiti moramo."

51 Josip/Janko Pajek, Nekoliko literarnih opazek, Kres 5, 1885, 160. "V družbi s tem nabiranjem naj bi se tudi narodne priloge, reki itd. še naprej kakor se to zdaj hvalevredno godi, zapisovali. Sicer pa ta stroka nikakor ni nova, v naši literaturi, le nje obseg in nje temeljnost morate biti večji. Davorin Trstenjak in dr. Krek sta nam pokazala pot, kako se iz tega gradiva pobira vredno znanje, a M. Valjavec je pokazal urozen način, kako se narodno gradivo za znanstvene potrebe pridobiva in prideluje." (podčrtal avtor)

52 J. Pajek, n. d., 160.

53 A. Ž., n. d., 278.

54 Popotnik 10, 1889, 285.

55 "In ravno učitelji v tem pogledu lahko največ store, ker so v vedni dotiki z deželo in z narodom, ker imajo vsak dan priliko oboje opazovati, v tem ko se drugim učenjakom le redkokdaj in le slučajno taka prilika ponudi, tako da so njih opazke mnogokrat jednostranske ali vsaj nepopolne. Z veseljem pozdravljamo torej dva do sedaj izdana zvezka, tj. Kočevsko okrajno glavarstvo spisala Št. Tomšič in Fr. Ivanc, Ljubljana 1887, in v naslovu te ocene navedeno delo. Ali kakor se veselimo takih literarnih pojav, skali se nam vendar že precej to veselje, ako navedeni knjigi skozi in skozi prečitamo. Res je, da gg. učitelji niso hoteli podati 'učeno pisanih knjig, niti suhoparno naštetih

narodopisnost in antropološkost. Iz nadaljevanja odlomka pa nastaja vtis, da navedeni zvezi ("v ... narodopisnem oziru", "v ... antropološkem oziru") izenačuje s pojmom folkloristika, najprej v smislu današnje etnologije ("V obeh knjigah pogrešamo nečesa, kar bi nikakor ne bilo smelo izostati, pogrešamo namreč opisa narodnih šeg, ki nam vidoma ginejo pred očmi, zatem narodnih nošenj (če jih je še kaj) ter narodnih pripovedek (resnih!) in pesmij. Saj vsakdo ve, kako vsi narode ravno sedaj folkloristiko goje, in mi Slovenci tudi ne smemo v tem oziru ostati za njimi"), saj poved vsebuje sestavine družbene (šege), materialne (nošnja = oblačilna kultura) in duhovne (povedke, pesmi) kulture. Nazadnje omeji folkloristiko pravzaprav samo na področje, ki jo tu profiliziramo s pojmom slovstvena folklor: "Zato pa še ni zadosti, ako se le nekaj tujih besed iz narodove govorice zabeleži (želeli bi bilo, da se take besede tudi raztolmačijo, ker ne more vsakdo vedeti n.pr. kaj pomeni "drvišati"), nego potreba je narod globlje opazovati in zateči ga pri svojem najskrivnejšem mišljenju in čutenju ter videti, kako on to svoje mišljenje in čutenje v..."⁵⁶

Kako težko je v našem primeru razmejevati posamezne stroke in njihov predmet, dokazuje navedek "o prvih početkih folklorističnega študija, ki je bilo samo še zbiranje,"⁵⁷ - v katerem se prepletajo - z današnjega vidika gledano - (slovstvena) folkloristika, etnologija in antropologija: "Kakor hitro pa se je k temu zbiranju narodopisnih, eksotičnih kuriozitet pridružilo znanstveno raziskovanje, psihološko poglobljeni študij "narodnega blaga", pa se je pokazal pomen takega študija za človeštvo. Pokazalo se je obenem tudi, da tako narodopisje ne vodi samo do novih znanstvenih spoznavanj, ampak da človeka uči tudi ljubezni do domovine in do svojih rojakov, na kar navaja folklorista že metoda njegove znanosti, ki je ob enem zgodovinska in prirodoslovna, in ki se peča z objektom, ki je takemu znanstveniku najbližji, namreč njegov rojak v vseh banalnostih in intimnostih njegovega telesnega in duševnega dejanja in nehanja..."⁵⁸ Ni primera, v katerem bi se folkloristika, narodopisje = etnologija in antropologija tako prekrivale kakor tu in se folkloristika tako rekoč izenačuje z antropologijo.

Premislek o (kulturni) antropologiji

Božo Škerlj je preprosto, a učinkovito utemeljil, zakaj zagovarja gledanje na antropologijo kot celostno vedo o človeku. Saj je "misleči dvonožec"⁵⁹ "psihofizična celota in enota". Od tod splošna antropologija korenini tako v bioloških kot družbenih vedah. Zato se mu zdi vprašljivo kategorialno ločevanje antropologije⁶⁰ in etnologije,⁶¹ saj izhaja iz dualističnega filozofskega nazora, ki razbija človeka na zgolj telo in zgolj dušo, kar pa se pri študiju o njem slej ko prej izkaže za zgrešeno. "Tako je jasno, da obsega antropologija - veda o človeku - v širšem pomenu mnoge veje, ki smo jih svojčas izključevali, tako npr. tudi etnologijo, tudi psihologijo itd., to je vsaj deloma socialno kulturne stroke. Ni stroge meje med temi vedami, ni niti stroge meje s historičnimi vedami, kajti zgodovino ustvarja človek. Vse to združuje v osnovah novejša pa bazična splošna antropologija."⁶² Po Škerlju moramo vsak pojav

raziskovati "dialektično" in "evolutivno", to je upošteva vse vplive, ki nanj učinkujejo tako na zgodovinski osi kot na sinhroni ravni.⁶³ Toda to je le eno od gledanj na "občo vednost o človeških bitjih", saj se je pojmovanje antropologije, vse odkar je znan ta izraz, živahno razvijalo. Temeljna lastnost antropologije je njena polivalentnost. Le po tem, kam usmerjajo težišče raziskovanja, se ločujejo med seboj njene posamezne šole. Spočetka je pomenila "filozofsko proučevanje človeka", v 18. stoletju je pomenila psihologijo in moralo, v 19. stoletju naravoslovno dejavnost, v 20. stoletju poklic. Vsebina in usmeritev antropologije sta se neprenehoma spreminjali - seveda vedno z določenimi filozofskimi predpostavkami in tudi glede na ideološko primernost - in se razvejili v celo vrsto "t. i. znanosti o človeku - socialna, kulturna, lingvistična, politična, fizična antropologija". Po M. Foucaultu te "znanosti o človeku" niso neposredne naslednice klasične filozofske antropologije, ampak so rezultat "v zahodni kulturi" "vsiljivega racionalizma", ki je hočeš nočeš prestavil človeka med predmete znanstvene obdelave, in to z znanstvenimi koncepti in s pozitivnimi metodami.⁶⁴ Ko Braco Rotar pri posredovanju téz M. Foucaulta naenkrat začne govoriti o "humanistiki kot ničti instituciji", ki zato nujno razpade na različne "discipline", in so njene posebnosti množina disciplin, presenetljivo povezovanje, preseganje meja posamičnih področij, kar vse da je "folklor humanistike", "neprosojnost", neizčrpnost kot madež predmeta humanistike, kar je pogosto vir frustracij pri humanistih, saj predmet posamične discipline pripada predmetu vsake druge discipline posebej in predmetu "vseh skupaj", predmetu humanistike,⁶⁵ se zavemo, da njeno področje pokriva večidel antropoloških disciplin, saj ju povezuje (v prevodu dobesedno) človek, človeško. Rotar slikovito predstavi težavnost enoumne opredelitve antropologije,⁶⁶ vendar najde skupni imenovalec, ki jo (kot binom: humanistika in družboslovje) razločuje "od naravoslovja oziroma "fizikalnih znanosti": To ni dejstvo, da si te vede svoj predmet sproti izdelujejo in da imajo navsezadnje formo svojega predmeta ... marveč to, da je v konceptualno delo humanistike in družboslovja zajet tudi subjekt izjavljanja s svojim mestom in da je zato sleherni operacija, s katero se producira spoznanje, hkrati pristranska, zainteresirana in zadevajoča tistega, ki jo izvršuje. Subjekt humanističnega in družboslovnega diskurza je prva surovina, ki jo diskurzivni stroj neprenehoma predeluje, pri tem pa spreminja svojo naravo, naravo učinkov (spoznanj) in naravo same konceptualne operacije. Tako je mogoče razložiti, zakaj so humanistična in družboslovna spoznanja hkrati vselej tudi slepila in ideološke blokade: nikoli niso nevtralna, nikoli dokončna in ne vsebujejo druge garancije kakor legitimnost konceptualne operacije, ki jih je producirala. S tem pa je nekaj vendarle povedano o naravi antropologije."⁶⁷

Medtem ko smo bili uvodoma priče osamosvajanja antropologije v slovenskem intelektualnem obzorju z vidika njenega drugovanja z etnologijo, smo tu dobili potrditev o njeni samostojnosti z epistemološkega vidika. Naslednji korak ga pogloblja in metodološko/metodično sistemizira. Franc Pediček kronološko in

sistemsko loči štiri strukturalne sestavine ali podstati znanosti:

1. **Predmetnost** je *conditio sine qua non*.
2. **Metodologizacija**. Zanj se je trudil novi vek.
3. Današnji čas si prizadeva za njeno **terminologizacijo**.⁶⁸
4. **Antropološkost** je znamenje prihodnosti in pogoji človekovega preživetja. Enoravninska logika pojmov, kavzalnisko razumevanje in tehnološko razmišljanje o stvarih, pojavih in procesih "zunaj" človeka so človeštvo privedla v krizo. Pediček vidi rešitev zanj v paleti "spoznavnosti resničnosti v dosegu človeka in za človeka", in to na podlagi "spoznavnosti takšne totalne resničnosti gnomoloških umevkov, s katerimi segamo po bistvenostih stvari, pojavov, procesov, funkcij, odnosov in razmerij globalne naravne, človeške in družbene resničnosti". Vse to prenaša težišče "od naravoslovja in pozitivističnega družboslovja v človekoslovje ali v krog današnjih antropoloških znanosti, ki niso samo "rezultat" prikazanih vzrokov, temveč so predvsem njihovo prožilo".⁶⁹ Dosedanji mehanistično-empirističen zamenjuje nov, celostno antropološko snovan vzorec znanosti.⁷⁰
18. in 19. stoletje sta rodila in bogato razvila naravoslovje z ustreznimi industrijsko tehnologijo, gluho za bivanjsko človekovo okolje, 20. stoletje pa je zajelo do skrajnosti agresivno in vsezasegajoče družboslovje. "V sistemu znanosti sta tako do danes avtokratsko kraljevala dva podsistema: naravoslovje in družboslovje. Osrednje avtentične stvarnostne postavke oziroma znanstvene predmetnosti, to je človeka, ni bilo nikjer. Kartezijansko-

*newtonska paradigma znanosti, vsa prepojena in zasežena z mehanicizmom in empirizmom v naravoslovnem, pa tudi v družboslovnem sklopu znanosti, je v času njene dodanašnje vladavine značilno antiantropološka. Toda ta mehanicistično-empiristična paradigma znanosti se danes prelamlja in umika. Med naravoslovje in družboslovje se vse bolj vztrajno umešča podsistem znanosti - človekoslovje. Med naturologijo in sociologijo se tako vgrajuje na dno znanosti - antropologija. S tem šele se celotna stavba človeške znanosti potrebno dograjuje in utemeljuje, pa tudi osmišlja, saj imata naravoslovje in družboslovje svoj *raison d'être* šele s postavko človeka kot rodovnega, individualnega in socialnega bitja. Brez človeka v svoji fundamentalnosti in intencionalnosti sta namreč lahko naravoslovje in družboslovje dva, prej ali slej - poleg vseh nespornih dosežkov! - razvojno odklonska, nehumana in neekološka podsistemska znanosti. Da je to res, smo danes žive zgodovinske priče! ... V tem položaju je mogoče imeti antropologijo, kot preučevalno področje človeka v pojavnosti in funkcionalnosti vsega naravoslovja in vsega družboslovja. Kakor hitro je namreč človek črtan iz njunega teoretsko tematizacijskega in empirično raziskovalnega dna, začne teči njun razvoj proti človeku, proti njegovemu bivanju in razvoju. To je pa ena temeljnih kontraindikacij vsake znanosti, pa naj bo še tako visoko scientistično razvita in slavljena. Pomeni, da vse naravoslovne in družboslovne znanosti dobe svojo razvojno upravičbo šele z "razvojno pobudnostjo" v službi človeku, njegovemu bivanju in delu, njegovi zgodovini, civilizaciji in kulturi. ... Antropologija je znanost o človeku kot*

zgodovinskih in statističnih podatkov, nego poučno berilo.' Mi se s tem popolnoma ujemamo in tudi več ne zahtevamo ali, kar se nam podaja, podaj se nam točno, pregledno in v zanimivi (tudi lepi) obliki. S. R. (= Simon Rutar), Postojnsko okrajno glavarstvo, v: Ljubljanski zvon 1889, 635.

56 S. R., n. d., 635-636.

57 "... ki je povsodi naletelo na začudeno neumevanje ali celo na prezirjanje" Joža Glonar, Saintyves P., Manuel de folklore, v: Časopis za zgodovino in narodopisje 33, Maribor 1938, 121.

58 J. Glonar, n. d., 121.

59 Prim. Božo Škerlj, Mislječi dvonožec, Ljubljana 1963.

60 Če razumemo z antropologijo le študij in opis fizičnega pojava človeka.

61 Če razumemo z etnologijo študij in opis njegove kulture.

62 Božo Škerlj, Ljudstva brez kovin, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1962, XVII.

63 B. Škerlj, n. d., XVII-XVIII.

64 Braco Rotar, Vrnitev antropologije, v: Borec, Revija za antropologijo, zgodovino in literaturo 43, št. 1-3, 1991, 67, 68.

65 B. Rotar, n. d., 67-69.

66 B. Rotar, n. d., 69-70. "Ko začnemo govoriti o antropologiji, se na prvi pogled zdi, da ni nič lažjega kakor določiti njen predmet, njeno področje in doseg ... Lahko bi, denimo, ponovil nič kolikokrat ponovljeno zgodbo o ameriškem, francoskem, nemškem itn. izviru današnje antropologije, o razločkih med šolami in avtorji in pri tem po tihem domneval, da gre za disciplino ali vedo, v kateri pač različne šole in različne osebe različno obravnavajo isti predmet: človeka. Zmerom človeka, a zmerom kot nekaj: kot zoološko vrsto, kot družbeno, politično, simbolizirajoče, govoreče, kulturno bitje ... predmet 'človek', o katerem bi govorili, ni predmet znanosti, ampak predmet samoumevnosti, ki ga ustvarja nereflektirana izkušnja, bil bi empirični realni predmet, ki v analitičnih postopkih znanosti o človeku ali humanističnih ved pravzaprav sploh ne obstaja, kot parcialni objekt teh znanosti ali ved pa nastopi tisto, kar smo naštevali kot človekove atribute: organizem, družba, politika, simbolizacija, govorica, kultura. In kar

na lepem se razblini iluzija o jasno omejenem področju vede o človeku, namesto njega pa se v neskončnost širi množica konceptualnih postopkov humanističnih in družbenih ved brez središča, brez sinteze in brez jasnih, premočrtnih hierarhičnih razmerij med njimi. Humanistične in družbene vede (tj. znanosti o človeku) ne sestavljajo mreže, ki bi zajemale pojavne oblike enega predmeta, prav tako ni mogoče reči, da se nanašajo na različne realnosti, ki druga z drugo niso v nikakršni nujni povezavi. Prehodi med temi vedami so ponekod neverjetno lahki, druge pa spet popolnoma nemogoči, enkrat so navidezni, drugič celo neopazni. Prenašanje konceptov in konceptualizacij je tako enkrat produktivno, drugič fiktivno, tretjič pa nezaslišano."

67 B. Rotar, n. d., 69-70.

68 Franc Pediček, Prispevki za teorijo terminologije v znanosti - tudi pedagoški, Ljubljana 1990, 52: "Toda, znanostne terminologizacije ne kaže pojmovati le kot razvojni proces, ki se bolj ali manj spremljevalno pojavlja ob razvijanju določene znanosti, temveč je treba terminologizacijo znanosti imeti za nujno, to je 'tretjo' konstituanto identičnosti in samostojnosti sleherne znanosti (ob že preseženi naslednji predmetnosti in metodološkosti ter prihodnji 'četrti' njeni podstati, to je 'antropološkosti'!)."

69 F. Pediček, n. d., 62-64.

70 "Razkrita, paradigmatsko pogojevana dvoravninska sestavnost ali strukturnost jezika, ki se uporablja v znanosti, pa vpliva tudi na semantično členitev njega samega v smislu in pomenu, da je treba ločevati jezik znanosti, boljše, govorico znanosti (langage) - ali po naši znakovnosti! - znanostni jezik od znanstvenega jezika, boljše, znanstvenih jezikov v pomenu posebnih znakovno-pomensko-sporočilnih sistemov v naravoslovnih, antropoloških, humanističnih in družboslovnih znanostih (langue). Od tega obojega pa je še mogoče razlikovati uporabo govora (parole) v znanosti, kakršna je značilna za posameznega znanstvenika v govornem ali pisnem sporočanju. Pri vsem tem pa gre za dialektiko občega, posebnega in posameznega!" F. Pediček, n. d., 118, 119.

*mikrokozmosu; o pojavnostnih in funkcionalnih ravneh njegovega bivanja, ovedanja ter delovanja.*⁷¹ Po klasičnem vzoru Pediček razločuje troje ravni antropologije:

- a) občo – kot podsistem znanosti (umeščena med naravoslovje in družboslovje!);
- b) posebno – samostojno področje znanosti (fizično-biološko, sociokulturno, filozofsko-humanistično);
- c) posamezne discipline, ki sestavljajo in razčlenjujejo posamezna antropološko-znanostna področja.⁷²

Na podlagi predstavljenih pojmovanj antropologije se ne zdi nenavadno, da hoče biti antropološko relevantna tudi literarna veda. Če je prepričevanje, da *"ni resnične pesniške umetnine, ki bi dosegla skrajno mejo narodno svojstvenega, ne da bi hkrati izpovedala nekaj splošnočloveškega,"* še v ključu nezavedne antropologizacije,⁷³ je Emil Staiger snoval svojo poetiko že zavestno kot **prispevek literarne vede k vprašanjem antropologije na splošno**, tj. trudi se slediti, kako se pojavlja bistvo človeka na področju pesniškega ustvarjanja. Bistvo človeka je v tem, kar misli o sebi v globini svoje zavesti. Pri odgovoru na vprašanje, kaj je človek, se odločamo za določeno možnost. Stojimo na določenem stališču, upoštevamo določeno ozadje. Izhodišče je lahko različno; zaznavanje ostaja objektivno in se dopušča verificiranju. Pokrajina. Ko opazuje pokrajino taktik, je vsak hribček, drevo ali hiša vreden v taktičnem pogledu. Drugače opazuje kmet, ki spet ureja vse, hribček, drevo in hišo, v celoto. Lahko rečemo: v vsakem sistemu, metafori kakega pesnika se uresničuje nekaj od tega, kar je človek nasploh. Resničnost kake take metafore pravzaprav ne sporoča, kaj je človek v dnu svojega bivanja. Kajti človek sam na sebi sploh ne obstaja. Ali obstaja le v duhu, ki ga moramo imenovati božjega. Resničnost se meri tudi tu le po tem, kolikor je rodovitna, koliko je primerna osvetliti našo sedanost in preteklost. Vedno obstaja nek univerzalen red, ki se historično določa, predstavlja tradicionalno povezanega duha. Vsakemu ostaja odprto, da reče Prav ta red me sploh ne zanima. Ne sme pa iti dalje in reči, da ta red ni objektivni. Tako, se mu zdi, more njegov poskus ustoličiti novo poetiko.⁷⁴ Staiger loči troje časov – 1. **deroči čas**, 2. **čas kot trenutek**, 3. **mirujoči čas** – kot moč pesniške domišljije. Čas je treba v Staigerjevem smislu razumeti kot obliko pogleda na svet in s tem kot bistvo lastnega jaza, za pojem časa, ki spada v metafizično osnovo splošne antropologije. Tu se matematične in fizične kategorije časa zabrišejo, pojem preteklosti in prihodnosti se prepleta s sedanostjo. Tako pridemo do neke čiste in prvobitne oblike človeškega bivanja. ...⁷⁵

Tako kot nastajanje literarnega dela gleda v luči celostnega človekovega bivanja, se enako ravna pri interpretiranju literarnega dela. Literarno zgodovino, ki je sicer samostojna veda, je treba prav tako študirati s stališča človeškega bivanja. Po Diltheyju so se oblike človeškega bivanja spreminjale in v teh spremembah je treba iskati vzroke, ki so določali človeka.⁷⁶ Staiger se opira nanj v prepričanju, da nam na vprašanje, kaj je človek, to lahko pove samo zgodovina. Kdor sega vanjo z antropološkim instrumentarijem, je bližje pravi

resnici, kot kdor sprašuje, kaj neka taka poetika more služiti literarni zgodovini. Odklanja preveliko togost pri opisovanju literarne umetnine in poudarja, da mora biti naše obzorje dovolj široko, da konkretne pojave vključimo v celoto in lahko obdržimo hermenevtični krog, da je posamezno razumljivo iz celote in da celotno zopet lahko razložimo le s posameznim. Ob prvem stiku z umetnino jo le slutimo, nato skušamo korak za korakom s strokovnim opisom ugotoviti pravilnost naše slutnje. Tak opis je obenem že razlaga umetnine.⁷⁷ Zdi se, da se današnji čas zbližuje z navedenimi Staigerjevimi prizadevanji.⁷⁸

(Kulturna) antropologija in slovstvena folklor – teoretično

Dosedanji razdelki so pomenili postopno približevanje tukajšnji problematiki, saj smo se o navezavi slovstvene folklor in antropologije srečevali v njih vsaj mimogrede, Staigerjeva zavestna odločitev za poetiko kot prispevek k splošni antropologiji pa je teoretična podlaga za premislek o podobnem gledanju na celotno besedno umetnost, torej tudi na slovstveno folkloro. Lutz Röhrich zagotavlja, da imata moderna (slovstvena) folkloristika⁷⁹ in moderna literarna zgodovina vrsto podobnih teženj in si lahko druga drugi pomagata. Na primer: če literarna zgodovina trdi, da se drama razvija od znotraj navzven v obliko sodišča, ne more biti vseeno, da se opazja rast pustnih iger iz grajalnih pravi in sploh nagnjenje ljudskega teatra k sodnim igram. Slovstveni folklorist bo potrdil, kar je zapisal E. Staiger v svoji Poetiki, da bistveni zakoni ne dozoriijo šele v višjih formah, ampak obstajajo že v nižjih plasteh. Marsikateri se kaže čistejši v začetkih, nekateri šele na višjih razvojnih stopnjah. Očarljivost, ki pri folklornih pripovedih izhaja iz nenavadnosti, najdemo spet pri Baudelairu ... Predmet obeh znanosti je različen. Jasno, osrednji predmet literarne zgodovine so jezikovne stvaritve, v slovstveni folkloristiki pa življenjske oblike. Toda obe sta služabnici splošne antropologije, splošne znanosti človeka in njegovega sveta. Živimo v času, ko se ne brišejo le meje med poklicem in stanom, ampak vsaka med znanostmi. Kljub specializacijam, ki so nasledek metodoloških vzrokov, ne obstaja med folkloristiko in literarno vedo nobena absolutna ločitev.⁸⁰ Zaledje za tako Staigerjevo razmišljanje bi bilo mogoče najti že pri Andreju Jollesu.

Znanstvena usmerjenost primerjalne literarne zgodovine se je začela pravzaprav s tematologijo in folkloristiko vred, posebno v Nemčiji, kjer so se že od romantike vneto ukvarjali z "zgodovino snovi" (Stoffgeschichte) in skušali na tej podlagi utemeljiti prva metodološka načela nove vede. Nekateri znanstveniki so jo hoteli v začetku dvajsetega stoletja s strogo literarnozgodovinskih vidikov povsem razvrednotiti (P. Hazard), vendar jo mnogi komparativisti še vedno upoštevajo, kolikor omogoča ugotavljanje snovnih vplivov na nastajanje umetniških del in skuša kronološko razložiti prehajanje snovi od naroda k narodu. Ko Anton Ocvirk predstavlja

tematologijo s strani slovstvene folkloristike, le da še s terminologijo, nerazjasnjeno v njegovem času, ima pred očmi metodo t. i. finske šole: "Folklor se ukvarja posebno s **primerjalnim razpravljanjem** o izvoru, razširjenosti in preobrazbah pripovedk, pravljic, bajk, legend, basni, pregovorov, izrekov, parabol, skratka, vsega anonimnega ljudskega blaga, ki se je stvarjalo v davni, nejasni preteklosti in se polagoma širilo med narodi. V skrajnih mejah se folklor večkrat dotika celo mitografije in **etnografske antropologije**."⁸¹ Metoda, ki je dala celo ime pripadnikom določene raziskovalne usmeritve – "komparativisti"⁸² – je prvovrsten kriterij za dokaz o bližini dveh na videz tako različnih ved. Kot pglavlitno metodo vsake antropologije poudarjajo primerjavo, kakor je le-ta eno od temeljnih vodil pri slovstveni folkloristiki (in primerjalni literarni vedi). "Pri preučevanju f o l k l o r e se literarni zgodovinar opira bistveno na načela **primerjanja**, to se pravi, da opredeljuje pripovedke, bajke ali legende po njihovi snovni enakosti, podobnosti, sorodnosti in vsebinski skupnosti. Vendar pa ni samo vzporejanje njegov poslednji namen, dasi more prav za prav le tako ugotoviti variacije ene in iste snovi ter razbrati vse posebnosti, ki ločijo na primer po vsebini enako indijsko pripovedko od arabske, grške, francoske, nemške, slovanske in drugih. Zanima ga zlasti to, odkod so vse te snovne enakosti pri pripovedkah najrazličnejših narodov in obdobj, odkod njihove sorodnosti: ali so vzniknile vse v skupni pradomovini ali pa so nastajale neodvisno druga od druge?"⁸³ Na podlagi teh vprašanj sta nastali dve teoriji o izviru folklornih motivov:

1. Migracijska ali tako imenovana indijska

“Pripovedke o Pepelki ne nahajamo le v Franciji, na Portugalskem, v Italiji, Nemčiji, na Škotskem, Danskem, Norveškem, Finskem, Poljskem, v Rusiji, Albaniji, moderni Grčiji. na kratko, skoraj pri vseh evropskih

narodih, ampak tudi v Afriki, Mali Aziji in prav v osrčju Indije. Tako je nastala Benfeyeva teorija o indijskem izvoru evropskih pripovedk in v istem smislu razlaga tudi E. Cosquin nastanek evropskih pravljic in bajk, češ da so polagoma prihajale k nam iz svoje prvotne domovine Indije preko sosednjih narodov. Ali je sploh mogoče natančno ugotoviti praoblike in pravsebino pravljčnih snovi in natanko zarisati čas njihovega prehajanja od naroda k narodu?⁸⁴

2. "Antropološka" ali "poligenetska"⁸⁵

Antropološko teorijo je vpeljal Anglež Edvard Tylor (1832–1917)⁸⁶. Dve temeljni postavki te teorije sta:

a) podobne življenjske razmere življenja na približno isti stopnji razvoja človeških skupnosti izzivajo v zavesti ljudi podobne predstave o življenju v naravi in zato tudi podobna verovanja – po istem modelu morejo samoniklo nastajati na različnih straneh sveta motivi slovstvene folklorne ("poligeneza motivov").

b) enkrat ustvarjene predstave, kot realiteta določene stopnje razvoja kake človeške skupnosti, se ohranjajo v zavesti ljudi tudi po že davno preseženih pogojih, ki so jih izzvali (teorija o ostankih preživelega, prežitki, survivali). Na primer verovanja o relativno samostojnem obstoju duše (ali duha) reči in ljudi (= animizem) so se pojavila na nizki stopnji razvoja, toda obdržala so se v zavesti ljudi in kulturnih skupnosti do danes.

Krepak razvoj antropoloških študij v drugi polovici 19. stoletja je poleg drugih dosežkov odkril tudi fantastične predstave, motive in cele pravljice, podobne evropsko-azijskim, v Avstraliji, osrednji Afriki in Ameriki, pri primitivnih plemenih, ki so bila še vedno na zelo nizki stopnji razvoja, kjer niso imeli pismenstva niti stikov s kulturnim svetom. Na teh opazanjih temelji teorija o podobnosti motivov v pravljicah raznih narodov, t. i. "antropološka" ali po definiciji francoskega

71 Franc Pedičnik, *Antropologija - kaj si?*, v: *Naši razgledi*, 24. januarja 1992, 37.

72 F. Pediček, n. d., 37-38. Za tukajšnji namen je primerno opozoriti, da F. Pediček v orisu slovenske antropologije slovstvenega folklorista Milka Matičetovega uvršča v tako imenovani drugi antropološki krog. V prvega uvršča fizično, oziroma biološko antropologijo (Niko Županič, Božo Škerlj), medicinsko antropologijo, v tretjega sociologijo in politologijo (Stane Južnič, Vesna Godina; Vojan Rus, sodelavci Anthroposa v četrtega antropološko snovano pedagogiko in končno zavirljivo razvito antropološko psihologijo. (dr. Anton Trstenjak). "Tudi po tem opusu smo samostojen, visoko kulturn in demokratičen narod."

73 Anton Ocvirk, *Teorija primerjalne literarne zgodovine*, Ljubljana 1936, 49, 50.

74 Emil Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, Atlantis Verlag, Zürich 1966, 252-256.

⁷⁵ Mirko Križman, Emil Staiger v luči literarnih ved, *Dialogi* 9, Maribor 1973, 590–601.

⁷⁶ M. Križman, n. d., 590-591.

77 Darko Dolinar, *Hermenевitika (Literarni leksikon)*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1991, 101, 102: "Po Emilu Staigerju se interpretiranje začne tedaj, ko delo med prvim branjem nagovarja bralca z neko svojo še neopredeljeno specifično potezo, bralec pa se mu odziva z občutkom ljubezni in občudovanja. Ta začetna emocija bralcu odpre oči, brez nje sploh ne bi dojemal bistvenih značilnosti dela in ga pozneje ne bi mogel racionalno opazovati. V prvem, emocionalnem stiku torej zaznava neko značilnost, ki prežema vse sestavine dela, in ki jo Staiger – vsaj pri interpretiranju

lirike – imenuje ritem. Od ritma napreduje bralec postopno k drugim vidikom dela, tako da naposled dojame njihovo popolno medsebojno skladnost, tj. stil dela, v katerem mu vsaka sestavina po svoje govori isto in mu potrjuje začetni občutek. Ljubitelju poezije to že zadostuje. Raziskovalec pa mora svoj evidentni občutek formulirati tako, da ga lahko sporoči drugim, in ga podpreti z dokazi. To je naloga interpretacije."

78 Alla Latinina, Kultura je način, kako premagati kaos, Nova revija 12, št. 138, XXVII–XXVIII. J. Meletinski: "Naš mali inštitut se bo nagibal v smer komparativistike, tipologije. Naša glavna tema so jeziki kultur, zanimata nas zgodovinska antropologija in psihologija, problematika literarnih in kulturnih arhetipov, problemi zgodovinske poetike."

79 Avtor dobesedno sicer govori "etnografija", toda v slovenskem kontekstu je njegov izraz ustrezno prevajati kot slovstvena folkloristika.

80 Volkskunde und Literaturwissenschaft von Max Lüthi.
Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 9, Sonderdruck [Ietnica
manika], 276, 277.

81 Anton Ocvirk, *Teorija primerjalne literarne zgodovine*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1975, 81.

82 Prim. v Ljubljani "primerjalci" za študente primerjalne vede in svetovne književnosti.

83 A. Ocvirk, n. d., 81-83.

84 A. Ocvirk, n. d., 82.

85 "Ali jih ni morda veliko med njimi nastalo na različnih krajih in v raznih časih, neodvisno ena od druge?"

86 Edward Tylor, *Primitive Culture*, London 1871.

znanstvenika J. Bediera "teorija o poligenezi motivov". S poligenezo motivov in prežitkov v zavesti ljudi so Tylor in njegovi nasledniki pojasnjevali podobnost motivov v pravljičah in povedkah kulturnih in primitivnih narodov, med katerimi ni bilo močnih kulturnih stikov. Misel Wilhelma Grimma o možnosti izvirnega nastajanja "enakih ali med seboj bližnjih/sorodnih zgodb" je dobila v študijah E. Tylora in njegovih naslednikov konkretnjšo obrazložitev. Samo po sebi se razume, da je teorija o poligenezi motivov sprejemljiva samo v mednarodnih razmerjih in da se do prepričljivih rezultatov pride samo v primerih, kadar med dvema ali več človeškimi skupnostmi dokazano ni bilo nobenih kulturnih zvez. Rezultati antropoloških raziskav so pomembni tudi v tem, ker kažejo, da niti pravljičica niti kaka druga vrsta folklornih pripovedi, kot oblika miselne aktivnosti, ni morala nastati na natančno določenem mestu in se sčasoma širiti od tam, ampak se je mogla tudi samodejno ustvarjati na raznih koncih sveta. S tem je ovržena ena od predpostavk migracijske teorije – o stari Indiji kot zibelki pravljičice. Dokazi o izvirnem ustvarjanju pravljičice in podobnih zgodb v predrazredni družbi (primitivna plemena, pri katerih so moderni antropologi opazili pravljičico, so bila še vedno razredno nediferencirana) resno spodkopavajo teorijo o "potopljenih kulturnih dobrinah".

Finska znanstvenika Karl Krohn in Anti Arne sta sicer upoštevala mitološko in migracijsko teorijo, toda prednost sta dala antropološkim študijam, ko sta uvedla svojo "geografsko-zgodovinsko" metodo pri preučevanju pravljičice. Izhajala sta iz ideje: "folklorne pripovedi niso proizvod *enega* genialnega naroda", kot kultura ni delo *ene* rase, kar rezultira iz antropoloških študij.⁸⁷

Ugotovitev, da je veliko bajk, pripovedk in pravljič, ki so kljub raznim spremembam "na dnu enake" (Cosquin), izhaja iz mitološke teorije o njihovem nastanku. Začetke te teorije najdemo že v nauku bratov Grimm, da je pravljičica nastala iz ostankov razbitega mita in starogermanskih legend o herojih, torej da ni nič drugega kot med ljudstvo spuščena/znižana mit in legenda. To je voda na mlin teoriji o potopljenih kulturnih dobrinah, kakor tudi Benfeyevi predpostavki o staroindijskih pisanih zbirkah kot izvirih pravljičice prednjeazijskih in evropskih ljudstev. Zamisel, da slovstvena folklor, posebno njene epske pesmi, predstavlja med ljudstvom bolj ali manj sfolklorizirane stvaritve (Latković: "ponarodnjene tvorevine",⁸⁸ odtod slovensko: ponarodele!) "višjih razredov", posebno fevdalnega plemstva, se vleče skozi študije pripadnikov tako imenovane "zgodovinske šole", toda dokončno obliko ji je dal Hanns Neumann.⁸⁹

R. R. Marett je zadnji klasik angleške antropološke šole. Njegovo prvotno zanimanje je bilo etnološko, a ga je prerasel, ko se je bližal folklori. Koristilo mu je preučevanje antičnih, modernih in sodobnih filozofov ... Ni napisal kakega velikega dela, njegove knjige so pravzaprav zbirke esejev. Za preučevanje folklorne je temeljna knjiga Psihologija in folklor (1920). V njej je esej o tolmačenju prežitkov, zaradi katerega je aktualna cela knjiga. V drugih delih se ne oddaljuje od

tradicionalnega pojmovanja socialne antropologije, ki je "zgodovina človeka, razgorjena in prežeta z idejo o evoluciji". Vsekakor je bil prepričan, da antropologija je "znanost enako kot tudi zgodovina, da ni filozofija, a da se mora ujemati z njenimi potrebami". Glede na njegove prednike je to pomemben korak naprej: Marett pod vplivom Heglovega pojmovanja zgodovine, tj. da je zgodovina neločljiva od filozofije, ne zamenjuje filozofije z evolucionistično zgodovino človeka. Od svojih predhodnikov se je razločeval v tem, da je bila teorija evolucije zanj preprosto delovna hipoteza.⁹⁰ Angleška antropološka šola je s pojmom prežitka dobila pravo sredstvo za svojo obravnavo. Francoska sociološka šola se ni pomišljala jemati folklorne za del etnografije oz. etnologije. Marett se je temu uprl. Po njegovem ni naloga folklorista, da vidi le staro, kakor so to želeli njegovi predniki, ampak da staro preplete z novim. Zanj je samoumevno, da v folklori vse, kar umre, oživi v neki drugi obliki, da bi pozneje, ko konča svoj cikel, dalo življenje novim oblikam. Kadar neko praznoverje (prežitek) izgubi prvotni pomen, dobi(va) novega, brez katerega prežitek ne more živeti. Ni treba gojiti iluzije, da človek opravlja nek gib iz navade in da ta navada predstavlja (nezaveden) prežitek nekega totemskega kulta. Morda je tudi tako: če se človek vda temu gibu, to pomeni, da vanj veruje. Izhajajoč iz psihologije je Marett odkril enega izmed najpomembnejših načel, ki regulirajo življenje folklorne. Od tod vodi pot h kolektivni psihologiji W. Wundta, ki izključuje, da bi individuum zares mogel biti aktivni vzrok družbene evolucije. Emil Durkheim je prepričan, da psihološka indukcija ne zadošča za pojasnilo družbenih dejstev, tudi umetnosti in šeg ne, ker da ne izvirajo iz zbirke prispevkov individualne zavesti, ampak iz sinteze, v kateri se najde vsota elementov, ki jo ustvarjajo. Na tej podlagi se je začelo raziskovanje primitivne mentalitete (Levy-Bruhl), na katero so se sklicevali francoski sociologi ob preučevanju religije in magije. Nasproti ugotovitvam francoskih sociologov, ki so večinoma obnavljali in reševali ostanke Kantove filozofije v luči obnovljenega "Volksgeist", je angleška antropološka šola v bistvu delala na vzorcih nekake individualne psihologije, implicitno upoštevala tisto tradicijo, v kateri se uresničuje duh zahodne (krščanske in humanistične) civilizacije. Tylor in Fraser⁹¹ nista nikdar zmanjševala prispevka, ki ga divjak kot individuum s svojimi iznajdbami, kreacijami, ugledom daje družbi. Nista želela zmanjšati vrednosti družbe na etnološkem niti na folklornem polju. Zastopala sta trditev, da sta kolektivna in individualna zavest imanentni ena drugi. Na to načelo je navezal v svoji Antropologiji Marett. Zgodovina ne more zanemariti človeka z izrazito individualnostjo, izjemnega človeka, genialnega, bodisi da je pomemben mislec ali človek akcije. Še več, ta človek je velikokrat ustvarjalec zgodovine in kot takemu bi mu moral zgodovinar dati dolžno spoštovanje. Antropologija torej ne sme prezirati tistega, kar bi se lahko imenovalo zasluga zgodovinske zgodbe. Preučevanje zapleta brez preučevanja njegovih junakov nikdar ne more dati prave predstave o drami človeškega življenja. Mišljenje, ki ga je izrazil Marett o prežitkih, ne izključuje družbe, pa tudi posameznika ne.

Njegovo stališče se ujema s stališči tistih filologov, ki so izvir pesmi, bajk in novel po pravici pripisovali posameznikom. Po njegovem je individualni prispevek dajal etnični tradiciji večji smisel za ustvarjalni zamah. V tem so, po njegovem, evropski kmetje na isti ravni z "ljudstvi brez kovin". Tudi to je morda eden izmed vzrokov, ki so ga prisilili, da ne sprejme sklepov, do katerih je tisti čas prišel Levy Bruhl, ki je, za razloček od angleške antropološke in francoske sociološke šole, znova posumil v tisto edinstveno lastnost logične oblike mišljenja, ki je lastna tako prvotnemu kot učenemu človeku. Z Maretovimi ugotovitvami je angleška antropološka šola veliko pridobila. Ne glede na to, da je razumela predanimizem, animizem, magijo itn. kot temelj religije ali dejavnost določenih sil, je na koncu koncev v folklorni tradiciji videla tudi izvir moralnosti, prava, umetnosti. Antropološka šola ji je z razlago, kot da je zgodovina, ponudila svoje najmočnejše karte. In četudi je deloma res, da angleška antropologija ni precenjevala estetske funkcije slovstvene folklorne, se je, s širokim razgledom, lotila njenih najbolj vznemirjajočih problemov.⁹²

Novejša slovenska slovstvena folkloristika naravnost z zadoščenjem prestreza prizadevanje po razčiščenju razmerij med kulturno antropologijo in folkloristiko na angleškem govornem področju. Ni ji sicer v čast, da jih ni poznala, a po lastnih metodoloških poteh se je prebila do podobnih dognanj. Med tistimi, ki se je posvečal izrecno razmerju (kulturna) antropologija – (slovstvena) folkloristika, je William R. Bascom.⁹³ Najprej je skušal terminološko in pojmovno razmejiti področje pravljič, mitov, legend, ugank, pregovorov in drugih "slovstvenih oblik" od področja šeg, verovanj, obredov (customs, beliefs, rituals). To je slovenska slovstvena folkloristika dosegla z razločevanjem slovstvene folkloristike (v katero ravno spadajo pravkar omenjeni žanri) na eni strani in scenske, glasbene, plesne in likovne folkloristike na drugi. V antropologiji je folklor definiran kot besedna umetnost, pojasnjuje W. R. Bascom, zato se je v pogovorih s kolegom R. W. Watermanom utrnila misel, da bi bile pravljičice, bajke, legende, pregovori ipd. klasificirane s skupnim imenovalcem in tako razmejene od drugega gradiva, ki ga navadno tudi imamo za folkloro, a ga antropologi uvrščajo v druge kategorije. Očitno sta bila v svoji nameri premalo jasna, da se njun predlog nanaša le na omenjeni izsek folklorne in izsek kulture in ne na vse od njiju, zato sta doživela hudo kritiko in v odgovoru nanjo se avtor med drugim strinja s stališčem, da je ponesrečeno, ker si antropologi skušajo prilastiti besedo folklor za označbo celotne kulture. Posipa si pepel na glavo, da so bili antropologi nekoliko predrzni, ko so pri klasificiranju vidikov kulture prevračali pomen besede folklor za svoje lastne potrebe. Poudarja, da je le okrog petindvajset let po tistem, ko je W. Thoms opisal delovno polje folklorne, E. Tylor definiral kulturo s skoraj istim izrazoslovjem. Še več, folklor se zelo dobro ujema s svojim izvirnim pomenom ljudskega znanja ali ljudskega učenja, kot je to v rabi zunaj antropoloških krogov. Odgovornost za terminološke težave v zvezi s folkloro nalaga veliko bolj antropologiji kot folkloristiki.

Take samokritičnosti v slovenski etnologiji, ki se je tudi samozvano spuščala na folkloristično področje, ni bilo srečati. Želi prispevati k terminološkim razčiščenjem, ker oboji, antropologi in folkloristi, čutijo potrebo po terminih za razločevanje pravljič, bajk, pregovorov, ugank in sporočenih oblik besedne umetnosti od drugega folklornega gradiva. Če je besedna umetnost središčno jedro folklorističnega interesa in raziskav (Herskovits) ali če to ni (Bayard), sme biti predmet prepričanja, da ni dvoma o potrebi za uvedbo termina za njeno razločevanje od vseh vrst gradiva, ki se klasificira kot folklor.⁹⁴

Iz razprave je zaslutiti, da gre za iskanje identitete dveh ved, ki imata marsikdaj skupen predmet raziskovanja, toda to še ne pomeni, da so enake njune delovne metode in cilji. Pravo olajšanje je spoznati, da je bilo v tem pogledu vroče tudi drugod in slovenski položaj (slovstvene) folkloristike ni nikakršna izjema. Tudi v tem ne, da je ubirala – nasproti etnologiji (tedaj alias kulturni antropologiji) – samostojno smer. Toda obstajajo tudi drugačne tendence, ki s semiotičnimi postopki brišejo meje med omenjenimi vedami, češ: kakor hitro folkloristi opustijo svojo ožjo specializacijo (literarno vedo, muzikologijo, koreologijo, teatrologijo itn.), da bi opazovali svoj predmet kot posebno vrsto komunikacije znotraj družbene skupine, ni več razlike med etnološkim, folklorističnim, antropološkim ali sociološkim raziskovanjem.⁹⁵



87 Vido Latković, Narodna književnost, Naučna knjiga, Beograd 1967, 69–71.

88 V. Latković, n. d., 70.

89 Hanns Neumann, Primitive Gemeinschaftskultur, Jena 1921.

90 Giuseppe Cochiara, Storia del Folklore in Europa, Torino 1971, 225, 227, 229.

91 Fraser: Nikdar ni treba a priori zavreči pojasnila, ki ga daje kak kmet o neki šegi, ne glede na to, da je vedno sad osebne razlage.

92 G. Cocchiara, n. d., 233–234, 236–240.

93 Prim. William R. Bascom, Folklore and Anthropology, v: Journal of American Folklore 68, 1955, 245–252.

94 William R. Bascom, Verbal Art, v: Journal of American Folklore 68, 1955, 245–252.

95 I. Lozica, n. d., 40–41.