

GLASNIK SLOVENSKEGA v ETNOLOŠKEGA DRUŠTVA

GLASNIK SED LETO 35/1995 ŠTEVILKA 2-3 LJUBLJANA
OKTOBER 1995



“Leseni mislec” S. Muche v muzeju na prostem v Szaleju pri Sieradzu na Poljskem. Foto: Mihaela Hudelja, september 1995.

BULLETIN OF SLOVENE ETHNOLOGICAL SOCIETY

Vol. 35, No. 2-3

UDK 39/497.12(05)
ISSN 0351-2908

Cena: 840 SIT

UVODNIK

Rajko Muršič,

Antropološke pošasti na obzorju, str. 1

The phantoms of anthropology on the horizon, p. 1

RAZGLABLJANJA

Božidar Jezernik,

"Evropeizacija" balkanskih mest kot vzrok za njihovo "balkanizacijo", str. 2-13

"Europeanisation" of the Balkan towns as the cause of their "Balkanisation", (Summary), p. 2-13

Artur Štern,

Kritičen pogled na dve biološki teoriji altruizma, str. 14-18

A critical view of two biological theories of altruism, (Summary), p. 14-18

Natalija Vrečer,

Nekateri vidiki psihološke antropologije, str. 19-24

Some aspects of psychological anthropology, (Summary), p. 19-24

Vesna V. Godina,

Antropologija pred antropologijo: "Razsvetljenska antropologija" 18. stoletja, str. 25-40

Anthropology before anthropology: "Anthropology of Enlightenment" in the 18th century, (Summary), p. 25-40

Philipp Wambolt von Umstadt, Ismael Silva Fuenzalida,

Latinska Amerika kot kulturno makro-območje, str. 41-44

Latin America as a cultural macro-area, (Summary), p. 41-44

OBZORJA STROKE

Slavko Kremenšek, Joel Halpern,

Etnološko-antropološko dopisovanje, str. 48-53

Ethnological-anthropological correspondence, p. 45-48; 53-55

Rajko Muršič,

Antropološki zvezki 3, str. 56-57

Alfred Reginald Radcliffe-Brown, **Struktura in funkcija v primitivni družbi**, str. 57-58

Slavko Kremenšek,

Uvodna beseda ob predstavitvah etnoloških knjig, str. 59-60

Marija Stanonik,

Traditiones 23, 1994 /Naš živi jezik/, str. 61-62

Mojca Ramšak,

Tako smo živeli 2, Življenjepisi koroških Slovencev, str. 62-63

Na poti v vas/Unterwegs ins Dorf, Kultura na Radišah skozi 90 let/Streifzug durch 90 Jahre Kultur am Radsberg, str. 63-64

Lucija Horvat,

Janja Žagar, Oblačilna kultura delavcev v Ljubljani med prvo in drugo svetovno vojno, str. 64-65

Monika Kropelj,

Noč ima svojo moč bog pa še večjo: Pohorje pripoveduje (zap. Anton Gričnik), str. 65-67

Brezglavjeki, Zgodbe iz Prekmurja (zap. Dušan Rešek), str. 65-67

Zmago Šmitek, Srečevanja z drugačnostjo, Slovenska izkustva eksotike, str. 67

Vito Hazler,

Tone Cevc, Bohinj in njegove planine, Srečanja s planšarsko kulturo, str. 68

Janez Bogataj, Majda, dajte mi tisto iz omare, Kultura poslovnih, promocijskih in protokolarnih daril, str. 68-69

Marjan Bažato, Janez Bogataj, Človek z masko, Od Prekmurja do Benetk, str. 69

Delovna skupnost Alpe-Jadran, Drugo skupno poročilo o zgodovinskih središčih, str. 70

Katarina Munda Hirnšek,

Jožef Košič, Življenje Slovencev med Muro in Rabo, Izbor del, str. 71

Nataša Konestabo,

Stanka Gačnik, Aleš Gačnik, Mitologija Žoharjevega Kurenta, str. 71-72

NAGRADE IN PRIZNANJA

Predlogi in utemeljitve za podelitev Murkovega priznanja in listin za leto 1995 Slavku Kremenšku, Zvezdani Koželj, Majdi Fister in Inji Smerdel, str. 73-74

Utemeljitev za podelitev Steletovega priznanja Vitu Hazlerju za izjemne dosežke na področju teorije varstva, predstavitve in popularizacije ljudskega stavbarstva, str. 75

Antropološke pošasti na obzorju

Da v bližini etnoloških predstraž lomasti pošast antropologije, je bilo slišati. In da so stražarji tu in tam zagnali preplah, je bilo videti. Da, pošasti največkrat lomastijo v neraziskanih, neznanih in prepovedanih predelih. Ko se približajo kultiviranim področjem, jih je treba pregnati nazaj v divjino - ali pa pokončati po hitrem postopku.

Toda svet se je spremenil. "Terra incognita" je v današnjem času malodane prazen pojem. Nobenih pravih divjin in nobenih "divjakov" skorajda ni več. Zato se antropologi vračajo domov. Že dolgo sicer, toda sedaj, ko trkajo tudi na naša vrata - domači odpadniki, ka-li? - je hudič na pragu in ogenj v strehi. Spremembe globalnega značaja se odslakujejo povsod. Toda udejanjajo se na lokalnih nivojih. Zato je domačijska miselnost povsod na preizkušnji. Čeprav ni nobene možnosti, da bi bile lokalne posebnosti izbrisane z zemljevidov. Pravih in imaginarnih. Kaj pa je globalno drugega kot zbir lokalizmov? (In kaj so "najvišji" doneski uma drugega kot premlata primitivnost?) Zato so strahovi odveč.

Ali naj brstenje antropologij na Slovenskem razumemo kot zamenjavo dominantne razlagalne paradigme? Dolga desetletja je namreč v humanistiki in družboslovju kraljeval marksizem s svojimi "neizpodbitnimi" in "večnimi" resnicami o človeku in družbi. Takrat antropologije pač nismo potrebovali. Danes, ko tudi nekateri bivši marksisti ravnaajo z Marxom kot s crknjenim (steklim?) psom, potrebujejo družboslovci in humanisti druge miselne berge. Z nihilizmom ničejanskega kova si pritlehna pamet ne more kaj prida pomagati. Zato ji ostane esenca humanizma: človek. Antropologija, torej. Fiksna ideja "enotnega polja" v humanistiki in družboslovju. Megateoretski koncept. Ideologija sprevrnjene lepe duše - saj vendar, če razmišljaš antropološko, ne moreš biti anti-humanist, mar ne? In ne moreš delati napak, ko pa imaš ves čas pred očmi človeka! Puhloglavstvo pač.

V resnici pa je prav odnos etnologov (ali naj zapišem etnologije?) do uvajanja (kulture in socialne) antropologije prava lekcijska puhloglavstvu. Zato, ker je obramba - tistih seveda, ki sploh imajo kakšno stališče onkraj narcističnega povzdigovanja nosu - etnologov pred lomastenjem antropoloških štiriglavih zmajev zelo zvita. Na sofisticirano vprašanje, če ob izpričani metodološki in metodični širini etnologije (da o predmetu ne govorimo) sploh potrebujemo (kuturno) antropologijo, noben antropolog ali "antropolog" ne more dati zares pametnega odgovora. Razen ugotovitve, da jo potrebujemo tudi zato, da bi etnologija zares postala to, za kar se tako rada deklarira. Takrat antropologije (razen biološke antropologije in različnih ozkih specializacij) res ne bi potrebovali.

Ne glede na naša mnenja o njej je antropologija pač tu. Med nami, pred nami, za nami, pod nami - in v nas. Sam bi najraje izhajal iz klasične Lévi-Straussove opredelitve nerazdružljivega korpusa etnografija-etnologija-antropologija in si nehal razbijati glavo z metodami prepričevanja, da divjadi nima smisla kultivirati. Tako pa je (po zelo bučnem prepiru na uredništvu - verjemite!) nastala pričujoča, antropološko obarvana številka Glasnika. Ne gre za prikaz antropoloških dejavnosti na Slovenskem, še manj pa za preferiranje katerekoli

domače antropološke usmeritve. Da ne bo pomote: sociokulturna (kulturna in socialna) antropologija je predvsem empirična veda. Če so prispevki v pričujočem Glasniku večinoma zastavljeni drugače, to samo pomeni, da je potreba po institucionalni ureditvi njenega statusa (s samostojnim oddelkom in/ali raziskovalnim inštitutom) očitna. Šele takrat bo mogoče zares govoriti o (empirični kulturni in socialni) antropologiji (pravzaprav antropologijah) na Slovenskem. Do takrat pa bodo slovenski antropologi s svojim empiričnim delom blesteli na tujem (Borut Telban je dobil nagradno študentsko Leach/Royal Anthropological Institute na Univerzi v Manchesteru za akademsko leto 1995/96 kot najperspektivnejši mladi antropolog, omogočili pa mu bodo tudi izdajo knjige na podlagi njegovih raziskav na Papui Novi Gvineji - čestitam/o/). Predavanja na (vsaj!) štirih različnih fakultetah ter samostojne razpršene raziskovalne težnje so za zdaj pač glavna ovira razvoju slovenske antropologije. Tukaj pač je, o bližinah in razlikah med etnologijo in antropologijo (pravzaprav antropologijami) pa meditirajte sami. (Razsvetlitev prihaja z absurdom, ne pozabite!)

Naj vam pri tem pomagajo napotki k branju zelo obilne etnološke knjižne letine v lanskem in letošnjem letu. Kljub želji, da bi v Glasniku sproti "pokrili" vse, kar v književni obliki izide etnološkega na Slovenskem, za zdaj to še ne gre. Zato prosim avtorje, da nas poskušajo vsaj obvestiti o izidu svojega dela, če že ne morejo iztrgati iz rok založnikov kakšnega recenzentskega izvoda za Glasnik (tudi kritično pišočih etnologov zelo, zelo primanjkuje!).

Ker sva imela z urednico od srede avgusta do začetka oktobra polno glavo, roke in noge referatov za kongres etnologov (pred tem so bile počitnice, za nameček pa je bilo nekaj težav tudi s prenosom nekaj člankov iz enega računalniškega formata v drugega...), je druga številka izšla z zamudo. Upava, da bo (ob kolikor toliko rednem sprejemanju državnega proračuna) v prihodnje mogoče "izhajati" bolj redno. Tako, kot sva si zamislila.

Redni naročniki ste gotovo opazili, da je prišlo do sprememb v pobiranju naročnine za Glasnik, Knjižnico Glasnika in članarino društva. Za 5000 SIT, ki ste jih (upam) plačali, dobite štiri številke Glasnika in eno knjigo iz rednega programa knjižne zbirke. Hvala za razumevanje in podporo (brez vašega deleža načrtovanega programa ne bi mogli izpeljati). V imenu Društva se zahvaljujem tudi Znanstvenemu inštitutu Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, ki je izdatno podprlo objave svojih sodelavcev v Glasniku SED.

Za konec še opravičilo. Svoje napake največkrat radi pripišemo porednosti tiskarskih škratov. V 1. številki letošnjega Glasnika smo spregledali zelo neljubo napako, ki jo je zakuhal računalnik (pravzaprav njegov okorni program). Zamešal je namreč dva odstavka iz dveh različnih člankov, ki sta govorila o isti razstavi, le da iz dveh povsem različnih izhodišč: notranjega in zunanjega. Ingi Brezigar se opravičujem za "nečimrn" sklepni odstavek, Darji Skrt pa za okrnjeno besedilo. Digitalni škrat nam je pomagal tudi pri navedbi fiktivnega Kremenškovega dela Obča "etnografija" (pravilno seveda Obča etnologija). In ker je bil nenasiten, je požrl tudi večino narekovajev v članku Boštjana Kravanje. Tudi njima se opravičujem.

Rajko Muršič

'EVROPEIZACIJA' BALKANSKIH MEST KOT VZROK ZA NJIHOVO 'BALKANIZACIJO'¹

Prispevek je zastavljen kot vodeno potovanje skozi nekaj mest tako imenovane Divje Evrope (De Windt 1907; Sloane 1914). Naša pot se začneja kakšnih tristo let nazaj v glavnem mestu Madžarske, nato vodi skozi nemirni čas in prostor Romunije, Bolgarije, Grčije, Albanije, Srbije, Črne Gore in Makedonije ter se konča v Bosni in Hercegovini. Naši vodiči na potovanju bodo v glavnem zahodni Evropejci, ki so popotovali po Balkanskem polotoku v času med 17. stoletjem in današnjim dnem, nekateri med njimi dobri poznavalci Balkana in z bogatimi osebnimi izkušnjami.

Stoletja otomanske okupacije so zaznamovala ne le zgodovino Balkanskega polotoka, temveč tudi njegove prebivalce in njihovo kulturo; ta zaznamovanost je bila verjetno najbolj očitna na podobi balkanskih mest. "Pod turško oblastjo", je zapisal Edwin Pears, "je Konstantinopolis postal najbolj retrogradna prestolnica v Evropi. Pod takšno oblastjo so bile Atene, Bukarešta, Beograd in Sofija pred osemdesetimi leti gole zbirke blatnih barak, naseljenih s potrtimi in obubožanimi ljudmi. Potem ko so se njihovi prebivalci znebili turškega zatiranja, so te vasi hitro prerastle v mesta, ki so privzela pridobitve civilizacije in vsa dobro napredujejo. Prvi dve, ki uživata svobodo daljši čas od drugih, sta zdaj lepo grajeni mesti z dobro upravo in z bistrimi, inteligentnimi in naprednimi prebivalci, Sofija pa se jima bo kmalu približala. Podati se iz katerega od teh mest v Konstantinopolis, je kot bi se podal iz civiliziranega v barbarsko mesto" (Pears 1905: 33-34).

Vzrok za to nezadostnost, ki je bila po mnenju evropskih popotnikov glavna značilnost balkanskih mest, so v splošnem iskali v fizični in intelektualni degeneriranosti turškega vladajočega razreda, te "inertne otomanske rase, ki ne sadi niti ne seje, ne gradi niti ne popravlja" (Spencer 1851: II, 74), ter v duhovnem in intelektualnem propadanju kot dediščini islama, ki naj bi bil po njihovem mnenju "sam po sebi nespremenljiv" in zato tudi "ovira za napredek civilizacije" (Pears 1911: 318). Nič čudnega, da je srbski avtor konec 19. stoletja rotil svoje evropske bralce, da je islam "treba izkoreniniti v interesu kulture" (Gopčević 1889: 182).

Iz evropskega vidika je bila večina turških mest na Balkanu videti umazanih in neprivačnih, četudi so imela določen čar, ko so jih ugledali od daleč in so džamije, minareti in številne kupole ustvarile čudovito lepe prizore. Bogatejši Turki so

imeli navado graditi svoje vile na vzpetinah okoli mesta in jih obdati z vrtovi. Te hiše v senci in minareti, ki so kot tanki prsti kazali proti nebu, so naredile prvi vtis razsežnosti prostora in arhitekture, prijetne za oko (Russell 1794: 14; Robert 1844: 38; Gilferding 1859: 311; De Windt 1907: 63, 216; Fox 1915: 90). Tisti, ki bi obiskali Solun leta 1863 v družbi dveh britanskih popotnic, bi tako lahko videli sledeče: "Turško mesto ima svoj čar ne glede na to, kje leži, in ne glede na to, od kje ga opazujete. Zvest pastoralnim instinktom svojih prednikov si Turek vedno prizadeva absorbirati prozaičnost mesta v poezijo narave; množi koničaste stolpe, ki dajejo kolorit streham, in kjerkoli že postavi hišo, posadi drevo. Za tla resda ne skrbi, če le ima dobrega konja, tako da po razritosti njegove ulice prekašajo kamnolom, po nesnagi pa presegajo blatna tla, po katerih se valjajo svinje. Toda močna je magija zunanje lepote. Ko se po določenem času sprijazniš, da nos in noge trpijo neprijetnosti bi, če bi le mogel, potem ko so postorjena dnevna opravila, počival na mimi, ravni strehi, in pasel svoje oči na gmotah bele in zelene barve, predrti s koničastimi cipresami in lesketajočimi se minareti" (Mackenzie in Irby 1877: I, 54-55).

Slavni angleški egiptolog in popotnik Sir Gardner Wilkinson je sredi 19. stoletja zapisal, da so po zunanji lepoti turška mesta daleč presegala tista v Evropi. Minareti, kupole, ciprese in vrtovi, posejani s hišami, izbočenimi strehami, lesenimi mrežami, po barvanimi stenami in raznolikostjo kontur, so se mu zdeli zelo slikoviti in bil je prepričan, da nobeno evropsko mesto, zgrajeno na Zlatem rogu, ne bi niti za en sam trenutek preneslo primerjave s Carigradom. Hiše bogatejših meščanov so bile pogosto videti, kot da so jih prinesli od daleč, že narejene in postavljene poleg svojih nenavadnih sosedov in bi mogle z enako prikladnostjo stati na vasi ali v provincialnem mestu. Zapazil je, da so bile od daleč pogosto videti kot šotori, od katerih so "očito podedovale svojo obliko" (Wilkinson 1848: II, 56).

Toda ti prizori krasote in romantike, ki jih je navdihoval pogled od daleč, so začeli bledeti, ko so se popotniki približevali mestu. Ko so vstopili skozi mestna vrata, so bili vsi po vrsti zgroženi zaradi nesnage, blata in bede, ki so jim bili priča. Takoj ko so stopili na slabo tlakovane, ozke, temne ulice, so mogli jasno videti nizke lesene hiše s podrtimi strehami in globokimi odtočnimi žlebovi ter z grobimi lesenimi koli na balkonih, ki so podpirali strehe nad njimi, in z zamreženimi okni, ki so skrivala njihove stanovalce pred pogledi tujcev, brez reda odložene v morju blata ali v sušnem obdobju v kupih prahu. Nikjer ni bilo videti niti sledi ambicije, ne slutnje, da bi bilo mogoče koga ceniti glede na urejenost hiše, v kateri biva (Brailsford 1906: 78). Že od 17. stoletja dalje, ko je angleški pesnik George Sandys obiskal Levant, je veljalo, "da so najboljše od zgradb v turških mestih inferiorne v primerjavi s svojimi bolj neznatnimi vrstnicami v Evropi" (Sandys 1615: 36), medtem ko so bila popotnikom na začetku 20. stoletja

¹ Pričujoče besedilo je bilo predstavljeno na International Symposium on Urban Anthropology - Urban Environmental Issues and Culture, ki je potekal v Tokiu od 21. do 25. avgusta 1995.

turška mesta še vedno videti, kot da v njih ni bilo nič dokončanega in nič popravljenega (Brailsford 1906: 78).

Ko so vstopili na bazarje z vrsto odprtih prodajal in kavarnic, kjer so obrtniki opravljali svoja dela vsem na oči, so popotniki mogli vedno bolj razločno zaznavati mračne postave, ki so sedele na tleh prekrižanih nog in se poigravale s svojimi nargilami. Poleg tega so mogli dobiti še duh po zraku, okuženem z odumirami hlapi kupov gnoja in razpadajoče mrhovine, kože, rogov in drobovine ter tu in tam ugledati ostudno podgano, ki je pokazala glavo skozi katero od špranj med deskami, kar je zaokrožilo podobo umazanosti in puščobnosti. Za evropske oči je bil še posebej odvraten prizor, zlasti od 19. stoletja naprej, ko so v mestih na vzhodu od Mostarja do Jeruzalema na lastne oči spoznavali muslimanski "nagnusen običaj" klanja goveda in ovce na ulici (Wilkinson 1848: II, 88).

Čarovnija je v hipu izginila in čemerna resničnost je zamenjala prijetne privide: namesto v mestu so se znašli v raztresenem skupku koč in vrtov, posejanem z džamijami in minareti. Podoba, kakor jo je zabeležil po svojem obisku v Carigradu leta 1596 Fynes Moryson, je bila pogosto potrjena v opisih drugih popotnikov: "Na mnogih krajih po ulicah leži mrhovina, včasih celo trupla mrtvih ljudi, vse dokler ne strohnijo, in sam mislim, da je ta nečistoča Turkov (ki sicer s pravo pobožnostjo umivajo svoja telesa in vzdržujejo svoja oblačila, še zlasti turbane, v snagi in čistoči) glavni vzrok, da je to mesto, čeprav je najbolj prijetne lege, pogostejše od vseh mest na svetu bolj ali manj hudo okuženo s kugo" (Moryson 1617: I, 265).

Posamezniki so skušali najti sprejemljivo razlago za takšno stanje. Nekateri so domnevali, da je navada izvirala od prednikov Turkov, ki so bili predani disciplini vojaškega življenja in v njej vzgojeni, tako da niso veliko dali na gradnjo velikih hiš, temveč so gledali na svoja mesta zgolj kot na začasna bivališča, od katerih se bodo morali v kratkem posloviti. Menili so, da je treba iskati odgovor v religiji in da v Turčiji ni bilo dovoljeno hrepeneti po veličastnih zgradbah, saj naj bi veljalo za znamenje ošabnosti, če si je kdo želel razkošno hišo - kot da bi tako šibko bitje, kot je človek, skušalo doseči neke vrste nesmrtnost in trajno bivališče že v totranskem življenju, čeprav so ljudje samo romarji na tem svetu in bi jim potemtakem morala biti njihova bivališča namenjena zgolj tako kot popotnikom gostišča, da jih zavarujejo pred tatovi, mrazom, vročino in padavinami (Busbequius 1744: 14-15).

Spet drugi so dokazovali, da Turki niso upali razkazovati bogastva in da je bila njihova prva skrb, kadar je imel kdo toliko sreče, da je zbral dovolj bogastva, prikriti ga pred pogledi, da ne bi privabil "krvososov moči" (Eton 1798: 239). Glavni *dragoman* Velike porte v Carigradu je na primer na začetku 19. stoletja dal svojo ogromno hišo pobarvati v treh barvah, da bi bilo videti, kot da gre za tri hiše in da nobenega od mimoidočih ne bi zbudila v oči njena velikost (Hobhouse 1813: 513).

Naj je bil razlog že tak ali drugačen, dejstvo je, da so po vsem turškem cesarstvu, kamorkoli so prišli evropski popotniki, le stežka našli imenitno hišo, ne glede na premožnost stanovalcev. Večina je živela v barakah in kočah in medtem ko so uglednejši ljudje cenili čedne sadovnjake, vrtove in kopališča, so bile njihove hiše brez velikih vhodnih vrat ali pokritega predverja, okrog njih ni bilo nobenega dvorišča ali česar koli veličastnega ali vrednega obćudovanja, ne glede na to, kako številne so bile njihove družine. Položaj se v tem pogledu ni veliko spremenil vse do konca 19. stoletja - po vsem turškem cesarstvu ni bilo zgradb, ki bi jih vzdrževali v dobrem stanju ali vsaj v spodobni snažnosti. Turki so bili še vedno "prostaški in zanikrni v gradnji", kot je že pred stoletji rekel o njih Francis Bacon (Thomson 1897: 11).

Ne le zunanja podoba hiš, tudi notranja oprema je bila narejena v orientalnem stilu, brez miz in stolov, brez vilic in nožev ter brez ogledal ali naslikanih podob na stenah. To lahko potrdi že kratek obisk pri bogatem krščanskem trgovcu v Bosni v 19. stoletju (Kukuljević 1858: 30-31), kot tudi obisk enega od pravoslavnih samostanov v Srbiji, kjer so menihi še vedno raje sedeli na turških preprogah, razprostrti po tleh, kot za mizo. Med obiskom srbskega pravoslavne samostana Duži je bil prvi ruski konzul v Sarajevu in eden najbolj eminentnih teoretikov panslavizma Aleksandr Gil'ferding zelo presenečen nad majhnostjo njegovih vrat: pri vstopanju v celico je bilo nujno skrbno skloniti se. Po njegovem mnenju so Turki v velikih oknih in vratih videli znamenje ponosa in neodvisnosti, kar je povzročilo, da so se kristjani izogibali temu arhitekturnemu udobju. Ljudje so bili tako navajeni na nizka vrata, da so se med prestopanjem hišnega praga pogosto in tudi brez vsakršne potrebe nezavedno sklanjali (Gil'ferding 1859: 30).

Balkanska mesta so bila še dodatno puščobna, ker ni bilo nobenega družabnega življenja v evropskem pomenu besede: ne le da ni bilo nobenega gledališča, tam ni bilo niti promenade (Gil'ferding 1859: 85; Jastrebov 1904: 38; Kanitz 1904: II, 157). Navada zapiranja žensk v hareme se je do določene mere ohranila vse do 2. svetovne vojne. Ženskam ni bilo dovoljeno obiskovati zabavišč, sprejemati obiskovalcev ali hoditi na obisk, zaradi česar je bilo socialno življenje "dolgočasno in uniformno". Na začetku 20. stoletja so bile ženske v Bolgariji izključene z domala turško doslednostjo, v Srbiji sicer niso bile tako strogo, toda še vedno dokaj rigidno (Fox 1915: 159-160). Izobrazba je bila omejena na moške in njihovo čtivo so bile v glavnem legende o svetnikih. O ženski, ki je znala brati in pisati, so govorili kot o čudežu; svoje obraze so morale imeti pokrite, kadar so hodile naokrog. Središča družabnega življenja so bile kavarne, kjer so se zbirali brezdelni moški in pili kavo, pripravljeno po turško, ter kadili (Chaumette 1816: 77; Boué 1840: II, 296; Laveleye 1887: 74; Roskiewicz 1868: 190-191; Ashboth 1890: 177; Nušić 1903: 14; Durham 1904: 193; Holbach 1910: 166-167; Fox 1915: 160; West 1977: 308; Golczewski 1981: 133). Po odhodu Turkov je povsod po Balkanu ostala ista podoba, kot jo lahko zasledimo v opisu Šabca: "Ko smo vstopili v kavarno z golimi stenami in nekaj siromašnimi Turki, ki so kadili v njej, je prizor skupaj z umazano ulico zaokrožil podobo, značilno za opotečo srečo islama v Srbiji" (Paton 1845: 99).

Ta kratek pregled balkanskih mest jasno kaže, da njihova pomembnost ni bila utemeljena na tamkajšnjih dosežkih v urbanizmu ali arhitekturi. Leži bolj v njihovem vplivu na oblikovanje okolja, v katerem se je manifestiral duh časa. Ni zgodovine brez prostora, ne prostora brez zgodovine. Vsa mesta imajo zgodovino in nekatera od njih imajo mitologijo; na Balkanu imajo mesta zgodovino in/ali mitologijo, ki sta pogosto tako tesno prepleteni med seboj, da je težko ločiti dejstva od fikcije. Poleg tega pa je, kot je nekoč pripomnil Peter Ustinov, Ojdip resda preminil že pred davnimi časi, toda njegov kompleks je ostal. Ahil nam je zapustil svojo tetivo; Afrodita pa afrodiziak (Ustinov 1995).

Naše imaginarno potovanje se začne v družbi dveh britanskih gentlemanov iz 17. stoletja, Johna Burburyja in Edwarda Browna, z njunim obiskom madžarskega glavnega mesta v šestdesetih letih 17. stoletja. Tam sta mogla videti množico džamij, katerih minareti so dominirali nad Budo, in številne *kavanseraje* in *hamame* (kopališča) (Burbury 1671: 88; Brown 1673: 32-35). Kratek ponovni obisk istega mesta konec 18. stoletja pa nam omogoči uvideti velikanske spremembe v

njegovi podobi, do katerih je prišlo po odhodu Turkov z Madžarske: v relativno kratkem časovnem obdobju so bila podrita domala vsa turška javna poslopja, preostalo je le še nekaj *hamamov* (Townson 1797: 83).

Nato homo skupaj z Jamesom Creaghom na njegovi poti po Madžarski, Srbiji, Bosni in Hercegovini, Dalmaciji, Črni Gori in severni Albaniji poleti 1875 obiskali Mohacs, majhno mesto na južnem Madžarskem, ki je tistikrat še vedno spominjalo "bolj na azijsko kot na evropsko mesto". Creagh je mogel tam videti nekaj deklet, ki so še vedno nosila visoke rumene škornje, podobne tistim, ki so jih nosile turške ženske (Creagh 1876: I, 33).

Pred odhodom v Romunijo naredimo še kratko ekskurzijo na Hrvaško, kjer so lahko obiskovalci Osijeku v šestdesetih letih 17. stoletja, kot na primer slavni turški svetovni popotnik Evlija Čelebi, ki pa je rad pretiraval s številkami, našteji nič manj kot "šestinsdeset džamij" (Čelebi 1799: 376). Če se bo kdo pridružil angleški družini, ki je potovala skozi Imotski na začetku 20. stoletja, pa bo lahko s svojimi očmi videl, kako so tam "krščanska poslopja že zdavnaj zamenjala džamije in muslimanske hiše" (Trevor 1911: 379).

Na tej stopnji bi bilo seveda iz povedanega še prezgodaj kaj sklepati - raje nadaljujmo z našim potovanjem. Po slovesu od Madžarske bo naša prva postaja na začetku 19. stoletja v Temišvarju, romunskem mestu, ki je slovelo po tem, da je bilo "precej francosko". Temišvar je bil leta 1716 predan princu Evgenu Savojskemu; tistihmal je bil "bedno grajen po turškem zgledu". Ko je bil odstopljen Avstrijcem, pa je bil v kratkem popolnoma preoblikovan in utrjen po "modernih načelih" (An Itinerary 1805: 45), kar z drugimi besedami pomeni, da je med tem procesom mestno središče povsem izginilo. Izginile so celo kamnite džamije - dve sta bili podrti takoj po osvojitvi in na njunem mestu sta zrastle moderna frančiškanska cerkev in semenišče. Ko je sredi 19. stoletja član londonskega Kraljevskega geografskega društva in britanski generalni konzul v Dubrovniku Andrew Archibald Paton iskal v Temišvarju in njegovi neposredni okolici spomenike iz turškega obdobja, so bili edini preostanki za nekdanjimi gospodarji Madžarske nagrobniki, vzdani v stene poslopij, in majhno predmestje, ki je še vedno nosilo arabsko ime *Mahala* (Paton 1861: II, 37-38). Po Patonovem opisu se ni spremenila le arhitektura, temveč tudi zunanja podoba meščanov: "Po Evgenovih zmagah so padli temišvarski minareti, zrastle pa je arhitektura iz časa Charlesa VI. Lasulje, na stran pomaknjeni klobuki in obrta lica so stopila na mesto turbana, obrtiti glav in kosmatih brad" (Paton 1861: II, 254).

Po zapažanjih popotnikov, ki so obiskali Bukarešto konec 18. stoletja, je bilo v romunskem glavnem mestu tedaj resda videti ogromno poslopij in številnih kupol, vendar kljub temu ni bila "nič več od zbirke vasi, brez reda ali načrta". Ulice so bile tlakovane z lesenimi plohi, ki so bili za povrh še slabo pritrjeni in dokaj izrabljeni, tako da je bila hoja po njih neskončno zoprna. Blizu mestnega središča so bile mnoge vrste odprtih trgovin, bazarjev, zgrajenih po "turškem zgledu" (An Itinerary 1805: 58). Potem ko je postala prestolnica neodvisne države, so v njej prevladale nove ideje in francoske manire, ki so suvereno vladale po vsej Bukarešti, naj si bo v vojski, v družabnem življenju ali v literaturi in umetnosti. Med obnavljanjem romunske prestolnice je prišlo do ogromnih sprememb v njeni urbanizaciji in arhitekturi in na začetku 20. stoletja je bilo že mogoče razločno videti tri obročje rasti: zunanjega, ki je bil "boren, ruralen, grob in nekako turški" celo še tistikrat, srednji je predstavljal "zanimiv prehod k višjemu življenjskemu slogu", notranje jedro, ki ga je tvorilo majhno "mesto luči", podobno kot njen vzor, pa je vznemir-

ljivo delovalo na opazovalce s svojo lepoto, stilom in bleskom (Sloane 1914: 125).

Pogled proti južnim krajem nam nudi obilo priložnosti za opazovanje, kako se je zgodovina ponavljala. V 17. stoletju je imela Sofija mnogo džamij, najbolj opazna med njimi je bila velika džamija v središču mesta. Druga je stala na njegovi južni strani, z veličastno *medreso*. Imela je tudi mnogo impozantnih *hanov* in *karavansej* ter odlične *hamame* (Mundy 1907: 152). V tridesetih letih 17. stoletja so tamkajšnji Judje in kristjani imeli hiše z vrati, ki so merila le malo več kot tri čevlje v višino. Vitez Henry Blount je med svojim obiskom zvedel, da so delali takšna vrata, da bi zadržala Turke, da med svojimi potovanji ne bi mogli vanje voditi konj in tako spreminjati človeških bivališč v staje (Blount 1636: 17).

V 18. stoletju nam lahko lady Montague pokaže Sofijo kot "eno najlepših mest v turškem cesarstvu", ki je bilo tedaj "zelo veliko in izredno gosto naseljeno"; prav tako je bilo mogoče v njej še vedno videti nekaj starodavnih krščanskih cerkva (Montague 1763: I, 154-157).

Ko je bila leta 1878 Bolgarija osvobodena in je Sofija postala prestolnica nove države, so Bolgari dobili priložnost "pokazati, iz kakšne snovi so narejeni" (Fraser 1906: 67-68). Njihovo prvo dejanje je bilo seveda izbrisanje vseh dokazov turške okupacije. Turško prebivalstvo je zložilo svoje šotore "podobno kot Arabci in se enako tiho odtihotapilo". Potem ko se je njihov čas iztekel, so se preselili v druge kraje, ki so bili še vedno pod oblastjo polmeseca, medtem ko so pustili za seboj le bedne preostanke. Džamije so podrli, da so naredile prostor za moderna poslopja, ali pa so jih predelali v ječe ali kopališča, tako da je dvajset let po nastanku svobodne in avtonomne Bolgarije v njenem glavnem mestu ostala v rabi ena sama džamija (Gordon 1916: 68).

Potem so pospravili nečisto. Trhle, škripajoče hiše, nikdar višje od dveh nadstropij, izbočene nad ozkimi in smrdečimi prehodi, so izginile, kot da bi jih izbrisal požar, in so odstopile svoj prostor opeki in malti. Stare zgradbe so zamenjale trdne hiše, visoke štiri ali pet nadstropij, "impresivna javna poslopja" so bila posejana v poslovnem delu mesta in moderni domovi ob avenijah. Narejene so bile široke nove ceste, na avenijah so postavili električni tramvaj in javno razsvetljavo, nekatere ozke ulice iz turških časov pa so razširili. Ob bulevarjih so delala senco drevesa, pod katerimi so zrastle kavarne v dunajskem slogu, postavljene poleg majhnih lesenih gostišč; nekatere med njimi so se celo ponašale z mizami za biljard in širile svoje majhne okrogle mize in stole iz žice na cestišče (Fraser 1906: 66-68). Baron Laveleye je v njih videl simbole prihodnosti: "aktivnost v produkciji; lahkomišelnost ali norost v porabi" (Laveleye 1887: 76). Leta 1878, ko so se Bolgari osvobodili, je bila Sofija "zapuščeno turško mesto" z 11.000 prebivalci; dvajset let kasneje je imela široke ulice in "evropska" poslopja, čudovite javne vrtove, veliko palačo in prebivalstvo, ki je štelu blizu 60.000 duš (Miller 1898: 456-458). Ti dosežki so bili tako bleščeči, da je za nekatere Istanbul postal "skorajda antiteza Sofije" (Moore 1906: 69).

Prebivalci Sofije so bili ponosni na rezultate, ki so jih dosegli pri obnovi svojega mesta, in so z zadovoljstvom pojasnjevali obiskovalcem iz tujine, da je Sofija mlado mesto in da pred tem ni bila nič več kot velika turška vas. Tujci so brez obotavljanja priznavali, da se je resnično vse spremenilo na bolje, ali kot se je izrazil poseben dopisnik londonske Westminister Gazette: "Pred dvajsetimi leti so zgradbe borge videza in blatne, temne ulice Sofije naredile iz nje gnezdo umazanije in boleznij; njena nagla pretvorba v moderno mesto z elegantnimi poslopji, širokimi, dobro tlakovanimi ulicami in prijet-

nimi parki in vrtovi pa je nekaj, na kar so Bolgari lahko upravičeno ponosni" (De Windt 1907: 200). Ista zgodba velja za večino drugih bolgarskih mest, čeprav so bila manjša od Sofije in ustrezno manj opazna.

Naša prva postaja v Grčiji je Solun, kjer je v 17. stoletju turški geograf Hadži Kalfa mogel pokazati "deset večjih ali manjših džamij" (Hadži-Kalfa 1892: 36). Če bi se vrnil tja v 19. ali na začetku 20. stoletja, bi se lahko ponovno prepričali, da so bile tamkajšnje zgradbe še vedno narejene v slogu, ki je bil 'povsem turški', in bi lahko občudovali mnoge džamije, ki so si zaslužile pozornost zaradi svoje velikosti in starosti, njihovi številni elegantni minareti pa so prispevali k zunanji veličastnosti mesta; poleg džamij bi lahko videli še druge primerke turške arhitekture (Holland 1815: 315-316; Leake 1835: III, 240-241; Walker 1864: 42; Tozer 1869: I, 143; Fraser 1906: 184; Kondakov 1909: 74, 113-120).

Vendar notranjost Soluna ni bila nobena izjema "od občega pravila o propadnju in razkroju, ki sledi turškemu praporu po vzhodu Evrope", kot je zapisal britanski diplomat (Miller 1898: 366). Če bi se sprehodili po Solunu in njegovih znamenitostih, temačnih ulicah, bi lahko s svojimi očmi videli, da je še vedno nosilo običajne značilnosti turškega mesta. Ne le, da niso posvečali nikakršne pozornosti čistoči ali udobnosti ulic, tako da so crknjene podgane in izmečki vseh vrst v miru gnili na razbeljenem soncu, tudi zunanost hiš je bila oblikovana tako, da je prikrivala vsakršen namig na bogastvo (Leake 1835: III, 239).

Toda pomembne spremembe v njegovi zunanosti so se že začele pojavljati: "Solun ima svoje odličnosti. Blizu obale, kjer so veliki hoteli in bulevarji z gostinski lokali ter tramvajski vozovi s konjsko vprego, je nadih Evrope. V mestni notranjosti so ulice ozke in pokrite; bazarji so temačni in orientalni in smrdljivi - kolikor bolj orientalni, toliko bolj smrdljivi. Tam je aroma Vzhoda" (Fraser 1906: 184).

Resda, še ob samem koncu 19. stoletja je Solun "imel ta nezmotljivo orientalni videz, ki modernim Atenam manjka in ki ga je moderni Beograd izgubil" (Miller 1898: 365). Tako je ostalo vse dokler Solun ni bil osvobojen izpod Turkov in so bile džamije prepuščene zobu časa ali spremenjene v pravoslavne cerkve. Toda Solun ni bil zgolj "umazano mesto", bil je tudi "poln Judov" (Newton 1865: I, 121). Tako je bilo vse do 2. svetovne vojne, ko so Nemci "očistili" mesto tako, da so skoraj celotno tamkajšnjo židovsko skupnost transportirali v Auschwitz.

Tisti, ki bi konec 17. stoletja obiskali prestolnico Grčije skupaj z angleškim popotnikom Georgeom Whelerjem, bi si mogli ogledati v Atenah in njihovi okolici kakšnih dvesto cerkev, poleg njih pa le še pet džamij (Wheler 1682: 350-352). Kljub prevladni cerkvi pa je zunanja podoba Aten ostala turška vse do začetka 19. stoletja. Atene same, podobno kot druga mesta v Grčiji, so nudile "mizeren videz", kar je bila posledica dolgotrajnih in brezobzirnih vojn (Stephens 1839: 41). Mesto je obdajalo nizko obzidje, katerega vhodna vrata so nekateri obiskovalci primerjali s tistimi od "najslabših kmetij v bližini Pariza" (Forbin 1820: 3), in imelo je kopico ravnih streh, med katerimi so bili natreseni vzvišeni minareti, ciprese, ruševine, posamezni stebri in kupole džamij, okronane z velikimi storčkljivimi gnezdi. Toda če so bile Atene še vedno prepoznavne po svojih ruševinah, je bilo hkrati iz občega videza njene arhitekture in značilnosti njenih zgradb očitno, da v Minervinem mestu niso več bivali njeni lastni ljudje (Chateaubriand 1812: I, 186-187).

Jasno je, da vsak izlet v Atene vključuje tudi obisk Akropole, "po mnenju nekaterih najlepši, zagotovo pa najslavnejši arheološki spomenik zahodnega sveta" (Stewart 1995). Vendar,

preden se povzpnejo tja, se odpravimo še na ogled samega mesta. V opisu, ki ga je napisal okrog leta 1825 britanski konzul, lahko med drugim preberemo tudi naslednje: "Obstajajo nekateri posamezniki, ki blagovolijo imenovati to zbirko barak Atene, in zatrjujejo, da verjamejo, da so barbari, ki bivajo v njih, zmožni civilizacije." Ta izjava je sprožila jezno reakcijo Edwina Pearsa, ki je obiskal Atene na začetku 20. stoletja: "Če bi mogel biti zdaj skupaj s tem avtorjem na Akropoli, bi mu želel pokazati, kaj so barbari naredili: solidno zgrajeno mesto s skorajda 130.000 prebivalci in dobro napredujočo univerzo, z muzeji, ki privabljajo obiskovalce iz vseh civiliziranih dežel, sirotišnicami, ubožnicami, javnimi šolami, bolnicami in drugimi dobrodelnimi ustanovami" (Pears 1911: 203).

Dandanašnji se množice obiskovalcev iz vseh koncev zemeljske krogle gnetejo v Atenah, da bi si ogledale Akropolo. Toda tisti, ki bi si želeli ogledati Akropolo v njeni polni veličini, bi se morali povzpeti nanjo še pred koncem 17. stoletja, skupaj z nekom takšnim, kot sta bila Francis Vernon ali George Wheler, ko sta bila Minervino svetišče in rotunda še povsem nedotaknjena. Tistim, ki bi se jima želeli pridružiti, priporočam, da vzamejo s seboj tri oke ali kaj takšnega kave, zato da z njo lahko podkupijo turške oblastnike, da bi jim dovolili obisk Akropole. Tam bi sicer lahko naleteli na določene težave, če bi hoteli opraviti natančne meritve posameznih zgradb, saj so na atenski grad, znotraj katerega je stala, Turki nastanili vojaško posadko; Turki pa so bili "nezaupljivi in živalsko barbarski", če so opazili, da je kdo tam opravljal kakšne meritve (Vernon 1675/6: 357). No, ne glede na to nevarnost je Vernon mogel podati natančne številke za ta in druge atenske spomenike.

Poganstvo je dolgo životarilo v Atenah in sčasoma prepuščilo svoja svetišča nepoškodovana religiji, ki je bila že tako ali tako močno prepojena s praznoverjem sorodnega duha. Tako kot je herojski sv. Jurij stopil na mesto heroja Tezeja, je na mesto deviške boginje stopila deviška mati in Partenon je postal cerkev sv. Panagije. Pod Turki, ki so bili nezaupljivi do kristjanov, je bil spremenjen v džamijo. Notranjost, ki je bila iz belega marmorja, so prebelili, v čemer je verjetno treba iskati vzrok za obstoječe poškodbe na bas-reliefu. Težko se je sprijazniti z mislijo, da je bil zadnji in najbolj obžalovanja vreden del destrukcije prihranjen za 'civilizirano olikano obdobje' in ljudi, ki so uživali ugled zaradi svojega pokroviteljstva umetnosti. Leta 1676, ko je Wheler obiskal Atene, je bil Partenon še domala nepoškodovan: edino razsulo, ki ga je opazil, je bilo v tem, da so se podrli kipi na vzhodnem timpanonu. Toda leta 1687 se je Benečan Morosini, potem ko je osvojil Morejo, odpravil na neusmiljeno ekspedicijo na Atiko in izvedel juriš na Akropolo. Benečani so s topovi obstreljevali spomenik iz časa Perikleja in z razbeljenimi topovskimi krogli merili na Propilejo in Minervin tempelj. Topovska krogla je zadela slednjega, prodrla skozi streho in zanelila nekaj sodov smodnika, tako da je eksplozija prodrla del poslopij, "ki so delali manj časti krivim grškim bogovom kot človeškemu duhu". Ko je osvojil mesto, je Morosini z namenom, da bi olepšal Benetke s plenom iz Aten, poskušal odstraniti kipe s timpanona na Partenonu in jih pri tem uspel zdrobiti v koščke.

Za Morosinijem je prišel drugi moderni Evropejec lord Elgin, tedanji britanski veleposlanik v Carigradu, ki je prišel tja aprila 1802, prav tako iz ljubezni do umetnosti, in dovršil destruktivno delo, ki ga je začel Benečan. Tiste dele friza, ki so prestali eksplozijo, kipe na timpanonih in vse metope, ki so ostale na južni strani templja in od katerih so bile mnoge že

razmajane, je odstranil lord Elgin. Škoda, ki je bila povzročena na poslopih med tem posegom, je sprožila dolge razprave, v katerih so nekateri dokazovali, da so evropski popotniki, med njimi pa najbolj lord Elgin, prispevali k uničenju tistega, čemur so "Got in Turek in čas prizanesli", medtem ko so bili drugi, zlasti britanski pisci, prepričani, da so takšni pomisleki krepko pretirani in so se iskreno veselili, da so bili takšni dragoceni ostanki varno spravljani v Britanskem muzeju (Fuller 1829: 540-541).

Takole je na primer britanski častnik in popotnik Edmund Spencer zavnil takšne 'protibritanske' argumente: "Veliko je bilo povedanega in zapisanega pri tujcih in tu pa tam tudi med našimi rojaki, kar ni bilo preveč naklonjeno značaju lorda Elgina in britanske vlade, ker je prikrajšal Atene za tolikšno število lepih izdelkov grške umetnosti. Tisti, ki so tako voljni obsojati, pa bi se morali spomniti, da so v času, ko so bili ti odpeljani od tam, v deželi gospodarili Turki, ki so imeli v skladu s svojimi mohamedanskimi predsodki vsako upodabljanje božanstva v človeški podobi za kršitev druge božje zapovedi. Če jih potemtakem lord Elgin ne bi bil dal odstraniti, obstaja velika verjetnost, da bi turški fanatizem uničil te edinstvene frize. Celo če predpostavljamo, da bi turška umerjenost prizanesla tem zakladom umetnosti, lahko domnevamo, da se v boju na življenje in smrt, do katerega je pozneje prišlo med Turki in Grki, nobena od sprtih strani ne bi za hip zaustavila, da bi prizanesla kateremu propadajočemu poslopiju, ki bi se znašlo na njihovi poti. S temi dejstvi pred očmi bi se moral vsak občudovalec neprekosljivih del nesmrtnih Grčije čutiti velikega dolžnika njegovemu lordstvu, ki je s tem, da je ohranil te lepe frize, izkazal naklonjenost umetnikom iz vseh dežel" (Spencer 1851: II, 266-267).

Naš zadnji postanek, preden bomo začeli potovanje po tistih delih nekdanje Jugoslavije, ki so bili nekoč pod turško okupacijo, bo v Albaniji, in sicer v mestih Tirana in Skader. V poznih dvajsetih letih 20. stoletja ni bila Tirana, čeprav glavno mesto in sedež vlade, nič kaj prida impresiven kraj. Poleg politike so bile poglavitni dokaz njene upravičenosti do slave njene džamije, ki so bile zvečine lepi primerki stare bizantinske arhitekture in dekoracije. Mestne ulice so bile grobo tlakovane, kar je bilo zelo neudobno za hojo, hiše so bile večinoma enonadstropne. Trgovine so bile majave lesene škatle, kakršne je mogoče pričakovati v tem delu sveta, in njihovi lastniki so po turško sedeli v njih, čakajoč na stranke (Edmonds 1927: 119). Ko smo bili leta 1989 s študenti na ekskurziji v Tirani, smo tam lahko videli eno samo džamijo, ki pa ni bila več rabljena v namen, za katerega je bila zgrajena, saj je bila spremenjena v muzej.

Po zapažanjih popotnikov, ki so obiskali Skader v drugi polovici 19. stoletja in na začetku 20. stoletja, je bil Skader tedaj "domala popolnoma" muslimansko mesto (Lear 1851: 23-25; Spencer 1851: II, 141; Hahn 1854: I, 95; Durham 1904: 17; Trevor 1911: 350). "Čeprav ga ne oklepa mestno obzidje in ni urejen po turško, ima ves pridih orientalnega mesta, presajenega v Evropo. Skratka, ko smo prišli v Skader, smo imeli vtis, da smo še vedno v predmestju. In ker ni bilo nobene umetne razsvetljave, nobene od slavnih pridobitev moderne civilizacije, niti plina niti bolj primitivnih svetilk ali sveč, da bi pomagale izpred oči pregnati njihove privide, čeprav smo torej v resnici prihajali v mesto, ki je imelo več tisoč prebivalcev in je bilo glavno mesto pašaluka, nismo niti z ušesi zaznali njegove bližine" (Wingfield 1859: 155). Z eno besedo, Skader je bil tedaj "naslada za iskalce bizarnega, toda mora za ljubitelje higiene. Kazal se je kot ogromna, stalno spreminjajoča se panorama skorajda grotesknih likov. Njegovi turški prebi-

valci so morebiti najbolj slikoviti in najbolj grozljivo umazani ljudje na zemeljski površini" (Trevor 1911: 351).

Ta panorama se je naglo spremenila, ko je Albanija postala neodvisna država, in obiskovalci Skadra v tridesetih letih 20. stoletja so namesto nje že lahko občudovali 'moderno mesto': "Novi Skader je čisto moderno mesto, z nekaj dobrimi javnimi poslopi in celo s prijetnim vrtom. Le z največjo težavo je videti, da spada k Albaniji, ki sem si jo pravkar ogledal" (Newman 1938: 26).

Naš prvi postanek v nekdanji Jugoslaviji bo v Beogradu. Do leta 1867, ko se je turška vojaška posadka umaknila s trdnjave nad mestom, je bil Beograd turško mesto. Obiskovalci v 17. stoletju so v njem lahko videli kar sto džamij, deset *hamamov*, mnogo *hanov*, dva *bezistana* in *karavanseraj* (Brown 1673: 39; Brown 1685: 21; Hadži-Kalfa 1892: 65; Mundy 1907: 74). S svojimi kupolami in minareti ter turško zastavo, ki je plapolala na trdnjavi, je bila njegova zunanja podoba prav tako orientalna, kot je bil jezik, ki je prevladoval v njem. Mesto si je tedaj popolnoma zaslužilo svoje dostojanstveno ime Dar al-Džihad ('mesto svete vojne' ali 'dom vojne za vero'). Še med svojim obiskom v Beogradu na začetku meseca oktobra 1841 je slavni ruski jezikoslovec Izmail Ivanovič Sreznevski razočarano ugotavljal, da lahko med veliko množico džamij najde eno samo cerkev (Milosavljević 1981: 142).

Toda začetek evropeizacije mesta, če uporabim Patonov izraz, sega v leto 1718, ko je bil podpisan mirovni sporazum v Požarevcu po bleščečih zmagah princa Evgena v prejšnjem letu, ko je osvojil tudi Beograd. Sporazum je vrnil Avstriji ne le vso Madžarsko, temveč tudi velik del Srbije in Vlaške (zdaj del Romunije). V tistem času se je v mestu razvila beograjska *Lange-Gasse*, narejena po francoskem okusu, položena med izbočene kupole in konicaste minarete (Paton 1845: 256).

To obdobje je bilo kratkotrajno. Turki so ponovno zasedli Beograd in tempo sprememb je bil kmalu upočasnen. Britanski popotnik je opisal Beograd v letu 1862 takole: "Vse hiše v mestu, ki stojijo postavljene ena nad drugo, so vidne z enim pogledom, ker se teren poševno vzpenja od Save proti zahodu ali od Donave proti vzhodu. Stene teh hiš so skoraj brez razlike bele in hiše so videti še bolj bele zaradi svojega položaja med zelenimi listi španskega bezga, fig, orehov, kostanjev in drugih dreves, ki tako kot v vseh orientalih mestih obdajajo mnoge hiše. Te pomešane vrste dreves in hiš dajejo mestu videz velike lepote. Pogled, na katerem počivajo oči na vseh straneh, je zares zelo prijeten in pozornost zbuja" (Denton 1862: 45-46).

Odhod turške vojaške posadke je prinesel v mesto nenadne in velike spremembe; nekateri popotniki, ki so v tistem času obiskali Beograd, so bili prepričani, da ni mesta v Evropi, ki bi napredovalo hitreje kot Beograd. V nekaj letih je bilo mesto skorajda popolnoma prenovljeno in je hitro prevzemalo 'evropski značaj'. Mnoge izmed slikovitih turških ali izrazito srbskih hiš so se umaknile slogu iz Dunaja ali Pešte. Ulice so bile položene v ostrih kotih in po njih je hrzel električni tramvaj. Cestišča so bila tlakovana s kamni, osvetljena z električnimi lučmi in po obeh straneh okrašena s hišami, ki so se dvigale nekaj nadstropij visoko in so bile grajene po avstrijski modi s trgovinami v pritličju, v velikih steklenih izložbah pa so bile razstavljene dobrine, ki so bile Evropejcem znane že od doma: razni stroji, drobnarije vseh vrst, klobuki, starine, konfekcija, škornji in čevlji, fotografije, knjige in časopisi. Nizke enonadstropne hiše, majcene trgovinice in turške kavarnice so vsak dan zasedale manj prostora (Paton 1845: 53-54; Spencer 1851: I, 15-16; Denton 1862: 53-54; Minchin 1886: 188; Laveleye 1887: 172-173; Vivian 1897: 199-200;

Vivian 1904: 170; Durham 1904: 143; Fraser 1906: 19; De Windt 1907: 112-116; Morgan 1913: 63; Fox 1915: 124-125; Gordon 1916: 9).

Britanski obiskovalec je na začetku 20. stoletja Beograd videl takole: "Videti je kot rusko mesto, ko je počiščeno. Če bi me iz Pariza v Beograd prenesla čarobna preproga in ne Orient ekspres, bi sklepal, da sem v ruskem mestu, kjer ulični čistilci opravljajo svoje delo, njegovi prebivalci pa so se nekaj naučili iz lekcij o izvrševanju zdravstvenih predpisov in prednostih beljenja. To pa ne pomeni, da je Beograd brez vonja" (Fraser 1906: 18-19).

Srbi so radi govorili, da so najodličnejši med prebivalci Balkana; njihov ponos jih je razvnel, da bi naredili Srbijo za eno od modernih evropskih držav (Morgan 1913: 68-69). Kadar koli je Evropejec obšel Beograd v spremstvu kakšnega Srba, so ga opozarjali na ogromne izboljšave, do katerih je prišlo po odhodu Turkov. Pred 1. balkansko vojno je domoljubni Srbi ponazoril svoje protiturško razpoloženje avstralskemu dopisniku londonskega *Morning Star* s tem, da ga je povedel na sprehod po srbski prestolnici, češ: "Stare četrti v turškem delu mesta imajo ozke netlakovane blatne ulice, ob katerih stojijo nizke kolibe. Moderno srbsko mesto ima čedna poslopja, izrazito ruska v arhitekturi, električne tramvaje in pločnike, tlakovane z lesenimi kockami" (Fox 1915: 124-125). Takšne besede so zadoščale in noben nadaljnji argument ni bil več potreben.

Tisti popotniki, ki so hoteli videti spomenike srbske zgodovine, so bili razočarani. *Citadela*, džamija, nekaj vodnjakov s turškimi napisi in podirajoč se slavolok, imenovan *Vrata Istanbula*, so bili edini otipljivi spomini na turško dominacijo, ki so pričakali začetek 20. stoletja. Pred tem so stale v Beogradu številne džamije, kakor tudi pokopališča, ki bi jih morale srbske oblasti varovati v skladu z določili dogovora o evakuaciji. Te svoje obveznosti niso izpolnile: džamije so zaprle ali kako drugače uporabile za najbolj prostaške namene. Prostori, ki so jih Turki častili kot svete, njihova svetišča, so oskrunili in profanirali ljudje, ki so bili nekoč njihovi podložniki (Craegh 1876: I, 82, 96; Laveleye 1887: 174; Vivian 1897: 199-200; Vivian 1904: 170; Durham 1904: 146).

Od številnih beograjskih džamij avstrijski arheolog Felix Kanitz leta 1887 ni mogel najti več kot eno, in še to v propadajočem stanju; predstajala je "patetično predstražo umikajoče se civilizacije". Dejansko je bila poleg te še džamija z dimnikom, ki je bila uporabljena kot rezervoar za Srbsko narodno gledališče (Kanitz 1904: I, 40, 611). Seveda pa ni treba posebej poudarjati, da po odhodu turške vojske iz Beograda tam niso zgradili niti ene same džamije. 5. decembra 1988 je pod zadnjo beograjsko džamijo neznani storilec podtaknil ogenj (Prelo 1989). Le redki evropski obiskovalci Beograda so menili, da je bila z zrušitvijo džamij storjena škoda in da bi jih srbska vlada morala ohraniti v spomin na dramatično preteklost in kot arhitekturni okras (glej npr. Laveleye 1887: 174; Kanitz 1904: I, 40).

Sredi starega dela mesta je bil velik neobljuden trg, ki je sredi 19. stoletja predstavljal razmejitveno črto med polmesecem in križem; kasneje je bila tam postavljena tržnica. Na tem prostoru je bilo prvotno največje turško pokopališče. Leta 1868, ko so Turki odšli, so na nekaterih mestih odstranili več metrov zemlje, da so zravnali površino in speljali čeznjo tlakovane poti v ravnih linijah, potem pa je bil leta 1880 sredi tržnice postavljen še vodnjak z obeliskom v čast prestolonasledniku (Paton 1845: 50; Denton 1862: 59; Kanitz 1904: I, 45). Veliko turških družin, ki so imele posest v Beogradu in ki so živele tam več generacij, je bilo, čeprav brez kakršnekoli lastne krivde, po kratkem postopku izgnanih iz svojih domov. Nihče

se ni menil zanje ali rekel besedice v njihov prid. Na simpatije Evrope niso mogli računati iz preprostega razloga: Srbi so bili kristjani, Turki pa ne (Craegh 1876: I, 96).

V Beogradu, kot tudi v drugih mestih, ki smo jih pravkar obiskali, so potemtakem Turki po svojem odhodu resnično pustili le malo sledi. Kot pravi Grace Ellison, so Benetke in Rim pustile za seboj spomenike izbrane lepote; Avstrija je zapustila železnice, Turčija pa opustošenje in (nekaj) džamij (Ellison 1933: 82).

Niš je Srbija anektirala leta 1878. Čeprav mesto leži na neposredni črti od Pariza proti Carigradu, je bilo v tistem času videti tako kot tri stoletja prej: džamije, minareti in lesena bivališča, blatne netlakovane ulice, srbski moški oblečeni v doma stvano platno in ovčje kože, ženske pa v svetla oblačila iz belega ali modrega platna, obdelanega z vezeninami v ruskih vzorcih, tu pa tam *fes* ali tančica, ki so jih nosili redki preostali muslimani, njihove hiše, ki so bile vse iz lesa, pa so bile na prodaj po nizkih cenah. Mestna uprava jih je podrta, da je pridobila prostor za široke ulice z novimi kamnitimi hišami in trgovinami s pridihom Zahoda. Precej ulic so dvignili, pogosto celo za tri metre. Zato se je več hiš znašlo pod ravnijsko ulico in izgubilo svojo vrednost. Njihovim lastnikom sta preostali dve možnosti: prodati svojo lastnino po najnižji možni ceni ali zgraditi novo hišo. Poleg vsega tega je prišla še obveznost tlakovanja poti pred njihovimi hišami (Kanitz 1904: II, 158).

V manj kot desetih letih je bilo vse spremenjeno in mesto je prevzelo zahodni videz; njegov prvotni orientalni značaj je izginil brez sledu in Niš je postal "svetlo in privlačno mesto". Namesto džamij, minaretov in krivih ulic so bili vsepovsod zgrajeni veliki trgi in ravne ulice. Le še dva vitka minareta sta pričevala, da je bilo mesto nekoč muslimansko, in ogromna nova cerkev, nabrekla od kupol, je razglasila njegovo pravo slavnost (Durham 1904: 175).

Tistim, ki bi si želeli videti, kako se je širil 'zmagoviti vpliv Zahoda' po Srbiji, bi avstrijski arheolog Felix Kanitz lahko natančno prikazal potek tega procesa v Smederevu, Čačku, Paračinu, Užicu, Pirotu, Vranju, Leskovcu in mnogih drugih srbskih mestih ob koncu 19. stoletja. Kanitz je namreč med svojimi potovanji vsepovsod spremljal isto staro zgodbo o tem, kako so bili vsi spomeniki muslimanske arhitekture, predvsem džamije - a tudi *hamami* in parki niso bili nobene izjeme - zradirani s pomočjo dinamita. Tu in tam so posamezno džamijo profanirali s tem, da so jo spremenili v pivnico, skladišče municije ali svinjak (Kanitz 1904: I, 136, 507, 537; II, 213, 235, 255). "Škoda je, da so Srbi," je menil Kanitz, "v svoji prvotni vnemi po maščevanju zravnavali z zemljo mnoge zgradbe zgolj zato, ker so jih spominjale na turške čase, ko nikakor niso mogle več ovirati nadaljnjega razvoja mesta, v katerem so bile zgrajene. Tako se je zgodilo tudi z zgradbo nekega muslimanskega čudodelca, ki je bila po naključju postavljena na neki vzpetini, porastli z vinsko trto. Njena bleščeča kupola je že od daleč naznanjala bližino Smedereva" (Kanitz 1904: I, 131).

Podgorico je Turčija odstopila Črni Gori leta 1876. Nedolgo za tem je začelo rasti novo mesto na nasprotni strani reke, kamor je bila prestavljena tudi tržnica. Vendar so popotniki, ki so se ustavili tam, imeli možnost opazovati isto "turško življenje", kakršno je bilo "v polnem zamahu" v Bosni; ali še več, celo Bosna in Hercegovina menda ni mogla pokazati takšnega muuslimanskega življenja, kot so mu bili priče tam (Miller 1898: 78; Durham 1904: 21; De Windt 1907: 63; Trevor 1911: 296-298; Gordon 1916: 276; Edmonds 1927: 98). Položaj se ni veliko spremenil v letih pred II. svetovno vojno - obis-

kovaleci v poznih dvajsetih letih 20. stoletja so imeli še vedno vtis, da ima mesto "več džamij kot cerkva" (Lyall 1930: 168). To se je bistveno spremenilo v letih izgradnje socializma po letu 1945.

Nikšić so Črnogorci osvojili leta 1877 in v kratkem obdobju četrte stoletja so bili "trhla džamija in nekaj ducatov mohamedanskih albanskih družin", kot je zapisala Mary Durham, "edini sledovi, ki so ostali v Nikšiću za azijskim zavojevalcem" (Durham 1904: 51).

Naš postanek v 'Nekdanji jugoslovanski republiki' Makedoniji bo v njenem glavnem mestu, in sicer v tridesetih letih 20. stoletja, med katerim si bomo približe ogledali turško četrt, ki je bila "grda na pogled in se bo morala umakniti, ko se bo gradbena mrzlica še bolj razmahnila". Ker ni bilo mogoče zgraditi prvorazrednega modernega mesta, kar si je Skopje prizadevalo postati, s tem obubožanim sorodnikom, ki je čepel na pragu hišnih vrat, in z "odprto kanalizacijo predzgodovinske sanitarne ureditve v turških domovih", je bilo celotnim mestnim predelom usojeno, da bodo izginili med "akutnim napadom gradbene mrzlice". Nove hiše, ulice, trgovine, odlično gledališče, mestna hiša in vojaški klub s posebnimi apartnaji za kralja in kraljico, tramvaji in množico šol so se pojavili z izredno naglico. Prevladujoče mnenje lokalnega prebivalstva je pojasnjevalo to gradbeno mrzlico z naslednjimi besedami: "Zapravili smo 500 let in zdaj name ravamo nadoknaditi izgubljeni čas" (Ellison 1933: 91-92).

V skladu z mandatom, ki so ji ga podelile evropske sile, je Avstro-Ogrska okupirala Bosno in Hercegovino leta 1878. Lepo kot je bilo Sarajevo z njegovo lego, je začelo na hitro izgubljati svojo zunanjo podobo iz časov izpred avstrijske okupacije, ko so ga Turki ponosno imenovali '*Damask severa*'. V tistih dneh je Miljacka neovirano tekla med svojimi naravnimi bregovi. Na desnem bregu se je raztezala dolga vrsta turških hiš, pred katerimi so bili vrtovi, ki so se raztezali vse do rečnega obrežja in spreminjali Sarajevo v en sam velik vrt. Po okupaciji se je to spremenilo. Zgrajeno je bilo visoko kamnito obrežje na obeh straneh rečne struge vzdolž njenega toka skozi mesto, kar ji je dajalo premi in neprijetni videz kanala. Turški vrtovi, ki so se bohotali na desnem bregu reke, so bili vsi izbrisani in na njihovem mestu je vrsta modernih poslopij dvigala svoja pročelja. Skratka, Sarajevo je bilo turško mesto, ki je bilo pokrpano in spremenjeno tako, da je dobilo izgled, podoben konvencionalnemu evropskemu mestu (Henderson 1909: 93). Pred 1. svetovno vojno je Sarajevo tako postalo svojevrsten konglomerat "modernega in nekako impresivnega nemškega mesta skupaj z na pol obnovljenim turškim mestom." Daleč najbolj zanimivi deli v njem so bile stare mestne četrti in med njimi na prvem mestu Čaršija. Sarajevo je ohranilo svojo posebnost vse do leta 1992, toda v zadnjih štirih letih obleganja mesta niso bili žrtve barbarskega agresorja le njegovi prebivalci, temveč je bilo tudi mesto samo v toliki meri preoblikovano z '*warchitecture*', da nekateri poznavalci govorijo celo o urbicidu.

Sarajevo je v večjem delu pod nadzorom vladnih sil in čeprav je tarča dolgoletnega neusmiljenega obstreljevanja in ima mnoga poslopja hudo poškodovana, se džamije in drugi spomeniki muslimanske arhitekture še upirajo uničenju. V tem pogledu je položaj popolnoma drugačen od položaja v mestih, ki so pod nadzorom sil samooklicane Republike Srpske. V intervjuju za beograjsko Dugo je mufti Hamdija Jusufpahić povedal, da je leta 1992 v Bosni in Hercegovini

uničenih kakšnih 400 džamij. Dve leti kasneje pa se je po njegovih navedbah ta številka povzpela "zagotovo blizu tisoč" (Jusufpahić 1994: 22). Med džamijami, ki so bile porušene, je bila tudi *Aladža džamija*, zgrajena leta 1588, ki je bila razstreljena potem, ko je Foča že bila 'osvobojena'. Aladža džamija je bila ena od najlepših džamij v Bosni in po mnenju Evlije Čelebija je bila tako izjemno ljubka zgradba, da "toliko okusa in prefinjenosti še ni dosegel noben arhitekt na zemeljski krogli..." (Čelebi 1979: 405). Še bolj grozljiv dogodek se je pripetil v Banja Luki, kjer so bile leta 1993 porušene vse obstoječe džamije, vključno s *Ferhad-pašino džamijo*, ki je bila zgrajena leta 1579 in je bila po mnenju mnogih sploh najlepša džamija v vsej Bosni (glej npr. Klaić 1878: 177-178; Renner 1897: 496; Jukić 1953: 83, 377; Horozović in Vukmanović 1984: 56). Lokalitete, na katerih je ostalo kamenje in drugi ostanki porušениh džamij, so v času med 15. in 24. decembrom 1993 poravnali z mehanizacijo komunalnega podjetja 'Put'. Hkrati s tem so bili uničeni tudi preostali nagrobni spomeniki, ograje steze in zelenice v sestavi teh džamij.

Ko so sredi 14. stoletja Turki osvojili Bosno, je bila Banja Luka majhna vas, potem je hitro rastla in napredovala, dokler se ni razvila v mesto velikega pomena. Čeprav je bilo več poskusov v prvi polovici 20. stoletja, da bi jo spremenili v 'krščansko mesto', je Banja Luka ostala 'turško' mesto, kar je dokazovalo predvsem njenih petinštirideset džamij (Ellison 1933: 264-265). "To ni Evropa," je zapisal britanski obiskovalec, "ne glede na to, kaj pravi zemljevid, in začeli smo razumevati lokalni pregovor, da Una ločuje Evropo od Azije. Resnično smo vstopili naravnost v poglavje iz *Tisoč in ene noči*" (Trevor 1911: 31-32).

Zgodovina Balkana pod turško okupacijo potemtakem pojasnjuje, zakaj tam med klasičnim obdobjem in brezosebnimi poslopji zadnjega stoletja ni nobenega arhitekturnega sloga, ki bi bil vreden omembe. Zrastle so palače in druga prostorna kamnita poslopja, mestna hiša, velika tržnica in cerkev, postavljena bolj kot zunanje in vidno znamenje, da je dežela krščanska, kot pa da bi gojila kakšne arhitekturne pretenzije. Narejenih je bilo tudi nekaj modernih avenij in širokih ulic z mrežo tramvajskih prog in javno razsvetlavo, toda med tem procesom so balkanska mesta izgubila svoj prepoznavni arhitekturni značaj. Vse hiše v predmestjih so bile postavljene sredi vrtov in obrezane akacije so stale ob robu ulic, posamezne trhle lesene trgovine in kolibe so bili domala edini preostanki iz turških časov. Tudi najmanjša izmed mest na Balkanskem polotoku, v katerih so živeli muslimani, so imela svoja javna kopališča. Ko so odšli, kopališč nihče več ni vzdrževal in so na hitro propadla ali pa so bila celo namenoma uničena (Laveleye 1887: 97). Takšna kopališča so izginila iz Beograda in Plovdive, iz Pirota in Vranja itd. V Srbiji, na primer, so bili izbrisani sploh vsi sledovi časov turške okupacije, in to tako temeljito, da je celo samo turško ime srbske prestolnice, ki je bila pod turškim nadzorom od leta 1521 do 1867, potonilo v pozabo. Sodobna srbska avtorica Miljana Laketić, ki piše o zgodovini srbskega glavnega mesta v beograjskem štirinajst dnevniku *Duga*, pravi, da ga ne pozna. "Poskušala sem odkriti njegovo ime," je zapisala, "a brez uspeha..." (Laketić 1995: 90).² V nasprotju s tem pa so bili vsi preostanki srbske preteklosti skrbno ohranjeni (Durham 1904: 204).

'Modernim' Balkancem so bile vseč popolnoma ravne ulice, ob katerih so stale kolikor le mogoče podobne hiše, kar je

2 Udeleženka tokijskega simpozija, sicer zaposlena na oddelku za etnologijo in antropologijo na beograjski Filozofski fakulteti, je celo menila, da je posem razumljivo, da je to ime pozabljeno.

bilo v skladu z modernim evropskim naziranjem na začetku 20. stoletja (Durham 1904: 194). Kot je zapisal britanski diplomat na koncu 19. stoletja: "Seveda pa nihče ne more zagovarjati okusa nemških arhitektov, ki so zasnovali moderne Atene po zgledu na München in napravili čisto novo evropsko mesto ob veličanstvenih starodavnih *ruinah*. Široke ulice, popolnoma brez sence, spremenijo mesto poleti v pravi pekel, medtem ko je odblesk od marmornatih hiš kar najbolj mučen za oči" (Miller 1898: 258).

Znotraj okvirov nove arhitekture na Balkanu ni bilo več prostora za džamijo. Ne le, da je džamija postala simbol minulih časov, temveč so jo dojemali tudi kot simbol zaostalosti. Slovenski popotnik, ki je hodil po Jugoslaviji v letih po koncu 2. svetovne vojne, je v svoji knjigi opisal zanimiv pripetljaj. Ko je s Čakorskega sedla krenil avtobus navzdol proti Plavu, vasi kakšnih 900 metrov nad morjem, je bil prijetno presenečen nad tem, kako napredni ljudje živijo tam, ker je zamenjal visok leseni stolp za gasilski dom (Pahor 1951: 126). Džamije niso bile edini simboli zaostalosti, temveč so dobile tak značaj tudi vse druge značilne zgradbe turške arhitekture. V južnih republikah nekdanje Jugoslavije so v letih po II. svetovni vojni podrli celo "kavarne lenih", kjer so se včasih shajali Turki, da bi pripravili teren za "napredek" (Pahor 1951: 106, 180).

Balkan se je tako dokončno 'balkaniziral' - s tem, ko je odvrnil svojo staro zunanjo podobo in jo zamenjal z zunanostjo kopije. Nekateri uporabljajo v tem kontekstu celo izraz karikatura zahodne Evrope. To pa ne velja samo za zunanjo podobo poslopij, temveč tudi za notranjo opremo bivališč, delavnic in trgovin, kakor tudi za nošo ljudi, ki se je poslej prilagajala modi, kot so jo narekovali Pariz, Pešta ali Dunaj. Hiše ljudi iz vseh razredov so si na vso moč prizadevale biti evropske in celo evropske preproge in stene s slabimi freskami, ki so jih poslikali tuji slikarji, so postale bolj modne kot z lesom opažene stene in domače preproge. Vsakdo si je prizadeval za kar najbolj evropski videz (Urquhart 1838: I, 368; Mac Farlane 1850: I, 50-51; Kukuljević 1858: 31; Sandwith 1865: 38; Poole 1878: II, 53; Nušić 1894: 160; Renner 1897: 50; Durham 1904: 280; Mihačević 1911: 49; Köhler 1930: 87). Ljudje so bili zadovoljni s svojo novo podobo, Evropejci pa so navdušeno odobrvali njihove dosežke. Vendar kljub vsem izboljšavam v modernih balkanskih mestih, ki so na hitro zrastle na ruševinah starih, niso bila nič drugega kot kopije evropskih mest s pomanjkljivostmi, ki so jih evropski popotniki zaznavali vsepovsod: slabe ceste, slaba kanalizacija, pomanjkanje čistoče in nezadostna higiena itd. Cena za modernizacijo, tj. 'evropeizacijo', je bila visoka. Hkrati s svojo zunanjo podobo so balkanska mesta izgubila tudi svojega duha; skupaj z izgubo svojega duha so izgubila svojo zgodovino. Evropejci so bili seveda prvi, ki so to zapazili: "Balkanska mesta so za moje oko zelo pusta. V njih praktično ne vidiš nobenega odličnega starega poslopja, saj je bil med turško okupacijo večji del le-teh porušen. Moderna poslopja imajo le redko kakšno kvaliteto. Le cerkve, ki običajno izhajajo iz slovanske šole arhitekture, blažijo monotonijo cenenih imitacij francoskih in britanskih zgradb. V Beogradu so si resda prizadevali, da bi mestu dali slovanski pečat - posamezna trgovinska in javna poslopja kažejo moskovski vpliv" (Fox 1915: 158).

Balkan si je močno prizadeval, da bi bil videti zahoden in moderen, in to podobo so njegovi prebivalci kazali svetu. Ker je bila Evropa pojmovana kot kontrast Turčiji in obdarjena z vsemi zamisljivimi pozitivnimi atributi, so Vzhod ocenjevali glede na njegovo podobnost oziroma različnost od Zahoda.

Manj kot je bil podoben Zahodu, bolj drugačen je bil, inferiornejši; in če je postal bolj podoben Evropi, je to pomenilo napredek (Kabbani 1986: 6). Ali kot je bosanski beg razložil ruskemu konzulu: "Že zdavnaj sem spoznal, da smo mi Bošnjaki neumni ljudje, da nič ne znamo in ne razumemo; Nemci in Francozi in tudi drugi narodi pa živijo pametno. Od njih sem prevzel tisto, kar sem mogel" (Gilferding 1859: 311-312).

V nekdanjih časih so se evropski obiskovalci v balkanskih mestih počutili, kot da so vstopili na 'čudovit Vzhod' z džamijami in minareti, zakritimi ženskami in moškimi v krasnih oblačilih s hlačami hlamudračami, ogrinjali in *fesi*; le redki so nosili evropska oblačila. V Beogradu leta 1875 so srbski kmetje v splošnem še nosili *fese*, tako da jih je bilo zaradi njihove zunanosti in izumetničene noše s starinskim strelnim orožjem in bodali mogoče zlahka zamenjati za Turke (Creagh 1876: I, 92; Laveleye 1887: 185). Toda orientalna noša se je tedaj že umikala iz rabe, dokler ni sčasoma izginila tudi z najbolj zakotnih krajev. Oblačil krščanskega prebivalstva pred tem ni bilo mogoče na prvi pogled zlahka razlikovati od tistih, ki so jih nosili Turki. V Skadru, na primer, so leta 1875 ženske, hodisi kristjanke hodi muslimanke, skrupulozno skrivale svoje obraze. Nobena si ni mogla drzniti iti ven nezakrita, ne da bi bila deležna žalitev. Če se je pojavila v javnosti z odkritim obrazom, je tvegala popolno izgubo dobrega imena (Chaumette 1816: 63; Pertusier 1822: 99; Kukuljević 1858: 40; Gilferding 1859: 158; Walker 1864: 257; Munro 1895: 176-177; Renner 1900: 290; Holbach 1910: 33). V Ohridu je bil fanatizem muslimanov tolikšen, da se do sredine 19. stoletja nobena kristjanka niti nobena evropska gospa ni smela razkrita prikazati na ulici. Še žena avstrijskega konzula, ki je bil prvi predstavnik zahoda, ki se je pojavil tam, je morala nekaj časa nositi krinko (Tozer 1869: I, 175). V istem času so bili prebivalci Skadra tako fanatični, da si noben Evropejec ni drznil iti po ulici v svojem evropskem oblačilu. Francoskemu konzulu, ki je bil prvi tuji politični predstavnik, ki so ga poslali tja, so grozili celo s smrtjo v primeru, da ne bi nosil *fesa* (Creagh 1876: II, 327).

Hkrati s spremembami v arhitekturi je potekala tudi zamenjava noše. Namesto turške mode in neskončne raznovrstnosti narodnih noš je prihajala v rabo "veliko manj ljubka pariška moda". Bosanski muslimani so predstavljali v oči bodečo izjemo, saj so ohranili orientarno nošo celo še potem, ko so jo mladoturki zamenjali "za opičje imitiranje Evrope" (Sandwith 1865: 38). V orientalnem mestu, sredi mošej in vzhodnjaških prizorov, se je zdelo Evropejcem nekako nenavadno opazovati električni tramvaj na ulici in Turke s *fesi* in širokimi hlačami, kako se vozijo na kolesih, ter srečevati zakrinkane ženske potnice med vožnjo s tramvajem (Lloyd 1907: 41).

Sprememba je bila velikanska in Balkan je bil 'evropeiziran' - na zunaj. V svojih srcih so ljudje še naprej cenili navade, ki so imele korenine v starih, turških časih (Durham 1904: 179). "Čeprav je bil turški petsto let," je zapisala Mary Durham, "ni zapustil na njem nobenega vidnega znamenja. Grobo rečeno, prebil je teh pet stoletij začasno utaborjen na njem kot okupacijska armada! Glede njega ni nič ni bolj presenetljivega od naglice, s katero je bilo mogoče izbrisati vse vidne znake njegove prisotnosti, toda znamenje, ki ga je zapustil v dušah ljudi, je, žal, težje izbrisati" (Durham 1904: 318).

Tako je, na primer, eden od najpomembnejših predstavnikov tako imenovanega srbskega socializma, Dimitrije Tucović, ko je pisal o revščini v Srbiji leta 1902, opisal, kako so nekoč "ponosni *gazde*", oblečeni v ogrinjala iz žameta in izvezena s srebrom, jezdili na "iskrih arabcih", da se je kresalo za njimi po *kaldrmij*, ko so se odpravili v kavarno ali na bazar

(Tucović 1975: 66). Kot je zabeležil italijanski diplomat v 16. stoletju, so imeli Turki veliko veselje z lepimi konji (Ramberti 1539: 29); dober konj je ostal najbolj dragocena posest med Turki, vse dokler so bili na Balkanu (Glover 1625: 1296; Kanitz 1904: I, 173; Holbach 1910: 226). Po drugi strani pa v skladu s staro navado kristjani sploh niso smeli prijezditi v mesto niti niso smeli nositi orožja ali oblačil določene barve. Še v 19. stoletju so strogo spoštovali pravilo, da se je morala v prisotnosti turškega gospoda raja postaviti v pozor in razjhati, kadar so šli mimo njega (Russell 1794: 222-3; Hobhouse 1813: 513; Pouqueville 1820: 24; Spencer 1851: I, 244; Mackenzie in Irby 1877: I, 11; Nušić 1894: 136-137; Kanitz 1985: II, 126; Knezović 1928: 16). Kavarnе v turških mestih so tako rekoč izključno obiskovali *gazde*, ki so si lahko privoščili brezdelje, saj je krščanska raja obdelovala njihova polja (Hangi 1906: 78).

Četudi so bile odstranjene polknice, ki so prej zapirale okna, in židovi, ki so obdajali hiše v turških mestih, so se nove navade uveljavljale v domačem življenju veliko počasneje. Ko je Martin Gjurgjević v Prištini obiskal svojega znanca trgovca, Jovana po imenu, je trgovec privedel svojo mlado ženo iz harema nezakrito, da je obiskovalcu poljubila roko, rekoč: "Veš, pred tem še nikoli nisem naredil česa podobnega; zdaj delam to v znak velikega spoštovanja do tebe." Z izjemo te gospe Gjurgjević ni videl nobene druge nezakrite ženske v mestu; muslimanke na podežlju se niso zakrivalе, niti niso tega počele kristjanke (Gjurgjević 1910: 55-56).

Videli smo, kako silovito so si prebivalci 'hribovitega Balkana' prizadevali za napredek in kako sijajne rezultate so dosegali v svoji želji po evropeizaciji. Potemtakem lahko rečemo, da množica primerov, ki so jih opisali naši vodiči, dovolj prepričljivo dokazuje, da 'architecture' ni mogoče preprosto enačiti z barbarstvom; prav nasprotno, to je najbolj obupen poskus evropeizacije Balkana. Njen pravi smoter je preoblikovanje kulturne podobe pokrajine in s tem njena prisvojitve v imenu kulture in napredka. Med tem procesom pa je prišlo tudi do izbrisane tiste kvalitete, ki jo Evropa dandanašnji ponosno poudarja kot svojo največjo vrlino: tolerantnost do različnosti. Nekateri od tistih, ki so se nam pridružili na našem 'popotovanju', pa so lahko spoznali še eno nenavadno dejstvo: namreč, medtem ko si je Balkan na vso moč prizadeval, da bi bil podoben Evropi, kakršna je ta bila nekoč, Evropa samo sebe opredeljuje na podlagi svoje različnosti v odnosu do Vzhoda, vključno z Balkanom, in zatrjuje, da je takšna, kakršen je bil Balkan skoraj petsto let.

Turška dominacija in tiranija je bila tako socialna kot politična; podrejena ljudstva so jo krepko občutila ne le glede šeg in navad, temveč tudi glede osebnih svoboščin. Vendar pa kljub temu ostaja dejstvo, da ves čas okupacije ni prišlo do nobenega določnejšega poskusa asimilacije balkanskih ljudstev v celoti s turškimi navadami in islamom. Evropejci, čeprav so gledali na Turke kot na svoj antipod, so vedeli, da Turki niso brez določenih kvalit: "/Turek/ je miren človek, gostoljuben v okviru svojih zmožnosti, družaben, kaže zanimanje zate in za takšno življenje, ki posega v njegove interese; je dostojanstven, umirjen in zna biti prijeten na način, ki je

očarljiv. Predvsem pa, čudno kot se to morda sprva sliši, je lahko zaradi preračunljivosti najbolj toleranten med vsemi človeškimi bitji" (Sloane 1914: 27).

Prav ta značilnost je omogočila, da je bil Balkan pod turško nadoblastjo živa podoba multikulturalnosti (Eliot 1900: 17). Dobro je znano, da so Judje našli zatočišče v Turčiji potem, ko so bili izgnani iz Španije v 15. stoletju, in so se naselili v Istanbulu, Solunu, Sarajevu in drugih balkanskih mestih. Manj je znano, da je bil v bližini Banja Luke velik samostan trapistov. Ti menihi so prišli tja pred avstrijsko okupacijo in so se naselili na zemlji, ki jim jo je podaril sultan leta 1868 (Trevor 1911: 29).

Bilo je v Sarajevu v dvajsetih letih 20. stoletja, kjer je avtor Balkanskih skic videl, kako je bosanski kmet pravoslavne vere spustil svoj prispevek v skodelico slepega muslimana, ki je čepeč na pragu džamije igral na gusle. In ko je opazoval mirne majhne lesene lope, kjer so bili kristjani, muslimani in Judje pomešani med seboj pri svojih opravkih in so odhajali vsak svojo pot v katedralo, džamijo ali sinagogo, se je spraševal, "če ni toleranca ena od največjih vrlin" (Hornby 1927: 153).

Takoj ko so Turki odšli, je evropeizacija dobila polet in balkanski duh je bil izgnan, zgodovino pa je nadomestila mitologija. Multikulturalnost je postala prva žrtev tega procesa. Srbska študentka v Banja Luki je komentirala podrtje *Ferhadije*, rekoč: "Počila je džamija, počila so okna, za nas na fakulteti pa je napočil pogled na mesto, saj ga minaret nič več ne zakriva." Na nekoliko ironično vprašanje, zakaj ni bila porušena tudi trdnjava, saj je tudi ona sodobnik porušenih turških spomenikov (džamije, *sahat-kule*, *turbe Halil-paše*), je odgovorila: "Trdnjava je bila zgrajena na rimskih temeljih in mi spoštujemo njihovo kulturo. Sicer pa nas z njimi povezuje krščanstvo" (Komlenović 1994: 30-31).

Literatura:

- ASBOTH, Johann de 1890: An Official Tour through Bosnia and Herzegovina. Swan Sonnenschein. London.
- BLOUNT, Henry 1636: A Journey into the Levant. Andrew Crooke. London.
- BOUÉ, Ami 1840: Le Turquie d'Europe. Arthus Bertrand. Paris.
- BRAILSFORD, Henry Noel 1906: Macedonia: Its Races and Their Future. Methuen & Co. London.
- BROWNE, Edward 1673: A Brief Account of some Travels in Hungaria, Servia, Bulgaria, Macedonia, Thessaly, Austria, Styria, Carinthia, Carniola, and Friuli. Benj. Tooke. London.
- BROWNE, Edward 1685: A Brief Account of some Travels in Divers Parts of Europe. Benj. Tooke. London.
- BURBURY, John. 1671: A Relation of a Journey of the Right Honourable My Lord Henry Howard, From London to Vienna, and thence to Constantinople. T. Collins, I. Ford & Hickman. London.
- ČELEBI, Evlija 1979: Putopis. Veselin Masleša. Sarajevo.
- CHATEAUBRIAND, François de 1812: Travels in Greece, Palestine, Egypt, and Barbary, during the years 1806 and

3 Kaj je kaldrma, je Mary Durham opisala takole: "Kaldrma so veliki kamni nepravilne oblike, stlačeni skupaj tako, da tvorijo cestišče. Ne moreš ji reči cestni tlak. V nobenem od evropskih jezikov ni besede zanjo. To je kaldrma. Če kakšen kamen manjka - ne vem sicer, kako pride ven, ampak pride - ostane luknja, ki je dovolj globoka, da si človek ali živina, ki stopi vanjo, polomi noge. Kaldrma je poceni način gradnje cest, saj se nikoli ne izrabi, ker nihče nikoli ne pomisli, da bi vozil ali hodil po njej, če je le kakšna možnost, da se ji izogne; toda če greš ven iz mesta, lahko vidiš, da je prikladna za to, da jo odstranijo ljudje, ki jo uporabljajo pri gradnji hiš" (Durham 1909: 240).

1807. Henry Colburn. London.
- CHAUMETTE des FOSSÉS, Amédée 1816: Voyage en Bosnie dans les années 1807 et 1808. F. - Didot. Paris.
- CREAGH, James 1876: Over the Borders of Christendom and Eslamiah. Samuel Tinsley. London.
- DE WINDT, Harry 1907: Through Savage Europe. T. Fisher Unwin. London.
- DENTON, William 1862: Servia and the Servians. Bell and Daldy. London.
- DURHAM, Mary Edith 1904: Through the Lands of the Serb. Edward Arnold. London.
- DURHAM, Mary Edith 1909: High Albania. Edward Arnold. London.
- EDMONDS, Paul 1927: The Land of the Eagle. George Rouledge & Sons; New York: E. P. Dutton & Co. London.
- ELIOT, Charles Norton Edgeumbe 1900: Turkey in Europe. Edward Arnold. London.
- ELLISON, Grace 1933: Yugoslavia. A New Country and Its People. John Lane The Bodley Head. London.
- ETON, William 1798: A Survey of the Turkish Empire. T. Cadell, and W. Davies. London.
- FORBIN 1820: Travels in Greece, Turkey, and the Holy Land, In 1817-18. Sir Richard Phillips. London.
- FOX, Frank 1915: The Balkan Peninsula. A. & C. Black. London.
- FRASER, John Foster 1906: Pictures from the Balkans. Cassell and Company. London.
- FULLER, John 1829: Narrative of a Tour through some Parts of the Turkish Empire. Richard Taylor. London.
- GILFERDING, Aleksandr 1859: Poezdka po Gercegovine, Bosnii i Staroj Serbii. Zapiski imperatorskago russkago geografičeskago obščestva 13. S. Peterburg.
- GISLENIUS, Augerius 1744: Travels into Turkey. J. Robinson. London.
- GJURGJEVIĆ, Martin 1910: Memoari sa Balkana 1858-1878. Sarajevo.
- GLOVER, Thomas 1625: The Journey of Edward Barton Esq., her Majesties Ambassador with the Grand Signor, otherwise called the Great Turke, in Constantinople, Sultan Mahumet Chan. V: Samuel Purchas, Purchas his Pilgrimage 8: 1293-1333. London.
- GOLCZEWSKI, Mechthild 1981: Der Balkan in deutschen und österreichischen Reise- und Erlebnisberichten 1912-1918. Steiner. Wiesbaden.
- GOPČEVIĆ, Spiridon 1889: Makedonien und Alt-Serbien. L. W. Seidel & Sohn. Wien.
- GORDON, Will 1916: A Woman in the Balkans. Dodd, Mead & Company. New York.
- HADŽI-KALFA ili ČATIB-ČELEBIJA 1892: O balkanskom poluostrvu. Spomenik Srpske kraljevske akademije 18. Beograd.
- HAHN, Johann Georg von 1854: Albanische Studien. Friedrich Manke. Jena.
- HANGL, Antun 1906: Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini. Naklada Daniel A. Kajona. Sarajevo.
- HENDERSON, Percy 1909: A British Officer in the Balkans. Seeley & Co. London.
- HOBHOUSE, John Cam 1813: A Journey through Albania and other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, during the years 1809 and 1810. J. Cawthorn. London.
- HOLBACH, Maude M. 1910: Bosnia and Herzegovina. John Lane The Bodley Head; New York: John Lane Company. London.
- HOLLAND, Henry 1815: Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia, &c. during the years 1812 and 1813. Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown. London.
- HORNBLY, Lester George 1927: Balkan Sketches. Brentano's. London.
- HOROZOVIĆ, Irfan, Milan VUKMANOVIĆ 1984: Banja Luka i okolina. Zagreb.
- An ITINERARY from London to Constantinople, in sixty days; taken in the suite of his excellency, the British Ambassador to the Ottoman Porte, in the year 1794. 1805: Richard Phillips. London.
- JASTREBOV, Ivan 1904: Stara Srbija i Albanija. Spomenik Srpske Kraljevske Akademije 41. Beograd.
- JUKIĆ, Ivan Frano 1953: Putopisi i istorijsko-etnografski radovi. Svjetlost. Sarajevo.
- JUSUFPAHIĆ, Hamdija 1994: Mudžahedini nisu islamski četnici. Duga 1594. Beograd. Str. 19-22 in 77-78.
- KABBANI, Rana 1986: Europe's Myths of Orient. Macmillan. London.
- KANITZ, Felix 1904: Das Königreich Serbien und das Serbenvolk von der Roemerzeit bis zur Gegenwart. Bernh. Meyer. Leipzig.
- KLAJČ, Vjekoslav 1878: Bosna. Matica Hrvatske. Zagreb.
- KNEZOVIĆ, Oton 1928: Ali-paša Rizvanbegović-Stoičević, hercegovački vezir 1832-1851. Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine 40. Sarajevo. Str. 11-52.
- KÖHLER, Albert 1930: Sonne über dem Balkan. Carl Reissner. Dresden.
- KONDAKOV, Nikodim Pavlovič 1909: Makedonija. Arheologičeskoe putešestvie. Imperatorskaja Akademija Nauk. Sanktpeterburg.
- KUKULJEVIĆ SAKCINSKI, Ivan 1858: Putovanje po Bosni. Lavoslav Župan. Zagreb.
- LAKETIĆ, Miljana. 1995: Kalemegdanci i Beogradani. Duga 1555. Str. 90-93.
- LAVELEYE, Emile Louis Victor de 1887: The Balkan Peninsula. T. Fisher Unwin. London.
- LEAKE, William Martin 1835: Travels in Northern Greece. J. Rodwell. London.
- LEAR, Edward 1851: Journals of a Landscape Painter in Albania, etc. Richard Bentley. London.
- LLOYD Evans, J. 1907: British Journalists' tour in the Adriatic & Bosnia. Warwick.
- LYALL, Archibald 1930: The Balkan Road. Methuen & Co. London.
- Mac FARLANE, Charles 1850: Turkey and Its Destiny. John Murray. London.
- MACKENZIE, Georgina Muir, Adeline Paulina IRBY 1887: Travels in Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe. Daldy, Isbister & Co. London.

- MIHAČEVIĆ, Lovro 1911: Po Albaniji. Matica Hrvatska. Zagreb.
- MILLER, William 1898: Travels and Politics in the Near East. T. Fisher Unwin. London.
- MILOSAVLJEVIĆ, Petar 1981: Ruski putešestvenici u Srbiji. Balcanica 12. Beograd. Str. 131-147.
- MINCHIN, James George Cotton 1886: The Growth of Freedom in the Balkan Peninsula. John Murray. London.
- MONTAGUE, Mary Wortley 1763: Letters, written during her travels in Europe, Asia and Africa. T. Becket and P. A. De Hondt. London.
- MOORE, Frederick 1906: The Balkan Trail. Smith, Elder, & Co. London.
- MORGAN, William Y. 1913: The New East. Crane & Company. Topeka.
- MORYSON, Fynes 1617: Itinerary. Containing His ten yeers travell through the twelve dominio of Germany, Bohmerland, Sweitzerland, Netherland, Denmarke, Poland, Italy, Turkey, France, England, Scotland, and Ireland. John Beale. London.
- MUNDY, Peter 1907: The Travels in Europe, 1608-1628. Hakluyt Society. Cambridge.
- MUNRO, Robert 1895: Rambles and Studies in Bosnia-Herzegovina. W. Blackwood & Sons. Edinburgh, London.
- NEWMAN, Bernard 1938: Albanian Journey. Sir Isaac Pitman & Sons. London.
- NEWTON, Charles Thomas 1865: Travels and Discoveries in the Levant. Day & Son. London.
- NUŠIĆ, Branislav 1894: Kraj obala Ohridskoga Jezera. Beograd.
- NUŠIĆ, Branislav 1902-3: Kosovo. Opis zemlje i naroda. Matica srpska. Novi Sad.
- PAHOR, Jože 1951: Hodil po zemlji sem naši... Mladinska knjiga. Ljubljana.
- PATON, Andrew Archibald 1845: Servia, the youngest member of the European family: or, a residence in Belgrade, and travels in highlands and woodlands of the interior, during the years 1843 and 1844. Longman, Brown, Green, and Longmans. London.
- PATON, Andrew Archibald 1861: Researches on the Danube and the Adriatic; or, the contributions to the modern history of Hungary and Transylvania, Dalmatia and Croatia, Servia and Bulgaria. F. A. Brockhaus. Leipzig.
- PEARS, Edwin 1911: Turkey and its People. Methuen & Co. London.
- PERTUSIER, Charles 1822: La Bosnie considérée dans ses rapports avec l'empire Ottoman. Librairie de Charles Gosselin. Paris.
- POOLE, Stanley Lane ed. 1878: The People of Turkey: Twenty Years Residence among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks, and Armenians. By a Consul Daughter and Wife. John Murray. London.
- POUQUEVILLE, Francois Charles 1820: Travels in Epirus, Albania, Macedonia, and Thessaly. Sir Richard Phillips. London.
- PRELO, Juso 1989: Paljevina beogradske džamije. Naši dani. Sarajevo. 29. 9. 1989. Str. 5.
- RAMBERTI, Benedetto 1539: Libri tre delle cose de Turchi. Casa de' figliuoli di Aldo. Vinegia.
- RENNER, Heinrich 1897: Durch Bosnien und die Hercegovina kreuz und quer. Dietrich Reimer. Berlin.
- ROBERT, Cyprien 1844: Les Slaves de Turquie. L. Passard et Jules Labitte. Paris.
- ROŠKIEWICZ, Johann 1868: Studien über Bosnien und die Herzegovina. F. A. Brockhaus. Leipzig - Wien.
- RUSSELL, Alex 1794: The Natural History of Aleppo. G. G. and J. Robinson. London.
- SANDWITH, Humpry 1865: Notes on the South Slavonic countries in Austria and Turkey in Europe. William Blackwood and Sons. Edinburgh, London.
- SANDYS, George 1615: A relation of a journey begvn Anno Dom. 1610. W. Barrett. London.
- SLOANE, William M. 1914: The Balkans. A laboratory of history. The Abingdon Press. New York.
- SPENCER, Edmund 1851: Travels in European Turkey in 1850. Colburn and Co. London.
- STEPHENS, John G. 1839: Incidents of Travel in Greece, Turkey, Russia, and Poland. William Curry, Jun. and Company. Dublin.
- STEWART, Lucretia 1995: City of gods, gardens and temples. The European Magazine 268. Str. 20-21.
- THOMSON, Harry Craufuird 1897: The Outgoing Turk. William Heinemann. LONDON.
- TOWNSON, Robert 1797: Travels in Hungary, with a short account of Vienna in the year 1793. G. G. and J. Robinson. London.
- TOZER, Henry Fanshawe 1869: Researches in the Highlands of Turkey. John Murray. London.
- TREVOR, Roy 1911: My Balkan Tour. John Lane The Bodley Head. London; John Lane Company. New York.
- TUCOVIĆ, Dimitrije 1975: Srpska sirotinja. V: Sabrana dela. Rad. Beograd. Str. 64-71.
- URQUHART, David 1838: The Spirit of the East. Henry Colburn. London.
- USTINOV, Peter 1995: A country with too much past tries to come to terms with the present. The European 256. London. Str. 7-11.
- VERNON, Francis 1675/6: Francis Vernon's Letter, written to Mr. Oldenburg, Ja. 10. 1675/6, giving a short account of some of his Observations in his travels from Venice through Istria, Dalmatia, Greece, and the Archipelago, to Smyrna. V: Rev. John RAY, A Collection of Curious Travels and Voyages. Containing Dr. Leonhart Rauwolf's Journey Into the Eastern Countries. London, 1738: J. Walthoe, D. Midwinter, A. Bettesworth, and C. Hitch, W. Innys, R. Robinson, J. Wilford, A. Ward, J. and P. Knapton, T. Longman, O. Payne, W. Shropshire, J. and R. Tonson, T. Woodman, R. Chandler, and J. Wellington. Vol. 2. Str. 355-363.
- VIVIAN, Herbert 1897: Servia, the Poor Man's Paradise. Longmans, Green, and Co. London.
- VIVIAN, Herbert 1904: The Servian Tragedy with some Impressions of Macedonia. Grant Richards. London.
- WALKER, Mary Adeleide 1864: Through Macedonia to the Albanian Lakes. Chapman and Hall. London.
- WEST, Rebecca 1977: Black Lamb & Grey Falcon. Macmil-

lan. London.

- WHELER, George 1682: *A Journey into Greece*. William Cademan, Robert Kettlewel, and Awnsham Churchill, Hand and Scepter, and the Black Swan. London.
- WILKINSON, John Gardner 1848: *Dalmatia and Montene-*

gro. With a Journey to Mostar in Herzegovina. John Murray. London.

- WINGFIELD, William Frederick 1859: *A tour in Dalmatia, Albania, and Montenegro with an historical sketch of the Republic of Ragusa*. Richard Bentley. London.

Summary

'EUROPEANISATION' OF THE BALKAN TOWNS AS THE CAUSE OF THEIR 'BALKANISATION'

Božidar Jezernik

The article was conceived as a guided tour through several towns and cities of the so-called "Savage" or "Wild" Europe. The tour begins some three hundred years ago in the Hungarian capital, passing through turbulent times and space of Rumania, Bulgaria, Greece, Albania, Serbia, Montenegro and Macedonia before finishing in Bosnia-Herzegovina, and our principal guides are West Europeans who travelled the Balkan Peninsula between the 17th century and the present day, some of them connoisseurs of the Balkans, and all of them wealthy in personal experiences.

The centuries of Ottoman occupation marked not just the history of the Balkans, but also the people and their culture, and this mark was probably most clearly manifested on the image of Balkan towns. From the European point of view most Ottoman towns in the Balkans looked dirty and unattractive, although having a certain charm when first sighted from afar, when the mosques, minarets and numerous domes created a splendid spectacle. However, these ideas of splendour and romanticism suggested by the distant view of the city tended to subside as travellers approached the town. Upon entering the gates virtually all of them were dismayed by the filth, mud and misery they witnessed. Nowhere was there a hint of pretension, nor a suggestion that a man could be judged by the spruceness of the house he inhabited. There were no straight lines and no obtrusive uprights. Nature and gravity had their way unresisted, and it was a way of pleasant curves and good-natured slants. As early as the 17th century, when the English poet George Sandys visited the Levant, it was considered "that the best of the buildings in the Turkish towns were inferior to the more contemptible sort of European ones". Not only the outer image, but also the furniture of houses all over the Balkans was arranged in the eastern style, without tables and chairs, without fork and knives, and without mirrors or painted images on the walls. What made the Balkan cities and towns additionally dreary was that there was no "society" in the European sense: not only was no theatre there, there was no promenade either. These basic facts of Balkan towns clearly shows that their importance has little to do with their achievements in town-planning or architecture. It lies more in their production of an environment in which the spirit of the age was manifested. There is no history without a place, and no place without a history. All towns have a history and some of them have mythology; in the Balkans towns have histories and/or mythologies which are so often interwoven that it is difficult to tell fact from fiction. However, the Balkan towns quickly altered their outer image after they were liberated. The history of the Balkans under Ottoman colonialism thus explains why there is no architectural style worth mentioning between the ruins of the classical period and the characterless buildings of the last century. Palaces and other solid buildings arose, a few modern avenues and broad streets and an extended network of tramlines were constructed, but during the process the Balkan towns lost their pronounced architectural character. There was no place for the mosque within the new architecture. Not only was the mosque perceived as a symbol of by-gone times, it was treated as a symbol of backwardness. Mosques were not the only signs of backwardness - any other characteristic of Turkish architecture were so regarded. The smallest towns in the Balkan Peninsula in which Muslims lived had their public baths. When they left, the baths were no longer maintained, or were even deliberately destroyed. In Serbia, for example, all trace of the Turk has been wiped out with such an accuracy, that even the Turkish name of the Serbian capital, which was under Turkish control from 1521 to 1867, has sunk into oblivion. Thus the Balkans ultimately "Balkanised" itself through the very process of "Europeanisation", preserving the appearance of a copy, some would say a caricature, of Western Europe, instead of its own identity - not only building exteriors, but also the interiors of dwellings, workshops and offices, and the costumes of the people. They were pleased with their new image, and the Europeans applauded their achievements. However, in spite of all the improvements, the modern towns that grew exuberantly on the ruins of the old ones were mere copies of European cities, with defects noticeable everywhere: poor roads, bad sewage system, a lack of cleanliness and poor hygiene, etc. The price of modernisation, i.e. "Europeanisation", was high. Together with their appearance the towns of the Balkans gave away their spirit; together with their spirit they lost their history.

KRITIČEN POGLED NA DVE BIOLOŠKI TEORIJ ALTRUIZMA

Biološki pristop k pojavu altruizma, ki je bil dotlej obravnavan izključno s filozofsko-humanistične strani, je odprl precej novih možnosti za raziskovanje tega fenomena. Altruizem kot biološki pojem se od klasičnega razlikuje predvsem glede vprašanja intencionalnosti: medtem ko je v klasičnem pojmovanju zajet namen izvajalca, se biološko zadovoljuje z učinkom dejanja, ne glede na namen. Obstajajo tri glavne biološke teorije altruizma: teorija manipuliranega altruizma, recipročnega altruizma in sorodstvenega altruizma. Pričujoči članek se osredotoča na prvi dve in ju prikazuje v izrazito kritičnem smislu. Končni sklep je, da nobena od njiju ne predstavlja zadovoljive teorije altruizma. Slednji je pač preveč zapleten pojav, da bi ga lahko obravnavali le v eni ali dveh dimenzijah - in poglavitni razlog za to so ravno njegove antropološke večdimenzijske lastnosti.

1. Uvod

Altruizem je v svojem najobičajnejšem smislu pojem, ki spada v okrožji etike in filozofske antropologije. Nemara prav toliko pripada tudi področjema psihologije in teologije, le za spoznanje manj neposredna pa je zveza med njim in številnimi drugimi humanističnimi in družboslovnimi sferami, med katerimi lahko na tem mestu omenimo antropologijo¹ in etnologijo. Zveza ene in druge vede z altruizmom je polivalentna, pri čemer je tista med antropologijo in altruizmom precej bolj neposredna, na etnološko problematiko pa se obravnavani fenomen navezuje v nekoliko bolj posrednem smislu. V teku razprave bomo vsako navezavo na etnološko tematiko eksplicitno navedli, medtem ko bo antropološka implicitirana vseskozi.

Pred desetletji so pričeli termin *altruizem* uporabljati tudi v biologiji (Hamilton 1963), četudi kot ime za neko precej

drugačno obliko vedenja od običajne. Razlika je zlasti v tem, da za biološki altruizem zadostuje učinek dejanja, medtem ko je pri klasičnem altruizmu potreben tudi namen. Sprva se je nemara zdelo, da je biološki altruizem preprosto sinonim za tovrstno obnašanje, ki ga eventualno odkrijemo pri živalih; klasični altruizem pa naj bi bil rezerviran le za človeka. Kot kaže, pa je ta ideološka bariera prepustna v obe smeri: tudi človek je lahko v prenekateri situaciji le biološki altruist - lahko si zamislimo kopico primerov, ko nekdo komu koristi, ne da bi to načrtoval ali se tega zavedal; po drugi strani pa ni prav nobenega zares tehtnega razloga za trditev, da tudi živali niso sposobne kognicijske intencionalnosti, kakršna odlikuje človeka.

Ob preučevanju bioloških teorij altruizma lahko na številnih mestih naletimo na zanimiva vprašanja, ki zadevajo antropologijo, in to ne le posamezno njeno vejo, kot so biološka ali fizična antropologija, socialna oziroma kulturna² antropologija in pa filozofska antropologija, temveč antropologijo kot celoto vseh naštetih.

2. Manipulirani altruizem

Ena od posledic novega, tehničnega pogleda na fenomen altruizma je bila ta, da so nekateri začeli razpravljati o manipuliranem altruizmu kot povsem legitimnem področju znotraj problematike (Alexander 1974, West Eberhard 1975, Ridley in Dawkins 1981, Dawkins 1982, Ridley 1986). Če namreč kot referenco za altruističnost nekega dejanja upoštevamo le njegov genetični učinek, tedaj sploh ni pomembno, ne kaj je do njega pripeljalo ne kaj se je med potekom dogajalo znotraj obeh udeleženi strani. V tem smislu je bilo torej mogoče govoriti, da so ptice pevke altruistične do kukavičjih mladičev v svojih gnezdih; ali pa, da je prašič altruist v razmerju do *Trichinellae spiralis*, ki kot parazit naseljuje njegovo mišično tkivo; v skrajno neprimernem - a še vedno nič manj logičnem - smislu pa tudi to, da je človek altruist do virusa, ki v njem živi in mu povzroča bolezen.³

Blažja oblika manipulacije je tista, pri kateri objekt manipulacije⁴ sploh ne ve ali ne čuti, da je kaj narobe; pri težji obliki

- 1 V pričujočem članku zanikamo delitev antropologije na več ved, ki pripadajo celo tako različnim področjem, kot so humanistika, družboslovje in naravoslovje. Govorimo krečjemu o tem ustreznih posameznih vejah znotraj antropologije kot ene vede.
- 2 Za oznako psihosocialnega področja znotraj antropologije je v običajni rabi izraz kulturna antropologija. Pri tem pa gre za konceptualno zmešnjavo, ki najbrž izvira iz površnega prevajanja izraza iz angleščine. Pridevnik kulturna je v našem jeziku označevalec kakovosti, torej bi bila kulturna antropologija tista, ki bi uporabljala razvite, humane oziroma nebarbarske metode. Ker pa poudarek kajpada ni na tej kakovosti, temveč na vrsti, je za označitev danega področja antropologije morda primernejše uporabljati pridevnik "kulturnostna". Ena od rešitev je tudi uporaba izraza *psihosocialna antropologija*.
- 3 Skrajno redukcijo do absurda pa predstavlja trditev, da prinaša človeška nezmožnost boriti se proti nekaterim virusom pač še večji tovrstni altruizem.
- 4 Pri tem velja opozoriti na možen širši aspekt obravnavanega dogajanja - subjekti in objekti manipulacije so lahko posamezniki, lahko pa so to, po eni strani, tudi manjše entitete, na primer genti, po drugi strani pa lahko govorimo tudi o skupnostih, kakršne so na primer etnične formacije.

pa gre za situacijo, ki je manipuliranemu jasna in z njegove strani tudi nezaželena, vendar pa se iz nje ne more izvleči, četudi si to prizadeva. Že znotraj teoretične biologije obstajajo izrazi⁵, ki veliko bolj realistično označujejo omenjeni dve stopnji dogajanja, kot to lahko stori tehnični izraz *altruizem*, medtem ko običajni pomen omenjenega izraza v obeh kontekstih izžveni še toliko bolj neadekvatno. Pri blažji obliki manipulacije je problem nomenklature v tem, da predpostavljeni altruist v resnici sploh ni subjekt v omenjeni relaciji - še več, pravzaprav niti ne ve oziroma ne čuti, kaj se z njim dejansko dogaja. To kajpak pomeni, da ne more biti nosilec nikakršne aktivnosti, torej tudi ne altruizma.⁶ Pri težji obliki pa je stvar še toliko bolj paradoksalna: hipotetični altruist je še vedno pasivna stranka glede na manipulacijski aspekt dogajanja. Kar pa zadeva njegovo perspektivo aktivnega altruista, je ta povsem zaobrnjena: ni več samo nevedno indiferenten, marveč so vse njegove sile - dasiravno v tem primeru neuspešno - celo usmerjene v preprečitev stanja, v katerem se nahaja, torej v eliminacijo manipulatorja - kar pomeni diametralno nasprotno smer od altruizma. Poleg tega, da je izraz *manipulirani altruizem* že po vsakdanji logiki *contradictio in adiecto*, pomeni ta skovanka torej povsem zgrešeno potezo tudi kot poskus teoretičnih biologov, da bi pojasnili evolucijski razvoj in obstoj samega biološkega altruizma, kaj šele moralnosti oziroma transbiološkega altruizma.

Kot skrajni domet razlag iz omenjene sfere - in obenem prav nasprotno, kot posledica odpora proti njim - se je pojavila trditev, da fenomen, kakršen je altruizem, prav v nikakršnem smislu, tudi v biološkem, ne obstaja. Da je namreč vse dogajanje na področju komunikacije med organizmi mogoče zreducirati na manipulacijo pošiljalca signala - s tistim individuomom, ki ta signal sprejema (Dawkins in Krebs 1978). Tudi z omenjeno razlago se ne moremo strinjati, saj poleg tega, da je v zadnji konsekvenci - spričo svoje neovrgljivosti - neznanstvene narave⁷ (Popper 1959), tudi že pred tem trpi zaradi očitne arbitrarosti. Individuum namreč tu velja za osebek, dokler je sposoben izvajati agresijo na nekoga; kakor hitro pa popusti, postane - najpreprosteje kar v dotedanji relaciji - žrtev sam. Trditev je do te mere ideološka, da je sploh ni mogoče zavračati z znanstvenimi argumenti.

S teorijo manipuliranega altruizma se torej v nobenem primeru ne moremo strinjati. Izraza nista samo inkompati-

bilna za v kakršnokoli medsebojno zvezo, marveč gre njun vsebinski razkol še naprej od tega dejstva. Tudi zunaj njune neobstoječe in nepredstavljive medsebojne pomenske povezave namreč velja, da kolikor več je v nekem odnosu manipulacije, toliko manj ostane prostora tudi za dejanski altruizem, ki pač sploh ni vključen v sfero manipulacije. Vzrok je seveda v omejenosti dobrin, s katerimi živa bitja razpolagamo. Še več: celo sam poskus manipulacije, kateremu se ciljni objekt upre,⁸ v nekem smislu zoži paleto možnih altruističnih ravnanj z njegove strani.⁹

3. Recipročni altruizem

Teorija recipročnega altruizma se je pojavila leta 1971, in od tedaj zavzemajo razprave s tega področja dobršen del znotraj teoretičnih bioloških raziskovanj medsebojnih odnosov pri živih bitjih. Njen avtor se je podal tudi na področje medčloveških odnosov in torej upošteval poleg čisto biološkega momenta v evoluciji tudi psihosocialnega. Prav tako pa je ob bok sami - bolj ali manj brezobzirni - naravni selekciji postavil tudi moralno vrednostno sfero (Trivers 1971). Kljub temu pa je omenjena teorija, kot daje slutiti že samo njeno ime, ne le ostala zakoreninjena v čistem naravoslovju, marveč je sčasoma celo uvedla novo naturalistično dogmo na področje, ki je bilo sicer v glavnem vselej obravnavano kot veliko prostranejše od naturalizma. Njeno bistvo je v tem, da vsakršen altruističen odnos med dvema nesorodnima bitjema pojasnjuje z altruistovim pričakovanjem povračila, pa naj bo to eksplicitno in kognicijsko, ali pa implicitno in nezavedno, mehansko.

Omenjena teorija se že v izhodišču navezuje na *teorijo iger* (Von Neumann in Morgenstern 1944), ki je uporabna v primerih, kadar optimalna izbira s strani posameznika ni fiksna, temveč je odvisna od izbire ali strategije, po kateri bodo statistično najverjetneje posegli njegovi nasprotniki. Za model recipročnega altruizma je bila med temi igrami, ki so sicer prišle sem z drugih področij človekove raziskovalne aktivnosti,¹⁰ nadvse primerna tako imenovana *zapornikova dilema* (Luce in Raiffa 1957, Rapoport in Chammah 1965, Maynard Smith 1974, Axelrod in Hamilton 1981). Model zapornikove dileme je uporabljen v primerih, ko lahko pride do sodelovanja med dvema posameznikoma, toda nobeden

⁵ Najočitnejši je že sam izraz *manipulacija*, ki se v tu relevantni, pasivni obliki odnosa glasi *manipuliranost* in kot tak nadomešča neustrezno skoranko *manipulirani altruizem*. Posebna, drastična oblika manipulacije se imenuje parazitizem. Objekt manipulacije ali manipuliranec je v primeru blažje oblike lahko imenovan tudi *natirnež* (ang. sucker; kar daje samemu biološkemu odnosu nemara kar prevelik kognicijski značaj), v primeru parazitiranosti pa gre za gostitelja.

⁶ Če bi namreč tudi pasivnim udeležencem dogajanj lahko pripisovali attribute aktivnih dejavnikov altruizma, potem bi kajpak lahko govorili o tem, da sta altruistična tudi sonce in dež (J. Biro, osebna sugestija) in seveda tudi računalnik, čevlji in kruh.

⁷ Po ugotovitvi, da nobene hipoteze ni mogoče netrpodbitno potrditi, marveč se lahko resnici v najboljšem primeru vselej samo približujemo (številčni obseg potencialnih preizkusov neke hipoteze je namreč neizmerno velik, za njeno ovrženje pa je dovolj že en sam primer, ki se ne sklada z njo), je Popper v teorijo znanosti kot kriterij, ki odloča o tem, ali je teorija znanstvena ali ne, uvedel falsifikabilnost, se pravi potencialno možnost ovrženja. Hipoteza je v znanstvenem smislu vredna šele tedaj, ko se izpostavi tveganju, da bo ovržena - in ko enega za drugim uspešno prestaja vse te preizkuse. Več kot jih je, trdnjša postaja.

⁸ Kakor hitro neki individuum izvede omenjeno potezo, že postane subjekt in potencialno tudi altruist.

⁹ Obstaja sicer tudi antiteza navedenemu, ki pa lahko velja edinole na ravni, ki je kognitivistična prav v klasičnem smislu (v širšem in precej metaforičnem smislu obstajajo namreč tudi interpretacije tako imenovanih evolucijskih epistemologov, po katerih je vsaka, celo že najprimitivnejša življenjska forma nosilka kognicijskih kapacitet (Heschl 1990, Wuketits 1990)), in ta antiteza se glasi: šele poskus manipulacije z nekom prinese slednjemu, potencialnemu altruistu, objektivno informacijo o tem, kaj drugi sploh potrebuje od njega - in s tem, nasprotno od zgoraj trditve, povečuje možnost za altruizem. K temu bi lahko dodali še drugi protiargument: če se nekdo zaveda poskusa manipulacije z njim in ima možnost, da se ji upre, pa tega iz čiste notranje moči vendarle ne stori, tedaj imamo opravka s še precej višjo obliko altruizma (ki seveda spet, le da čisto po svoje, transcendira vsakršno manipulacijo) - ta pa je za tukajšnjo razpravo že nekoliko preveč mističnih značilnosti.

¹⁰ Sprva je šlo tu dejansko le za sofisticirano igranje, kasneje pa so omenjeno teorijo začeli uporabljati tudi v strateško vojaške namene in v ekonomskih ter biološko evolucijskih modelih.

od njiju ne ve, kako bo ravnal drugi udeleženec. Model je dobil ime po svoji vzorčni situaciji, ki obravnava dva zapornika, ki so ju osumili in pričeli vsakega posebej zasliševati. Vsak od njiju ima na izbiro, da ostane tiho, ali pa svojega tovariša izda. V prvem primeru govorimo o njunem medsebojnem sodelovanju, v drugem pa gre za nesodelovanje med njima. Za vsakega od njiju je situacija zdaj naslednja: če sodeluje in če sodeluje tudi drugi, bo izid dober za oba, kajti sodišče ne bo imelo dovolj dokazov in bosta družno oproščena glavne obtožbe, vsakemu - oba sta namreč že stara znanca sodnih obravnav - pa bodo vendarle naprtili neko manjšo kazen. Posledico tega sodelovanja, katere je v tem primeru deležen vsak od njiju, imenujemo *nagrada* (čeprav se lahko to poimenovanje zdi nekoliko absurdno, ko pa gre vendar še vedno za kazen, le da je zmanjšana) in jo označimo s črko *N*. Toda še boljši izid (*S* - *skušnjava*) za vsakega izmed njiju je, če oni drugi sodeluje, on sam pa ne - v tem primeru namreč sodišče obsodi drugega, primer tega tu pa popolnoma zaključí brez vsakršne sankcije proti njemu. Za drugega je, povsem očitno, ta primer (*I* - *izigranost*) najslabši od vseh štirih - vsekakor tudi od četrtega, tistega, ko drug drugega izdaja in sta nato kriva oba - sodišče pa jima vendarle šteje v dobro dejstvo, da sta vsak s svoje strani pomagala roki pravice, in je zato kazen za vsakega od njiju nekoliko manjša (*P* - *plačilo za izdajo*) kot v tistem najslabšem primeru.

V primeru preproste, enostopenjske zapornikove dileme gre za enkratno situacijo, kjer igralca ne pred tem ne po tem srečanju ne prideta več v stik. Tako se kaj hitro izkaže, da je spričo načela $I < P < N < S$ - poudarjamo: $I < P$ in $N < S$ - racionalno ne sodelovati, saj udeleženec tako v vsakem primeru relativno profitira.

Obstaja pa tudi ponavljajoča se oblika zapornikove dileme, v kateri imata oba igralca tudi že obilo informacij o preteklem ravnanju nasprotnika - in za veliko večino primerov v okviru področij uporabnosti tega modela je ponavljajoča se zapornikova dilema kajpak precej zanimivejša od preproste, enostopenjske variante, saj omogoča vzpostavitev pravih kompleksnih strategij. Tako je tudi za obravnavo recipročnega altruizma kot biološkega fenomena ponavljajoči se tip zapornikove dileme daleč interesantnejši. Z računalniškimi simulacijami raznovrstnih strategij so izvedli tudi več tekmovalj med njimi in ugotavljali, katera je najboljša (Axelrod 1984) - oziroma ali katera morda ustreza kriterijem evolucijsko stabilne strategije (ESS).¹¹ V tekmovalju so sodelovali številni strokovnjaki z raznimi kompleksnimi strategijami, izkazalo pa se je, da je bila v povprečju najuspešnejša ena od najpreprostejših strategij, imenovana *milo za drago* - igralec ravna torej enako, kot je nasprotnik v prejšnji potezi. Kompleks njenih prednostnih lastnosti sestoji iz naslednjih točk: je prijazna (sama nikoli ne pričinja prva za nesodelovanje), prepoznavna (nasprotnik jo zlahka opazi in razume), diskriminativna (prepoznava že srečanega nasprotnika in pomni, ali je tedaj sodeloval ali ne), provokabilna (kaznuje nasprotnikovo nesodelovanje), a tudi odpustljiva (kakor hitro nasprotnik prične ponovno sodelovati, se tudi sama povrne v tok sodelovanja) (Dawkins 1976, Leinfellner 1988). Ne glede na njeno uspešnost pa tudi ta strategija ni evolucijsko stabilna, kar velja - tem bolj - tudi za sleherni

drugo čisto strategijo: v ponavljajoči se zapornikovi dilemi ni nikoli nobena čista strategija ESS (Boyd in Lorberbaum 1987).

V zoološki praksi lahko najdemo model zapornikove dileme izražen na primer kot medsebojno druženje nekaterih živali, ki si vzajemno trebijo parazite; ali pa kot še dosti tesnejše zveze, ki obstajajo celo med različnimi živimi vrstami - tudi simbiozo je namreč mogoče prikazati kot obliko ponavljajoče se zapornikove dileme, ki pri tem sega celo v filogenetično razsežnost. Še veliko kompleksnejša pa je seveda uporabnost tega modela pri človeku, ki se razteza od klasične antropologije do ekonomije, politologije in filozofije (Binmore 1994). Udeleženci v zapornikovi dilemi so lahko posamezniki, lahko pa so to tudi razne skupine, pri čemer lahko nadvse upravičeno izpostavimo etnološki - in obenem tudi politološki - vidik in poudarimo, da gre lahko tu tudi za narodnostne skupine oziroma nacije.

Model recipročnega altruizma, stoječ na omenjenih temeljih, ima poleg svoje nedvomne razlagalne veljave na področju obnašanja živih bitij tudi to pozitivno lastnost, da je, izhajajoč iz njega, mogoče pojasnjevati celo evolucijske začetke samega moralnega vedenja, ki smo ga za zdaj pač sposobni zaznavati bolj ali manj le pri človeku. Številni znanstveniki so razvijali modele, ki so izhajali iz nedvoumne naravne podstat, in na tej nato postavljali različne hipoteze o razvoju moralnosti - vsi omenjeni pa so poudarjali socialni vpliv okolja v obliki učenja. Piaget (1932) je na primer posvečal veliko pozornosti posameznim fazam ontogenetičnega razvoja otrok pod vplivom dednosti in na drugi strani psihosocialnih dejavnikov. Dobzhansky (1977) govori o učljivosti, Simon (1990) o sprejemljivosti za vplive skupine, Hayek (1992) celo naravnost o bistveno večji vlogi konvencionalnega ravnanja kot pa še tako altruističnih poskusov nekonformističnega posameznika, Fialkowski (1990) pa o vpeljavi moralnih norm v razširjeni red človeške družbe, kjer nadomeščajo neposredno recipročnost.

Ob tem nadgrajevanju naturalizma v platformo etike pa se do konca izpostavi tudi glavni problem teorije recipročnega altruizma. Ta je po eni strani prav minuciozen, po drugi pa zelo pomemben - kajti leži prav v samem imenu, ki so ga nadelo temu pojavu. Kljub očitnemu dejstvu, da gre ob tem sestavljenem izrazu za tipični primer kontradikcije v pridevniku - če je namreč nekaj altruizem, nam govori že zdrava pamet, to ne more biti hkrati tudi recipročno -, pa sodobniki vztrajno uporabljajo ta neprimerni izraz (Ridley 1986, Richards 1987, Alcock 1993). Filozofsko je mogoče isto stvar opisati kot *razsvetljeni lastni interes* (Kaye 1986). Ker pa slednji izraz eksplicitno ne povzema tistega, kar se pri tem dejansko pomembnega dogaja, je najprimerneje govoriti preprosto o recipročnosti ali o sodelovanju - in občasno nakateri avtorji (Axelrod in Hamilton 1981, Axelrod 1984, Boyd in Lorberbaum 1987, May 1987) en ali drug izraz tudi v resnici uporabljajo.

Sam fenomen recipročnosti, kot ga shematično povzema strategija *milo za drago*, pa vendarle presega okvire čiste razsvetljene sebičnosti. Prva poteza, ki jo individuum stori, je namreč lahko popolnoma nenavezana na kakršnokoli pričakovanje bodoče koristi.¹² In četudi je že njegova naslednja poteza le še povsem strateška, to ne spremeni možnosti,¹³

11 Kriterij za evolucijsko stabilnost neke strategije je ta, da mora biti v času svoje kvantitativne dominantnosti znotraj populacije v vsakem primeru odporna na invazijo katerekoli druge strategije oziroma katerekoli kombinacije med njimi (Maynard Smith 1972).

12 Dokler govorimo o eksplicitnem pričakovanju poplačila, se gornja trditev nahaja v območju znanstvene preverljivosti - naj gre za uporabo metod z zunanjim opazovanjem ali pa celo le za psihološko metodo introspekcije. Stvar postane bolj zapletena, če se s trditvijo

da je bila v omenjeni verigi ravnanja prva poteza povsem altruistična.

V omenjenem dejstvu bi lahko našli tudi začetni del podpore trditvi, da je *milo za drago* najbolj altruistična strategija¹⁴ med vsemi obravnavanimi v literaturi (Uyenoyama in Feldman 1992: 38), dasiravno nam je lahko že na prvi pogled jasno, da slednja trditev stoji na izrazito majavih nogah. Kje so namreč vse tiste strategije, ki so nekoliko ali pa tudi bistveno bolj velikodušne od omenjene? Že strategija *milo za dve dragi*, se pravi tista, ki nasprotnika kaznuje šele po drugem zaporednem nesodelovanju, se zdi neprimerno bolj altruistična. Še toliko bolj velja to za nadaljnje strategije, ki kaznujejo šele vsako tretje, četrto - in tako naprej - zaporedno nesodelovanje, dokler ne pridemo do zadnje, očitno najbolj altruistične strategije *vedno sodeluj*.

Če pa se spomnimo zapisanega v razdelku o manipulaciji, kjer je bil manipulirancu spričo njegove totalne pasivnosti odvzet atribut altruista, je mogoče iti po isti poti zdaj še naprej in trditi, da si nekdo, ki se obnaša tako iracionalno in neodgovorno do lastnega organizma s kognicijskim sistemom načelu, da v svojo pogubo igra strategijo *milo za več dragih* ali celo *vedno sodeluj*, ne zasluži niti malo bolj zvenečega imena kot manipuliraneč.¹⁵ S tega vidika, ko hkrati upoštevamo subjektivno dejansko subjektivnost in njegovo altruističnost, bi bila strategija *milo za drago* v resnici lahko imenovana za najbolj altruistično. Tem bolj še zato, ker njena racionalnost dejansko prinaša zares optimalno razporeditev dobrin med tiste, ki si jih s svojim vedenjem zaslužijo; obenem pa ne pozablja na lastnega nosilca - ki bi v primeru prevelike požrtvovalnosti propadel in s tem tudi svojo okolico prikrajšal za dobrine, ki bi drugače še naprej izhajale iz njegovega altruističnega delovanja.

V novejšem času pa so odkrili, da v določenih razmerah vendarle obstaja še uspešnejša strategija, kot je *milo za drago*. Imenovali so jo *velikodušno milo za drago*, saj je njena lastnost ta, da semintja tudi ne kaznuje nesodelujočega nasprotnika. Izkazalo se je, da je najoptimalnejša doza takšnega odpuščanja tista, ko do slednjega prihaja povprečno po vsakem tretjem nasprotnikovem nesodelovanju. Seveda pa se mora to odpuščanje pojavljati povsem naključno, kajti če bi nasprotnik vnaprej lahko predvideval, kdaj natanko bo kazni prišla, kdaj pa ne, bi to informacijo znal spet obrniti sebi v prid. Prednost te strategije je v tem, da se zna hitro in brez hujših posledic izvleči iz verige nesodelovanja, do katere lahko pride tudi med benignimi strategijami v primeru, ko obstaja možnost, da ne delujejo popolnoma zanesljivo. Ali, drugače povedano, ko obstaja možnost mutacije. In ker mutacije v resničnem svetu obstajajo, je tudi model, ki jih upošteva, verjetno realnejši (Bass 1994).

4. Sklep

Ker za obe obravnavani teoriji velja, da sta njuna naziva sama v sebi protislovna, že v izhodišču ne predstavljata prav nobene možnosti, da bi zmogli zares razložiti pojav altruizma. Možno pa je seveda, da so se začetki altruizma evolucijsko izoblikovali na temeljih bodisi manipulacije bodisi recipročnosti ali pa obeh navedenih fenomenov.

Načeli manipulacije in recipročnosti ne obstajata le na relacijah med nesorodnimi bitji, temveč tudi znotraj raznih sorodstvenih zvez med organizmi, tako pri živalih kot pri človeku. Kar zadeva manipulacijo znotraj družine, obstaja zanjo prav strokovni termin *boj med generacijama* - ki se pogosto kaže kot manipulacija potomcev s starši (Dawkins 1976), redkeje pa kot parentalna manipulacija s potomci (Alexander 1974, West Eberhard 1975). Kar pa zadeva recipročnost, nekateri teoretični modeli kažejo na možnost, da med bližnjimi sorodniki recipročnost prevlada nad dejstvom sorodnosti (Wilson in Dugatkin 1993). S tem je vsaj nekoliko zanikana biološka podstat nepotizma, v nekoliko oddaljenejšem smislu pa bi se to lahko prav tako nanašalo tudi na pojave, kot sta nacionalizem ali rasizem; kar nas spet privede v stik z etnološko tematiko. Nekateri antropologi so opazovali zahtevo po recipročnosti pri pripadnikih tradicionalno živečih ljudstev in - nekoliko v nasprotju z omenjenimi teoretičnimi modeli - ugotavljali, da je bila ta znotraj sorodstvenih relacij nižja kot med nesorodniki (Marshall 1961, Balicki 1964).

S samim sorodstvenim altruizmom se podrobno ukvarja tretja biološka teorija altruizma - teorija sorodstvenega altruizma (Hamilton 1964), o kateri pa govorimo obširneje na drugih mestih (npr. Štern 1994).

Reference

- ALCOCK, J. 1993: Animal Behavior. Sinauer Associates Inc. Sunderland, Massachusetts.
- ALEXANDER, R. D. 1974: The evolution of social behavior. Annual Review of Ecology and Systematics 5, str. 325-83.
- AXELROD, R. 1984: The evolution of cooperation. Basic Books. New York.
- AXELROD, R., W. D. HAMILTON 1981: The evolution of cooperation. Science 211, str. 1390-6.
- BALICKI, A. 1961: Development of basic socio-economic units in two Eskimo communities. National Museum of Canada Bulletin 1961/202. Ottawa.
- BASS, T. A. 1994: Kombinacije odpuščanja. Razgledi 17, str. 29-30.

skušamo nanašati tudi na sfero implicitnih pričakovanj - ta nam namreč ni dostopna drugače kot po razmeroma psevdoznanstvenih psihoanalitičnih spekulacijah. Vendar pa tudi omenjena vključitev implicitnega v resnici ne pomeni resne težave v zvezi z izrekanjem goritve trditve. Vsebinsko slednje je namreč kondicionalna in nič več kot to - kar pomeni, da bi v primeru, če bi jo hotel kdo zavračati, moral pač on dokazovati in dokazati nasprotno.

- 13 S to trditvijo o morebitnosti se kajpada nahajamo onstran znanosti, saj je tako nedokazljiva kot tudi neovrgljiva. V zvezi s fenomenom, kakršen je altruizem, pa taka situacija ne bi smela biti niti nepričakovana niti nezaželena - predstavlja namreč novo vprašanje, ki spričo verjetnosti, da bo nanj vendarle lažje znanstveno odgovoriti kot na primer na tisto o božji eksistenci, zbližuje metafizično in znanstveno področje človeškega raziskovanja.
- 14 Problem je le ta, da omenjeni prvi korak, če ga želimo obravnavati kot altruističnega, ne sme biti del nikakršne strategije - slednja se lahko kvečjemu emergentno naveže nanj.
- 15 Na drugi strani pa seveda spet stoji trditev, da je požrtvovalnost, ki je videti na zunaj še tako nes pametna, lahko v resnici prav zato toliko bolj presežna. Tudi ta trditev spada na področja zunaj naravoslovja - vendar pa njeno okoliščine nikakor ni samo metafizično, temveč se z njo lahko ukvarja tudi psihologija, se pravi znanost, ki se po eksaktnosti čedalje bolj približuje naravoslovnim znanostim.

- BINMORE, K. 1994: *Playing fair*. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts.
- BOYD, R., J. P. LORBERBAUM 1987: No pure strategy is evolutionary stable in the repeated Prisoner's Dilemma game. *Nature* 327, str. 58-9.
- DAWKINS, R. 1982: *The extended phenotype*. Freeman. Oxford.
- DAWKINS, R., J. R. KREBS 1978: Animal signals: information or manipulation? V: KREBS, J. R., N. B. DAVIES (ur.). *Behavioral ecology*. Blackwell Scientific Publications. Oxford, str. 282-309.
- DOBZHANSKY, T., F. J. AYALA, G. L. STEBBINS, J. W. VALENTINE 1977: *Evolution*. Freeman. San Francisco.
- FIALKOWSKI, K. R. 1990: An evolutionary mechanism for the origin of moral norms towards the meta-trait of culture. *Studies in Physical Anthropology* 0 (10), str. 149-64.
- HAMILTON, W. D. 1963: The evolution of altruistic behavior. *American Naturalist* 97, str. 31-3.
- HAMILTON, W. D. 1964: The genetical evolution of social behavior (I and II). *Journal of Theoretical Biology* 7, str. 1-16; 17-52.
- HAYEK, F. A. 1992: *Usodna domišljavost*. Krt. Ljubljana.
- HESCHL, A. 1990: $L = C/A$ simple equation with astonishing consequences. *Journal of Theoretical Biology* 145, str. 13-40.
- KAYE, H. L. 1986: The social meaning of modern biology: from social Darwinism to sociobiology. Yale University Press. New Haven and London.
- LEINFELLNER, W. 1988: Traditional ethics, ethical decision theory and evolutionary ethics. V: Absolute values and the reassessment of the contemporary world. *Proceedings of the Seventeenth International Conference on the Unity of the Sciences*. Los Angeles, str. 229-50.
- LUCE, R. D., H. RAIFFA 1957: *Games and decisions*. Wiley. New York.
- MARSHALL, L. K. 1961: Sharing, taking and giving: relief of social tension among !Kung Bushmen. *Africa* 31, str. 231-49.
- MAY, R. M. 1987: More evolution of cooperation. *Nature* 327, str. 16-7.
- MAYNARD SMITH, J. 1972: Game theory and the evolution of fighting. V: MAYNARD SMITH, J. On evolution. Edinburgh University Press. Edinburgh, str. 8-28.
- MAYNARD SMITH J. 1974: The theory of games and the evolution of animal conflicts. *Journal of Theoretical Biology* 47, str. 209-21.
- PIAGET, J. 1932: *The moral judgment of the child*. Harcourt Brace Jovanovich. New York.
- POPPER, K. R. 1959: *The logic of scientific discovery*. Hutchinson. London.
- RAPOPORT, A., A. CHAMMAH 1965: *Prisoner's dilemma*. University of Michigan Press. Ann Arbor.
- RICHARDS, G. 1987: *Human evolution*. Routledge & Kegan Paul. London and New York, str. 234-46.
- RIDLEY, M. 1986: *Animal behavior. A concise introduction*. Blackwell Scientific Publications. Oxford, str. 193-8.
- RIDLEY, M., R. DAWKINS 1981: The natural selection of altruism. V: RUSHTON, J. P., R. M. SORENTINO (ur.). *Altruism and helping behavior*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, str. 19-39.
- SIMON, H. A. 1990: A mechanism for social selection and successful altruism. *Science* 250, str. 1665-8.
- ŠTERN, A. 1994: Okopi sebičnosti. *Apokalipsa* 1-2, str. 109-37.
- TRIVERS, R. L. 1971: The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology* 46, str. 35-57.
- UYENOYAMA, M. K., M. W. FELDMAN 1992: Altruism: some theoretical ambiguities. V: KELLER, E. F., E. A. LLOYD 1992 (ur.): *Keywords in evolutionary biology*. Harvard University Press. Cambridge.
- VON NEUMANN, J., O. MORGENSTERN 1944: *The theory of games and economic behaviour*. Princeton University Press. Princeton.
- WEST EBERHARD, M. J. 1975: The evolution of social behavior by kin selection. *Quarterly Review of Biology* 50, str. 1-33.
- WILSON, D. S., L. A. DUGATKIN 1993: Nepotism vs. TIT-FOR-TAT or why should you be nice to your rotten brother. *Evolutionary ecology* 5, str. 291-9.
- WUKETITS, F. M. 1990: *Evolutionary epistemology and its implications for humankind*. State of New York Press. Albany, NY.

Summary

A CRITICAL VIEW OF TWO BIOLOGICAL THEORIES OF ALTRUISM

Artur Štern

Biological approach to the phenomenon of altruism, which had formerly been captured by a purely philosophico-humanistic term, has opened quite a few areas of new possibilities for the research into this phenomenon. Biological notion of altruism differs from the classical one basically in regard to the question of intentionality: while the classical notion demands intention from the part of the performer, the biological one is satisfied with the effect, regardless of the intention. Three main biological theories of altruism exist: the one of manipulated altruism, the one of reciprocal altruism and the one of kin-selected altruism. The present article focuses on the former two and shows them in a thoroughly critical way. The utmost conclusion is that neither of them is a sound theory of altruism. The latter is just too complex a phenomenon to be treated in just one or two dimensions - the main reason for it being its anthropological multidimensional features.

NEKATERI VIDIKI PSIHOLOŠKE ANTROPOLOGIJE

Psihološka antropologija kot poddisciplina kulturne antropologije nima v Sloveniji nobene tradicije. Povezanost etnologije z drugimi disciplinami je do neke mere preučena - največ se je tej problematiki posvečal na primer Kremenšek, ki je opisal razmerja med etnologijo in zgodovino, kulturno zgodovino, slavistiko in sociologijo. Šprajc je pojasnil razmerje med etnologijo in arheologijo, Fister pa med etnologijo in arhitekturo. Razmerje etnologije z nekaterimi drugimi vedami so preučevali še drugi avtorji, pri tem pa je ostala nepojasnjena relacija med etnologijo in psihologijo.

Najmočnejša tradicija psihološke antropologije je v Ameriki, zato v pričujočem članku na kratko povzemam njeno zgodovino, skupaj z nekaterimi sodobnimi raziskavami. Opredeljena je kot "študij povezav med osebnostmi posameznikov in sociokulturnih sistemov družb" (Peoples in Bailey 1988: 351). "Raziskava, ki se ukvarja s posameznikom kot nosilcem kulture", po Hsu-ju (1972: 2), spada v to disciplino. Miller definira njene naloge kot "analizirati kulture, ki se izražajo v dejanjih, mislih in čustvih njihovih posameznih članov" (1979: 80). Lahko bi dodala, da v to področje spadajo dela kulturnih antropologov, ki poleg običajnih kulturnih in socialnih dejavnikov vključujejo še psihološke.

Začetke te poddiscipline kulturne antropologije lahko zasledimo leta 1898, ko so člani Torres Straits odprave v Antile, ki jo je organiziral Haddon, posvečali pozornost tudi psihološki spremenljivki.

Psihološka antropologija pa je novo ime, ki ga je predlagal Hsu in je danes širše uveljavljeno za raziskave kulture in osebnosti, ki so se začele leta 1920 v ameriški kulturni antropologiji z avtorji in avtoricami, kot so Goldenweiser, Boas, Mead, Benedict, Sapir, Kardiner, Linton, Kluckhohn itd.

Med pionirska dela spada knjiga Benedictove iz leta 1934 Vzorci kulture (*Patterns of Culture*), ki je imela močan vpliv na razvoj ameriške antropologije. Napisana je bila pod vplivom celostne (geštalt) psihologije in Nietzschejevih terminov (apolinični, dionitični), ki jih je prevzel iz grških tragedij. Benedictova je zagovarjala tezo, da so za vsako kulturo značilni osnovni vzorci, ki so po naravi emocionalni in vplivajo na mišljenje in vedenje članov kulture. Na ta način imajo vpliv na celoten način življenja. Pokazala je, da je v vsaki kulturi prisotna podoba idealnega osebnostnega tipa, ki je pod močnim kulturnim vplivom.

Čeprav omenjeno delo Benedictove še danes pomeni eno izmed klasičnih del ameriške antropologije, pa ne manjka tudi kritik nanj. Avtorici očitajo poenostavljanje, ki je velikokrat pripeljalo do stereotipov in povzročilo, da niso posvečali pozornosti variabilnosti v osebnostni strukturi med posamezniki. Dandanes menijo, da so razlike med posamezniki v vsaki kulturi velike. Navkljub tem očitkom pa

so Vzorci kulture pomemben predhodnik študij o nacionalnem karakterju. Eden izmed ciljev, ki si ga raziskave kulture in osebnosti delijo s kulturno antropologijo, je testiranje hipotez o človeškem obnašanju, o človeški naravi. Psihološko antropologijo zanima tudi testiranje hipotez o človeških psiholoških procesih.

Med pionirska dela spada tudi Odraščanje na Samoi (*Coming of Age in Samoa*), ki ga je Margaret Mead napisala leta 1928. Raziskovala je odnos med adolescenco in kulturo. Posebej jo je zanimalo, če so problemi v puberteti (na primer uporništvu, trmoglavost in občasni izbruhi) fiziološko ali sociokulturno pogojeni. Meadova je ugotovila, da deklice na Samoi v adolescenci niso tesnobne, uporniške in nimajo emocionalnih konfliktov. Kljub temu da je delo še vedno predmet številnih novih polemik (Barnouw, Freeman in številni drugi), je Meadovi uspelo podreti mit o fiziološki pogojenosti težav v puberteti, ki so značilni za zahodne kulture.

Kot sem že omenila, je primaren interes raziskav kulture in osebnosti v odnosu med kulturo in osebnostjo. Poleg sociokulturnih so znanstvenike zanimali še psihološki dejavniki - največ pozornosti so posvečali osebnosti. Vendar pa se je ta termin uporabljal zelo na široko, posamezniki pa so imeli pogosto v mislih različne segmente. Zaradi tega so dela včasih težko primerljiva in je tudi to dejstvo doprineslo k velikemu številu različnih definicij osebnosti. Situacija spominja na tisto o kulturi, ko imamo skoraj toliko definicij kulture, kot je avtorjev, ki pišejo o njej.

Nekatere dimenzije osebnosti pa so tem opredelitvam ponavadi skupne. Hunt (1966: xiii) piše, da se osebnost "(...) v prvi vrsti nanaša na posamezen organizem. Drugič, nanaša se na dolgotrajno, relativno permanentno organizacijo energij, možnosti in procesov v tem organizmu. Tretjič, osebnost je skoraj v celoti pridobljena od drugih posameznikov, in to na dva načina: biološko (vključno genetično) in z učenjem. Četrtrič, vsak posameznik je unikat - nobena človeška osebnost ni enaka v vseh podrobnostih." Razlog je tudi v različnih izkušnjah, ki smo jim izpostavljeni v življenju.

Pogosto mnenje med psihološkimi antropologi je, da sta kultura in osebnost deljeni. Raziskovalce je pogosto zanimalo, do katere mere, in začeli so nastajati koncepti, kot je na primer koncept bazične osebnosti. Na ta način so intrapsihično strukturo članov družbe deducirali z etnografske deskripcije. Po Wallacu (1970: 150) se bazična osebnost nanaša na "strukturo izoblikovanih osebnostnih lastnosti in procesov, ki jih lahko nestatistično pripišemo skoraj vsem članom določene kulture". Za zgoraj omenjeno delo Benedictove lahko rečemo, da je v njem avtorica poiskala osnovne osebnostne strukture: dionizično za Kwakiutle in apolinično za Zunje. Predpostavka te raziskave je bila, da člani sociokulturnega sistema razvijajo skupne osebnosti zaradi podobnih izkušenj, ki so rezultat odraščanja v isti kulturi.

Šibkost teh študij pa je v tem, da so zanemarjale razlike med člani istega sociokulturnega sistema, ki so v vsakem sistemu precejšnje. Te razlike lahko opazimo že v jedrni družini, ko imajo bratje in sestre pogosto različne značajske oziroma osebnostne lastnosti, čeprav so živeli v isti kulturi in imeli iste starše. Študije, ki so poudarjale pomembnost zgodnjih

izkušenj v otroštvu za oblikovanje osebnosti, so bile pod vplivom psihoanalitične teorije.

Nekatere nepravilnosti bazične osebnosti je izpopolnil koncept modalne osebnosti, ki je upošteval variabilnost. Izpopolnjen koncept je bolj statističen. Peoples in Bailey pravita: "Z modalno osebnostjo imamo v mislih tiste elemente osebnosti, ki so veliko ljudem ali večini ljudi skupne, ali pa tip osebnosti, ki je najbolj pogost" (1988: 355). Med prvimi je ta koncept uporabila Cora Dubois, ko je leta 1930 raziskovala ljudstvo Alor na otoku Timor v vzhodni Indoneziji. Uporabljala je psihološke teste, ki so jih po opravljenem terenskem delu interpretirali psihologi in ugotovili, da so imele zgodnje izkušnje v otroštvu res vpliv na modalno osebnost ljudstva Alor. Zaradi pogoste odsotnosti matere in očeta v otrokovem življenju, ker jih niso dovolj ljubkovali in so jim pogosto lagali, so otroci razvili sumničave osebnosti, za katere sta bili značilni nekooperativnost in pomanjkanje samozavesti. Whiting in Child sta razvila model socialnega sistema, v katerem sta pojasnila vplive vzdrževalnih sistemov: ekonomske organizacije, političnih in sociokulturnih norm, ki vplivajo na otrokovo zgodnje učno okolje in na oblikovanje modalne osebnosti. Prav tako pa tudi modalna osebnost vpliva na sociokulturni sistem. Vzgojne metode so najverjetneje najpogostejša vez med sociokulturnim sistemom in osebnostmi, ki se v njem razvijajo (Peoples in Bailey 1988).

Vsekakor pa je težko ugotoviti, katera vzgojna metoda vpliva na določeno osebnostno potezo. Raziskovalci si pri iskanju odgovorov na podobna vprašanja pomagajo s primerjalnim pristopom. Zaradi pretiranega poudarjanja pomembnosti otroštva na oblikovanje osebnosti je prišlo do tako imenovanega determinizma otroštva, ki je eden izmed najpogostejših očitkov raziskavam kulture in osebnosti. Pogosto ga spremlja mnenje, da je pri interpretaciji fenomenov psihološke antropologije potrebno upoštevati še druge teorije, saj psihoanalitična ne zadošča (Barnouw 1963).

Determinizem otroštva pa je značilen tudi za študije o nacionalnem karakterju, ki so se razširile med drugo svetovno vojno. Ameriška vlada je spodbujala tovrstne raziskave, saj jo je v vojnem času zanimalo, da bi Japonce boljše spoznala. Zato se je več raziskovalcev ukvarjalo s preučevanjem japonskega nacionalnega značaja, kot na primer Benedict, Gorer, La Barre. Njihova hipoteza je bila, da strog način učenja uporabe stranišča v otroštvu vpliva na določene poteze v nacionalnem karakterju Japoncev, kot so na primer natančnost, čistoča, perfekcionizem, potlačevanje čustev. Omenjeni raziskovalci so bili mnenja, da je etnografska deskripcija Japoncev podobna psihološkemu opisu kompulzivnega nevrotika v zahodni družbi. Pomanjkljivost teh raziskav je bila v tem, da so se pri opisih zanašali na literaturo in opazovanje nekaterih Japoncev, ki so živeli v Ameriki. Terenskega dela zaradi vojnih razmer namreč niso mogli opravljati. Prav tako pa niso upoštevali več determinant, saj je težko določiti, katera ima največ vpliva na odraslo osebnost. Te napake so poskušali odpraviti nekateri kasnejši preučevalci nacionalnega karakterja, na primer Bateson in Meadova, a jim ni uspelo v celoti (Barnouw 1963).

Poleg terenskega dela so raziskovalci uporabljali še druge metode. Pogoste so bile analize risb, življenjske zgodbe in interpretacije sanj. Včasih so uporabili tudi katerega od psiholoških testov, najpogostejše Rorschachov in test tematske apercepcije. Prvi se je izkazal za interkulturno veljavnega, za drugega pa so ugotovili, da je boljše, če ga prilagodijo specifičnim sociokulturnim sistemom. Psihološki antropologi so testirali Freudove teorije. Malinowski je s svojo raziskavo na

Trobriandu dokazal, da ojdipov kompleks ni univerzalen. (Res pa je, da je Spiro kritiziral rezultate Malinowskega in trdil, da je tudi za Trobriandce značilen ojdipov kompleks). Med najvidnejšimi avtorji, ki so se ukvarjali z aplikacijo psihoanalitične teorije, sta Roheim in Devereux. Ker Freudove teorije reflektirajo kulturno okolje, v katerem so nastajale, prav tako pa tudi evropsko zgodovinsko in socialno okolje tistega časa ter tudi status Freudovih pacientov, po katerih so nastajale, teorije ne zadoščajo za interkulturno razlago psihološko-antropoloških fenomenov (Barnouw 1963, Obeyesekere 1990). Kljub temu je imela psihoanalitična teorija pomemben vpliv na glavne antropološke avtorje, kot so na primer Lévi-Strauss, Turner, Murphy in drugi. Skupna točka antropologije in psihoanalize je tudi v tem, da se v zadnjih letih obe nagibata k interpretaciji. Crapanzano (1992: 295) ima interpretacijo za most med psihoanalizo in antropologijo, vendar pravi: "Tudi v najbolj osnovnih hermenevitičnih sistemih ni končne interpretacije, so le avtoritarne interpretacije". V novejšem času se zdi psihološka antropologija bližje socialni psihologiji kot psihoanalizi. Od prve se razlikuje tudi po tem, da ne uporablja eksperimenta. Medtem ko socialni psihologi pogosto opazujejo eksperimentalne skupine, antropologi pri naravnih skupinah vedno uporabljajo metodo neposrednega opazovanja z udeležbo. Prav tako slednje zanima poleg posameznika in družbe še kultura.

Psihološka antropologija ima še več skupnega z medkulturno psihologijo (*cross-cultural psychology*). Beuchelt (1983) pojmuje obe kot eno disciplino. Navkljub tesni povezanosti med disciplinama se zdi, da medkulturna psihologija sledi osnovnim principom psihologije in jo tako v prvi vrsti zanimajo univerzalnosti v človeškem obnašanju in šele potem kulturne specifičnosti, ki jim ponavadi posvečajo manj pozornosti. Primer medkulturne raziskave, ki odmerja sociokulturnemu in zgodovinskemu kontekstu skoraj zamenljiv pomen, je na primer študija Williamsa in Bestove, v kateri razložita nekatere medkulturne razlike le kot problem medkulturne metodologije (1990). Psihološka antropologija pa sledi osnovnim antropološkim principom (primerjalni, holistični, kulturni relativizem), zanima jo kulturno specifično in tudi univerzalno. Veliko podobnosti ima psihološka antropologija s psihozgodovino, ki je, po njenem ustanovitelju de Mauseu (1981), znanost o zgodovinski motivaciji. Opiše jo kot psihoanalitično naravnano disciplino, ki sledi zgodovini otroštva. Njena predpostavka je, da obstaja evolucija otroštva, posledica katere je napredek v zrelosti, kar pomeni, da človek z napredkom civilizacije zadovoljuje vedno več psihičnih potreb. Psihozgodovina je s svojim poudarkom na psihoanalizi in otroštvu bližja tradicionalnim raziskavam kulture in osebnosti kot sodobni psihološki antropologiji.

Za osemdeseta leta je značilna renesansa psihološke antropologije. Interes za to področje očitno ostaja, spreminja se le metodologija in središnji problemi raziskav. Sodobne raziskave ne posvečajo več glavne pozornosti osebnosti, temveč predvsem jazu (*self*), čustvom, osebi (*person*), meji med normalnim in patološkim, motivaciji, itd.

Sodobna psihološka antropologija ima mnogo skupnega s kognitivno antropologijo (Shweder, D'Andrade in drugi) in simbolno antropologijo (Geertz in drugi). Nekateri avtorji imajo kognitivno antropologijo, ki se med drugim osredotoča na ljudske spoznavne sisteme, za del psihološke antropologije. Ne glede na znanstveno vrtičkanje je med omenjenimi antropologijami pogosto težko ločiti, saj se njihove meje prekrivajo in jih nenazadnje niti ni potrebno določati. Barrett meni, da je psihološko antropologijo težko ločiti od antro-

pologije na splošno, saj je njen značaj izrazito sintetičen, le da prva nekaj več poudarka posveča spoznavnim procesom in vzgojnimi metodami (1984: 44). "Za psihološko antropologijo bi lahko označili sintezo raziskovanj 'melhejske' strani človeka: ideologije, norm, verovanj, motivacije in socializacije. Če temu rečemo tako, potem je tudi potreba po sintezi 'trde' strani človeka: socialne strukture, socialne organizacije, sistema, institucij, vlog itd." (Barrett 1984: 44).

Pomemben delež med deli novejših psiholoških antropologije, ki se osredotočajo na čustva, ima knjiga Michelle Zimbalist Rosaldo *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Avtorica je preživela med Ilongoti na Filipinih nekaj let, od 1967 do 1969 in še devet mesecev v letu 1974. Knjiga *Knowledge and Passion* je poskus interpretacije emocionalnega življenja Ilongotov. Ilongoti so (bili) lovci na glave in avtorico je zanimalo, zakaj ubijajo ter kakšno vlogo ima lov na glave v njihovem socialnem življenju. Avtorica je prek jezikovnih izrazov, ki izražajo čustva, podala zelo natančen poskus prevoda ene kulture v drugo. Tako je na primer ugotovila, da sta *liget* in *beya* vpletena globoko v socialno življenje Ilongotov, pri čemer prvi izraz pomeni neko "energijo, strast", drugi pa "znanje". *Liget* je zelo povezan z lovom na glave. *Liget* je zelo povezan z lovom na glave. Če moški dokažejo, da imajo veliko *ligeta*, imajo višji status v družbi. Včasih so morali samski moški pred poroko ubijati, da so se potem lahko poročili, in je bilo ubijanje nekakšen obred prehoda. Danes, ko so Ilongoti v veliki meri pokristjanjeni, je ubijanje prepovedano. Vendar pa ljudje, posebno še samski moški, žalujejo za starimi šegami. Lov na glave namreč ni bil le trenutek, ko se uresniči *liget* mladostnika, temveč je pomenil reprodukcijo vitalne energije družbe. Imeti *liget* pomeni za Ilongote imeti zdravje, moč in energijo. Lov na glave je bil pogost tudi ob smrti kakšnega voditelja ali sorodnikov, saj pravijo, da imajo takrat "težko" srce, bremena pa se najlažje znebijo z ubijanjem. S tem, ko ne smejo več ubijati, sta ranjena njihova ugled in ponos, prizadeti so tudi občutki lastne vrednosti.

Michelle Rosaldo je v omenjenem delu ugotovila, da se čustva v marsičem razlikujejo od zahodnega koncepta čustev. Na ta način *liget* ni bil prevedljiv z besedo jeza. Po njenem mnenju se izraza sicer prepletata, vendar nista zamenljiva. Spiro je kritiziral njeno mnenje, saj je bil zanj *liget* sinonim za jezo, kot je bila opredeljena v zahodni psihološki teoriji. Medtem ko Michelle Rosaldo zagovarja mnenje, da čustva ne glede na podobnosti niso med seboj nič bolj podobna kot družbe, v katerih živimo, Spiro zagovarja mnenje, da delujejo na isti način kot naša (White 1992: 24, 25, 26). Kot opisuje White, je med tema avtorjema prišlo do spora zaradi različnih pogledov na čustva: Spiro je zagovarjal biopsihološki pristop, Rosaldova pa etnopsihološki. Prvi sledi psihoanalitični teoriji in se osredotoča na povezavo med nezavednim, ki povezuje agresivne izraze s potlačeno jezo. Po etnopsihološkem modelu, ki vključuje kulturne modele in procese interakcije v opredelitvi čustev, so etnopsihološki konstrukti konstitutivni elementi emocionalnih izkušenj. White (1992: 26) navaja Solomona, ki kritizira fiziološke teorije emocij, in pravi, da so emocije sestavljene iz "socialnih odzivov, ki dobijo svoj pomen v sklopu kulturno interpretiranih odnosov oseba-oseba in oseba-situacija". Tako je zahodni model jeze kot nekakšen scenarij, v katerem percepcija dejanja, ki žali, ustvari željo po tem, da bi tisti, ki ga žalijo, ranil tistega, ki ga žali. Ne glede na spor med Rosaldovo in Spirom *Knowledge and Passion* ostaja eno izmed klasičnih del sodobne psihološke antropologije, v katerem je avtorica upoštevala

razumevanje Ilongotov z njihovega vidika. Ena izmed odlik pisanja Michele Rosaldo je namreč v tem, da poskuša ugotoviti, kako človek razume sebe in gleda na svoja dejanja in vedenje kot na ustvarjene iz teh razumevanj. To pa je ravno tisto, kar Spirova kritika spregleda, saj opazuje dejanja in vedenje človeka iz perspektive tuje kulture.

Raziskave Michelle Rosaldo so bile najbolj plodne pri preučevanju prepletenosti problematike jaza in emocij. (Tu ne omenjam velikega prispevka avtorice tudi k feministični antropologiji, saj me v okviru pisanja o psihološki antropologiji tokrat ta problematika ne zanima.) O jazu so pisali tudi številni drugi avtorji, vendar le redko kdo koncepte jaza in osebe tako jasno opredeli kot Michelle Rosaldo. Kar zadeva opredelitve, vlada na tem področju namreč velika zmeda. Avtorji ponavadi pišejo o jazu in osebi, ne da bi ju opredelili, in je pogosto težko uganiti, na kaj s tem sploh mislijo, saj se ti aspekti identitete medkulturno zelo razlikujejo. Jasno opredeljeni koncepti so torej dodatna kvaliteta pisanja Michelle Rosaldo, ki se je na žalost končalo z naslednjim omenjenim prispevkom, ki je izšel po njeni smrti.

V tekstu *Toward An Anthropology of Self and Feeling* (1984) Rosaldova opredeli odnos med mislijo in čustvi. In sicer pravi, da "tako kot misel ne obstaja izolirana od čustvenega življenja, tako so tudi čustva kulturno urejena in ne obstajajo ločena od misli" (1984: 137). Čustva torej niso nekaj nasprotnega misli, temveč "kognicije, ki se nanašajo na 'mene' in torej vključujejo tudi misli" (1984: 138). Po njenem mnenju se čustva oblikujejo z mislimi in misli so polne čustvenih pomenov. Med seboj se razlikujejo po vpletenosti subjektov jaza. "Čustva so misli, ki so na neki način 'občutena' v razburjenju, utripanju srca, v gibanju naših jeter, uma, srca, želodeca, kože. Vključujejo tudi misli, in to tiste, ki imajo pomen 'Jaz sem udeležen'" (1984: 143). Za kulturne in še posebno psihološke antropologe je pomembno njeno kasnejše izvajanje v omenjenem članku: "Čustva niso substance, ki jih odkrijemo v krvi, temveč družbene šege, ki jih organizirajo zgodbe, v katerih nastopamo in jih pripovedujemo. Strukturirana so z našimi oblikami razumevanja" (1984: 143). Kajti dejstvo je, da reagiramo z jezo in napetostjo, če nas nekdo užali. Kaj pa ob tem občutimo, je odvisno od tega, kako razumemo, kar se je zgodilo, in konstruiramo različne možnosti za naš odziv.

Kar zadeva osebo in jaz, Rosaldova ugotavlja, da je univerzalno dejstvo, da ima vsak človek občutek, da ima z ljudmi nekaj skupnega, v marsičem pa se od njih razlikuje. V tem je koncept jaza kulturno univerzalen. V čem se razlikuje, je odvisno od posameznika in sociokulturnega okolja, v katerem živi. Jaz se nanaša na enkratno, spontano, notranje, zasebno; oseba pa se nanaša na masko, vlogo, pravilo ali kontekst. Avtorica zagovarja mnenje, da je distinkcija med jazom in osebo zahodni konstrukt. Navaja Ilongote, ki med tema dvema konceptoma ne ločijo. Podobna dejstva je zasledila tudi v številnih etnografskih monografijah. Ilongoti, na primer, nimajo konstantnega jaza: nekdo, ki je bil prej njen sorodnik, lahko kasneje postane njen sin. Prav tako se spreminjajo tudi osebna imena, na primer ob boleznih, selitvi, poroki, novem prijateljstvu. S tem se spremeni tudi ravnanje in občutenje do teh ljudi. Pomembna je torej situacija, v kateri se človek nahaja, ne toliko to, kar je prirojeno ali plod življenjskih izkušenj. Pri Ilongotih ni razlike med tem, kako se predstavljajo, in jazom. Njihov najgloblji občutek, kdo so, lahko najdemo v skupku dejanj, bodisi lovu, lovu na glave, pridevanju riža, v vsem tistem, kar ima neko energijo ali *liget* (jezo), ki oblikuje "zdrava človeška srca" (Rosaldo 1984: 146). Raziskave Michelle Rosaldo presegajo tradicionalno mišljenje

znanstvenikov, ki je (bilo) ujeta v logiko binarnih opozicij.

Pomemben prispevek k preučevanju jaza in osebe je delo Fajansove: *The Person in Social Context: The Social Character of Baining 'Psychology'* (1985). Avtorica ločuje med jazom, osebo in posameznikom, saj se ji zdi to prikladen način za analizo. Vendar pa je oseba pri etnični skupini Baining tista, ki se je izkazala za povednejšo. Po mnenju Fajansove so ravno "v konstrukciji in akciji osebe vsakdanje aktivnosti, odnosi in simboli integrirani v sistem, ki se reproducira" (1985: 368). Ko delujejo kot socialne osebe, so ljudje iz skupine Baining predvidljivi. Če ravnaajo drugače od teh pričakovanj, se nehajo obnašati kot družbena bitja in postanejo kulturno nepredvidljivi. Avtorica sledi Maussovi opredelitvi osebe, vendar jo označi kot zahodni koncept. Mauss išče korenine koncepta osebe v besedi "*personage*", ki vsebuje različne lastnosti maske. (Fajansova piše o vlogi.) Vendar pa je beseda kmalu razvila še druge pomene poleg maske. Po Maussu so ji pripisali kasneje še moralni značaj in le temu pripisali še zavest (Fajans 1985: 370). V Baining sociokulturnemu sistemu ne posvečajo veliko pozornosti posamezniku/ici, ta koncept postane pomemben šele kot nasprotje osebe. Osebo vidi Fajansova kot entiteto z mejami, ki jo sestavljajo različne oblike socialnega vedenja, normativna moč in različne omejitve, medtem ko je posameznik entiteta s ponotranjeno zavestjo, občutki, cilji, motivacijami in aspiracijami (Fajans 1985: 370). Meje osebe se raztezajo čez fizično telo in so medkulturno spremenljive. Avtorica na žalost v svojem članku ne pojasni njenega videža razlike med jazom in osebo.

Pri opredelitvi osebe igrajo pomembno vlogo čustva, saj označujejo meje osebe. Opredeli jih kot "kulturno konstruirane vzorce občutenj in vedenja" (Fajans 1985: 375). V sociokulturnem sistemu Bainingov so občutki sramu (*angirrup*, *akalup*) najpomembnejša čustva. Zanimivo je, da jih je "sram" imeti lastne otroke, medtem ko se ne "sramujejo" posvojenih. Posvojitve otrok so v njihovem sistemu namreč pogoste. Po mnenju Fajansove za pripadnike skupine Baining niso vsi občutki enako pomembni. Poleg občutka sramu sta pomembna še občutek lakote in tako imenovani *awumbuk*. Občutek lakote je značilen tudi za osamljenost, zato gosta, ko pride k njim, vedno pogostijo. Za ljudstvo Baining lakota ni le fizično stanje, temveč tudi čustvo. *Awumbuk* je občutek, ki ga občutijo, ko nekdo odpotuje, bodisi sorodnik ali pa nekdo, ki je le nekaj dni delil bivališče in hrano z njimi. Simptomi *awumbuka* so utrujenost, dolgo spanje proti jutru, nesposobnost začeti opravila, pomanjkanje uspeha in aktivnosti ter dolgočasje. Fajansova pravi, da meje osebe niso stalne, temveč se spreminjajo in prilagajajo na različne situacije (1985: 381). Vendar pa ne pojasni razlike med zahodnim konceptom sramu in "sramom" Bainingov, prav tako nejasne ostanejo številne opredelitve.

O dožemanju osebe in jaza pri etnični skupini Ifaluk (Mikronezija) ter o vlogi etnopsiholoških študij piše Catherine Lutz v članku *Ethnopsychology Compared to What? Explaining Behaviour and Consciousness Among the Ifaluk* (1985). Avtorica citira Hallowella, ki pravi, da sta samozavedanje in koncept osebe univerzalna, hkrati pa tudi kulturna fenomena (1985: 36). Etnična skupina Ifaluk loči med tremi osnovnimi kategorijami akterjev: med *yaremat* (človeške osebe), *yahus* (duhovi) in *yahusali got* (katoliški bog). Človek postane oseba že pred porodom, in sicer v šestem ali sedmem mesecu po spočetju, saj je takrat zarodek že podoben človeku. Res, da je otrok oseba, vendar do njenega/njegovega petega leta menijo, da ne ve, kaj dela, in ima podoben status kot duševni bolniki, dokler nima socialne inteligence, ki jo doseže, ko ima

šest let. Po Lutzovi se duh loči od osebe po moči in namenu. Duhovom pripisujejo, da večkrat, kot žive osebe, komu škodujejo. Prvi lahko vplivajo na sanje ljudi in povzročajo bolezni. Katoliški bog se konsistentno obnaša tako kot glavni ljudje na otoku: v svojem vedenju poudarja skupne vrednote in skrb za druge. Koncept *yaremat* se najpogosteje uporablja v smislu posameznika/ce, kot na primer v vprašanju: "Kdo sta ti dve osebi tuka?" (Lutz 1985: 43). Velikokrat tudi za prvo osebo ednine uporabljajo prvo osebo množine, saj jim "jaz" zveni, kot da preveč izpostavlja sebe, se hvalijo. Tudi o hrani govorijo kot o "naši" hrani. Za bolj zasebna pa imajo na primer oblačila in nože. To so področja, ki označujejo meje avtonomije in jaza. Ljudje iz etnične skupine Ifaluk zelo redko govorijo o svojih potezah in vedenju, bolj pogosti opisi jaza in drugega so prek situacij in dejanj. V nasprotju z zahodnim pojmovanjem ne ločijo med mislimi in emocijami, med glavo in srcem, med zavednim in nezavednim umom. Poudarjena je enotnost, nedeljenost oseb. "*Niferash* (naše notranje) je eden najbolj splošnih terminov, ki opisujejo jaz. Govori o fizioloških in psiholoških strukturah in funkcijah. Obsega misli, čustva, želje, bolezni in fizične občutke" (Lutz 1985: 46,47). Aspekto *niferasha* najboljše opišeta termina *nunuwan* (misel/čustva) in *tip* (volja/čustva/želja). Poleg teh dveh "naše notranje" sestavljajo še drugi aspekti: *pechaty* (lakota), *metagi* (bolečina) in *muvegiligil* (občutki spolnosti). "Pripadniki etnične skupine Ifaluk poudarjajo, da je emocionalno življenje njihovo družbeno življenje" (Lutz 1985: 56). Avtorica pravi, da se večina vsakodnevnih razlag vedenja na atolu Ifaluku nanaša na situacijske vzroke določenih dejanj in s temi povezanih mentalnih stanj. "Emocionalna stanja so pogosto medij, prek katerega ljudje govorijo o teh situacijah, tako kot so določene situacije povezane z določenimi čustvi, ki so spet povezane z določenimi dejanji. Pri nepričakovanem vedenju gre torej za neskladnost med situacijo in čustvom" (Lutz 1985: 56). Najbolj so cenjene osebe, ki so *maluwelu* (nežne, mirne in tihe), saj so njihove interakcije harmonične in kooperativne.

Po mnenju Lutzove etnopsihologijo zanima način, s katerim ljudje konceptualizirajo in razlagajo svoje mentalne procese, obnašanje in odnose z ljudmi, prav tako kot tudi tiste od drugih. Etnoteorije razlagajo variabilnost v svetu. Etnopsihološko znanje prinaša vedenje o predvidljivosti obnašanja in moralnosti. Avtorica navaja Wallaca, ki pravi, da etnopsihološki znanstveni spekter "ni le filozofski stranski produkt vsake kulture, kot senca, temveč je ogródje konkretnih kognitivnih predpostavk, na katerega je pripeto meso vedenja" (Lutz 1985: 36). Nadalje avtorica pravi, da je naloga etnopsiholoških študij preučevati, kaj ljudje govorijo in delajo v vsakodnevnem življenju. Ravno besede, ki opisujejo jaz in drugega, sestavljajo osnovne elemente, iz katerih so zgrajene etnopsihološke trditve. Etnopsihološko znanje je razvidno iz izrečenega in neizrečenega. Lutzova pravi (1985: 56), da vloga etnopsihologije ni le v opisovanju in razlaganju, temveč tudi v vrednotenju vedenja v nasprotju s kulturnimi vrednotami. Na ta način nastane nekaj kontrole nad tem vedenjem. Pri tovrstnem raziskovanju se zavzemam za upoštevanje kulturnega relativizma, ki dopušča tudi pogled od znotraj. S takim pristopom se poskušamo izogniti etnocentrizmu raziskovalcev.

Primer patološkega vedenja obravnava na primer članek Petra W. Blacka z naslovom *Ghosts, Gossip and Suicide: Meaning and Action in Tobian Folk Psychology* (1985). V njem avtor obravnava ljudsko psihologijo ljudstva Tobi, ki živi v Mikroneziji. Avtor se osredotoči zlasti na zgodbo o Alfredu,

dvainštiridesetletnem očetu šestih otrok, ki je poskušal narediti samomor. Alfredo je živel ločeno od žene, ki je živela na drugem otoku. Imel je razmerje z neko mlado deklico, kar je povzročilo v vasi veliko govoric. Večer pred dogodkom je k Alfredo prišla dekletova mati in se nanj razjezila, ker ima z njeno hčerko razmerje, saj bi si slednja lahko dobila koga boljšega za zakon kot ločenca s šestimi otroki. (Na otoku je bilo namreč premalo žensk za poroko, zato so bile mladenke zelo iskane.) To je povzročilo občutke sramu v Alfredo, ki se je naslednji dan namenoma ranil z nožem, se poslovil od otrok in se namenil v gozd narediti samomor. Sovaščani so se ga odpravili iskat. Našli so ga na drevesu, na katerega je bila pritrdjena vrvi. Iz nje je bila narejena zanka, ki je bingljala z drevesa. Kmalu po pogovoru s sovaščani je prišel Alfredo z drevesa, vendar je isti dan še trikrat poskušal narediti samomor. Ko se je vrnil domov, se je še enkrat ranil z nožem, na srečo so bile rane le površinske. Mnogi ljudje niso vedeli, kako naj se vedejo, saj v sociokulturnem sistemu ljudi s Tobija ni bilo jasno, kako naj se obnašajo do suicidalne osebe. Kot se je kasneje izkazalo, se je Alfredo nameraval ubiti zaradi sramu, ki ga je občutil ob oštevanju matere njegove ljubice, in zaradi govoric, ki jih je njuna zveza povzročila. Dejstvo je, da je le Alfredo pripisoval govoricam tako velik pomen, to drugače ni bila navada v vasi. Kar pa zadeva sram, je bilo za Tobijce zelo pomembno, da se izogibajo situacij, v katerih bi se lahko počutili osramočeni. Kadar pa se je to že zgodilo, so verjeli, da se osramočena oseba lahko vede, kot da bi jo obsedel duh. Takrat se oseba lahko umakne iz vasi in gre živeti v grm, vzame nož in gre po vasi ubijati, ali pa naredi samomor. Vse tri reakcije so socialno nezaželene. Alfredo je bil v šibki situaciji, ker ni imel žene, bratov ali sestra ali kakšnega vplivnega starejšega sorodnika, ki bi ga branil pred govoricami. Vez z njegovimi otroki je bila prešibka, da bi bil trdno integriran v družbo (Black 1985: 287). V svoji osamljenosti je Alfredo s poskusom samomora pripravil ljudi do tega, da so začeli skrbeti zanj. Black je zapisal, da je svojo analizo Alfredovega primera pokazal, da "kulturne predpostavke o osebah niso namenjene le interpretaciji dogodkov, temveč predstavljajo tudi osnovo za vrednotenje in dejanja" (1985: 289). Zanimivo je tudi avtorjevo pisanje o empatiji. S tem misli na identifikacijo etnografa z "domačinom", kar se mu zdi pogoj za uspešno terensko delo.

Verjetno ne naredimo nikomur krivice, če za najvidnejšega sodobnega psihološkega antropologa štejemo Roberta A. LeVinea. Je kritik raziskav kulture in osebnosti, vendar jih ne označuje le kot slepo ulico, kot to počnejo nekateri drugi antropologi, temveč najprej razvija tisto, kar se je izkazalo za plodno. Tako lahko večkrat opazimo, da sodobna psihološka antropologija ni pretrgala s tradicijo raziskav kulture in osebnosti, saj gre pri sodobnem preučevanju večkrat za dopolnjene koncepte in naprej razvite teorije, ki so se pojavile že v raziskavah kulture in osebnosti. Tako na primer tudi Roberta A. LeVinea še vedno zanima koncept kulture, za katerega se je zanimala že Ruth Benedict, ki je 1934 napisala knjigo *Patterns of Culture*. LeVine pa piše o *Properties of Culture: An Ethnographic View* (1984). Pri preučevanju socialnih procesov in razvoja posameznika se mu je zdelo neogibno preučevati tudi koncept kulture. Po njegovi opredelitvi je kultura "organizacija idej, ki je vsem skupna in vsebuje tudi intelektualne, moralne in estetske standarde, ki prevladujejo v skupnosti, prav tako kot tudi pomeni komunikacij" (LeVine 1984: 67). Vendar pa po avtorjevem mnenju formalne definicije ne razjasnijo kulture. To je mogoče z etnografskim pristopom. Ta namreč poišče tiste lastnosti kul-

ture, ki imajo središčen pomen. Med lastnostmi kulture avtor izpostavi štiri: kolektivno, organizacijsko naravo kulture, mnogoterost in spremenljivost.

Čeprav se člani skupnosti ločijo med seboj po mišljenju, občutkih in vedenju, na skupen način razumevajo simbole in situacije, v katerih komunicirajo. Brez skupnega razumevanja simbolnih oblik, kot so kretanje, obleke, lastnosti, pisava, medosebni odnosi itd., socialna komunikacija ne bi bila možna (LeVine 1984: 68). LeVine pravi, da je naloga etnografa, da odkrije tiste oblike simbolnih dejanj, v katerih so skriti skupni pomeni in ki omogočajo smiselno življenje za člane določene družbe (1984: 69). Pri preučevanju tujih kultur so raziskovalci odkrivali določen red v družbah, ne le kar zadeva komunikacijske konvencije, temveč tudi v različicah "zdrave pameti", v dejanjih, skozi katera gledajo na svet, v katerem so udeleženi. Kar zadeva mnogotere lastnosti kulture, LeVine opisuje etnografovo nalogo podobno tisti jezikoslovca, ki preučuje slovnico jezika. Informatorji namreč ne morejo povedati pravil, s katerimi tvorijo stavke, čeprav jih ves čas uporabljajo in govorijo po gramatičnih pravilih. Etnograf naj bi odkrival mnogotere pomen simbolov, kot so, na primer, besede, ki imajo središčen pomen v mnogoteri naravi kulture. Čeprav je mnogo nabiralsko-lovskih kultur ogroženih in njihove šege izginjajo, se svetovne kulture kot celote ne homogenizirajo, ne glede na to, da sprejemajo zahodne potrošniške vrednote in zbirokratizirane oblike. Redukcionisti (marksisti, neoklasični ekonomisti, kulturni materialisti, ortodoksni freudovci in sociobiologi) verjamejo v enotnost struktur in oblik človeškega življenja, kulture in motivacije v vseh časih in krajih. Nagnjeni so k temu, da minimizirajo kulturne razlike. Na drugi strani pa kulturni fenomenologi, kot jih poimenuje LeVine (1984: 80), vztrajajo pri mnenju o enkratnosti kultur kot simbolnega sveta ljudi s skupno zgodovino. LeVine zavzame pozicijo, ki je na sredini med obema skrajnostima. Pravi, da etnografski dokazi pričajo o večji variabilnosti, kot jo predvidevajo obstoječi teoretski okviri. Zavzema se za etnografski in komparativni pristop. Opozarja tudi na preučevanje pridobivanja kulture v otroštvu, na katerega je opozarjal v klasičnih raziskavah kulture in osebnosti že Sapir. Na tem področju se mu zdijo prihodnje raziskave najbolj obetavne (1984: 84). Postavi analogijo med kulturo in zgradbo. Na več načinov lahko namreč poznamo zgradbo. Arhitekti in gradbeniki imajo do nje drug odnos kot naključni obiskovalci. Ti se spet ločijo od tistih, ki v njej vsak dan delajo, in ti spet od tistih, ki v njej stanujejo. "Kot del kolektivne realnosti za vsakega, ki pride z njo v stik, zgradba dopušča mnogotere oblike razumevanja" (1984: 85). Pri tem prejšnje dožemanje ni izgubljeno (človek lahko zgradbo oziroma kulturo dožame na več načinov; ko se rodi, jo dožame drugače kot takrat, ko je odrasel), temveč predstavlja emocionalno osnovo odzivov na simbole. Mnogoterost izkušanj čez čas ustvari tudi mnogoterost pomenov (LeVine 1984: 86).

Pomembni sodobni psihološko-antropološki avtorji so poleg že omenjenih še: Richard A. Shweder, Roy G. D'Andrade, Robert C. Solomon, Melford E. Spiro, Meyer Fortes, Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, Sara Harkness, Robert I. Levy, Nancy Scheper-Hughes, Vincent Crapanzano in drugi. Problem v psihološki antropologiji je, da velikokrat preučuje procese in strukture, ki jih je težko neposredno opazovati (abstraktne in obče kategorije), zato terensko delo pogosto zahteva daljše bivanje na terenu.

Literatura

- BARNOUW, Victor 1963: Culture and personality. The Dorsey Press. Illinois.
- BARRETT, Sidney R. 1988: The Rebirth of Anthropological Theory. University of Toronto Press. Toronto.
- BEUCHELT, Eno 1983: Psychologische Anthropologie. V: FISCHER, H. (ur.): Eine Einführung. Dietrich Reimer Verlag. Berlin, str. 345-363.
- BLACK, Peter W. 1985: Ghosts, Gossip, and Suicide. Meaning and Action in Tobian Folk Psychology. V: WHITE, KIRKPATRICK 1985, str. 245-301.
- CRANPANZANO, Vincent 1992: Some Thought on Hermeneutics and Psychoanalytic Anthropology. V: SCHWARTZ, WHITE, LUTZ 1992, str. 294-311.
- FAJANS, Jane 1985: The Person in Social Context. The Social Character of Baining 'Psychology'. V: WHITE, KIRKPATRICK 1985, str. 367-401.
- FORTES, Meyer 1980: Anthropology and the Psychological Disciplines. V: GELLNER, E. (ur.): Soviet and Western Anthropology. Duckworth. London, str. 195-217.
- HSU, Francis L. K. (ur.) 1972: Psychological Anthropology. Schenkman Publishing Company. Cambridge.
- HUNT, Robert 1966: Psychological Anthropology. Chicago.
- LEVINE, Robert A. 1984: Properties of Culture. An Ethnographic View. V: SHWEDER, LEVINE 1984, str. 67-88.
- LUTZ, Catherine 1985: Ethnopsychology Compared to What? Explaining Behaviour and Consciousness Among the Ifaluk. V: WHITE, KIRKPATRICK 1985, str. 35-80.
- de MAUSE, Loyd 1981: What is Psychohistory? The Journal of Psychohistory 9/1981, št. 2, str. 178-184.
- MEAD, Margaret 1982 (1928): Coming of Age in Samoa. The New World Literature. New York.
- MILLER, Elmer S. 1979: Introduction to Cultural Anthropology. Prentice/Hall Inc. New Jersey.
- PEOPLES, James, Garrick BAILEY 1988: Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology. West Publishing Company. New York.
- ROSALDO, Michelle 1984: Toward an Anthropology of Self and Feeling. V: SHWEDER, LEVINE 1984, str. 137-158.
- ROSALDO, Michelle 1980: Knowledge and Passion. Illegitimate Notions of Self and Social Life. Cambridge University Press. Cambridge.
- SCHWARTZ, Theodore, Geoffrey M. WHITE, Catherine A. LUTZ (ur.) 1992: New Directions in Psychological Anthropology. Cambridge University Press. Cambridge.
- SHWEDER, Richard A., Robert A. LEVINE (ur.) 1984: Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion. Cambridge University Press. Cambridge.
- WALLACE, Anthony F. C. 1970: Culture and Personality. Random House. New York.
- WHITE, Geoffrey M. 1992: Ethnopsychology. V: SCHWARTZ, WHITE, LUTZ 1992, str. 21-47.
- WHITE, Geoffrey M., John KIRKPATRICK (ur.) 1985: Person, Self, and Experience. University of California Press. Los Angeles.
- WILLIAMS, John E., Deborah L. BEST 1990: Sex and Psyche. Gender and Self Viewed Cross/Culturally. Sage Publications. London.

Summary

SOME ASPECTS OF PSYCHOLOGICAL ANTHROPOLOGY

Natalija Vrečer

In the article *Some Aspects of Psychological Anthropology* the authoress gives the history of this subdiscipline of the cultural anthropology. As psychological anthropology has no tradition in Slovenia, whatsoever, the authoress follows mainly the American tradition, which deals with this kind of research since 1920. The beginning of the discipline reaches back to the end of the 19th century. After 1920 in the USA started the so called culture and personality research which later renamed as psychological anthropology. The culture and personality research included beside the sociocultural variables also the psychological ones, they mainly researched the personality. The main critique to this kind of research is childhood determinism as the researches centered mainly on the ways of upbringing. The main authors were Benedict, Mead, Goldenweiser, Malinowski, Boas, Sapir, Kardiner, Linton, Kluckhohn and so on. For the 1980's the revival of psychological anthropology was characteristic. The research focused on self, person, motive and emotion. The main authors writing the contemporary psychological anthropology are M. Rosaldo, Lutz, Fajans, Levine, Fortes, Spiro, Shweder, White, Levy and so on. The problem with the psychological anthropology is that it deals with the phenomena and structures which are difficult to be observed, therefore the participant observation takes longer time than usually.

ANTROPOLOGIJA PRED ANTROPOLOGIJO "RAZSVETLJENSKA ANTROPOLOGIJA" 18. STOLETJA¹

Začetke zgodovine antropoloških teorij v ožjem smislu navadno - z izjemo teorij druge polovice 19. stoletja, torej evolucionizma, socialnega darvinizma, marksizma in zgodnjega funkcionalizma - postavljajo v obdobje, ki sovpada s t. i. "profesionalizacijo vede", torej v zgodnje začetke 20. stoletja. Vendar pa je takšna "lokacija" - ne glede na nesporno prelomno vlogo, ki jo je v razvoju antropološke discipline odigrala tako profesionalizacija vede kot tudi teoretski zastavek zgodovinskega partikularizma, ki ga ni zgolj spremljal, temveč mu je bil v marsičem osnova in izhodišče - vsaj pomanjkljiva. In to v več smislih.

Morda najprej zato, ker se celo v ameriški antropologiji za prvo in začetno antropološko šolo ne šteje tista Boasova, temveč Mortonova² (prim. Harris 1972: 90). Nato pa seveda tudi zato, ker je vrsta teoretskih zastavkov, ki so bistveno (so)oblikovali teoretske razvoje v antropologiji ob njeni profesionalizaciji in po njej bistveno starejših. Seveda je mogoče razpravljati o antropoloških dimenzijah filozofskih in drugih teorij že na primer od starih Grkov dalje (prim. Voget 1975: 5 in dalje). Vendar pa se zdi, da je bistveno bolj smotno omenjene vplive precizneje določiti. Več kot znano je namreč dejstvo, da so imele pomemben vpliv na razvoj teoretskih modelov v "profesionalni" antropologiji predvsem teoretske smeri 19. stoletja - torej evolucionizem, socialni darvinizem, zgodnji funkcionalizem, na nekatere antropološke smeri pa tudi marksizem. O teh vplivih so mnenja bolj ali manj obče sprejeta in soglasna. Kako pa je z zgodnejšimi teoretskimi vplivi - o tem je soglasja že bistveno manj (prim. Harris 1972; Voget 1975; Hodgen 1964; Naroll, Naroll 1973; Manners, Kaplan 1968; idr.).

Danes je še zmeraj sporno, ali lahko teoretske zastavke in modele razsvetljenstva že štejemo med tiste vplive, ki so bistveno sooblikovali razvoj teoretskih pozicij in modelov antropologije 20. stoletja, ali ne. Harris tako na primer trdi, da

so pristopi in izpeljave razsvetljenstva bistveni za razumevanje tudi naj sodobnejših teoretskih zastavkov v antropologiji (prim. Harris 1972: 8 idr.),³ medtem ko na primer M. Hodgen trdi, da ni tako. Celo več, meni, da so ti zastavki docela preživeti. Ali kot v zvezi z razsvetljenstvom dobesedno pravi sama: "Obstaja le malokaj, kar bi zaslužilo titulo teoretske inovacije" (Hodgen 1964: 484).

In čeprav se bomo v podrobnejše razpravljanje o navedenem problemu spuščali kasneje, naj na tem mestu omenimo le, da je pozicija, ki jo avtorji glede navedenega vprašanja zavzemajo, pač odvisna - kot zmeraj - od njihove lastne teoretske pozicije. Tako je na primer za Harrisa kot danes že klasičnega predstavnika kulturnega materializma pač bistvenega pomena environmentalistična teoretska kontinuiteta. In ta gre - brez dvoma - utemeljeno nazaj v filozofske zastavke in razdelave razsvetljenstva.

Vendar pa je podobno res tudi za drugo prevladujočo teoretsko pozicijo antropologije 20. stoletja, namreč za biologizem. Tudi njegove temelje in razdelave lahko iščemo v obdobju pred profesionalizacijo vede. Morda sicer ne prav v razsvetljenstvu, vendar pa vsaj v rasizmu 19. stoletja, ki ga lahko razumemo kot eno izmed neposrednih reakcij na razsvetljenske teoretske zastavke in izpeljave.⁴ In ne glede na to, da v antropologiji 20. stoletja večina avtorjev ne prevzema niti skrajno environmentalistične, niti skrajno biologistične pozicije (izjeme seveda so), pa vendarle večina pristaja na "mehkejšo" različico te ali one pozicije. Relativizacija obeh skrajnih pozicij in njuna kombinacija v danes že klasičnih antropoloških diadnih "nature-nurture" modelih različnih tipov in različic - korak torej, ki ga Lewontin, Rose in Kamin označujejo kot "pričetek modrosti" (1984: 268) - je namreč kljub vsemu vedno zavezana vsaj določeni kontinuiteti tako environmentalizma kot biologizma, če ne drugače (kot bomo podrobneje še videli), pa vsaj skozi njihovo kritiko in poskuse transgresij.

Tako se torej zdi nujno, da se v razpravljanju o zgodovini razvoja antropoloških teoretskih modelov vendarle vključi tudi razpravljanje in vsaj delna analiza tistega, kar s strogo formalnega (ne pa tudi vsebinskega) nivoja sodi v "predzgodovino" razvoja antropoloških teorij. Le tako je namreč mogoče dovolj ustrezno razumeti tako kontinuitete kot tudi preseganja, ki jih v razmerju do "čiste" environmentalistične in "čiste" biologistične pozicije predstavljajo posamezne antropološke teorije v ožjem smislu.

¹ Besedilo je nastalo kot del raziskovalnega dela na projektu "Teorija v antropologiji: ponovna preiskava klasične antropološke misli", ki jo financira Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS.

² Samuel George Morton je bil profesor anatomije v Filadelfiji in utemeljitelj "prve razločljive šole antropologije, ki je cvetela v Združenih državah" (Harris 1972: 90). Podrobneje primerjaj še Harris (1972: 90), Voget (1975: 126); Naroll, Naroll (1973: 52, 93, 142).

³ Harris dobesedno pravi, da se razvoj antropoloških teorij v resnici začne prav z razsvetljenstvom (prim. Harris 1972: 8).

⁴ Ker se v nadaljevanju z rasističnimi teorijami 19. stol. (oziroma s t. i. "znanstvenim rasizmom") ne bomo mogli ukvarjati podrobneje, naj zgolj omenimo, da je prav rasizem 19. stoletja pomenil najpomembnejšo "protiteorijo" razsvetljenstvu 18. stoletja. Pomembneje kot druge teorije 19. stoletja pa je tudi opredelil splošno klimo 19. stol., z njo pa seveda celotno "spontano antropologijo" v tedanjem času. Podrobneje o tem glej predvsem Harris (1972: 80-108).

1. Faktografija

a) Etnografi

18. stoletje je poleg bistvenega prispevka v podobi variant "razsvetljenske antropologije"⁵ pomembno tudi zaradi dokaj razvejane etnografije. Avtorji, kot so na primer Marin Dobrizhoffer, Joseph Lafitau, J. N. Demeunier in C. Meiners, predstavljajo še danes upoštevane etnografske reference.

Za nadaljnji razvoj antropoloških teorij je v zvezi z etnografijo 18. stoletja pomembno predvsem troje. Najprej dejstvo, da je ta etnografija že izpostavljala pomen sinhronije (torej tudi opozicijo historični perspektivi v etnografski analizi). Drugič to, da je v več verzijah razdelala kategorije, celo njihove standardizacije, povezane z delom na terenu. In tretje: etnografija 18. stoletja že uporablja t. i. komparativno metodo, ki postane, kot je znano, temeljna metoda analize pri kulturnih evolucionistih.

Posebej druga ugotovitev je morda še najpomembnejša zaradi precej prevladujočega prepričanja, da gre tovrstne standardizacije locirati šele v 20. stoletje. Vendar pa je na primer **Demeunier** v delu *The Customs and Manners of Different Peoples* (1776) razdelal *obsežno listo kategorij, ki naj bi bile namenjene analizi posameznih neevropskih kultur* in njihovi komparaciji. Ta lista vsebuje kategorije, kot so: hrana in kuhanje; ženske, poroka, rojstvo in izobraževanje otrok; poglavarji; rituali; razmejevanje po položajih, plemstvo; vojna, suženjstvo; služabniki; kriteriji lepote; astrologija; magija; družba; udomačevalne tehnike; kaznovanje, samomor, umor; človeško žrtvovanje; bolezen; medicina; smrt; itd.

Podobno je listo kategorij za etnografsko delo razdelal tudi **Joseph Lafitau** v svojem delu *Customs of American Savages Compared with Those of Earliest Times* (1724), kjer priporoča preučevanje: religije; političnega vladanja; poroke in izobraževanja; zaposlitve moških; zaposlitve žensk; vojne; trgovine; iger; smrti in pogrebnih obredov; bolezn in medicine; ter jezika. Harris to listo primerja s kasnejšo, Wisslerjevo⁶ (Harris 1972: 17); iz te primerjave je razvidno, da Wisslerjeva ne vsebuje nikakršnih bistvenih inovacij, temveč zgolj modifikacije te zgodnejše, Lafitaujeve.

Drugič: Demeunier svojo listo kulturnih kategorij že uporablja za *komparativno analizo vrste neevropskih ljudstev*. Njegova lista obsega na desetine neevropskih kultur, med njimi Mehičane, Etiopce, Tatare, Hotentote, Maore, Kitajce, Moldavijce in Tibetance, pri čemer pri njihovi analizi prihaja v ospredje medkulturni (cross-cultural) zorni kot, ne

pa toliko zgodovina. Tako torej uporaba liste kulturnih kategorij na velikem številu neevropskih kultur pomeni dejansko raho komparativne metode na način, ki je postal v kulturnem evolucionizmu 19. stoletja tako rekoč splošni standard.

Tak način etnografske analize pri Demeunierju za sabo potegne še *preorientacijo v sinhronijo*. Prav ta značilnost pa Demeunierjevo etnografsko raho komparativne metode⁷ ločuje od tiste v kulturnem evolucionizmu. Raba liste kulturnih kategorij torej ni predvsem sredstvo za določanje stopnje razvitosti kultur oziroma za lociranje zgodovinske faze v procesu razvoja kulture. Način rabe komparativne analize torej, ki postane okostje metodologije medkulturnih primerjav v antropologiji 20. stoletja.

Takšna etnografska metoda pa je etnografe 18. stoletja pripeljala še tudi do nekaterih drugih nedvomnih dosežkov in rezultatov: tako je na primer Lafitau že v 18. stoletju opisal klasifikatorično sorodstveno terminologijo, ko je opisoval sorodstveni sistem pri Irokezi: "Pri Irokezi in Huronih vsi otroci obravnavajo sestre svojih mater kot svoje matere in brate svojih mater kot svoje strice; na isti način poimenujejo z očetom vse očetove brate in s tetami vse očetove sestre. Vse otroke matere in njenih sestra ter očeta in njegovih bratov obravnavajo enako kot brate in sestre, toda kar zadeva otroke njihovih stricov in tet - torej materinih bratov in očetovih sester - jih obravnavajo zgolj kot bratrance in sestrične, čeprav so z njimi lahko povezani tako tesno kot s tistimi, ki jih obravnavajo kot brate in sestre. V tretji generaciji postanejo stari strici in stare tete stari očetje in stare mame otrok tistih, ki jih kličejo nečaki in nečakinje." (Lafitau 1724/1: 552-553; po Tax 1955: 445-446)⁸.

Etnografija 18. stoletja tako dolgo pred nastopom "profesionalizacije" discipline uvede v antropološko tradicijo elemente, ki bodo v 20. stoletju postali osrednjega pomena: sinhronijo; komparativno-etnografski pristop; metodo komparativne analize. Tradicija teh elementov, ki jih kaj radi postavljajo šele v obdobje 20. stoletja,⁹ je torej nekaj manj kot dvestoletna.

b) Filozofi

Ključnost razsvetljenske filozofije za razumevanje environmentalistične pozicije v antropologiji ni vezana toliko ali predvsem (kot bi se na prvi pogled lahko zdelo) na Jeana Jacquesa Rousseauja. Mnogo bolj kot Rousseau, ki je v resnici za razvoj antropoloških teorij docela marginalnega pomena,¹⁰ so pomembni tisti predstavniki razsvetljenstva, ki jih imajo navadno za manj pomembne: Jacques Turgot, Giam-

5 "Razsvetljenska antropologija" ni termin, ki bi se standardno uporabljal kot oznaka za posebno antropološko pozicijo ali celo antropološko šolo. Zdi pa se njegova raba v vsaj označevalnem smislu smiselna; čeprav antropologije v 18. stoletju kot discipline seveda še ni, je v obdobju razsvetljenstva najti razdelane teoretske modele o človeškem fenomenu na eni ter posebno različico t. i. spontane antropologije na drugi strani. Oboje skupaj predstavlja, če smemo tako reči, jasno antropološko pozicijo, ki jo označujemo s terminom razsvetljenska antropologija.

6 Wissler je svojo listo, kot je znano, razdelal v svojem delu *The Relation of Nature to Man in Aborigin America* (orig. 1926).

7 Harris Demeunierjevo etnografijo označi kot "v bistru sinhrono... komparativno etnografijo" (1972: 18).

8 Ob tem Tax dobesedno pripomni še tole: "Skoraj stoletje je minilo, preden je bilo Lafitaujevo zapažanje ponovljeno v tisku" (Tax 1955: 446).

9 Podrobneje o etnografiji 18. stoletja glej še Harris (1972: 16-19, 40, 383); Voget (1975: 29, 69); Naroll, Naroll (1973: 40-41).

10 Tako Harris pravi povsem dobesedno, da je Rousseau "prispeval malo, če sploh kaj, k rasti tega vidika kulturne teorije" (Harris 1972: 21). Voget pa na primer kot Rousseaujev prispevek k razvoju antropoloških teorij omenja (povsem na kratko) njegovo opozicijo v razumevanju odnosa med naravo in kulturo (Voget 1975: 51) ter nato še njegov *Essay on the Origin of Languages* (ibid.: 66). Vendar so tudi te omembe v resnici marginalne.

Podobna omejitev kot za Rousseauja velja tudi za drugega velikega predstavnika razsvetljenstva, Voltaira. Harris kljub temu, da omenja njegovo razumevanje evolucije, ras in znanosti o kulturi (1972: 27, 87, 21), vendarle sklene, da je imel bistveni vpliv na razvoj historiografije, ne pa antropologije (ibid.: 21); Voget pa Voltairovega vpliva na razvoj antropološke teorije sploh ne omenja (1975).

battista Vico, Montesquieu, Masquis de Condorcet, A. Ferguston, J. Millar, W. Robertson.

Vendar pa na primer Harris kot osrednje osebe ne omenja nobenega izmed zgoraj navedenih avtorjev; zanj je za razumevanje razsvetljenske pozicije izhodiščnega in središčnega pomena John Locke (prim. Harris 1972: 10 in dalje).

Izid Lockovega dela *An Essay Concerning Human Understanding* Harris (1972: 8) označuje za tisti mejnik, od katerega dalje je (v vsebinskem smislu) mogoče preučevati vplive razsvetljenske filozofije na sodobno antropologijo. Leto izida je bilo, kot je znano, 1690. Lockovo stališče v Eseju je bila, kot je prav tako znano, stališče o tabuli rasi, ali natančneje, stališče o "praznem kabinetu". Prav to stališče je prineslo Locku laskave ocene, kot so: "V resnici je bil Lockov *An Essay Concerning Human Understanding* porodna babica vseh tistih modernih disciplin o vedenju, vključujoč psihologijo, sociologijo in kulturno antropologijo, ki poudarjajo odnos med po- gojevanjem s strani okolja ter človekovim mišljenjem in akcijami." (Harris 1972: 11). "Njegovo razmerje do osemnajstega stoletja je bilo takšno, kot je razmerje Freuda in Marxa do nas. Celo njegovi sovražniki so morali uporabljati njegove termine." (Hart 1964: 6).

Jedro Lockove pozicije je v marsikaterem vidiku docela sodobno. Izhodiščno je njegovo že omenjeno prepričanje o "praznem kabinetu"; posameznik se ne rodi z danimi miselnimi programi, vedenjskimi obrazci ipd. Nasprotno, rodi se brez takšne in tovrstne "opreme"; le-to pridobi skozi življenje v družbi, skozi svojo interakcijo z okoljem, v katerem živi. Ta interakcija šele napolni "prazni kabinet".

Dominantno vlogo pri oblikovanju posameznika igra torej izkušnja. "Tip izkušnje" skozi "tip okolja" določi "tip posameznika".¹¹ Zato tudi spremembe okolja nujno vodijo v spremembe vedenja. Ta vez je tako rekoč všemogoča; vse, kar je mogoče najti pri posamezniku, je rezultat okolja. Isti pristop velja tudi za pojasnjevanje razlik med posamezniki. Le-te v Lockovi perspektivi niso v bistvu nič drugega kot rezultat različnih izkušenj, torej različnega okolja.

Takšno Lockovo razumevanje razlik med posamezniki ima več bistvenih posledic. Omenimo naj vsaj dve. Najprej gre za to, da njegova pozicija implicira toleranco do razlik. Ker so razlike rezultat različnih izkušenj, torej različnega okolja, in nimajo nobene zveze z različnimi vrojenimi konstitucijami, je mogoče predpostaviti, da sleherni človek lahko doseže sleherni tip vedenja, če je le okolje ustrezno.¹² Druga bistvena skupina posledic pa zadeva razumevanje rasnih razlik. Lockova pozicija namreč implicira toleranco, znotraj katere za rasistične pozicije ni prostora.¹³

Vendar pa za to toleranco obstaja neka bistvena omejitev. Omejitev, ki izhaja iz ene izmed temeljnih predpostavk razsvetljenske filozofije 18. stoletja, da je razvoj človeškega uma zavezan enotnemu in univerzalnemu modelu, skupnemu za vse ljudi. V tej luči pa spet nastopita vsaj dve bistveni omejitvi Lockove tolerance kulturnih razlik. Prva je preprosto ta, da se um - ne glede na empirično prisotne razlike - v vseh kulturah oziroma človeških skupnostih razvija enako, po istem modelu. Gre torej za predpostavko o univerzalnem modelu razvoja človeškega uma; razlike med posamezniki oziroma kulturami pa so zgolj različne stopnje navedenega procesa razvoja. In drugič, predpostavlja se, da obstaja en univerzalen, za vse posameznike in kulture isti cilj; razvoj človeških kultur tako ne poteka k različicam in ciljem, temveč k realizaciji za vse enotnega, skupnega cilja: "...kljub razlikam v izkušnjah bo na koncu pravilno uporabljen razum pripeljal človeka - kjerkoli - do enakih socialnih institucij, moralnih verovanj in znanstveno-tehničnih resnic" (Harris 1972: 13).

In še: mogoče je sklepati, da je usmerjanje v ta univerzalni razvoj, torej nivelizacija razlik med kulturami, ne le zaželena, temveč docela (vsaj dolgoročno) nujna.

Takšna Lockova pozicija pa seveda njegov očitni environmentalizem veže s prav posebnim odnosom do kulturnih razlik: toleranca da, vendar kulturni relativizem ne. Ali povedano še drugače: Locka njegov način razumevanja zavezuje prej kulturnemu evolucionizmu (enoten model razvoja, razlike so razlike v razvitosti, cilj je en in enak za vse kulture in posameznika) kot pa kulturnemu relativizmu. V tem smislu lahko docela soglašamo s Harrisom, da tolerance do razlik ne gre mešati ali celo enačiti s kulturnim relativizmom (prim. Harris 1972: 13).

Morda naj na koncu omenimo še eno Harrisovo konstatcijo (ibid.: 18): da je namreč treba prav Locka imeti za utemeljitelja znanstvenega preučevanja kulture - in to navkljub dejstvu, da pri Locku sama definicija kulture, kot je znano, umanjka.¹⁴

Vicojev "antropološko razsvetljenski" zastavek pa bi bilo mogoče prej kot s Lockovim primerjati z na primer Condorcetovim. Tudi Vico namreč, podobno kot Condorcet, pa tudi D'Holbach, poleg svoje različice razsvetljenskega evolucionizma razdeli za razsvetljenstvo značilne filozofsko-antropološke postavke, ki pa jim doda še nekaj metodoloških precizacij.

Za kaj, natančneje, gre?

Vico se v svojem delu *The New Science* (1725) ukvarja med drugim tudi v vprašanju zakonov, ki vladajo tako v naravi kot tudi v človeških družbah. Pri tej obravnavi je za socialnokulturni razvoj ključno njegovo izhodišče, da so zakoni, ki obvladujejo socialnokulturno sfero, posledica naravnih za-

¹¹ Gre za logiko, ki je kasneje, posebej v zgodnjem psihologizmu, postala dominantna logika v razumevanju odnosa med posameznikom ter kulturo in ki je bistveno opredelila med drugim tudi linearne modele kulturnega prenosa pri R. Benedicti, M. Mead, Lintonu in A. Kardinerju (prim. Benedict 1959; Mead 1968, 1978; Kardiner, 1939; Linton 1949).

¹² Ali povedano drugače: ne obstajajo nikakršne biološke fiksacije in omejitve, ki bi to preprečevale. Po svoji biološki konstituciji je torej človek posem odprt in plastičen. Pomen bioloških determinant ali predispozicij je docela izničen. Gre torej za pozicijo skrajnega environmentalizma, ki jo v kasnejšem razvoju antropoloških teorij v tako čisti obliki zasledimo pravzaprav precej redko. To je tudi razlog, zakaj se zdi Harrisu Locke tako ključen avtor.

¹³ Razlog je seveda več kot očitno: kljub možnim različnim biološkim konstitucijam odloča dejstvo, da lahko predstavnik katerekoli rase doseže katerokoli vedenje, če je le okolje primerno strukturirano. Tudi različne biološke konstitucije ras so torej dovolj fleksibilne, da omogočajo doseganje kateregakoli tipa konkretnega vedenja. In prav to dejstvo je v vrednotenju razlik med rasami seveda odločilno.

¹⁴ Podrobneje o Lockovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še Harris (1972: 10-13, 55-56, 80); Voget (1975: 48, 174); Naroll, Naroll (1973: 50, 197).

konov. Ali, kot pravi dobesedno: "zakoni obstajajo v naravi" (Vico 1948: 1). Hkrati pa predpostavlja kvalitativno razliko med zakoni, ki obvladujejo socialnokulturni razvoj. Tako na primer eksplicitno zahteva razločevanje metod, ki se uporabljajo v zvezi s preučevanjem socialnokulturnega razvoja na eni in, na primer, v geometriji na drugi strani (prim. Gardiner 1959: 10). Metodološke zahteve v zvezi s preučevanjem socialnokulturnega razvoja so dvojne. Najprej gre za zahtevo po sinhronem preučevanju empiričnih zakonitosti; hkrati pa, drugič, za zahtevo po ukvarjanju z zgodovinskimi zakonitostmi. Ta kombinacija sinhronega in diahronega preučevanja naj bi omogočila izoblikovati znanost najvišjega kvalitativnega ranga - "kraljico znanosti" (Vico 1948: 92). Ta znanost bi se, v bistvu, ukvarjala z delovanjem objektivnih, naravnih zakonitosti v sferi socialnokulturnega razvoja. Tako gre pri Vicoju v resnici za obravnavanje sfere socialnokulturnega razvoja kot sfere narave.

Je pa Vicojev naturalistični determinizem omejen in ni izpeljan do tiste skrajnosti in konsekvenc, ki jih srečamo na primer pri D'Holbachu. Vico namreč, kljub predpostavki o naravnih zakonih, ki usmerjajo socialnokulturni razvoj, ohranja predpostavko o prvem gibalcu, "*divine providence*" (ibid.: 92). Šele potem, ko je bilo stanje stvari enkrat vzpostavljeno skozi "*divine providence*", nastopi obdobje naravnih zakonitosti, zakonitosti, ki so predmet "kraljice znanosti": "...potem, ko je bil red vzpostavljen s pomočjo božje previdnosti, je potek zadev narodov moral biti, je in bo moral biti takšen, kot ga demonstrira naša znanost..." (ibid.: 93).

Ta nujnost "poteka stvari", ki zadeva narode in zgodovino, se na poseben način izraža tudi v Vicojevi različici evolucionizma. Razvoj, ki seveda poteka v smeri večanja racionalnosti, je zavezan univerzalnemu sosledju treh faz. Te faze pa niso, kot pri večini drugih predstavnikov razsvetljenstva, obarvane ekonomsko (divjaštvo, barbarstvo, civilizacija, ipd.), temveč gre za faze bogov, herojev in človeka (prim. ibid.: 27; in drugje).¹⁵

Montesquieu je avtor v razsvetljenstvu najpomembnejšega modela geografskega determinizma, po katerem tip geografskega okolja, še posebej pa podnebja, vpliva ne le na tipe ekonomske in socialne organizacije, temveč tudi na individualne lastnosti posameznikov. Prav Montesquieuju gre zasluga, da v razsvetlenski varianti izoblikuje stereotip o enotnem, inteligentnem, nestrastnem, k alkoholu nagnjenem severnjaku; ter bojazljivem, neinteligentnem, strastnem južnjaku. Ta stereotip je skupaj s svojo verzijo geografskega determinizma Montesquieu izoblikoval v svojem delu *The Spirit of Laws* (1748).

Montesquieujev model geografskega determinizma je bil deležen vrste ostrih kritik že s strani njegovih sodobnikov. Tako ga je na primer odkrito kritiziral Helvetius (kar bomo še omenili). Enako in iz istih razlogov je Montesquieuja kritiziral tudi D'Holbach z besedami: "Ali je mogoče trditi, da sonce, ki

je nekoč sijalo na svobodoljubne Grke in Rimljane, danes pošilja drugačne žarke na njihove degenerirane potomce?" (D'Holbach 1774/3: 6; po Harris 1972: 42).

Bolj kot zaradi očitno pretiranega in zgrešenega modela geografskega determinizma je Montesquieu za "razsvetljenško antropologijo" pomemben zaradi svojega evolucionizma in prepričanja o zakonitosti človeške zgodovine. "Postavil sem začetne principe in ugotovil, da jim partikularni primeri povsem naravno sledijo; ter da je sleherni partikularni zakon povezan z drugim zakonom, ali je odvisen od drugega, splošnejšega..." (Montesquieu 1949/1: XVII). Eden izmed teh principov oziroma zakonov očitno zadeva tudi diahrono os razvoja kultur. Montesquieu namreč zgodovino deli na tri faze, na divjaštvo, barbarstvo in civilizacijo. Sam dobesedno pravi: "Obstaja razlika med divjimi in barbarskimi narodi: prvi so disperzni klani, ki zaradi določenih posebnih razlogov ne morejo biti priključeni telesu; in drugi so navadno majhni narodi, zmožni, da se zedinijo. Divjaki so ponavadi lovci; barbari so pastirji in živinorejci." (ibid.: 276).¹⁶ Navedene tri faze predstavljajo univerzalno matrico razvoja vseh družb in sovpadajo z večanjem razumnosti družbenokulturne ureditve na eni ter posameznikov na drugi strani. Takšno razumevanje socialnokulturnega razvoja je seveda povezano z evolucionistično diahrono perspektivo.¹⁷

Turgotovo leta 1750 izdano delo *Plan for Two Discourses on Universal History* podaja kar nekaj elementov, ki so bistveni za razumevanje "razsvetlenske antropologije" na eni ter za razvoj antropoloških teorij na drugi strani. Gre za vsaj naslednje elemente: Turgotov evolucionizem, njegovo razumevanje faz socialnokulturnega razvoja; za njegov, če ga smemo tako imenovati, kulturni relativizem; ter za njegovo razumevanje kulture.

Turgota je, kot večino razsvetlenskih sodobnikov, zaposloval problem socialnokulturnega razvoja v smeri od manj racionalnih k bolj racionalnim ureditvam. V tem razumevanju je bil Turgot zavezan evolucionistični perspektivi. Turgot predpostavlja univerzalnost obrazca socialnokulturnega razvoja. Po njegovem mnenju se družbe univerzalno razvijajo skozi tri osnovne faze - lovstvo, živinorejo in poljedelstvo. Ta razvoj sovпада z večanjem racionalnosti; poljedelska ureditev je tako bistveno bolj racionalna od lovstva.

Vsako od navedenih treh faz - lovstvo, živinoreja in poljedelstvo - Turgot razume kompleksno. Pri vsaki izmed njih ne gre le za ekonomsko fazo razvoja, temveč tudi za socialnokulturne značilnosti, tipične za vsako od faz.¹⁸ Hkrati pa je ekonomski razvoj družbe odvisen tudi od geografskih dejavnikov. "Življenje živinorejcev je bilo pred davnimi časi uvedeno povsod, kjer so živele te živali; življenje lovcev pa se je ohranilo v tistih delih Amerike, kjer teh vrst ni. Zgolj v Peruju, kjer je naravno dana vrsta ovac, imenovana lame, je najti živinorejo. To je morda tudi razlog, zakaj je bil ta del Amerike bistveno hitreje civiliziran." (1844: 629; po Harris 1972: 28-29).

15 Ta Vicojeva tročlena klasifikacija ni originalna in je starejšega izvora; naslanja se na Herodota. Podobneje o Vicojevem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še Harris (1972: 19-20, 27-28, 65, 269); Voget (1975: 46); Naroll, Naroll (1973: 44-49); Gardiner (1959: 12-21).

16 In nadaljuje s possem konkretnimi etnografskimi primeri iz Azije (Sibirci, Tatari) - prim. ibid.

17 Podrobneje o Montesquieujevem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še Harris (1972: 20-21, 23, 29, 40, 42, 44, 45, 47) in Naroll, Naroll (1973: 105, 138).

18 Gre torej za zvezo, ki jo zelo radi pripisujejo šele Morganu (prim. Morgan 1981).

Vendar pa navedeno razumevanje socialnokulturnega razvoja nikakor ne vključuje tudi hierarhičnega vrednotenja razlik med različnimi družbami in kulturami ter posamezniki, ki tem kulturam pripadajo. Pri Turgotu je situacija prav nasprotna; njegova pozicija je pozicija, ki jo npr. Harris oznanja za boasovsko (Harris 1972: 15). Vsi ljudje so primarno enotni; biološka konstitucija ni vir bazičnih razlik med posamezniki. Razlike izvirajo iz izobraževanja, edukacije. Turgot pravi dobesedno: "Primitivne dispozicije so enako aktivne med barbari in civiliziranimi ljudmi. Najverjetneje so iste povsod in v vseh časih. Geniji so razpršeni v človeštvu nekako tako, kot je zlato v rudniku. Več kot imaš rude, več kovine pridobiš. Več kot imaš ljudi, več je velikih ali takšnih, ki so sposobni postati veliki. Spremembe v izobraževanju in okoliščinah jih razvijejo ali pa jim dovolijo, da potonejo v povprečju" (1844: 645; po Harris 1972: 15). Gre torej za stališče, ki ga Harris označuje kot "doktrino o 'psihični enotnosti'..." (1972: 15).

Tako evolucionistično razumevanje socialnokulturnega razvoja kot tudi Turgotova doktrina o 'psihični enotnosti' se iztekata v njegovo pojmovanje kulture, ki sicer ni zaobseženo v eksplisitni definiciji kulture, temveč v njegovi konstataciji o človeku kot o posestniku znakov: "Lastnik zaklada znakov, v zvezi s katerimi ima zmožnost multiplikacije do neskončnosti, je zmožen zagotoviti ohranjanje njegovih priučenih idej, z njimi komunicirati in jih v podobi stalno naraščajoče dediščine prenašati na svoje potomce" (1844: 627; po Harris 1972: 14).¹⁹

To Turgotovo razumevanje pa že vključuje vrsto opredelitev, značilnih tudi za razumevanje kulture v 20. stoletju: priučenost, sredstvo za komuniciranje, kumulativnost, transmisivnost (prim. Harris 1989: 20; Barnouw 1985: 4-6; Barnouw 1982: 3-4; Lewis 1990: 53; idr.).²⁰

Fergusonovo razumevanje socialnokulturne evolucije je tisto, za katerega najpogosteje menijo, da je imelo neposredni vpliv na razvoj kasnejših antropoloških teorij, še posebej na Morgana. Ta odločilni vpliv na razvoj antropoloških teorij je imelo predvsem Fergusonovo delo *An Essay on the History of Civil Society* (1767).

Najbolj znan in najpomembnejši Fergusonov dosežek je njegovo evolucionistično razumevanje socialnokulturnega razvoja. Ne samo da Ferguson pozna delitev na faze razvoja, pozna tudi zvezo med stopnjami socialnokulturnega razvoja, ekonomijo in socialno organizacijo. Določen tip ekonomije

je po Fergusonovem mnenju - podobno kot pri Turgotu - povezan z določenim tipom socialne organizacije, vse skupaj pa opredeljuje določeno stopnjo socialnokulturnega razvoja.²¹ V zvezi z ekonomijo uporablja termin "sredstva za obstanek" - termin, ki ga lahko v jedru razumemo kot sredstva za produkcijo.²² Prehod iz ene v drugo fazo socialnokulturnega razvoja potegne za sabo spremembe tako v ekonomiji kot tudi v socialni organizaciji. Tako na primer prehod iz primitivnih družb v države potegne za sabo velike spremembe v družini in sorodstvu; tisto, kar je bila prej zasebna zadeva, ki je zadevala sorodstvo in družino, postane zdaj javna zadeva. Za njegovo razumevanje najzgodnejših faz socialnokulturnega razvoja je značilno tudi, da predpostavlja, da kolektivna lastnina še ne predstavlja popolne odsotnosti zasebne lastnine; tudi v razmerah kolektivne lastnine torej, po njegovem mnenju, obstajajo predmeti, ki so v zasebni lasti (npr. oblačila, orožje, ipd.). Te stopnje socialnokulturnega razvoja so po njegovem mnenju matrilinearne in matrilokalne. Patriarhat je torej vezan na kasnejše faze socialnokulturnega razvoja.

Njegovo evolucionistično razumevanje zgodovine, ki je seveda vpeto v tipično razsvetljsko naziranje o večanju razvitosti in racionalnosti, pa je povezano z eksplisitno reafirmacijo primitivcev. Ferguson namreč učinka nižje vrednosti primitivcev ne pripiše objektivnim značilnostim t. i. primitivnih družb, temveč prej "pogledu Evropejcev", ki imajo sleherni kulturni element, ki ni po njihovi "meri", pač za manjvrednega. Ali kot pravi sam dobesedno: "Mi sami smo zase predpostavili standarde ugajenosti in civilizacije; in tam, kjer se naše lastne značilnosti ne pojavijo, sklenemo, da tu pač ni ničesar, kar bi zaslužilo, da bi bilo znano..." (Ferguson 1819: 138; po Harris 1972: 29).

Takšno razumevanje se, po drugi strani, pri Fergusonu povezuje tudi z reafirmacijo primitivcev kot celovitih človeških bitij. Stopnje socialnokulturnega razvoja se v tem smislu torej ne ujemajo z izpopolnjevanjem človeške narave kot take. Med primitivci in civiliziranci ne obstaja kvalitativna razlika v naravi; primitivci kažejo prav vse človeške značilnosti civilizirancev.

Ferguson tako poleg svoje sheme socialnokulturne evolucije razdeli tudi vrsto elementov, ki so blizu tisti teoretski poziciji, ki se je kasneje uveljavila kot kulturni relativizem. Vendar pa so imeli ti elementi tako na Fergusonove sodobnike kot tudi na avtorje v 19. stoletju majhen vpliv. Osrednjega pomena za Fergusonove sodobnike je bila, in je v 19. stoletju tudi ostala, njegova evolucionistična shema socialnokulturnega razvoja.²³

¹⁹ Podrobneje o Turgotovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še npr. Harris (1972: 13-16, 18, 28-29, 32, 43, 82, 98, 666) in Naroll, Naroll (1973: 73, 98, 121).

²⁰ Zadeva torej tiste točke razumevanja kulture v antropologiji, ki ostajajo - kljub siceršnjim razlikam in nesoglasjem - večini avtorjev vendarle skupne. Izjemo predstavljajo smeri biološkega determinizma, v okviru katerih praviloma kulturo razumejo kot nepriučenost oziroma dedno. Vendar pa je tudi tu - na primer pri sociobiologijah - mogoče najti rahljana stališča o popolni vrojenosti kulture; tako na primer sociobiologi razlike med kulturami posebej pripisujejo priučenosti (prim. Wilson 1977: 133). Wilsonov splošni komentar o fenomenu kulture pa vendarle izpostavi predvsem biološko dimenzijo: "Rudimente kulture posedujejo tudi drugi višji primati razen človeka, vendar pa je samo pri človeku kultura popolnoma prežela tako rekoč vse aspekte življenja. Etnografski podatki niso genetsko predpisani, kar se kaže v veliki količini razlik med družbami. Nepredpisana pa ne pomeni, da je bila kultura osvobodjena od genov. Tisto, kar je evoluiralo, je sposobnost za kulturo, zares močna tendenca, da se razvija ena ali druga kultura... Plodno je predpostaviti, da so kulturni detajli v največjem delu adaptivni v Darwinovem smislu... Drugi predlog, ki je vreden premisleka zato, da bi bila biološka analogija popolna, je, da stopnja sprememb v določenem svetu kulturnih vedenj odseva stopnjo sprememb značilnosti okolja..." (ibid.: 559, 560).

²¹ Fergusonovo različico razumevanja te zveze na primer Harris (1972: 30) označuje celo za superiorno tisti pri Morgana.

²² In ki je (v različnih različicah) v razvoju antropoloških teorij odigral dokaj pomembno vlogo - tako v 19. stoletju (posebej v okviru marksizma) kot tudi v nekaterih smereh in šolah antropologije 20. stoletja.

²³ Podobneje o Fergusonovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še Harris (1972: 10, 29-31, 32-33, 35, 47, 51, 70, 73,

Delo, ki ga v zgodovinah antropoloških teorij v zvezi z **Millarjevimi** imenom navadno navajajo, je *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society*, ki je izšlo leta 1771. To delo je za "predzgodovino" antropoloških teorij pomembno iz več razlogov: ker podobno kot Helvetius v splošno razsvetljensko logiko o odločilnem pomenu "izobraževanja" uvaja razpravo o vplivih nekulturnih in nesocialnih dejavnikov (torej t. i. geografskih dejavnikov) na značilnosti kulture; drugič zato, ker je v njem mogoče najti nekaj značilnih razsvetljenskih analiz konkretnih družbenih in kulturnih fenomenov (npr. suženjstva in družine); in tretjič zato, ker je, podobno kot druga velika večina predstavnikov razsvetljenstva, zavezan posebnemu, že omenjenemu tipu "razsvetljenskega evolucionizma".

Millar je, bolj ali manj konsistentno, izvajal značilnosti kultur iz tipov okolja. Vendar ta "naveza" nikakor ni neposredna, temveč posredna. Teče namreč prek tipov produkcije oziroma ekonomije. Okolje tako s svojimi temeljnimi značilnostmi (temperatura, naravna prisotnost določenih dobrin, itd.) določi tip produkcije oziroma ekonomijo. Le-ta pa nato določa značilnosti kulture kot celote ter posameznikov kot njenih pripadnikov. Iz različnih tipov produkcije po Millarju ne izhajajo zgolj temeljne in splošne značilnosti kulturnega obrazca, temveč tudi, na primer, tipi politične oblasti, družine in porok, seksualnosti itd. Harris za ta Millarjev pristop pravi, da je "konsistentno uporabljal principe tehnno-ekonomskega determinizma" (Harris 1972: 48). Po Millarjevem mnenju torej - in to je za razsvetljenstvo precejšnja izjema - poteka zgodovine ne določa mišljenje ljudi, niti ne dela izjemnih posameznikov, temveč materialni pogoji, v katerih ljudje živijo.

V tem smislu je Millar zastavil in izpeljal tudi svojo kritiko suženjstva. Suženjstvo ima ekonomske in geografske temelje; to velja tako za njegovo uvedbo kot tudi za njegovo ukinitve. Interes gospodarjev, potegniti iz podrejenih kar največje možne profite, je tisti, ki ga je treba vključiti v razumevanje razlogov za oba zgoraj omenjena procesa.²⁴ Enako tudi na problem odsotnosti suženjstva v večini t. i. primitivnih družb vplivajo isti dejavniki. Ali kot pravi Millar, dobesedno: "...kajti zaradi situacije ti ljudje nimajo nikakršne možnosti za akumulacijo dobrin, ki bi omogočila vzdrževanje kakršnegakoli števila služabnikov" (Millar 1771: 198; po Harris 1972: 33). Nakazani pristop je Millarja privedel tudi do razumevanja soodvisnosti - npr. tistega, kar danes imenujemo zveza med socialno stratifikacijo in redistribucijo, sorodstvom in državo ipd.

Millarjeva analiza se je torej ukvarjala bolj ali manj s problemom socialnih institucij. Klasično se kot ilustrativni primer navaja njegova analiza družine in njenega razvoja (prim. Harris 1972: 31).

Zanimivo je, da je Millar že leta 1771 jasno izpostavil tako ekonomsko kot tudi izobraževalno funkcijo družine. Ne le da je skušal razdelati problem razvoja družine skozi zgodovino, v tem svojem poizkusu je prišel tudi do nekaterih rezultatov, ki so bili bistveni za evolucionistično perspektivo

razumevanja razvoja družine. Tako, na primer, ugotavlja ujemanje stopnje razvitosti družine s stopnjo degradiranosti žene v njej - manj razviti tip družine je povezan z večjo degradacijo, bolj razviti pa z manjšo degradacijo (ibid.: 30 in dalje). Gledanje torej, ki se je kot stereotip vleklo vse v dvajseto stoletje in je del zdravorazumske družboslovne opreme marsikje tudi še danes.

Sicer pa je treba omeniti, da se Millar tudi v veliki večini drugih interpretacij moti enako kot v pravkar omenjeni. To dejstvo seveda njegovo mesto v "predzgodovini" antropoloških teorij bistveno relativizira. Vendar pa še enkrat poudarimo, da Millarjev prispevek k tej "predzgodovini" ni povezan toliko s pravilnostjo njegovih rezultatov in sklepov, temveč mnogo bolj z dejstvom, da je zasnoval posebno podvrsto geografskega determinizma, ki se nadaljuje (seveda z določenimi bistvenimi predelavami) v kar nekaj kasnejših antropoloških teorijah - ne nazadnje tudi v sodobnem kulturnem materializmu.²⁵

Sam **Helvetius** svoje razumevanje človeškega fenomena v svojem osrednjem delu *On Man* (1772) označi kot lockovsko, saj pravi dobesedno: "Locke in jaz praviva: neenakost v mišljenju je rezultat znanega vzroka in ta vzrok je razlika v izobraževanju... Naše razumevanje, naše sposobnosti, naše pomanjkljivosti in vrline, naši predsodki in značilnosti... zatorej niso rezultat posebnih (dednih) temperamentov" (Helvetius 1946: 1019).

Vendar pa naj pripomnimo, da je Helvetiusova lockovska pozicija vendarle nekoliko zapletenejša kot bi se iz navedenega odlomka lahko zdelo. "Zaplet" izvira iz dejstva, da Helvetius v svojo različico environmentalizma vključi natančnejšo razdelavo t. i. "biološkega pola". In to na vsaj dveh ravneh: najprej na ravni posameznika in nato še na ravni okolja.

Na ravni posameznika gre za to, da Helvetius za razliko od Locka predpostavlja določeno, za človeka vrojeno "biološko opremo". Le-ta je sestavljena iz temeljnih telesnih potreb, kot so npr. lakota in žeja. Vse šege in navade so v nekem smislu vezane na te potrebe oziroma njihovo zadovoljevanje. Pozicija torej, ki Helvetiusa povezuje prej z Malinowskim kot z Lockom.

Drugič, na ravni okolja, pa gre za predpostavko, ki je v kasnejši antropologiji blizu kulturnemu materializmu - namreč za predpostavko, da je tip šeg in navad posredno, prek tipa ekonomije, povezan s tipom okolja. Ali povedano drugače: različni tipi okolja so povezani z različnim tipom ekonomije; le-te pa nadalje z različnimi tipi šeg in navad. Za ilustracijo navedimo zgolj naslednji Helvetiusov komentar: "Zato so nomadska ljudstva, ki se morajo zaradi lova in pomanjkanja živeža šest mesecev na leto zadrževati v neprehodnih gozdovih, tako rekoč prisiljena k temu barbarstvu in tako se v tej deželah vrši ubijanje roditeljev na podlagi istega načela humanosti, zaradi katerega se nam ta navada gnusi." (Helvetius; po Plehanov 1950: 110).²⁶

Pozicija torej, ki v primerjavi z izhodiščno, Lockovo, očitno

152, 201, 225, 226, 230); Voget (1975: 51-53, 55, 180, 291); Naroll, Naroll (1973: 73, 109, 116, 249, 253, 276).

24 Spet je torej na delu logika, ki je kasneje v nekaterih antropoloških šolah (na primer tisti, ki se ponavadi označuje za dialektični materializem oziroma marksistični evolucionizem) odigrala precej pomembno vlogo.

25 Podobneje o Millarjevem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še npr. Harris (1972: 31-33, 35, 48-52, 70); Voget (1975: 72-74).

26 Na to Helvetiusovo stališče se veže tudi njegov poseben tip "kulturnega relativizma" - vse navade, naj bodo še tako nenavadne, so

uvaja nekaj razdelav in fines; le-te jo v resnici mnogo bolj približujejo Millarovi in Turgotovi kot pa Lockovi.

Glede na dejstvo, da Helvetius predpostavlja vplive tudi nekulturnih, torej "bioloških" dejavnikov in dejavnikov okolja, se seveda več kot utemeljeno zastavlja vprašanje izvora samih razlik med posamezniki in kulturami. Ali je potrebno prirojene razlike med posamezniki ter različne tipe okolja razumeti kot prvi in odločilni izvor razlik in neenakosti?

Na to vprašanje je odgovor, kot je razvidno že iz prvega začetnega navedka, odločno negativen. Torej, kljub prirojenim razlikam in kljub različnim tipom okolja so za razumevanje razlik med posamezniki in kulturami bistveni in odločilni učinki t. i. izobraževanja oziroma interakcije z okoljem. Bistvene razlike so privzgojene razlike. To velja tako za razlike med posamezniki kot tudi za razlike med socialnimi skupinami in rasami.

V tej luči je treba tudi prej omenjeno izpostavljanje učinkov okolja na šege in navade vsaj delno relativizirati. Kljub temu, da tipi šeg in navad očitno ustrezajo tipom okolja, vendarle tega odnosa ne smemo razumeti v smeri geografskega determinizma. Helvetius meni celo obratno - sam namreč geografski determinizem kot možni obrazec za pojasnitev razlik med šegami in navadami ter kulturami **zavrača**. Zavrača s stavkom, da so se npr. v Grčiji in Rimu zgodile ogromne spremembe, pri čemer pa se "temperatura teh podnebij sploh ni spremenila" (Helvetius 1810: 341; po Harris 1972: 45). Da je - kljub upoštevanju geografskih dejavnikov - odločilno vlogo za tip šege/navade nujno treba pripisati socialnokulturnim dejavnikom, je Helvetius med drugim pokazal tudi v svoji znani analizi azijskega despotizma. Ali, kot je sam izpostavil: "Vidne neenakosti med ljudmi so zato odvisne od oblasti, pod katero ljudje živijo; od večje ali manjše sreče v obdobjih, v katerih so rojeni; od izobrazbe; od njihove želje po izpopolnjevanju in od pomena idej, ki so predmet njihove kontemplacije" (ibid.: 361; po Harris 1972: 46).

Ali gre pri Helvetiusovi poziciji za vrsto evolucionizma, ki ga Harris označuje kot "ciklični evolucionizem" (Harris 1972: 46), oziroma za posebno vrsto "kulturnega idealizma" (ibid.: 47) za našo tukajšnjo razpravo pravzaprav niti ni toliko pomembno. Kajti mnogo bolj bistveno je dejstvo, da je Helvetius kljub eksplicitni inkorporaciji nesocialnih oziroma nekulturnih dejavnikov v svojo teorijo konec koncev vendarle pristal v sklepu o odločilnem pomenu nebioloških dejavnikov pri oblikovanju človeških značilnosti - pa naj gre za značilnosti posameznika(kov) ali skupine (skupin). In če je pomen t. i. "izobraževanja" relativiziran z velikim pomenom političnih dejavnikov (oziroma oblasti, vlade), je vendar tudi ta vpliv le različica konkretne strukturiranosti inkulturacijskega procesa.²⁷

D'Holbachova razsvetljska antropologija je za razliko od npr. Turgota, Montesquieuja in nekaterih drugih po sodobnih kriterijih in merilih filozofska. D'Holbacha namreč ne zanima toliko kultura kot taka, tudi ne problem socialnokulturnega razvoja. Tisto, kar je resnični predmet njegovega zanimanja,

je odnos človeka do naravnega reda. Skoraj isti problem je v tem stoletju zanimal na primer H. Plessnerja (prim. Plessner 1981/1928/).

Svojo analizo odnosa človeka do naravnega reda je podal v svojem delu *The System of Nature, or The Laws of the Physical and Moral World* (1770). Njegova temeljna postavka je tudi še danes docela moderna: "človek je delo narave; živi znotraj narave in je predmet naravnih zakonov..." (D'Holbach 1770/1: 1; po Harris 1972: 22). Ta umestitev človeka v red narave ima posledice tudi za človekovo podrejenost naravnim zakonom. Enako namreč kot je človek del narave, je tudi podrejen naravnim zakonom, ki so vseobsežni in stalni: "V naravi ni nobenega rezultata brez zadostnega razloga, in vsi vzroki se ujemajo s fiksnimi zakoni..." (ibid.: 75; po Harris 1972: 23). Ti fiksni naravni zakoni so tako obči, da vključujejo celotno vesolje: "Univerzum se ne sestoji iz ničesar drugega razen iz materije in gibanja" (ibid.: 10; po Harris 1972: 23). Torej: nikakršnega prvotnega gibalca, Boga ipd. več.

Opisana D'Holbachova pozicija je seveda povsem materialistična, celo skrajno materialistična. V "razsvetljski antropologiji" verjetno najbolj eksplicitno materialistična od vseh. Združena pa je, kot jasno sledi, na eni strani z eksplicitnim ateizmom in s pesimizmom glede človekove (individualne) svobode na drugi strani. V svetu naravnih zakonov, kjer - kot smo že omenili - ni ne izbire ne naključja, lahko posameznik goji zgolj iluzijo o svobodni volji. Posameznik sicer na primer res lahko izbira, vendar samo v skladu z naravnimi zakoni; "svobodno" lahko izbira zgolj znotraj njihovega polja. V tem leži vsa vsebina posameznikove svobode; svoboda zato ni nič drugega kot možnost izbire znotraj delovanja naravnih zakonov (prim. ibid.: 202 in dalje). To svobodo izbiranja pa vodi razum. In prav na to vrsto človekovega delovanja se vežejo tudi nekateri bistveni socialni fenomeni, na primer institucije; "človeška bitja, individualno in kolektivno, sprejemajo odločitve, in njihove odločitve kreirajo institucije, ki konstituirajo kulturno okolje", komentira Harris D'Holbachovo stališče glede tega vprašanja (1972: 43).

Lahko bi se zdelo, da znotraj svoje materialistične pozicije D'Holbach tako negira za antropologijo temeljno racionalistično postavko o pomenu socialnega okolja in izobraževanja. Vendar to postavko D'Holbach, nasprotno, ohranja. Tako na primer pravi dobesedno: "Rojeni smo brez naše privolitve, naše ideje prihajajo v nas neprostoovoljno, naše navade nadzorujejo tisti, ki jih za nas uredijo." (D'Holbach 1770/1: 202; po Harris 1972: 43). Na drugem mestu, v *Système Social*, pa eksplicitno izpostavi tudi vlogo izobraževanja: "Izobraževanje je tisto, v katerem moramo iskati ključni razlog za strasti in vrline človeka, za zmote in resnice, ki mu polnijo glavo..." (D'Holbach 1774/1: 15; po Harris 1972: 43).

Razpetost med nujnostjo naravnih zakonov in nujnostjo socialnega okolja torej. Razpetost, ki je bistvena značilnost antropološke "nature-nurture" diade. Razpetost, ki jo na zelo podoben način pozna in razrešuje tudi še današnja antropologija.²⁸

opravičljive, ker so funkcionalne za skupino, ki jih prakticira. "Ne glede na to, za kako neumnima imamo ljudstva, so jih vendar postvetili njihovi interesi, in tako čudnih navad, ki jih pri nekaterih najdemo, niso sprejela brez določenih nagibov; nenavadnost teh navad je odvisna od različnosti interesov ljudstev." (Helvetius: po Plehanov 1950: 110).

²⁷ Podrobneje o Helvetiusovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še npr. Harris (1972: 12, 14, 42, 44-47, 456).

²⁸ Podrobneje o D'Holbachovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj še npr. Harris (1972: 22, 110); Voget (1975: 47).

V **Condorcetovi** varianti razsvetljenske teorije je - z vidika antropologije - najti posebno vrsto sinteze razsvetljenskega evolucionizma (ki ga, kot smo že omenjali, predstavljajo npr. Montesquieu, Turgot in drugi) ter razsvetljenske filozofske antropologije. Njegovo delo *Esquisse d'un Tableau Historique des Progres de l'Esprit Humain* (1795) je Shapiro na primer označil s sledečimi superlativi: "Nobeno delo, nastalo v Franciji 18. stoletja, ne predstavlja tako verno pogledov na človeka in na svet, ki so bili značilni za filozofe. Njegovo držo do človeške družbe je inspirirala Newtonova fizika, v kateri je bila izoblikovana koncepcija uniformnih, univerzalnih, naravnih zakonov, ki vladajo univerzumu in naj se aplicirajo na socialno organizacijo." (Shapiro 1934: 259).

S filozofsko-antropološkega zornega kota je Condorcet zastopal stališče, ki je bilo blizu D'Holbachovemu. Skupno z D'Holbachom mu je namreč izhodiščno prepričanje o človeku kot delu naravnega reda. Enako kot D'Holbach je tudi on prepričan v obstoj splošnih, univerzalnih, nujnih in konstantnih naravnih zakonov. Ali kot pravi sam: "univerzalni zakoni..., ki regulirajo fenomene univerzuma, so nujni in konstantni" (Condorcet 1822: 262; po Harris 1972: 25). Ta nujnost in konstantnost naravnih zakonov po Condorcetovem mnenju omogoča med drugim tudi **predikabilnost**; v kolikor namreč poznamo nujne in konstantne naravne zakone, ki oblikujejo sedanost, s tem poznamo tudi že zakone, ki oblikujejo prihodnost. Sam pravi: "...če je človek zmožen napovedati s skoraj popolno gotovostjo fenomene, katerih zakoni so znani..., čemu potem gledati na napovedovanje hodoče usode človeške vrste kot na fantastično zamisel" (ibid.: 262; po Harris 1972: 25)?

To Condorcetovo razumevanje človekovega odnosa do naravnega reda pa ima bistvene posledice tudi za njegov evolucionizem. Po Condorcetovem mnenju namreč obstaja tudi jasna zakonitost (in predvidljivost) v območju socialnokulturnega razvoja. Ta razvoj poteka seveda evolijsko, skozi univerzalno sosledje določenih socialnokulturnih faz. Pri analizi teh faz pa se Condorcet ni zadovoljil z običajnim razsvetljskim trostopenjskim modelom. Sam je za evropsko zgodovino izdelal bistveno bolj zapleteno shemo socialnokulturnega razvoja, ki vsebuje 10 soslednih stopenj. Te so: 1. plemenske družbe; 2. živinorejske družbe; 3. poljedelske družbe; 4. stara Grčija (do časa Aleksandra Velikega); 5. napredovanje znanosti od njene delitve do njenega poenotovanja; 6. dekadence znanja do restavracije (čas križarjev); 7. zgodnje napredovanje znanosti na Zahodu do izuma tiska; 8. od izuma tiska do časa, ko sta se filozofija in znanost otreli jama oblasti; 9. od Descartesa do Francoske revolucije.

Skozi navedene faze se premo sorazmerno povečujeta stopnja razvitosti in stopnja racionalnosti tako socialnega življenja na eni kot posameznikov na drugi strani. Torej: bolj oddaljeno je obdobje, manj racionalna je socialna organizacija in manj racionalni so posamezniki. Povezanost torej, ki smo jo lahko

zasledili že pri nekaterih drugih avtorjih razsvetljenstva: faza razvoja je povezana z značilnostmi socialne organizacije, institucij ipd., pa tudi s "kvalitetami" posameznikov, ki živijo na določeni stopnji socialnokulturnega razvoja. S tem pa je razsvetljski krog gibanja k višji stopnji razuma in razsvetljenosti pri Condorcetu tudi končan.²⁹

2. Splošne značilnosti

Z antropološkega zornega kota je v filozofiji razsvetljenstva bistvenih nekaj tem in problemov, ki zadevajo najprej problem človekove pozicije v svetu (predvsem v odnosu do t. i. naravnega reda) in potem še problem socialnokulturnega razvoja. Oba problema pa sta povezana z občo razsvetljsko predpostavko o tem, da človeška zgodovina teče v smeri vedno večje racionalnosti.

Prvi problem - **problem človekovega odnosa do naravnega reda** - bi po sodobnem razumevanju uvrstili med tematike filozofske antropologije. Z antropološkega zornega kota je predvsem bistvena razsvetljenska desakralizacija človeškega fenomena. Vrsta razsvetljskih avtorjev (npr. Vico, D'Holbach, Condorcet, idr.) namreč sistematično skuša postaviti človeka v sfero narave. S tem po eni strani nadaljuje razumevanje, ki ga je podal že Spinoza,³⁰ po drugi strani pa pripravlja tla za biološki evolucionizem 19. stoletja. Človek, ki je del naravnega reda, je seveda hkrati s to svojo pozicijo postavljen tudi v sfero delovanja naravnih zakonov. Naravni zakoni, ki imajo po mnenju večine razsvetljskih avtorjev status trajnih, objektivnih, nespremenljivih in univerzalnih zakonov, so tisti, ki v celoti obvladujejo človekovo socialnokulturno eksistenco.

To predpostavko o objektivnih naravnih zakonih, ki obvladujejo ne le človekovo biološkost, temveč tudi njegovo socialno in kulturno ter zgodovinsko dimenzijo, je mogoče razumeti na več načinov. Najprej tako, da izpostavimo nedvomno "naturalizacijo", "biologizacijo" človekove socialnokulturne sfere; nato pa seveda tudi tako, da jo razumemo kot korak k desakralizaciji in ateizaciji v razumevanjih človeškega fenomena. Tam, kjer je nekoč vladal Bog, vlada zdaj Narava. Ta korak je pri različnih predstavnikih razsvetljenstva izpeljan različno radikalno; od "mehkejših" variant, kjer se Bogu sicer še zmeraj priznava mesto stvarnika, se ga pa izrine iz sodobnega obvladovanja socialnokulturne sfere pa do "radikalno ateističnih" variant, ki Bogu že odrekajo tudi mesto stvarnika in funkcijo stvarstva. Prvo pozicijo ilustrira na primer Vico, drugo pa D'Holbach.

Prepričanje, da **processe v socialnokulturni sferi urejajo naravni zakoni**, so avtorji razsvetljenstva konkretizirali predvsem v diahroni perspektivi. Ali povedano drugače: skupaj z njihovim značilnim interesom za zgodovino in zgodovinski razvoj je sprejetje postavke o obstoju naravnih

29 Podrobneje o Condorcetovem prispevku k razvoju antropoloških teorij primerjaj npr. Harris (1972: 24-25, 35, 40, 63, 98, 115, 116); Voget (1975: 51, 291); Naroll, Naroll (1973: 98, 116, 249, 276).

30 Dovolj znano je, da je prav Spinoza že jasno izpostavil dejstvo, da je človek del naravnega reda na eni ter da zato človeku vladajo univerzalni naravni zakoni na drugi strani: "Ne more se zgoditi, da bi človek ne bil del narave... Iz tega sledi, da je človek nujno zmeraj podložen trpljenju, da sledi obćemu redu narave, da se mu podreja in da se mu, kolikor zahteva narava stvari, prilagaja... Ne more se zgoditi, da bi človek ne bil del narave in da se ne bi ravnal po nje obćem redu..." (Spinoza 1963: 266, 267, 318). Pri čemer pa je - posebej v primerjavi z razsvetljenci - treba zmeraj upoštevati, da Spinoza uporablja sintagmo "Bog ali narava" oziroma natančneje: "moč Boga ali narava sama", "bistra Boga ali narave", itd. (ibid.: 266; idr.). O vplivu Spinoze na razvoj antropoloških teorij primerjaj podrobneje npr. Harris (1972: 19).

zakonov v socialnokulturni sferi seveda pomenilo predvsem postavko o tem, da zgodovinske procese urejujejo prav ti naravni zakoni. Prav iz tega izhodišča vodi povsem logičen lok v tisto, kar poimenujemo razsvetlenski evolucionizem.

Razsvetlenski evolucionizem³¹ namreč tematizira prav problematiko zgodovine socialnokulturnega razvoja. Kot tak za analizo zgodovine antropoloških teorij načena vrsto problemov in vprašanj, od katerih naj na tem mestu omenimo zgolj najbistvenejše.

Najprej morda dejstvo, da ima pri avtorjih razsvetljenstva **evolucija eksplicitni status naravnega zakona**.³² Je torej objektivna, univerzalna, nespremenljiva zakonitost, katere poznavanje ne omogoča samo razumevanja preteklosti in sedanjosti, temveč tudi predikabilnost, napovedovanje prihodnosti.

Drugič, evolucija zadeva zgodovino oziroma natančneje, socialnokulturno zgodovino. Ni - in to je bistveni poudarek - vezana na sfero biologije. Ni biološka evolucija, temveč **socialnokulturna evolucija**. Ta poudarek je bistven zaradi še vedno večinskega (zdravorazumskega) prepričanja, da je bil koncept evolucije kot naravnega zakona najprej razvit v biologiji in se je nanašal na naravo ter da je bil šele kasneje "prenesen" v sfero razlage zgodovine. Dejstva, povezana s pristopi avtorjev razsvetljenstva, pa kažejo ravno nasprotno. Nikjer ni razdelana zveza med evolucijo in biologijo; evolucija se (ekskluzivno) nanaša na zgodovino. Ali kot stanje dobesedno oriše Harris (1972: 36-37): "S prvo Lamarckovo publikacijo iz leta 1801 so se konsekvence splošnega evolucionističnega naziranja neustavljivo razširile na biološko misel v smeri njene veličastne sinteze v 19. stoletju... Kot je priznal sam Darwin, se je osemnajsto stoletje končalo s pravcatim razcvetom evolucionističnih predlogov..."³³

V smislu vsega povedanega je torej mogoče jasno povzeti sklep ne le o primarnosti socialnokulturne evolucije, temveč - posledično - tudi o tem, da avtorji razsvetljenstva v resnici razvijajo prav poseben tip zgodovine, ki bi jo lahko (vsaj pogojno) poimenovali **evolucijsko zgodovino oziroma zgodovino v evolucijski perspektivi**. Ta ugotovitev ne velja zgolj za razumevanje splošnega socialnokulturnega razvoja, temveč prav tako tudi za razumevanje zgodovine posameznih institucij (npr. družine, sorodstva) ali pa posameznih zgodovinskih fenomenov (npr. krščanstva). Tako je treba prav v razsvetljenstvu iskati temelj za (ponekod tudi še danes) razširjena naziranja o tem, da se je na primer družina od promiskuitete razvijala prek skupinskega v parni zakon; ali sorodstvo od matrilinearnosti prek patrilinearnosti v bilateralnost; ali religija od magije in animizma v politeizem ter monoteizem ipd.

Nadaljnja bistvena značilnost razsvetlenskega evolucionizma je **predpostavka o univerzalnosti**. Evolucija kot zakonitost socialnokulturnega razvoja namreč predpostavlja

med drugim tudi le eno evolucijo, ali bolj natančno, le en obrazec evolucije. Povedano drugače: univerzalnost socialnokulturne evolucije predpostavlja, da so ji podrejene prav vse družbe in kulture. Še več: podrejene so ji na isti način in z istimi vzroki, rezultati ter posledicami. Socialnokulturni razvoj v sleherni človeški skupnosti poteka po istem modelu. In odstopanj ni. Vse družbe in kulture bodo zato posledično "prehodile" isto pot evolucijske zgodovine, evolucijskega razvoja. Socialnokulturni razvoj torej nima več možnih variant ali obrazcev. Nasprotno - zgolj enega, za vse kulture in družbe istega. Torej univerzalnega. Prav na to dejstvo se veže tudi razsvetlenska vizija o univerzalni zgodovini človeštva (prim. Harris 1972: 1).

In še četrtič: razsvetlenski socialnokulturni evolucionizem je razvil tudi postavko o tem, da **univerzalna človeška zgodovina poteka fazno**. Popolnega soglasja o tem, koliko in kakšne so faze socialnokulturnega razvoja, med avtorji razsvetljenstva, kot homo še videli, ni. Variante so različne: od tistih, ki prevzemajo zgodnje, npr. klasične grške modele (npr. Vico), do prevladujočih o lovstvu, živinoreji ter poljedelstvu oziroma o divjaštvu, barbarstvu ter civilizaciji (npr. Robertson,³⁴ Montesquieu, Turgot idr.); do variant, ki uvajajo bistveno več kot zgolj tri faze zgodovinskega razvoja (npr. Condorcet). Vendar pa faze - v takšni ali drugačni obliki - so. Zgodovina ni kontinuum; je zbir soslednih faz, ki se med seboj ločijo tako po ekonomskih kot tudi po socialnih in kulturnih značilnostih.

Predpostavko o faznem evolucijskem razvoju pa je, za njeno celovito razumevanje, treba povezati še z dvema že omenjenima značilnostima razsvetlenskega razumevanja socialnokulturnega razvoja: s postavko o univerzalnosti ter s postavko o vedno večji racionalnosti. Povezana s postavko o univerzalnosti pomeni hipotezo o univerzalnih fazah socialnokulturnega razvoja. Vsaka družba in vsaka kultura se razvija po modelu istih faz. Nobena kultura ali družba v bistvu ne more kršiti modela, izbrati drugačnega sosledja ali drugačne smeri socialnokulturnega razvoja. Temu ustrezno razlike med kulturami in družbami vedno ustrezajo razlikam v stopnji oziroma fazah razvitosti.

Povezana s tezo o smeri razvoja k vedno večji racionalnosti pa hipoteza o faznem razvoju pomeni, da je sosledje faz socialnokulturnega razvoja treba razumeti kot gibanje od nižje k višjim stopnjam racionalnosti. Vsaka naslednja faza je, gledano s tega zornega kota, "izboljšanje" prejšnje faze.

Prav to slednje stališče pa, vsaj implicitno, predpostavlja tudi hierarhično razvrščanje in vrednotenje posameznih faz socialnokulturnega razvoja. In čeprav je za večino avtorjev razsvetljenstva značilna toleranca do kulturnih razlik (na katero bistveno vpliva prav evolucija kot univerzalni in naravni zakon socialnokulturnega razvoja), pa ta toleranca ne pomeni tudi že njihovega nehierarhičnega razvrščanja.

³¹ Z nazivom razsvetlenski evolucionizem tako na tem mestu označujemo posebno različico evolucionizma, ki se po vrsti postavk razlikuje tako od zgodnejših kot tudi od kasnejših variant evolucionizma.

³² In to ne glede na to, da se termin evolucije praviloma ne pojavlja v dobesedni rabi.

³³ Podrobneje o Lamarckovem prispevku primerjaj še Harris (1972: 37, 57, 83-84, 109-114, 237-238); Voget (1975: 95-96); Naroll, Naroll (1973: 58, 94, 112, 118, 145, 154); Kuper (1994: 8 in dalje).

³⁴ Ker se z Robertsonovo varianto razumevanja zgodovinskega razvoja ne bomo podrobneje ukvarjali, naj zgolj omenimo, da je za antropologijo ključno njegovo delo *History of America* (1777). Za to delo npr. E. A. Hoebel (1960: 648) pravi, da predstavlja "pomemben mejnik v razvoju kulturne antropologije". Tisto, zaradi česar je to delo tako pomembno, je njegov prispevek k metodologiji razsvetlenskega evolucionizma; po eni strani razdela klasično tročleno klasifikacijo divjaštvo-barbarstvo-civilizacija; po drugi strani pa izpostavi tudi zvezo med podobnostmi in evolucijo - podobnosti med družbami in kulturami so lahko posledica neodvisne evolucije v posameznih družbah oziroma kulturah (in ne nujno kulturnega stika oziroma prenosa). Podrobneje primerjaj npr. E. A. Hoebel (op. cit); H. Harris (1972: 34, 35, 384); F. Voget (1975: 54, 70, 72, 82, 83, 180, 288).

Na koncu velja morda omeniti še neko temo razsvetljske filozofije, ki je za antropologijo in njen razvoj zelo pomembna. To je tema **izobraževanja, edukacije**. Veliki večini razsvetljskih avtorjev je namreč skupno tudi stališče, da na dejanske, empirične razlike med ljudmi ne vplivajo biološki dejavniki, temveč učinki socialnokulturnega okolja, t. i. edukacija.³⁵ Brez teh razlik so si ljudje v bistvu enaki; gre torej za postavko o t. i. "psihični enotnosti" ljudi (prim. Harris 1972: 15). povezano z radikalno vero v moč edukacije.

3. Dosežki in omejitve

Voget je dosežke razsvetljenstva ocenil takole: "Entuziastični optimizem glede človeka in njegove usode, ki je očaral socialne filozofe v razsvetljenstvu, se je, kot se zdi, napajal z dvema temeljnima idejama. Prvič, narava je bila zelo podobna stroju, ki so ga vodili principi organizacije in smiselni procesi; in drugič, v znanosti je človek odkril ključ za neodklenjene skrivnosti narave. Človek je bil del narave in v knjigi narave mora človek brati svojo lastno zgodovino, preteklost, sedanjost in prihodnost." (Voget 1975: 50-51).³⁶

V navedeni oceni je v veliki meri strnjeno tisto, kar ponavadi označujejo za ključne dosežke razsvetljenstva: naturalizacija človeškega fenomena in objektivnost naravnih zakonov; vera v znanost in razum, ki omogočata odkrivanje zakonitosti - tudi (ali pa predvsem) zgodovinskih; vera v napredek in optimizem, povezan z njo; predikabilnost, ki izhaja iz znanosti, razuma in naravnih zakonov.

Seveda pa bi bilo mogoče poleg navedenih omeniti še vrsto drugih dosežkov in rezultatov. Vendar pa je morda pomembnejše od naštevanja, da opozorimo na neko drugo dimenzijo rezultatov "razsvetljske antropologije" - namreč na njihovo notranjo dvoznačnost in ponekod celo protislovnost. Kot da bi vsak izmed dosežkov "razsvetljske antropologije" nosil v sebi elemente, ki ta dosežek postavljajo "na laž".

Pa poglejmo primere.

Kot enega najpomembnejših dosežkov "razsvetljske" antropologije lahko gotovo štejemo **naturalizacijo človeškega fenomena**. Človeški fenomen v razsvetljenstvu stopi iz polja božjih v polje naravnih zakonitosti. Ta korak, združen z že omenjeno bolj ali manj radikalno ateizacijo, pomeni - v to nikakor ne gre dvomiti - ključni korak v formiranju znanosti o človeku. Ključnost tega koraka je v analizah zgodovine antropoloških teorij splošno sprejeta (prim. npr. Harris 1972; Voget 1975; idr.).

Vendar pa gre temu "epistemološkemu prelomu" na rob vendarle zapisati nekaj opomb. Kot prvo, vsekakor ni bil docela na novo izumljen; morda prej ponovljen in nadgrajen. S tem v zvezi je treba upoštevati izjemno močan vpliv grške

filozofije na razsvetljsko filozofsko pozicijo.³⁷ Pa tudi v razsvetljenstvu tako oddaljeni preteklosti je bila pozicija o človeku kot delu naravnega reda že docela jasno eksplicirana, npr. - kot smo tudi že omenili - pri Spinozi. V tem smislu je treba "razsvetljski antropologiji" priznati morda večjo razširjenost pozicije o naravnosti človeškega fenomena, nikakor pa ne izuma oziroma iznajdbe te pozicije.

Nadalje: razsvetljska naturalizacija človeškega fenomena vleče za sabo pomembne posledice za nadaljnji razvoj antropološke teorije. Prva je **idealizacija naravnega reda**. Druga je **objektivizacija naravnega reda**. Idealizacija naravnega reda je namreč skupaj z njegovo objektivizacijo vodila v eno izmed trajnih postavk antropologije: postavko o naravnem redu kot konsistentnem, jasno in strogo strukturiranem, nevariabilnem redu, na katerega s strani nenaravnih dejavnikov (predvsem seveda družbenih in kulturnih) ni mogoče vplivati. Veliki antropološki kanon o človekovi biološki naravi, torej. Če povedano povežemo še z drugo bistveno značilnostjo naturalizacije človeškega fenomena, namreč z aksiomom o človekovi podrejenosti naravnim zakonom, se tudi na tem mestu prej omenjena dvojnost še enkrat ponovi. Najprej je seveda, v odnosu do predpostavke o podrejenosti človeškega fenomena božjim zakonom, omenjena postavka docela radikalna. Po drugi strani pa je vera v obvladanost človeškega fenomena s strani naravnih zakonov v optiki antropoloških teorij seveda ponovno vsaj dvoznačna. Poleg omenjenega namreč postavka o naravnih zakonih, ki obvladujejo človeški fenomen, pomeni **naturalizacijo človekove družbene in kulturne sfere**. Ali povedano drugače: specifični družbeni in kulturni zakoni, ki so drugačni od naravnih zakonov, so v bistvu ukinjeni. Če obstaja specifična sfera, ki je nebiološka - in ta v edukaciji in zgodovini brez dvoma obstaja - potem tudi za to sfero veljajo naravni zakoni. Tudi sfere edukacije in sfere zgodovine torej ne obvladujejo "neki drugi", specifični zakoni. Ta korak torej pomeni ukinitve specifičnosti družbenih in zgodovinskih zakonitosti a priori. Zato nas ne sme čuditi na videz paradoksalno dejstvo, ki smo ga že omenjali, da so namreč razsvetljski filozofi temeljno zakonitost biologije 19. stoletja - evolucijo - najprej odkrili v polju, ki ni biološko, namreč v polju zgodovine.³⁸ Zgodovine, ki je bila seveda radikalno ateizirana in naturalizirana. Zgodovine kot "naravne zgodovine" - zgodovine, v kateri delujejo zakoni narave. Zgodovine, v kateri delujejo isti zakoni narave kot v biološkem svetu.³⁹

V tej optiki seveda postane docela jasno, zakaj se ni zdelo niti za hip problematično odkritje evolucije iz zgodovine prenesti na biologijo vrst. Navedena zastavitev namreč takšno prenosljivost implicira in utemeljuje; ako so zakoni, ki vladajo človeku, naravni in samo naravni, so seveda enotni in isti tako za zgodovino kot na primer za telesni ustroj. Zakon, ki je odkrit za zgodovino, je moč brez pomislekov prenesti na

35 *Edukacija oziroma izobraževanje vsebinsko pri razsvetljencih praviloma ne zaobsega samo in izključno vzgoje, temveč v bistvu celotno interakcijo posameznika s socialnokulturnim okoljem. Vsebinsko torej tisto, kot na primer izpostavlja tudi Harris, kar danes označujemo s pojmom socializacija oziroma inkulturacija (prim. Harris 1972: 15, 11).*

36 *Čeprav je treba resnici na ljubo pristaviti, da metafora stroja ni bila ravno pogosta med razsvetljenci. Eksplicitno jo je izpostavljala na primer Mettrie (prim. Harris 1972: 22).*

37 *Podrobneje o teh vplivih primerjaj Harris (1972: 26, 27); Voget (1975: 5-7); Naroll, Naroll (1973: 29-33, 39, 43, 124, 126-129, 131, 135, 312).*

38 *Ob tem je seveda treba vsaj priпомniti, da odkritje zakona oziroma načela evolucije spet ni bilo originalno razsvetljsko. Harris (1972) tako opozarja na dolgo tradicijo prisotnosti tega načela v filozofski misli. Lucretius s svojim razumevanjem evolucije kot kozmičnega procesa in zakona, ki mu je podrejen tudi človek, ilustrira zgodnje, grško razumevanje tega zakona (prim. Harris, 1972: 26, 27); kasneje pa je ideja evolucije srečati tam, kjer bi jo na prvi pogled najmanj pričakovali - namreč v Bibliji (prim. Harris 1972: 25, 26).*

39 *Ali, kot smo videli, pravilneje: isti zakoni narave, ki delujejo v zgodovini, delujejo tudi v biologiji.*

telesni ustroj. In seveda tudi obratno.⁴⁰ Specifike zakonov ene oziroma druge sfere, ki bi takšno prenosljivost onemogočila, seveda ni.

Ta korak pa se zdi v optiki dela antropoloških teorij s konca 20. stoletja nadvse sodoben.⁴¹ In to ne toliko iz zornega kota kulturnega materializma, ki ga izpostavlja Harris (prim. 1972: 11, 15 idr.) in v katerega vodi neki "drugi pol", namreč pol geografskega determinizma; temveč iz zornega kota sodobnih antropoloških teorij, ki so navedeno naturalizacijo izpeljale do skrajnih meja. Mislimo seveda na sociobiologijo, kjer je človeški fenomen v celoti stvar naravnih zakonov.⁴² Enako, kot je tudi družbena in kulturna sfera kot posebna sfera zakonitosti pač ukinjena; zakoni, ki jih srečamo v tej sferi, so zgolj posebne različice oziroma posebni nivoji delovanja naravnih zakonov.⁴³ Enako kot razsvetljenci torej tudi sociobiologi stojijo na poziciji univerzalnosti in objektivnosti naravnih zakonov. Enako kot za razsvetljence tudi za sociobiologe velja, da zgodovina, družba in kultura eksistirajo kot posebne entitete. Enako kot razsvetljenci tudi sociobiologi v polje naravnih zakonov vključijo tudi zgodovino, družbo in kulturo. Enako kot pri razsvetljencih isti naravni zakoni tudi pri sociobiologih prehajajo iz sfere biologije v sfero zgodovine, kulture in družbe - in obratno. Seveda z neko pomembno razliko: da je namreč za sociobiologe pač "vse v genih",⁴⁴ medtem ko je za razsvetljence pač "vse v edukaciji". Zaradi česar pa so navedene korelacije še bistveno bolj zanimive. Saj jih omogoča tam, kjer bi - po sodobni optiki - pričakovali njihovo izključevanje.

Na tem mestu pa je treba v razpravo pritegniti še en bistveni dosežek "razsvetlenske antropologije" - namreč njeno izpostavitev **ključnosti vplivov okolja**. Le-ta se, kot smo natančneje že videli, uteleša v razsvetlenskem kanonu o ključnosti, celo **odločilnosti edukacije, vzgoje**. Če parafraziramo: človek ni produkt svoje biološke narave, temveč okolja, izobraževanja.⁴⁵ S tem naj bi razsvetljenci, kot pripominja Harris, v bistvu izpostavili osrednjost inkulturacije: "Vso znanje ali vse ideje, s katerimi se kasneje napolni um, si pri-

dobimo skozi proces, ki bi ga danes imenovali inkulturacija" (Harris 1972: 11).

Toda - ali bi ta proces danes res poimenovali inkulturacija? Problematičnost razsvetlenske pozicije seveda ni vsebovana v prepričanju, da človek "svojo vsebino" pač dobiva iz interakcije z okoljem. To bi sodobna stališča o inkulturaciji brez dvoma potrdila. Mnogo bolj je problematična neka druga stran: namreč sam status procesa interakcije z okoljem. Iz zornega kota razsvetlenske pozicije namreč človekova interakcija z okoljem spada v polje naravnih zakonov ter zato, povsem logično konsistentno, utрпи vse posledice takšne umestitve. Te posledice smo omenili, ko smo razpravljali o koraku naturalizacije v zvezi z razumevanjem človeškega fenomena v celoti. Rezultat tega dejstva pa je, da razsvetljencem proces interakcije posameznika z okoljem v bistvu, kljub drugačnemu videzu, ne more predstavljati sfere, ki bi bila alternativna naravni. Že res, da človekova usoda ni determinirana z vrojeno biologijo. Že res tudi, da je človekova usoda odvisna od interakcije z okoljem, posebej še od edukacije. Vendar pa je tudi interakcija z okoljem, tudi edukacija podrejena delovanju naravnih zakonov. Torej: človekova usoda sicer res ni odvisna predvsem od biologije, je pa v celoti odvisna od naravnih zakonov. Nobenih posebnih "nenaravnih" zakonov ni, ki bi urejali to sfero edukacije. Kar pa je seveda pozicija, ki je s sodobnim razumevanjem inkulturacije (docela) nezdržljiva.⁴⁶ Neobstoj interakcije z okoljem kot sfere alternativnih zakonitosti naravnim pa seveda posledično opredeljuje tudi razsvetlensko razumevanje **diade "natura-kultura"**.

Po eni strani se namreč zdi, da so prav razsvetljenci s svojo ateizacijo in naturalizacijo na eni ter s svojim izpostavljanjem osrednjosti edukacije na drugi strani postavili sodobno različico diade "natura-kultura"; diade, kjer je vrojeno zoperstavljeno tistemu, kar človek pridobi v interakciji z okoljem. Razsvetlenski poudarek je, spet docela sodobno, drugje - nainterkaciji človeka z okoljem. Vendar pa je ta diada, zaradi vsega doslej povedanega, pri razsvetljencih docela

40 Čeprav je treba pripomniti, da te "obratne smeri" razsvetlenska antropologija v bistvu ni izrabljala; postane pa ta smer soodvisnosti temeljna stoletje kasneje.

41 Pri čemer velja pripomniti, da je ta korak v jedru primerljiv s koraki naturalizacije človeškega fenomena, ki so bili analizirani tudi v drugih vedah. Tisto, kar na primer žižek ugotavlja v zvezi s t. i. Kulturismus-Debatte (prim. žižek 1984: 11 in dalje), ali kar Jacoby (1981: 45 in dalje) ugotavlja za revizije Freuda, posebej pa še za biologizem, ima porsem primerljive rezultate tudi v okviru naturalizacije človeškega fenomena v razsvetlenski antropologiji.

42 Pri čemer gre pri tej naturalizaciji seveda za ujemanje s skrajno biologizacijo, kar pa za razsvetljenstvo, kot smo že videli, ne velja.

43 Tako družbo Wilson (1975: 595) opredeli takole: "Skupina individui, ki pripadajo isti vrsti in so organizirani na kooperativen način. Diagnostični kriterij je recipročna komunikacija kooperativne narave, ki se razteza preko gole seksualne aktivnosti." Družba torej ni izključno človeški fenomen (prim. ibid.: 16 in dalje), je pa za človeško družbo značilna posebna varianta naravnih zakonov, ki usmerjajo socialni razvoj - t. i. socialna evolucija kot podtip evolucije (prim. ibid.: 565-577). Takšno razumevanje zastopa na primer tudi Leroy-Gourhan, ki v zvezi z zakonitostmi socialnega razvoja v poglavju "Družbeni organizem. Biologija družb" pravi naslednje: "...saj so oblike grupiranja v skupni prid pri sesalcih, širše pri vretenčarjih in še širše v vsem živem svetu dovolj številne, da kažejo, da gre v družbenem življenju za temeljno biološko odločitev... Potemtakem bi morali napisati pravo biologijo tehnike, družbeno telo imeti za bitje, ki je neodvisno od zoološkega telesa..." (1988: 163, 164); o procesih družbenega razvoja eksplicitno govori kot o "družbeni evoluciji" (ibid.: 188 idr.); s teh pozicij pa tudi kritizira Durkheimov in Maussorov ter pristop socialnih antropologov, ki da vsi zanemarjajo prav biološko dimenzijo družbenega (prim. ibid.: 167). To naziranje se docela sklada z Wilsonovim, ki na primer sociobiologijo opredeli prav kot "sistematično raziskovanje bioloških temeljev vseh oblik socialnega obnašanja" (Wilson 1975: 4).

44 Primerjaj podrobneje Wilson (1975), Dawkins (1978) ali tudi Badcock (1991).

45 Izobraževanje in edukacija so razumeli kot tako središčni, da so nekateri avtorji celo menili, da opicam "do človeka" manjka zgolj edukacija. Podrobneje primerjaj npr. Harris (1972: 16).

46 Sodobno razumevanje inkulturacije namreč v bistvu predpostavlja dejstvo, da je človek v tej sferi podvržen specifičnim - družbenim, kulturnim in zgodovinskim zakonitostim, ki so drugačne od naravnih. Ta postarka je stalnica v antropološkem razumevanju inkulturacije; najdemo jo že pri Benedictovi in Meadovi, ki termina inkulturacija sicer še ne uporabljata (praviloma ga zamenjujeta s terminom "vzgoja" - prim. Benedict 1959; Mead 1968, 1978), pa kasneje ilustrativno v celotni tradiciji "culture-personality" študij (prim. Whiting, Whiting 1979; Whiting, Child 1966), enako kot tudi v sodobnih pristopih (prim. Handl 1988; Tillmann 1989; idr.). Inkulturacija v tem smislu ni polje naravnih zakonov, temveč prav nasprotno, polje njim alternativnih zakonov. Polje, kjer se ti zakoni "nehajo".

navidezna. Tisto, kar jo namreč bistveno vsebinsko loči od njenih sodobnih variant, je seveda že omenjena naturalizacija polja edukacije oziroma interakcije posameznika z okoljem. Tako tudi tu srečamo protislovje "razsvetlenske antropologije", protislovje med navidezno in vsebinsko ravni. Na navidezni ravni imamo namreč opraviti s povsem sodobno varianto diade "natura-kultura", na vsebinski ravni pa ta diada preprosto izgine. Tako v polju biološke narave kot tudi v polju edukacije oziroma interakcije človeka z okoljem imamo namreč, kot smo že omenili, opraviti z naravnimi zakonitostmi. To, kar oba pola med seboj ločuje, torej ni (kot v sodobnih diadah "natura-kultura") tip zakonitosti, temveč morda prej raven delovanja naravnih zakonov. Skozi obe sferi je človek naturaliziran, podrejen isti vrsti zakonov. To pa je pozicija, ki bi jo bilo bolje kot biološki determinizem poimenovali naturalistični determinizem.⁴⁷

Razsvetlenska različica diade "natura-kultura" bi se torej glasila: človeški fenomen (tako natura kot kultura) v celoti (100 %) pade v polje delovanja naravnih zakonov; ti zakoni pa se udeležajo na dveh nivojih: nivoju biološkega ter nivoju socialnokulturnega in zgodovinskega, pri čemer je pomen drugega nivoja bistveno večji od pomena prvega.⁴⁸

Navedeno dejstvo pa je več kot ključno tudi za razumevanje zgodovine v razsvetlenski antropologiji. Zgodovina je namreč polje, v katerem vladajo naravni zakoni. Prav zaradi tega je potek zgodovine seveda zakonit; zgodovino in njen potek obvladuje serija zakonov, za katere veljajo objektivnost, univerzalnost, predvidljivost itd.

Naj se najprej povsem na kratko ustavimo ob problemu **univerzalnosti poteka zgodovine**. Razsvetlenska pozicija je prav zaradi dejstva, da je zgodovina polje naravnih zakonov, morala sprejeti tudi dejstvo, da je to polje naravnosti seveda tudi univerzalno.⁴⁹ Ali povedano drugače: če zgodovino obvladujejo naravni zakoni, ti seveda ne varirajo od človeka do človeka, od ene do druge človeške skupine. Prav nasprotno, so enotni in enaki za vse človeške skupine, za vse ljudi. Stališče, ki je med drugim vodilo tudi v neekskluzivistično razvrščanje kulturnih različic in variant, je izjemno pomembno. Vendar ne toliko zato, ker je bilo povezano s posebnim tipom tolerance do razlik, o katerem bomo še govorili, temveč mnogo bolj zato, ker je uvedlo tisto logiko univerzalnega razumevanja poteka zgodovine, ki je postala kasneje tako značilna za kulturni evolucionizem.

Za kaj natančneje gre? Predvsem za to, da so razsvetlenci predpostavljali, da obstaja en, univerzalni model poteka človeške zgodovine, ki velja enako za vse človeške skupine, za vse ljudi. Pri tem je bistveni poudarek na *neobstoju variant*.

Zgodovina ne poteka v več različicah ali morda celo v več smerih, pri čemer bi se človeške skupine razlikovale med seboj glede na različico ali pa smer razvoja. Nasprotno, vse človeške skupine in vsi ljudje se, ne glede na obstoječe medsebojne razlike, razvijajo po istih zakonitostih, torej po enem in istem modelu, ki ne variira. Za vse torej, ne glede na medsebojne razlike, obstaja zgolj ena skupna zgodovina, ki vključuje tako Evropejce kot tudi na videz povsem drugačne primitivce".

Represivna dimenzija te na videz egalitarne in razsvetljene pozicije pa postane opazna takoj, ko se poveže z drugo bistveno značilnostjo razsvetlenskega razumevanja zakonov zgodovine - namreč s postavko o **faznosti razvoja**. Pokazali smo že, da je večina avtorjev razsvetljenstva menila, da zgodovina poteka skozi več faz. In ne glede na prav tako že omenjeno dejstvo, da je sicer prevladovalo stališče o obstoju treh temeljnih faz zgodovinskega razvoja, o čemer pa ni bilo popolnega soglasja, je bilo doseženo soglasje o nečem morda še pomembnejšem: namreč o univerzalnosti faz zgodovinskega razvoja. Torej: ne samo - ali celo ne predvsem - da je zgodovina univerzalna za vse ljudi in človeške skupine, univerzalne so predvsem faze tega zgodovinskega razvoja. Kar povedano drugače pomeni: *sosledje* teh faz. Konkretno: vsaka človeška skupnost mora v svojem zgodovinskem razvoju skozi natančno določeno zaporedje faz zgodovinskega razvoja, ki si zakonito sledijo. Nobena človeška skupnost tega dejstva ne more variirati (ne more se torej razvijati mimo teh faz; ne more se razvijati skozi drugačne faze; ne more preskočiti katere izmed njih ali pa na primer vzpostaviti lastnega, posebnega sosledja; ipd.). Pri tem je sam prehod med fazami razumljen seveda evolucionistično. Med fazami zgodovinskega razvoja torej ni diskontinuitet, skokovitih prehodov. Nasprotno, razvoj in spremembe so evolutivne⁵⁰ in med posameznimi fazami zgodovinskega razvoja kljub temeljnim razlikam obstaja kontinuiteta. Izrazito identične postavke tistim, ki so jih kasneje zagovarjali kulturni evolucionisti torej.⁵¹

Z nekaj posledicami, ki so prav tako enake kot tiste, ki se pojavljajo kasneje v kulturnem evolucionizmu. Prvič gre za to, da znotraj tega modela najvišjo točko v zgodovinskem razvoju pač zasedajo evropske, še posebej pa zahodnoevropske družbe. Drugič gre zato, da morajo druge družbe pač ponoviti zgodovinski razvoj, ki so ga zahodnoevropske družbe že prešle. To pa seveda pomeni, da prav slednje predstavljajo model zgodovinskega razvoja. In tretjič gre za to, da so znotraj tako postavljenega modela razlike med posameznimi človeškimi skupinami pač razlike v stopnji zgodovinskega razvoja. Te razlike pa bo sam ta razvoj seveda izničil.

47 Pozicija klasičnega biološkega determinizma v antropologiji je namreč združena s postavko, ki je razsvetlenski antropologiji docela tuja: namreč s pozicijo o tem, da je človek docela odvisen od lastne biologije in s tem praktično povsem neodvisen od interakcije z okoljem. To pozicijo izredno jasno ilustrirajo na primer že omenjeni sociobiologi (prim. Wilson 1975; Dawkins 1978; Badcock 1991).

48 V jedru takšnega razumevanja modela "natura-kultura" leži bistvena konceptualna značilnost - namreč dejstvo, da koncepta narava in biologija nista sinonima (kot je to v sodobni antropologiji več ali manj praksa - prim. npr. Harris 1989; Barnouw 1982; Barnouw 1985 idr.). Biološko sicer je naravno, vendar pa je, po drugi strani, naravno bistveno več, bistveno širše od biološkega; saj vključuje tudi tisto, kar ni biološko; namreč zgodovinsko, družbeno in kulturno.

49 Ali morda natančneje: namen razsvetlenske antropologije je bil dokazati, da zgodovina poteka univerzalno.

50 Prav to, da **spremembe razumejo evolutivno**, npr. Harris ocenjuje za ključni dosežek filozofije 18. stoletja (prim. Harris 1972: 26 idr.).

51 Vendar pa kljub tej identičnosti obstaja tudi neka pomembna razlika: unilinearni model evolutivnega razvoja je bil pri kulturnih evolucionistih vsaj deloma relativiziran. Kulturni evolucionizem namreč meni, da razvoj kultur poteka po v bistvu identičnem modelu, da pa konkretne kulture vendarle ta model lahko tudi varirajo. Ta predpostavka o v bistvu istem razvoju, ki pa na vidni ravni praviloma varira, vsebuje v sebi zatorej prej strukturalistično kot pa razsvetlensko logiko. Tako na primer celo Morgan, katerega fazni model kulturnega razvoja ponavadi razumemo kot najboljšo ilustracijo unilinearnosti kulturnega evolucionizma, dodaja opombo o v bistvu istem stanju družbe na isti stopnji zgodovinskega razvoja (prim. Morgan 1981: 44).

V tej luči je treba razumeti tudi **razsvetlensko toleranco do razlik** v tipih kulture, družbene organizacije ipd. Te razlike so torej posledica tega, da različne človeške skupnosti pač dosegajo različne stopnje zgodovinskega razvoja. Te razlike je treba prav zaradi dejstva, ker je zgodovina vseh ljudi enotna in univerzalna, seveda tolerirati. Vendar pa ta toleranca do zgodovinskih kulturnih in družbenih razlik pri razsvetljencih ni združena s kulturnim relativizmom, temveč prav nasprotno, z evropocentrizmom, hierarhičnim razvrščanjem kulturnih razlik in s prepričanjem o njihovem nujnem ukinjanju.

Če se na kratko najprej ustavimo pri *evropocentrizmu*, gre seveda za obče prepričanje razsvetlencev o tem, da je prav tista stopnja zgodovinskega razvoja, ki so jo dosegle zahodnoevropske družbe, najvišja in superiorna. Najvišja in superiorna seveda po kriteriju razuma, razvoja racionalnega mišljenja. Kriterij zgodovinskega razvoja je namreč, kot smo že omenjali, kriterij racionalnosti - zgodovina poteka od manj k bolj racionalnim fazam in oblikam družbenega in kulturnega življenja. V skladu s takšnim izhodiščem je bilo seveda tudi "splošno prepričanje" (Harris 1972: 38) o tem, da so primitivna ljudstva pač manj racionalna.⁵² Iz tega je seveda sledilo vsaj dvoje: njihove različice kulturnega življenja, njihove šege in navade ipd. so bile v primerjavi z evropskimi bistveno manj racionalne oziroma celo iracionalne. Ta iracionalnost pa je bila pogosto, kot na primer pri Rousseauju, združena s predpostavko o tem, da primitivci živijo v stanju narave (medtem ko Evropejci seveda živijo v stanju civilizacije). In ne glede na to da je bilo mogoče - spet na primer tako kot pri Rousseauju - imeti za zaželeno in boljše prav stanje narave, pa je bilo vendarle v skladu z navedenim modelom jasno, da je temeljni razlog drugačnosti primitivcev njihovo zaostajanje pri napredovanju racionalnega mišljenja. Same teze torej, ki so bile ključne za kasnejši kulturni evolucionizem.

Kar zadeva *hierarhično razvrščanje kulturnih razlik*, je iz že povedanega docela jasno, da različne stopnje zgodovinskega razvoja pač ne morejo biti enakovredne. Seveda zato, ker utelešajo različne stopnje razvitosti razuma, racionalnosti: nižje nižje stopnje racionalnosti, višje pa višje stopnje racionalnosti. Več vredne so seveda tiste bolj racionalne. V primerjavi med evropskimi in neevropskimi družbami je to brez dvoma pomenilo: tiste evropske.

In ker so nižje, bolj primitivne različice človeške zgodovine seveda tudi tiste manj racionalne, je nujno, da jih bodo skozi razvoj zamenjale tiste bolj racionalne. To pa seveda pomeni ne le stališče, da bodo primitivne družbe pač **ponovile razvoj tistih bolj racionalnih**, torej evropskih. Pomeni tudi stališče o tem, da je ta ponovitev ne le nujna, temveč tudi želena. Te družbe namreč približuje idealu večje racionalnosti. Toleranca do razlik, združena s popolno odsotnostjo

kulturnega relativizma torej.

Vse navedene značilnosti razsvetlenskega razumevanja zgodovinskega razvoja pa se vežejo na še eno bistveno značilnost razsvetlenskega razumevanja zgodovine: namreč na **predikabilnost**. Če zgodovinski razvoj poteka po naravnih zakonitostih, ki so objektivne, nevariabilne in nespremenljive, če je smer tega razvoja znana - gre za smer večanja racionalnosti - potem seveda poznavanje zakonov, ki vodijo zgodovino, omogoča tudi napovedljivost prihodnosti, prihodnjega zgodovinskega razvoja. Pri tem pa seveda razsvetlensko razumevanje zgodovine prav tega izpita v dejanski zgodovini ni opravilo.⁵³

Prav tako protislovna kot doslej omenjene značilnosti razsvetlenske antropologije je bila tudi njena teza o tem, da **zgodovina vodi v stalni napredek**. Teza, ki je bila seveda povezana tako s tisto o faznem zgodovinskem razvoju kot tudi s tisto o večanju racionalnosti skozi zgodovinski razvoj, je bila, vsaj tako izpostavlja Harris, ena izmed temeljnih tez v razsvetljenstvu (Harris 1972: 37 idr.). Napredek v zgodovini so razumeli kot neprekinjen porast racionalnosti, oziroma natančneje, kot uvajanje vedno bolj racionalnih elementov v človekovo skupinsko in individualno bivanje. To seveda pomeni tudi, da ni vsaka sprememba že tudi napredek; *napredek predstavlja le tista sprememba, ki uvaja bolj racionalne elemente, različice*. Ker pa je, kot smo že omenjali, razsvetlensko razumevanje tega, katere variante in elementi so bolj racionalni, prežeto z odsotnostjo kulturnega relativizma, bi bilo povsem mogoče pritrditi Harrisovemu mnenju, da gre pri razsvetljenstvu mnogo bolj za vero oziroma upanje v napredek kot pa za razdelano teorijo razvoja (prim. Harris 1972: 40-41); za upanje, ki je "pomešalo evolucijo z napredkom" (ibid.: 36).⁵⁴

Kot zadnja protislovna dosežka razsvetlenske antropologije naj omenimo še vlogo posameznika in njegove aktivne vloge pri poteku zgodovine ter razsvetlensko izpostavljanje psihološke enotnosti vseh posameznikov.

Ne glede na to da je zgodovina polje naravnih, univerzalnih in objektivnih zakonitosti, je po mnenju razsvetlenske antropologije **vloga posameznika** v njej vendarle mnogo več kot zgolj pasivna. Gibanje k vedno večji racionalnosti se namreč ne udejanja samo po sebi, temveč nasprotno, skozi konkretno dejavnost konkretnih posameznikov. Posameznik s svojo aktivnostjo je torej tisti, ki uresničuje objektivne zakonitosti zgodovinskega razvoja. To počne s svojo razumsko dejavnostjo, posebej še s svojo racionalno izbiro. Seveda pri tem različni posamezniki različno prispevajo k temu razvoju; bolj razumni in bolj nadarjeni več, manj razumni in manj nadarjeni manj. Potek in napredovanje človeške zgodovine tako najpomembneje določijo tisti najbolj nadarjeni; brez njih bi zgodovina potekala povsem drugače, kot teče. Ali, kot pravi dobesedno Turgot (1844: 45-46; po Harris 1972: 43): "Vsakdo

52 To splošno stališče se je konkretiziralo v eksplicitnih ocenah neevropskih običajev kot neracionalnih ali celo povsem nesmiselnih. Tako je na primer Demeunier v svoji analizi totemizma le-tega označil za popolni nesmisel, ki v resnici onemogoča znanstveno preučevanje tega pojara: "Sploh ni mogoče raziskovati, kako lahko kak človek ali pa celo celi narodi verjamejo, da izvirajo iz določene živali... Povsem jasno je, da je to nesmisel, in nesmisel ni mogoče utemeljiti v razlogu." (Demeunier 1776/2: 105; po Harris 1972: 40). Tisto, kar torej razsvetlencem ni bilo blizu, je bilo pač proglašeno za neracionalno (prim. Harris 1972: 40).

53 S tem v zvezi Harris navaja npr. Condorceta (prim. Harris 1972: 24, 25).

54 To mešanje evolucije z napredkom je nadalje vodilo v neko, za razvoj antropoloških teorij bistveno predstavo - namreč v predstavo, da je evolucija proces linearne razvoja, da vodi v vedno razvitejše stadije in forme bivanja. Vendar pa je takšna slika o evoluciji, kot na primer opozarja tudi Kuper, docela neustrezna. Evolucija namreč lahko vodi tudi v regresijo, nazadovanje in ne samo v napredek. V tem smislu je treba ločevati logiko evolucije od logike progresivizma, Darwina od Lamarcka: "Naj me obrvaruje Bog..." je nekoč pikro zapisal (Darwin - op. V. G. V.) 'od Lamarckove neumnosti o tendenci k razvoju'... "Zavrnil je (Darwin - op. V. G. V.) Lamarckovo vero v progresivno izboljšanje in vztrajal, da zgodovina ne pozna nobenega tako ugodnega oblikovanja..." (Kuper 1994: 8).

mora nujno priznati, da bi, če bi bil Corneille vzgajan na vasi in če bi prebil svoje življenje za plugom, in če bi bil Racine rojen v Kanadi med Haroni ali pa v Evropi v enajstem stoletju, nobeden izmed njiju ne razvil svoje genialnosti.⁵⁵ Pri tem pa seveda ni treba posebej izpostavljati dejstva o navidezni protislovnosti takšne zastavitve. Kajti: če je zgodovina polje naravnih zakonov, ki so objektivni, univerzalni itd., potem je to seveda skorajda nezdržljivo s tem, da njen potek bistveno opredeljujejo parcialne in subjektivne aktivnosti velikih posameznikov. Ali povedano drugače: tu gre za (očitno) protislovje med svobodno voljo posameznika na eni ter poljem objektivnih naravnih zakonitosti na drugi strani. Prav to protislovje npr. Harris označuje za eno izmed ključnih protislovij razsvetljenstva, za "veliki paradoks tega obdobja" (Harris 1972: 41).⁵⁶

Kje je zdaj tu objektivna zakonitost zgodovinskega polja? Kaj storiti z omenjenim protislovjem? Kako ga preseči?

Tista točka, ki funkcionalno presega omenjeno protislovje, je v razsvetljenski antropologiji točka *edukacije*. Točka torej, za katero smo že omenili, da naj bi ustrezala sodobnemu razumevanju inkulturacije. Edukacija je namreč ne le proces, ki dejansko odloča o tem, kaj bo sleherni posameznik. Je mnogo in bistveno več. Funkcionalno je namreč dokončen vstop posameznika v polje delovanja naravnih zakonitosti. Ker edukacija seveda poteka po objektivnih, univerzalnih in naravnih zakonih, in ker je prav ona osrednjega pomena za posameznika, je seveda tudi prav ona tista, skozi katero se posameznik najbolj bistveno vpiše v polje naravnih zakonov. In čeprav razsvetljenci predvsem izpostavljajo to, kako edukacija napolni človekov um in kako ga usposobi za individualno dejavnost (torej tudi za kreiranje objektivnega poteka zgodovine), pa se zdi, da je morda ta drugi, zamolčani del "edukacijske teze" celo še mnogo bolj bistven od prvega. Kajti: če je napredek zgodovine odvisen od racionalne aktivnosti posameznikov, je racionalna aktivnost posameznikov odvisna od njihove edukacije; edukacija pa je spet odvisna od objektivnih zakonitosti zgodovinskega razvoja. Tisto, kar je v tej zaprti verigi bistveno, je dejstvo posameznikove kreacije napredka zgodovine. Ki pa seveda ne sme biti kakršnakoli - temveč zgolj takšna, da povečuje racionalnost. Ali povedano sodobneje: potek zgodovine je seveda res odvisen od posameznikove aktivnosti, vendar pa je ta posameznikova racionalna aktivnost zgolj na videz svobodna. V bistvu pa je naddoločena; naddoločena z objektivnimi zakoni zgodovinskega razvoja. In posameznik je v tej optiki le podaljšek delovanja naravnih zakonov, ki določajo potek zgodovine. Je torej objekt in ne subjekt. Samo pod tem pogojem seveda posameznik s svojo aktivnostjo lahko bistveno prispeva k uresničevanju objektivnih in univerzalnih zakonov zgodovinskega razvoja. Vsaj v razsvetljenski optiki

je tako.

Za to objektivno funkcijo pa posameznika seveda usposobi edukacija. In tudi (ali pa morda predvsem) zato ji gre seveda razumljivo osrednje mesto v razsvetljenski antropologiji.

Ne zmore pa teorija edukacije razrešiti protislovja med objektivnim potekom zgodovine, odvisnosti tega poteka od posameznikove aktivnosti ter odprtostjo svobodne izbire za posameznika. Ali morda pač: če je svobodna izbira izbira med variacijami znotraj polja objektivnih zakonitosti zgodovinskega razvoja, ki si - z vidika cilja tega razvoja - niso funkcionalno zoperstavljenе, edukacija lahko premošča tudi to navidezno protislovje.⁵⁷

Doktrina o psihični enotnosti vseh posameznikov je bila v razsvetljenski antropologiji, kot smo omenili, korelat univerzalnega poteka zgodovine oziroma socialnokulturnega razvoja. Njena bistvena postavka je bila, kot smo prav tako že omenili, postavka o tem, da razlike med posamezniki niso utemeljene biološko oziroma da gre razlog(e) za razlike med posamezniki (tudi različnih ras) iskati v edukaciji oziroma v okolju. Tako biološka konstitucija torej ne producira razlik; če pa jih, gre za razlike, ki so povsem sekundarnega pomena. Stališče torej, ki ga je 19. stoletje z različnimi variantami rasizma docela zanimalo in ki ga je na novo odkril spet šele Boas kot eno od središčnih točk zgodovinskega relativizma.

Vendar pa je bil tudi ta dosežek razsvetljenske antropologije spet relativiziran. Ne samo s tem, da vendarle ni bilo povsem jasno in enotno sprejeto, če kljub vsemu le ne obstajajo tudi določene konstitucijske razlike med posamezniki, še posebej seveda med posamezniki različnih ras,⁵⁸ temveč morda mnogo bolj s splošnim prepričanjem razsvetlencev, da si rase "kljub vsemu" vendarle niso povsem enake (in enakovredne). Kot namreč variirajo stopnje razvitosti kultur, ki jih seveda ni mogoče docela enakovredno vrednotiti, tako tudi različni tipi človeštva izkazujejo različne kvalitete, ki jih je vendarle, kljub toleranci do medkulturnih razlik, le težko vrednotiti kot enakovredne. Tako je na primer Voltaire eksplicitno zastopal stališče o nižji vrednosti tako Židov kot tudi črncev. V zvezi s črnci pravi naslednje: "Če njihovo razumevanje ni drugačne narave kot naše, pa je vsaj bistveno inferiorno." (Voltaire; po Harris 1972: 87).⁵⁹ Seveda je povsem razumljivo, da imajo navedene razlike v luči razsvetljenske logike gibanja k vedno večji racionalnosti tudi širše kulturne posledice; populacije, ki so na nižji stopnji razumevanja in razsodnosti, imajo seveda tudi kulture ustreznega, nižjega tipa. In obratno.

Tako razsvetljenska antropologija torej v resnici priznava tako kvalitativne razlike med kulturami kot tudi kvalitativne razlike med posamezniki. V tej luči seveda načelo o psihični enotnosti vseh ljudi dobi predvsem programsko dimenzijo. Ali podrobneje: gre predvsem za to, da so si vsi ljudje (enako

55 Turgot enako predpostavlja tudi na primer za Newtona in Columba ter za druge velike posameznike; če bi le-ti ne živeli in delovali na način, na katerega so, bi bila danes naša zgodovina bistveno drugačna (prim. Turgot 1844: 45, 46; po Harris 1972: 43).

56 Ali kot pravi podrobneje: "...če je zgodovina sploh kaj dokazovala o izvajanju moči svobodne racionalne izbire, je bilo to dejstvo, da je človek težil k temu, da je delal iz sebe bedaka (vsaj z zornega kota razsvetljenstva) enako pogosto kot ne. To je bil veliki paradoks tega obdobja: zakon je rodil univerzum tako, da je determiniral najmanjši gib zadnjega zrnca peska, toda človeku ni bilo treba nujno verjeti, da je to res, in četudi je to verjel, je lahko svobodno ignoriral njegove konsekvence." (Harris 1972: 41). To protislovje v razsvetljenski antropologiji dobro ilustrira na primer Vico.

57 D'Holbachova varianta razrešitve tega protislovja je bila naslednja: človek ima možnost svobodne izbire, vendar pa je ta svobodna izbira "naddeterminirana" s človekovimi biološkimi potrebami (ki pa so - seveda - v polju naravnih zakonitosti).

58 Tako na primer Helvetius priznava obstoj prirojenih razlik, vendar meni, da le-te pri konkretnem posamezniku nadvladajo privzgojene. Nivo bioloških razlik so torej posamezniki, ne pa skupine; v tem smislu kljub obstoju bioloških neenakosti le-te ne smemo razumeti kot temelj za razlike med skupinami, npr. rasami.

59 Morda omenimo, da je bil Voltaire sicer zagovornik poligeneze (podrobneje primerjaj Harris 1972: 87).

kot vse kulture) vsaj potencialno, če že ne aktualno enaki. Tako kot so si vse kulture potencialno enake v možnosti doseganja vedno bolj racionalne ureditve, so si tudi predstavniki vseh ras glede svoje možnosti gibanja k vedno večji racionalnosti enaki. Dejansko pa svet obvladujejo razlike. Enako kot je evropska civilizacija (pač po kriteriju racionalnosti) superiorna drugim, tako je tudi bela rasa (po prav tem istem kriteriju) superiorna drugim rasam. Harris to logiko razsvetljenstva ocenjuje takole: "...razsvetljenstvo je svoj razizem utemeljilo z doktrino o 'perfektnosti'..." (1972: 98). "Perfektnosti", ki pa je "mobilna"; ki torej ni dedna lastnost zgolj ene ekskluzivne populacije oziroma rase - namreč belcev.

4. Sklep

Prikazani oris dosežkov in omejitev razsvetljenske antropologije tako več kot očitno kaže vsaj dvoje: najprej to, da je razsvetljenska antropologija z vrsto teoretskih predpostavk in empiričnih etnografskih rezultatov v marsikateri točki v jasni kontinuiteti z environmentalističnimi teorijami antropologije 20. stoletja.⁶⁰ Po drugi strani pa je prav tako tudi res, da so njeni protislovni dosežki v marsikateri izpeljavi prisotni tudi v skrajno biologističnih teoretskih izpeljavah, na primer razizma 19. stoletja.⁶¹

Tako bi bilo morda bolj kot nedodelanost environmentalistične teze, ki jo kot glavno pomanjkljivost razsvetljenske antropologije izpostavlja Harris,⁶² treba izpostaviti omenjeno notranjo protislovnost same razsvetljenske antropologije. Antropologija, ki se je gibala med univerzalnostjo enega modela človeške zgodovine in empiričnim etnografskim gradivom, med toleranco kulturnih razlik in jasnim evropocentrizmom, med objektivnostjo, nujnostjo in stalnostjo naravnih zakonov ter posameznikovo svobodo, med tezo o psihološki enotnosti in prikritim rasizmom, je pač morala postati predmet številnih in nasprotujočih si izrab. In zlorab. In to je tudi postala.

Literatura:

- BARNOUW, V. 1982 (1971): *An Introduction to Anthropology*. Dorsey Press. Homewood, Ill.
- BARNOUW, V. 1985 (1963): *Culture and Personality*. Dorsey Press. Homewood, Ill.

- BADCOCK, C. R. 1991: *Evolution and Individual Behavior. An Introduction to Human Sociobiology*. B. Blackwell. Oxford.
- BENEDICT, R. 1959 (1934): *Patterns of Culture*. Fawcett. New York.
- DAWKINS, R. 1978 (1976): *Sebični gen*. Kultura. Beograd.
- EGGAN, F. 1955 (ed.): *Social Anthropology of North American Tribes*. University of Chicago Press. Chicago.
- GARDINER, P. 1959 (ed.): *Theories of History*. Free Press. New York.
- HANDEL, G. 1988 (ed.): *Childhood Socialization*. A. de Gruyter. New York.
- HARRIS, M. 1972: *The Rise of Anthropological Theory*. Crowell. New York.
- HART, J. 1964: *Political Writers of Eighteenth Century England*. Knopf. New York.
- HELVETIUS, C. A. 1946: *A Treatise on Man*. Columbia University Press. New York.
- HODGEN, M. 1964: *Early Anthropology in Sixteenth and Seventeenth Century*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.
- HOEBEL, E. A., 1960: "William Robertson: An 18th Century Anthropologist-Historian". V: *American Anthropologist* 62, str. 648-655.
- JACOBY, R. 1981 (1975): *Društveni zaborav*. Nolit. Beograd.
- KARDINER, A., 1939: *The Individual and His Society*. Columbia University Press. New York.
- KEESING, R. M. 1981: *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*. Holt, Rinehart and Winston. New York, Chicago, San Francisco etc.
- KUPER, A. 1994: *The Chosen Primate*. Harvard University Press. Cambridge, London.
- LEROI-GOURHAN, A. 1988 (1964): *Gib in beseda 1*. ŠKUC, FF. Ljubljana.
- LEWIS, I. M. 1990 (1985): *Social Anthropology in Perspective*. New York. Cambridge.
- LEWONTIN, R., S. ROSE, L. KAMIN 1984: *Not in Our Genes. Biology, Ideology and Human Nature*. Pantheon Books. New York.
- LINTON, R. 1949: *The Cultural Background of Personality*. Routledge and Kegan Paul. London.
- MANNERS, R. A. 1964 (ed.): *Process and Pattern in Culture*.

⁶⁰ Ta kontinuiteta se poleg omenjenih točk kaže morda predvsem v razviti logiki geografskega determinizma. Prav to kontinuiteto eksplicitno velikokrat izpostavlja Harris (1972: 41, 42 idr.). Tako meni, da je razsvetljenstvo prav skozi te pristope razvilo najboljše primere materialističnih razlag socialnokulturnega razvoja (prim. ibid.: 41); najboljši model je v tej luči razvil, kot smo že omenili, Montesquieu (prim. ibid.: 42); ekonomsko environmentalistični determinizem pa je bil več ali manj splošno prisoten element v večini teorij razsvetljenstva (prim. ibid.: 48). Seveda pa Harris pripominja tudi, da modeli geografskega determinizma nikakor niso odkritje razsvetljenstva, saj so obstajali že dolgo pred njim (prim. ibid.: 41, 42).

⁶¹ In to ne glede na dejstvo, da se razizem 19. stoletja - kot smo že omenili - praviloma razume kot reakcija zoper teorije razsvetljenstva (prim. Harris 1972; Voget 1975 idr.).

⁶² Harris pravi tako (1972: 51): "Kolikor so razsvetljenski teoretiki poudarjali dejavnik zavestne racionalne izbire kot ključ za razlago socialnokulturnih razlik, toliko so ostajali odrezani od pravega razumevanja sistemske in adaptivne naravne socialne organizacije. Videli so lahko zgolj zbir individuirov, ki so bolj ali manj uspešno kontrolirali svoje strasti pod budnim nadzorom razuma. Niso pa mogli videti superorganskega sistema v interakciji z naravnim okoljem, ki odgovarja z adaptivnimi evolucionističnimi transformacijami, ki jih individualni člani družbe niso niti razumeli niti niti zavestno selekcionirali." (Podčrtala V. G. V.) Torej spet posebna oblika napetosti med objektivnostjo naravnih zakonov in svobodo posameznika.

Aldine, Chicago.

- MANNERS, R. A., D. KAPLAN 1968 (eds.): *Theory in Anthropology*. Routledge, London.
- MEAD, M. 1968 (1935): *Spol i temperament u tri primitivna društva*. Naprijed, Zagreb.
- MEAD, M. 1978 (1928): *Sazrevanje na Samoi*. Prosveta, Beograd.
- MONTESQUIEU, C. L. 1949 (1748): *The Spirit of Laws*. Hafner, New York.
- MORGAN, L. H. 1981 (1877): *Drevno društvo*. Prosveta, Beograd.
- NAROLL, R., F. NAROLL 1973: *Main Currents in Cultural Anthropology*. Appleton-Century-Crofts, New York.
- PLEHANOV, G. V. 1950 (1896): *Prispevki k zgodovini materializma*. CZ, Ljubljana.
- PLESSNER, H. 1981 (1928): *Stupnjevi organskog i čovjek*. V. Masleša, Sarajevo.
- SHAPIRO, H. L. 1964: *Anthropology and the Age of Discovery*. V: Manners, R. A. 1964: str. 337-348.
- TAX, S. 1955: *From Lafitau to Radcliffe-Brown. A Short History of the Study of Social Organization*. V: Eggan, F. (ed.) 1955: str. 445-481.
- TILLMANN, K. J. 1989: *Sozialisationstheorie*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- VICO, G. 1948 (1725): *The New Science*. Cornell University Press, Ithaca.
- VOGET, F. 1975: *A History of Ethnology*. Holt, Rinehart and Winston, New York.
- ŽIŽEK, S. 1984: *Birokratija i uživanje*. SIC, Beograd.
- WHITING, B., J. W. M. WHITING 1979 (1975): *Children of Six Cultures*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., London.
- WHITING, J. W. M., L. I. CHILD 1966 (1953): *Child Training and Personality: A Cross-Cultural Study*. Yale University Press, New Haven, London.
- WILSON, E. O. 1975: *Sociobiology: The New Synthesis*. Harvard University Press, Cambridge.

Summary

ANTHROPOLOGY BEFORE ANTHROPOLOGY

(The enlightened anthropology of the 18th century)

Vesna V. Godina

The beginnings of the history of the anthropological theories could usually, if regarded in their narrow sense, be traced back to the so called "foundation of the anthropology as a science", that means to the early beginnings of evolutionism in the 20th century. Social darwinism, marxism and the early functionalism were the exception, they marked the other half of the 19th century. Nevertheless, it is very difficult to prove the exactness of this datings, in spite of the important role of the professionalization of the anthropology as a science and beside it also the theoretical base of historical particularism. This lack of exact dating shows itself in different levels. One reason might be that the first school of anthropology is in American anthropology considered to be Mortons' and not that established by Boas. Another reason might also be found in the fact that some theoretical bases helped to construct the theoretical developments in the early beginnings of the anthropology as a science and could be traced much earlier. Of course, it is possible to discuss the anthropological dimensions of philosophical and some other theories since the Old Greek period. Nevertheless, it is important to date the above mentioned influences more precisely. Beside these theories marxism was influential, too. The importance of these influences is usually not questioned but the impact of early theoretical influences remains to be questioned.

It therefore seems urgent that at least partial analysis of a formal level (not that of the content) is included in the discussion of the history of anthropological theoretical models, which belongs to its "prehistorical" period. Only in this way we can understand the development of specific anthropological theories regarding them in their narrow sense and view them as the continuation and surpassing of "pure" environmentalist and "pure" biological position.

LATINSKA AMERIKA KOT KULTURNO MAKRO-OBMOČJE¹

V sklopu našega teoretsko-metodološkega okvira moramo najprej preudariti problem kulturnih razlikovanj v regiji, kolikor v kulturnem smislu ustrezajo heterogenosti in sopostavitvi v strukturnem smislu. Da bi regija lahko bila enota naše analize in razumevanja, je vendarle potrebno poiskati pomenske elemente, ki izražajo njeno notranjo različnost, poudarjajoč kulturne značilnosti, skupne vsej regiji.

Regija kot kulturno makro-območje

Regijo razumemo kot "makro-območje", ker vključuje več kulturnih območij in različne **kulturne kontekste** - nanašajoč se na socialne makro skupine. Regija je "periferna" zaradi dejstva, da so najpomembnejša žarišča kulturne difuzije zunaj regije, saj se vse od osvojitve kolonij(e) pa do danes nahajajo zunaj regije. Dodamo lahko, da to velja tako za dejavnike zunanje odvisnosti s spremljajočimi vidiki mednarodne delitve dela in produkcije kakor za kulturno kontinuiteto, ki regijo umešča v tako imenovani "tok zahodne civilizacije".

V tem kontekstu prevzamejo **velemesta** Latinske Amerike vlogo difuzijskih centrov sodobnih tehnologij kot "krajni mejniki difuzije" s posebnimi pomenskimi vidiki teh tehnologij. Iz teh središč se tehnično-kulturne značilnosti širijo v manjše vasi in zaostala ruralna območja.

Tehnologija v kulturni dinamiki

Upoštevanje tega vidika pomeni oddaljeitev od klasične dihotomije med urbanim in ruralnim. Moderni rudarski sektor kaže v svoji konfiguraciji tehnološko kulturnih modelov več podobnosti z načinom življenja v urbanih centrih kakor s preostalimi ruralnimi področji. Tudi kmetijske korporacije, moderne plantaže, urejene kot velika podjetja z moderno tehnologijo in zanje značilno racionalizacijo pri opravljanju težkega dela temeljijo na novih razmerjih v produkciji, ki so nadomestile "interpersonalni tip", značilen za velika tradicionalna veleposestva (latifundije).

Po drugi strani pa je v okolici mestnih naselij in v oddaljenih centrih zaradi internih migracij² - tudi zaradi nesposobnosti centrov za absorpcijo in popolno vključitev naraščajočega

prebivalstva - mogoče opaziti ustvarjanje marginalnih sektorjev, ki s seboj prinesejo kulturne modele z izvorom v različnih ruralnih subkulturah. V teh primerih se kot produkt vplivov ruralnih in urbanih modelov večinoma izoblikuje neka **sin-kretična subkultura**. Ta proces bi bilo mogoče funkcionalno opisati kot mehanizem prilagajanja novi konjunkturni situaciji. Zaradi že navedenih razlogov se dihotomija urbano-ruralno uporablja v novi razsežnosti, izhajajoč iz intraregionalnih centrov sodobne tehnološke kulture z najbolj izrazitimi področji akulturacije. Kot velemestne centre razumemo urbana središča v procesu industrializacije na subnacionalnih področjih največjega vpliva, se pravi na področjih izrazite akulturacije.

Kulturna difuzija in akulturacija

Jasno je, da je **difuzijo** in njen **akulturacijski rezultat** v opisanem kontekstu mogoče napovedati s pomočjo osrednje kategorije, **tehnološko-ekonomske**. Zato lahko, ne da bi skržili kulturo zgolj na različnosti, ki jih zajema ta kategorija, postavimo različne stopnje "razvoja" in različne smeri tehnično-kulturnih sprememb, pogojenih s temi razlikami. Te stopnje lahko razumemo kot "tipe" tehnično-kulturnega razvoja, smeri pa kot posebne vidike procesa akulturacije in, nenazadnje, kot prehod v psiho-socialnem smislu.

Socialna dihotomija in subkulturni tipi

Subkulture z vidika dihotomije

Z upoštevanjem kriterijev tipologizacije, ki vsebujejo tehnično-ekonomske spremenljivke, in glede na spremembe v socialni stratifikaciji bomo vzpostavili stopnje ali tipe tehnično-kulturnega razvoja.

Opazujemo jih lahko z vidika temeljnega nesoglasja, ki je značilno za latinskoameriško družbo v celoti. Čeprav smo že razpravljali o tej analitski možnosti, je potrebno še prav posebej poudariti, kako so s stališča dihotomije usmerjeni notranji odnosi med različnimi socialnimi skupinami in že prej omenjenimi subkulturami. Še več, zdi se nam, da je to bistven korak, ki ga moramo nujno napraviti pred premočitvijo konfliktnih razmerij v sestavi vrednot med določenimi socialnimi skupinami in to dihotomijo.

¹ Besedilo je del raziskovalnega projekta z naslovom *Configuraciones conflictivas de valores en el cambio actual de América Latina*, ki sta ga avtorja izdelala leta 1969 na Universidad católica de Valparaíso (Čile). Philipp Wambolt po rodu izvira z gradu Hmeljnik (več o tem v knjigi Bernarda Potočnik Hmeljnik).

Besedilo sta prevedli Barbara Pregelj in Mojca Terčelj.

² Zaradi eksplozivnih faktorjev iz agrarnih in manjših subnacionalnih centrov ter zaradi tranzicijske mobilnosti, ki jo povzroča difuzija kulturnih modelov iz večjih centrov.

Tipologija Wagleya in Harris

Charles Wagley in Marvin Harris³ sta avtorja poskusa tipologizacije različnih socialnih skupin v Latinski Ameriki. Na kratko bomo orisali te tipe in nakazali določene sklepe v zvezi s socialno dihotomijo Latinske Amerike.

Tipologija Wagleya in Harris je naslednja:

- **Indijanci, organizirani v plemenih** (*Tribal Indian*). Ti obsegajo kulture maloštevilnih staroselcev.

- **Moderni Indijanci** (*Modern Indian*) izhajajo iz združitve kulture staroselcev z iberskimi kulturnimi institucijami in posestniki (predvsem v 16. in 17. stoletju).

- **Kmetje** (*Peasant*) obsegajo relativno izolirane poljedelske vasi Latinske Amerike (to so pogosto nižji sloji malih izoliranih vasi). Imenujemo jih z različnimi nazivi: *mestizos*, *cholos*, *ladinos*, *caboclos* ali z drugimi lokalnimi nazivi.

- **Plantažni delavci** (*Engenho Plantation*). To je subkultura delavcev na plantažah predindustrijskega tipa.

- **Sodobni plantažni delavci** (*Usina Plantation*). Tu je v ospredju način življenja v velikih korporacijah, sestavljenih iz modernih poljedelskih ustanov.

- **Tržani** (*Town*) z načinom življenja srednjega in višjega sloja. To so prebivalci številnih naselij, ki so hkrati administrativna središča, trgi in verska središča po vsej Latinski Ameriki.

- **Velemestni višji sloj** (*Metropolitan Upper Class*). Najvišji socialno-ekonomski sloji v velikih mestih in lastniki plantaž.

- **Velemestni srednji sloj** (*Metropolitan Middle Class*). Porajajoča se skupina strokovnjakov v velikem mestu, delavci z belimi ovrtniki in lastniki srednjevelikih podjetij.

- **Urbani proletariat** (*Urban Proletariat*). Številni delavci brez izobrazbe in polizobraženi delavci v tovarnah ter služničad po velikih mestih.

Kritika

V skladu z našimi prejšnjimi definicijami in glede na tipe subkulture, ki so označeni v prejšnjem razdelku, se nam zdi potrebno uvesti nekatere temeljne popravke v shemo, ki jo predlagata Wagley in Harris.

- Plemenske skupnosti Indijancev

V zvezi s tipom "Indijanci, organizirani v plemenih" se nam zdi, da ne predstavljajo posebnega subkulturnega tipa, vsaj po našem pojmovanju "subkulture" ne. To je očitno, ker njihovi kulturni konteksti ne pripadajo tradiciji zahodne civilizacije ali njenim vplivom, ampak nasprotno, sestavljajo drugačne "kulture". Zato bomo te posebne kontekste raje poimenovali (osamljene) "odmaknjene kulture" (*culturas de*

arrinconamiento). Lahko bi jih označili kot vzorce konfiguracij, ki so povsem različni od drugih subkultur v makro-območju; njihova odvisnost od velemestnih centrov je zgolj administrativna (za sedaj še ni kulturna); njihove kulturne tradicije so specifične, drugačne od tistih, ki ustrezajo drugim kontekstom v regiji.

Ta položaj obsega manjšino indijanskega prebivalstva Amerike, katere živelj naseljuje najmanj gostoljubne pokrajine kontinenta - od tod izhaja tudi naš predlog poimenovanja. Akulturacijski procesi iz središča se jih niso dotaknili, tako da so s prilagajanjem razmeram ustvarili prave kulturne otoke.

Ostanek staroselskega prebivalstva v regiji, ki je že v odkritem procesu akulturacije, bi lahko predstavljal subkulturni tip "modernih Indijancev" po Wagleyevi in Harrisovi shemi. Mi pa ga bomo poimenovali "subkulture staroselskega izvora v procesu akulturacije".⁴

- Kmetstvo

Tip kmečke subkulture po Wagley-Harrisovi tipologiji ne ustreza nižjim slojem majhnih izoliranih vasi. Na tej stopnji je vprašljivo govoriti o "razredih" ali celo o jasno diferenciranih socialnih slojih.

Kar je pri označevanju subkulture pomembno, je prav njena nederenciranost glede na omenjene socialne sloje.⁵ Še več, kmečke subkulture se ne pojavljajo samo v majhnih vaseh⁶ (*casarios*, *villeros*), ampak tudi v razpršenih zaselkih.⁷

Po drugi strani ta subkulturni tip izhaja iz pojmovanja, ki temelji na arhaičnem gospodarskem modelu. Sem pa spadajo tudi drugi subkulturni tipi, kot na primer "plantaža *ingenio*" po Wagleyu, ki jo uvrščamo bolj v tip tako imenovane tradicionalne latifundije.⁸

Določene težave pri opredeljevanju subkulturnega tipa povzročata tudi "el pueblo" (večja vas oz. podeželski trg).

- Podeželski trgi (*Los pueblos*)

Glede na prejšnje tipe vsebuje ta opredelitev določeno dihotomijo, po kateri bomo nižje sloje predstavili s pomočjo "kmetstva", srednje in višje pa s pomočjo tipa "podeželskih trgov".

Ta dihotomija se nam zdi primerna, če nižje plasti latinskoameriškega "hinterlanda" (podeželja) niso kulturno homogene. Sloj kmetov se kvalitativno razikuje od nižjega sloja prebivalcev podeželskih trgov. Sobivanje - po Wagleyu in Harrisu - nižjega sloja kmečke subkulture s srednjim in višjim slojem trške subkulture, ki v temelju določa ta tip, je zelo problematična ekstrapolacija.

V podeželskih trgih (*pueblos*) in vaških trgih (*aldeas*), ki jih razumemo kot naselja prebivalcev s temeljno urbano strukturo in jasno profesionalno razčlenitvijo⁹ v nasprotju z

3 Glej: Charles WAGLEY, Marvin HARRIS, *A Typology of Latin American Subcultures*. V: *American Anthropologist*, 57/1955, str. 428-451.

4 Glej npr. H. STEWARD, L. FARON, *Native Peoples of South America*, MacGraw-Hill, New York 1959.

5 Sicer pristanemo v etnografski obravnavi v Redfieldovem slogu, ki jemlje vsako naselje takega tipa posebej. Zato razumemo subkulturni tip globalno, nasproti drugim tipom, v katerih je socialna stratifikacija jasno definirana. Glej: Marshall WOLFE, *Patrones de Asentamiento Rural y Cambio Social en América Latina*, CEPAL, Santiago de Chile 1965.

6 Upoštevati je treba dejstvo, da obstaja cela tipologija naselij, ki je ne moremo skrbno zgolj na eno samo ohlapno kategorijo "majhnih vasi". Glej nav. delo.

7 Glej: I. SILVA FUENZALIDA, *Concentración y/o Dispersión de la Población Rural*. DESAL, 1966. V skladu s terensko raziskavo, omenjeno v tem delu, živi 25 do 30 % podeželskega prebivalstva Dominikanske republike v razpršenih zaselkih, ki štejejo povprečno od 20 do 50 oseb. Način življenja teh skupin je značilno kmečki.

8 Glej: I. SILVA FUENZALIDA, *Rural Communities Typology in Central Chile*. V: W. AUSTIN (ur.), *Report of the Ninth Annual Round Table Meeting, Summer 1958*. Monograph Series, No. 11, Georgetown University, Washington, D. C. 1958; *Aspectos de la Organización Económica de las Comunidades Rurales de la Provincia de Nuble, Chile*. V: *Economía*, Universidad de Chile, Santiago 1962; Marshall WOLFE, nav. delo.

9 Glej Marshal WOLFE, nav. delo.

razpršenimi naselji in majhnimi podeželskimi zaselki (*caseríos* in *villeros*), že obstaja jasna socialna stratifikacija. Glede na to bi se strinjali s trditvijo, da obstaja v tovrstnih skupnostih tudi kulturna diferenciacija med nižjimi, srednjimi in višjimi sloji. Toda ta dihotomija predstavlja dva načina življenja, izmed katerih eden - tisti nižjega sloja - ni istoveten z načinom življenja "kmetov". S tega zornega kota podeželski trg (*pueblo*) po Wagley-Harrisu - ali po naše "regionalni center" - ne more predstavljati le načina življenja srednjih in višjih slojev prebivalstva latinskoameriškega "hinterlanda".

Dokaz več za našo trditev pomeni način življenja tovrstnih naselitvenih skupnosti. Gre za poseben subkulturni tip, ki ga določata mešana vzorca, arhaični in moderni, v urbanem okolju in s profesionalno diferenciranostjo, tip, v katerem lahko ločimo dva podtipa, ki ju določa socialna stratifikacija.

Različne kategorije

Kar zadeva tipe "sodobni plantažni delavci" (*Usina Plantation*), "višji velemestni sloj", "srednji velemestni sloj" in "urbani proletariati", se v principu strinjamo z Wagley-Harrisovo opredelitvijo, vendar z nekaterimi izjemami, ki jih bomo osvetlili.

Želeli bi pripomniti, da so ti tipi - glede na našo shemo nivojev kulturnega razvoja - vključeni v velemestne centre.

Glede na določene ponovne obdelave, ki bi jih lahko izvedli v zvezi s temi tipi, se nam zdita pomembni dve zapažanji.

Prva se nanaša na tip "sodobni plantažni delavci" (*Usina Plantation*). Sem moramo poleg modernih poljedelskih ustanov vključiti tudi moderne nepoljedelske predelovalne komplekse.

Drugo opažanje ima večji obseg in se nanaša na tip urbanega proletariata. Po našem mnenju Wagley in Harris preveč poenostavljeno opredeljujeta ta subkulturni tip.

Urbani proletariati

V latinskoameriškem kontekstu proletariati dejansko oblikuje tisti socialni sektor, ki je vključen v proizvodno strukturo sektorjev, vgrajenih v velemestna središča in njihove podaljške.¹⁰ Brez dvoma lahko v tem sektorju obstajajo nespecializirani ali polspecializirani delavci, kot tudi določene poklicne skupine v manjših obratih. Socialni sektor kot celoto nedvomno določa njegova vključitev v stabilno organsko poklicno mrežo z rednim prejemanjem dohodka. To je sektor, ki po našem mnenju predstavlja tip proletarske subkulture v regiji.

Toda pod tem sektorjem se v velemestnih središčih in njihovih podaljških nahaja množica sub-proletariata, v glavnem nezaposlenega in brez poklica, zlasti na periferiji teh centrov in na območjih, oddaljenih od velemest.¹¹ Njegove človeške prvine so med drugim produkt specifičnih karakteristik regije glede na migracijski proces iz podeželja v mesto ali glede na notranje poklicno izključevanje. Nastaja tako po veljavnosti tradicionalne gospodarske strukture kot nove tehnologije, ki jo uporabljajo sodobne kmetijske korporacije, in na podlagi visoke rasti prebivalstva, na katero vplivajo tradicionalni kulturni vzorci. Vključene skupine bi bilo kulturno najbolje označiti kot prehodne.

Vse to od nas zahteva, da utemeljimo nov subkulturni tip teh središč - marginalni tip periferije velikih mest in njihovih oddaljenih središč.

V tipološko shemo bi morali vključiti tudi drugi tip subkulture: "subkulture marginalne urbane periferije".

Te subkulture se nahajajo med tistimi, ki doživljajo akulturacijo. Njihovo prehodno stanje je ključ za razumevanje vsega tipološkega sistema, ki ga skušamo izdelati. Njihova prisotnost sproža celo vrsto sprememb v sociokulturnem ravnotežju središč. Ta vidik je tako zelo pomemben, da ga bomo upoštevali kot diagnostični faktor bolj natančnih razlag latinskoameriške dejanskosti.

Nanašajoč se na to, pridemo še do zadnjega opažanja. Če je res, da marginalnost vznikne v velemestnih središčih z ekološkimi, gospodarskimi, socialnimi in kulturnimi značilnimi pojavi, je to plod kompleksnega prehodnega procesa socialnih skupin, katerega začetek je v glavnem v radikalnejši marginalnosti, ki jo zasledimo v različnih ruralnih in urbanih naseljih s prebivalstvom latinskoameriškega "hinterlanda".

Zaradi teh razlogov se marginalni subkulturni tip deli na podtipa sinkretičnih subkultur na podlagi svojih različnih ravni akulturacije. Tako naj bi imeli sinkretične podtipa arhaičnega vzorca na domorodski podlagi, kmečki podlagi in na podlagi družbenih skupin tradicionalnih latifundij ter (arhaičnih in modernih) mestec in trgov iz notranjosti dežele.

Ko smo malo prej govorili o subkulturalnih marginalnih skupin v velemestnih središčih, smo imeli v mislih, da te skupine predstavljajo skupine, izločene iz najnižjih socialnih sektorjev, ali preprosteje, ne pripadajo stratifikacijskemu sistemu. Vse to pa samo po sebi implicira proces mobilnosti prek migracijskih kanalov in je posledica faktorjev in operativnih mehanizmov v psihosocialni prehodnosti.

¹⁰ Glej: Pablo González CASANOVA, *La Democracia en México*; Florestan FERNANDEZ, *A Integração do Negro na Sociedade de Classe*, nav. delo; DESAL, *Marginalidad en América Latina: Un Ensayo de Diagnóstico*, Herder, Barcelona 1968; *Hacia la Superación de la Marginalidad*, nav. delo.

¹¹ DESAL, prav tam; CEPAL, *Seminario de Urbanización en América Latina*, nav. delo.

Summary

LATIN AMERICA AS A CULTURAL MACRO-AREA

Philipp Wambolt v. Umstadt

Ismael Silva Fuenzalida

The authors treat Latin America as an extremely heterogeneous macro-area united by common cultural roots. Although it is subjected to continuous processes of migration and acculturation, the simple urban-rural dichotomy is not sufficient to explain the whole range of cultural changes. In order to identify the bearers of specific subcultures in this region, it is necessary to analyze the social stratification of the region and the social dichotomies which condition the rise of specific cultures. The authors base their analysis on an outline of the stratification of the Latin American macro-area by Charles Wagley and Marvin Harris, supplementing it with some observations of their own, obtained by analyzing the situation in Chile in the late sixties. The authors see aboriginal Indian cultures as independent "remote" cultures (culturas de arrinconamiento) outside the dominant culture of the Latin American macro-area. They argue for a more precise delineation, based on social status, of subcultures in villages, towns, in the smaller and big cities of Latin America. Special attention is paid to the poor unemployed masses on the outskirts of big Latin American cities - "the subculture of the marginal urban outskirts", with subtypes of syncretic subcultures.

Joel Halpern, Slavko Kremenšek

ETNOLOŠKO-ANTROPOLOŠKO DOPISOVANJE¹

ETHNOLOGICAL-ANTHROPOLOGICAL CORRESPONDENCE²

Joel Halpern

350 Market Hill Road

Amherst, MA 01002 USA

Slavko Kremenšek

Trubarjeva 61

61000 Ljubljana

May 30, 1994; December 12, 1994³

Dear Slavko,

I very much enjoyed my recent trip to Ljubljana and am very grateful to you and to your young colleague, Rajko Muršič, for your hospitality and for making the necessary arrangements about my lectures at your department dealing with themes connected with anthropology and ethnology. It is this topic which I would now like to explore with you. It was most enjoyable to begin our discussion while taking a walk in the woods near Lake Bohinj. You are really lucky in your small land to have such beautiful places. Slavko, you and others have brought to my attention that there is now a vigorous debate in Slovenia about the desired relationships between Social-Cultural (Sociocultural) Anthropology and Ethnology. I really was surprised to learn that these closely related disciplines are being taught in three different places at your university without coordination between the various faculties and departments. It is, of course, not my interest or role to concern myself with the internal organization of your university, rather I would like to focus on the intellectual aspects of the debate. Obviously I do have a disadvantage in that I have neither met nor am I acquainted with the viewpoints of your other university colleagues on these matters. But nevertheless I feel that we can explore some important ideas as they relate to the relationships between social-cultural anthropology and ethnology.

You explained to me that it was your strong desire to see that Slovene ethnology continue and that it be well supported. You mentioned the crucial matter of the lack of a proper museum of Slovene ethnography, where the arts and the traditions of the folk-peasant history could be properly displayed. I expressed to you the thought that I was surprised that now that Slovenia is for the first time an independent state, there is no such museum of rural and urban culture. It

would seem to me logical to suppose that there would now be extensive resources devoted to these aspects of Slovenian culture and history.

Such I suppose is in part the case, judging by the number of expensive books found in the stores on subjects as diverse as your famous bee hive slats, the specific Slovene hay drying racks, peasant costume, customs throughout the year etc. Expensive books to be sure, but all nicely illustrated and finely bound, suggesting that they may be symbolic collector's items. Also in America we receive weekly a half hour program in English from Ljubljana (through Scola) which focuses heavily on the arts, wines, folklore, historic buildings and other aspects of Slovenian life. I also noticed in passing the Slon Hotel that some of the display windows were given over to "folk" craft. Also, as I recall, one of the restaurants in the Slon has what might be called a folk motif which to a certain extent is reflected in the "Slovene" specialties on the menu. I guess that one could examine tourist brochures and Slovene public relations magazines published for distribution abroad for similar themes. "Folklorism" is also reflected in regional folk festivals, folk music on the radio and TV performances etc. Probably there are some published studies of this "folklorism" and they might be pertinent to cite in the context of our discussion. The institute of Ethnology and Folklore in Zagreb has done some studies of this type. Are there analogous studies in Slovenia to those of Dunja Rihtman and her associates in the Croatian Institute of Folklore?

The significance of the future (and past) role of Slovene ethnology is, of course, pertinent to the ways in which Slovene national culture has been constructed (Lofgren has several articles and a book on this topic for Swedish culture). Articles in *Ethnologia Europea* are perhaps of use here. Some of Robert Minnich's writings on the nature of identity in small peasant communities on the boundaries of Slovenia are also pertinent. This brings to mind the nature of Slovene identity in communities in neighboring Italy and Austria. Here I think considering the conflict over Trieste might be useful and consideration of the way this issue was finally resolved. I still recall Serbian demonstrations in Belgrade in 1953 when I first began my fieldwork, "Život damo, Trst ne damo," they shouted. But then when it was all over Trieste claims were, of course, abandoned. The Serbs were demonstrating in an organized way for a communist political purpose and not, I suppose, in favor of Slovene national identity. What was the

¹ Ker menimo, da je dopisovanje med Joelom Halpernom in Slavkom Kremenškom zanimivo tako za domačo kot za tujo strokovno javnost, objavljamo njuno dopisovanje o pogledih na razmerje med etnologijo in kulturno/socialno antropologijo v obeh jezikih, slovenskem in angleškem (op. ur.).

² Because we assume that the correspondence between Joel Halpern and Slavko Kremenšek may be interesting to Slovene and foreign scholars, we publish their correspondence concerning the relationship between (Slovene) ethnology and cultural/social anthropology in both, Slovene and English version (ed. note).

³ The dating December 12, 1994 is referred to corrections and supplements by the author (ed. note).

attitude then in Ljubljana and Slovenia on this matter?

There is an interesting recent book by a young Englishman, Mark Thompson, who, according to the book jacket, is currently the London correspondent for Mladina Magazine. I have xeroxed the appropriate pages from his book and underlined them and it may be appropriate to cite certain passages. In any case, a major point that he makes is that the role of the peasant culture in defining national identity in Slovenia is less than, in the other case he cites, Serbia. I think that the same would also apply for Croatia. In any case enclosed are articles by Minnich and a recent article prepared by one of the graduate assistants and myself for publication in a magazine of Austrian social history (I can send you a copy). I would also think that my introduction to the Anthropology of East Europe Review, special issue on the war in Yugoslavia, may be referenced. What all of the above seems to argue, I suggest, is that the position of Slovene ethnology and the possibility of funds for a Slovene ethnographic museum need to be seen in a sociology of knowledge context. Also part of that problem is how the Slovenes present themselves to the world. An important point here is a consideration of the nature of Slovenian nationalism and its relationship to the diaspora communities in Austria and Italy. Here I feel that there is a strong contrast with the Serbs and also the Croats. Is it only a matter of numbers and territory, size alone?

But perhaps we can, for the moment, leave those political aspects and focus on the history and intellectual nature of ethnology as a discipline. In doing this I also wish to compare and to contrast it with social-cultural anthropology. In looking to the origins and functions of these disciplines it is clear that Slovene ethnology is tied to national history, art and literature and linked to the historical development of national identity (*Volkskunde*), while social-cultural anthropology is above all linked to maritime exploration, the age of imperialism and the study of the natural world (*Völkerkunde*). If one looks to the origin of American and British anthropology, or French and Dutch anthropology for that matter, one becomes aware that the earliest descriptions that we have of native peoples derive from expeditions in which the native peoples were described along with the natural world. Thus some of the early 20th century publications of Canadian ethnology were published by the Geological Survey of Canada. A similar situation happened in the western exploration of the US.

Thus in the American case, the Bureau of American Ethnology, concerned with the description of the native peoples of North America, was founded after the US Civil War (1861-65) and initially linked to US army explorations. Its initial director had been an officer in the Civil War. Captain Cook's voyages to the Northwest Coast and Hawaii were undertaken in his role as a naval officer for the British Royal Navy. Tamás Hofer, now director of the Ethnographic Museum in Budapest, wrote several very insightful articles comparing the approaches of ethnology and anthropology (published about 1969 in *Current Anthropology* and *Anthropologica*; I have the reprints at home and can send you copies if they are not in your library). He noted that in the huge Smithsonian complex of museums in Washington, D.C., the U. S. capital, anthropology is in the Museum of Natural History along with the stuffed elephants and polar bears while the history of white America was in the Museum of American History which is located next door and fits in along with the dresses worn by the wives of presidents of the U. S., these exhibits also include rural and working class culture as well. Also people (ethnics) are divided. Thus exhibits on such topics as Afro-American history in the rural

south and their migration to the cities of the North is in the American History Museum along with topics such as Asian-Americans, in this case, specifically the imprisonment of West Coast Japanese Americans in World War II is depicted. On the other hand, the Natural History Museum recently hosted exhibits of the Eskimo (Inuit) and related circumpolar peoples. This was also the case of a display of the peoples of Oceania, linked to an early 19th century U. S. Navy expedition. The American Indians are in the process of getting their own museum, but this is clearly an outgrowth of their changed identity in the American multicultural system. They have progressed from specimens of natural history to political actors.

In the summer the Smithsonian is host to ethnic folks fairs which deal with the entire variety of American ethnic groups - their crafts and folk culture. All this by way of documenting that historically anthropology has dealt with the remote and exotic, the non-European. On the other hand, European ethnology has dealt with the near and familiar, one's own folk. Involved here is as noted the *Volkskunde-Völkerkunde* distinction. But using the German distinctions really misses the point since the German traditions, despite Boas' origins, Bastian, Father Schmidt's cultural circles and the Vienna school are derivative traditions. That is, *Völkerkunde* was a distinctly secondary consideration for German society. For the main German historical role has been as a land based imperial power in East and Central Europe with only marginal involvements in the Americas, Oceania and Asia. The essential point here is that North American and West European anthropologists have historically done their primary investigations and based their theories essentially on the non-Western World. Boas's methodologies were based on describing hitherto unknown or little known cultures where all aspects of culture including, especially language, had to be described from an initial point of departure. By contrast, Slovene ethnology developed along with studies of national history, national art and literature and was based on a long, literate and documented tradition. Hofer describes at length how the European ethnologist is concerned with precise micro documentation of cultural data while the anthropologist is concerned with initially describing and defining hitherto "unknown" cultures. My professor Conrad Arensberg wrote in the preface to my *A Serbian Village*, first published in 1958, about the pioneering aspect of my research (for Americans) even though Serbs had been studying their own culture since the early 19th century (Vuk Karadžić, et. al.). A lot of these seeming differences have lost much of their validity, but this is the topic I think we need to consider subsequently. I would only mention here that the world is now one. The title of a recent book of mine, *The Far East Comes Near* (I had originally suggested, *The Far World Comes Near*; and that was the title of a photo exhibit of mine on Laos and Lao-Americans) deals with autobiographies of students from Indochina whom I taught at the University of Massachusetts. Originally the course had dealt with the peoples of Southeast Asia. The way you would teach a course in the U. S. on the Native Peoples of the Americas. But what if almost all the students were native peoples of the Americas and just learning English. In the U. S., as a direct consequence of the U. S. involvement in the Indochina War, since 1975 more than a million Indochinese (Vietnamese, Cambodians and Lao) have come to the US and many have become citizens and all are now permanently in the U. S. When I first went to Laos in 1956 I couldn't conceive that some of the peoples of Laos, including members of the tribal groups, would be coming to America to live by the tens

and hundreds of thousands. This has direct implications for American anthropology in that refugee studies are now an integral part of the discipline and need to be related to older ethnographic studies in Southeast Asia itself. By the way, in most of the maritime imperial nations of Western Europe there are now large populations from the former colonies which have had a permanent impact on those countries (Slovenia is now faced with the Bosnian refugee influx). The situation is not exactly parallel, but its implications for ethnology as mentioned below are, I would think, important in that part of anthropology becomes like modern European ethnology or, put another way, *Völkerkunde* becomes *Volkskunde* as in the Smithsonian case. In the U. S. today then (national) ethnology and anthropology merge - the exotic becomes domestic. Thus methodologies may, of necessity, be similar as between ethnology and cultural anthropology. But, as distinct from national ethnology, social-cultural anthropology is essentially a comparative discipline. One consequence is that now there is much concern with the process of description as affected by the relationship between the observer - participant and the culture he/she describes. By contrast problems in ethnology are defined within a much more precise context and since the observer-investigator is almost always among his own folk the methodological problems are different. National ethnologists seem primarily concerned with highly focused problems and not general descriptions. There is thus lessened the possible situation of the field investigator in ethnology encountering the perceptual problems which so frequently face the anthropologist. The goals remain fixed for the ethnologist as opposed to the anthropologist who has to adjust to altering political situations and unexpected social impacts in an area remote from the observer's home. These factors result in changing the nature of the investigation and can happen often. Such occurrences are widely recorded in anthropological literature.

For the European ethnologists the field site is almost always, and especially in Slovenia, a short car, bus or train ride away. Maybe the investigator spends overnight in a community, but more often the researcher is there and back in the same day as opposed to the six months to several years abroad so characteristic of anthropological investigations. One might also note that there aren't many cases of ethnologists who faced death as a direct consequence of their research. Death through accident or assault has unfortunately been the case for some anthropologists. I refer here not so much to unfriendly natives, although that too has been a problem, but rather to the real and continuing risk of accident and disease. It appears to me that from the perspective of the locally focused European ethnologist, the far ranging anthropologist, who has worked in a variety of cultures, can sometimes be viewed as a bit of a dilettante. Conversely, because they make many assumptions about the nature of their own culture, historically, ethnologists often tend not to focus on kinds of problems to which anthropologists have paid a great deal of attention, e.g. social structure as compared to material culture. This makes much of the local cultural background implicit in their investigations. Since so much ethnology is published in the national language it can be assumed that the reader shares much the same background as the investigator. Further, levels of linguistic competence are not an issue in localized ethnology, but they are constantly a serious consideration in the anthropological enterprise. Nevertheless, there is a direct connection between American anthropology and the classic studies of American communities going back to the 1920s.

The broad ethnographic approach is here a model. If one reads the preface to *Middletown*, the first real study of an American industrial town (in Indiana), by the Lynds, the introduction is written by Clark Wissler, an anthropologist who was a specialist on the Plains Indians. It was considered appropriate because an aspect of anthropological methodology was very pertinent here. This is the holistic approach, looking at all aspects of the culture. It was felt that this methodology which had been applied to a study of Plains Indians could also be used to study modern American white community. This city was restudied in the 1930s and again in the 1970s when film-documentaries were also made. The anthropological model was used not only for Middletown research, but also for the *Yankee City* series (studies of a New England coastal community) north of Boston. The organizer of that research, Lloyd Warner, had previous experience with the Australian aborigines. This became a significant publicized incident in American culture in the 1930s. There was a novel and a Broadway play based on this theme by the novelist John Marquand.

Understanding the causes of the war in ex-Yugoslavia seems to me to be a matter that requires reflection. This conflict acutely raises the significance of the lack of a comparative dimension. Clearly it was politically impossible to discuss national differences even if there had been a conceptual basis to do so. Before the breakup of Yugoslavia there was, and you are better acquainted than I am with the details, a "Yugoslav Ethnological Society" with its own journal. There were also annual meetings focusing on particular topics. Also the "Yugoslav Atlas," based in Zagreb, was a "national" project which cut across republic lines. But my impression was that this atlas received something less than enthusiastic cooperation from all sides, especially in Serbia, although I am not aware of the reaction in Slovenia. Also it was a technical project concerned only with charting the distribution of a variety of material cultural elements and it was in no way comparative or analytical. The point is that there were a variety of national ethnologies, each with their own separate agendas, their particular histories, leading researchers, and specific literatures. Thus Milenko Filipović, Milovan Gavazzi and Vilko Novak were colleagues, but they existed in their own separate worlds, the universes of their respective national ethnologies. In the Yugoslav context this is clearest for the Croats, Serbs and Slovenes. I may be wrong, but I don't recall that there were any significant long-term joint projects which would have involved cross publication in each other's journals. Therefore it was difficult, I believe, to analyze some of the key tools and concepts inherent in national ethnology to understand multi-cultural conflict. Here I think of the interests and methodologies of Jovan Cvijić as contrasted with the Radić brothers. Their work had obvious direct political connections. Each national entity was very much involved in their group's politics. Thus some of Cvijić's work was used specifically at the Versailles conference, and the Radić brothers were founders of the Croatian Peasant Party. I am also thinking of the use of some of the Slovene ethnological materials at the time of the Trieste dispute in the early 1950s. I would very much like to have your thoughts on this point. In my view ethnological data and anthropological concepts can help in understanding the present conflict. This is what I attempted to do in the special issues of the *Anthropology of East Europe Review* which is devoted to that subject and which I edited.

Thus I am curious as to how ethnology handles questions of cultural contact. I note, for example, in connection with my

visit and lectures in Ljubljana, that I met some students who were doing studies of Bosnians in Slovenia. How does this fit into the concept of a national ethnology and to what extent is it a valid part of such a picture? Can national ethnology deal with multiethnic problems? Another aspect has to do with ideas about conflict. The study of conflict is very much a central part of the anthropological tradition. It was inherent almost from the beginning as many initial imperial-colonial contacts were conflictful and involved fighting and destruction. In this specific situation one thinks of Evans-Pritchard's classic study of the Nuer in the Sudan. Reading the preface to this volume one can see how his investigations were tied in with the concerns of the British colonial service in controlling Nuer hostility. Conflict can, of course, also deal with social groups within the village community, as a result of migration to towns and between social classes. Thus, I would assume, although I don't remember, that your study of railroad workers dealt, at least in part, with class conflict. But it seems to me that the mode in national ethnologies has to do with historical process in relatively stable societies, especially when applied to peasant cultures. Marxism, of course, has emphasized class conflict and purposeful evaluation as opposed to a steady stable peasant society. But national ethnologies do not seem to have concerned themselves with socio-cultural processes of destruction or the extinction of cultures. Your colleague's studies of concentration camps inmates is an interesting case in point. I do not know the details, but wonder if any of his methods are also useful in ethnology. Understanding of the processes of destruction is certainly pertinent to the conflicts in Croatia and Bosnia.

At least three questions - first, ethnology and multicultural contexts; second, the questions of conflict, its consequences and resolution or lack of resolution; and, finally, ethnology not only as a discipline for understanding historical processes, but also conceptually and theoretically dealing with the end of a way of life. Could this be the case for aspects of peasant culture? What about the purposeful destruction of cultures as in the Holocaust and now in Bosnia ethnic cleansing?

A separate thought - I also wonder about the values inherent in national ethnology as a discipline. What does it have to say about values, about the validity of other cultural systems? How can national ethnology define its future? The former territory of Yugoslavia has now been transformed from a territory occupied by a multinational state to one occupied by a group of nation states. Here I think of some of your own views, Marxist and otherwise, and your feeling about ethnology and nation states would be very important.

I could go on at great length but will pause here as this is to be a dialogue and I don't want to provide a complete framework, but hopefully a way in which we might interact.

Look forward to hearing from you.

Best, Joel

Dragi Slavko, 30. 5. 1994, 12. 12. 1994⁴

Zelo sem užival med mojim zadnjim obiskom v Ljubljani in zelo sem hvaležen tako vam kot vašemu mlajšemu kolegu Rajku Muršiču za vajino gostoljubje in za organizacijo mojih

predavanj na temo etnologije in antropologije na vašem oddelku. Prav te teme bi se sedaj rad lotil skupaj z vami. Zelo sem bil vesel, ko sva ta pogovor načela med sprehodom po gozdu blizu Bohinjskega jezera. Veliko srečo imate v vaši deželici, da imate toliko lepih krajev. Slavko, vi in drugi ste me opozorili na ognjevito debato v Sloveniji o odnosu med socialno-kulturno (socio-kulturno) antropologijo in etnologijo. Res me je zelo presenetilo, da ti tako sorodni si vedi na vaši univerzi poučujejo na treh različnih mestih, ne da bi bile fakultete oziroma oddelki med sabo usklajeni. Seveda pa ni moja stvar, da bi se uhadal z notranjo organizacijo vaše univerze, raje bi se osredotočil na intelektualne vidike te debate. Pri tem žal nisem srečal drugih vaših univerzitetnih kolegov oziroma ne poznam njihovih stališč. Vseeno pa se mi zdi, da lahko načneva nekatere pomembne ideje, ki zadevajo odnos med socialno-kulturno antropologijo in etnologijo.

Razložili ste mi, da si močno želite, da bi se slovenska etnologija nadaljevala in okrepila. Omenili ste pomembno dejstvo, da nimate ustreznega muzeja slovenske etnografije, v katerem bi bili na primeren način razstavljene umetnost in tradicije ljudske-kmečke zgodovine. Povedal sem vam, da sem presenečen, da Slovenija kot nova samostojna država nima takega muzeja kmečke in urbane kulture. Logična bi se mi zdela predvidevanja, da so sedaj na voljo znatna sredstva, posvečena tem vidikom slovenske kulture in zgodovine. Zdi se mi, da delno je tako, sodeč vsaj po številu dragih knjig v trgovinah, ki so posvečene tako različnim temam, kot so vaše slovite panjske končnice, specifično slovenski kozolci, kmečka noša, letne šege in tako naprej. To so drage knjige, a vse so lepo ilustrirane in natančno vezane, kar da misliti, da so mogoče simbolični predmeti za zbiralce. Pri nas v ZDA lahko vsak teden spremljamo polurno televizijsko oddajo v angleškem jeziku (s pomočjo Scole), ki govori pretežno o umetnosti, vinih, folklori, zgodovinskih zgradbah in drugih vidikih življenja v Sloveniji. Bežno sem tudi opazil, da je Hotel Slon namenil nekaj svojih izložbenih oken "ljudskim" obrtem. Prav tako se spominjam, da ima ena od Slonovih restavracij nekakšno ljudsko noto, ki se v določeni meri odraža v "slovenskih" kulinarčnih posebnostih v jedilniku. Ko človek prelistava turistične prospekte in revije, namenjene tujcem, verjetno najde v njih podobno tematiko. "Folklorizem" se prav tako kaže v pokrajinskih folklornih prireditvah, ljudski glasbi na radiu, televizijskih oddajah itd. Verjetno obstajajo kakšne objavljene študije o tovrstnem "folklorizmu" in mogoče bi jih bilo potrebno citirati v kontekstu tega najinega dvogovora. Zagrebški *Institut za etnologijo i folkloristiku* je izvedel nekaj raziskav na to temo. Ali obstajajo v Sloveniji študije, sorodne tistim, ki so jih naredili Dunja Rihtman in njeni sodelavci v tem inštitutu?

Pomen vloge slovenske etnologije v prihodnosti (in v preteklosti) je seveda v skladu z načinom, kako je organizirana slovenska nacionalna kultura (Lofgren je napisal nekaj člankov in knjigo o tej problematiki v švedski kulturi). Morda bi bili v tej povezavi koristni članki iz *Ethnologie Europee*. Prav tako so pomembne nekatere razprave Roberta Minnichia o identiteti v majhnih kmečkih skupnostih na obrobju Slovenije. Ob tem se spomnim na značilnosti slovenske identitete v skupnostih v sosednji Italiji in v Avstriji. Zdi se mi, da bi ob tem veljalo upoštevati konflikt zaradi Trsta in način, kako so ga končno razrešili. Še vedno se spominjam srbskih

⁴ Datiranje 12. 12. 1994 se nanaša na popravke in dopolnila, ki jih je avtor pisma naknadno vnesel v prvotni, 30. 5. 1994 napisani tekst.

demonstracij v Beogradu leta 1953, ko sem pričenal svoje raziskave, in vzklikom "Život damo, Trsta ne damo!" Ko pa se je vse to končalo, so zahteve po Trstu seveda pojenjale. Srbi so organizirano demonstrirali za komunističen politični cilj, ne pa, tako se mi zdi, v podporo slovenski nacionalni identiteti. Kakšen je bil takratni odnos Ljubljane in Slovenije do tega vprašanja?

Nedavno je izšla zanimiva knjiga izpod peresa mladega Angleža Marka Thompsona, ki je, kakor piše na knjižnem ovitku, trenutno londonski dopisnik revije Mladina. Fotokopiral sem določene strani iz te knjige in podčrtal nekatere odstavke, ki bi jih bilo mogoče koristno citirati. Torej, ena od poglavitnih misli Marka Thompsona je, da je vloga kmečke kulture pri definiranju nacionalne identitete v Sloveniji manjša kot na primer v Srbiji. Zdi se mi, da bi podobno veljalo tudi za Hrvaško. Prilagam članke Minnichia in nedavno napisan članek nekega diplomiranega asistenta in mene, objavljen v reviji za avstrijsko socialno zgodovino (lahko vam pošljem kopijo). Zdi se mi, da bi lahko omenili tudi moj uvod v posebno izdajo revije Anthropology of East Europe Review, ki govori o vojni v Jugoslaviji. Zdi se mi, da vse omenjene zadeve kažejo na to, da je potrebno pozicijo slovenske etnologije in možna sredstva za Slovenski etnografski muzej gledati v kontekstu sociologije znanja. Del te problematike je tudi, kako se Slovenci predstavljajo v svetu. V tem kontekstu je pomembno pretehtati naravo slovenskega nacionalizma in njegov odnos do skupnosti v diaspori v Avstriji in Italiji. Zdi se mi, da obstaja v tem pogledu močan kontrast v primerjavi s Srbi in tudi Hrvati. Je to samo stvar številčnosti in ozemlja oziroma njunega obsega?

Morda lahko za nekaj časa pustiva pri miru politični vidik in se osredotočiva na zgodovino in naravo etnologije kot vede. Ob tem bi jo tudi želel primerjati in postaviti nasproti socialni in kulturni antropologiji. Ko premišlujem o izvoru in funkciji teh dveh ved, je jasno, da je slovenska etnologija povezana z nacionalno zgodovino, umetnostjo in literaturo, in se navezuje na zgodovinski razvoj nacionalne identitete (*Volk-skunde*), medtem ko sta socialna in kulturna antropologija predvsem povezani s pomorskimi raziskovanji, z dobo imperializma in s študijem naravnega sveta (*Völkerkunde*). Če gledamo izvor ameriške in britanske antropologije ali pa francoske ali nizozemske, se zavemo, da prihajajo najstarejši opisi naravnih ljudstev od ekspedicijskih, v katerih so naravna ljudstva opisana skupaj z naravnim svetom. Tako je nekatere od zapisov o kanadski etnologiji iz začetka tega stoletja objavila Kanadska geološka družba. Podobno se je zgodilo z raziskovanji ZDA, ki so jih opravili zahodnjaki.

V tem ameriškem primeru je bil tako po ameriški državljanski vojni (1861-65) ustanovljen Urad za ameriško etnologijo. V začetku je bil povezan z raziskavami ameriške vojske in se je ukvarjal z opisi naravnih ljudstev v Severni Ameriki. Njegov prvi direktor je bil častnik v državljanski vojni. Kapitan Cook je potoval na ameriško severozahodno obalo in na Havaje v vlogi pomorskega oficirja britanske Kraljeve mornarice. Tamas Hofer, sedanjí direktor budimpeštanskega Etnografskega muzeja, je napisal nekaj izredno zanimivih člankov (objavljenih okoli leta 1969 v revijah Current Anthropology in Anthropologica) in v njih primerjal etnološki in antropološki pristop (doma imam ponatis te člankov in vam jih lahko pošljem, če jih še nimate v vaši oddelčni knjižnici). Hofer je opazil, da je v ogromnem muzejskem kompleksu ustanove Smithsonian v Washingtonu, glavnem mestu ZDA, antropologiji dodeljen prostor v Prirodoslovnem muzeju, skupaj z nagačenimi sloni in polarnimi medvedmi, medtem ko je zgo-

dovina bele Amerike prikazana v Muzeju ameriške zgodovine v sosednji zgradbi in se lepo ujema z oblekami predsedniških žena. Sem pa je vključena tudi kmečka in delavska kultura. Prav tako so razdeljeni tudi narodi (etnične skupine). Tako so razstave npr. o afro-ameriški zgodovini na podeželskem jugu in o preseljevanju Afroameričanov v mesta na severu v Ameriškem zgodovinskem muzeju, poleg nje je razstava o azijskih Američanih oziroma v tem primeru o internaciji Japoncev ameriške Zahodne obale med drugo svetovno vojno. Po drugi strani pa je Prirodoslovni muzej nedavno priredil razstave o Eskimih (Inuitih) in njim sorodnih narodih polarnega kroga. Podobno je bilo v primeru razstave o narodih Oceanije, ki se je navezovala na ekspedicijo ameriške mornarice v začetku 19. stoletja. Pripravljajo poseben muzej ameriških Indijancev, ampak to je očitno posledica spremenjene identitete Indijancev v ameriškem multikulturnem sistemu. Iz prirodoslovnih primerkov so napredovali v politične akterje. Poleti prireja Smithsonian etnične ljudske festivale, ki razgrinjajo celotno paleto ameriških etničnih skupin in prikazujejo njihovo obrt in ljudsko kulturo. Vse to dokazuje, da se je, zgodovinsko vzeto, antropologija ukvarjala z oddaljenimi, eksotičnimi, zunajevropskimi temami. Po drugi strani pa je evropska etnologija preučevala bližnje, znane stvari, lastno ljudstvo. Tu gre, kot sem že omenil, za razliko med *Volkskunde* in *Völkerkunde*. Toda uporaba teh nemških izrazov v resnici zgreši svoj namen, saj je ta nemška tradicija kljub Boasovim izvorom, Bastianu, kulturnim krogom patra Schmidta in dunajski šoli izpeljanka. To pomeni, da je bila *Völkerkunde* izrazito drugotnega pomena za nemško družbo. Glavna vloga Nemčije v zgodovini je bila namreč vloga kontinentalne imperialne velesile v vzhodni in centralni Evropi, medtem ko je bila le obrobno prisotna v obeh Amerikah, Oceaniji in Aziji. Tu želim poudariti, da so severnoameriški in zahodnoevropski antropologi v toku zgodovine opravljali najobširnejše raziskave v glavnem zunaj zahodnega sveta in na tem tudi snovali svoje teorije. Boasova metodologija je slonela na opisovanju dotlej neznanih ali malo znanih kultur, v katerih je bilo potrebno vse vidike kulture, vključno z jezikom oziroma predvsem z njim, opisati od začetkov. V nasprotju s tem pa se je slovenska etnologija razvila ob raziskavah nacionalne zgodovine, umetnosti in literature, in se je naslanjala na dolgo pisno in dokumentirano tradicijo. Hofer podrobno opisuje, kako evropskega etnologa zanima točno določeno dokumentiranje podatkov o kulturi, medtem ko se antropolog ukvarja predvsem z opisom in definicijo do sedaj "neznanih" kultur. Moj profesor Conrad Arensberg je v uvodu moje knjige *Srbska vas*, ki je bila prvič natisnjena leta 1958, pisal o pionirskih vidikih moje raziskave (za Američane), čeprav so Srbi raziskovali svojo kulturo že od zgodnjega 19. stoletja naprej (Vuk Karadžić in drugi). Mnogo teh navideznih razlik je izgubilo precej svoje vrednosti, vendar pa je to problematika, za katero se mi zdi, da jo morava dodatno upoštevati. Tu bi želel samo omeniti, da je svet sedaj postal eno. Knjiga, ki sem jo nedavno izdal pod naslovom *Daljni Vzhod se bliža* (prvotno sem predlagal naslov *Daljni svet se približuje*, tako pa se je imenovala tudi moja fotografska razstava o Laosu in laoških Američanih), govori o avtobiografijah študentov iz Indokine, ki sem jih poučeval na massachusettski univerzi. Prvotno so ta predavanja govorila o narodih jugovzhodne Azije. Na ta način bi predavanja v ZDA govorila o naravnih ljudstvih v obeh Amerikah. A kaj, ko pa so bili skoraj vsi študentje domorodci iz obeh Amerik, ki so se šele učili angleščine. Po letu 1975 je več kot milijon Indokitajcev (Vietnamcev, Kambodžijcev in Laožanov) prišlo

v ZDA, kar je bila neposredna posledica ameriške vpletenosti v vojno v Indokini. Mnogi so postali ameriški državljani in so se sedaj za stalno naselili v ZDA. Ko sem leta 1956 prvič prišel v Laos, si nisem mogel niti predstavljati, da bodo desetstisoči in stotisoči nekaterih laoških narodov, skupaj s pripadniki plemenskih skupin, prišli živeti v ZDA. To je neposredno vplivalo na ameriško antropologijo, saj so begunske študije sedaj integralni del stroke in jih je potrebno primerjati s starejšimi etnografskimi študijami o jugovzhodni Aziji. Mimogrede, med večino evropskih pomorskih imperialnih narodov živi sedaj veliko število prebivalcev iz nekdanjih kolonij, ki nenehno vplivajo na te narode (Slovenija se sedaj srečuje s prilivom beguncev iz Bosne). Ta situacija sicer ni čisto enaka, vendar menim, da imajo ti vidiki pomemben vpliv na etnologijo, tako da del antropologije postaja tak kot moderna evropska etnologija - ali, povedano drugače, *Völkerkunde* postaja *Volkskunde* tako kot v primeru muzeja Smithsonian. V ZDA se tako sedaj stapljata (nacionalna) etnologija in antropologija - eksotično postaja domače. Tako si morda metodologiji iz neke nujnosti postajata podobni prav tako kot etnologija in kulturna antropologija. Vendar pa je v nasprotju z nacionalno etnologijo socialna in kulturna antropologija predvsem komparativna disciplina. Ena izmed posledic je, da sedaj vlada veliko zanimanje za proces deskripcije, kot se kaže v odnosu med opazovalcem-udeležencem in med kulturo, ki jo opisuje. Nasprotno pa so problemi v etnologiji definirani znotraj veliko bolj natančnega konteksta. In ker je opazovalec-raziskovalec skoraj zmeraj med svojim lastnim ljudstvom, so metodološki problemi različni. Zdi se, da nacionalne etnologe zanimajo predvsem povsem določeni problemi, ne pa splošni opisi. Etnolog na terenu se tako redkeje srečuje s problemi percepcije, ki tako pogosto pestijo antropologa. Cilji ostajajo za etnologa trdno določeni, medtem ko se mora antropolog prilagoditi spreminjajočim se političnim situacijam in nepričakovanim družbenim navzkrižjem v deželah, ki so daleč od opazovalčevega doma. Zaradi teh stvari, ki se lahko pogosto dogajajo, se spreminja vidik raziskave. Antropološka literatura je polna takih dogodkov.

Za evropskega etnologa, še posebej pa za slovenskega, je teren skoraj zmeraj dosegljiv le po kratki vožnji z avtom, avtobusom ali vlakom. Mogoče bo prenočil v okolju, kjer poteka raziskava, še bolj pogosto pa se raziskovalec poda tja in se vrne domov še isti dan - v nasprotju s šestimi meseci ali nekaj leti v tujini, ki so tako značilni za antropološke raziskave. Mogoče bi tu še omenili, da se etnolog ne sooča tako pogosto s smrtjo kot direktno posledico svoje raziskave. Nekateri antropologi so žal umrli zaradi nesreče ali nasilja. Pri tem tu ne mislim toliko na neprijazne domorodce, čeprav je bila tudi to težava, temveč na zelo realno in nenehno tveganje zaradi nesreč ali bolezni. Zdi se mi, da iz perspektive evropskega etnologa, ki se osredotoča na svoje okolje, antropolog, ki posega v daljne kraje in je delal v različnih kulturah, izpade malce kot diletant. Seveda se zgodi, da se, zgodovinsko vzeto, etnologi, ki formulirajo številne domneve o podobi svoje lastne kulture, često ne osredotočajo na tiste probleme, ki jim antropologi posvečajo dobršno mero pozornosti, tako na primer primerjavi socialne strukture z materialno kulturo. Zaradi tega je veliko njihovega lokalnega kulturnega ozadja samoumevnega v njihovih raziskavah. Ker je tako veliko etnoloških raziskav objavljenih v nacionalnem jeziku raziskovalca, lahko predvidevamo, da je bralčevo kulturno ozadje zelo podobno raziskovalčevemu. Poleg tega stopnja jezikovne sposobnosti ne predstavlja problema v etnoloških raziskavah lokalnega značaja, je pa stalno prisotna v

antropoloških podvigih. Kljub temu obstaja neposredna povezava med ameriško antropologijo in klasičnimi študijami ameriških skupnosti iz 20. let tega stoletja. Model predstavlja tukaj širok etnografski pristop. V uvodu v *Middletown*, prvo resnično študijo ameriškega industrijskega mesta (v zvezni državi Indiani), ki sta jo napisala zakonca Lynd, je predgovor napisal antropolog Clark Wissler, strokovnjak za prerijske Indijance. Ta izbira avtorja se je zdela prikladna, ker je v tem delu zelo prisoten vidik antropološke metodologije. To je holističen pristop, ki zaobjema vse vidike kulture. Zdelo se je, da bi bila ta metodologija, ki je bila uporabljena v študiji o prerijskih Indijancih, lahko uporabna tudi za študijo o moderni ameriški belopoltni skupnosti. Raziskave tega mesta so ponovili v 30. in potem še v 70. letih, ko so posneli še dokumentarec. Tega antropološkega modela niso uporabili zgolj za raziskavo Middletowna, ampak tudi za serijo študij o *Yankee Cityju*, obalni skupnosti v Novi Angliji severno od Bostona. Organizator te raziskave Lloyd Warner je pred tem raziskoval avstralske domorodce. V 30. letih je ta zadeva zelo odmevala v tisku in ameriški kulturi. Romanopisec John Marquand je po tej temi napisal roman in gledališko igro, ki so jo predvajali na Broadwayu.

Zdi se mi, da razumevanje vzrokov za vojno v bivši Jugoslaviji zahteva premislek. Ta spopad očitno odseva pomembno pomanjkanje primerjalne razsežnosti. Očitno politično ni bilo mogoče razpravljati o nacionalnih razlikah, četudi bi obstajala konceptualna podlaga za to. Pred razpadom Jugoslavije je obstajalo, in vi ste s tem podrobneje seznanjeni kot jaz, "Etnološko društvo Jugoslavije" z lastnim glasilom. Prav tako so bili organizirani letni sestanki, ki so se ukvarjali z določenimi temami. Tudi delo na Etnološkem atlasu Jugoslavije, ki je imelo sedež v Zagrebu, je bilo "nacionalni" projekt, ki je segal prek republiških meja. Vendar pa sem imel občutek, da za ta projekt ni bilo posebnega navdušenja, še posebno kar zadeva Srbijo, čeprav odmeva nanj v Sloveniji ne poznam. Poleg tega je bil to tehničen projekt, katerega namen je bil le vnašanje razporeditve številnih elementov materialne kulture, in ni bil niti najmanj primerjalni ali analitičen. S tem želim povedati, da je v Jugoslaviji obstajala vrsta nacionalnih etnologij, od katerih je imela vsaka svoj obseg dela, svojo lastno zgodovino, vodilne raziskovalce in posebno literaturo. Tako so bili Milenko Filipović, Milovan Gavazzi in Vilko Novak kolegi, vendar so živeli vsak v svojem lastnem svetu, v vesolju svoje lastne nacionalne etnologije. V jugoslovanskem kontekstu je to najbolj jasno vidno v primeru Hrvatov, Srbov in Slovencev. Morda se motim, vendar se ne spominjam kakih dolgoročnih projektov, ki bi vsebovali objavljanje enih v publikacijah drugih. Zato se mi zdi, da je bilo težko analizirati nekatera ključna orodja in koncepte v lastni nacionalni etnologiji, da bi razumeli multikulturni konflikt. Pri tem imam v mislih interes in metodologijo Jovana Cvijića v nasprotju z bratom Radić. Njihova dela so vsebovala očitne politične implikacije. Vsaka nacionalna enota je bila zelo vpletena v politiko svoje skupine. Del Cvijićevih raziskav so uporabili na versajski mirovni konferenci, brata Radić pa sta bila ustanovitelja hrvaške kmečke stranke. Prav tako imam v mislih uporabo dela slovenskih etnoloških podatkov v času tržaškega konflikta v začetku petdesetih let. Zelo si želim vašega odmeva na to moje razmišljanje. Menim, da etnološki podatki in antropološki koncepti lahko pripomorejo k razumevanju sedanjega spopada. To sem poskušal pojasniti v posebni izdaji publikacije *Anthropology of East Europe Review*, ki je posvečena tej tematiki in katere urednik sem.

Zato me zanima, kako se etnologija loteva vprašanj kul-

turnih stikov. Tako sem na primer med svojimi obiski in predavanji v Ljubljani srečal študente, ki so raziskovali življenje Bosancev v Sloveniji. Kako se to vklaplja v koncept nacionalne etnologije in v kolikšni meri je to pomemben del te podobe? Ali se lahko nacionalna etnologija ukvarja z multi-etničnimi problemi? Še drug vidik je povezan s premišljanji o konfliktu. Raziskave konfliktov so osrednji del antropološke tradicije. Prisotne so bile skoraj od samega začetka, saj so bili mnogi začetni imperialno-kolonialni stiki polni konfliktov in so vsebovali boje in uničevanje. Ob tem se človek spomni na klasično študijo Evansa-Pritcharda o plemenu Nuer v Sudanu. Če preberemo uvod v to delo, lahko vidimo, kako se se njegove raziskave navezovala na skrb britanskih kolonialnih oblasti, ki so si prizadevale nadzorovati sovražnost Nuerov. Konflikt seveda lahko nastopi tudi v družbenih skupinah znotraj vaše skupnosti kot posledica preseljevanja v mesta, ali pa med družbenimi razredi. Tako predvidevam, čeprav se tega ne spominjam, da se vaša študija o delavcih pri železnici vsaj delno ukvarja z razrednim spopadom. Zdi se, da je ta metoda v nacionalnih etnologijah povezana z zgodovinskimi procesi v relativno stabilnih družbah, posebno glede kmečke kulture. Marksizem je seveda poudarjal razredni konflikt in koristno evolucijo v nasprotju s trdno kmečko družbo. Vendar pa se zdi, da se nacionalnim etnologijam ni potrebno ukvarjati s sociokulturnimi procesi uničevanja ali izumiranja kultur. Študija vašega kolega o taboriščnikih je zanimiva in potrjuje to misel. Ne poznam podrobnosti, zanima pa me, če bi bila katera od njegovih metod koristna tudi v etnologiji. Razumevanje procesa uničevanja je gotovo nujno za razumevanje konfliktov na Hrvaškem in v Bosni. Zastavlja se mi vsaj troje vprašanj - etnologija in multikulturni kontekst, vprašanje konflikta, njegove posledice in razrešitev ali odsotnost le-te, in končno vprašanje etnologije ne le kot vede, ki pomaga razumevati zgodovinske procese, ampak se tudi konceptualno in teoretično ukvarja s koncem nekega načina življenja. Bi to lahko bil primer za pojave kmečke kulture? Kaj pa namerno uničevanje kultur, kot na primer iztrebljanje Židov in etnično čiščenje sedaj v Bosni?

Poraja se mi še misel o vrednotah, ki jih vsebuje nacionalna etnologija kot veda. Kaj lahko pove o vrednotah, o veljavnosti drugih kulturnih sistemov? Kako lahko nacionalna etnologija definira svojo prihodnost? Ozemlje bivše Jugoslavije se je sedaj spremenilo iz ozemlja, na katerem je stala multinacionalna posvetna država, na ozemlje, ki ga zaseda skupina nacionalnih držav. Menim, da bi tu bili nekateri vaši nazori, tako marksistični kot tudi drugi, in vaši pogledi na etnologijo in nacionalne države zelo pomembni.

Še bi lahko nadaljeval, a bom na tem mestu prekinil svoje razmišljanje. Ker je to zamišljeno kot pogovor, ne želim sam postaviti celotnega ogroja zanj, temveč le zarisati smernice za najin dvogovor. Veselim se vašega odgovora.

Lep pozdrav, Joel

(Prevod v slovenščino: Nives Sulič.)

Slavko Kremenšek

Trubarjeva 61

Ljubljana

Prof. Joel Halpern

580 Market Hill Road

Amherst, MA 01002

Ljubljana, 3. avgust 1994

Dragi Joel!

Toplo se Vam zahvaljujem za pismo, ki sem ga prejel pred časom. Vesel sem, da ste ostali pri najinem dogovoru glede izmenjave pogledov na nekatera strokovna vprašanja, ki so danes v Sloveniji aktualna. Gre predvsem za razmerje med etnologijo in antropologijo. Na najinem sprehodu v Bohinju letos spomladi pa sva načela tudi vprašanje prostorov Slovenskega etnografskega muzeja in vloge oziroma mesta etnološke vede v osamosvojeni Sloveniji. O obeh vprašanjih govorite v Vašem pismu. Spričo tega se mi dozdeva, da bo najina izmenjava mnenj najbolj plodna, če poskušam slediti toku Vaših misli.

O razmerju etnologija - antropologija bi najraje govoril na podlagi osebnih izkušenj, do katerih sem prišel predvsem v zadnjih letih. Kot veste, smo na Oddelku za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani na pobudo nekaterih mojih kolegov študiju etnologije dodali še študij kulturne antropologije. Tako smo spremenili tudi ime oddelka v Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Nisem bil pobudnik omenjenih sprememb, nisem pa bil tudi njihov načelni nasprotnik. Vendar so nekateri praktični postopki spreminjanja oziroma dopolnjevanja dela oddelka izzvali ugovore. Zato je verjetno težko izključiti nekatere subjektivne primesi mojega izvajanja. Sicer pa je treba reči, da je naša razprava o razmerju etnologija - antropologija za sedaj omejena povečini le na sodelavce našega oddelka in na študente. Ker pa, kot pišete, ne poznate razprave, o kateri teče beseda, pobliže, je prav, da se omeji, kot predlagate, na nekatera pomembna načelna vprašanja.

Najprej bi rad poudaril, da nam vsebinska in metodološka vprašanja kulturne in socialne antropologije, ki bi mogla biti spodbudna za razvoj naše etnologije, tudi do uvajanja kulturne antropologije na naš oddelek, niso bila neznana. Menim celo, da smo v šestdesetih in sedemdesetih letih, ko smo prenesli poudarek od reči in stvari na ljudi, izvedli določeno "antropologizacijo" naše etnološke vede. Tako se je kar precejšen del slovenskih etnologov, še zlasti mlajših, usmeril med drugim v preučevanje najrazličnejših oblik družbenih odnosov, v problematiko tako imenovane socialne kulture, ki je bila na poprejšnji, "folkloristični" stopnji razvoja slovenske etnologije nedvomno zanemarjena. Seveda pa je del raziskovalcev, celo precejšen del, ostal pri bolj ali manj "klasičnih" etnoloških temah. Ni pa mogoče trditi, da tudi pri njih niso bila zaznavna določena posodabljanja.

Glede na mojo genetično-strukturalno metodološko usmeritev mi je Vaše povezovanje vloge in pomena slovenske etnologije z družbenozgodovinskim dogajanjem in razvojem seveda blizu. Pozornost, ki jo posvečate razlikam v razvoju antropologije in etnologije, tudi nemškima *Völkerkunde* in *Volkskunde*, je ustrezna in zanimiva. Bi pa ob tem rad podčrtal, da je mimo antropologije (oziroma nemške *Völkerkunde*) doživela razvoj in spremembe tudi etnologija (v smislu nemške *Volkskunde*). Res je, da antropologija ni ostala

le pri preučevanju t. i. "primitivnih" ali "naravnih" ljudstev, ampak je po zakoncih Lynd in W. L. Warnerju posegla tudi v mesto in na področje tako imenovane industrijske kulture. Seveda pa se tudi evropski etnologi že desetletja ne ukvarjajo več le s kmečkimi kulturami in podeželani, ampak preučujejo tudi način življenja in kulturne pojave prebivalstva industrijskih naselij in mest. To tako za sedajnost kot za preteklost.

Povsem se strinjam z Vašim razločevanjem, tako v razvojnem kot v funkcionalnem smislu, med socio-kulturno antropologijo (poimenovanje je Vaše!) in etnologijo. Zdi se, da temu ni kaj bistvenega dodati. Opozorili ste na to, da se je etnologija (v smislu nemške *Völkunde*) razvijala ob študiju narodne zgodovine, umetnosti, literature. Vse to drži. Razvoj etnologije v smislu nemške *Völkunde* ali angloameriške socio-kulturne antropologije je bil drugačen. Obe vedi sta izpolnjevali v bistvu ločene naloge. V tem smislu smo na Slovenskem vse do sredine petdesetih let ločevali med etnografijo (na Nemškem naj bi bila to *Völkunde*) in etnologijo (ime za nemško *Völkunde*). Iz več razlogov, med njimi tudi idejnopoličnih, smo tedaj etnografijo in etnologijo združili v enotno vedo - etnologijo. Velja ugotoviti, da nam omenjena spojitev tri desetletja ni delala nikakršnih težav. Prej nasprotno. Pridobljena širina je dajala več možnosti in več poleta. Ko pa so na našem oddelku, kot rečeno, nekateri kolegi začeli z uvajanjem kulturne antropologije, so se začele stvari postopoma zapletati. Pokazalo se je, da se omenjena novost uveljavlja na škodo tega, kar smo pred desetletji označevali z imenom etnografija (nemško *Völkunde*). Da pa je šlo pri etnografiji za specifično problematiko, ki jo povezuje sklop tako imenovanih nacionalnih ved, je bilo povedano. Ob morebitnem nadaljnjem uveljavljanju kulturne antropologije na škodo etnologije kot nacionalne vede par excellence bi bilo seveda treba sprejeti nekatere zaščitne ukrepe. Dozdeva se mi, da bi bilo glede na Vaše razumevanje razlik med etnologijo in socio-kulturno antropologijo kaj takega tudi za Vas sprejemljivo. Dejstvo je pač, da problematika, ki smo jo pri nas nekoč uokvirjali v etnologijo, na Nemškem v *Völkunde*, postaja vse bolj predmet socio-kulturne antropologije. Ljudi, ki so se pri nas pred drugo svetovno vojno sami opredeljevali za etnologe, uvrščajo danes med antropologe. Zdi se, da je ta proces, ki ima svoj izvor v angloameriškem kulturnem območju, v zadnjem obdobju nezadržen. To pa ne pomeni, da je treba temu toku prepustiti tudi tisti del našega dosedanjega etnološkega zanimanja, ki smo ga v preteklosti označevali z besedo etnografija (v pomenu nemške *Völkunde*). Glede na drugačne družbene pobude tako pri nastanku kot pri nadaljnjem razvoju preučevanja te tematike je treba še nadalje ohraniti zanj posebne strokovne okvire. Pri tem gre, kot je to razvidno tudi iz Vašega pisma, prvenstveno za obravnavo lastnega ljudstva, naroda, nacije. Zanimanje za druge etnične skupine, v poglavitem za sorodne in sosednje, je potemtakem v funkciji samospoznavanja. Takšna usmeritev je usklajena tudi z imenom vede: etnologija ali etnografija (v nemščini v edninski obliki: *Völkunde*). Antropologija že po imenu bistveno presega etnološke ambicije. Je, kot pravite, "essentially a comparative discipline". Delitev dela med etnologijo (s poudarkom na "ethnosu") in antropologijo (s poudarkom na "anthroposu") je na tak način v tematskem pogledu dovolj opredeljena. To velja tudi za njune cilje. Medtem ko je meto-

dologija stvar naše svobodne izbire, se metodični postopki ravnaajo po metodologiji, ciljih in še zlasti po predmetu obravnave. Sicer pa pišete o metodiki v antropologiji (tudi v primerjavi z etnologijo) boljše v svojem pismu.

Razumevanje etnologije kot izrazito nacionalne discipline ste povezali z razmerami v bivši Jugoslaviji. Strinjam se z Vašo ugotovitvijo, da so bila skupna prizadevanja etnologov iz bivših jugoslovanskih republik razmeroma skromna. Res pa je tudi, da določenih poskusov intenzivnega medsebojnega povezovanja in sodelovanja ni manjkalo. Toda posebnosti posameznih nacionalnih etnologij in njihovih okolij, temelječe na različnih tradicijah, so bile očitne. Tovrstne disparitnosti so lahko eden od mnogih pokazateljev, zakaj je Jugoslavija razpadla. Prepričan sem tudi, da bi bile etnološke in antropološke primerjalne študije, ki bi se nanašale na različna območja bivše Jugoslavije, zelo koristna, čeprav bi seveda ne mogle zavreti razpadanje nečesa, kar je sililo narazen. Tako smo se slovenski in hrvaški etnologi pred poldrugim desetletjem dogovorili za redne vsakoletne strokovne sestanke, na katerih smo razkrivali vzporednice, podobnosti in razlike med slovensko in hrvaško etnološko problematiko. Ti sestanki so bili, tako menim, zelo koristni. Če bi jih kdaj obnovili, bi jih nedvomno kazalo podpreti. Podobno je bilo pred leti z *Alpes Orientales*, svobodno delovno skupnostjo etnologov vzhodnoalpskih dežel (Slovenija, Avstrija, Furlanija, Retija v Švici), ki je izhajala iz spoznanja o enovitosti ljudske kulture vzhodnoalpskih pokrajin ne glede na jezik in politične meje. Seveda pa so slovenski etnologi še v drugih zvezah pritegovali primerjalno gradivo, ki se je nanašalo na tuje etnične skupine. Kajpak v poglavitem s ciljem, da bi boljše osvetlili vprašanja, na katera so naleteli doma. Pri tem so upoštevali ali bi vsaj ne smeli zanemarjati krajevnih in časovnih opredelitev, se pravi zgodovinskih določil. Da so bili pri ugotavljanju socialnih razlik šibki, je bilo posredno povedano. Tako so jih res manj zanimali npr. kulturni kontakti ("cultural contacts") nasploh ali zamisli o spopadih ("general ideas of conflicts") nasploh. So pa bili bolj zainteresirani za konkretne, zgodovinsko opredeljene pojave. Ne bi mogli nadalje trditi, da etnologue zanimajo le relativno stabilne družbe ("relative stable societies"). V strukturi etnološke topografije raziskave slovenskega etničnega ozemlja, ki jo prav gotovo poznate, sta enakopravna razdelka, ki se nanašata na uvajanje novosti in na razkroj tradicionalne kulturne podobe, kar se verjetno razlikuje v temeljih od antropološkega zanimanja za procese rušenja ("processes of destruction"). Seveda pa gre pri topografskem projektu v vsakem primeru za konkretne, zgodovinsko določene procese. Toliko o mojem umevanju razlik med etnologijo in socio-kulturno antropologijo. Kar zadeva Slovenski etnografski muzej, o katerem sva na najinem spomladanskem sprehodu prav tako govorila, gre za praktično in načelno vprašanje, ki že precej časa razgibava kulturno in v določenem pogledu celo politično ozračje na Slovenskem. Po osamosvojitvi Slovenije oziroma odhodu jugoslovanske vojske je namreč nasproti stavbe Narodnega muzeja ostalo prazno poslopje, ki bi bilo v obstoječih razmerah po mnenju mnogih iz več razlogov najbolj primerno za Slovenski etnografski muzej.⁵ Slovenci sicer imamo svoj etnografski muzej že sedemdeset let, vendar brez ustreznih prostorov, v katerih bi bilo mogoče urediti prepotrebno stalno razstavo.

5 Po zadnjih načrtih se bo SEM preselil v kompleks izpraznjene vojašnice na Metelkovi v bližini železniške postaje. To naj bi bila dokončna rešitev (op. ur.).

Slavko Kremenšek

Trubarjeva 61 61000 Ljubljana

Prof. Joel Halpern

580 Market Hill Road

Amherst, MA 01002

Ljubljana, August 3, 1994

Dear Joel

Thank you so much for your letter which I received a while ago. I am glad you decided to follow our arrangement concerning an exchange of views on some of the professional problems which are of considerable importance in Slovenia today. These concern the relationship between ethnology and anthropology. This spring, while walking around Bohinj, we started to talk about the future location of the Slovene Ethnographic Museum and the role of ethnology in independent Slovenia. You deal with both of these topics in your letter; therefore I feel it best if I try to follow your line of thought.

I would prefer to speak about the relationship between ethnology and anthropology on the basis of my personal experience during these last few years. As you know, some of my colleagues at the Department of Ethnology in Ljubljana have initiated the study of cultural anthropology. Due to this fact, the name of the department was changed to the Department of Ethnology and Cultural Anthropology. I was not among the initiators of these changes, but I was also not, in principle, against them. Some aspects of these changes or, better put, supplementing the work of the department did provoke certain complaints. This is why it may be difficult to avoid a certain degree of subjectivity here. It has to be stated that our discussions concerning the relationship between ethnology and anthropology have been, for now at least, limited mostly to department staff, and to our students. Since you have stated that you were not familiar with these discussions in detail, it seems only right to limit our debate to, as you had put it, some important ideas.

First, I wish to assert that contextual and methodological questions concerning cultural and social anthropology, which could be stimulating for the development of our ethnology, were not unknown to our department prior to these changes. It is even my opinion that in the sixties and the seventies, when our emphasis shifted from things to people, there was a certain "anthropologization" of our ethnology. Quite a large percentage of our ethnologists, especially younger ones, directed their attention to researching different kinds of social relations. Their attention shifted to problems of the so-called social culture. This aspect had undoubtedly been neglected previously. This was during the period of the "folkloristic" focus in the development of Slovene ethnology. A large group of Slovene researchers continued working on "classical" ethnological themes. But it would not be correct to say that certain elements of modern scholarship were not present in their work as well.

According to my genetic/structural methodological orientation it is understandable that I feel close to your linking the role and importance of Slovene ethnology with the evolution of current socio-historical events. The degree of attention which you devote to differences in the development of anthropology and ethnology, also to *Völkerkunde* and *Volksskunde* in Germany, is interesting and appropriate. I would like to stress, however, that aside from anthropology (namely

Kljub temu so strukturne oblasti omenjeno poslopje, kot vse kaže, namenile za upravne pisarne nekaterih ministerstev. Se pravi, da ima birokracija prednost pred ustanovami take vrste, kot je Slovenski etnografski muzej tudi v osamosvojeni Sloveniji. Nad tem sem se z ogorčenjem pritoževal na najinem sprehodu, pomirjen pa seveda nisem glede tega vprašanja niti danes. Povedati moram, da se spričo omenjenih dejstev počutim nelagodno, ker se Vaše besede, izzvale ob vprašanju Slovenskega etnografskega muzeja, sučejo v osnovi okrog tako imenovanega "folklorizma". To zato, ker vem, da že dobrih štirideset let spremljate prizadevanja v slovenski etnologiji, čeprav v primerjavi z nekaterimi drugimi območji bivše Jugoslavije morda res nekoliko sporadično in na daleč. Pa vendar: upal bi si trditi, da ste bili med najbolj obveščeni tujimi strokovnjaki glede jugoslovanskih etnologij. To izpričuje konec koncev tudi Vaše pismo. Zato veste, da smo v zadnjih tridesetih letih močno razširili vprašanja naših raziskav in se vsaj nekateri med nami s problemi, ki bi jih mogli označiti kot folkloristične, sploh nismo nikoli ukvarjali. Tako npr. moje razprave o Mostah prav gotovo niste dali prevesti na svoje stroške in nato razmnožili v seriji, ki ste jo zasnovali pred leti, zaradi njenih folkloristih sestavin. Teh v tem delu ni, kot jih ni npr. v študiji o Zeleni jami, ki ste si jo prav tako dali prevesti in ste mislili tudi na njeno objavo. Se pravi, da nas že desetletja ne zanima več le ljudska kultura, v našem primeru pač v prvi vrsti slovenska, ampak tudi način življenja družbenih slojev, ki z ljudsko kulturo niso imeli neposredne zveze. Le zavoljo ponazoritve položaja naj omenim, da je trenutno v tisku diplomska naloga ene naših študentk, ki obravnava način življenja na enem od gradov na Slovenskem med svetovnimi vojnami. Tema torej, ki bi morala prav tako dobiti prostor na stalni razstavi Slovenskega etnografskega muzeja. Sicer pa se je naša etnologija v marsičem spremenila tudi pri obravnavi ljudske tradicije, se pravi klasičnih etnoloških tem, recimo folklor. Ko ste bili lansko leto v Ljubljani, ste si, če se prav spominjam, kupili knjigo Janeza Bogataja *Sto srečanj z dediščino*. Delo je v celoti namenjeno vprašanju, kako kaže pojmovati dediščino v našem času, se pravi na nov, posodobljen način. In tako naprej. Spričo nakazanih sprememb v pojmovanju predmeta etnološkega preučevanja lahko predpostavljamo, da bi bila podoba stalne razstave v Slovenskem etnografskem muzeju, če bi jo imeli kam postaviti, močno drugačna kot pred, recimo, tridesetimi leti. Folklorizem in etnologija sta danes na Slovenskem dve bistveno različni stvari. V procesu oddaljevanja od folkloristične stopnje v razvoju naše etnologije smo se v tem in onem zgedovali tudi pri socio-kulturni antropologiji. Seveda pa zavoljo tega nismo postali antropologi. In sva spet pri vprašanju, o katerem je bil govor na začetku. Naj sklenem. Mislim, da sva si edina v prepričanju, da gre pri antropologiji in etnologiji v pogledu izvira, razvoja in njunega današnjega mesta v vrsti družboslovnih in humanističnih disciplin za dve stvari. Poigravanje s pomensko zvezo "etnologija in/ali antropologija", ki jo dandanes srečujemo pri nekaterih naših kolegih, je spričo tega vsekakor vprašljivo. Razumljivo pa je, da imate antropologi o etnologiji in imamo etnologi o antropologiji v tem in onem različne predstave, ki ne ustrezajo docela predstavam, izoblikovanim v lastni disciplini. Ker utegne biti ta podoba tako na eni kot na drugi strani tudi do določene mere zgrešena, je prav, da si svoje predstave večkrat izmenjamo. V upanju, da imata najini pismi značaj in pomen takšne izmenjave, ju pošiljam uredništvu Glasnika SED, ki nama bo prav gotovo pokazalo svojo naklonjenost.

Prejmite moje iskrene in tople pozdrave, Slavko

Völkerkunde in Germany), there were certain changes and further developments in ethnology (in the sense of *Volkskunde* in Germany) as well. It is true that anthropology had not persisted only in research on the so-called "primitive" or "natural" peoples, but reached also into the sphere of the so-called industrial culture with W. L. Warner and the Lynds. But it is equally true that European ethnologists have ceased to limit their research solely to the farming culture and farmers, but are also interested in the way of life and in cultural elements among the inhabitants of industrial settlements and cities, in the past as well as today.

I could not agree more with your distinction - developmental as well as functional - between social-cultural anthropology (this is your term!) and ethnology. There is nothing I could add to it. You have stressed the fact that ethnology (in the sense of *Volkskunde* in Germany) has developed alongside the study of natural history, art, and literature. All of this is correct. The development of ethnology in the sense of the German *Völkerkunde*, or Anglo-American social-cultural anthropology, has been different. Both disciplines have had essentially different goals. It was in this sense that all to mid-fifties there was the distinction between ethnography (*Volkskunde* in Germany) and ethnology (*Völkerkunde* in Germany). Due to several reasons, including ideological ones, ethnography and ethnology then emerged into a uniform discipline - ethnology. It has to be asserted that for three decades, this merger has not presented any problems whatsoever. If anything, the exact opposite was true. The breadth thus attained offered more possibilities and more impetus. But since some of my colleagues at our department started to bring in cultural anthropology, as has already been mentioned, things slowly started to become complicated. It has turned out that this innovation of anthropology has asserted itself much to the detriment of what had been termed ethnography (*Volkskunde* in Germany) decades ago. It has already been mentioned that ethnography dealt with specific problems linked together by the complex of the so-called national sciences ("national" in the more limited sense of this term).

It would of course be necessary to undertake some protective measures if cultural anthropology is going to further develop to the detriment of ethnology as the national science par excellence. It seems to me that, since you understand the differences between ethnology and social-cultural anthropology, this would be acceptable for you as well. The fact is that themes which had once been the scope of ethnology and of *Völkerkunde* are becoming more and more the subject of social-cultural anthropology. People who thought of themselves as ethnologists are nowadays labelled anthropologists. It seems that this process, the source of which is in the Anglo-American cultural area, lately became irrevocable. This does not denote, however, that the part of our ethnological research which was termed ethnography (in the sense of German *Volkskunde*) in the past should be yielded to this current. This concerns, as is clearly evident from your letter as well, above all the research of one's own people, one's own nation. Interest in other ethnic groups, mainly in those similar to ours, or in our neighbours, is thus a developing of "self-knowledge." Such orientation is also in accordance with the name of the discipline: ethnology or ethnography (it is singular in German: *Volkskunde*). Even in its name, anthropology fundamentally exceeds the ambitions of ethnology. It is, as you say, essentially a comparative discipline. Division between ethnology (with the stress on "ethnos") and anthropology (with the stress on "anthropos") is thus thematically clearly

defined. The same holds true for their goals as well. While methodology is a matter of our own free choice, methodical processes depend upon methodology, goals and, above all, on the subject of research. Moreover, you write about methods in anthropology (compared to ethnology) in detail in your letter.

You have linked your understanding of ethnology as a distinctive national discipline with the circumstances in ex-Yugoslavia. I agree with your statement that joint endeavours of ethnologists from ex-Yugoslav republics were somewhat modest. But it is also true that there were certain attempts at intensive mutual association and cooperation. Peculiarities of individual national ethnologies and their surroundings, based on different traditions, were, however, obvious. Such discrepancies can be one of many indicators explaining the disintegration of Yugoslavia. I am also of the opinion that comparative ethnological and anthropological studies of different areas of ex-Yugoslavia would have been extremely useful; but they could not, of course, prevent the disintegration of what had already come apart. A decade and a half ago Slovene and Croatian colleagues arranged for regular professional meetings the topics of which were parallels, similarities and differences between Slovene and Croatian ethnologies. I feel that these meetings were extremely useful. Should they be organized again, we should support such an initiative. A similar situation occurred some years ago with *Alpes Orientales*, an independent, noninstitutionalized organization of ethnologists from East Alpine countries (Slovenia, Austria, Friuli and Raetia in Switzerland) which was based on the recognition of the uniformity of folk culture in East Alpine regions, regardless of language and political borders. Slovene ethnologists have, of course, made use of comparative data on foreign ethnic groups elsewhere as well. The main goal of this was, to be sure, to analyze in detail those problems which occurred at home. In doing this they have considered, or at least they should have, local and temporal definitions or, to put it differently, historical definitions. It has already, although indirectly, been stated that social differentiation was not exactly their strong point. They were also not very interested in cultural contacts, as you have stated, in general, for example, or in, according to your own terms, general ideas of conflict. They were just more interested in concrete, historically defined phenomena. It would also not be possible to maintain that ethnologists are interested solely in, as you suggest, relatively stable societies. Within the structure of ethnological topographic research of Slovene ethnic territory, with which you are undoubtedly familiar, there are two equal sections dealing with the introduction of innovations and with the destruction of traditional culture. This is probably not basically dissimilar from anthropological interest in what you term the processes of cultural destruction. This topographic research project has, of course, consistently dealt with concrete, historically defined processes.

This concludes my comments about my understanding of differences between ethnology and social-cultural anthropology. As far as the Slovene Ethnographic Museum is concerned, which we discussed during our spring walk, this is a practical as well as a fundamental question. This matter has stirred up the cultural and, to some extent, the political climate in Slovenia for quite some time. After Slovenia gained its independence and following the departure of Yugoslav soldiers, there remained an empty building across from the National Museum in downtown Ljubljana; in these circumstances, and for several reasons, this would be the most suit-

able location for the Slovene Ethnographic Museum.⁶ It is true that we Slovenes have had our own ethnographic museum for the last seventy years, but without a suitable building which would house a much-needed permanent exhibit. Despite this, it seems that our authorities have allocated this building for the offices of several ministries. This means that the bureaucracy has an advantage over such institutions as the Slovene Ethnographic Museum - even in independent Slovenia. I have already complained bitterly over this fact during our walk, and am still not at ease today.

I do have to say that due to these facts I feel some unease because your references to the problems of the Slovene Ethnographic Museum are basically centered on the influence of the so-called "folklorism." This is because I know that for about four decades you have been following Slovene ethnology, although maybe a bit sporadically and from a distance compared to some other areas of ex-Yugoslavia. And yet: I would dare to state that you were one of the best informed foreign professionals with regard to Yugoslav ethnologies. The proof of this is in your letter. You are therefore aware that we expanded considerably the scope of our research in the last thirty years, and at least some of us have never even dealt with problems which could be termed folkloristic. For example, I am sure that you did not have my treatise on *Moste* translated and published in your University's East European series because of its folkloristic elements. This monograph does not contain any such elements. The same is true for my publication on *Zelena jama* which you also had translated and intended to publish. This means that for some decades we have not been interested solely in folk culture in Slovenia, but also in the way of life of social strata which were not directly connected with folk culture. Let me just mention an illustration. At present we are printing a diploma thesis of one of our students on the way of life in one of the Slovene castles between the two World Wars. This is a theme which should find some space in the permanent exhibit of the Slovene Ethnographic Museum. Furthermore, our ethnology has also experienced many changes in dealing with folk tradition, as

with classical ethnological themes such as folklore. If I recall rightly you bought a book by Janez Bogataj entitled *Sto srečanj z dediščino* (*One Hundred Encounters with Our Heritage*) when you were in Slovenia last year. This entire book is dedicated to questions of comprehending our heritage at the present moment, meaning in a new, modern way. Due to these changes in our view of ethnology we envisage that a permanent exhibit in the Slovene Ethnographic Museum, were there any space for it, would be very different from one of, say, thirty years ago. Folklorism and ethnology in Slovenia are today two essentially different things. In the process of distancing ourselves from the folkloristic stage in the development of our ethnology we have occasionally taken an example from social-cultural anthropology. Of course this did not make us anthropologists. Thus we have come back to the question raised at the beginning of this letter.

Let me conclude. I feel that we agree that regarding their origins, development and present status among other humanities and the social sciences, ethnology and anthropology are two different fields. Playing with the syntagma "ethnology and/or anthropology" which is in use by some of our colleagues at present, is thus highly doubtful. It is understandable however, that anthropologists as well as ethnologists sometimes have different notions regarding ethnology and anthropology respectively, which do not wholly correspond to those formed within one's own discipline. Since these notions might be distorted to a certain degree, it is only right to clarify them among ourselves. In the hope that our letters do possess the character and meaning of such an exchange, I will send them to the editors of *Glasnik SED* (Bulletin of the Slovene Ethnological Society) who will, hopefully, demonstrate their benevolence.

With warmest regards, Slavko

(Translated from Slovene by Nives Sulič.)

⁶ The latest plans for Slovene Ethnographic Museum are to move it into the complex of empty barrack near the railway station on Metelkova Street. It should be the final solution (ed. note).

Rajko Muršič

ANTROPOLOŠKI ZVEZKI 3.

Društvo antropologov Slovenije, Amalietti,
Ljubljana 1993 (izšlo 1994),
VII + 142 + XI str.
ISBN 86-81303-67-8

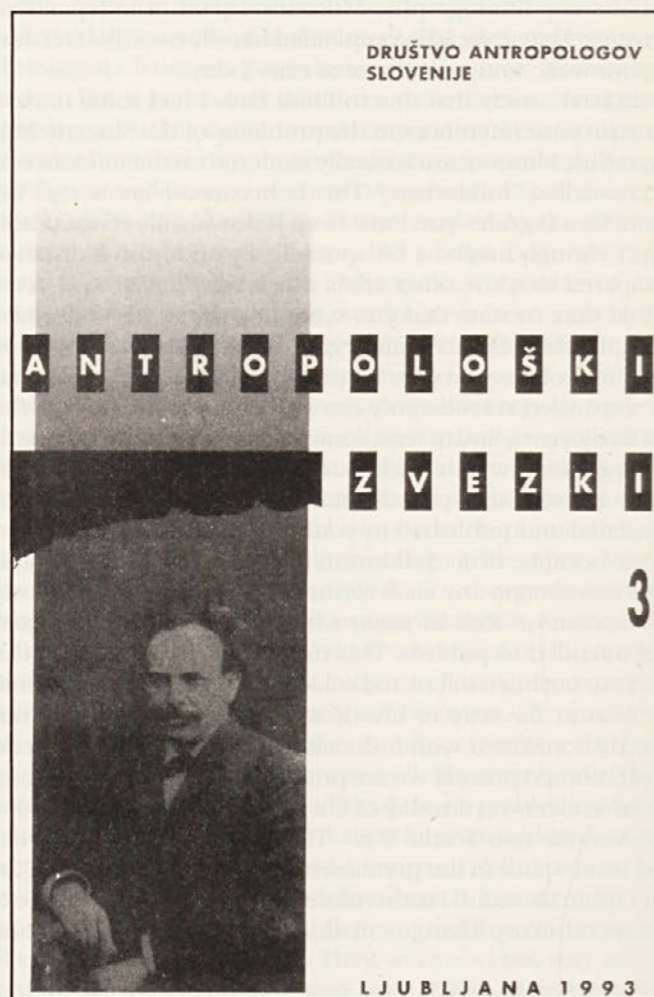
Po nekoliko daljšem premoru so nas (socialni) antropologi razveselili z izdajo tretjih Antropoloških zvezkov. Kot izdajatelj se tokrat prvič predstavlja Društvo antropologov Slovenije, ki je nastalo na podlagi združitve bivše Sekcije za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu in fizičnih antropologov, ki delujejo v okviru Biotehnične fakultete. Ker je bil zbornik pripravljen že pred formiranjem Društva, še vedno ostaja zvest sledi predhodnih dveh Antropoloških zvezkov, torej prinaša predvsem prispevke s področja socialne antropologije.

Prispevki za zbornik so bili sicer pripravljeni že leta 1991, a so zaradi spleta nepredvidljivih okoliščin izšli šele lani (kljub letnici 1993). A natisnjenih besedil v tem času na srečo ni mogel prekriati prah. Vsekakor gre za zbirko zelo tehtnih prispevkov, ki presegajo iščočo nivo prvega zbornika (Antropološki zvezki 1) izpred štirih let. Platnice zbornika ponujajo dokaz, da slovenska antropološka dejavnost nekoč ni capljala za svetom, saj si je Božo Škerlj med drugim dopisoval tudi s Franzom Boasom.

V uvodnem članku Franc Pediček zelo poglobljeno razpravlja o zadnji knjigi Staneta Južničja, Identiteta. Osrednja tema zbornika je tematizacija pojmovanja kulture. Ponovni premislek o pojmovanju kulture - enega od osrednjih teoretskih terminov kulturne antropologije - je v devetdesetih letih eno od najživahnejših osišč razprav med (socialnimi in kulturnimi) antropologi, saj zadeva samo jedro njihovega početja. Sodobni metodološki premiki k postmoderni pluralnosti in vse bolj izrazita usmerjenost k interpretativnim vidikom antropoloških raziskav so vodili do ponovnega skeptičnega ocenjevanja antropološkega početja. Kot že nekajkrat v zgodovini vede se ponovno postavlja vprašanje, kako znanstvena je lahko (socialna oz. kulturna) antropologija. Zato je posebej pomembno, da so uredniki prevedli članek (leta 1993 preminulega) avstralskega antropologa Rogerja M. Keesinga, ki kritizira ustaljeno pojmovanje kulture. Problem, ki ga nakaže Keesing, je v tem, da so antropologi kulturi neupravičeno prisojali reificiran, torej postvarili status onkraj njenih nosilcev, konkretnih ljudi. Vendar pa se Keesing ne odreka raziskovanju kulture. Nasprotno: možna področja raziskovanja tega (v marsičem idejnotipskega) pojava programsko razširja, obenem pa ošvrkne tudi ne dovolj široko zastavljena in premalo kompleksna pojmovanja kulture pri mod(er)nih kulturnih študijah (raziskavah sodobne kulture). To delo je eno od tistih, s katerimi slovenska znanost kolikor toliko uspešno lovi sedanji "trenutek" v stroki, kajti lani je bil ta Keesingov članek (kot eden od najrelevantnejših) uvrščen v izvrsten zbornik *Assessing Cultural Anthropology* Roberta Borofskega.

O kulturi, semiotiki in antropologiji v dve desetletji starem (a ne zastarelem!) prispevku razpravlja Braco Rotar.

O tem, zakaj v sodobni antropologiji, ki se obrača od



klasičnih pozitivističnih metod k metodam, povezanim z literarnimi vedami (torej vprašanjem interpretacije in hermenevtike), in ki sledi duhu postmoderne dobe, ne posvečajo dovolj velike pozornosti doslej še neobdelanemu vprašanju vrednot, se sprašuje socialni antropolog Fredrik Barth.

S kulturo v zgodovini vede, posebej v zvezi s psihološko orientiranimi raziskavami nekaterih staroselskih (indijanskih) ljudstev v Severni Ameriki, se ukvarja Irena Šumi (sicer urednica tega več kot zanimivega zbornika).

Tretji del zbornika je posvečen - trenutno tako razvpitim in aktualnim - raziskavam spola. Slavko Kurdija se posveti simbolnim (označevalnim) nivojem spolne razlike na podlagi lacanovskega psihoanalitičnega pristopa. Z bolj eksplicitno antropološkega zornega kota se teme antropologije spolov loti Darja Zaviršek, ki poda izčrpno zgodovinsko analizo pojave/konteksta (ženske) histerije na Slovenskem (posebej v navezavi na danes več kot vprašljivo početje Boža Škerlja pri antropoloških somatskih meritvah "asocialnih tipov") in prikaže, kako so bile zapiranje "blaznih", evgenika in ženska vzgoja tri prevladujoče komponente "ideologije čiste družbe na Slovenskem" pred drugo svetovno vojno.

V skladu s kanonsko delitvijo antropologije na koncu najprej sledi še razdelek, posvečen jeziku (manjka sicer še navezava

na arheologijo, pa tudi biološka antropologija je prisotna le posredno). Stane Andolšek pregledno predstavi nekatere pristope k preučevanju jezika.

V zadnjem razdelku zbornika piše Duška Knežević Hočevar o Panoptičnem načelu v utopističnem in socialističnem načrtovanju naselij, ki predstavlja "popoln pogled kot predpogoj transformacije načina življenja". V okvir vprašanj o prostoru in času sodi tudi zaključna razprava Irene Weber o kulturnem šoku, ki je temeljna iniciacijska praksa antropolo-

gov (njihov krst) in obenem (tudi prijetna) težava, s katero se srečujejo popotniki. Konec koncev je sled faz fascinacija-križa-adaptacija, ki čaka vsakega popotnika, neke vrste klasičen obred prehoda.

Pričujoči zbornik dokazuje, da je antropologija na Slovenskem dejansko že onkraj prvih dveh faz in da po liminalnih težavah prihaja faza adaptacije oz. umestitve antropologije med "klasična" humanistična, družboslovna in naravoslovna področja na Slovenskem.

Rajko Muršič

ALFRED REGINALD RADCLIFFE-BROWN, STRUKTURA IN FUNKCIJA V PRIMITIVNI DRUŽBI.

ŠKUC, Filozofska fakulteta,

Ljubljana 1994,

280 str., ISBN 961-6085-03-4

S prevodom klasičnega metodološkega "priročnika" iz zenitnega obdobja razvoja britanske socialne antropologije smo dobili delo, ki zapolnjuje značilno vrzel v metodološki podlagi "znanosti o človeku", kakor jo pač percipiramo na Slovenskem. Gre za funkcionalistično strukturalno šolo, ki - za razliko od Lévi-Straussove - izhaja iz biološke oz. naravoslovne znanstvene paradigme, ne pa iz humanistične (kamor je mogoče šteti monografska zgodovinsko zasnovana prizadevanja Evans-Pritcharda). V tem smislu je domačemu družboslovju Radcliffe-Brown in velik del britanske funkcionalistične in strukturalne antropološke šole doslej v veliki meri ostal tuj. Še posebej med etnologi, ki si z zapletenimi sorodstvenimi shemami in deduktivnimi "strukturami" niso mogli kaj prida pomagati pri delu, večinoma usmerjenem v zgodovinske razlage "ljudske kulture" in "načina življenja".

Že na začetku te klasike Radcliffe-Brown opozarja na tisto razsežnost antropološkega raziskovalnega dela, ki ga zgodovinski pristopi ne morejo "pokriti". Kot dobro vzgojen britanski empirist pač razlikuje med zgodovinskimi razlagami in teoretskim razumevanjem (9). Seveda pa ob površnem branju hitro spregledamo, da Radcliffe-Brown (in britanska socialna antropologija malodane v celoti) ne zavrača zgodovinskih razlag. Seveda pa teoretske generalizacije ne sodijo v domeno "idiografske" etnografije, temveč k "nomotetični" "primerjalni sociologiji" (8, 10). In slednja ne more razložiti opazovanih pojavov, če jih ne razume kot procesa ("za razumevanje družb in njihovih institucij sta potrebni obe" (128), splošna oz. primerjalna razlaga in zgodovinska).

Predmet socialne antropologije je po Radcliffe-Brownu "proces družbenega življenja". Bolj natančno: socialna antropologija je po njegovem "primerjalno teoretsko preučevanje oblik družbenega življenja pri primitivnih ljudstvih" (10). S tem pa jo v celoti zapre v stajo sociologije, čeprav se zaveda, da etnografska praksa pošteno štrli iz okvirov tako zastavljene definicije. Takšna opredelitev pa po drugi strani "socialno antropologijo" predstavlja kot teoretsko znanost, kot da ne bi bilo etnografsko terensko delo bistvena sestavina ali vsaj prvi pogoj vsake "teoretske" antropologije. Zato je prav značilna druga eksplicitna opredelitev socialne antropologije v tem

delu, v kateri sociologijo oz. socialno antropologijo razume kot "preučevanje kulturnih pojavov z istimi induktivnimi metodami, kot jih uporabljajo naravoslovne znanosti" (138). Obe opredelitvi je torej potrebno brati skupaj: družbeno življenje razkrivajo teoretski (deduktivni) modeli, medtem ko ti modeli temeljijo na induktivnem preučevanju "kulturnih pojavov" in induktivnih generalizacijah. S tem pa je Radcliffe-Brown nevede stopil v past carnapovskega modela logičnega pozitivizma (z vprašljivim statusom "korespondenčnih pravil" med empirijo in teorijo).

Za razumevanje Radcliffe-Brownovega funkcionalnega (in

STUDIA HUMANITATIS

Alfred Reginald
RADCLIFFE-
BROWN

*Struktura in funkcija
v primitivni družbi*

ŠKUC
Filozofska fakulteta

strukturalnega) pristopa je njegovo opozarjanje na navdihanje pri naravoslovni znanstveni paradigmi treba jemati dobesedno. Procesi, ki jih raziskuje socialna antropologija, omogočajo delovanje organizma. Zato je potrebno navesti še tretjo Radcliffe-Brownovo opredelitev socialne antropologije: "Socialno antropologijo pojmem kot teoretično naravoslovno znanost o človeški družbi, tj. kot raziskovanje družbenih pojavov z metodami, ki so bistveno podobne tistim, ki jih uporabljajo fizikalne in biološke znanosti" (211). Zato zanj - za razliko od Lévi-Straussa - strukture niso modeli. Nasprotno: "Družbene strukture so prav tako realne kot posamezni organizmi" (213). To pa je seveda skrajno sporno. Kot kaže, so še zmeraj edine "realije" ljudje, torej organizmi. Družbeni organizem pa je prej ko ne teoretska metafora.

Kakorkoli, Radcliffe-Brownov teoretski sistem je tako vseobsegajoč sistem drugega reda (modeliranje empiričnih podatkov), da ga ni mogoče razbijati po delih, saj vsebuje celoten aparat, ki naj nam omogoči razumevanje pojave, ki nas zanima. Videti je, kot da je tako zastavljen teoretski model, ki zajema analizo družbe s pomočjo jasnih konceptov, kot so zgodovina, teorija, družbeni proces, kultura, družbeni sistem, statika in dinamika, družbena evolucija, adaptacija, družbena struktura in družbena funkcija (7-22), tako dovršen, da daje podlago za teoretsko dozorelost (socialne) antropologije. Toda prav ta nemogoča monolitnost njegove "paradigme" je zakrivila veliko krizo socialne antropologije v povojnem obdobju, kajti ameriška pragmatična "preproščina" jo je v marsičem preprosto zaobšla. Moč strukturalne in funkcionalne metode je namreč v tem, da abstrahira kompleksnost družbenih "procesov" in z modeli razlaga delovanje okleščenih idealnih tipov. Zato na videz uspešno nastopa v raziskavah in razlagah načina delovanja določenih skupnosti v celoti ali njenih posameznih delov (podsystemov), kompleksnosti "funkcioniranja" sistemov na ravni najelemenarnejših "delcev" pa ne more razložiti v okviru lastnega predpostavljene teoretskega aparata.

To postane razvidno šele takrat, ko ugotovimo, kako se raziskava neke družbene institucije (npr. razmerja med materinim bratom in sestrinim sinom) izteče v zapleteni "slovnici" zadevnega razmerja (namesto v "algebri" tovrstnih institucij). Kljub povsem nasprotnemu izhodišču od semiološkega, na koncu Radcliffe-Brownova metoda pripelje do zelo sorodnih "primerov". Ta pravila imajo pač več skupnega s slovnico kot pa z matematičnimi strukturami, čeprav bi si Radcliffe-Brown prizadeval za formalizacijo antropološkega vedenja. Tako kot

pri jeziku, katerega slovnice ljudje ne poznajo, se ljudje uklanjajo "strukturam" družbenih institucij, ne da bi "poznali" vso zapletenost danih pravil. Ta pravila lahko "prevajamo" ena v druga, ne moremo pa enih "izvajati" iz drugih.

Od matematizacije antropološkega znanja Radcliffe-Browna ločuje tudi epistemološka usmeritev, v okviru katere govori o zakonu o določeni stopnji "funkcionalne konsistentnosti sestavnih delov družbenega sistema" (52) za razliko od logične konsistentnosti. Poleg tega zakona omenja še težnjo družbene strukture k stabilnosti, določnosti in kontinuiteti (54). Wittgenstein bi seveda dodal, da so tovrstni "zakoni" zelo sorodni "tavtologijam", samoumevnim resnicam, iz katerih je mogoče z miselnimi akrobacijami deducirati vso pestrost družbenih "bitnosti".

Ali je Radcliffe-Brownov načrt "strukturne analize" sorodstvenih sistemov (sistematična klasifikacija, značilnosti organiziranih celot in določanje posebnih primerov prepoznavne skupine pojavov ter veljavnih - univerzalnih generalizacij (99)) sploh imel pogoje za uspeh? Da, če bi obstajali elementarni zakoni, iz katerih bi bilo mogoče zmodelirati katerikoli obstoječi in možen sorodstveni sistem. Ob predpostavki, da bi imeli take elementarne zakone, bi se zagotovo zalomilo pri problemu omejenih, a neskončnih možnosti. Rešitev, ki jo je Radcliffe-Brown videl v "soglasju o ciljih in ustreznih metodah, s katerimi naj do teh rezultatov pridemo" (101), nam je danes še bolj odmaknjena kot pred pol stoletja. Pravzaprav smo ji večinoma pokazali hrbet. Kajti: "V znanosti, kot je naša, so besede instrumenti analize, in vedno moramo biti pripravljeni slabša orodja zamenjati z boljšimi, če se pokaže priložnost" (152).

Naj na koncu dodam še, da mi ni povsem jasno, če je prav, da dobivamo prevode klasičnih antropoloških del desetletja in več prepozno. Mar danes ni več takšnih klasik? Mar ne bi bil že čas, da bi dobili tudi prevode, na primer, Pierra Bourdieauja ali nekaterih najbolj odmevnih del sodobne kulturne antropologije, npr. Clifforda Geertza ali Erica Wolfa? Ne čez pol stoletja.

In še to: čeprav je prevajalec v marsikaterem primeru moral utirati pota terminološki jasnosti, je uporabljal termin, ki ga etnologi že lep čas ne uporabljamo več (običaj). Tudi termin "družbena vrednost" je prej "vrednota" kot ekonomsko pogojena "vrednost".

Na tiskovni konferenci Slovenskega etnološkega društva, ki je 8. 3. 1995 potekala v KIC-u Križanke v Ljubljani, je bilo predstavljenih 25 knjig z etnološko tematiko, ki so izšle v letu 1994. Na žalost lahko objavimo le del takrat pripravljenih poročil, ker so bile nekatere knjige predstavljene ustno. Večinoma ne gre za recenzije knjig v pravem pomenu besede, temveč za poročila, ki opozarjajo na etnološke književne izdaje. Pogled na bogato etnološko knjižno bero iz zadnjega obdobja nam poleg zadovoljstva daje tudi upanje, da se bo tako obilna produkcija etnologov in etnologinj nadaljevala tudi v prihodnje.

Uredništvo

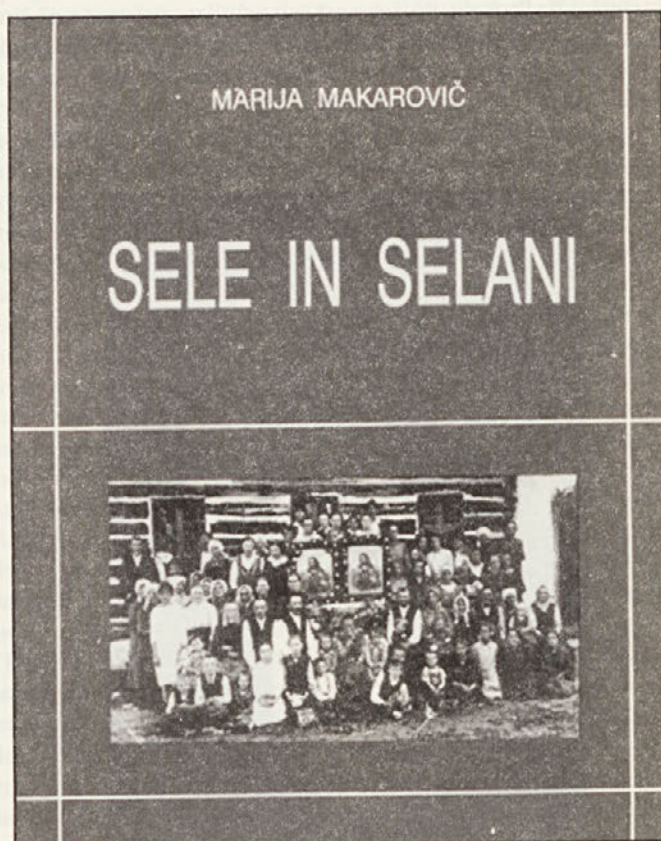
Slavko Kremenšek

UVODNA BESEDA OB PREDSTAVITVAH ETNOLOŠKIH KNJIG

Najprej bi rad izrazil zadovoljstvo, da je Slovensko etnološko društvo sprejelo pobudo, da na kratko predstavimo etnološko znanstveno in strokovno bero določenega obdobja, v pričujočem primeru hero leta 1994. To se mi zdi zelo pomembno iz dveh razlogov. Prvič, zaradi velike razvejanosti in polivalentnosti etnološke vede je celo v okviru stroke razmeroma težaven pregled nad vsem, kar v teku leta izide izpod naših peres. In drugič, kot je poznano, se še zlasti v zadnjem času pojavljajo določeni kritiki, ki poskušajo, zdi se mi, sistematično zmanjševati pomen raziskovalne dejavnosti etnologov. Tudi zato se zdi nujno, da tu in tam, recimo enkrat na leto, mimo parcialnih predstavitev posameznih na novo izišlih del, ki jih organizirajo izdajatelji in založniki, predstavimo naše publicistične uspehe v celoti. Mimo posameznih del, recimo posameznih dreves, je koristno in celo neogibno poznati tudi celoto, tudi gozd.

Zavoljo navedenega razloga bi z vidika etnologije kot relativno celovitega ustroja sredi drugih humanističnih ved skušal oceniti pomen štirih del, ki so izšla v letu 1994. Gre za obsežno knjigo dr. Marije Makarovič z naslovom *Sele in Selani* ter podnaslovom *Narodopisna podoba ljudi in krajev pod Košuto*, ki sta jo izdala Krščanska kulturna zveza in Inštitut Narodopisnega društva Urban Jarnik iz Celovca. Gre nadalje za dvoje del iz serije Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja - 20. stoletje, za knjigi *Občina Izola Bogdane Tome Marinac* in *Občina Metlika Marjetke Balkovec*. Izdajatelj je Znanstveni inštitut Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Tovrstni topografski pregledi, ki štejejo doslej 17 knjig, so sestavina dolgoročnega projekta Način življenja Slovencev v 20. stoletju. Med dela, ki sodijo v navedeni projekt, pa smo prišteli diplomsko delo *Bernarde Potočnik Hmeljnik*. Podnaslov tega dela, ki je izšlo kot 22. zvezek Knjižnice Glasnika SED in ga je založil Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, je *Način življenja plemiške družine Wambolt von Umstadt med prvo in drugo svetovno vojno*.

Za vsa štiri omenjena dela lahko rečemo, da so sad dolgoročnega prizadevanja slovenskih etnologov kot širše strokovne skupnosti pa tudi individualnih prizadevanj in osebnih načrtov, pri čemer pa nekih skupnostnih ambicij vendarle ni mogoče spregledati. Tako je tudi s tega vidika nedvomno zelo zanimivo delo kolegice *Makarovičeve*, ki je za obravnavo tako imenovane "narodopisne podobe" Mengša in njegove okolice iz leta 1958 k etnološki podobi Slovencev prispevala



- med drugim, seveda - še dela za Kostanjevico, Strojno, Predgrad, Črno in sedaj za Sele. Če so jo v prvem delu, ki smo ga omenili, še zanimala zgolj "pričevanja ljudske kulture", je v nadaljnjih delih opazna veliko večja skrb, da bi bili obravnavani pojavi prikazani obstoječi socialni diferenciaciji ustrezno in v skladu z njihovim spreminjanjem v času. Poleg tega gre za določen oz. delen prenos poudarka od reči in stvari na ljudi, kar je razvidno pri štirih zadnjih monografijah in tako tudi pri delu *Sele in Selani* že iz njihovega naslova. Temu ustrezen je tudi notranji ustroj avtoričinih t. i. "narodopisnih podob" obravnavanih krajev in ljudi. Dr. Makarovičeva je vseskozi upoštevala težnje v novejši slovenski etnologiji, ki so prišle v najbolj detajlirani obliki do izraza

v vprašalnicah za etnološko topografsko delo iz sredine sedemdesetih let. Svoja načela glede etnoloških študij, kakršna je knjiga Sele in Selani, pa je razložila na posvetu o krajevnih monografijah, ki smo ga pripravili pred poldrugim desetletjem. In teh načel se drži. To pomeni, da so v njenih "narodopisnih podobah" zajeti kolikor mogoče vsi kulturni pojavi, ki zanimajo etnologe, in so upoštevana tudi starejša obdobja, ne le zadnje stoletje. Knjiga Sele in Selani v tem pogledu še prednjači, saj je v njej zbranih enormno število podatkov, tudi takih, ki se nanašajo na čas od začetka novega veka naprej. Njena dela, delo Sele in Selani pa še posebej, so tako pravcata etnološka enciklopedija izbranih krajev, ki bodo spričo obsega vloženega dela težko našla posnemovalce. Iz njih je po posameznih kulturnih sestavinah in kulturnih kompleksih razvidno, kaj vse je bilo skozi novoveško obdobje značilno za obravnavane prostore in za ljudi, ki so jih naseljevali oz. jih naseljujejo. Pač glede na povednost uporabljenih virov. Toliko o knjigi dr. Makarovičeve.

V nekem smislu sta omenjenemu delu podobni topografiji občine Izola **Bogdane Tome Marinac** in občine Metlika **Marjetke Balkovec**. Podobnost je v težnji po prezentaciji čim večjega števila etnološko relevantnih data. Razlika pa je pred-

vsem v tem, da gre pri seriji Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja za omejevanje na obdobje zadnjih sto let, pravzaprav na naše stoletje, in za zajetje bistveno širših območij, to je občin, kakršne smo poznali do konca lanskega leta, in nim bolj ali manj ustreznih okolišev v zamejstvu. Ker so v tem okviru s svojimi topografskimi prikazi sodelovali različni avtorji, je bilo treba že na začetku akcije vsebino obravnav strogo normirati. Tako srečujemo v vseh tovrstnih delih enaka zaglavja: opredelitev obravnavanega območja, notranji ustroj, demografski razvoj, gospodarski razvoj, spreminjanje poklicne in socialne sestave prebivalcev, uvajanje novosti, razkroj in stopnja ohranjenosti tradicionalne kulturne podohe ter ocena etnološke preučенosti območja s predlogi za nadaljnje delo. Čeprav po nadrobnosti obravnave ni primerjave med, recimo, knjigo Sele in Selani na eni strani in obema topografskima zvezkoma za občini Izola in Metlika na drugi, sta obe obliki dela vendarle kompatibilni. To pač za območja, kjer sta bili obe zvrsti raziskav opravljene. Tako kaže ob knjigi Sele in Selani omeniti, da smo pred leti dobili tudi etnološko topografijo za Rož Majde Fister. Topografija občine Metlika Marjetke Balkovec pa dopolnjuje topografijo občine Črnomelj, ki jo je že pred leti napisal Andrej Dular. Topografski prikaz Bele krajine je potemtakem s knjigo kolegice Balkovčeve opravljen v celoti. Ker je topografska obravnava občine Izola za Obalo doslej edina, jo kaže jemati pač kot sondažo obalnega območja. In tako je še na vrsti drugih območij Slovenije, pri čemer bo iz več razlogov - kljub sprva bistveno večjim ambicijam - tudi ostalo.

Naslednje in poslednje delo, o katerem želim reči besedo, je etnološka obravnava načina življenja plemiške družine Wambolt med svetovnima vojnoma na gradu Hmeljnik. Čeprav smo v slovenski etnologiji že konec petdesetih let jasno poudarili, da nas zanima vsakdanje življenje vseh tistih družbenih slojev in skupin, ki dajejo neki etnični skupini vsakokratni specifični značaj, torej poleg kmečkega prebivalstva tudi delavstvo, meščanstvo, tudi plemstvo, raziskave nekaterih slojev dolgo časa niso prav stekle. Razloge je težko pojasniti. Dejstvo je le, da smo šele lansko leto dobili v obliki izpopolnjene diplomske naloge, za katero je avtorica **Bernarda Potočnik** dobila tudi letošnjo študentsko fakultetno Prešernovo nagrado, prvo daljšo in poglobljeno razpravo o načinu življenja določene plemiške družine v novejšem času na naših tleh. Prikaz je dovolj detajliran in obenem celovit, pri čemer sta upoštevana oba različna življenjska sloga, ki sta se na gradu srečevala in sta odsevala tedanje družbene razmere in jih obenem soustvarjala. Tu mislim na način življenja hmeljniških barones in baronov ter tistih okoličanov in drugih, ki so bili delavci na gradu. Ena od kritičnih osti, da v našem zanimanju nismo dovolj celoviti, bo z objavo tega dela morala nujno odpasti.



občina **IZOLA**

ETNOLOŠKA TOPOGRAFIJA SLOVENSKEGA
ETNIČNEGA OZEMLJA - 20. STOLETJE

Marija Stanonik

TRADITIONES 23, 1994. /NAŠ ŽIVI JEZIK./

Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje
pri ZRC SAZU, SAZU, Ljubljana 1994,
420 str.
ISSN 0352-0447

Pričujoča, triindvajseta številka Traditiones pri Inštitutu za slovensko narodopisje ZRC SAZU v Ljubljani je nastajala iz tihe želje, da delovno počasti stoletnico izida znamenitega Slovensko-nemškega slovarja, na kratko Pleteršnika, s katerim se je njegov avtor **Maks Pleteršnik** za vedno zapisal v slovensko zgodovino. Hkrati se želi oddolžiti dolgoletnemu zglednemu uredniku imenovanega zbornika, nekdanjemu upravniku Inštituta za slovensko narodopisje, dr. **Milku Matičetovemu** ob njegovi 75-letnici. Čeprav je v prvi vrsti slovestveni folklorist, ima poseben posluš tudi za besedišče, ki ne pripada nujno knjižnemu jeziku in je marsikdaj povzdignil glas, da bi se kaj ukrenilo tudi za njegovo zapisovanje. Ne samo zato, da bi se te reči premaknile z mrtve točke, vendar pa tudi zato, je uredništvo Traditiones sprejelo zamisel glavne urednice, da tokratno številko oblikuje tematsko in jo posveti živemu jeziku. Zamisel vabila je izhajala iz interdisciplinarne zasnove, ki je bila kolikor mogoče sistematično in poglabljeno že predstavljena, in sicer: nasproti sistemu jezika (ravnina "langue") nam gre tu predvsem za ravnino "parole", torej za "uzus" in za pojave, ki jih v tej zvezi zavzeto uzavešča tako imenovana "etnografija komunikacije". V tej luči so vprašanja knjižnega jezika še kako aktualna. Po drugi strani pa je res, da je bilo predvideno težišče zbornika na problematiki slovenskih narečij, saj je živi jezik predvsem govorni jezik, kar so narečja *per definitionem*.

S sodelujočim krogom avtorjev je mogoče zaslutiti pisano mavrico stališč in prepričanj o eni od temeljnih razsežnosti narodne identitete. Raznovrstnost je v zborniku navzoča ne glede na strokovne pristope do jezika kot predmeta znanstvenega raziskovanja, ampak tudi v dikciji diskurza, ki sega od strogo znanstvenega, prek esejističnih ali vzgojno-naravnanih člankov do popolnoma osebnih izpovedi o jezikovni problematiki. Taka pisanost ni rezultat uredniške neskrbnosti, ampak zavestnega koncepta strokovne interdisciplinarnosti in želje, prikazati na enem mestu, kako vse se je mogoče bližati jeziku, pač živemu jeziku. Zelo raznoteri prispevki so terjali veliko truda, kako jih urediti v smiselno ubran lok. Upam, da se je to posrečilo po ključu, po katerem je rubrika **Razprave** razdeljena v naslednje razdelke.

Najprej je na vrsti razdelek **Jezik in preteklost**, ki uzavešča diahrono razsežnost jezika. Na prvem, častnem mestu je pokojni akademik dr. **Niko Kuret** s člankom *Beseda "baba" v narodopisju*. Sprva se na razpisano temo ni znašel, izrečna pohuda v pogovoru o njej pa ga je navdušila in tukajšnji članek - tako rekoč labodnji spev njegovega znanstvenega pisanja - je že po nekaj dneh in prvi za tokratno številko Traditiones prišel v uredniščne roke. Prof. dr. **Alenke Šivic Dular** razprava *Kako po slovensko boli, glasovna oblikoslovna in pomenoslovna razčlenitev glagola skeleti* je izhodiščno čista

etimološka jezikoslovna raziskava, toda razgledanemu etnologu njena izvajanja ne bi smela biti popolnoma tuja. Prof. **Janez Keber** s prispevkom *Nekateri semantični vidiki in motivi prehoda osebnih imen v obča imena v slovenščini* predstavlja dokaj mlado panogo imenoslovja in leksikologije, ki, kot pravi sam, že po svoji naravi terja interdisciplinarnost: leksikološko-imenoslovnemu se morata nujno pridružiti vsaj etnološki in zgodovinski pristop.

Najobsežnejši je drugi razdelek **Problematika narečij**. Prof. dr. **Zinka Zorko** v razpravi *Opis žage, mlina in oglenice v govoru Selnice ob Dravi* predstavlja na fonološki in morfološki ravni severnoštajerski govor tako, da ji dodaja tudi narečno strokovno izrazje že opuščanih žag, mlinov in oglenic in tehnologije dela na njih. Posebno pomembne so tudi skice omenjenih priprav. Enako srečno združevanje jezikoslovnega in etnološkega vidika doživljamo v razpravi **Karmen Kenda Jež** *Etnološke raziskave kot (drugotni) vir v narečnem slovaropisju*. Za primerjalno gradivo jemlje narečni slovar osrednjecerkljanskih govorov in narečno besedje iz istega območja, zbrano v delu M. Makarovič Kmečko gospodarstvo na Slovenskem (1978). Prof. dr. **France Novak** predstavlja načrt za *zapisovanje besednega zaklada govornega jezika v posameznih krajih* v slovenskem jezikovnem prostoru. Prispevek prof. dr. **Martine Orožen** *Odvisnost narečnega besedišča in način upovedanja (izražanja) od spreminjajočega se načina življenja se problemsko navezuje na omenjeni Novakov članek, saj je obema pred očmi zahteva sodobne slovenske dialektologije po vsestranskem zajetju govornega besedišča vseh družbenih slojev in vseh govornih plasti. Konkreten prispevek k reševanju teh vprašanj je prva objava vprašalnic za zbiranje besedišča o rastlinah in živalih na naših tleh*. Pripravila ju je mag. **Francka Benedik** in ju tudi sama likovno opremila.

Tretji razdelek je namenjen **slovestveni folklori kot umetnosti govornega jezika**. Kar trije članki v njem se nanašajo na knjižno zbirko Glasovi, v kateri izhajajo slovenske folklorne pripovedi. Mag. **Vera Smole** v članku *Folklorist med prevajanjem in zapisovanjem* pretresa postopek prekodiranja žive govornice v pisani medij na primeru sedmih knjig iz omenjene knjižne zbirke in konstruktivno predlaga način zapisovanja narečnih besedil za široko rabo skupaj z možnim fondom dodanih znakov. Prof. **Jaka Müller** se kritično razgleduje po jeziku knjige Duhan iz Višnje Gore (Mihale Zajc Jarč), prof. **Jelka Hadalin** pa podaja svoje izkušnje pri delu za zbirko Glasovi o knjigi s Krasa. Strokovno najbolj inovativen je *Poskus strukturalne obravnave slovenske prozne folklorne*, s poudarkom na pravljici mag. **Andreje Žele**, prof. dr. **Zmago Šmitek** pa motivno klasificira in primerjalno analizira slovensko izročilo o Atili in Hunih, pri čemer zavrača trditve, da so motiv pokopa v treh kovinskih krstah prinesli v Evropo šele Madžari ter postavlja hipotezo o mitološkem izviru izročila o Atilovem grobu.

Četrti razdelek **O jeziku po etnološko** želi spodbuditi etnolingvistična raziskovanja, vendar se je to le deloma posrečilo. Gost z Madžarske **László Kürti** v članku *Pisati et-*

nografijo in pisati samega sebe reflektira izredno pomembno vprašanje objektivnosti in subjektivnosti etnološkega oz. antropološkega pisanja. Edini avtor, ki zastopa zamejske Slovence, je mladi raziskovalec **Andrej Furlan** iz Trsta s prispevkom *Slovenščina v muzejih slovenske narodnostne manjšine v Italiji*. Kako praktično rešuje vprašanja, ki jih z izredno prodornostjo načelno zastavlja pravkar omenjeni madžarski avtor, nam predstavlja mag. **Mojca Ravnik** v članku *Terenski pogovori - vir za etnološke in etnolingvistične raziskave*. Pri **Našku Križnarju** ne gre za jezik in tekste z vidika filologije, ampak semiologije, saj obravnava v tem ključu uporabo video kamere z njeg lastnim jezikom.

Razdelek **Jezik v javnosti** sestavljata le dva članka, vendar s silno medsebojno odbojnostjo. Akademik prof. dr. **Zdravko Mlinar** vabi k optimističnemu ocenjevanju sprememb, ki našo materinščino postavljajo pred nove izzive in preizkušnje; pisatelj in prevajalec **Janez Gradišnik** pa svari pred pretirano lagodnostjo v tej zvezi, saj nam skušnje na robovih slovenskega etničnega ozemlja dokazujejo, kam pripelje pritisk tujščine na jezikovno substanco nosilcev, ki ne gojijo lastne samozavesti.

Veliko odgovornost za to nosi šola, kar želi poudariti razdelek **Materinščina v naši šoli**. Zato smo veseli odziva svetovalke za slovenski jezik **Milene Ivšek**, da sodeluje v njem s prispevkom *Slovenščina kot živ jezik v šoli*. Enako velja za prof. dr. **Toma Korošca**, ki se pridružuje z analizo izrazi-tejših napak v knjižnem jeziku pri 500 abiturientih slovenskih šol v članku *Nekaj kazalnikov o znanju pisne knjižne slovenščine pri slovenskih srednješolcih*.

Sledi razdelek **Materinščina v raziskavah: Znanost**

mladini, v katerem s povzetki svojih raziskovalnih nalog sodelujejo pod vodstvom požrtvovalnih mentoric slavistik naslednji dijaki in dijakinje: **Boštjan Tratar** s Srednje tehniške šole v Celju, **Tanja Tekstor**, **Nuša Kotar** in **Katja Špik** s Srednje zdravstvene šole in gimnazije v Ljubljani ter **Ingrid Ambrožič** z osnove šole v Divači.

Tudi rubrika **Gradivo in zapisi** je v skladu s tematsko zasnovo zbornika ustrezno izpolnjena. V njej sodelujejo s svojimi krajšimi prispevki **Sonja Horvat** (*Mikrotoponimi na Vrheh in v dolini Raše /P-Z/*), **Janez Mikic** (*Poročilo o zapisovanju narečij v Slovenski Istri*), **Silvo Torkar** (*Od prezira k priznavanju, od preganjanja k zbiranju slovenskega narečnega besedišča*), **Cilka Trobec** (*Moj narečni jezik*), **Zvone Kopač** (*Doživetja nekega narečja*), **Berta Golob** (*Osebnost stališče o jeziku*), **Radovan Jelinčič** (*Folklorno gradivo iz Prvačine*).

Druge rubrike v zborniku: **Polemika, Kronika, Ocene in poročila** so do tematske zasnove zbornika ravnodušne, v njih pa nastopajo **Angelos Baš**, **Tone Cevc**, **Janez Dolenc**, **Marjetka Golež**, **Herta Maurer-Lausegger**, **Monika Kropelj**, **Rajko Muršič** in nekateri že spredaj imenovani avtorji.

Vseh sodelujočih avtorjev je enainštirideset (41), zbornik pa obsega 420 strani.

Pripis: Na koncu še iskrena zahvala za zaupanje vsem sodelujočim avtorjem in za lepo sodelovanje tajnici uredništva gospe Marti Koren in višjemu strokovnemu sodelavcu gospodu Dušanu Merharju. Brez njiju tega zbornika v taki obliki ne bi bilo.

Mojca Ramšak

TAKO SMO ŽIVELI 2. ŽIVLJENJEPISI KOROŠKIH SLOVENCEV.

Uredila Marija Makarovič.

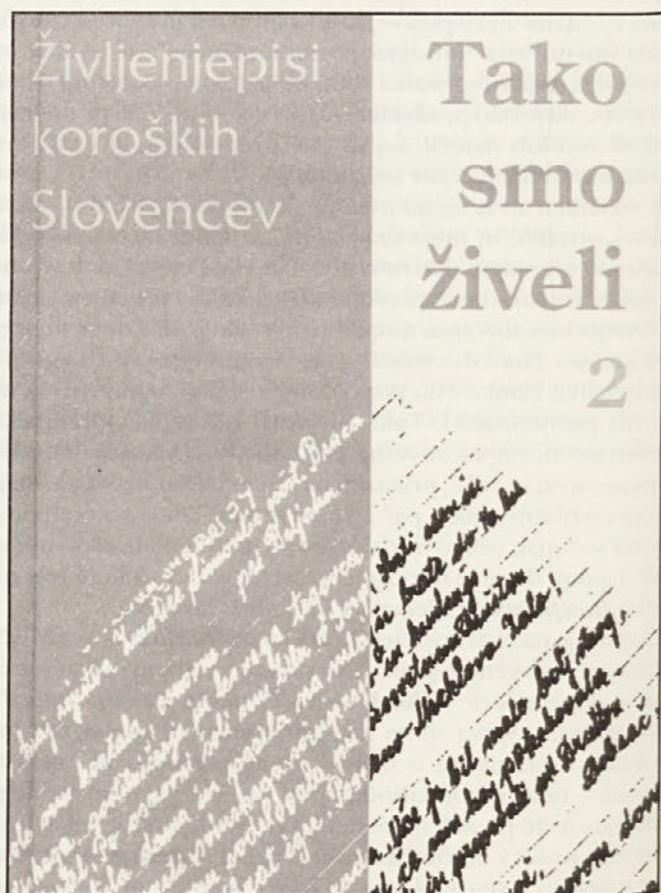
Krščanska kulturna zveza in Slovensko
narodopisno društvo Urban Jarnik,

Celovec 1994.

222 str., il.

ISBN: 3-85013-385-0

Druga knjiga iz serije življenjepisov *Tako smo živeli*, *Življenjepisi koroških Slovencev*, prinaša življenjepise 17 Slovencev, od tega šest moških in enajst žensk iz različnih krajev na avstrijskem Koroškem, od Zahomca do Vogrč oziroma od Spodnje Ziljske doline do Podjune. Merilo za izbor je bila starost: pri tem je imel najstarejši pripovedovalec 90 let (rojen leta 1904) in najmlajša pripovedovalka 60 let (rojena leta 1934). Zapisane zgodbe v knjigi si sledijo po istem kriteriju, od najstarejšega do najmlajše. Pripovednic in pripovednikov,



ki so svoj življenjepiš napisali sami, je sedem, deset življenjskih zgodb pa so zapisali sodelavci zbirke (Micka Miškulnik, Maja Logar in Aleksander Tolmaier) in etnologinja dr. Marija Makarovič, urednica zbirke. Slednja je sestavila tudi vprašalnik za zapisovanje življenjskih zgodb (objavljen v prvi knjigi). Sestoji iz trinajstih sklopov, ki zajemajo vprašanja o življenjskem ciklu pripovedovalcev: otroška leta, mladost, življenjski sopotnik, otroci, sedanjost, podedovana in pripovedovalčeva sporočila, jaz in spremembe, domačija, prosti čas, delo, odnos do narave, vera, jaz - Slovenec.

Zgodbam sledi slovarček narečnih in manj znanih izrazov, uporabljenih v knjigi, in nemški povzetek. S slovarčkom je razumevanje besedila olajšano tudi tistim bralcem, ki jim govor pripovednic in pripovednikov ne bi bil v prvem hipu razumljiv. Sicer pa je besedila v obeh knjigah lektoriral in priredil dr. France Vrblinc.

Nove možnosti, ki jih odpira ta način zbiranja in posredovanja informacij, ki v subjektivnih opisih življenjskih

razmer v obliki neposredne izpovedi prinašajo etnološke in druge podatke o času, geografskem in družbenem okolju, so predvsem v tem, da si bralec sam ustvari podobo življenja pripovedovalcev in da na podlagi organizacije zgodb presodi socialno strukturo. Prav osvetljevanje časovnih in družbenih sprememb, kakor se kažejo v življenjskih zgodbah, je bil eden od razlogov, zakaj se je urednica knjige dr. Makarovičeva lotila zbiranja. Zgodbe pripovedovalcev so neinterpretirane (oziroma je interpretacija že sortiranje in urejanje zgodb). Na začetku vsake zgodbe so prikupni uvodi zapisovalcev, uredniški posegi so navedeni v oklepaju in le na mestih, kjer bi bila jasnost biografskega gradiva preskromna ali dvoumna, kjer bodisi manjka natančna časovna ali pa je po domače zapisana krajevna opredelitev. Narečne besede so v poševnem tisku.

Zbranih zgodb je vsaj še za eno knjigo - to lahko pričakujemo v letošnjem letu.

Mojca Ramšak

NA POTI V VAS/UNTERWEGS INS DORF. KULTURA NA RADIŠAH SKOZI 90 LET/STREIFZUG DURCH 90 JAHRE KULTUR AM RADSBERG.

Uredila Mojca Ramšak in Tomaž Ogris.

Slovensko prosvetno društvo Radiše,

Slovenska prosvetna zveza v Celovcu,

Celovec 1994,

86 str., il.

ISBN 3-85435-233-6

To je že druga knjiga iz dvojezične serije Naša regija/Unsere Region. Temeljni namen publikacij, ki so leta 1993 začele izhajati na pobudo Zveze prijateljev mladine Ljubljana Center in Slovenske prosvetne zveze, je bil objavljati gradivo z osnovnošolskih etnodelavnic, ki potekajo na dvojezičnem ozemlju v Rožu na avstrijskem Koroškem.

Na lanskeletni etnodelavnici na Radišah je sodelovalo 18 osnovnošolcev iz Ljubljane in Radiš, ki so pod vodstvom treh študentk etnologije in dveh etnologinj raziskovali pet tem, ki so segale na vsa tri področja etnološke sistematike oz. kulture. Področje materialne ali gmotne kulture sta zastopali temi o domači obrti in delu verske stavbne dediščine ali raziskavi znamenj, kapelic in križev; družbeno ali socialno kulturo sta raziskovali skupini s temama o velikonočnih šegah in načinu združevanja otrok; na področje duhovne kulture pa je segala tema o bajkah, pripovedkah in legendah.

Raziskovano področje Radiše s pripadajočimi vasi je bilo raziskano na štirih ravneh, ki se razprostirajo znotraj kulture oziroma njene delitve na materialni, socialni in duhovni del in sicer: geografsko je bilo lokalizirano na vasi: Radiše/Radsberg, Verovce/Werouzach, Tuce/Tutzach, Zg. Rute/Oberkreuth, Dvorec/Schwartz, Zabrda/Saberda in Kozje/Kossiach, kronološko je bilo umeščeno v čas med 1930 do 1994 (do prve letnice seže spomin še živčih pripovedovalcev), socialno pa je bilo definirano s kmečko plastjo.

Poleg teh petih prispevkov delovnih skupin zbornik obsega še spremne besede Gustava Brumnika, predsednika Sloven-



ske prosvetne zveze, Rudolfa Scholtna, zveznega ministra za pouk in umetnost, Christofa Zernatta, deželnega glavarja, Michaela Ausserwinklerja, namestnika deželnega glavarja in Helmuta Woschitzja, župana občine Žrelec.

Daljši prispevek o Radišah, zgodovini kulturnega doma in Slovenskem prosvetnem Društvu Radiše je pripravil Tomaž Ogris.

Slovenskemu tekstu v prispevkih in pri podnapisih k fotografijam je dodan še nemški prevod, ki je informacijsko ena-

kovreden slovenskemu tekstu, čeprav vizualno (tipografija črk) morda ne daje te podohe.

Namen zbirke je predstavitev dvojezičnega okolja avstrijske Koroške in odkrivanje oblik dediščine, ki imajo iz preteklosti svoje nadaljevanje tudi v sodobnost. Prav v tem so njeni pobudniki videli svojevrsten izziv za raziskovalno delo z mladimi.

Tudi letos se obeta podobna publikacija za mesto Pliherk.

Lucija Horvat

JANJA ŽAGAR, OBLAČILNA KULTURA DELAVCEV V LJUBLJANI MED PRVO IN DRUGO SVETOVNO VOJNO.

Mladika, Ljubljana 1994, 159 strani.

ISBN 961-205-028-7

Časovno se je avtorica (etnologinja, kustodinja v Slovenskem etnografskem muzeju) omejila na čas med obema vojnama, krajevno pa na Ljubljano in njeno vplivno območje.

Knjiga obsega poleg uvoda in sklepne besede naslednja poglavja:

1. Raziskovanje obravnavane teme,
2. Delavstvo v Ljubljani med obema vojnama,
3. Oblačilna moda,
4. Oblačenje delavcev in njihov odnos do oblačil.

Uvodoma avtorica opozarja, da je slovenska etnologija zaostajala v raziskovanju industrijskih naselij in mest vsaj dve desetletji, nato pa skuša podati pregled etnoloških obravnav delavske kulture v tuji in domači literaturi. Opozarja, da gre pri tem bolj za delavsko kulturo kot del kulture industrijske družbe (Maja Godina), nato pa poda še pregled domačih del iz oblačilne kulture in zlasti omenja avtorje: Angelosa Baša, Marijo Makarovič in Tanjo Tomažič. Poudarja, da se je oblačilna kultura delavskega sloja pojavila kot tema seminar-skih in diplomskih nalog na oddelku za etnologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani, da pa ni pomembna raziskovalna tema v smislu slovenske etnologije. Delavsko kulturo so bolj raziskovali v vzhodnoevropskih državah, npr. na Češkem v okviru Inštituta za etnologijo in folkloristiko (Mirjam Moravcová).

V 2. poglavju študija definira Ljubljano kot Veliko Ljubljano, ki je nastala z združitvijo okolice (Moste, Vič, Šiška, Štepanja vas, Ježica in Polje) s središčem, in razslojenost njenih prebivalcev v višji, srednji in nižji sloj. Zadnjemu so pripadali tudi delavci, ki so stanovali v predmestjih in v bližini obrtnih ter industrijskih obratov. Zemljepisno so bili različnega porekla, deloma rojeni v mestu, večinoma pa priseljeni iz bližnje in daljne okolice - najmanj iz vzhodne Slovenije, manj tudi iz zahodne (zaradi vpliva Trsta in Gorice). Slovensko delavstvo ni bila homogena skupina, še najbolj jo je določal gmotni položaj. Verske šege so gojili bolj iz navade kot iz verske gorečnosti, politično prav tako niso bili pretirano definirani. Splošna jim je bila težnja povzpeti se iz delavskega sloja. Način življenja je bil v glavnem dvojen: ali stalno stanovanje in zaposlitev ali oboje nestalno in iz tega izhajajoče posledice.

V poglavju Oblačilna moda podaja avtorica glavne zakonitosti mode, ki povezuje višje sloje in jih ločuje od nižjih. Širi se od zgoraj navzdol, od premožnih na revne, v sklenjenih valovih, in je neke vrste izenačenje okusa okolice. Obravnavano obdobje razdeli na čas do leta 1930 in čas po njem, in to izraziteje v ženski kot pa v moški modi. Do tega leta je bil lepotni ideal ženske "ženska kot deček": vitka, ozka, brez poudarjenih ženskih oblik, kratki lasje. Moški so bili bolj naravni, le ramena so bila širša. Ženske obline se začno bolj poudarjati oz. kazati proti letu 1940. Naš prostor je bil pod vplivom Avstrije (bluze, materiali), Francije (klobuki, večerne obleke, šivanje, svila), Anglije (moška oblačila), včasih so bili ti vplivi malo posebni (npr. štajerski dirndl). Modne informacije so prihajale prek revij, priročnikov, pozneje s konfekcijsko ali z osebnimi stiki ob potovanjih nekaterih obrtnikov.

Avtorica loči med modo in oblačilnim videzom, ki je pod vplivom mode, vendar pa odvisen od posameznikovega premoženja, starosti, poklica, kraja bivanja in je neke vrste individualni okus.

V poglavju Oblačilo kot predmet porabe je poudarjeno, da porabo določa denar in da je za obravnavani čas treba upoštevati kar dve gospodarski krizi (sreda 20-ih let in prva polovica 30-ih let), ko je bil delavčev zaslužek pod gospodarskim minimumom in je komaj zadoščal za hrano in stanovanje, "če mož ni pil in je žena bila varčna".

Študija postaja od tu dalje vse bolj konkretna in vse bolj osredotočena na predmet opisa. Tako navaja za obleko, da so delavci imeli obleko za "vsaj enkrat za preobleči" in eno praznično obleko, vendar mlajši tudi več; obleko so nosili zelo dolgo (plašči, kostimi in moške obleke od 5 do 20 let), največ so imeli cenenih delovnih oblačil, perila za preobleči poleg praznjega, podobno je bilo z obuvalom. Nabava je bila še zmeraj po potrebi, otroci so imeli prednost pred starši, starejši otroci pred mlajšimi, mož pred ženo; najmanj je kupovala ali nabavljala obleke žena, ki je bila nezaposlena. Avtorica zelo natančno prikazuje krojenje, šivanje in izdelovanje obutve ter cene teh storitev. Proti letu 1940 se je bolj uveljavila konfekcija, prodrla je kot darilo za razne priložnosti in postala predmet dediščine.

Zelo je zanimivo poglavje Oblačilo kot simbol, kjer je najprej definirana funkcija obleke, ki simbolizira po eni strani zaščito in varovanje, po drugi pa drugačnost od naravnega videza.

Obleka kaže, kam ljudje spadajo po kraju bivanja (mesto - podeželje), spolu (hlače - krilo), starosti (temno - svetlo), poklicu (delavec - profesor) ipd. Delavec je bil po položaju v družbeni hierarhiji med vaščanom in meščanom, združeval je lastnosti obojega, razlike pa ohranjal najbolj v obuvalu, pokrivalu in modnih dodatkih (ni imel večerne obleke, namesto cele srajce samo ovratnik ipd.). Delovne obleke še niso bile dovolj razvite; prevladovala so različne halje in predpasniki, ločili pa so se po tem, kako umazano delo so opravljali (npr. gradbinci nasproti grafičnim delavcem in različnim mojstrom).

Študija nas tudi informira o tem, v koliki meri je na Slovenskem delovala obleka kot simbol razredne in politične pripadnosti. Šlo je v glavnem za dodatke praznični obleki (za 1. majrdeča roža, kravata, trak, zaponka; podobno na volitvah).

Glede na starost podaja avtorica naslednje pomembnejše mejnike: povijanje dojenčkov v štrugo, po 2. letu hlače oz. krilce, do 12. leta za premožnejše mornarska obleka, za vse hlače za šolo, kratke hlače do 12. leta, s 15. letom dobe delavski otroci obleko za odrasle. Višek samostojnosti v oblačenju je bil za delavske ljudi okoli 25. leta starosti (zadosti mladosti in neporočeni). Starost 40 let je pomenila prehod v resnejši način oblačenja, bolj izrazit za ženske kot za moške.

Zelo natančno je v študiji obravnavana obleka glede na stan, kjer je šlo le za poročne in žalne obleke, glede na zemljepisno pripadnost, kjer je zanimiv delavec, ki se vozi na delovno mesto in se doma prilagaja svojemu okolju, v mestu pa mestnemu, ter posamezni izredni simboli obleke, npr. obleka kot simbol slovenstva (narodna noša), obleka kot simbol politične pripadnosti (uniforme Orlov in Sokolov) ali načina življenja (bela obleka Marijine družbe, ki pomeni deviškost) ali določene aktivnosti (gasilska uniforma).

Zanimivo je, da prinaša poglavje, ki naj bi se ukvarjalo z obleko kot vsiljeno zaradi okolice in predsodkov predvsem pasuse iz beletristike, kar kaže na težavnost tovrstnih raziskav.

Tudi lepotni ideali so v primeru delavca preoblikovani, saj pri delavki pomeni npr. pretirana vitkost tudi šibkost in ni zaželena. Zagorelost, ki se ji delavec ni mogel nikoli izogibati, je postala v 40-ih letih nemoteča. Lepotni zgled je vedno deloval z višjega socialnega nivoja na nižji (mojster - delavec itd.).

Temeljito so v knjigi obdelane t. i. oblačilne sestavine, ki so obdelane glede na: kroj, poklic, premoženje, lokalni izvor, spol, starost, funkcijo in stan.

Posebno poglavje posveti avtorica perilu, obleki v ožjem pomenu besede in našteva dela, način krojenja, posebej se posveti pokrivalom, obuvalu ter modnim dodatkom (torbice, dežniki, šali, nakit, sprehajalne palice, rokavice ipd.) ter oblekam za posebne priložnosti (za poroko, žalovanje, za kopanje).

Podobno temeljito se avtorica posveča prikazu materialov, barv, vzorcev, načinov okraševanja in izdelovanja, vzdrževanja in shranjevanja obleke. Opis teh je opremljen z mnogimi citati iz literature in opombami, kateri elementi niso prišli v poštev za delavski način življenja. V zadnjem poglavju je na podoben način obdelana še pričeska, ličenje in nega telesa.

Vsa ta poglavja pomenijo različne vidike obravnave in prikazovanja obravnavane teme. Prinašajo precej popolno informacijo o oblačenju premožnejših slojev v Ljubljani, pri čemer avtorica navadno pove, česa delavci niso poznali ali so imeli kako drugače, navadno v skromnejši obliki. Knjiga je dober prispevek k pri nas manj obdelani temi delavske kulture.

Monika Krobej

NOČ IMA SVOJO MOČ BOG PA ŠE VEČJO. POHORJE PRIPOVEDUJE.

Zapisal Anton Gričnik.

Uredila dr. Marija Stanonik, ilustrirala

Mojca Cerjak,

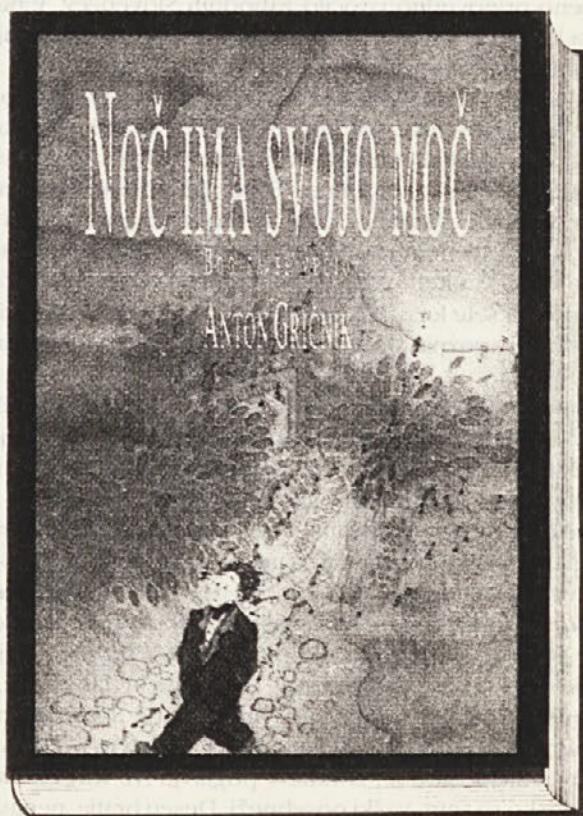
jezikovno pregledala Jožica Narat.

Kmečki glas, Zbirka Glasovi.

Ljubljana 1995, 497 str.

CD z 18 pripovedmi.

ISBN: 961-203-049-9



BREZGLAVJEKI. ZGODBE IZ PREKMURJA.

Zapisal Dušan Rešek.

Uredila dr. Marija Stanonik, ilustriral

Endre Göntér,

besedilo poknjižil Milan Zrinski,

dialektološko pregledala dr. Zinka Zorko.

Kmečki glas, zbirka Glasovi.

Ljubljana 1995, 329 str.

CD z 28 pripovedmi.

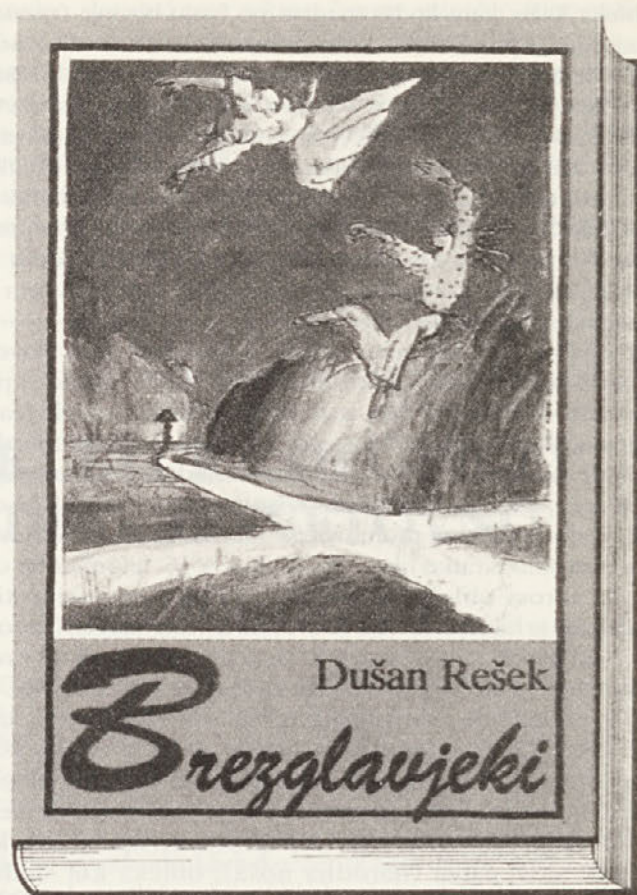
ISBN: 961-203-060-X

Da v minulem letu slovensko pripovedno izročilo ni bilo zapostavljeno, dokazujeta knjigi, ki ju želim predstaviti. Gre za pohorske pripovedi, ki jih je zbral v knjigi *Noč ima svojo moč Bog pa še večjo*, s podnaslovom *Pohorje pripoveduje*, Anton Gričnik, in pa *Zgodbe iz Prekmurja*, ki jih objavlja Dušan Rešek v knjigi *Brezglavjeki*. Pripovedi so izšle kot 8. in 9. knjiga v "Zbirki Glasovi" pri založbi Kmečki glas. Uredila ju je dr. Marija Stanonik. Prav ona ima tudi velike zasluge pri tem, da v zbirki redno izhajajo vedno nove in nove knjige, saj zavzeto spremlja delo za ljudsko pripovedništvo navdušenih zbiralcev in zapisovalcev ljudskega izročila in jih strokovno vodi. Naj še dodam, da je obema knjigama priložen CD in lahko torej nekatere pripovedi v pohorskem oz. prekmurskem pogovornem jeziku slišimo tako rekoč v živo. To je novost te zbirke, saj nobena od knjig, ki so doslej izšle v tej seriji, še nima priloženih CD-jev, niti kaset.

Potem ko je bilo v prvih štirih knjigah in tudi v šesti predstavljeno pripovedno izročilo zahodnih Slovencev, v peti in sedmi knjigi pa ljudsko pripovedništvo osrednje Slovenije, je tokrat na vrsti vzhodni del naše dežele.

Anton Gričnik nas popelje skozi gozdnato pohorsko hribovje južno od Drave, od Slovenj Gradca, Sv. Primoža na Pohorje, prek Mislinje, dalje v Skomarje, prek Sv. Lovrenca na Pohorju, v Zreče, Oplotnico, Tinje, Ruše, Fram in številne druge pohorske vasice in kraje, ki jih je sam prehodil in prebrel po dolgem in počez, se pogovarjal z ljudmi in tako v razmeroma kratkem času - sistematično se je namreč lotil zapisovanja šele leta 1990 - zbral nad tisoč pripovedi, pri tem pa od blizu spoznal skrivnostni bajni utrip starodavnega Pohorja.

Bogato gradivo je nato zaokrožil v snovno prelivajočo se celoto in bralca popeljal skozi svet predstav in domišljije po tematskih sklopih, v katere je gradivo razvrstil. Tako so pripovedi o strahovih in duhovih zbrane v skupini *Strah ima velike oči*. Zgodbe o živalih pretežno vraževerne vsebine pa v poglavju *Črni pes grize živino*. Gozdne in vodne prikazni so tematika pričevanj, ki so strnjena pod naslovom *Prikazni ne moreš ustreliti*. O večni želji po odkrivanju zakladov in sreče govorijo pripovedi v skupini *Šac so kopali*. Z bajnimi bitji, kot so coprnice, Divje babe, Bele žene in Žalik žene, Vile Gorjanke, Rojenice, Sojenice, Torka, Mora, Šembilja in podobnimi, se srečamo v poglavju *Tja v ti beli grad*. O vragu pripovedujejo zgodbe, zbrane v poglavju *Ne kliči hudiča*, medtem ko so smrt, vaški posebnosti, Deseti bratje, nenavadni dogodki in predstave o nehesih in onstranstvu osrednja tema



pripovednih sklopov *Smrt jucka* in *Odprto nebo*.

Kot je izraženo že v naslovu in kot čutimo v tematskih sklopih, prevladujejo zgodbe noči oz. teme, kajti noč ima res svojo moč, lahko je čudna, skrivnostna, toda - kot ugotavlja Gričnik sam in to tudi v naslovu pove - pa ima Bog še večjo moč, kar - po njegovih besedah - pravijo in trdno verjamejo Pohorci in kar je ohranjeno tudi v njihovem izročilu. *Zgodbe si namreč* - kot je ugotovil avtor - *niso izmišljevali sami, ampak so pripovedovali tisto, kar so doživeli ali resnično doživeli. Niso pripovedovali le zato, da bi se zabavali, šalili in kratkočasili, ampak tudi in morda predvsem zato, da bi se oblikovali, učili in vzgajali, da bi prenašali in širili staro modrost, s tem pa prodirali vedno globlje v smisel življenja.*

Knjigo je Anton Gričnik pospremil med bralce z željo, da ne bi bila le nekakšen arhiv pohorske pripovedne preteklosti, ampak naj bi bila živo pričevanje za današnje in prihodnje čase.

Gradivo je po večini predstavljeno v pohorskem pogovornem jeziku, v nekaterih primerih se približuje knjižni slovenščini, pri čemer pa vendar skuša čim bolj ohraniti originalno dikcijo, v drugih zopet se bolj drži lokalnih narečij, kar je v knjigi označeno s tiskom, namreč z velikimi črkami. Podobno so jezikovno različne tudi pripovedi, ki jih lahko poslušamo na CD-ju, kjer je posnetih 18 zgodbic, kar zelo popestri izdajo.

Deveta knjiga Zbirke Glasovi *Brezglavjeki: Zgodbe iz Prekmurja* je posvečena deželi onkraj Mure. V njej Dušan Rešek, sicer že znan po etnološko in folkloristično zasnovanih knjigah, npr.: *Šege in verovanja ob Muri in Rabi* (1973), *Strijc so strino...* (1990) in *Prekmurje, dobro jutro* (1991), predstavlja svoje rodno Prekmurje v luči predstav in pripovedništva tega ljudstva. Kot veterinar je redno obiskoval prekmurske domačije in prodril v skriti svet ljudi tega delčka

panonske pokrajine. V knjigi so zbrane pripovedi, ki jih je sistematično nabiral med leti 1960 in 1993. Za razliko od pohorskega izročila so prekmurske pripovedi bolj fabulativne. V njih se srečamo s čisto pravljičnimi junaki in motiviko, z bajnimi bitji, kot so Brezglavjeki, Torka, Džilerji, Meraši, Sojenice in drugimi prikaznimi. Zbranih je kar nekaj zgodovinskih povedk, npr. o Atili, Kralju Matjažu, o Turkih, celo o Francu Jožefu, ki naj bi se udingal kot hlapec in tako razkrinkal brezobzirno ravnanje gospode s podložniki. Predstavljenih je nekaj razlagalnih povedk in legend, razmeroma malo je šaljivih zgodbic, največ pa je pripovedi o vragu in še več o čarovnicah. Verovanje v čarovnice naj bi bilo v tem zakotnem delčku Slovenije še vedno živo, tako rekoč socialno obarvano, kajti ljudje so radi obsodili vsako odstopanje od us-

taljenega obnašanja, ravnanja in družbenih norm in takšne posameznike etiketirali kot pripadnike mračnih sil. Vse namreč, česar niso razumeli, je burilo njihovo domišljijo in jih vodilo k iskanju svojih razlag, pogosto tudi v praznoverje. Kot pravi Dušan Rešek sam, zbrane pripovedi *niso prazne besede in tudi niso namenjene otrokom, prekmurske zgodbe so za odrasle. V njih smo mi, takšni, kot smo. V njih so naše podobe, naši strahovi, upanja in želje.*

Za razliko od pohorskih pripovedi je tu gradivo predstavljeno tako v prekmurščini kot v knjižni slovenščini, dodan pa je še slovarček narečnih besed. Tudi Prekmurske pripovedi so ujele v svoji zvočni podobi na CD-ju, tako da lahko kar 28 zgodbic slišimo v prekmurščini.

Monika Kropelj

ZMAGO ŠMITEK, SREČEVANJA Z DRUGAČNOSTJO. SLOVENSKA IZKUSTVA EKSOTIKE.

Didakta, Ljubljana 1995.

250 str., ilustracije.

ISBN

Če se zdaj iz domačih logov preselimo še na območje tujih, oddaljenih svetov, smo ravnokar dobili v roke novo knjigo s področja neevropske etnologije. Njen naslov je *Srečevanja z drugačnostjo*, podnaslov pa *Slovenska izkustva eksotike*. Izšla je pri založbi Didakta. S to knjigo, zbirko biografskih esejev, je njen avtor dr. Zmago Šmitek dopolnil raziskovanja, objavljena v dveh svojih prejšnjih knjigah, namreč *Klicu daljnih svetov* (1986) in *Poteh do obzorja* (1988). Delo se ukvarja z zgodovino mentalitet, kot pravi avtor, in raziskuje zgodovino odnosa, ki so ga imeli Slovenci do sveta. Pri tem v kronološko razvrščenih biografijah pokaže, kako se je od 17. stol. do danes v slovenskem razumevanju čezmorskih ljudi in kultur razvijal način opisovanja in argumentacije. Poudarja bistvene premike pri izbiri podatkov, njihovem razvrščanju in vrednotenju. Zgodovinske podatke povezuje z ugotovitvami etnologije in kulturne antropologije. Obenem je delo tudi prispevek h kolonialni in misijonski zgodovini, s katerima se Slovenci doslej niso veliko ukvarjali. Pisanje je zahtevalo veliko časa, saj je bilo treba nekatere arhivske dokumente poiskati na Dunaju, v Rimu, Münchnu, Londonu, Seville, Lizboni in Goi ter predstavlja najbrž tudi prvi poskus

obsežnejše in sistematične uporabe portugalskih virov za našo zgodovino.

Osebe v tej knjigi - v pretres je vzeti 10 biografij - so obravnavane zgolj na podlagi pisanih virov, bodisi avtobiografskih podatkov ali poročil drugih avtorjev. Tako pravzaprav človeških profilov ni bilo mogoče izrisati v vseh njihovih potezah, ampak po principu tako imenovane *neobjektivne resnice*, saj je bil posameznik za javnost pravzaprav to, kar je predstavljal v medčloveških komunikacijskih procesih. V knjigi so obravnavani predvsem posamezniki iz družbene elite (plemstva, meščanstva, duhovščine), ki so pač v prejšnjih stoletjih znali in mogli pisati o sebi ter o svojem doživetju in odnosih do drugačnega kulturnega okolja ali pa so o njih ohranili pričevanja njihovi stanovski sodobniki. Prek teh posameznikov so tudi Slovenci začutili posledice evropske kolonialne ekspanzije, ki je od konca 15. stol. na stežaj odprla vrata intenzivnim in daljnosežnim "srečevanjem z drugačnostjo".

Knjiga bo vsekakor obogatila slovenski knjižni trg za novo, strokovno kvalitetno delo, ki povsem ustreza sodobnim znanstvenim zahtevam. Hkrati pa je tudi napisana tako, da bo zanimivo branje tako za strokovnjaka kot za širšo publiko, kateri je tudi namenjena.

Vito Hazler

TONE CEVC, BOHINJ IN NJEGOVE PLANINE.

SREČANJA S PLANŠARSKO KULTURO.

TNP in ZRC SAZU,

Inštitut za slovensko narodopisje.

Ljubljana 1992, 152 str.

ISBN 86-7707-017-6

v nemščini 1994

Avtor trdi, da je lepota gorskega sveta še popolnejša, če jo kultivira človek, in prav planine, planšarstvo so tisti del kulturnega okolja, ki še dopolnjujejo to naravno podobo. Knjiga predstavlja svet pod Triglavom, ki že tisočletja privablja človeka bodisi kot lovca, nabiralca rude ali zdravilnih zelišč, pa tudi kot pastirja, drvarja in oglarja, kot znanstvenika in turista. Posebej je poudarjen svet pašnikov in senožeti, arhitektura koč, hlevov, znamenj, sirarn in zasnova napajališč.

Domačini iz Zgornje in Spodnje Bohinjske doline so dali planinam imena: nekatera so zelo stara, druga novejša - vsako pa izpričuje življenje na teh planinah in povezanost med človekom in naravo.

Žal se pomen planin izgublja: selišča so vse bolj zapuščena,

roti nepokošeni, poti zaraščene, stavbe na planinah pa prepuščene času, da jih uniči.

Knjiga je namenjena vsem tistim, ki radi zahajajo v gorski svet, namenjena pa je tudi domačinom, dedičem tega stoletnega izročila.

Posebnosti knjige: povezna lista osrednjega dela s platnicami na začetku in na koncu knjige nista bela kot običajno, temveč sta potiskana z zemljevidom Bohinjskih planin (avtor Vlasto Kopač). Zanimiva je legenda, ki loči:

- visoko pl.
- spodnjo pl.
- senožetno pl.

Predgovoru sledijo naslednja poglavja: Bohinj - zemljepisna in zgodovinska oznaka; Naselja v Bohinju; Planine, gozdovi; Stavbe v planinah; Roti - košnja in spravilo sena; Življenje v planinah; Sirarna v planini; Planšarski muzej v Stari Fužini; Planina Velo polje (1778), objavljeno v PV 1978; Triglavski narodni park, zavarovana naravna in negovana kulturna krajina (Janez Bizjak); Seznam manj znanih narečnih besed; Uporabljena literatura.

Vito Hazler

JANEZ BOGATAJ, MAJDA, DAJTE MI TISTO IZ OMARE.

KULTURA POSLOVNIH, PROMOCIJSKIH IN PROTOKOLARNIH DARIL.

Ethno, Ljubljana 1994,

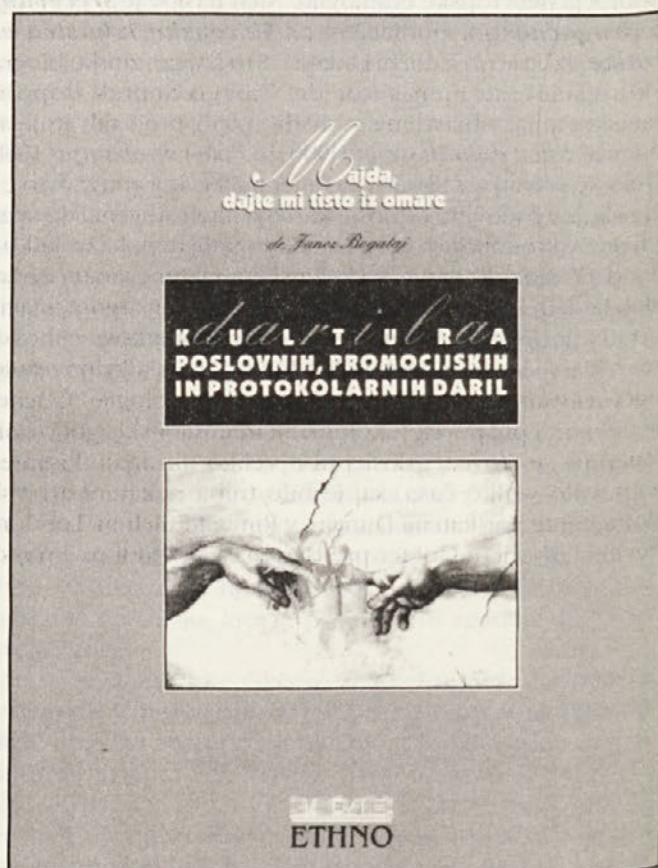
110 str.

ISBN 961-90144-0-5

"Majda, dajte mi tisto iz omare", tako se glasi ena najpogostejših zahtev direktorja tajnici, ko želi v zadnjem trenutku obdarovati poslovnega družabnika...

Tak je tudi duhovit podnaslov prve slovenske knjige o poslovnih darilih.

Avtor si v knjigi zastavlja naslednja vprašanja in nanje odgovarja:



- Kaj je poslovno, promocijsko in kaj protokolarno darilo?
- Kako razvrščamo poslovna, promocijska in protokolarna darila?
- Ali je lahko tudi dediščina motiv za poslovna, promocijska in protokolarna darila?
- Kakšno je razmerje med darilom in embalažo?
- Ali razlikujemo med darili za domače in tuje partnerje?
- Kakšni so načini posredovanja in predaje daril, kakšni so poslovni bonton, rituali in protokol?
- Poslovno darilo - komunikacija ali podkupnina?

Knjigo je napisal dr. Janez Bogataj, etnolog, ki se vprašanjem poslovnih daril posveča že nekaj let. Avtor je imel o tej temi v zadnjih petih letih vrsto predavanj, sodeloval je na številnih izobraževalnih seminarjih za direktorje, poslovne sekretarje in tajnice. Knjiga je rezultat praktičnega in teoretičnega poznavanja problematike.

Etnologe, raziskovalce načina življenja, in seveda druge bralce avtor na svoj značilen način (beri: pogosto zelo duhovito) popelje v svet poslovnega sveta, v okolje, kjer naj bi (pa pogosto ne) veljala trdna pravila protokolarnosti. Avtor je v nekaterih poglavjih povsem "etnološki", saj nam posredno

prikaže delček iz načina življenja poslovnih ljudi in politikov. Prav tako je knjiga tudi odlični učbenik nam samim, torej navadnim smrtnikom, saj je tudi v vsakdanjem življenju kar precej zadreg glede izbire daril, načinov posredovanja in izročanja daril, in avtor nas v knjigi kar nekajkrat ujame, da se spomnimo, kako smo ga ob kakšni priložnosti polomili, ko smo nevede ali brez posebnega vsebinskega pomena podarili darilo ali ga brezčutno (zaigrano) sprejeli. Zato je knjiga predvsem učbenik, vendar ne v klasičnem šolskem smislu, temveč je prijetna in zlasti zabavna za branje. Knjiga je torej poleg nam samim namenjena še zlasti "poslovnim in poslovnežem, direktoricam in direktorjem, tajnicam in tajnikom, poslovnim sekretarkam in sekretarjem, načrtovalkam in načrtovalcem strategije poslovnega obdarovanja v podjetjih, protokolistkam in protokolistom, predsednicam in predsednikom - skratka, vsem tistim, ki si morajo pri svojem delu ter v poslovnih in drugih stikih prizadevati, da bi se naša pogosto vžigalniško-usnjeno-kristalna in rokovniška miselnost premaknila v smeri žlahtnosti in predvsem izvirnosti. Namenjena je tudi vsem, ki darila izdelujejo, oblikujejo in posredujejo."

Posebnost knjige: darilo za izbiro vašega darila.

Vito Hazler

MARJAN BAŽATO, JANEZ BOGATAJ, ČLOVEK Z MASKO.

OD PREKMURJA DO BENETK.

Didakta, Radovljica 1994.

211 str., il.

ISBN 86-7707-062-1

Uspešno sodelovanje mojstra fotografije in etnologa, ki vsak iz svojega zornega kota predstavi "človeka z masko", nosilca bogate šemske dediščine v kulturnem prostoru od Prekmurja do Benetk.

Avtorja spremljata šemske like v Strukovcih, Markovcih in Zabovcih, v Lancovi vasi, na Ptuj, v Zgornji Bohinjski dolini, v Ponikvah na Dolenjskem, v Kostanjevici na Krki, v Cerknici, v Brkinih, v Cerknem, v Ligu nad Kanalom, v Drežnici nad Kobaridom, v Reziji, v Črnem vrhu nad Nadižo, v Roncu v Beneški Sloveniji, na Vrhu San Michele del Carso, v Opčinah in celo v gosposkih Benetkah.

To je uspešno soavtorsko delo, v katerem je predstavljen človek, ki si nadene masko in s tem pridobi nadnaravno moč, divjost, kar odlično prikažeta tenkočutna in dinamična kamera mojstra Bažata in strokovna beseda etnologa Bogataja. Avtor teksta se je pri predstavitvi šemske dediščine sicer oprl na temeljno delo Maske slovenskih pokrajin (1984), dr. Nika Kureta (delo posebej omenja v uvodu), toda v svoje pisanje je vnesel toliko lastnega gradiva, podatkov iz lastnih zapiskov, predvsem pa njemu značilnega obravnavanja in vrednotenja tudi te vrste dediščine, da lahko knjigo v celoti obravnavamo kot izrazito avtorsko delo in pomembno dopol-

nilo podobe šemljenja na Slovenskem in v zamejstvu. Knjiga nam predstavi številne šemske like, kjer se, kot piše avtor teksta, uveljavljata transformacija in inovacija, ki dokazujeta, da se vse na tem svetu spreminja; sprejete oblike propadajo in nastajajo nove. Knjiga pa nam nenazadnje vliva zlasti upanje in optimizem, da skrivnostni svet maske še živi, kljub temu da se zadnja leta vrsta tradicionalnih šemskih likov, ki pomembno sooblikujejo naš kulturni prostor, vse bolj banalizira in vodeni ob slabokrvnih prizadevanjih nekaterih posameznikov in skupin, ki bi radi tudi tradicionalne šemske like "profanizirali" in jim odvzeli magično funkcijo. To je na primer nosilec in dedičem Kurentove dediščine že dokaj dobro uspelo, saj je nekoč tabuizirana demonskost dravsko-ptujskega Kurenta, ki se danes brez sramu odkrije, da pozdravi poslance v državnem zboru, objame prsate zvezde naše TV, skače po smučiščih daljne Amerike, si pripoji še majčkene kurentke, da o mami Kurent še ne govorimo..., žal že močno načeta.

To je vsekakor knjiga, ki jo je bilo potrebno vzeti v roke že v pustnem času, pa tudi branje Bogatajevega teksta in opazovanje Bažatovih fotografij nam tudi v postnem času ne bo škodilo. Vsekakor si velja zatem ogledati še odlični film Maska, ki ga vrtijo v naših kinematografih, ter razstavo na Ptuj, Mitologija Žoharjevega kurenta... In naše prepričanje v demonskost maske bo s tem le še potrjeno.

Vito Hazler

DELOVNA SKUPNOST ALPE-JADRAN: DRUGO SKUPNO POROČILO O ZGODOVINSKIH SREDIŠČIH.

Mladinska knjiga, Ljubljana 1994,
607 str.

Šestjezičen tekst (nemški, italijanski,
hrvaški, slovenski, madžarski, angleški).

Avtorji dela so iz Projektne skupine za zgodovinska središča, ki jo je ustanovila Komisija za kulturo v okviru Delovne skupnosti Alpe-Jadran, pri pisanju teksta pa so sodelovali avtorji iz 18 dežel in pokrajin skupnosti Alpe-Jadran. Pri izdaji so intenzivno sodelovali tudi Vrhovna gradbena uprava in Bavarski deželni urad za spomeniško varstvo, Bavarsko državno ministrstvo za šolstvo, hogočastje, znanost in umetnost in Bavarsko državno ministrstvo za notranje zadeve.

Pravni temelj projekta Delovne skupnosti Alpe-Jadran je Skupna izjava, podpisana 20. 11. 1978, ki poudarja sodelovanje dežel podpisnic, med drugim spoznavanje skupnih točk zgodovinske in kulturne dediščine. V okviru skupnosti deluje Komisija za kulturo, ki se je že od ustanovitve ukvarjala tudi s tako imenovanim zgodovinsko-tradicionalnim kulturnim področjem, torej s spomeniškim varstvom, zgodovinskimi središči, muzeji in arhivi. Ustanovila je "Podkomisijo (Projektno skupino) za zgodovinska središča", ki je bila nosilka raziskave in je izdala tudi knjigo. Predstavnica Slovenije v tej komisiji je Zvezdana Koželj, etnologinja z Uprave RS za VNKD.

Leta 1984 je izšlo Prvo skupno poročilo o zgodovinskih središčih. Namen tega štirijezičnega poročila je bilo "iskanje skupnih instrumentov za spoznavanje specifičnih kulturnih in ozemeljskih stvarnosti", še posebej na ravni mestnih naselij. Vsebina: Majhna zgodovinska središča na podeželju (uvodna poglavja); Uvod; o vprašalniku - naselje - urbanizem - varstvo spomenikov - prihodnost življenja na podeželju - deset tez za ohranitev, prenovo in razvoj majhnih zgodovinskih središč (pripravili Bavarci: Dieter Martin, Andreas Distler, Ulrich Hartmann, Ursula Schädler-Saub); Prispevki članic (obravnavajo značilnosti poselitve, zgodovinski razvoj, izbrani primeri) - z njimi sodelujejo: Baranya, Bayern, Burgenland, Friuli Venezia-Giulia, Győr-Moson-Sopron, Hrvatska, Kärnten, Lombardia, Oberösterreich, Salzburg, Slovenija, Somogy, Steiermark, Ticino, Trento-Südtirol, Vas, Veneto, Zala.

Prispevek Zvezdane Koželj vsebuje uvod (značilnosti poselitve, statistični podatki); zgodovinski pregled; zemljiško razdelitev in tipologijo vaških naselij; tipologijo objektov; preobrazbo naselij v podeželskem prostoru; predstavitev problematike naselij v podeželskem prostoru v sedanjosti; literaturo in priloge (karte, fotografije, tlorisi naselij, tehnični posnetki stavb) - sodelovala sta tudi dr. Peter Fister in Vlasto Kopač.

Nadaljnja vsebina Poročila zadeva terminologijo, kar je povzetek obširnega terminološkega slovarja, ki ga je pripravila manjša delovna skupina članov Projektne skupine. Gradivo bo v kratkem izšlo in se tiska na Koroškem): splošne pojme in pojme s posebnim pomenom glede na podeželje; pojme, ki obravnavajo oblike zemljiške razdelitve, naselbinske in gradbene strukture; posebne zakonodajno in administrativno določene pojme.

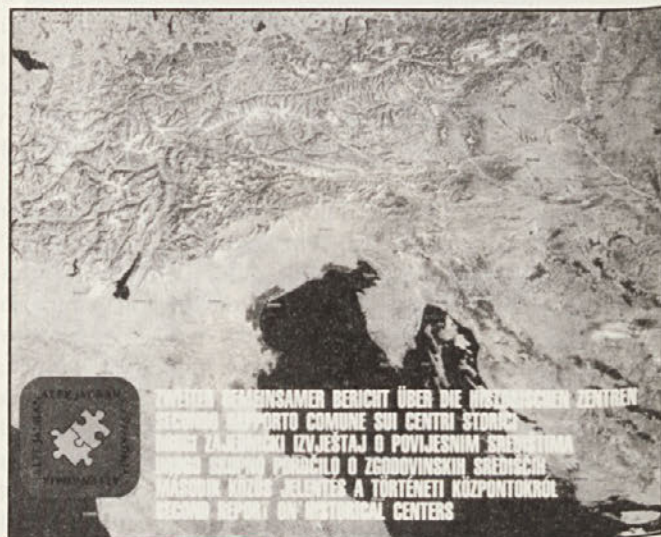
Drugo skupno poročilo obravnava trge in vasi, "ki so se že od začetka industrializacije in še posebno po drugi svetovni vojni kar "izgubljale" v senci velikih urbanih središč". Ta problem se ne pojavlja samo pri nas, temveč se z njim srečujejo vse dežele Delovne skupnosti Alpe-Jadran, zato nas ta študija odlično primerjalno informira o stanju na podeželju v omenjenih deželah, članicah skupnosti.

Poročilo med drugim tudi opozarja, da mora proces združevanja Evrope temeljiti tudi na volji posameznih držav, ki naj ohranijo svojo individualnost tako v kulturnem pogledu kot v značilnostih (razpoznavnostih) poselitve in urejanja podeželja - prostora.

Poročilo je tudi odličen vodnik za ogled krajev in pokrajin, ki so obravnavane v posameznih študijah. Zbranih je vrsta podatkov o načinu življenja v posameznih deželah, zlasti pa o problematiki transformacije podeželja iz ruralnega v urbano in podatkov o prizadevanjih za ohranitev njegove identitete.

Usmeritve Projektne skupine:

- obravnava problematiko stanja in varovanja ljudskega stavbarstva v prostoru Alpe-Jadran (kot tretje skupno poročilo; pobudo zanj je dala Zvezda Koželj).
- priprava potujoče razstave o problematiki vasi v prostoru Alpe-Jadran (pobuda dr. Szaba Tunde iz Madžarske) v letu 1996.



Katarina Munda Hirnök

JOŽEF KOŠIČ, ŽIVLJENJE SLOVENCEV MED MURO IN RABO. IZBOR DEL.

Budimpešta 1992, 191 str.

ISBN 963-04-2096-1

Izbior Košičevih del z naslovom *Življenje Slovencev med Muro in Rabo* je za Slovence velikega pomena. Knjiga je izšla leta 1992 v Budimpešti. Spise sta izbrala dr. Vilko Novak in Stjepan Lukač, uredila pa jih je Marija Bajzek. Avtor spisov Jože Košič se je rodil leta 1788 v Bogojini v Prekmurju. Od leta 1829 do svoje smrti leta 1867 je bil župnik na Gornjem Seniku.

Košič je pisal v madžarščini in v prekmurščini z madžarskim črkopisom. V tej knjižni izdaji so prevedeni Košičevi spisi iz madžarščine v slovenščino, dela, napisana v prekmurščini, so v gajici.

V knjigi sta v slovenskem prevodu v celoti objavljeni etnološki študiji *O Slovencih na Ogrskem* in delo *Zobrisani Sloven i Slovénka med Mürov i Rábov*. Deloma pa so objavljena dela *Zgodbe Vogerskoga Králestva*, *Starine Železnih ino Salaskih Slovenov* in gramatika *Krátki návuk vogrskoga jezika*. V etnološki študiji *O Slovencih na Ogrskem* (izšla v peštanski reviji *Tudományos Gyűjtemény*, zv. V, 1828, str. 3-

50) avtor v desetih poglavjih opisuje ljudsko kulturo prekmurških in porabskih Slovencev. Spis *Zobrisani Sloven i Slovénka med Mürov in Rábov* (Körmend, po letu 1845) je v bistvu "pravilnik o lepem vedenju". *Zgodbe Vogerskoga Králestva* (Sombotel, 1848) vsebujejo zgodovinske podatke in zgodbe o ogrskih in avstrijskih kraljih. V *Starinah Železnih ino Salaskih Slovenov* (rokopis, manjka prvi list, napisal ga je po letu 1845) Košič obravnava preteklost prekmurških Slovencev med Muro in Rabo. Prevod Szalayeve madžarske slovnice *Krátki návuk vogrskoga jezika* je bil namenjen otrokom za učenje madžarskega jezika, ker je Košič menil, da Slovenec slovenščine sicer ne more pozabiti, vendar pa se v slovenščini ne more izobraziti. V spremni študiji nam je prof. dr. Vilko Novak predstavil ter približal življenje in delo našega rojaka, Jožefa Košiča. Košičeva dela so bila do sedaj težko dostopna, saj jih le nekaj hranita nacionalni knjižnici in redki posamezniki. S to knjigo so nam avtorji približali Košičevo večdesetletno ustvarjanje, njegove poglede na lasten narod, njegovo zgodovino, jezik in šege. In prav v tem je največji pomen te izdaje. Priporočam jo vsakomur, ki ga zanima preteklost Slovencev.

Nataša Konestabo

STANKA GAČNIK, ALEŠ GAČNIK, MITOLOGIJA ŽOHARJEVEGA KURENTA.

(Katalog k razstavi.)

Pokrajinski muzej Ptuj,

Ptuj 1995, 72 str.

Projekt dveh kustosov Pokrajinskega muzeja Ptuj, umetnostne zgodovinarke Stanke Gačnik in etnologa Aleša Gačnika, vključuje razstavo in obsežen katalog k razstavi. V prostore Miheličeve galerije na Ptujju sta 23. februarja 1995 pripeljala Kurenta Borisa Žoharja, slikarja naivca iz Ptujja.

V uvodu kataloga in razstave se na prijeten način, kot bi listali po družinskem albumu, seznanimo z ustvarjalno potjo Borisa Žoharja in njegovimi vlogami v vsakdanjem življenju ter konjički v prostem času, ki ga zaposlujejo takrat, ko ne ustvarja.

Stanka Gačnik pojasnjuje slikarjev večni motiv, ki ga spremlja od otroštva in zaznava celoten slikarjev opus ter se z leti razvija v *magični realizem*, kot so kritiki poimenovali njegovo likovno govorico.

Aleš Gačnik ugotavlja številne kontekste, v katerih se pojavljajo Žoharjevi Kurenti oziroma vloge, ki jih svojim Kuren-

tom namenja umetnik. Kajti Žoharjev Kurent ni veren posnetek pustnega šemskega lika iz severovzhodne Slovenije (Ptujsko polje, Haloze, Slovenske gorice), ki s simbolnim obredjem poživilja naravo in človeka, saj je za slikarja pisan z veliko začetnico.

Žohar postavlja svojemu Kurentu širši vsebinski okvir. Neobremenjeno mu pridaja že pozabljene in na novo nastajajoče vloge in pomene. Izhaja predvsem iz ljudskega slovstva, ki pozna in časti Kurenta kot junaka na precej širokem prostoru, kot mu ga sicer predpisuje pustno izročilo. S stilizirano opravo in univerzalnostjo njegove pojavnosti v času in prostoru daje Žohar vedeti, da ta Kurent ni samo njegov in "njihov", temveč je moj, tvoj, vaš, skratka, naš.

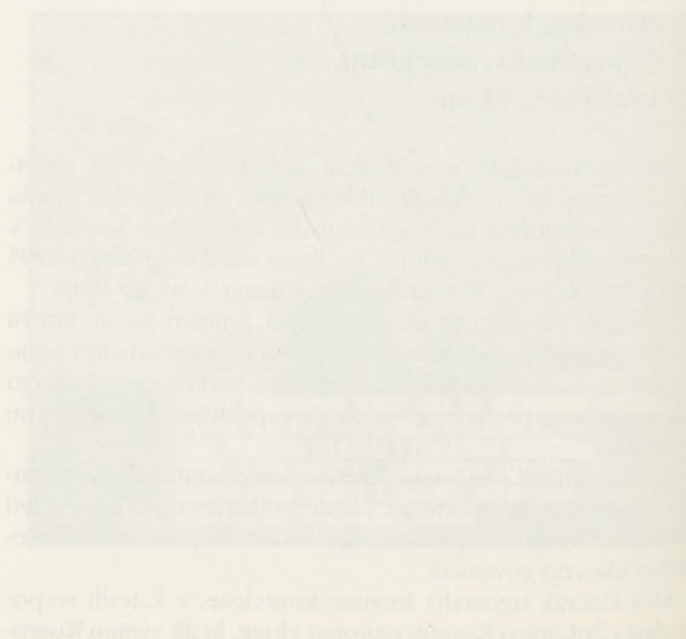
Pri postavitvi razstave opazimo pedagoško, vsebinsko, muzeološko in, nenazadnje, metodološko inovativen pristop obeh avtorjev razstave. Z avtorsko glasbo sta dosegla določeno ambientalno ubranost, ki ne deluje zgolj kot spremljevalec dogajanja, temveč se enakovredno vključuje v ambient Žoharjevih Kurentov, kar je verjetno izjemen dosežek v dosednji muzejski praksi koncipiranja razstav v našem prostoru. Hkrati slikarjev opus služi kot vir informacij tudi et-

OBZORJA STROKE

nologu, saj nam umetnik z likovno govorico podaja svoje doživljanje sveta, ki pa je bilo vendar oblikovano pod vplivi okolja, od koder črpa svoj navdih, s tem pa postane dokument spreminjanja nekega pojava v času in prostoru.

Vendar Kurent obseda Žoharja še naprej. Slikarjeva nadgradnja "...prinaša nekatere nove pomene, ki se vežejo predvsem na nov kontekst in manj na sam image kurenta...", pravita avtorja in katalog ter razstavo skleneta s predstavitevijo potencialnega nadaljevanja mitologije Žoharjevega Kurenta v kontekstu zabavišnega parka "Kurentland", ki s svojim namenom že sproža živahne debate v slovenski strokovni in širši javnosti.

Razstava zelo celostno, na trenutke celo demagoško, kar ji muzeološko gledano lahko štejemo samo v prid, ponuja obiskovalcu novo mitologijo za naslednje tisočletje.



PREDLOGI IN UTEMELJITVE ZA PODELITEV MURKOVEGA PRIZNANJA IN LISTIN ZA LETO 1994

SLAVKU KREMENŠKU

Slovensko etnološko društvo podeljuje Murkovo priznanje za življenjsko delo prof. dr. Slavku Kremenšku.

Slavko Kremenšek je leta 1955 diplomiral iz enopredmetne zgodovine, leta 1959 pa iz etnologije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Od 1955-58 je bil zaposlen na kulturnozgodovinskem oddelku Narodnega muzeja v Ljubljani. V študijskem letu 1959/60 je bil aspirant na Inštitutu za sociologijo in od leta 1960 asistent na Oddelku za etnologijo na Filozofski fakulteti. Leta 1961-62 se je izpopolnjeval v Moskvi, leta 1965 pa doktoriral z disertacijo *Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem* (objavljeno 1970). S tem delom je pionirsko posegel v etnološko obravnavanje mestne problematike. Spodbudil je raziskovanje delavske kulture na Slovenskem, posebej v mestih in primestnih naseljih. Ljubljano je obravnaval v Uvodu v etnološko preučevanje Ljubljane novejših dobe (1980). S pregledi raziskovanja mestne problematike pri drugih evropskih etnologijah, z raziskovanjem delavk Tobačne tovarne in primestnega naselja Moste pri Ljubljani je nadaljeval začeto delo ter spodbudil tudi različne strokovne razprave na to temo.

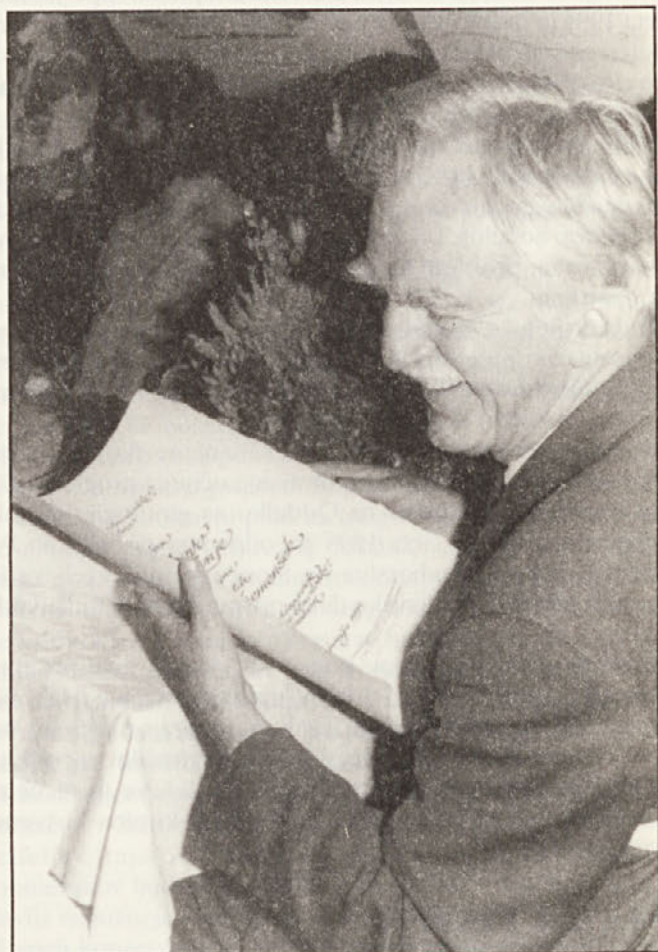
Leta 1967 je postal docent, leta 1974 izredni, leta 1980 pa redni profesor na Oddelku za etnologijo in s svojim neutrudnim delom pomagal prebrosti prve težave študentov ob vstopu v strokovne dejavnosti. Njegovo mentorsko delo je zaznamovalo nekaj generacij študentov, ki so dobili tudi prvi učbenik iz obče etnologije (*Obča etnologija*, 1978). Slavko Kremenšek se je v prvi vrsti ukvarjal z metodološkimi in teoretičnimi vprašanji etnološke vede. Teoretično je utemeljil in organiziral sistematično raziskovanje slovenskega etničnega ozemlja na temelju izjemnega podviga stroke s pripravo vprašalnic za Etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja, ki so bile natisnjene v sedemdesetih letih. V tem projektu je na njegovo pobudo izšlo 17 del.

Največ pa je pisal o vprašanih teoretičnega določevanja pojma ljudske kulture in posebej o načinu življenja kot predmetu etnologije (Etnološki razgledi in dileme 1-4, 1983 1985, 1987, 1990), kar je eden od glavnih prispevkov Slavka Kremenška sodobni slovenski etnologiji. Pogosto je razpravljal (tudi izrazito polemično, če je bilo treba) o mestu etnologije med drugimi humanističnimi, družboslovnimi in historičnimi vedami ter o razmerjih med etnologijo in zgodovinskim, etnologijo in slavistiko, etnologijo in sociologijo ter etnologijo in antropologijo.

Bil je pobudnik priprave simpozijev s hrvaškimi kolegi (slovensko-hrvaške etnološke vzporednice) in skrbel za stike med slovenskimi in poljskimi etnologi (Etnološka stičišča). Svoje znanje predstavljal tudi mednarodni javnosti.

Zelo dejaven je v Slovenskem etnološkem društvu, saj je bil eden od prvih pobudnikov za kongres združitve obeh etnoloških društev (1976). Od nastanka društva do danes je sodeloval v različnih strokovnih projektih (posebej simpozijih) ter deloval v izvršilnem odboru SED.

Kot zgodovinar je raziskoval zgodovino slovenskega študentovskega gibanja od ustanovitve Univerze v Ljubljani do 2. svetovne vojne in leta 1972 dobil Levstikovo nagrado, leta



Slavko Kremenšek na občnem zboru SED na Muljavi, 2. 6. 1995.

Foto: Ivanka Počkar.

1973 pa nagrado sklada Borisa Kidriča - oboje za knjigo *Slovensko študentovsko gibanje 1919-1941*. Lansko leto je prejel priznanje ob 75-letnici Univerze v Ljubljani. Tem nagradam Slovensko etnološko društvo dodaja še Murkovo priznanje za življenjsko delo.

ZVEZDANI KOŽELJ

Zvezdana Koželj spada med tiste mlajše slovenske etnologinje, ki so v spomeniški službi pomagali utrjevati pot etnološkemu konservatorstvu. Njena poklicna pot se je pričela leta 1982 na bivšem Zavodu RS za VNKD. Od takrat pa do danes je s svojim delom pomembno zaznamovala etnološke poglede v dokaj tradicionalistično naravnani spomeniški službi, prav tako pa je uspela konservatorsko problematiko približati etnologiji. Svoja razmišljanja in poglede redno predstavlja v strokovnih člankih, ki jih objavlja v etnoloških in kon-

NAGRADE IN PRIZNANJA

servatorskih revijah ter drugih poljudnoznanstvenih publikacijah. S svojimi prispevki sodeluje tudi na mednarodnih srečanjih, kot so na primer konference združenja evropskih muzejev na prostem, ki se jih je udeležila leta 1990 v Rožnovu in leta 1991 v Stockholmu. Na obeh konferencah je predstavila prizadevanja po oblikovanju mreže muzejev na prostem tudi na naših tleh. Pomemben je njen prispevek v delu Projektne skupine za zgodovinska središča, ki jo je ustanovila Komisija za kulturo v okviru Delovne skupnosti Alpe-Jadran. Leta 1994 je izšla knjiga Drugo skupno poročilo o zgodovinskih središčih, v katero je Koželjeva prispevala članek o zgodovini poselitve in tipologiji naselij ter objektov na Slovenskem.

Skupaj z drugimi člani Projektne skupine pripravlja že tretje skupno poročilo, ki bo namenjeno problematiki stanja in varstva ljudskega stavbarstva. Pobudo za to temo je dala kolegica Koželjeva. Sodeluje pa tudi pri pripravi potujoče razstave na temo "vas - problem transformacije", ki jo oblikujejo na Madžarskem.

Delo kolegice Koželjeve je tesno povezano tudi z dejavnostjo Skupine etnologov konservatorjev, ki so aktivni tako v Slovenskem etnološkem društvu kot v Slovenskem konservatorskem društvu.

Koželjeva je organizacijski vodja omenjene skupine, ki je pred leti pripravila skripta za izvajanje učnega programa Etnološko konservatorstvo na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo, leta 1994 pa odmevno publikacijo Po poteh ljudskega stavbarstva na Slovenskem. Koželjeva je opravila težavno redakcijsko delo, prispevala pa je tudi uvodnik.

Člani Skupine etnologov konservatorjev so ji še posebej hvaležni za njeno vestno administrativno urejanje vseh njihovih vsakomesečnih srečanj, ki jih organizirajo na terenu, na enem izmed območij, ki jih pokrivajo regionalni zavodi za VNKD. Brez tega prispevka kolegice Koželjeve in njenega skrbnega urejanja dokumentacije bi bila skupina bistveno manj uspešna.

MAJDI FISTER

Majda Fister je dobra štiri leta urejala Glasnik Slovenskega etnološkega društva. Uredila je in poskrbela za natis Glasnika za leta 1990, 1991, 1992, 1993 in št. 1-2 letnika 34/1994. Pred njo se je zvrstilo šest urednikov. Nekateri med njimi so tudi za to svoje delo dobili priznanje te ali druge vrste, za druge teh priznanj ni bilo. Vendar je treba opozoriti na bistveno razliko med položajem Majde Fister in vsemi prejšnjimi uredniki. Majda Fister v obdobju svojega urednikovanja ni bila zaposlena v etnološki stroki, medtem ko so bili drugi dosežani uredniki vendarle na etnoloških strokovnih delovnih mestih. Se pravi, da je bil kolegici Fistrovi za delo pri Glasniku

na voljo le prosti čas zunaj strokovnih delovnih obveznosti, kar je iz več razlogov bistvena razlika v primerjavi s položajem kolegov. Vsega tega pa pri Majdi Fister, ki je bila tudi sicer v etnološki stroki nadpovprečno aktivna (spomnimo se le njenega kamniškega obdobja, njenega angažmaja pri etnološkem topografskem delu, dela v SED itn.), doslej nismo ustrezno upoštevali. Glasnik je v nezmanjšanem obsegu in ob dovolj ažurnem izhajanju obdržala pri življenju, ko je etnologija spričo problematičnega usmerjevanja nekaterih kolegov - etnologov oziroma tako imenovanih antropologov - vsaj navidez zabredla v določeno krizo. Ob tem pa je bil prav Glasnik pod uredništvom Majde Fister tisto mesto, kjer so dobile etnološko-antropološke zagate razvidnejšo podobo.

INJA SMERDEL

Mag. Inja Smerdel, ki je doslej vodila oddelek za ruralno gospodarstvo v Slovenskem etnografskem muzeju, je v letu 1994 v SEM pripravila zelo odmevno razstavo z naslovom Oselnik - Drobnja obrobna oda: delu, znanju, ustvarjalnosti, svojosti, erosu, ki jo je spremljala publikacija Oselniki: zbirka Slovenskega etnografskega muzeja s temeljito raziskavo o tem fenomenu in s katalogom zbirke, oboje prevedeno tudi v angleški jezik.

Kot kustodinja v muzeju se Inja Smerdel usmerja predvsem k študiju materialne kulture, pri katerem razvija teoretično bazo za študij materialnih dokazov načina življenja; muzejske predmete analizira prek njihovih uporabnikov in izdelovalcev. Pri interpretaciji predmetov jo zanima tudi njihova simbolna raven.

Predmet-muzealijo interpretira iz različnih aspektov: zgodovinskega, arheološkega, likovnega, semiotičnega... in na razstavi vse te analitične pristope poveže v povedno celoto s preciznim nizanem življenjskih kontekstov predmeta.

Avtorico razstave odlikujejo tudi svojeke metodološke refleksije s področja muzeologije, ki jih uporablja z namenom, da bi pripoved razstave čim jasneje približala publiki (uporaba video tehnike, zvočne kulise, posluh za barvne odnose itd.).

Z njej lastno inovativnostjo se je avtorica lotila tudi izvedbe rezbarske delavnice na razstavi, pripravila posebne vstopnice v obliki oselnikov, ki so jih obiskovalci (predvsem mlajši) po obisku razstave okrasili. S takšnim načinom je dokazala, da zna problemsko tematiko na razstavi približati različnim ciljnim skupinam.

Ta razstava skupaj s publikacijo sodi med najvidnejše dosežke tako na področju etnologije kot muzeologije v preteklem letu, zato Murkova listina za leto 1994 prihaja v prave roke.

Utemeljitev za podelitev Steletovega priznanja

VITU HAZLERJU

za izjemne dosežke na področju teorije varstva, predstavitve in popularizacije ljudskega stavbarstva

Etnolog in umetnostni zgodovinar Vito Hazler je kot prvi redno zaposleni etnolog konservator ob koncu sedemdesetih let ob že utečenih, že kar 'tradicionalnih' strokah uveljavil vlogo in delokrog etnologa na ZVNKD Celje. Ob sistematičnem evidentiranju nepremične etnološke dediščine je izdelal vzorčni metodi vrednotenja in tipološkega obrazca za objekte ljudskega stavbarstva.

Tako rekoč vodilni delež pri strokovnem povezovanju etnologov konservatorjev, uveljavljanju bazične stroke v varstveni dejavnosti, uspele celovite obnove in prezentacije ključnih objektov ljudskega stavbarstva, stalna skrb za predstavitev rezultatov in tudi popularizacija etnološke dediščine

nasplohi so botrovali njegovi novi zaposlitvi na Oddelku za etnološko in kulturno antropologijo Filozofske fakultete.

Omenimo le njegove najbolj vidne uspehe: delavske kolonije v Trbovljah, Aškerčeva domačija na Senožetih, Slivnikova in Kavčnikova domačija v Zavodnjah in Muzej na prostem Rogatec.

Muzej na prostem Rogatec - domačija srednje velikega kmeta, ki se nahaja v fazi širitve koncepta nadaljnega fizičnega in vsebinskega razvoja, predstavlja vzorčni in hkrati edini primer dobro organiziranega in strokovno izvedenega varstva ljudskega stavbarstva, izhajajočega iz sodobnih konservatorskih in muzeoloških konceptov.

Tako je nadvse uspešno sodelovanje med Društvom za ureditev Muzeja na prostem Rogatec in Vitom Hazlerjem, ki je skrbel po strokovni plati za interdisciplinaren pristop (še posebej pri pripravi ustrezne dokumentacije in načrtovanju dela) in za ustrezno medinstitucionalno povezovanje (pri oblikovanju vsebine in nadaljnega razvoja), rodilo docela nepričakovan, a edinstven rezultat: muzej na prostem je postal del zavesti prebivalcev pod Donačko goro. **Kot splošna vrednota tamkajšnjega življenja je ustvaril tudi stvarnejše možnosti za ohranjanje druge kulturne dediščine 'in situ', na mestu samem.**

S končanjem celovite obnove in prezentacije Kavčnikove domačije v Zavodnjah l. 1993 je bila zaokrožena dobro desetletje trajajoča obnova enega najpomembnejših spomenikov ljudskega stavbarstva na Slovenskem, ki predstavlja najjužneje ležeči primer alpske dimnice.

Uspeli konservatorski posegi (izpeljani ob rednih komisij-skih usmeritvah in sprotnem publiciranju) so bili nadgrajeni z uspešno muzejsko prezentacijo domačije, ki jo je ob stalnem sodelovanju konservatorja izpeljal Jože Hudales iz Muzeja Velenje s spretnim preseganjem estetizirane in idealizirane podobe načina življenja. Izdelava celovite podobe in širitev vsebinskih funkcij Kavčnikove domačije ter drugi strokovni uspehi so bili razlog za to, da se je uvrstila v ožji izbor za lansko nominacijo za naslov Muzeja leta.



Zvezdana Koželj in Vito Hazler na občnem zboru SED na Muljavi, 2. 6. 1995.

Foto: Ivanka Počkar.

Vsem nagrajencem in nagrajenkam iskreno čestitamo in jim želimo dovolj kreativne energije in etnološkega crosa za nadaljnje podvige.

Uredništvo

Sodelavci te številke

Ismael Silva FUENZALIDA, dr.
prof. na Universidad catolica de Valparaiso

Vesna V. GODINA, dr.
docentka, Fakulteta za družbene vede,
Kardeljeva ploščad 5, 61000 Ljubljana

Joel M. HALPERN, dr.
prof. emeritus, Department of Anthropology, University of
Massachusetts
580 Market Hill Road, Amherst MA 01002, ZDA

Vito HAZLER, dipl. etnolog
asistent, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo
Filozofske fakultete, Zavetiška 5, 61000 Ljubljana

Lucija HORVAT,
studentka 2. letnika Oddelka za etnologijo in kulturno
antropologijo Filozofske fakultete,
Razdrto 8, 66225 Hruševje

Božidar JEZERNIK, dr.
izredni prof., Oddelek za etnologijo in kulturno antropolo-
gijo Filozofske fakultete, Zavetiška 5, 61000 Ljubljana

Nataša KONESTABO,
absolventka na OEIKA, Pokrajinski muzej Murska Sobota,
Trubarjev drevored 4, 69000 Murska Sobota

Slavko KREMENŠEK, dr.
redni prof., Oddelek za etnologijo in kulturno antropolo-
gijo Filozofske fakultete, Zavetiška 5, 61000 Ljubljana

Monika KROPEJ, dr.
znanstv. sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje pri
ZRC SAZU, Novi trg 5, 61000 Ljubljana

Mirjam MENCEJ, dipl. slavistka
mlada raziskovalka, Oddelek za etnologijo in kulturno
antropologijo Filozofske fakultete,
Zavetiška 5, 61000 Ljubljana

Katarina MUNDA HIRNÖK, mag. etnologije
višja razisk. sodelavka, Inštitut za narodnostna vprašanja,
Erjavčeva cesta 26, 61000 Ljubljana

Rajko MURŠIČ, mag. kulturne antropologije
asistent-stažist, Oddelek za etnologijo in kulturno antro-
pologijo Filozofske fakultete, Zavetiška 5, 61000 Ljubljana

Mojca RAMŠAK, dipl. etnologinja
mlada raziskovalka, Oddelek za etnologijo in kulturno
antropologijo Filozofske fakultete,
Zavetiška 5, 61000 Ljubljana

Marija STANONIK, dr.
višja znanstv. sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje
pri ZRC SAZU, Novi trg 5, 61000 Ljubljana

Artur ŠTERN, dr.
asistent na Oddelku za biologijo Biotehnične fakultete,
IBEMA, Inštitut za bioelektromagnetiko in okolje, Celovška
264/304, 61000 Ljubljana

Natalija VREČER, mag. kulturne antropologije
mlada raziskovalka, Oddelek za etnologijo in kulturno
antropologijo Filozofske fakultete,
Zavetiška 5, 61000 Ljubljana

Philipp WAMBOLT von UMSTADT, dr.
prof. emeritus,
Ortsstraße 100,
D-69488 Birkenau - Hornbach

Glasnik Slovenskega etnološkega društva
35/1995, št. 2-3
Bulletin of Slovene Ethnological Society
35/1995, No. 2-3

UDK 39/497.12(05)

ISSN 0351-2908

Izdajatelj/Publisher
Slovensko etnološko društvo/Slovene Ethnological Society,
zanj Vladimir Knific

Urednika/Editors

mag. Rajko Muršič (glavni urednik/managing editor)
Mojca Ramšak (odgovorna urednica/editor-in-chief)

Uredniški odbor/Editorial board
dr. Slavko Kremenšek, dr. Marko Terseglav,
mag. Borut Brumen, dr. Mojca Ravnik, Aleš Gačnik,
Majda Fister, Vito Hazler, Andrej Malnič,
Samo Klemenčič, Sašo Bizjak

Lektorica/Language editor
Mirjam Mencej

Korektorja/Proof Readers
Mojca Ramšak, Rajko Muršič

UDK/UDC
Jerneja Hederih, Andreja Bahar Muršič

Prevodi/Translations
avtorji, mag. Natalija Vrečer, Nina Majcen

Oblikovanje in računalniški stavek/Cover design and layout
SONČNI STUDIO, tel.: 061/ 15 92 212 int. 812

Tisk/Printed by
TISKARNA SLOVENIJA

Naklada/Number printed
700 izvodov

Naslov Uredništva/Adress
Zavetiška 5, 61000 Ljubljana, Slovenija
telefon: (+386) 61 1233-082, 1234-721
telefax: (+386) 61 1231-220

Redakcija je bila zaključena 4. 10. 1995.
Prispevke, namenjene objavi, pošljite v dveh izvodih
tipkopisa z dvojnimi razmikom med vrsticami.
Zaželeno je besedilo na računalniški disketi, skupaj z
izpisom.

V tem primeru naj bodo opombe na koncu
besedila, vendar ne v podprogramu
za opombe.

Dodan naj bo kratek povzetek v slovenščini in angleščini
ter podatki o avtorju.

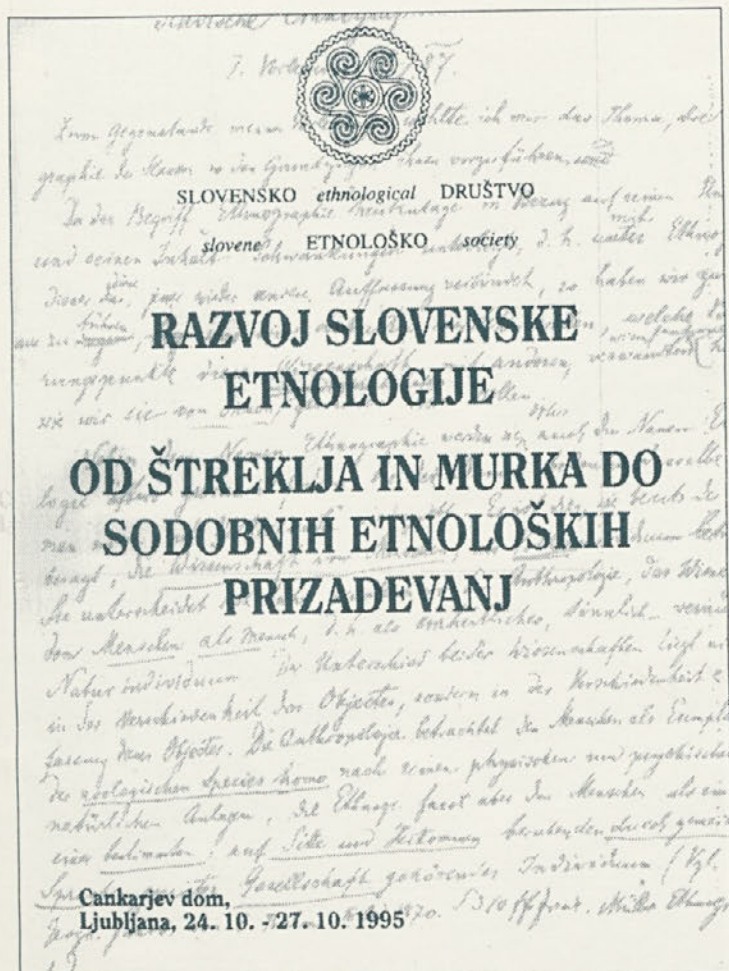
Revijo subvencionirata Ministrstvo za kulturo in Ministrstvo
za znanost in tehnologijo.

Tisk tega letnika je podprl tudi Znanstveni inštitut
Filozofske fakultete.

Po mnenju Ministrstva za kulturo št. 415-591/92 sodi
publikacija med proizvode, za katere se plačuje 5 % davek
od prometa proizvodov.

KNJIŽNICA GLASNIKA SED

1. **NAČIN** življenja Slovencev 20. stoletja. Zbornik posvetovanja SED v Novi Gorici, 6. junij 1980. Ljubljana 1980.
2. **KREMENŠEK** Slavko, Uvod v etnološko preučevanje Ljubljane novejša doba. Ljubljana 1980.
3. **JANEZ** Trdina - Etnolog. Zbornik posvetovanja ob 150-letnici rojstva Janeza Trdine, Novo Mesto, 29. maj 1980. Ljubljana 1980.
4. **POGLAVJA** iz metodike etnološkega raziskovanja 1. Ljubljana 1980.
- *5. **ŠPRAJC** Ivan, O razmerju med arheologijo in etnologijo. Ljubljana 1982.
6. **NA POTI** k etnologiji. Zbornik raziskovalnih nalog srednješolcev v gibanju "Znanost mladini" v letih 1978-1981. Ljubljana 1982.
- *7. **SLAVEC** Ingrid, Slovenci v Mannheimu. Ljubljana 1982.
8. **ZGODOVINSKE** vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 1. Ljubljana 1982.
- *9. **SULIČ** Nives, Thank God I'm Slovenian. Ljubljana 1983.
10. **ZBORNIK** 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov 1, 2. Rogaska Slatina, 5.-9. oktober 1983. Ljubljana 1983.
11. **KREMENŠEK** Slavko, Etnološki razgledi in dileme 1. Ljubljana 1983.
- *12. **BOGOVIČ** Alenka - **CAJNKO** Borut, Slovenci v Franciji. Ljubljana 1983.
13. **KREMENŠEK** Slavko, Etnološki razgledi in dileme 2. Ljubljana 1985.
14. **RAZMERJA** med etnologijo in zgodovino. Ljubljana 1986.
15. **ZGODOVINSKE** vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 3. Portorož, Ljubljana 1987.
- *16. **BAHOVEC** Fred, Ljubljancan na Aljaski. Spomini in lovske zgodbe. Sitka - Ljubljana 1987.
17. **KREMENŠEK** Slavko, Etnološki razgledi in dileme 3. Ljubljana 1987.
18. **ZGODOVINSKE** vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 5. Portorož, Ljubljana 1988.
19. **ETNOLOGIJA** in domoznanstvo. Ljubljana 1989.
20. **KREMENŠEK** Slavko, Etnološki razgledi in dileme 4. Ljubljana 1991.
21. **VZPOREDнице** slovenske in hrvaške etnologije 7. Lendava, 14.-16. marec. Ljubljana 1991.
- *22. **POTOČNIK** Bernarda, Hmeljnik. Način življenja plemiške družine Wambolt von Umstadt med prvo in drugo svetovno vojno. Ljubljana 1994.
- *23. **RAZVOJ** Slovenske etnologije: Od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj. Ljubljana 1995.



Knjige, označene z zvezdico so še naprodaj. Cena knjig pod št. 5., 7., 9., 12. in 16. je 800 SIT, pod št. 22. 1500 SIT, pod št. 23. pa 2.000 SIT. Naročila sprejemamo na naslov uredništva.



TISKOVINA

NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJARNICA

č 121

II 131 829₁₉₉₅



999800199,2/3

COBISS

GLASNIK SED LETO 35/1995 ŠTEVILKA 2-3 LJUBLJANA OKTOBER 1995