

primerjalna književnost

Ljubljana 1983 · številka 2

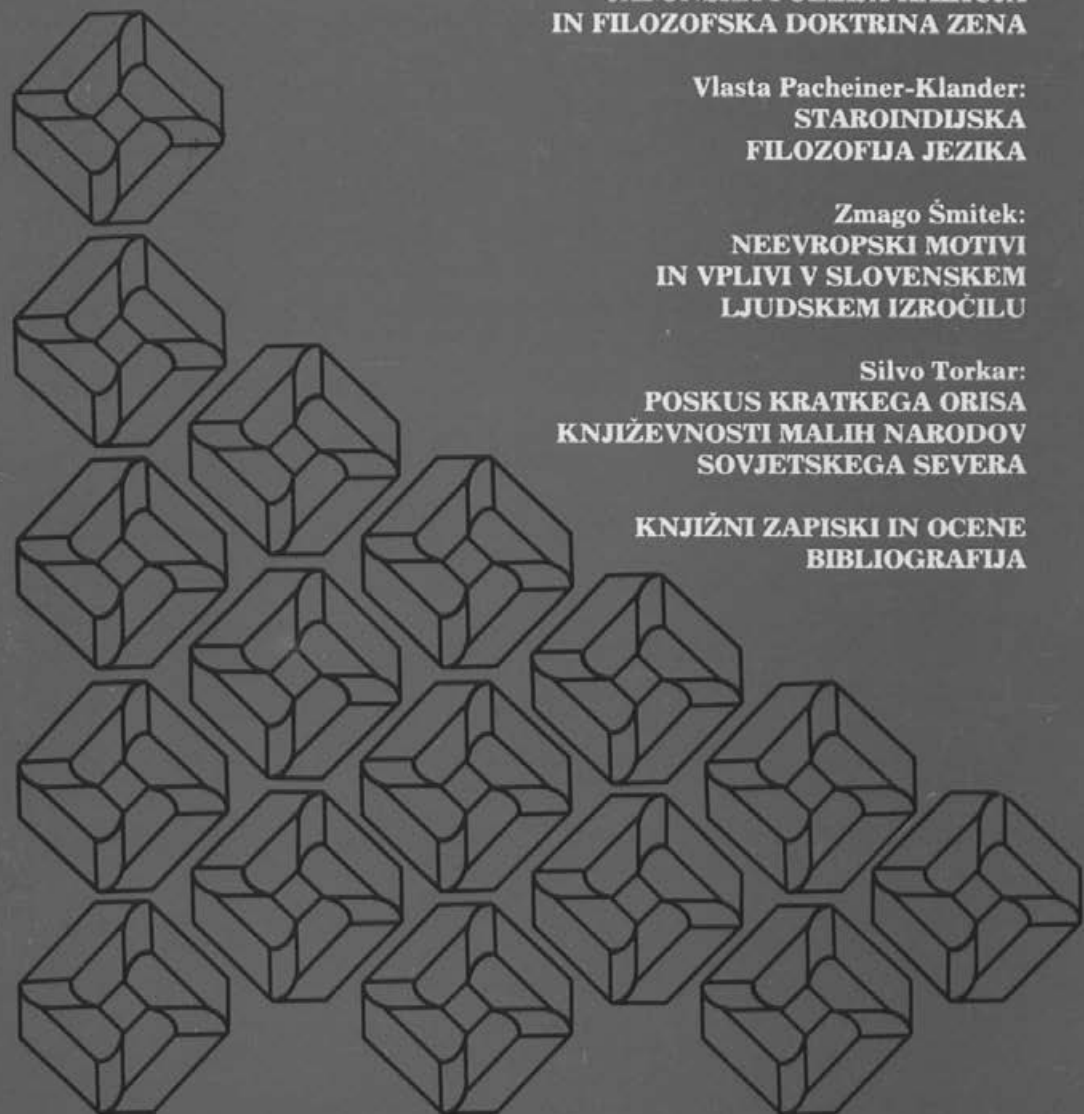
Vasja Cerar:
JAPONSKA POEZIJA HAIKUJA
IN FILOZOFSKA DOKTRINA ZENA

Vlasta Pacheiner-Klander:
STAROINDIJSKA
FILOZOFIJA JEZIKA

Zmago Šmitek:
NEEVROPSKI MOTIVI
IN VPLIVI V SLOVENSKEM
LJUDSKEM IZROČILU

Silvo Torkar:
POSKUS KRATKEGA ORISA
KNJIŽEVNOSTI MALIH NARODOV
SOVJETSKEGA SEVERA

KNJIŽNI ZAPISKI IN OCENE
BIBLIOGRAFIJA



Svet revije: Drago Bajt, Darko Dolinar, Kajetan Gantar (predsednik), Mirko Jurak, Marjana Kobe, Evald Koren, Jože Koruza, Mateja Kos, Vlasta Pacheiner-Klander, Majda Stanovnik, Rapa Šuklje, Janez Vrečko, Mirko Zupančič

Uredniški odbor: Aleš Berger, Niko Grafenauer, Evald Koren, Janko Kos, Lado Kralj, Majda Stanovnik

Glavni in odgovorni urednik: Darko Dolinar

Naslov uredništva: Ljubljana, Aškerčeva 12

Pri urejanju te številke je sodelovala Vlasta Pacheiner-Klander

Dokumentacijska oprema člankov: Franca Buttolo

Tehnični urednik: Andrej Verbič

Tisk: Drayska tiskarna Maribor

Izhaja dvakrat na leto

Naročila sprejema Društvo za primerjalno književnost SR Slovenije, 61000 Ljubljana, Aškerčeva 12

Letna naročnina 120 din, za študente in dijake 60 din

Tekoči račun: 50101-678-52401 z oznako „za revijo“

Revija izhaja s podporo Raziskovalne skupnosti Slovenije in Kulturne skupnosti Slovenije. Po mnenju sekretariata za informacije pri izvršnem svetu skupščine SR Slovenije št. 421-1/72 z dne 5. 6. 1978 je revija oproščena temeljnega prometnega davka.

Oddano v tisk 11. novembra 1983.

VSEBINA

Razprave

Vasja Cerar: Japonska poezija haikuja in filozofska doktrina zena	1
Vlasta Pacheiner-Klander: Staroindijska filozofija jezika	12
Zmago Šmitek: Neevropski motivi in vplivi v slovenskem ljudskem izročilu	31

Pregledi

Silvo Torkar: Poskus kratkega orisa književnosti malih narodov sovjetskega Severa	45
---	----

Knjižni zapiski in ocene

Niko Grafenauer, Izročnost pesmi (Franca Buttolo)	55
Drago Bajt, Ljudje, zvezde, svetovi, vesolja (Igor Zabel)	57
Memento umori, Teorija detektivskega romana (Igor Zabel)	59
Frane Jerman, Sprehodi po estetiki (Igor Zabel)	60
Iz zgodovine prevajanja na Slovenskem, Zbornik Društva slovenskih književnih prevajalcev 5-7 (Majda Stanovnik)	61
Claudio Guillén, Književnost kao sistem (Jola Škulj)	64

Bibliografija

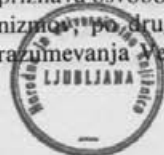
Vlasta Pacheiner-Klander, Zmago Šmitek: Indija in Slovenci – gradivo do 1945	66
Vera Troha: Novosti iz knjižnice oddelka za primerjalno književnost	84

Razprava obravnava osnovne značilnosti nekaterih analiz in interpretacij japonske poezije haikuja in njenih vsebinskih načel. Kenneth Yasuda in Daisetz T. Suzuki v svojih interpretacijah poetološke značilnosti haikuja tesno povezujeja s temeljnimi določili filozofske doktrine zena. V nasprotju z nekaterimi njunimi ugotovitvami morfološka analiza izbranih pesmi, opravljena v tej razpravi, odkrije raznolikost notranje strukture haikuja in hkrati opozarja na številne nedoslednosti metafizično koncipiranega mišljenja, ki se je bilo pri raziskovanju sorodnosti haikuja in zena prisiljeno zatekati k enostranskim poenostavitvam. Problematičnost teh poenostavitev je predvsem posledica neustreznega pojmovanja problemov zenovske filozofije ter njihovoga pomena za oblikovanje idejne vsebine haikuja.

Vasja Cerar
**JAPONSKA
POEZIJA
HAIKUJA
IN
FILOZOFSKA
DOKTRINA
ZENA**

Raziskovanje japonske poezije haikuja je v okviru literarne vede svojevrsten fenomen, ki bi ga po obsegu in problemski naravnosti lahko primerjali z velikim evropskim zanimanjem za teorijo konkretne poezije ali dramatike absurda. V obeh primerih obširne študije izrazito filozofske narave tako po obsegu kot po zapletenosti daleč prekašajo značilnosti literarne zvrsti, ki jo raziskujejo. Prepričanje, da je haiku ena tistih umetnosti, ki je do korenin prepojena z zenom in je tako rekoč zen v poeziji¹, predstavlja temeljno gibanje vseh dosedanjih teoretičnih analiz haikuja, pa naj gre za dela japonskih, ameriških ali slovenskih raziskovalcev. Tendence po uveljavljanju ideološko in filozofsko koncipiranih izhodišč ne odkrivamo le pri obravnavi vprašanj, povezanih s temeljnimi idejnovsebinskimi značilnostmi haikuja, pač pa se je razširila tudi v iskanje in razlage formalnih izvorov trivrstične pesemske oblike s sedemnajstimi zlogi.

Na vprašanje, zakaj sta se v japonskih pesniških oblikah tanka, waka in renga razvila le pet— in sedemzložni verz ter kakšni so dejanski začetki haikuja, viri ne dajejo zadovoljivega odgovora, ki bi se v celoti opiral na ugotovljena zgodovinska dejstva. Čeprav je možno, da se je verzna dolžina izoblikovala že v arhaični ljudski glasbi ali ob kasnejšem zgledovanju pri kitajskih odah, med katerimi je moč najti tudi pesmi s pet— in sedemzložnim verzom, nobena teh domnev ni dokončno preverjena. R. H. Blyth, avtor najboljšejših in v strokovni literaturi najpogosteje omenjanih antologij, v knjigi *A History of Haiku* pravi, da je začetke haikuja težko odkriti ter da „se skrivajo na začetku stvarstva, ko so zapele jutranje zvezde in so vsi božji sinovi prepevali od radosti.“² Tudi Daisetz Teitaro Suzuki, najvplivnejši japonski humanist in pisec številnih knjig o zenu, v delu *Zen and Japanese Culture* postavlja formalno zgoščenost haikuja v tšno zvezo z začetkom (metafizičnega) sveta. Po njegovem mnenju je za izrekanje najglobljih resnic potrebno le malo besed, saj je za nastanek celotnega sveta, polnega najrazličnejših stvari in dramatičnih dogodkov, zadostoval kratki „Bodi luč,“ ki skupaj s haikujem korenini v istem nadintelektualnem mističnem občutju, ki ga ni moč adekvatno opisati s pojmi analitičnega uma.³ Čeprav Suzukijeva in Blythova hipoteza o nastanku haikuja ne prispevata k jasnejšemu razumevanju zgodovine same pesemske oblike, sta za naše razmišljanje vseeno pomembni, ker jasno očrtujeta ideološko raven in smer raziskovanja, uveljavljeno v študijah vseh pomembnejših poznavalcev haikuja. Tako nas ne more presenetiti problematičnost na videz enostavne Suzukijeve oznake, ki haikuju kot literarni zvrsti pripisuje dve nasprotujoči si značilnosti hkrati — pesmim po eni strani kot nesimbolno izraženi in neposredni intuiciji realnosti priznava osvobojenost od vseh konceptualnih in ideološko izkrivljenih mehanizmov, po drugi strani pa opozarja na nujnost bralčevega poglobljenega razumevanja velikega onstranstva, ki se v obliki komaj doumljivih nadin-



telektualnih intuicij Resnice skriva v najglobljih plasteh pesnikove podzavesti.⁴

Preden se podrobneje posvetimo problematiki Suzukijeve teorije, ki zgodovino in vsebino haikuja postavlja v službo (krščanskih) transcendentnih absolutnih vrednot, moramo omeniti še knjigo Kennetha Yasude *The Japanese Haiku*, v kateri najdemo z zgodovinskorazvojnega stališča nekoliko določnejši prikaz razvoja haikujeve verzne, pa tudi vsebinske strukture. Z uporabo statistične metode dokaže avtor postopno formalno osamosvojitve prvih treh verzov verižne pesmi ali renga, iz katere naj bi se bil v 15. stoletju najprej razvil šaljivi in neresni hokku, kasneje pa resnejši in poglubljeni haiku, ki se od šaljivega loči po tem, da vsebuje „pravo estetsko emocijo.“ Ta naj bi po Yasudovem mnenju bila posebna spoznavna kvaliteta, ki v obliki trenutne zapustitve zavednega jaza povzroči zlitje doživljajočega z virom doživetja in se izkaže kot intuitivno videnje estetske resničnosti. Vsi haikuji, katerih čustveno sporočilo ne izhaja iz neposrednega zaznavanja, so zgolj domisljice, saj pravo estetsko doživetje izvira le iz konkretnih lastnosti objekta, pristnost takega doživetja pa je odvisna od posvečenosti v zen. Lucidna intuitivnost takega spoznanja presega vsako intelektualizacijo ter omogoča spoznanje dokončne resničnosti, enosti in modrosti.⁵ Tezo o haikuju kot estetskem in zenovskem doživetju realnosti poskuša v svoji študiji Yasuda prenesti tudi na področje tekstne kritike oziroma tistega njenega dela, ki proučuje posamezne dele in strukturne elemente pesmi. Kot bistveno znotrajtekstualno kvaliteto haikuja navaja občutje letnega časa, ki posreduje pravi estetski trenutek, skozenj se razkrijeta poetična rafiniranost naravnih pojavov in njihova skrivnostnost, umetnikova narava pa se združi z naravo. Za tako neposredno intuitivno ovedenje je značilna simultanost izrekanja in čutenja, kar naj bi bilo možno le v tako kratki pesemski obliki, kot je haiku, saj edino v njem besede lahko zaživijo kot simultano dogajanje. Ta estetski trenutek imenuje Yasuda pravi haikujski trenutek (angl. haiku-moment), v katerem besede, ki so ustvarile občutek, postanejo doživetje samo.⁶

Yasuda je svoje zgodovinskorazvojno razlikovanje med pravim in neresnim haikumem poskušal utemeljiti predvsem na gornjih vsebinskih in idejnih predpostavkah, na njihovi podlagi pa je odrekel pristnost večini haikujev, napisanih pred Bašojem (1645 – 1694), za večino poznavalcev najpomembnejšim pesnikom haikuja, saj jih ni mogel vključiti v svojo definicijo pravega haikuja. Kot primer pesmi, ki ne posreduje pravega estetskega čustva in ki pogreša enost doživljajočega z virom občutja, navaja haiku znamenitega „zenovskega norca“ Sōkana (1458 – 1546):

če bi polni luni
lahko dodal ročaj -
kako krasna pahljača

(prev. V. Cerar)

Sōkanova največja napaka naj bi bila ravno napačna raba besed, saj pogojni stavek, ki se začneja z besedico če, ruši iskrenost in pristnost opazovanega prizora.⁷ S to trditvijo pa se ne moremo strinjati niti s stališča Yasudove lastne koncepcije estetskega trenutka, v katerem postanejo besede doživetje samo, pa kakorkoli jih že razumemo. Če v soglasju z doktrino zena, na katero se sklicuje avtor, pojmuje besede (skupaj z umom, s katerim je pojmovno mišljenje neločljivo povezano) kot bistveni vir zaslepljenosti in odtujitve od konkretne, predpojmovne in edino resnične resničnosti, potem besede v obravnavanem haikuju poudarjajo ravno svojo lažnost in irealnost.

to pa pogojna stavčna zveza kar najustrezneje izraža. S tem izkazujejo lastno resnico, namreč lažnost, in ker njihova lastna narava postane doživetje, lahko rečemo, da je njihova besednost postala vsebina pesmi. Res je, da tako razumevanje poezije vodi v epistemologijo, vendar bi na tem mestu ne opozarjali nanj, če ga ne bi dopuščala Yasudova teza o besedah kot simultanem dogajanju. Če prvo izpeljavo enostavno zavržemo kot pretirano, lahko Sōkanov haiku poskušamo razumeti tako, da besedam namesto samoreferenčnosti pripišemo njihove realne pomene, ki jih kot jezikovni označevalci nosijo v realnem govoru. Če besede pomenijo nekaj objektivnega, nas razmerje označenih realij lune, ročaja in pahljače privede v območje nepredstavljivega, saj njihov soodnos ne more predstavljati nekaj realnega, dostopnega neposrednemu (intuitivnemu) zaznavanju. Če besedam sledimo kot „nečemu“, zaidemo v nič, v nepredstavljivo, saj pahljača, sestavljena iz ročaja in polne lune, ne more obstajati v smislu realnih predmetov.

V prvi izpeljavi problema so bile besede, ki nikdar ne morejo adekvatno ponazoriti realij, prazne in nezmožne nositi objektivne pomene. Druga alternativa, ki se sklicuje na realne pomene besed – označevalcev, nas je privedla do odsotnosti sleherne predstavljive resničnosti. Na eni strani se nam torej ponuja prazna narava besed, na drugi prazni um, oba pa predstavljata glavni ontološki in gnozeološki določili filozofske doktrine zena. Ta se je v 6. in 7. stoletju izoblikovala na temeljih t.i. Prazne šole kitajskega budizma, ki je z dosledno uporabo dialektike v temelju preobrazila dualistična izhodišča indijskega budizma. Wu-hsin ali prazni um je spoznanje tavitološke zablode uma; umirjeni duh ne more biti posledica nikakršne hotene kultivacije, saj uma samega po sebi ni, razen kot umske predstave. Trditi, da Sōkanov haiku o krasni pahljači ni resen, je enako tvegano kot trditi, da Hui Nengovo Prvo načelo, v katerem sta prvič poudarjena pomen in vloga praznega uma, ni temelj zena.

Ker je iz širšega konteksta Yasudove razprave o temeljnih značilnostih haikuja razvidno, da zapletene definicije estetskega trenutka kot bistvenega občutja haikuja ni izoblikoval na podlagi teorije praznih besed in praznega uma, ki smo jo izpeljali iz nerealne narave predstavljene resničnosti, lahko njegovo hipotezo o besedah kot simultanem dogajanju in njihovem avtonomnem delovanju v pravem haikujskem trenutku zaradi večje uporabnosti poskušamo prevesti v jezik sodobne literarne morfologije. Pri rabi teh pojmov se sklicujemo na razpravo Janka Kosa *Morfologija literarnega dela*. Snovno materialni elementi, katerih nosilci so besede, ki označujejo na podlagi neposrednega zaznavanja, v morfološki strukturi literarnega dela sestavljajo motivne delce in motive. Na osnovi besednih pomenov in predstavljene resničnosti se vzpostavlja vsebinski smisel, prek njega pa višji idejni in tematski sklopi. Tudi v pravem haikuju, kot si ga zamišlja Yasuda, snovni elementi sestavljajo motive, vendar je njihova vsebina omejena na snovnost teh elementov, saj mora njihovo doživetje izvirati iz konkretnih lastnosti objekta. Ideja pesmi, ki je po svojem pomenu bistvena estetska kvaliteta pesmi, se po svoji vsebini ne razlikuje od motivne vsebine, pač pa se mora omejevati na poudarjanje snovnosti motivnih konstitutivnih elementov, saj lahko le v tem primeru besede, ki so ustvarile občutek, postanejo doživetje samo. Taka tema ima v razmerju do motivne vsebine le povratno afirmativno funkcijo, nima pa več pomena posebnega vsebinskega sestava, ki bi kakorkoli nadgrajeval ali presegal vsebino samega motiva. V takem haikuju je v skladu z zahtevo po doživljajski enovitosti lahko le en tak motiv, saj bi njihovo večje število zahtevalo zavestno kombinacijo njihovih vsebin v višje idejne oziroma tematske sklope, ta operacija pa bi ukinjala simultano, hkratno oziroma predrazumsko in intuitivno učinkovanje pravega haikujskega trenutka.

kakšna svežina:	bela krizantema
ko donenje	brez
zapušča plat zvona	trohice prahu
(Buson, prev. V. Cerar)	(Bašo, prev. I. Geister)

Za gornji pesmi lahko rečemo, da ju sestavlja en sam motiv, katerega členi ta motiv lokalizirajo v času, prostoru in dogajanju. Tak haiku, ki zbuja občutek enovite podobe, bi lahko označili kot izrazito imaginativen. Snovno materialni elementi niso nosilci prenesenih pomenov izven razmerij, ki jih določajo njihovi označevalci. Nobena od predstav ne oponira drugi, med seboj so smiselno povezane, njihova povezava pa ima ugoden učinek (kakšna svežina). Ker je vsebina celotne pesmi natančno zamejena z izrečenim oziroma z motivno vsebino, lahko rečemo, da se v temi le potrdi resničnost in dokončnost realnih lastnosti, katerih nosilci so motivi in motivni drobci. Verjetno je imel Yasuda v mislih ravno ta tip haikuja, ko je zapisal, da je haiku neposredno doživeto dejansko občutje, ki ne potrebuje nobene metaforičnosti, da bi se predmeti izrazili sami po sebi, pri čemer čutni material samostojno učinkuje, besede pa predstavljajo simultano dogajanje. Optimalno razmerje teme do motivne vsebine je razmerje kvantitativne ekvivalence, kar pa še ne pomeni, da je tema kot strukturni element pesmi razvrednotena. Njeni vsebinski izpraznjenosti navkljub je navzočnost take izrazito abstraktno racionalne teme odločilnega pomena za navezavo istostnega razmerja, ki prikazano realnost predstavi kot razodeto dejansko.

V imaginativnem haikuju „doživetje“ pesmi resnično izhaja iz konkretnih snovnih lastnosti objekta, Yasuda pa pristnost takega doživetja postavlja v tesno zvezo s filozofsko doktrino zena. Intuitivnost takega spoznanja naj bi presegala sleherno intelektualizacijo ter omogočila spoznanje dokončne modrosti. Kakšna je torej zenovska modrost in z njo povezano intuitivno videnje estetske resničnosti? Omenili smo že, da je zgodovinski razvoj zenovske filozofije potekal v tesni povezavi z razvojem Prazne šole kitajskega budizma. Njena glavna predstavnikinja Tao Šeng (umrl 434) in Či Cang (549-723) sta razvila teorijo o ne-delovanju, ki ga opravljamo brez vsakega umskega napora, miselne razdvojenosti ali nevezanosti – s praznim umom. S takim delom si človek ne nalaga bremena preteklih dejanj (karme), ker ga ne opravlja v smislu dobrega ali slabega dela, ter s tem deluje v smislu odrešitve. Odrešitev je tako delo samo, hkrati pa je spoznanje Budove narave (praznega uma), ki je temeljna kvaliteta in naravno stanje človeškega uma. S trditvijo, da nirvane ni moč iskati izven samsare, kroga rojstva in smrti, saj je imanentno bistvo življenja, sta Tao Šeng in Či Cang opustila dualistično pojmovanje metafizične transcendence. Človek jo doseže le tako, da je ne išče: „Če človek vidi Budo, ga ne vidi. Ko človek vidi, da Bude ni, zares vidi Budo.“⁸ Kasnejši zenovski budizem, ki sta ga na Japonsko v 12. stoletju prinesla meniha Dogen in Eisai, je ohranil in dodatno poudaril vsa osnovna določila Prazne šole. Ker praznega uma ni moč podvreči logični analizi ali ga označiti v okviru pojmovnega mišljenja, ga tudi ni moč doseči z zavestnim kultiviranjem. Zato je bila vzgojna praksa zenovskih mojstrov večidel omejena na razvrednotenje vseh ideoloških mehanizmov, ki so pri učencih zavirali neposredno dojetje resnice lastnega uma. Nikakršen napor ni potreben, da bi razsvetljeni človek živel drugače, kot sicer živi. Jé, če je lačen, spi, če je zaspan. Kadar lupi krompir, svojega duha ne obremenjuje z razmišljanjem o bogu, pač pa enostavno lupi krompir.⁹ V zenu je praznemu umu vse evidentno in vsa resnica imanentna. Vladimir Devidé v svoji zbirki haikujev navaja primer konfucijanca, ki je vprašal zenovskega mojstra, kakšna je najgloblja resnica zena. Odgovoril mu je, da mu ničesar ne prikriva. Čez čas

ga je vprašal, ali čuti vonj cvetočega drevesa. „Seveda ga čutim,“ je odgovoril konfucijanec. „Vidite, ničesar vam nisem prikriival.“¹⁰ Bistvo fenomenalno bivajočega, sunjata, praznina ali prazna razlika, je negacija abstraktnega absolutuma, hkrati pa je ravno po njej in zaradi nje resnično vse, kar je in kakor je (tatha) v svoji pristni takšnosti.

Ravno koncept praznega uma, katerega resnična vsebina je edino njegova lastna dejavnost, ter povezuje takšnega uma z zgolj-takšnostjo konkretnega sveta predstavljata najtežji problem vsem prikazom zena in poskusom, da bi dokazali njegovo odločilno vlogo v poetiki haikuja. Vprašljiva sta predvsem pojmovanje intuitivnega videnja estetske resničnosti v zlitju doživljajočega z virom doživetja, kot ga najdemo pri Yasudi, ter koncept intuicije Realnosti kot najgloblje mistične skrivnosti pesnikove podzavesti, o kateri govori D. T. Suzuki. Že prvi zenovski patriarh Hui Neng (638-713) je stanje nerazdvojenega uma izrazil kot odsotnost razlike med tistim, ki spoznanje doživlja, in doživetim spoznanjem. To nikakor ne postulira enačenja subjekta z objektom (recimo opazovalca z belo krizantemo), pač pa doživljajočo zavest enači z doživetjem, ki je edina resnična vsebina opazovalčevega uma, saj ta sam po sebi ne obstaja (ločen od svoje vsebine). Impresija je čista in neizkrivljena, roži se ni potrebno preseliti v opazovalca, niti obratno. Presežen je le razdvojeni um, ki vtise interpretira v soglasju z določenimi ideološkimi mehanizmi.

Idejno vsebino imaginativnega haikuja bi v luči zenovske gnoseologije, na katero se v svojih delih sklicujeta tudi oba ključna avtorja, lahko primerjali z razmerjem bistva in bivajočega, kot se skriva v konceptu neskritosti nirvane ter sunjata, ki je negacija transcendentnega bistva. Uporaba „prazne“ teme dvigne vsebino haikuja do izrekanja „višje resnice“ bivajočega, ki pa je bivajoče samo. Vloga teme je identična s pomenom praznega uma, ta pa je spoznavni modus tathe — zgolj—takšnega sveta. Tema pesmi je na višji morfološki nivo prenesena snovnost snovnih elementov, njena abstraktno racionalna vsebina pa je njihova neskritost, saj ne vsebuje ničesar motivni vsebini transcendentnega, takega, kar bi ne bilo zaobjeto v njihovi naravi. Taka je verjetno dejanska narava „pravega“ haikujskega trenutka, ki jo je Yasuda v svoji študiji koncipiral na zastarelih in za znanstveno rabo nezadostno definiranih pojmi.

Ob naslednji uporabi znanstvenih pojmov, ki jih pri analizi zgradbe literarnega dela uvaja literarna morfologija, ter z razlago osnovnih določil zenovske filozofije nam je uspelo rekonstruirati pomen in vlogo tistih elementov, ki po Yasudovem mnenju kot simultanost izrekanja in čutenja omogočajo intuitivno ovedenje dokončne estetske resničnosti. Žal pa s tem še ne moremo trditi, da smo razrešili vsa nejasna mesta obravnavane študije, saj Yasuda v poetiko haikuja poleg morfoloških in filozofskih določil prišteva še element letnega časa, ki naj bi predstavljal bistveno estetsko kvaliteto haikuja. Uglasitev z občutjem letnega časa in njegova tematizacija naj bi bila sredstvo za doseg „realizirane vizije, ki je pesem“.¹¹ S tem je občutju letnega časa v Yasudovi teoriji pripadlo odločilno mesto v konceptiji haikujskega trenutka, prek katerega se realizira percepcija totalnosti stvarstva, v kateri na nemetaforičen način spregovorijo predmeti sami.¹² Da „honi“, kot se element letnega časa imenuje v japonščini, pri zgradbi in oblikovanju teme kot idejne vsebine pesmi nima tako odločilne vloge, se lahko prepričamo na nekaj konkretnih primerih:

nekdo je prišel
in obiskal nekoga
nekega jesenskega večera
(Buson, prev. I. Geister)

če ne bi bilo glasu
bi čaplja in sneg
bila zares isto
(Sōkan, prev. V. Cerar)

V obeh pesmih je letni čas dejansko označen. V prvem primeru obarva vsebino z melanholičnim čustvenim razpoloženjem, ki naj bi bilo značilno za jesen. Vseeno pa bi bilo moč trditi, da bi se tudi ob uvedbi drugega letnega časa ne spremenili vsebinska nedoločnost in simbolna skrivnostnost nedoločnih zaimkov nekdo, nekoga in prislova nekoč. V drugem primeru ima sneg res odločilno vlogo pri nastanku vsebine pesmi, saj je neopaznost čaplje možna le zaradi istobarvnega okolja, a teme pesmi ne bi mogli omejiti na prikaz zimske slike, oziroma takšnosti zime in njenega razpoloženja. S stališča Yasudovega koncepta so druge možnosti bržkone nemogoče, kajti neverjetno bi bilo, da bi element letnega časa lahko predstavljal tudi sredstvo realizacije tistih tem, ki niso povezane s tematiko letnih časov. Vseeno pa je v obravnavani pesmi vsaj toliko kot združujoča belina pomemben motiv glasu, ki beli čapljji zagotavlja identiteto, zimsko idilo pa prej ruši, kot se vanjo harmonično vklaplja. Če upoštevamo že prej prikazano filozofsko angažiranost Sōkanove poezije, potem bi namesto naivne slike letnega časa za idejni princip pesmi raje sprejeli tematizacijo izrazito filozofske teze, da navidezna podobnost ne zagotavlja identitete stvari, pač pa jo zagotavlja njihovo bistvo oziroma njihova dejanska narava.

Za rekonstrukcijo metode, ki je Yasudo pripeljala do enačenja občutja letnega časa s temeljnimi idejnimi principi haikuja, je pomembno razumevanje japonske besede honi, ki jo Earl Miner prevaja kot bistveno naravo doživetja.¹³ Honi naj bi v japonski liriki nastopal kot estetsko dopolnilo določenega občutja. Kot emotivni podton ga je moč slediti v motiviki vse japonske lirike, v obliki možne emocionalne komponente pa tudi haiku veže v sklop tradicije japonskega pesniškega izročila, v katerem so najpogostejši ravno motivi, ki prikazujejo naravno lepoto. Tradicionalna poetika je v tovrstni motiviki vedno ohranjala pomen letnega časa, ta pa se je do največje mere okrepil v t.i. verižnih pesmih (renga), ki so jih z dodajanjem vedno novih trivrstičnih kitic sproti in javno improvizirali najboljši pesniki svojega časa, vse do konca pesmi pa so morali ostati zvesti motiviki letnega časa, določeni v prvi trivrstičnici. Ker naj bi se bil haiku razvil iz te pesemske oblike, se Kennethu Yasudi zdi povsem logično, da se je kot eno temeljnih vsebinskih določil v haiku preneslo tudi občutje letnega časa. Zato mu je kot osrednjemu vsebinskemu elementu v svojem delu posvetil obširno poglavje ter ga v skladu s tezo o pravi (zenovsko iluminativni) naravi haikuja združil z ostalimi elementi avtentičnega haikujskega trenutka v komplicirano hipotezo, ki nekritično združuje vse vsebinske in formalne, pa tudi idejne in zgodovinsko-razvojne značilnosti haikuja.

Z razrešitvijo osnovnih terminoloških problemov in z izoliranjem nekaterih spornih pojmov, na katere naletimo v Yasudovi interpretaciji temeljnih idejnih in vsebinskih principov haikujske poezije, nismo nameravali zgolj opozoriti na vprašljivost metode, ki jo pri oblikovanju hipotez bremenijo številna apriorna in enostranska izhodišča, pač pa nam je uspelo rekonstruirati značilnosti tistega abstraktnega modela, ki ga kot idealno teoretično podobo haikuja odkrivamo v delih vseh raziskovalcev japonske kulture in umetnosti. Tudi Suzukijevo prepričanje, da haiku ne uporablja slikovitih metafor ter da je njegov namen spoznanje Realnosti¹⁴, osvobojeno vseh ideoloških mehanizmov, v svojih osnovnih določilih soglaša z morfološkimi in idejnimi značilnostmi, ki smo jih odkrili pri imaginativnih haikujih. Idealni haiku, kot si ga zamišljata oba avtorja, je torej čista poetična slika, nesimbolno in nemetaforično potrjevanje nezakrite takšnosti predstavljene resničnosti, prek katere se razkriva zenovska modrost, ki v vsakem bivajočem prepoznava njegovo evidentno bistvo. Da je posplošitev tako enoznačne teorije na vso poezijo haikuja več kot vprašljiva, ne potrjuje le analiza kon-

kretnega pesniškega gradiva, pač pa je tudi v analitičnih obravnavah posameznih pesmi pri omenjenih avtorjih poleg pogostih notranjih nasprotij moč odkriti radikalna odstopanja od splošne teorije haikuja, ki so jo izdelali na osnovi hipoteze o odločilni vlogi zena pri oblikovanju vsebine haikuja:

v boljših časih bi povabil na kosilo še eno muho (Issa, prev. I. Geister)	ne morem je odtrgati ne morem je pustiti to vijolico (Naožo, prev. I. Geister)
--	---

Lirski subjekt je v obeh gornjih pesmih tako izrazito poudarjen, da postane tema oziroma idejna vsebina pesmi prav njegov odnos do predstav prikazane resničnosti, katere nosilci so motivni elementi. S tem je porušena idealna skladnost teme in motiva v imaginativnem haikuju, vsekakor pa je razveljavljen mit o nujnosti neposrednega intuitivnega dožemanja vsebine. Zanimivo je, da so tovrstne pesmi pogoste v vsej zgodovini haikuja, saj jih avtorji očitno niso razumeli kot zastranitev ali kršenje poetoloških značilnosti zvrsti. Tako postavljeno razmerje subjekta do pesniške realnosti opozarja na notranjo razdvojenost tega odnosa, njegova tematizacija pa pomeni odločilni vsebinski premik od neangažiranega opisovanja stanja stvari k subjektovi ekspresiji in aktualizaciji njegovih psihičnih aktov. Taka subjektivnost oziroma tematizacija subjekta v vlogi posrednika celotne pesniške realnosti je očitna v vseh haikujih, ki jih lahko označimo za izrazito reflektivne. Le reflektirajoči subjekt lahko izjavi:

dobro je dobro tudi brez pokrivala na tem tankem dežju (Bašo, prev. I. Geister)	v jesenskem vetru je vse kar opažam haiku (Kyosi, prev. I. Geister)
--	--

V prvem haikuju ni dober samo redek dež, ampak predvsem zadrževanje na njem. Tudi v drugi pesmi ni haiku veter, ampak vse, kar pesnik opaža in čuti, torej celotna vsebina njegove zavesti. Tak motiv ne tematizira nečesa konkretno bivajočega, ampak abstraktni seštevek vsega, kar pesnik zaznava. V reflektivnem haikuju sta struktura in kvaliteta motivnih elementov spremenjeni, povečalo se je število racionalno idejnih in čustveno afektivnih elementov, ki na drugačen način kot snovno materialni elementi postulirajo temo – ta je v skladu s spremenjenim značajem subjekta pesniške realnosti izražena povsem eksplicitno racionalno. Vzpostavlja se kot vsebinska nadgradnja motivnih elementov in vsebin, ki se po zakonih logičnega mišljenja združujejo v smiselne sklope. Tako nastala ideja pesmi ne poskuša poudarjati snovne narave snovno materialnih elementov, ampak predstavlja miselno poanto, ki ni razvidna iz samih motivnih vsebin, pač pa jo omogoča šele poseben način njihove medsebojne organizacije. Ključni vir in prostor, v katerem se ta odnos dogaja, je razmišljujoči subjekt, ki predstavljeno predmetnost postavlja v poseben odnos do samega sebe kot medija pesniške realnosti. Njegova eksplikacija v vlogi te realnosti ruši istovetnost teme z motivnimi vsebinami ter onemogoča enovitost subjektovega doživetja s kvalitetami konkretnega vira doživetja. Za reflektivni haiku je značilna tudi posebna vrsta notranjega stila, ki uporablja številna podredja, v katerih se miselni in snovni elementi vežejo v višje smiselne enote izrazito racionalne narave.

Iz analize reflektivnega tipa haikuja je razvidno, da morebitnega vpliva določenih elementov zenovske filozofije ni moč iskati le v odnosu med prikazano resničnostjo in motivnimi elementi, oziroma v simultanosti doživljanja

in izrekanja, pri čemer naj bi nosilci motivne vsebine postali pesniško dogajanje samo. Ker se tema vsebinsko in funkcionalno razlikuje od ostalih vsebinskih elementov, ne moremo načina, kako bi elementi zena utegnili biti prisotni v reflektivnem haikuju, primerjati z načinom in ravno njihove vloge v čistem imaginativnem pesništvu. Če sprejmemo splošno uveljavljeno domnevo, da je zen poglavitno vsebinsko in idejno gibalno haikuja, njegove navzočnosti v reflektivnem haikuju ne moremo iskati na ravni jezikovne zgradbe ali v območju motivnih predstav. Na podlagi ugotovljenih morfoloških značilnosti lahko trdimo, da se v tovrstnih haikujih idejna prisotnost elementov zenovske filozofije tematizira predvsem kot racionalna predstava. Taka trditev pa se zdi povsem nezdržljiva z izhodišči zena, katerih osnovna tendenca je razveljavitev zavestnega konceptualnega mišljenja kot temeljnega vzroka odtujitve. Nerešeno in široko odprto vprašanje o vlogi zenovske filozofije v idejni vsebini reflektivnega haikuja opozarja na veliko tveganje, ki mu je izpostavljeno vnaprejšnje prepričanje o odločilni vlogi in pomenu zena za haiku in njegovo poetiko. To sicer še ne pomeni, da je takšno prepričanje v temelju zgrešeno, dejstvo pa je, da zapletena vprašanja, nanašajoča se na naravo zena in način njegove povezave s poezijo haikuja, v dosedanjem teoretičnem in zgodovinskem raziskovanju haikuja še niso bila zadovoljivo rešena. O tem pričajo številne zgrešene in površne analize, ki ne le da nasprotujejo druga drugi, pač pa so pogosto nezdržljive s teoretičnimi določili haikuja, ki jih zagovarja sam avtor. Največ takih analiz je moč zaslediti v zvezi s tistimi pesmimi, katerih notranja zgradba je zapletena ali zaradi simboličnega značaja nekaterih motivov teže dostopna eksaktnemu raziskovanju in poenostavljajočemu tolmačenju:

star ribnik
glasen skok žabe
v vodo

(Bašo, prev. I. Geister)

Glavni motiv pesmi je razdeljen na dva med seboj jasno ločena motivna drobca, ki sta vsebinsko izrazito kontrapunktirana. Trajajoča globoka tišina ni popolnoma istočasna z glasnim čofotom padca v vodo, saj jo ta prekine, s čimer sta motivna drobca soočena v izključujoči se nasprotnosti. Če ju poskušamo združiti v enovito predstavo, potem moramo kot temo pesmi sprejeti ravno ta njun izključujoči se odnos, ki presega posamične vsebine snovnih elementov, ki tvorijo oba motivna drobca. Zaradi posebnega odnosa med motivi in njihovo vlogo v zgradbi višjih in bolj abstraktnih tematskih ravni lahko obravnavani Bašojev haiku označimo kot simboličen, kajti očitno je, da kontrapunktirana motivna drobca simbolizirata kavzalno medsebojno soodvisnost nasprotij – trenutek je trenutek le v kontekstu trajanja, hkrati pa konec in začetek večnosti. Tišina se utemeljuje v zvoku, ta pa v tišini, čeprav zvok ni zgolj ne-tišina in tišina ne le odsotnost zvoka.

Da so v Bašojevem haikuju resnično opazne simbolične prvine, dokazuje tudi Suzukijeva obravnava te pesmi, čeprav v svoji predstavitvi osnovnih značilnosti poezije haikuja, tako kot Yasuda, ne dopušča možnosti, da se v različnih tipih haikuja notranji strukturni elementi lahko strukturirajo na več načinov. Povezavo haikuja s temeljnimi določili filozofije zena vidi predvsem v ključnem pomenu praznega uma; ta umetniškovo zavest osvobaja konceptualnih in analitičnih ovir, ki onemogočajo razodetje resničnosti opazovane stvari. Takšno razodetje Resničnosti, ki ni odvisno od pisane tradicije ali slepega verovanja, označi Suzuki kot neposredno doseženje bistva našega lastnega bitja.¹⁵ Čeprav na istem mestu ugotavlja, da je pristno nezakrito Resničnost moč dojeti na kar najenostavnejši način (v muhi se božje razodeva

kot muha¹⁶), se mu zdi nujno opozoriti na mistično in transcendentno naravo takega doživetja¹⁷, ki ne pripada več človeški, ampak nebeški realnosti, to pa so zmožni dojeti le redki, za to posebej izvežbani posamezniki¹⁸. Ideološki mehanizem, ki predstavlja notranje gibalno celotne Suzukijeve teorije haikuja, vključno z njegovim prikazom zgodovinskih virov te pesniške oblike, omenjenim na začetku našega razmišljanja, je v celoti razviden iz razlage simbolov, ki jih odkrije v Bašojevem haikuju o žabjem skoku. V njem naj bi se pesnikova subjektiviteta v popolnosti poenotila z naravo predstavljene resničnosti, se preobrazila in pretopila v zvok žabjega skoka v vodo. Ta Zvok (the Sound) naj bi bil identičen z Besedo (the Word), v kateri se kot v ontološkem bistvu združujeta nebo in svet. Tematizacija Besede kot ontološkega fundusa pa naj bi po Suzukijevem mnenju predstavljala tisto mistično prvo, ki poezijo haikuja povezuje s filozofijo zena¹⁹. Nadaljnji razvoj Suzukijeve ideološke interpretacije haikuja, ki se v večji meri navezuje na krščansko kozmogonijo kot na zenovsko gnoseologijo, najdemo v njegovi interpretaciji Bašojevga haikuja:

jesenski večer
na suhi veji
čepi vran

(prev. I. Geister)

V pesmi naj bi lik osamljene ptice, sedeče na suhi drevesni veji, predstavljal Veliko onstranstvo, skrivnostni misterij, iz katerega so se rodile vse stvari²⁰. Ob primerjavi Suzukijevega razumevanja te pesmi z Yasudovim – ta v njej odkriva popolno tematizacijo občutja letnega časa, ki brez uporabe simbolov posreduje nirvanični (Nirvana-like) občutek pesnikovega poenotenja z intonirano sceno, neposredno izraženo z upodobljenimi objekti – se pokaže različnost poti, ki so oba raziskovalca pripeljale vsakega do svojih zaključkov. Medtem ko je Yasudova teorija usmerjena predvsem k iskanju povezav med zenovskimi filozofskimi izhodišči in naravo ter organizacijo notranjih konstitutivnih elementov literarnega dela, je povezava, ki jo poskuša dokazati Suzuki, usmerjena predvsem v takšno analizo idejne vsebine haikuja, ki v pesmih odkriva odnos pesnikove subjektivitete do transcendence oziroma transcendentnega bistva, ki se skriva za vsakim prikazanim bivajočim. Čeprav so Suzukijev postopek in njegove posledice v očitnem neskladju s filozofskimi in ontološkimi izhodišči zena, ki ne le relativizira takšno absolutno metafizično transcenco, ampak jo negira na najradikalnejši način v zgodovini svetovne filozofije, se na tem mestu ne nameravamo posvečati natančnejši analizi tega neskladja. Za prikaz temeljnih značilnosti dose-danjih teoretičnih raziskav haikuja zadostuje že sama izpostavitve ideološkega manevra, ki z uporabo napačnih izhodišč Suzukiju onemogoči ustrezno obravnavo vprašanja, ki si ga zastavlja v svoji študiji.

Na odločilno vlogo ideološko enostranskega mišljenja v dosedanjem teoretičnem raziskovanju haikujske poezije je opozoril že Iztok Geister v prvem obširnejšem razmišljanju o haikuju na Slovenskem. V eseju *Uporabnost haiku poezije*²¹ označi „humanistično“ branje haikuja kot popolnoma neprimerno; njegova intenca je iz zunanega, poeziji tujega sektorja naravnana v poezijo, od katere pričakuje tisti pomen, ki ga zahtevajo apriorne in hierarhično predpostavljene vrednote. Ker v humanizmu cilj posvečuje sredstvo, je poeziji moč pripisati vsebino, ki bo v skladu s tendenco izbranega cilja, ne pa z „izvorno tendenco“ samega haikuja. Tak odnos (literarne znanosti) do poezije se Geistru zdi v nasprotju z doktrino zena, katerega intenca naj bi bila nasprotna humanistični – naravnana iz pesmi in

njene lastne vsebine ven v operativni sektor. Taka intenca naj bi se izražala kot uporabna vrednost haikuja, ki naj bi služila kot napotek za doživljanje sveta po meri poezije. Kot tretjo možnost odnosa med poezijo in operativnim sektorjem njenega branja in delovanja priporoča reistični odnos, ki ne generira nikakršnega kavzalno podrednega razmerja, ampak „regenerira sleherno enoto objektivnega sveta na način dovolj lucidne evidence samobitnosti posameznega registriranega“. Čeprav Geistrovo kritično razmišljanje bremeni nedorečeno in nekoliko vprašljivo razmerje med reizmom, ki se je takrat uveljavljal v slovenski poeziji, in zenom kot humanizmu nasprotno, a zaradi tega nič manj tendenciozno in problematično tendenco, je njegov sestavek velikega pomena, saj opozarja na več možnih pristopov k problemom haikuja in zena, pri čemer so neprimerni zlasti tisti, ki svojo občo veljavnost utemeljujejo na vnaprejšnjih izhodiščih, v imenu katerih so pripravljene povsem ignorirati dejansko vsebino in pomen pesmi samih.

Prepričanje, ki od poezije pričakuje izpolnjevanje višjih in poeziji transcendentnih določil, razkriva osnove metafizičnega mišljenja, ki mu pripada. Metafizično mišljenje poskuša bivajoče, pri čemer kot bivajoče lahko razumemo tudi poezijo, zajeti glede na njegovo bistvo, ki ne zaobjema bivajočega v celoti, ampak se omejuje samo na njegove bistvene značilnosti. Metafiziki se opazovani predmet venomer spreminja v nekaj drugega, ne da bi ji spremembo uspelo vključiti v svoj sistem. V ta namen se obrača k transcendenca ter se vedno spreminja v teologijo; odmika se od tega sveta v neopisljivi svet metafizičnih bistev.²² Z metafizičnim mišljenjem paralizirano raziskovanje odreja pesmim vsako samostojno vsebino in smisel razen tiste, ki je vsebina same metafizične predpostavke. Teoretični razmislek, kot ga odkrivamo v Yasudovih in Suzukijevih delih, opozarja zgolj na njuno lastno metafizično koncepcijo, ki problema, ki ga želi reševati, ne zmore niti adekvatno opisati, kaj šele zadovoljivo rešiti. To je potrdila tudi naša analiza izbranih haikuev, saj je v pesmih odkrila celo vrsto strukturnih elementov in raznolikosti njihove povezave, ki jih študije, usmerjene k iskanju „prave narave“ haikuja, niti ne omenjajo.

Na podlagi vseh obravnavanih virov lahko trdimo, da se je zapletenega in občutljivega vprašanja o razmerju japonske poezije haikuja in filozofske doktrine zena potrebno lotevati zunaj okvira metafizične tradicije mišljenja, brez vsakršnih tendenc in dvomov o vprašljivosti njunega razmerja; kajti že apriorna domneva, da se haiku utemeljuje v zenu, nas zavede dlje, kot bi smelo segati izhodišče teoretičnega raziskovanja poezije, zlasti pa tiste poezije, v kateri naj bi se potrjevala temeljna določila filozofske doktrine zena.

OPOMBE

¹ Iztok Geister: *Uporabnost haiku poezije*. V: *Haiku*, prevedel Iztok Geister, Ljubljana, 1973, str. 128.

² R. H. Blyth: *A History of Haiku*, Tokyo, 1963, str. 39.

³ D. T. Suzuki: *Zen and Japanese Culture*, Princeton, 1970, str. 227.

⁴ Prav tam, str. 257 in 240.

⁵ Kenneth Yasuda: *The Japanese Haiku*, Tokyo, 1957, str. 163, 171, 49.

⁶ Prav tam, str. 22, 24.

⁷ Prav tam, str. 163.

⁸ Fung Yu Lan: *Istorija kineske filosofije*, Beograd, 1977, str. 282.

⁹ Alan Watts, *The Way of Zen*, New York, 1957, str. 151.

¹⁰ Vladimir Devidé: *Japanska haiku poezija*, Zagreb, 1976, str. 34.

¹¹ K. Yasuda, n. d., str. 158, 159.

- 12 Prav tam, str. 6.
- 13 Earl Miner: *An Introduction to Japanese Court Poetry*, Stanford, 1968, str. 7.
- 14 D. T. Suzuki, n. d., str. 228.
- 15 Prav tam, str. 218.
- 16 Prav tam, str. 228.
- 17 Prav tam, str. 235.
- 18 Prav tam, str. 243.
- 19 Prav tam, str. 229.
- 20 Prav tam, str. 257.
- 21 I. Geister, n. d., str. 125 – 135.
- 22 Prim. Gojko Jovanović: *Literatura in mit*, Primerjalna književnost III, 1980, št. 2, str. 38.

Študija ugotavlja nekaj skupnih izhodišč staroindijske filozofije jezika in poetike že v najstarejših, še mitičnih vedskih besedilih (1500–1000 pr. n. š.). Dotika se magične in simbolne vloge jezika v Brahmanah in Upanišadah (do 600 p. n. š.). Pozneje sledi izvorom staroindijske filozofije jezika iz eksaktnega prispevka gramatikov in razglabljanj v raznih filozofskih sistemih. Za zvezo s teorijo jezika so zlasti zanimivi različni odgovori na gnoseološka vprašanja, ali in zakaj je besedno pričevanje zanesljivo in kako deluje jezik. Posebne pozornosti pa je deležen glavni predstavnik filozofije jezika Bhartrhari iz 5. st. n. š., ki obravnava misel in njeno ubeseditvev kot povezano celoto. Podrobno je prikazana njegova teorija sphote – odkritja ali razodetja pomenskega substrata, ki je neposredno vplivala na poetiko.

Ko se staroindijska poetika ukvarja z analizo umetniške besede, je njeno zanimanje usmerjeno predvsem k temu, da je besedna umetnost na poseben način oblikovano besedno sporočilo. Glavni predmet njenega raziskovanja je torej prav ta posebna oblikovanost jezika besedne umešnine. V tem sestavku pa se bomo skušali seznaniti s tisto smerjo staroindijskega raziskovanja jezika, ki ugotavlja splošne zakonitosti besednega izražanja, seveda ob specifičnih zahtevah staroindijskega duhovnega okolja, torej s tistim temeljem, na katerem gradi staroindijska poetika, ki si jemlje dognanja filozofije jezika za svoje najširše izhodišče. Navezanost piscev poetik na domačo jezikoslovno tradicijo je bila že opažena: med sodobnimi raziskovalci jo posebno natančno obravnava Tarapada Chakrabarti¹. Prišla je do izraza celo v definicijah poezije, kakor ugotavlja Grincer². Raziskovanje zveze poetike s filozofijo jezika mora seveda ustreči posebni metodološki zahtevi: pri ugotavljanju domnevnega prenosa spoznanj in terminov iz ene v drugo vedo je treba ta prehod in razlike med obema področjema primerno upoštevati.

Kakor staroindijski poetiki lahko tudi staroindijski teoriji jezika iščemo izvor v najstarejših staroindijskih besedilih, vedskih tekstih. Na tej stopnji morata obe raziskavi dejansko potekati vzporedno³. V vedski književnosti v najširšem pomenu besede, to se pravi v štirih zbirkah pesniških tekstov, zlasti *Rgvedi* (*Rgveda*, 1500–1000 pr. n. š.) skupaj z *Brahmanami* (*Brāhmaṇa*) in najstarejšimi *Upanišadami* (*Upaniṣad*), ki so nastale še pred nastopom budizma do 6. st. pr. n. š., je najti veliko in zelo različnih pričevanj o tedanjih pogledih na jezik. Različnost teh izjav nas ne sme presenetiti, saj gre na eni strani za tekste, ki so še izraz mitičnega mišljenja, na drugi strani pa za začetke filozofskih razglabljanj, torej konceptualnih konstrukcij.

Na mitično področje spadajo nekateri znani motivi iz rgvedskih himen, npr. motiv ukradenih, skritih in spet osvobojenih krav boga Indre. Te krave po Pandeyevi razlagi simbolizirajo Vāk (*Vāk*) – govor, ki je skrit v neznanju, dokler ga ne začnemo raziskovati. Ko pa je odkrita prava narava govora, se z njim napolni ves svet in neznanje izgine⁴. Za mitično izražen nazor o jeziku in hkrati za simbolično vedsko izražanje je značilen kratek odlomek o bivolici, ki je prav tako simbol za govor ali jezik (*Rgveda* I. 164.41). Tudi vse njene oznake imajo simbolne pomene, ki jih je razbral V.S. Agrawala⁵ in so tu navedeni v oklepaju:

Bivolica	(Vak, grom, glas ozračja, snov, 5 elementov: zemlja, zrak, ogenj, voda in prostor ali „eter“)
je zamukala,	(glagol je izpeljan iz korena mā – meriti, zvok je torej tudi mera)
oblikujoč vode,	(nediferencirano bivanje, možnosti bivanja)

enonoga,	(statičnost)
dvonoga,	(gibanje, dve polovici, par)
četrtonoga,	(štiri stopnje jezika)
osmeronoga,	(8 oblik Agnija: 5 elementov, sonce in mesec, svečenik)
deveteronoga,	(8 nebesnih smeri: sever itd., severovzhod itd. in sonce)
tisočzložna,	(vse manifestirano in nemanifestirano bivanje)
na najvišjem nebu	(poudarjena transcendentnost)

Izredno ilustrativna za to, kakšno moč je vedski videc pripisoval jeziku, besedi ali govoru – vsi ti pomeni tedaj še niso terminološko izdelani, je himna, v kateri je Beseda – Vak – povzdignjena v božansko silo. Pesem je napisana v obliki samohvale, za katero je značilno ponavljanje besede jaz in naštevanje božanstev, s katerimi se Vak druži ali jih celo podpira. Je edina himna, ki je posvečena temu božanstvu v celoti (*Rgveda* X.125).

Jaz z Rudrami in Vasuji potujem,
jaz z Aditjami in bogovi vsemi.
Jaz nosim Mitro, Varuno in Indro,
jaz Agnija, jaz Ašvina obadva.

Jaz nosim Somo prekipevajočo,
jaz Tvaštrija in Pušana in Bhago.
Jaz dam bogastvo temu, kdor daruje
in somo toči vneto, radodarno.

Jaz sem kraljica in zaklade zbiram,
sem ta, ki vem, sem prva vredna žrtev.
Povsod bogovi so me razdelili,
oblik in bivališč imam veliko.

Po meni jed uživa, kdor posluša
povedano, kdor diha in kdor gleda.
Ne da bi vedel, vsak prebiva v meni.
Čuj, poslušalec, govorim resnico!

Jaz tista sem, ki sama to izrekam,
kar je bogovom in ljudem v veselje.
Kdor mi je všeč, ga naredim za vidca,
brahmána, modrijana, bogataša.

Jaz Rudri lok napnem, da bi s puščico
ubil sovražnika izrekov svetih.
Jaz med ljudmi spopade razpihujem,
na nebu in na zemlji sem navzoča.

Jaz porodim očeta prav na vrhu,
a plodnico imam v globinah morja.
Od tod se širim skozi vse svetove,
tako da z glavo se neba dotikam.

Povsod jaz vejem, vetru sem podobna,
prav vse svetove jaz imam v oblasti
in segam čez nebo in čez to zemljo,
tako velika sem, tako mogočna.

Čeprav je himna postavljena v mitološki okvir, vsebuje tudi spoznanja, ki se nanašajo na empirično naravo jezika. Zanimivo je, da božanstvo ni nikjer neposredno imenovano, pač pa je nanj mogoče sklepati tako po vsebini kot po številnih anagramatično uporabljenih zlogih vā v originalu.

Odnose med zvočno podobo takih besedil v *Rgvedi* in njihovim pomenom je podrobno analiziral Toporov⁶ in v njih kakor še v marsičem odkril sledove skupne, čeprav nikjer eksplicirane indoevropske poetike. Kot eno skupnih značilnosti navaja prav neko podrobnost v gledanju na jezik. Tako vedski teksti kot *Iliada* in *Edda* pripisujejo različnim bitjem (bogovom, ljudem in raznim vmesnim oblikam) različne jezike in to celo ponazarjajo s posameznimi besedami. Manj konkretno je ta misel morda izražena v *Rgvedi* I. 164.45 v odlomku o štirih delih govora, od katerih le enega govorijo ljudje. To mesto je bilo interpretirano že na različne načine. Pandeya⁷ je npr. videl v njem napoved poznejše delitve govora na štiri stopnje. K skupni poetiki sodi tudi to, da pesnik svoj tekst ne samo oblikuje – za to so v *Rgvedi* uporabljeni zelo konkretni izrazi iz raznih obrti – ampak ga potem spet razstavi, da je njegov pomen dostopen samo posvečenim. Ta postopek, znan tudi iz irske poezije, je pozneje pripeljal, kakor misli Toporov⁸, v staroindijski klasični literaturi do značilne pomenske zastrtosti, ki jo je staroindijska poetika imenovala bodisi vakrokti – zavito izražanje, bodisi dhvani – nakazani pomen. O vedski namerni zavitosti in skrivnostnosti veliko govori Willard Johnson⁹ in prav tako že v vedski dobi domneva razvit pesniški kánon. Na osnovi teh – najbrž nepisanih – pravil so se odvijala pesniška tekmovanja z ugankami, o katerih pričujejo nekatera rgvedska besedila.

V vedski dobi ima pesništvo in s tem pesniški jezik predvsem nalogo posredovati med nebom in zemljo, kakor pravi Schlerath, ki ga citira Toporov. Sam nadaljuje: „Kakor povezuje beseda bogove in ljudi, nebo in zemljo, navdih in obrtno znanje, tako nastopa tudi stvarnik besede, pesnik, kot posrednik, kot tisti, ki preoblikuje božansko v človeško in dviga človeško na raven božanskega. / . . . / Za družbo sta tako pesnik kot žrtveni svečenik nepogrešljiva: oba obvladujeta težnje vesolja k entropiji, preganjata ali predelujeta elemente kaosa, zaradi njiju se svet zmeraj znova obnavlja kot kozmos, s tem pa so zagotovljeni rast, bogastvo in nadaljnji obstoj v potomstvu.“¹⁰

Funkciji svečenika in besednika vedskega občestva sta še tesneje združeni v *Brahmanah*, besedilih, ki razvijajo obredni vidik vedskih himen. V njih je ponekod tudi močno poudarjen magični vidik besede ali celo samo posameznega glasu. Človekovo prizadevanje, da bi z določenimi formulami neposredno vplival na dogajanje v svetu oziroma na tiste sile, ki po njegovem to dogajanje uravnavajo, izvira po Eliadeju¹¹ še iz starokamene dobe. Še težnjo po magičnem obvladovanju sveta z besedo je povezana uporaba simbolov za posredovanje ezoteričnih vsebin. Od vedske dobe pa vse do danes imajo zvočni in likovni simboli na vseh področjih kulturne zgodovine v Indiji pomembno vlogo pri posredovanju bistvenih principov nadčutne resničnosti, ki jih predpostavljajo indijske religije ali filozofske šole in se izmikajo običajnemu, vsakdanjemu izražanju. Zanje so bili uvedeni novi zvočni ali likovni znaki, ki imajo samo ta posebni pomen, ali pa so običajni liki, besede ali števila dobili dodaten simbolni pomen. Simbolni jezikovni znaki ali mantre (zvoki, zlogi, besede ali besedne zveze) se lahko uporabljajo v raznih duhovnih disciplinah samostojno kot polglasno ali tiho ponavljanje ali združeni s simbolnimi liki kot osnova za meditacijo. Simbolni diagrami so lahko uporabljeni kot „skrita“ kompozicijska osnova v kiparstvu in arhitekturi. Tudi števila se lahko pojavljajo v enaki vlogi v likovnih

stvaritvah, pa tudi v literarnih tekstih v povezavi z zgodbo ali kot element opisa, kjer bi bila brez te simbolne vrednosti docela neutemeljena. Tako čista kot „skrita“ oblika imata enak cilj: voditi vsakogar, ki ju bodisi – v prvem primeru – zavestno goji, bodisi – v drugem primeru – podzavestno doživlja, k spoznanju sil, ki delujejo tako v posamezniku kot v vesolju. Sčasoma se je namreč težnja po vplivanju na zunanji svet umaknila prizadevanju po spoznanju in spremembi lastne duševnosti. Ne da bi mogli natančneje govoriti o celotnem razvoju tega posebnega odnosa do jezika, omenimo le to, da se je tudi eden izmed glavnih predstavnikov staroindijske poetike Abhinavagupta (10./11. st. n.š.) kot teoretik kašmirskega šivaizma zelo podrobno ukvarjal s teorijo zvočnih simbolov kozmičnih sil.¹²

Težnja po uporabi zvočnih ali besednih simbolov se je pojavila v več starejših *Upanišadah* ok. leta 600 pr. n. š. kot poskus zajeti v zvok absolutno resničnost, h kateri so avtorji teh tekstov usmerjali vso svojo pozornost. Zavedali so se namreč in priznavali, da ne najdejo ustreznih besed za opis tega, kar je za pojavi in v čemer so domnevali temelj vsega, kar obstaja. Iz vedskih mitičnih simbolov, ki so zajemali predvsem iz pojavnega sveta, so se usmerili v čedalje večjo abstraktnost, o kateri pa kakor da ne bi bilo mogoče izreči ničesar pozitivnega, razen da je. Ker so trdili, da se ne da opisati, so bili prisiljeni zateči se k nikalnim stavkom. Po začetnem zanosu ob vsemogočnosti Besede v starejših vedskih tekstih se zdijo njihova zanikanja „neti, neti“ – ne to ne ono – izraz jezikovne stiske, izvirajoče iz spoznanja o mejah jezika.

Upanišadski misleci se s problemom, kako izraziti neizrazljivo, spoprijemajo na različne načine. Deloma izvajajo terminologijo za nove pojme iz vedske tradicije: svetovno podstat imenujejo Brahman. Ta temelj vsega bivanja enačijo s temeljem človekovega bivanja – Ātmanom (Ātman) – in vzporejajo makrokozmos in mikrokozmos. Za to najvišjo resničnost – resnično pa je zanje le to, kar je nespremenljivo in večno – uvedejo še simbolni naziv OM (kakor se izgovarja) ali AUM (kakor razlagajo njegovo pisno podobo). Tudi ta zlog obstaja danes v vsakdanji religiozni ali meditativni praksi hindujcev, prešel pa je tudi v mantrne tantričnega budizma. Pomen tega zloga razlagajo slovarji kot pritrditev, sprejemanje. Imenujejo ga tudi akṣara (akṣara), kar pomeni hkrati zlog in nedeljivo in ima lahko jezikovni ali religiozno-filozofski pomen. Posamezne sestavine naj bi po razlagah v *Upanišadah* simbolno predstavljale:

A boga Brahma, budno stanje, kozmični princip radžas (rajas), tj. dejavnost,
U boga Višnuja, sanje, kozmični princip sattvo, tj. uravnovešenost,
M boga Šivo, globoko spanje, kozmični princip tamas, tj. nedejavnost.

AUM naj bi pomenil tudi čas v vseh treh aspektih: preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, pa tudi svetovje: zemljo, ozračje in nebo. AUM je isto kot Brahman (*Taittirīya upaniṣad* 1.8.1.), Brahman pa je govor (*Brhadāraṇyaka upaniṣad* 4.1.2.). To enačenje, ki se je napovedovalo že v *Rgvedi* (X. 114.8), je čez kakih tisoč let postalo izhodišče Bhartharijeve (Bhartrhari) filozofije jezika.

Druga tradicija, iz katere črpa staroindijska filozofija jezika in ki je popolnoma drugačna od pravkar opisane, pa je slovničarska ali jezikoslovna, kakor pravijo nekateri njeni poznavalci, ker se jim zdi oznaka slovnica kar preskromna za področje, kakršno obravnavajo npr. Pānini (Pānini, 5. st. pr. n.š.). Kātyāyana (Kātyāyana, najbrž 3. st. pr. n.š.) in Patāñjali (Patañjali, 2. st. pr. n.š.). Tudi staroindijsko jezikoslovje¹³ se je razvilo v okviru vedske književnosti in v skrbni zanjo, vendar iz kar se da natančnega opazovanja in klasifikacije jezikovnih pojavov. Posebno važna je bila pravilna izgovarjava, ker so se besedila prenašala od učitelja do učenca dolgo časa samo ustno.

Sodobni raziskovalec tega področja Harold Coward¹⁴ opozarja, da je poudarek na govornem sporočanju vtisnil pečat vsemu indijskemu ukvarjanju z jezikom. Med disciplinami, ki jih Indijci imenujejo „udje Ved“ – to pomeni, da so kar najtesneje povezane z *Vedami* – je zato kmalu najti fonetiko, ki naj bi skrbela za točnost ustnega prenašanja: priročniki vsebujejo natančne opise izgovarjave posameznih glasov. Druga disciplina, ki prav tako šteje med „ude Ved“, je nirukta, kar pomeni besedo, po smislu pa razlago besed. Ime za to disciplino prevajajo tudi z izrazom etimologija, vendar ima to preveč moderen prizvok. Ohranjeno je samo eno delo, čigar avtor je Jáska (Yáska, verjetno še pred 5. st. pr. n.š.). Vse besede analizira kot izpeljanke iz glagolov in to ga je ponekod zavedlo v nasilne razlage, čeprav daje veliko zanimivih informacij.

Najvidnejši predstavnik staroindijske gramatike, ki se imenuje vjákarana (vyákarana), kar je najprej pomenilo razčlenitev in razlago in šele od *Upanišad* naprej slovnico, pa je Panini. Njegovo delo *Ašádhdžjí* (*Ašádhyāyī* – knjiga v osmih poglavjih) vsebuje skoraj štiri tisoč sūter (sūtra), proznih pravil, ki so povedana kar se da na kratko, tako da so v njih uporabljeni namesto dolgih terminov simbolni zlogi. Glavni Paninijev cilj je bil analizirati besede, pri tem pa je izhajal iz že uveljavljenega načela, da so besede izpeljane iz glagolov, vendar je moral priznati, da ta teorija ne drži brez ostanka, in navesti tudi nepojasnjene besede. Kot pravi Milka Jauk-Pinhak¹⁵, je njegova slovnica organizirana po sodobnih deskriptivističnih zahtevah. Njegov naslednik Katjajana ga je v glavnem dopolnil le toliko, kolikor je to zahteval razvoj jezika. K njegovim dopolnitvam in k osnovnemu delu je napisal Patandžali svoj *Veliki komentar, Mahábhásja* (*Mahábhāṣya*, mahā – velik, bhāṣya – to, kar je treba povedati). To je prvi v vrsti obširnih komentarjev, ki so v Indiji ustaljena oblika teoretičnih obravnav različnih strok, tudi poetike. Taki komentarji navajajo vse mogoče ugovore in resnične ali namišljene nasprotné teorije v obliki žive debate, kakršne so se verjetno res razvijale na shodnih učenjakov. Panini teoretičnih vprašanj še ni vključil v svoje delo, ampak je podal samo rezultate analize, Patandžali pa že obširno razpravlja o pomenu slovnice in njenih nalogah. Prav ta njegova načelna izhodišča so pomembna za razvoj različnih smeri v obravnavanju jezika v Indiji. Ohranil je Katjajanovo stališče, da gramatika obravnava jezik, ki ima že izdelane povezave med predmeti in besedami. Kakor pravi Madeleine Biarreau¹⁶, se Patandžali ni menil za razlike v tedanjih filozofskih nazorih o jeziku: zaradi njega je bila beseda lahko večna ali pa ne, važna mu je bila pravilna oblika.

Gramatiki torej niso ovirali razvoja različnih, včasih popolnoma nasprotnih stališč glede jezika celo med ortodoksnimi smermi v indijski filozofiji, ki so se tedaj začele izraziteje formirati. Prav tako so se do jezika različno opredelile neortodoksne smeri, ki so nastale v odporu zoper brahmansko versko tradicijo: budizem, džainizem in materializem.

Budizem sicer ni izdelal posebne jezikovne filozofije niti za jezik ni uporabljal enotnega termina, vendar je mogoče nekatere raztresene in časovno tudi za več stoletij oddaljene izjave budističnih mislecev povezati v dokaj enoten nazor o jeziku. V nekaterih smereh budistične filozofije so bila vprašanja jezika postavljena celo v središče zanimanja. Za smer mādhamiko (mādhyamika – srednja pot) npr. ugotavlja Mervin Sprung,¹⁷ da je eno njenih glavnih vprašanj prav to, kako more naravni jezik služiti razsvetljenju, torej preseganju človekove ujetosti v naravne zakonitosti. Označevanje stvari z imeni je del vsakdanjega življenja, stvari pa so minljivi skupki sestavin. Tako ima jezik nalogo, da povezuje svet, ki je po naravi razdrobljen, zato da človek lahko v njem praktično ukrepa. Torej jezik nima

spoznavne funkcije, ampak služi samo kot orodje, podobno kot pojem osebnosti ali jaza, kajti budizem v nasprotju z brahmanizmom ne priznava nobenega večnega temelja bivanja. Ker torej budizem ne pozna pozitivne transcendence, je zanj nevzdržna celo trditev, da nekaj je, če ji pripisujemo pomen, da je to nekaj neminljivo ali absolutno, kakor bi tako trditev lahko razumel brahmanizem. Budisti jo razume zmeraj relativno, z jasno zavestjo, da stvari bivajo tudi samo od trenutka do trenutka.

Budista tudi čutno zaznavanje ne more voditi do pravega spoznanja oziroma razsvetljenja, ker je vpogled v zakonitosti človekovega bivanja mogoč šele po ukinitvi poželenja, čutno zaznavanje pa je neločljivo povezano s poželenjem. Za prvotne budiste, tj. za smer théraváda (therāvāda – stari nauk) je pravi vir spoznanja pradžnjá (prajñā), kar se večinoma prevaja kot intuicija ali vednost o stvareh, kakršne so v resnici, ne pa kot se nam kažejo. Vprašanje pa je, kako naj k takemu spoznanju, ko zavest kot čisto ogledalo odseva ves spoznavni svet, pripomore jezik oziroma besedno pričevanje. Budisti seveda priznavajo le svoje spoznanje in zanikajo, da bi vedski vidci imeli zmožnost za pravo videnje sveta, s tem pa tudi jemljejo vrednost njihovemu besednemu pričevanju. Vedsko izročilo namreč ne vodi k razsvetljenju, za to je dovolj življenje po Buddhovih moralnih zakonih in notranje osredotočenje. Iz takih trditev sledi, kot da budizem uporablja glede zanesljivosti besedil dvojna merila: da spodbija zanesljivost tujega izročila in hkrati verjame v izjave svojega učitelja, ki prav tako niso nič drugega kot besedno pričevanje. Sam učitelj pa je svojim besedam pripisoval le začasno, praktično vrednost, dokler učenec ne pride do neposrednega izkustva z intuicijo. Resničnost izjav je namreč treba preveriti z drugimi sredstvi spoznanja, npr. z izkustvom, ki vključuje tudi nadčutno resničnost, ta pa v budizmu ni nič čudežnega, temveč samo rezultat razvoja zavesti do stopnje intuicije.

Že Buddha pa se je znašel še pred enim temeljnim jezikovnim vprašanjem. Nikakor se namreč ni zadovoljil le z ugotovitvijo o človekovi vezanosti, ampak je hotel človeka pripraviti do tega, da jo preseže. Prav pri opisu tega cilja, ki naj bi bil ukinitve trpljenja in se imenuje nirvána (nirvāna – utrnitev), pa so bili Buddha in za njim nadaljevalci njegovega nauka postavljeni pred enak problem kot misleci *Upanišad* pri opisu svojega najvišjega cilja, zavesti o nevezanosti Brahmana ali Atmana. Na voljo so imeli torej tudi enake jezikovne rešitve: molk ali priznanje neopredeljivosti, negativne trditve, metaforične izraze in končno jezik vsakdanjosti. Res obstajajo pričevanja, da Buddha v noči, ko je dosegel razsvetljenje, ni izgovoril niti besedice in da tudi pozneje ni hotel opisovati tega, kar se zgodi, ko človek doseže nirvano. Nágárdžuna (Nāgārjuna, 2. st. n.š.) je nirvano opisoval v nikalnih stavkih, znani pa so tudi poskusi izražanja njene narave s prispodobami.¹⁸ Vendar vse te možnosti ne morejo docela zadovoljiti budističnih mislecev. Tako pripadniki t.i. srednje poti dopuščajo uporabo navadnega jezika, vendar samo z venomer navzočo zavestjo, da se izjave ne nanašajo niti na nekaj obstojnega niti na nekaj navideznega, ampak da je njihova narava kakor tudi narava predmetov *śunyatá* (śunyatā – praznota, odsotnost). K tej največji resnici je mogoče kazati pot z navadnim, vsakdanjim jezikom, kakor izrecno pravi Nagardžuna. Nekaj stoletij pozneje priporoča Čandrakīrti (Candrakīrti) za stvari, ki so onkraj označevanja, rabo konvencionalnih izrazov, seveda v prenesenem pomenu, in s tem znova odpira zmeraj pereče vprašanje uporabe metafore, analogije in implicitnega pomena za področje, kjer se misel prebija nad vsakdanjo izkušnjo.

Nekoliko manj kompliciran odnos do jezika lahko povzamemo iz naukov džainizma. Podobno kot budizem je tudi to drugo neortodoksno gibanje

odklanjalo brahmansko tradicijo, saj je prav tako kot budizem nastalo v 6. st. pr.n.š. in iz podobnih spodbud. V nasprotju z budisti sicer džainisti priznavajo zavest kot večno osnovo vseh bitij, le da je zaradi usedlin doživetij v preteklih življenjih zastrta in nepopolna, dokler ne najde končne odrešitve v očiščenju od teh usedlin, ki ga človek doseže z moralnim življenjem in duhovno disciplino. Prav po takih ljudeh, zmagovalcih – džina (jīna) – nad strastmi, ki so s svojim moralnim zgledom in naukom drugim pokazali pot, ima džainizem tudi ime, ki bi se bolj pravilno glasilo pravzaprav džinizem. Verniki te vodnike iz legendarne preteklosti častijo v templjih, za boga pa v njihovih naukih ni prostora, torej tudi ne v nazorih o jeziku. Spoznanje, o katerem govorijo ti nauki, je dveh vrst, neposredno in posredno, pri posrednem pa je udeleženo tudi besedno pričevanje. To je spet dveh vrst: posvetno, kadar izvira od navadnega, vendar zanesljivega človeka, in duhovno, kadar izvira iz spoznanja vsevednega človeka, ki ga nič več ne utesnjujejo vezi vsakdanjega življenja. Besede kot neodvisni skupki med seboj odvisnih glasov pa pomenijo hkrati nekaj splošnega in nekaj posebnega, ker splošno brez posebnega sploh ne more obstajati. Pomenijo nekaj pozitivnega, torej označujejo določen predmet ali pojem, hkrati pa izražajo negacijo vsega drugega.

Posebno pozornost zasluži odnos do jezika v sistemu čarvāka (cārvāka – kaj pomeni ta beseda, ni jasno), tretji neortodoksni in edini zares materialistični smeri staroindijske filozofije, ker je tako zelo drugačen od prevladujoče indijske naravnosti. Pripadniki te smeri, katere nauk se je ohranil le v skrajno skopih citatih, zavračajo jezikovno sporočanje kot sredstvo spoznanja, ker to vlogo priznavajo samo zaznavi. Besede same sicer tudi sodijo v območje zaznave, ker jih dojemamo s sluhom, če pa se nanašajo na pojave, ki presegajo zaznave, so lahko podvržene zmoti in dvomu, torej ne morejo biti zanesljivo spoznavno sredstvo. Prvi vir vsega besednega sporočanja je tako ali tako čutna zaznava, to pa je pravzaprav nemogoče posredovati z besedami: človek lahko zares ve samo to, kar zazna sam, ne pa tega, kar so zaznali drugi. Ker ti misleci ne priznavajo boga in nadnaravnega sveta, je zanje tudi vsakršno religiozno izročilo nepotrebno in nezanimivo. Misel in beseda sta kakor vse drugo produkta snovnih elementov v človeškem telesu, ti pa delujejo v skladu s svojo naravo.

Drugo, ortodoksno skupino sestavlja šest filozofskih sistemov, ki so si med seboj po dva in dva precej sorodni: njāya (nyāya) in vaiśeṣika (vaiśeṣika), sāṅkhya (sāṅkhya) in jōga (yoga) ter pūrva (pūrva – zgodnja) mīmāṃsā (mīmāṃsā) ali na kratko samo mimansa in ūttara (pozna) mimansa, bolj znana kot vēdānta (vedānta). Ortodoksnost je včasih čisto formalen kriterij, saj obvezuje k enotnosti le v priznavanju *Ved*, drugače ne bi bile dopustne tako velike razlike, kot so celo med najožje povezanimi sistemi, npr. med ateistično sankhjo in teistično jogo ali med mimanso, ki zapoveduje obrede, in vedanto, ki jih ne ceni.

Tu nas seveda vsi ti sistemi zanimajo samo toliko, kolikor se ukvarjajo z jezikom, tega pa se navadno lotevajo, kakor smo videli že pri neortodoksnih, v zvezi z gnoseološkimi vprašanji: kako je dosegljivo pravo spoznanje, pramā (pramā – beseda je izvedena iz glagola mā – meriti), katero sredstvo, pramāna (pramāṇa), vodi do njega in koliko je takih sredstev. Tudi v tem se ortodoksni sistemi med sabo močno razhajajo, večinoma pa priznavajo jeziku pomembno gnoseološko vlogo.

Kot sistema, ki sta imela do 5. st. n.š. najbolj razvito, med seboj pa tudi najbolj različno teorijo jezika, navaja Madeleine Biardeau¹⁹ mimanso in njajo.

Mimansa – etimološko pomeni ime „reševanje vprašanj z razmišljanjem“ – se je v glavnem ukvarjala z razlago *Brahman*, to se pravi tistega dela vedске literature, ki govori o žrtvenih obredih in je nastal sorazmerno zgodaj, zato se ta filozofija imenuje tudi zgodnja mimansa. Glavni namen mimanse je spoznati dharmo. To besedo navadno razumemo kot dolžnost, mimansa pa jo razlaga nekoliko nenavadno kot „to, kar vodi človeka k sreči“. Srečo si zamišlja v smislu *Ved* v ožjem pomenu besede, to se pravi brez *Upaniṣad*, kot bivanje človeka po smrti v nebesih, ne pa kot odrešitev iz prerajanja, kar je poznejša ideja, izražena ponekod v *Upaniṣadah*. *Vede* dajejo človeku za to srečo potrebna navodila. Tako so povzdignjene v eno izmed šestih sredstev spoznanja kot šruti (šruti – dobesedno „slišano“, bolj svobodno pa bi lahko rekli „razodetje“). Mimansa sicer upošteva tudi zaznavo kot dojetje sveta s čutili in z umom, ta pa je atomsko majhen in se seli po telesu, tako da je npr. pri gledanju v očeh, pri poslušanju v ušesih itd., zato so zaznave lahko samo trenutne. Čutno zaznavanje ima pomembno vlogo pri jezikovnem sporazumevanju, za tako nalogo, kot jo daje mimansa *Vedam*, pa ne zadostuje. *Vede* namreč govore o nadčutnem svetu in mimansa zelo dobro ve, da niso preverljive kakor zaznave ali drugačna besedna pričevanja, katerih veljavnost zelo strogo preizkuša. *Vede* so zanesljive zato, ker so večne. Vloga bogov je namreč v tem sistemu precej neznatna, zato *Vede* ne bi imele zadostne veljave, če bi bile razglašene za božje delo. Prenašajo se iz roda v rod preko primerno pripravljenih prenašalcev, brahmanov, ki pa imajo pri tem skoraj mehanično vlogo, ker mimansa ne priznava nobenega nadnaravnega spoznanja.

Teorija jezika je prilagojena tem nazorom. Jezik obstaja večno, pravzaprav obstajajo večno glasovi, ki jih vsakokrat, ko jih izgovorimo, na novo razodenemo. Zaporedje glasov daje besede, zaporedje besed stavke. V stavku pa je glavno glagol, ki človeka navaja, kako naj ravna, to se pravi, kako naj opravlja obrede, ki mu bodo pomagali do sreče. Predmet in beseda sta povezana od vekomaj. Besede označujejo ākrti (ākrti) predmetov, to se pravi njihovo obliko, nekakšno kompleksno perceptivno enoto, ki je človekovo orodje pri obvladovanju stvarnosti.

Filozofski sistem njaja – ime ima po „tem, kar vodi“ um do sklepa – je svojo pozornost usmeril predvsem na logiko, zato je imelo besedno izjavljanje zanj precejšen pomen. Hkrati je na njegov odnos do jezika odločilno vplivalo, da je v svoj sistem sprejel osebnega boga in so se njegovi pripadniki prištevali k verskemu gibanju bhakti, ki je gojilo popolno predanost bogu. Tudi človekov končni cilj si njaja zamišlja drugače kot mimansa: ne kot uživanje v nebesih, ampak kot odrešitev Atmana, to pa je mogoče doseči z disciplino, ki spominja na jogijsko, ne z obredi. Bog je po njaji stvarnik sveta in jezika, vendar ne enkrat za vselej, pač pa se to stvarjenje v dolgih presledkih kar naprej ponavlja, vmes pa vesolje kot v nekakšnem snu počiva v bogu. Bog torej vzpostavlja temeljno vez med besedo in predmetom, vendar njaja priznava tudi možnost, da človek sam poimenuje nekatere stvari ali osebe.

Tudi *Vede* bog vsakokrat znova razodene takim ljudem, ki imajo nadnaravno sposobnost dojetanja, zato tudi za njajo o resničnosti *Ved* ne more biti dvoma. Enako zanesljivo pripisuje izjavam ljudi, ki so do spoznanja prišli z jogijsko kontemplacijo in so zaradi moralne discipline vredni zaupanja. Besedno pričevanje je za njajo eno izmed štirih sredstev spoznanja in bolj kot temu se pravzaprav posveča sklepanju.

Proti teoriji o večnosti besede se njaja bori tudi tako, da besedo zvede zgolj na raven zvoka in jo s tem pahne v minljivost. Dojetanje pomena ob izgovarjanju posameznih besed ali glasov razlaga s tem, da človekov um

povezuje posamezne glasove, jih posreduje Atmanu in zbuja spomine, ki so shranjeni v Atmanu. Pri obsegu pomena besed vključuje njaja nazore drugih filozofskih smeri: besede pomenijo hkrati nekaj posebnega in splošnega, poleg tega pa še akrti ali obliko. Pomeni posameznih besed se sestavljeni spremenijo v pomen stavka. Vsak stavek mora posredovati določeno znanje, zato mora biti grajen kot zveza samostalnika s pridevnikom.

Njaji sorodni sistem vaišešika – ime ima po besedi višeša (višeša), ki pomeni „posebno“ – besednega pričevanja nima za veljavno spoznavno sredstvo. V drugih pogledih na jezik se pridružuje njaji, prispeval pa je tudi obsežne diskusije nekaterih pomembnih terminov, kakor sta npr. kategoriji splošnosti in posebnosti, in klasifikacijo predmetov, ki jih označujejo besede.

Sistema sankhja in joga vključujeta besedno pričevanje med svoja tri spoznavna sredstva. Izraz sankhja pomeni število, naštevanje, in res uporablja ta sistem pri svoji razlagi sveta kar petindvajset kategorij. Ves predmetni svet razlaga kot spremembo Prakrti (Prakrti – prvotna substanca, možna sta tudi prevoda narava, snov). Do te spremembe pride zaradi navzočnosti Puruše (Puruša – dobesedno moški, človek, oseba, mogoč je tudi prevod duh), ki je nespremenljiv, večin in uživalec te spremembe. Buddhi (besedo prevajajo kot intelekt, kar pa je bolj zasilna rešitev) je prva emanacija Prakrti in najbližje Puruši, tako da buddhi in Puruše v nevednosti med seboj zamenjujemo. Buddhi prevzema obliko predmetov in jih kaže. Vse, kar sodi v Prakrti, je sestavljeno v različnih sorazmerjih iz treh kozmičnih principov – guṇ (guṇa – lastnost, pramen), ki se imenujejo radžas – dejavnost, sattva – uravnovešenost in tamas – nedejavnost. Kadar so te sile uravnovešene, svetovje miruje in je razpuščeno v golo možnost.

Sankhja deli besedno pričevanje na vedsko in posvetno. Vedsko izročilo posreduje spoznanje o nadčutnem svetu in presega zaznavo in sklepanje, posvetno pričevanje pa je podvrženo tema dvema spoznavnima sredstvom. *Vede* so sicer nadosebne, ne pa večne, ker izhajajo iz duhovnih doživetij vidcev. Govor ni večin, ampak izvira iz občutka jaza, ki je emanacija Prakrti in se izraža z zvokom. Sankhja se ne ukvarja z vprašanjem, kako beseda posreduje pomen. *Vede* so razumljive po naravi. Človekov končni cilj pa ni dosegljiv z besednim pričevanjem, ampak mora biti intuitivno doživet. Najvišji cilj človeka je tako v jogi (beseda pomeni zvezo, združenost) kot v sankhji enak: odmaknjenost od Prakrti (Narave, Snovi), spoznanje dvojnosti Puruše (Duha) in buddhi (intelekta). Sankhja je ateistična, joga pa poleg njenih petindvajsetih kategorij uvaja še boga – Īšvaro (Īšvara), ki je zunaj Prakrti in Puruše in pomaga verniku k odrešitvi. Joga je na osnovi kozmologije sankhje do podrobnosti izdelala metodo nadrazumskega dožemanja in telesnega in psihičnega obvladovanja, ki naj pomaga k dokončni odmaknjenosti Puruše od Prakrti.

V jogi je besedno pričevanje definirano kot „stvar, ki jo je videl ali je nanjo sklepal zaupanja vreden človek in jo izrazil z besedami, da bi svojo vednost posredoval drugim“. Ta definicija po poznejših komentarjih velja celo za *Vede*, ker jih je videl tisti, ki jih je prvi izrekel, namreč bog. Resnica je opisana kot ujemanje besede in misli z dejstvi, ki so bila zaznana ali ugotovljena s sklepanjem, to ujemanje pa pri *Vedah* zagotavlja vsevednost boga. Pomen in beseda sta povezana od nekdanj, bog to povezanost samo razodeva. Boga je mogoče simbolično izraziti tudi z zlogom AUM in s ponavljanjem tega zloga postaja človekova zavest zmeraj bolj podobna božji. Navadne besede, ki se nanašajo samo na splošne značilnosti stvari, človeka ne morejo pripeljati do prave resničnosti. To lahko doseže le z

intenzivnimi jogijskimi vajami, ki mu omogočajo tudi vpogled v pravi pomen besed in njihovo upravičenost.

Poseben odnos do jezika je razvila seveda tudi vedanta. Dobesedno pomeni ta izraz „konec Ved“, ker se ta filozofski sistem ukvarja z razvijanjem idej iz *Upanišad*, ki so kronološko zadnji del *Ved* in veljajo tudi za njihovo miselno dopolnitev. Smer se prav zato imenuje tudi pozna mimansa. Ker prevladuje mnenje, da za pripadnika tega filozofskega sistema lahko štejemo tudi Bhartrharija²⁰, se bo ob pregledu njegovega dela pokazala tudi problematika jezikovnih nazorov vedante.

Vprašanje datacije Bhartrharijevega življenja in dela je težko natančno rešljivo, je pa zelo pomembno za njegovo umestitev v tedanja duhovna gibanja v Indiji. Kitajski budistični popotnik I-tsing navaja kot letnico njegove smrti l. 651 n.š., kar pa ne more biti točno, saj so odlomki njegovih del citirani že v spisih s konca 5. st. Danes se mnenje raziskovalcev nagiba v prid tej zgodnejši dataciji, ker so tudi nekateri drugi I-tsingovi podatki o Bhartrharijevem življenju precej nezanesljivi: ima ga npr. za budista, o čemer ni v njegovih delih niti sledu. Njegova druga domneva, da je namreč tudi avtor treh znanih zbirk po sto pesmi o življenjski modrosti, o ljubezni in odpovedi, sicer ni docela neverjetna, vendar za naše vprašanje ni pomembna. Tudi glede del, ki naj bi jih bil napisal Bhartrhari s področja jezikoslovja, so mnenja precej različna. Za nesporno njegovo velja *Vākṣapadīya* (*Vākyapadīya* – O stavku in besedi) v treh delih. Glede nedvomno zgodnjega in pomembnega komentarja vrtili (vrtili) k prvemu in drugemu delu tega spisa pa raziskovalci ne soglašajo. M. Biardeau je mnenja, da ni njegov, in ga v svoji obsežni knjigi ne upošteva.²¹ Po izčrpani navedbi argumentov za in proti zagovarja nasprotno teorijo indijski izdajatelj in prevajalec Bhartrharijevega dela Subramania Iyer.²² Edino drugo nedvomno Bhartrharijevo delo, komentar k Patandžalijevemu delu *Mahabhaṣja*, se je ohranilo le v kratkem odlomku.

*Vākṣapadīya*²³ je napisana v nekako dva tisoč mnemotehničnih verzih – kārīkah (kārīka). Od izražanja v sutrah se pisanje v kārīkah razlikuje po tem, da si avtor ne prizadeva za vsako ceno, da bi bil kratek, ampak je bolj sproščen. Delo ima naslov *O stavku (vākya) in besedi (pada)* in res je prvi temi posvečeno drugo in drugi tretje poglavje, govori pa še o marsičem, prvo poglavje npr. o Brahmanu, to se pravi o čisto filozofski oziroma religiozni kategoriji. Indijska tradicionalna sistematika različnih ved ne pozna posebnega izraza za filozofijo jezika, zato Bhartrharija prištevajo včasih k slovniciarjem ali jezikoslovcem, drugič k filozofom. Po Iyerjevi oznaki je *Vākṣapadīya* v resnici mešanica filozofije, splošnega jezikoslovja in sanskrske slovnice.²⁴ Za raziskovalca zvez med staroindijsko filozofijo jezika in staroindijsko poetiko je nekaj od tega gotovo zanimivo kot značilno širše duhovno okolje, osredotočiti pa se mora zlasti na Bhartrharijevo teorijo sphōte (sphōṭa), s katero je poetika neposredno povezana.

Oba najvažnejša termina te teorije, sphota in dhvani, sta bila uporabljena že pred Bhartrharijem, le da s popolnoma drugačnim pomenom. Samostalni sphota je izveden iz glagolskega korena sphut (sphuṭ), ki ga navaja že Panini, vendar brez kake terminološke vsebine. Monier Williams je zabeležil naslednje pomene: počiti, razcveteti se, pokljati, prasketati, pojaviti se, razdeliti se, napraviti vidno ali jasno. V vsakdanjem življenju se uporablja v zvezi s tvori (tvor počti) in s cvetnimi popki (popek tudi „poči“).

Samostalni sphota ima pravzaprav dva pomena, kakor je omenil že Emil Abegg²⁵ in navaja tudi Kunjunnī Raja.²⁶ Oba naštevata tudi nekaj poskusov prevodov oziroma definicij pri evropskih piscih:

1. to, iz česar zasije pomen, manifestor (Thibaut), Bedeuter (Garbe),

Bedeutungsträger, the linguistic sign in its aspect of meaning-bearer (Brough), der Enthüller (Abegg),

2. to, kar razkrivajo glasovi ali črke, manifested (Thibaut).

Abegg dodaja še tretji pomen za proces, ki se pri tem dogaja: das Aufplatzen, Aufleuchten; podobno tudi Katičić: pucanje, naglo otvaranje, rasprsnuce, munjevito odkrivanje značenja.²⁷

Kot termin je sphoto in z njo tesno povezani izraz dhvani (zven, zvok) prvič (kolikor je pač ohranjenih tekstov) uporabil Patandžali. Sphoto ima za stalno (abstraktno) podobo besede ali glasu, dhvani pa je njuna vsakokratna govorna podoba, odvisna od posebnosti individualne izgovorjave, zlasti tempa. To, kar posreduje pomen, pa imenuje z izrazom šabda (šabda – beseda). Kunjunn Raja vzporeja sphoto s fonemi Saussurovega koncepta langue, dhvani pa z zvokom Saussurove parole.²⁸ Podobno pravi tudi Rikard Simeon, da je sphota nespremenljivi substrat vseh izgovorjenih variacij danega jezikovnega sistema, in če jo apliciramo na glasove, bi bilo to tisto, kar so šele v 20. st. odkrili, definirali in poimenovali fonem.²⁹

Bhartrharijeva raba in vsebina terminov sphota in dhvani pa je drugačna, česar Rikard Simeon ne upošteva dovolj. Oboje, kar imenuje Patandžali sphoto in dhvani, označuje Bhartrhari s terminom dhvani, vendar z dvema atributoma. Patandžalijevo sphoto imenuje prvotni zvok (prākṛta dhvani) in ta je po njegovem vzrok zaznave glasov. Patandžalijev dhvani pa imenuje spremenjeni, drugotni zvok (vaikṛta dhvani) in z njim označuje individualno spremenjeni izgovor. Tako je Patandžalijevo razlikovanje ohranil, termin sphoto pa sprostil za novo rabo. Ni sicer izključeno, da ni tega storil že prej kak drug jezikoslovec v stoletjih, ki so pretekla od Patandžalija do Bhartrharija. Že Patandžali je namreč upošteval pomenski vidik pri zaznavanju besed: navedel ga je celo kot bistveno določilo besede. Zavedal se je tudi semantične vrednosti besednih sestavin: ugotavljal jo je npr. pri predponah, po drugi strani pa je ni mogel pripisati kar vsem glasovom povprek. Očitno so se s tem problemom ukvarjali tudi njegovi nasledniki in morda v ta razglabljanja vpeljali tudi termin sphoto. Bhartrhari sam navaja nekaj teh teorij, ki bi bile lahko prvi korak k njegovemu pojmovanju sphote. Vsi ti pomenski premiki terminov so pomembni za zvezo staroindijske filozofije jezika s poetiko, kot bomo videli pozneje. Najprej pa si moramo ogledati še vsebinsko stran teorije sphote.

Za Bhartrharija je značilno, da je jezik obravnaval v najtesnejši zvezi z mišljenjem. Dostikrat navajajo tele njegove verz:

Na svetu tem prav nič ne da se razumeti brez besed
in zdi se, kot da znanje vse prežeto je z besedami.
Nič več sijala ne bi luč, ki omogoča nam spomin,
če znanje izgubilo kdaj podobo jezikovno bi.
Ta povezuje vede vse, umetnosti in spretnosti.
Zaradi nje deležni smo vsega, kar kdaj nastane kje.

(*Vakjapadija I, 123 – 125*)

Te trditve sicer ne začenjajo njegovih tez o sphoti, ki so glavna vsebina prvega dela njegovega spisa *O stavku in besedi*, lahko pa jih razumemo kot utemeljitev te teorije, sprejemljivo tudi za ljudi, ki jim je avtorjeva zasidranost v drugačno tradicijo tuja. Možni ugovor, da je sporazumevanje mogoče tudi z gibi, je zavrnil Bhartrharijev poznejši komentator Punjarādža (Punyarāja, 11./12. st.) s trditvijo, da vsak pomenljiv gib pravzaprav prevedemo v besede ali stavke, npr. „Ne!“ ali „Pridi sem!“ itd.

Kot konkretizacijo navedenega načelnega stališča pa lahko razumemo teorijo sphote, ko jo skušamo povzeti iz raznih mest v *Vakjapadiji*. Pri tem

se moramo opirati na že navedene sodobne obravnave Biardeaujeve, Subramania Iyerja, Kunjunnija Raje, Pandeya in Cowarda. Ni namreč zmeraj razvidno, ali Bhartrhari citira tuje nazore ali izraža svoje mnenje, kakor pravi poznavalec njegovega dela Subramania Iyer.³⁰

Bhartrhari spremlja človekovo misel in njeno ubeseditev prek raznih faz. Pri tem ugotavlja, da je misel zmeraj kompleksna celota in kot taka pravzaprav brezčasna, da pa jo človek zaradi posredovanja drugim mora preleti v časovno zaporedje besed oziroma glasov, tako da je videti to, kar je eno, sestavljeno iz delov. Iz tega se pri dojetanju spet sestavi celota, ki nato eksistira v zavesti drugega človeka, vendar ne kot nekaj novega, temveč kot nekaj, kar se je le razodelo ali uzavestilo. To odkritje pomenske osnove z glasovi in besedami, pa tudi pomensko osnovo samo imenuje sphota. Proces dojetanja besednega sporočila, ki prek začasne nujne razdrobljenosti, torej prek nekakšne zmote, privede do zanesljivega spoznanja, je lahko samo zaznava, ne pa sklepanje ali kaj podobnega. Človeka pa pri nji vodi posebna sposobnost, ki jo Bhartrhari imenuje pratibhá (pratibhā). V evropske jezike prevajajo ta termin z besedo intuicija, da bi poudarili njeno preseganje zgolj razumske ravni. Bhartrhari omenja šest izvorov te sposobnosti: naravo, tradicionalno ravnanje, prakso, osredotočenost, dejanja v prejšnjih življenjih in posebno milost. Res spominja pratibha v nekaterih primerih bolj na nagon, v drugih na nekakšno prirojeno modrost ali na jogijsko videnje, ki pa je le višja stopnja zmožnosti vsakega človeka za spoznanje. Lahko vidimo v nji tudi navdih ali ustvarjalno domišljijo. V tem zadnjem pomenu pozna ta termin tudi staroindijska poetika: za Anandavardhano je neizčrpen vir zmeraj novih pesniških del in poudarja jo tudi zadnji pomembni pisec s tega področja Džagannátha (Jagannātha, 17. st.). Jezikovno sporočanje je po Bhartrhariju človekova potreba, jezik in zavest sta vsajena v naravo vseh živih bitij. Z njima povezuje vsako smiselno, tudi nebesedno obnašanje in vključuje vanju ravnanje živali z mladiči ali otrokov nagib, da se hrani ali da pozneje začne izgovarjati glasove.

Jezikovno in miselno sporočilo prehaja na svoji poti med oddajnikom in prejemnikom skozi tri faze. Če gledamo z oddajnikove strani, je prva stopnja pašjantī vāk (pašyantī vāk – zroči govor). To je neposredno zrenje resničnosti s pomočjo pravkar opisane zmožnosti, intuicije. Naslednji, srednji govor – madhjamā vāk (madhyamā vāk) je razdelitev sphote v intelektu (buddhi) na besede in stavke, ki pa so izgovorjeni kvečjemu v mislih. Dejanski glasni izgovor mišljenega pa je vaikharī vāk (vaikharī vāk). Ta je slišen po zaslugi práne (prāna – dih) in sproži pri prejemniku proces, pri katerem sta prav tako udeleženi obe prejšnji fazi, le da v obrnjenem vrstnem vrdu.

Zroči ali nediferencirani govor je bil za Bhartrharija in njegove naslednike zanimiv s filozofskega in, kot bomo videli, celo z religioznega vidika. Kot jezikoslovec pa se je Bhartrhari ukvarjal z diferenciacijo jezika v intelektu. Proces razkrivanja sphote je skušal ponazoriti z nič manj kot petnajstimi analogijami, npr. s procesom učenja na pamet ali s procesom gibanja. Ko je analiziral tudi stopnjo slišnega govora, je ugotavljal, da vsak glas razkrije sphoto, čeprav le megleno. Glasovi morajo biti izgovorjeni v določenem zaporedju in z vsakim zaporednim izgovorjenim glasom se jasnost predstave veča kot pri človeku, ki ima iz daljave drevo za slona, ko pa pride bliže, ugotovi resnico. Z izgovorom vsakega nadaljnega glasu se namreč izločajo druge možne besede in čedalje bolj se oži možnost izbire, dokler ni ob zadnjem izgovorjenem glasu končno popolnoma jasno, za katero besedo gre. Prejšnji glasovi namreč puščajo v zavesti poslušalca čutne vtise – sanskāre (samskāra), čutni vtis zadnjega glasu pa se združi s temi vtisi v dokončno zvočno podobo besede in izzove določeno pomensko predstavo.

Omemba eliminacije drugih besed spominja na teorijo apóhe (izključevanja, odstranitve) ali anjápóhe (anyāpoha – izključevanje drugega, odstranitev drugega), s katero so zlasti budisti razlagali besedni pomen. Po tej teoriji beseda ne pomeni določenega predmeta ali pojma, ker je vse na svetu trenutno in je besedni pomen samo pojmovna konstrukcija. Beseda lahko le izključuje vse, kar ni ustrezeni predmet ali pojem. Ta teorija je doživela ostro nasprotovanje, med drugim tudi od literarnega teoretika Bhámahe (Bhāmaha, 5. st. n.š.). Izključevalna funkcija posameznih fonemov v teoriji sphote pa je bolj utemeljena.

Bistveno vlogo pri razkrivanju sphote imajo prvotni zvoki – prakṛta dhvaniji, drugotni zvoki – vaikṛta dhvaniji – pa so posledica individualnega izgovora in kot nekakšen odmev le še utrjujejo že dojeto sphoto. Ta delitev, v kateri je morda sled sicer točne Patandžalijeve ugotovitve o razliki med invariantno obliko glasu in njegovo dejansko realizacijo, pa se Biardeaujevi³¹ v zvezi s sphoto pri Bhartrhariju ne zdi dovolj izdelana in empirično utemeljena.

Če upoštevamo proces razkrivanja sphote, se nam bo zdela razumljiva tudi večpomenskost tega termina, ki lahko označuje tako proces sam, njegov vzrok in njegov učinek. Sphota je namreč sama opažena zaradi glasov, ki jo razkrivajo, hkrati pa omogoča, da opazimo pomen. Bhartrhari jo primerja z lučjo, ki kaže tako sebe kot predmet, ki ga osvetljuje. Prav po tem pa se ta zaznava loči od drugih. Pri drugih čutnih vtisih se vloge čutil kot posrednikov ne zavedamo tako zelo, ker je naša pozornost usmerjena izključno na predmet zaznave.

Čeprav pozna Bhartrhari tudi sphoto posameznih glasov in besed, je zanj prava enota pomenskega substrata stavek – vakja sphota. Uveljavljanju take vloge stavka je namenjeno dokaj polemično drugo poglavje. Bhartrhari upošteva vlogo posameznih glasov pri razkrivanju sphote, kot smo videli, zanika pa glas kot osnovno in večno kategorijo, kakor jo postulira mimansa, ker ni izključeno, da ga ne bi mogli deliti še naprej, kar pa je deljivo, ni večno. Sami glasovi nimajo pomena, razen kadar so besede ali stavki. Bhartrhari sicer priznava, da je upravičena delitev stavkov in besed na manjše enote, kadar je potrebna zaradi analize. Po njegovem pa tudi beseda nima lastnega pomena, razen kadar je stavek, saj ga npr. lahko popolnoma izgubi v sestavljenki. Upravičeno ugotavlja, da znanje besed še ni znanje jezika in da človek svojih izjav navadno ne daje v posameznih besedah, kadar pa jih, se take besede z ustreznimi mentalnimi dopolnili razumejo kot stavki.

Tudi o stavčnem pomenu je Bhartrhari postavil svojo teorijo. Dotlej sta bila glede tega uveljavljena dva nazora. Po nauku o zaporedju besed izhaja stavčni pomen iz zaporedja pomenov, izraženih s posameznimi besedami. To teorijo, da je celota samo vsota delov, so zagovarjali pripadniki mimanse. Po nauku o povezanosti besed pa stavek izraža to, kar je vanj povezano. To teorijo, po kateri je celota različna od delov, so zagovarjali pripadniki njaje. Obe teoriji sta videli v stavku tvorbo iz posameznih delov in s tem poudarjali, da je stavek sestavljen, Bhartrhari pa je zagovarjal stališče, da je stavek miselna in pomenska enota.

Bhartrhari tudi pri ugotavljanju pomena določenega besedila priporoča širše vidike: treba je upoštevati besedni in situacijski kontekst, primernost, čas in prostor, ne samo slovnično obliko besed (*Vakjapadija* II, 314, po drugi izdaji 316). Kot je dognala Madeleine Biardeau, se je pri tem oprl na starejši spis *Brhaddevatā* II, 118.³² Prav na to mesto v *Vakjapadiji* pa se je po ugotovitvah Julije Alihanove skliceval literarni teoretik Ānandavardhana (Ānandavardhana) v spisu *Dhvanjālóka* (Dhvanjāloka – Osvetlitev

nakazovanja pomena), ko je obravnaval ugotavljanje pomena pesniškega teksta.³³

Anandavardhanov splošni interes za Bhartrharija potrjujejo tudi nekatera druga mesta v *Dhvanjaloki*, ob katerih Alihanova ugotavlja aluzije na Bhartrharija. Najpomembnejše je tisto, kjer Anandavardhana izjavlja, da je „ uvedel termin dhvani na podlagi nazorov mislecev, ki so ugotovili obstoj neuničljive Besede-Brahmana,“ s čimer misli Bhartrharija.³⁴ Seveda ima termin dhvani v poetiki drugačno vsebino kakor pri Bhartrhariju: pomeni razodevalca nakazanega pomena, nakazani pomen sam, sposobnost nakazovanja pomena in celo poezijo, kjer nakazani pomen prevladuje, – kakor je ta terminološki sklop preveden v študiji *Staroindijska poetika*.³⁵ Po teoriji dhvanija namreč dobesedni pomen v pesniškem delu, pa naj bo še tako spretno okrašeno z raznimi tropi in figurami, ki jih je natančno analizirala staroindijska poetika pred nastopom teoretikov dhvanija, še ne učinkuje estetsko. Estetsko vrednost daje umetnini šele nakazani pomen, ki pa ni seštevek dobesednih pomenov raznih sestavin literarnega dela, kakor tudi sphota v stavku ni vsota dobesednih pomenov njegovih sestavin, ampak je celota zase, posebna resničnost in posebna vrednota. Poetika seveda našteva razne vrste takega nakazanega pomena in poezijo vrednostno opredeljuje po tem, kakšno vlogo ima v nji nakazani pomen. Delitev pesništva na tri vrste pri Anandavardhani spominja Chakrabartija na Bhartrharijevo delitev govora na tri stopnje. Vendar se zdi vzporejanje tu manj upravičeno, ker je v poetiki pri tej delitvi močnejši vidik vrednotenja, pri stopnjah govora pa gre bolj za proces oblikovanja izjav in je spoznavni vidik teh stopenj bolj v ozadju. Res pa poteka razvoj obeh delitev v poznejšem času popolnoma enako: v obeh se pojavi še ena, in sicer najvišja stopnja.³⁶

Že v prvem pomenu, kot razodevalec nakazanega pomena, je dhvani v poetiki drugače razumljen kot pri Bhartrhariju, kjer gre izključno za zvok. Z Bhartrharijevim terminom dhvani ima to skupno lastnost, da kaže na nekaj drugega od sebe. To pa se v literarnem besedilu glede na estetske zakone seveda razlikuje od pomenske osnove v vsakdanjih besednih sporočilih. Dhvani je zato tudi v vseh drugih naštetih pomenih v staroindijski poetiki poetološki, ne lingvistični termin, pa naj ima še tako jezikovno in jezikoslovno podlago.

Jezikoslovni izvor poetološkega termina dhvani zelo poudarja Chakrabarti, ki vidi jasno pomensko zvezo dhvanija v poetiki z drugotnimi zvoki – vaikrta dhvaniji – pri Bhartrhariju, to se pravi, s tistim njegovim konceptom, ki se Biardeaujevi ne zdi pomembna jezikoslovna novost.³⁷ Chakrabarti trdi, da valovanje po izgovorjenem glasu učinkuje podobno kot pesniško besedilo, ki je najprej dojet v dobesednem, nato pa v nakazanem pomenu.³⁸ Ugotavlja tudi, da je funkcija razodevanja nakazanega pomena, ki se v poetiki imenuje vjandžanā (vyañjanā), s tem izrazom vred prevzeta iz gramatike.³⁹ Filozofija jezika mora namreč postulirati nakazovanje kot funkcijo jezika, če naj razloži sphoto kot razodetje pomena. Chakrabarti kot dokaz citira avtorja Nāgēśo (Nāgēśa) iz 18. st.,⁴⁰ vendar tudi Bhartrhari uporablja več terminov, izpeljanih iz glagola vjandž (vyañj). Vsekakor pa je poetika temu pojmu odprla popolnoma nove možnosti, kar poudarja tudi Chakrabarti.⁴¹

Obstaja pa tudi vsebinska sorodnost med sphoto kot pomenskim substratom pri Bhartrhariju in dhvanijem kot nakazanem pomenom pesniškega dela pri Anandavardhani, kar je prav tako ugotovil že Chakrabarti.⁴² Termina sphota in dhvani sta si podobna tudi po svoji večpomenskosti, oba pojava pa tudi po procesu razodevanja oziroma nakazovanja, ki ga Anandavardhana prav tako kakor Bhartrhari ilustrira s primerjavo z lučjo. Vse to

kaže, da je imel Bhartrhari na Anandavardhano močan vpliv glede izbire terminov in odnosa do terminologije, zlasti pa glede metode obravnavanja besedila.

Za celovitejšo predstavitev Bhartrharijevega nazora o jeziku je treba upoštevati tudi njegove filozofske temelje, ki smo jih doslej zgolj zaradi preglednosti pustili ob strani. S tem smo se pravzaprav izneverili Bhartrharijevemu lastnemu konceptu, saj svojo zgradbo začenja z ontološkimi temelji in tudi pozneje stalno izhaja iz njih. Zveza njegovih jezikovnih teorij z njegovimi filozofskimi nazori je očitna.

Že v prvem verzu *Vakjapadije* govori Bhartrhari o neuničljivem Brahmanu, ki je šabdattva (šabdattva) in ki je brez začetka in konca ter iz njega izhaja vesolje. V terminu šabdattva pomeni šabda besedo, jezik ali govor, tattva pa je skrajno abstrakten pojem, sestavljen iz besede tad oziroma tat – to – in pripone – tva, ki je v rabi za lastnosti. Madeleine Biardeau⁴³ ga prevaja kot kozmični princip, torej bi Bhartrharijeva trditev pomenila, da je Beseda kozmični princip Brahmana. Jezik je torej prav tako kot pojavni svet emanacija Brahmana. S to trditvijo se je Bhartrhari takoj in nedvomno zapisal brahmanizmu, ortodoksni filozofski tradiciji, ki izhaja iz *Ved* in *Upanišad*. Navezal se je neposredno na vedski nazor, ki stvarjenje povezuje z govorom in uporablja termin Šabdabrahman. Tudi s tem je morda vplival na nekatere pisce poetik, kakor ugotavlja Chakrabarti.⁴⁴ Tako npr. Rādžaśekhara (Rājaśekhara, 9./10. st.) definicija alegorične figure Pesništva kot Besede, ki se pojavlja v obliki predmetov, spominja na definicijo Besede kot emanacije Brahmana pri Bhartrhariju, pojem Šabdabrahman pa srečamo tudi v Bhódževi (Bhoja, 11. st.) poetiki.

Glede tega, kateri posebni ortodoksni filozofski in religiozni smeri pripada Bhartrhari, se mnenja nekoliko razhajajo. Lahko bi celo sklepali, da je osnoval posebno smer. Njegov nazor je v indijski filozofski tradiciji označen kot šabdádvaita (šabdádvaita – monizem Besede) ali kot šabdabrahmaváda (šabdabrahmaváda – teorija o Brahmanu kot Besedi). Bhartrhari je jezikovno filozofijo skušal uveljaviti kot samostojen sistem tudi s tem, da je razglasil slovnico in kultiviranje jezika za pot k združitvi z Brahmanom. Priznaval je sicer neposredno dožemanje najvišje resničnosti, kakršno so imeli vedski vidci, slovnico pa je imenoval oko tistih, ki takega neposrednega videanja niso zmožni, in je s tem po mnenju Madeleine Biardeau⁴⁵ hotel premostiti prepad med tema dvema skupinama. Govoril je tudi o posebni jezikovni disciplini, ki naj človeku pomaga prestopiti meje empiričnega jaza in se v globinah nadempiričnega bivanjskega temelja spojiti z Velikim bikom – Besedo. Z izrazom Veliki bik – Beseda pa je Bhartrhari zavestno navezal na izražanje vedskih himen.

Tako kot upanišadske mislece je tudi Bhartrharija mučil problem Enega, ki se zdi ali celo je na poseben način mnogotero. V prestopu ideje iz prvotne nadčasovne celote v sporočilo, potekajoče v času in na videz sestavljeno iz posameznih delov, je videl popolnoma enak proces kot v nastanku sveta pojavov, odvijajočih se v času in tudi na videz sestavljenih iz mnogih delov. Obojno dogajanje je po njegovem lahko izviralo le iz sil ali moči – šakti (śakti) Brahmana, med katerimi je imel čas za eno najpomembnejših. Tega dogajanja pa ni označil s terminom májá (māyā), ki ima prizvok slepila in ki se je pozneje močno uveljavil v advaita – nedualistični ali monistični – vedanti.

Za spremembo Enega v mnogotero v svetu pojavov uporablja Bhartrhari dva termina: parináma (parināma) in vivarta oziroma njune izpeljanke. Po mnenju nekaterih raziskovalcev razlikovanje med njima v Bhartrharijevem času še ni bilo tako izrazito kot nekaj stoletij pozneje, ko je termin parinama pripadal sankhji in je pomenil resnično spremembo, termin vivarta pa

je uporabljala monistična smer vedante in z njim označevala navidezno pojavnost. Zato Bhartrharijeva raba teh terminov in tedanja stopnja razvoja filozofskih sistemov v Indiji omogočata nekoliko različne interpretacije njegove nazorske pripadnosti.

Kljub temu se zdi Bhartrhari Subramania Iyerju izrazito naravnani v monistično vedanto. Kot je bilo že omenjeno, mu pripisuje tudi prozni komentar, ki nekatere verzne izreke interpretira še bolj nedvoumno v smislu te filozofije. Res pa tudi nekateri njegovi izreki izražajo prepričanje, da je sprememba Enega v mnogotero zgolj navidezna. Poleg tega pa se Iyer opira tudi na Bhartrharijevo rabo termina avidjá (avidyā – nevednost), ki je eden najvažnejših terminov monistične vedante.⁴⁶ Bhartrhari ga enkrat uporablja za zmotno prepričanje o resničnosti časa, drugič pa za zmotno prepričanje o posebnem pomenu besed kot stavčnih delov. Obakrat vidi Iyer povezavo s pomenom, kot ga ima ta beseda v monistični vedanti: zmotno pripisovanje absolutne resničnosti minljivemu pojavnemu svetu. Pojavi namreč v tem filozofskem sistemu ne morejo biti enako resnični kot njihov temelj, ki je advaita – brez drugega, en sam. Zato si je ta filozofski sistem pomagal z uvedbo dveh ravnin zavesti: na eni deluje človek v vsakdanjem življenju, ko pač priznava relativno resničnost pojavov, na drugi pa je človek Eno, večno in nedeljivo, in če se za to primerno potrudi, se tega tudi zave in zaveda, to pa je njegov najvažnejši cilj, dokončno odrešenje iz verige prerajanj.

Madeleine Biardeau⁴⁷ pa se zdi pomembnejše, da je Bhartrhari gledal na življenje kot na nekaj pozitivnega, ne kot na nekaj, kar bi ga mamilo proč od edine prave resničnosti. Ne zdi se ji pripadnik smeri, ki je priporočala odpoved kot najvišji človekov cilj, čeprav je toliko uporabljal termin Brahman, ki je bil priljubljen pri ideologih odpovedovanja svetu ali vsaj častilcih nadosebnega Absolutnega. Pri Bhartrhariju opaža močan vpliv tantričnega gibanja, ki je pripisovalo sposobnost za pravo spoznanje in dosegljivost Šabdabrahmana vsakemu posamezniku s primerno disciplino. Tudi drugim raziskovalcem se zdi Bhartrharijev nazor še najbližji filozofsko – religiozni smeri trika v Kašmiru, ki pripisuje resničnost tako pojavnemu svetu kakor Absolutnemu, odnos med njima pa razlaga kot odsev in je torej varianta vedante.⁴⁸

Tantrični hinduizem se je sicer v gledanju na jezik nekoliko ločil od Bhartrharija. Zaradi vere v osebne boga mu niso zadostovale tri stopnje jezika in je uvedel še četrto, parāvāk (parāvāk – najvišji govor). Ta je povezan z najvišjim božanstvom, Višnujem ali Šivo, ki je posebej zavest. Ker kronološka razmerja med tantričnimi spisi in Bhartrharijem niso natančno ugotovljiva, ne moremo vedeti, ali je morda tudi Bhartrhari že poznal to četrto stopnjo, pa je zaradi večje navezanosti na pojem Brahman ni sprejel.

Bhartrharijeva zveza z religioznimi in filozofskimi gibanji v Kašmiru je pomembna tudi za zvezo s poetiko. Dokazano je, da je Abhinavagupta, avtor poetoloških spisov, v katerih se je ukvarjal zlasti s teorijama rase in dhvanija, poznal Bhartrharijeva dela in citiral iz njih, kakor omenja Subramania Iyer.⁴⁹ Abhinavagupta je bil na zvezo med Bhartrharijevimi idejami in poetološkimi problemi opozorjen že v Anandavardhanovem delu, ki ga je komentiral. Abhinavagupta pa je bil tudi pomemben teoretik kašmirskega šivaizma, torej izrazito tantrične oblike hinduizma. Ker so tudi pri Bhartrhariju opazne sledi tantrizma, sta bila oba pisca podobno religiozno usmerjena, to pa je mogoče pogojevalo sorodna strokovna stališča. Čeprav je pri obeh res pomembno tantrično priznavanje pojavnega sveta kot sredstva za bližanje Absolutnemu, vendar oba kot temelj bivanja človeka in vsega zunaj njega jasno postavljata Absolutno in kot človekov najvišji cilj zavest enotnosti z Absolutnim, to pa ju vključuje v filozofski sistem vedanto. V tem ontološkem temelju je mogoče najvažnejša podobnost med teorijo sphote in teorijo rase

ali estetskega užitka. Po Abhinavagupti je namreč doživljanje rase uživanje Sebe (Atmana, Absolutnega) kot bivanjskega temelja, kakor je razkrivajoči se jezikovni pomenski substrat – sphota – po Bhartrhariju pravzaprav že v človeku. Če si nekoliko obnovimo opis rase pri Abhinavagupti,⁵⁰ opazimo, da ima s teorijo sphote še nekaj drugih skupnih potez. Tudi rasa je zaznava tako kakor sphota. Tudi rasa kot termin ima več pomenov in je podobno kot sphota lahko razumljena kot proces ali pa kot vzrok ali učinek tega procesa.

Chakrabartiju se zdi koncept rase analogen konceptu stavčne sphote, kakor se mu zdi koncept dhvanija v poetiki podoben konceptu sphote.⁵¹ Chakrabartijevi analogiji se zdita nekoliko umetno ločeni, posebno če upoštevamo, da sta teoriji rase in dhvanija v razviti fazi tako rekoč neločljivo povezani, pa tudi teorija sphote počiva v osnovi na konceptu stavka kot nedeljive enote.

Pozornosti pa je vredno Chakrabartijevo opozorilo, da je Abhinavagupta vpeljal v analizo umetniškega dela pojem posplošenja. Abhinavagupta je namreč trdil, da so vzroki in posledice čustev v umetniškem delu prikazani tako posplošeno, da jih lahko estetsko doživlja katerikoli gledalec ali bralec, ne da bi bil osebno vpleten v dogajanje; za pravo dojemanje umetnosti je ta odmaknjenost od vsakdanjosti celo nujna. Estetsko doživetje je prav zaradi posplošenosti njegovih vzrokov bistveno drugačno od doživljanja v vsakdanjem življenju. Ta ugotovitev naj bi bila podobna opažanjem v filozofiji jezika: tudi pri razumevanju besed gre za miselne predstave o predmetih, ne za konkretne predmete. Usmeritev v neosebno posplošenje naj bi bila v poetiko prenesena iz staroindijske filozofije jezika, kakor domneva Chakrabarti na osnovi Abhinavaguptovih poetoloških komentarjev.⁵² Za estetsko doživetje je prav tako kot za besedno sporočanje potrebna določena mera posplošenja, ki se opira na skupno pomensko oziroma doživljajsko osnovo, kakor pravi tudi znani raziskovalec staroindijske poetike Ramaranjan Mukherji.⁵³ Poetika pa je prav s teorijo posplošenja dosegla novo stopnjo v teoriji estetskega doživetja.⁵⁴

Tako Bhartrhari kakor Anandavardhana in Abhinavagupta so znali preseči prejšnjo razdrobljenost svojega področja in obogatiti tradicijo z novimi pogledi, ne da bi jo zavrgli. Anandavardhana in Abhinavagupta sta pri tem s pridom izkoristila tudi dognanja sorodnih ved. Čeprav je sestavine, ki jih je v zgradbo staroindijske poetike prispevala filozofija jezika, danes mogoče ugotoviti le s podrobno analizo, so bile dejavno udeležene prav pri formiranju temeljnih poetoloških konceptov.

Kakor teorija rase je tudi teorija sphote doživljala kritiko, ki pa je bila zanj usodnejša. Nadaljnja zgodovina teorije sphote bo tu le na kratko omenjena, saj bi zahtevala posebno obravnavo, čeprav so o nji že veliko pisali R.C. Pandeya, Kunjunni Raja, Harold Coward, Subramania Iyer in morda še kdo. Njena metafizična utemeljitev je doživljala napade od budistov in džainistov. Dialog med budisti in predstavniki ortodoksnih smeri tedanjega časa, npr. vedante, pa je bil tedaj še živ in ploden in zato najbrž smemo verjeti I-tsingovim pričevanjem, da je bila Bhartrharijeva *Vakjapadija* učni pripomoček na budističnih visokih šolah. Sphoto kot poseben pojem so skušali ovreči tudi pripadniki mimanse, npr. Kumārila Bhaṭṭa (Kumārila Bhaṭṭa, 6. st.) in njaje, npr. Vācaspati Miśra (Vācaspati Miśra, 9. st.). Bhartrharijevo teorijo pa je zlasti odločno zagovarjal Mandana Miśra (Maṇḍana Miśra, ok. leta 800).

Bolj kot druga nasprotovanja pa je bilo za teorijo sphote usodno stališče Šankare (Śaṅkara, ok. leta 700), najvplivnejšega misleca advaita vedante. Odklonil je uvajanje sphote kot posebne kategorije pomenskega substrata, češ da ima človekov intelekt že sam sposobnost, da združuje različne spomine v enega, ta pa mu omogoča dojemanje časovno ali prostorsko zaporednih

pojavnost, npr. glasov pri izgovarjanju besed. Kljub tej kritiki je Bhartrharijev nauk vendarle še ohranil toliko veljave, da ga je Mādhavācārya (Mādhavācārya) v 14. st. vključil na častnem mestu v svoj pregled vseh staroindijskih filozofskih sistemov.

Tudi pisanje raziskovalcev našega časa o teoriji sphote je prešlo dolgo pot od očitkov nejasnosti in mističnosti v polpretekli dobi do poglobljenih in temeljitih razprav v zadnjih dvajsetih letih. Med temi je bila Cowardova študija napisana iz prepričanja, da prav Bhartrharijeva teorija sphote tudi psihološko verjetno razlaga delovanje jezika.⁵⁵ Iz tega in iz vsega povedanega torej sledi, da se tako ob staroindijski filozofiji jezika kakor ob staroindijski poetiki odpira še veliko možnosti za raziskovalno delo in da je vprašanje o njuni medsebojni povezanosti torej le ena med njimi.

OPOMBE

Pisava staroindijskih terminov in imen je prilagojena slovenščini, le ob prvi omembi je v oklepaju navedena mednarodna transkripcija.

¹ Tarapada Chakrabarti: *Indian Aesthetics and Science of Language*, Calcutta, 1971, str. 43 – 47.

² Pavel A. Grincer: *Opredelenje poezii v sanskritski poetiki. V: Problemy teorii literatury i estetiki v straneh Vostoka*, Moskva, 1964, str. 35 – 61.

³ Nekaj takih raziskav je omenjenih v študiji Vlaste Pacheiner – Klander *Staroindijska poetika*, Ljubljana, 1982 (Literarni leksikon, 19), str. 13 – 15. Tu bodo – brez možnosti za izčrpnost – dodatno navedene le nekatere podrobnosti in novejša ugotovitve, ki čedalje bolj govorijo v prid tezi, da je bila že v času nastanka vedskih himen izoblikovana, čeprav morda še ne eksplicitno, staroindijska poetika, ki je bila v bistvenih potezah podobna indoevropski poetiki.

⁴ Ram Chandra Pandeya: *The Problem of Meaning in Indian Philosophy*, Delhi – Varanasi – Patna, 1963. Srbohrvaški prevod: *Indijska filozofija jezika*, prev. Rada Iveković, Beograd, 1975, str. 27.

⁵ Vasudeva Sarana Agrawala: *Sparks from the Vedic Fire*, Varanasi, 1962, str. 44 – 51.

⁶ Vladimir N. Toporov: *Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik*, „Poetica“, 1981, št. 3 – 4, str. 189 – 251.

⁷ Ram Candra Pandeya v navedenem delu, str. 28.

⁸ Vladimir N. Toporov v navedenem delu, str. 218 – 219.

⁹ Willard Johnson: *Poetry and Speculation of the Rg Veda*, Berkeley – Los Angeles, 1980.

¹⁰ Vladimir N. Toporov v navedenem delu, str. 200.

¹¹ Mircea Eliade: *Histoire des croyances et des idées religieuses. I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, 1976. Nemški prevod: *Geschichte der religiösen Ideen. I. Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, Freiburg im Breisgau, 1978, str. 36 – 37.

¹² Obsežen odlomek iz Abhinavaguptovega dela *Tantrasāra* citira Giuseppe Tucci v knjigi *The Theory and Practice of the Maṇḍala*, London, 1961, str. 61 – 63.

¹³ Milka Jauk – Pinhak: *Stara indijska lingvistična teorija*, „Suvremena lingvistika“, 1972, št. 5 – 6, str. 77 – 81. Slovence je s staroindijskim jezikoslovjem prvi seznanil Karol Glaser: *Početki slovničarskega delovanja v Indii*, „Ljubljanski zvon“, 1884, str. 286 – 290.

¹⁴ Harold G. Coward: *The Sphota Theory of Language*, Delhi, 1980, str. 8 – 9.

¹⁵ Milka Jauk – Pinhak v navedenem delu, str. 81.

¹⁶ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris – La Haye, 1964 (Le monde d'outre-mer passé et présent, ser. 1: Études, 23), str. 31.

¹⁷ Mervin Sprung: *Non-Cognitive Language in Mādhyamika Buddhism. V: „Language“ in Indian Philosophy and Religion*, Waterloo, 1978 (SR supplements, 5), str. 43 – 53.

¹⁸ Satischandra Chatterjee – Dhirendramohan Datta: *An Introduction to Indian*

Philosophy, Calcutta, 1960, str. 146, 147, 127. Prim. tudi za oznake drugih filozofskih sistemov.

¹⁹ Prim. poleg že navedenega dela iste avtorice še: Madeleine Biardeau: *Théories du langage en Inde. V: La Traversée des signes*, Paris, 1975, str. 113 – 143.

²⁰ Radoslav Katičić: *Predgovor. V: R.C. Pandeya: Indijska filozofija jezika*, Beograd, 1975, str. 15.

²¹ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance. . .*, str. 261.

²² K.A. Subramania Iyer: *Bhārṭhari*, Poona, 1969, str. 16 – 36.

²³ *The Vākyapadīya*, Critical Text of Cantos I and II (with English Translation, Summary of Ideas and Notes) by K. Raghavan Pillai, Delhi – Patna – Varanasi, 1971. Prim. tudi: *The Vākyapadīya of Bhārṭhari*, Chapter I, Engl. Transl. by K.A. Subramania Iyer, Poona, 1965; *The Vākyapadīya of Bhārṭhari*, Chapter III, Part I, Engl. Transl. by K.A. Subramania Iyer, Poona 1971; *The Vākyapadīya of Bhārṭhari*, Chapter III, Part II, Engl. Transl. by K.A. Subramania Iyer, Delhi – Varanasi – Patna, 1974.

²⁴ K.A. Subramania Iyer v navedenem delu, str. 55.

²⁵ Emil Abegg: *Die Lehre vom Sphoṭa im Sarvadarśanasamgraha. V: Festschrift Ernst Windisch*, Leipzig, 1914, str. 188 – 195.

²⁶ K. Kunjunni Raja: *Indian Theories of Meaning*, Madras, 1963, str. 98.

²⁷ Radoslav Katičić v navedenem delu, str. 16.

²⁸ K. Kunjunni Raja v navedenem delu, str. 105.

²⁹ Rikard Simeon: *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, Zagreb, 1969, II. del, str. 468. Kakor sam navaja, se opira na knjigo Milke Ivić *Pravci u lingvistici*, Ljubljana, 1963.

³⁰ K.A. Subramania Iyer v navedenem delu, str. 71.

³¹ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance. . .*, str. 366 – 367.

³² Prav tam, str. 418.

³³ Anandavardhana: *Dhvan'jaloka* („Svet dhvani“), prevod s sanskrita, vvedenie i komentarij Ju. M. Alihanovoj, Moskva, 1974, str. 112, 246, op. 93.

³⁴ Prav tam, str. 166, 279, op. 126. Alihanova je tudi v svoji študiji *Nekotorye voprosy učenija o dhvani v drevneindijskoj poetike*, v: *Problemy teorii literatury i estetiki v stranah Vostoka*, Moskva, 1964, str. 20 – 34, opozorila na to, da je Anandavardhanovo sklicevanje na Bhārṭharija ugotovil že Hermann Jacobi: *Ānandavardhana's Dhvan'yāloka*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, 1902, str. 399.

³⁵ Vlasta Pacheiner – Klander v navedenem delu, str. 43, 46.

³⁶ Tarapada Chakrabarti v navedenem delu, str. 175 – 177.

³⁷ Prim. op. 31.

³⁸ Tarapada Chakrabarti v navedenem delu, str. 146 – 147.

³⁹ Prav tam, str. 148.

⁴⁰ Prav tam, str. 133, 134, 168.

⁴¹ Prav tam, str. 134.

⁴² Prav tam, str. 27 – 29.

⁴³ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance. . .*, str. 325.

⁴⁴ Tarapada Chakrabarti v navedenem delu, str. 42 – 43.

⁴⁵ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance. . .*, str. 329, 337, 343 – 344, 352 – 354.

⁴⁶ K.A. Subramania Iyer v navedenem delu, str. 124.

⁴⁷ Madeleine Biardeau: *Théorie de la connaissance. . .*, str. 263 – 282.

⁴⁸ Harold G. Coward v navedenem delu citira G. Sastrija, str. 80. Radhakrishnan v svoji knjigi *Indian Philosophy*, II, London, 1951⁶, str. 731 – 732, pravi celo, da se Abhinavagupta nagiba k nedualistični smeri vedante.

⁴⁹ K.A. Subramania Iyer v navedenem delu, str. 22 – 23, 31, 39 – 40, 106 – 108.

⁵⁰ Vlasta Pacheiner – Klander v navedenem delu, str. 50 – 52.

⁵¹ Prim. op. 42.

⁵² Tarapada Chakrabarti v navedenem delu, str. 32.

⁵³ Ramaranjan Mukherji: *Foreword. V: Tarapada Chakrabarti: Indian Aesthetics and Science of Language*, Calcutta, 1971, str. II – III.

⁵⁴ Tarapada Chakrabarti v navedenem delu, str. 164 – 165.

⁵⁵ Harold G. Coward v navedenem delu, str. XVII.

Obzorje slovenskega ljudskega izročila je do srede 19. stoletja segalo čez evropske meje do obal Levanta in do Indije. Izoblikovalo se je predvsem na osnovi bibličnih zgodb, svetniških legend in različnih prerokovanj, delno pa tudi ob neposrednih stikih z neevropskimi ljudstvi (Huni, Mongoli, Saraceni, Turki). V drugi polovici 19. stoletja so se pojavile tudi izseljenske pesmi, ki opisujejo življenje v Severni in Južni Ameriki.

Iz pregleda ustnega izročila je razvidno, da je bil odnos do tujcev, posebno nevernikov, največkrat nezaupljiv ali celo sovražen, kar kaže po eni strani na zaprtost v ozko krajevno in socialno okolje, po drugi strani pa močno versko indoktrinacijo. Glavni kriterij ocenjevanja tujih ljudstev in kultur je bila religija. Opazna je tudi težnja po aktualizaciji glavnih oseb, opuščanje „zgodovinskih“ podrobnosti in naslonitev na stereotipe ali „mitološke modele“.

Tujci, posebno neverniki (zamorci, psoglavci, Turki), so bili v slovenskem ljudskem izročilu skoraj vedno prikazani kot negativne osebe – lažnivci, brezsrčneži, naduteži, zasužnjevalci in preganjalci kristjanov. Nezaupanje in celo strah pred vsem tujim, kar lahko hoté ali nehote prinese nesrečo, sta izvirala iz bridkih zgodovinskih izkušenj, delno pa tudi iz nerazgledanosti in zaprtosti v svoje ozko krajevno in socialno okolje.

Po tej miselnosti je bila fizična varnost in psihična uravnoteženost posameznika zagotovljena le z njegovo tesno povezanostjo s pripadniki njegove lastne krvnosorodstvene in lokalne skupine. Ljudsko izročilo najpogosteje povezuje in pojasnjuje moralno izprijenost tujcev z njihovo nekrščansko vero, kar kaže tudi na močno versko indoktrinacijo.

Kolikor so na našem kmečkem podeželju zvedeli o tujini, zlasti o bolj oddaljenih orientalskih ljudstvih in kulturah, je prihajalo neenakomerno, zdaj z enega, drugič z drugega dela sveta, pač odvisno od kulturnih in političnih sprememb, ki smo jim bili Slovenci priča v različnih zgodovinskih obdobjih. Seveda pa smo vedno ostajali tudi v tem pogledu del širšega evropskega prostora, iz katerega smo črpali pisano in ustno izročilo o tujih deželah in ljudstvih. Pri pregledu našega ljudskega izročila, ki je ohranilo številne podatke o odnosu do tujcev, opazimo več zgodovinsko, geografsko in tematsko zao-kroženih sklopov. Od teh se na Orient nanašajo predvsem izročila, temelječa na svetopisemskih zgodbah, nekatera dela praznoverske vsebine in pričevanja o stikih s Saraceni, Huni, Mongoli in Turki.

Egipt in Palestina

Med starejše orientalske elemente v slovenskem ljudskem izročilu sodijo svetopisemske apokrifne pripovedi in pesmi. Te so nastajale bodisi na naših tleh, opirajoč se na tekste svetega pisma, ali pa so prihajale do nas iz dežel zahodne in srednje Evrope. Da so se svetopisemski motivi povezovali tudi s starejšimi, še predkrščanskimi izročili, kaže npr. pesem o Jezusu in svet noseči ribi (Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi I*, Ljubljana 1895, št. 492–493, v nadaljnjem tekstu SNP; *Slovenske ljudske pesmi I*, Ljubljana 1970, št. 20/3,4, dalje SLP). Ime ribe Faronike, ki se pojavlja v tej pesmi, je verjetno povezano z verovanjem, da so se egipčanski faraonovi vojaki spremenili v ribe, potem ko jih je pogoltnilo Rdeče morje. Te ribe naj bi ob določenih dneh v letu dobile človeško podobo. S tem povezani motiv ribe, ki nosi svet, pa je gotovo še starejši.

Pravljico o spretnem tatu, ki je razširjena po vsej Evropi in zunaj nje, poznamo že iz Herodotovega zapisa, postavljeno v egipčansko okolje (kralj Rampsinit).¹ Vendar ni verjetno, da bi šlo pri tem tudi za egipčanski izvor

pravljice. Motiv boja preprostega človeka z velikanom, ki se pogosto pojavlja v slovenskem ljudskem slovstvu, pa spominja na starojudovsko tradicijo.

Čeprav v slovenskih ljudskih pripovedih in pesmih ni veliko podatkov o svetopisemskih deželah (dežela in ljudje so predstavljeni tako, kot bi se vse godilo na Slovenskem), pa se vendarle pojavljajo imena Egipt, Jeruzalem, Betlehem, Kalvarija, reka Jordan, Judje ipd. Nastopajo tudi svetopisemske osebe: judovski kralj David (v nekaterih variantah pesmi *Godec pred pek-lom*), Herodež (v pesmi *Sveti Štefan*), Job (v pesmi *Stari Job*), Noe, trije kra-lji, apostoli, idr. Na Levant se navezuje tudi legenda o svetem Ožboltu iz Železnikov, Gornjega Roža in Ziljske doline. Pripoveduje o puščavniku Ož-boltu, ki se ženi z lepo zamorko. Golob ji čez morje odnese Ožboltov prstan in se vrne z njenim. Da pri zamorski nevesti ne gre za črnko, marveč najverje-tneje za Židinjko, kaže ime njenega očeta, ki se v nemških variantah te pesmi imenuje Aaron. Legenda se je skupaj s kultom svetega Ožbolta pri nas razši-rila po križarskih vojnah.² Tako so prišle k nam tudi legende o sveti Katarini, Barbari in Marjeti.

Židje in razne svetopisemske osebe so nastopali v pasijonskih predstavah, ki so jih ob koncu 16. stoletja začeli prirejati ljubljanski jezuiti, v 17. stoletju pa kapucini. Znamenita je bila pasijonska igra, ki so jo od leta 1721 dalje uprizarjali škofjeloški kapucini s pomočjo škofjeloških meščanov in kmetov iz okoliških vasi. Čeprav so bile takšne prireditve leta 1782 s cesarskim odlo-kom odpravljene, so se v 19. stoletju znova razširile ponekod na slovenskem podeželju.³ Na Koroškem so npr. več kot sto let igrali Drabosnjakove prevo-de ali priredbe verskih iger: *Pasijonska igra*, *Božična igra*, *Aman in Estera*, *Egiptovski Jožef* in druge. V Železni Kapli pa so bile uprizoritve še starejše slovenske pasijonske igre.

Zgodba o večnem popotniku Židu Ahasverju, ki simbolizira usodo židov-skega ljudstva, je prišla iz Orienta v Evropo ob koncu 16. in začetku 17. sto-letja in je doživela več tiskanih izdaj v nemščini in drugih jezikih. Pri nas jo je v začetku 19. stoletja iz nemščine prevedel bukovnik Andrej Šuster Drabos-njak (*Prerokovanje od tega Ebekshvstarja*) in se je širila v prepisih med ljud-mi. Drabosnjakov prevod je bil v svojem prvem delu povzet po nemški ljud-ski knjigi o Ahasverju iz 17. stoletja, drugi del pa je bil apokrifin in je nanj vplivala srednjeveška mistika, pomešana s praznoverjem, delno pa tudi sred-njeveška literatura o hudiču. Tretji del je vseboval moralni poduk.⁴

Že prej pa se je ta motiv pojavil v slovenskih pripovedkah o večnem šuš-tarju in zaprti smrti in v pesmih o svetem Tomažu in smrti (SNP 579 – 580).⁵ Židje so v ljudski pesmi označeni kot „hudi“ in „neusmiljeni“; po vzoru sred-njeveških spisov se jim pripisuje tudi žrtvovanje krščanskih otrok (npr. v apokrifin pesmi o tičici pestrni, SLP II, 77).

Tudi povest o Frideriku Rdečebračcu v Drabosnjakovem prevodu je ori-entalskega izvora; v Evropi se je udomačila kot poznosrednjeveški roman.⁶

Vse to je med ljudstvom budilo zanimanje za Jutrove dežele. Dr. Franči-šek Lampe je ob koncu prejšnjega stoletja v zvezi s tem zapisal: „Kadar sem slišal kaj o tujih deželah in ljudeh, kadar sem čul pravljice o daljnih krajih, zlasti pa, ko so mi pripovedovali o treh modrih ali kraljih iz Jutrove dežele, dalje vse raznovrstne svete zgodbe od egiptovskega Jožefa pa do svete druž-i-ne, ki je bežala v Egipt: o kako je vrelo v domišljiji o tej čudoviti Jutrovi de-želi...!“⁷

Nevropskim vzhodnim ljudstvom, Egipčanom, Arabcem, Židom in Ci-ganom, so v Evropi in tudi pri nas vse do najnovejšega časa pripisovali različ-na okultistična znanja. V Novicah 1844. leta npr. zasledimo omembo, kako

„prerokuje dan današnji radovernim ljudem črna ciganjka v rastergani obleki za dva ali tri krajcarje ... toda za boljši plačilo tudi večji srečo“.⁸

Razpredelnice o pretvarjanju črk v številke v sanjskih knjigah naj bi bile, kot je bilo tam zapisano, „urejene po kabalističnem računstvu“.

Iz spisov ljubljanskega mestnega arhiva je razvidno, da je že leta 1800 knjigovez Ignac Kremžar iz Kranja dal natisniti v Ljubljani sanjsko knjigo z naslovom *Na novezh popravljene sanjarske buquize sa svojo srezho v lotterij-ski Jegri na mnogotere vishe naidti. Prestavlene ino pogmerane is lashkiga v nemshku inu is nem. v krainsku*. Aškerc je menil, da je knjiga izšla na željo kranjskih kmetov, ki so „že davno živo pogrešali te vrste književnosti ktera jim gotovo pripomore zadeti srečo v loteriji“. To je prva doslej znana tiskana sanjska knjiga v slovenskem jeziku. Obsegala je devetdeset sanjskih prizorov z razlago in številkami, ki naj bi igralcu prinesli dobitke na loteriji.⁹ Leta 1852 je izdal sanjsko knjigo tudi ljubljanski založnik Giontini in jo kasneje še večkrat ponatisnil. Leta 1884 in pozneje je sanjske knjige tiskal še izdajatelj Leon v Mariboru, od leta 1890 dalje Gerber v Ljubljani in v prvi polovici 20. stoletja A. Turk in O. Fischer v Ljubljani.¹⁰ Sanjske knjige so pri nas doživele skupno okoli trideset izdaj in se glede na to gotovo uvrščajo med najbolj razširjeno slovensko čtivo.¹¹ Takim knjigam so bila pogosto dodana še poglavja o sestavljanju loterijskih številk iz krstnih imen, o pretvarjanju črk v številke, o pomenu sanj glede na različna nebesna znamenja, horoskop, seznam srečnih in nesrečnih dni v letu, navodila za prerokovanje iz kart in kavne usedline, iz dlani in oblike nohtov, iz zrn (z vlečenjem, „punktiranjem“) ipd.¹²

Kar veže tovrstno literaturo z neevropskim svetom, je predvsem poudarjanje njenega egipčanskega in arabskega izvora. To je največkrat omenjeno že v naslovih – npr. *Velike egiptovske sanjarske bukve po starih egiptovskih in arabskih pismih*, *Fischerjeva najnovejša in popolna ilustrovana sanjska knjiga, po najboljših virih in izkušnjah staroegiptovskih duhovnikov in perzijskih magijcev nabrana in sestavljena*. Seveda so takšne oznake imele bolj reklamni namen kot pa kako resnično zvezo z orientalskim okultizmom. Podobno je bilo tudi s starejšimi *Šembiljskimi bukvami*, zbirkami prerokovanj poganškega, židovskega in krščanskega izvora, ki so jih zbrali neznani avtorji v 1. stoletju pred našim štetjem in 1. stoletju po našem štetju.¹³ V teh knjigah, ki jih je baje 14, so omenjeni Židje, kralj Salomon, Jeruzalem, Egipt in druge osebe in kraji bližnjevzhodnega sveta. Pripisovali so jih Sibili, Salomonovi sestri in hčeri judovskega kralja Davida. Po našem podeželju so se širile v 18. in 19. stoletju v številnih prepisih. Zgodbo o Sibili, ki se je napila vode iz čudodelnega studenca in postala vsevedna, najdemo tudi v pripovedki o kralju Matjažu in Šembilji, kjer je Sibila prikazana kot Matjaževa sestra. Da so bila Šembiljina in podobna prerokovanja priljubljena še sredi 19. stoletja, pričajo poročila v takratnem tisku: „Kdor koli perložnost ima se pri nas z kmetam in rokodelcam večkrat pogovarjati, se bo lahko prepričal kako terdno vero oba na tako imenovano Šembiljsko prerokovanje še dan današen stavita ...“.¹⁴ Poročevalcem se je zdelo potrebno opozoriti bralce, da je bilo to, „kar si ljudje še zdaj semtertje pripovedujejo kot šembiljska prerokovanja . . . pozdnejše čase zmišljeno“, in da „vsi spisi kateri tukaj pod Šembiljskim imenom okoli gredo, razodevajo slovenske mojstre, ki so vsak po svoji glavi preroknjo napravili . . . Popisali so namreč nekoliko zgodob katerih so oni priča bili in de bi ti spisi gotovo za preroške veljali, so jim večji starost perlastili in njim tudi večidel prerokvanje do konca sveta perdjali“.¹⁵

Vpliv srednjeveške judovske kabale je viden v slovenskih prevodih *Kolomonovega žegna* in *Duhovne brambe*, ki so se širili v prepisih in tiskanih

izdajah.¹⁶ *Duhovna bramba* vsebuje molitve, s katerimi naj bi se človek obvaroval nesreč in nevarnosti, posebno če je nosil prepise molitic s sabo kot amulete. *Kolomonov žegen* pa ima poleg takih obrambnih molitev tudi navodila za klicanje duhov, dviganje zakladov ipd. Preden so bili tovrstni teksti zbrani in izdani v knjigi, so krožili med ljudstvom v obliki tiskanih listov.

Ime Kolomonov žegen izvira iz popačenega imena bibličnega kralja Salomona. V bližnjevzhodnem in evropskem okolju je ob tem, kar o Salomonu poroča Stara zaveza, nastal niz apokrifnih legend, ki so pustile sledove tudi v slovenskih ljudskih pesmih in pregovorih.¹⁷ Te legende omenjajo Salomono-ve čarovniške in eksorcistične sposobnosti, bile pa so osnova številnim okulturnim spisom, ki jih poznamo predvsem iz evropske latinske književnosti 14. – 16. stoletja.¹⁸ Med tovrstno literaturo lahko štejemo tudi knjige, ki so jih, po ustnem izročilu, konec 18. stoletja državne oblasti zaplenile koroškemu bukovniku Andreju Šusterju Drabosnjaku.¹⁹

Kolomonov žegen je bil prvič natisnjen v nemškem jeziku v prvi polovici 18. stoletja.²⁰ Slovenski prevod (morda Drabosnjakovo delo) je bil natisnjen na Koroškem okoli leta 1790, *Duhovna bramba* pa kakih deset let pozneje. Okoli leta 1811 je v Ljubljani izšla druga izdaja *Duhovne brambe* in med leti 1810 in 1820 nova verzija na Štajerskem. Torej sega pojav teh knjig pri nas v čas francoskih vojn.

V *Duhovni brambi*, še bolj pa v *Kolomonovem žegnu*, so vidni vplivi kabalistične magije predvsem v magičnih črkah, ki pomenijo okrajšane besede različnih zagovorov, svetopisemskih izrekov ali formul za vedeževanje, dalje v simbolih in nekaterih zagovorih in celo v nekaterih hebrejskih besedah (Elohim, Adonai idr.), ki so pogosto do nespoznavnosti popačene.²¹ Takšno serijo magičnih črk imamo že v srednjeveškem rokopisu iz Stične iz druge polovice 12. stoletja.²²

V drugi polovici 18. stoletja, ko so bila močno razširjena prerokovanja o koncu sveta, smo Slovenci dobili rokopisni prevod *Antikrista*. Delo je 1682. leta napisal nemški menih Dionizij Lützenburški (Luksemburški), prevedel pa ga je 1767. leta bukovnik Matija Žegar, doma iz okolice Vrbskega jezera. Rokopis, opremljen s številnimi koloriranimi risbami, je romal od hiše do hiše večinoma med Dravo in Vrbskim jezerom, prepisi (Kotnik jih omenja več kot deset) pa so bili znani tudi na Gorenjskem in drugod.

V 453 strani obsegajočem rokopisu *Antikrista*, ki ga hrani Slovenski etnografski muzej (sign. 140), so omenjene različne neevropske dežele. Na kolorirani risbi *Kako so ti apostoli to vero učili ino pridigovali po vseh krajih tega sveta* so vrisane na zemeljski krogli okrog središča (Rima) tudi Palestina, Jeruzalem, Antiohija, Skitija in Indija, vendar ne v pravi obliki, sorazmerju in razporeditvi. Na sliki k strani 196 je zemeljska obla opremljena z napisi: Evropa, Azija, Afrika, Amerika in Avstralija, a brez obrisov celin. V tekstu na 17. strani je nadalje omenjeno, da je „sveti Andrej pridigal v Skitiji, sveti Filip v zgornji Aziji, sveti Tomaž v Indiji, sveti Paternost v Armeniji, Albaniji in v zadnji Indiji, sveti Simon v Mezopotamiji in Perziji, sveti Peter v Jeruzalemu, sveti Pavel v Palestini“ itd. Nato sledi popis, katere dežele so se pokristjanile v naslednjih stoletjih, npr. v 16. stoletju Amerika in Indija, v 17. stoletju pa še vse ostale dežele. Omenjeno je, da so kralji iz „obeh Indij“, iz „Paragvelie“ (Paragvaja?), „Japonije“, „Malarike“ (Malaje?), „Meksjahe“ (Mehike?), „Kine“ in „vseh drujeh dežela spudniga sveta“ poslali odposlance k papežu (str. 20).

Spis ostro napada Žide in Turke, judaizem in muslimansko vero. V petem poglavju so naštetih znaki, ki po judovskem verovanju napovedujejo Antikrista. Sedmo poglavje govori o prerokovanjih v zvezi s Turki in z „vero tega

živinska preroka Mahometa“, ki je bil „dobro podučen od tega hudiča“ in je tako postal turški prerok in vladar, predhodnik Antikrista.

Antikrist in podobna prerokovanja so bila pri nas še posebno razširjena v času francoskih vojn in še celo med prvo svetovno vojno.²³ V času vladavine Jožefa II. so bile takšne knjige zaradi mysticizma, ki so ga vsebovale, prepovedane, a so jih ljudje vseeno hranili.²⁴

V podobnem duhovnem okolju kot *Antikrist* je nastal tudi Drabosnjakov prevod *Ahasverja*, ki ima v svojem drugem delu (str. 73 – 118) podnaslov *Prarokvanje od Untersperrigsh Gore* . . .²⁵ Da so odlomki prerokovanj o Antikristu krožili po naših krajih tudi v še starejših časih, priča krajši latinski tekst o Antikristu v Bistrskem rokopisu iz 14. – 15. stoletja.

Različne zgodbe iz starega in novega testameta so našle odmev tudi v ljudski likovni umetnosti. Pogoste so svetopisemske upodobitve na panjskih končnicah. Podobno kot v ljudskih pesmih in pripovedih gre tudi pri likovnih upodobitvah za prilagajanje motivov domačemu okolju.

Vzrok dejstvu, da so svetopisemski kraji in ljudje prikazani v našem izročilu dokaj skromno in nenatančno, je nedvomno v tem, da so nam bili znani le posredno prek nabožne literature, pa tudi v prizadevanju, da bi osebe podomačili in jih postavili na slovenska tla. Mnogo točnejši in slikovitejši pa so opisi orientalskih ljudstev, s katerimi so naši predniki imeli neposredne stike – Hunov, Mongolov, Saracenov in Turkov.

Huni in Mongoli

Pri Slovencih in delno tudi pri drugih južnoslovanskih narodih so se ohranile zgodbe o divjih in krvoločnih ljudeh s pasjo glavo – psoglavcih. Središče teh pripovedi je vzhodna Slovenija s kajkavskimi deli Hrvaške.²⁶ Izročilo iz okolice Komende pravi, da so psoglavci (pesjani) plenili tudi po Gorenjskem, da so imeli pasje glave in da so lajali po pasje, kadar so se bojevali. To naj bi se zgodilo še v predkrščanski dobi.²⁷ Druge pripovedi postavljajo psoglavce že v krščanski čas. Slovenci med Muro in Dravo so npr. ohranili o psoglavcih izročilo, da so preganjali posebno kristjane, jih mučili in pobijali, jedli njihovo meso in pili kri. Bili so nizke in močne postave, usta pa so imeli podolgasta kakor psi. Živel so onkraj Mure in tam imeli tudi svoje temple.²⁸ Izročilo omenja tudi, da so imeli psoglavci v tla obrnjene oči, zato niso mogli pogledati navzgor. Oboroženi so bili s sulicami.²⁹ Povsod, kamor so prišli, so požigali in morili.³⁰ Koroške ljudske pripovedi o ženi kmeta Serajnika, ki so jo Turki odvedli v sužnost, omenjajo psoglavce v službi Turkov, pripisujejo pa jim izreden voh, s katerim so zaznali kristjana že na daleč. Imeli naj bi tudi le eno nogo in eno oko sredi čela.³¹

Motiv psoglavcev je lahko prišel v naše izročilo iz antičnih grških poročil o ljudeh s pasjimi glavami, ki prebivajo v daljnih deželah na vzhodu in jugu, v Afriki in Indiji. Davorin Trstenjak je dokazoval, da so pod imenom psoglavci ohranjeni spomini na Hune in Avare.³² Tudi Jakob Kelemina je bil tega mnenja, le da je kot enega mogočih izvirov pripovedi o psoglavcih omenil še Pečenege. Iz nemškega imena za Pečenege („Bessenaere“) je izvajal slovensko besedo „pesajnar“, „peslajnar“. Keleminovo hipotezo, po kateri naj bi bili psoglavci nastali zgolj po ljudski etimologiji iz slabo razumljenega nemškega imena za Pečenege, je ovrgel Leopold Kretzenbacher na podlagi primerjalnega gradiva, ki ga je našel posebno med Estonci, Finci in Livonci.³³

Domnevi, da se pripovedke o psoglavcih nanašajo na Hune, bi bilo mogoče oporekati, češ da se izročilo iz tako zgodnjega časa (sredina 5. stoletja) ni moglo ohraniti. Dokaz, da je bilo to vendarle mogoče, so slovenske pripo-

vedi o Atili, ki omenjajo tudi njegovo ime. Ostane pa vprašanje, ali gre res za spomin iz tedanjih časov ali za prevzem kasnejših srednjeveških zgodb o Atili, ki so jih oživili vpadi Mongolov v 13. stoletju. V slovenski in hrvaški Istri je bil po izročilu Atila sin kraljične, ki je zanosila s psom.³⁴ Tako naj bi bil rojen tudi Pes Marko, za katerega je bilo ugotovljeno, da je bil zgodovinska osebnost in da je živel v začetku 16. stoletja.³⁵ Vendar bi tudi v tem primeru v prvotni varianti lahko šlo za Atilo, ker v ljudskem slovstvu takšne zamenjave imen glavnih oseb niso redke. Kelemina je opozoril, da motiv spominja na italijansko tradicijo o „pulicanu“ – sinu psa in neke nekrščanske ženske iz Kapadokije.³⁶ Josip Šašel je zapisal podobno zgodbo v Pliberku, ki pa ne imenuje Atila z imenom. Zgodba omenja, da je pesjan odšel daleč na jug, v deželo, kjer so prebivala njemu podobna bitja. Postal je njihov vladar in z vojsko napadel svoje rojstno mesto.³⁷ Na Štajerskem se je ohranilo izročilo, da je bil Atila pokopan med Muro in Dravo v zlati, srebrni in železni krsti. Po drugi verziji naj bi bil grob Atila blizu Kapele.³⁸ Ohranjenih je še več zapisov ljudskih pripovedk o Atili in Hunih, med katerimi jih je nekaj še nekoliko spornih (npr. beneško – slovensko izročilo o Landarski jami, kjer naj bi bili Huni oblegali slovensko kraljico in njene podložnike), vendar pa že zgornji primeri dovolj jasno kažejo, da je izročilo o Atili in Hunih ostalo živo vse do današnjih dni.

Slovinci med Muro in Dravo so poznali tudi pripovedke o polkonjih, bitjih, ki so imela človeško glavo, od pasu navzdol pa konjsko podobo. Bili so gologlavi, s topimi nosovi in dolgimi bradami. Pripovedke pravijo tudi, da polkonji niso trpeli psoglavcev, kar naj bi kazalo na njihov istočasni obstoj. Davorin Trstenjak je menil, da so polkonji identični s konjeniškim ljudstvi Skitov in Sarmatov, kar prav gotovo ni verjetno že zaradi velike časovne vrzeli, ki loči Slovence od Skitov.³⁹ Gregor Krek pa je v svoji *Einleitung in die Slawische Literaturgeschichte* 1887. leta dokazoval, da je ime polkonji prišlo k nam iz italijanskega „pulicane“ preko ruskega „polkan“ in bi torej pomenilo psoglavce ali kentavre.⁴⁰

Saraceni

Ena najbolj znanih in priljubljenih ljudskih pesmi, balada o Lepi Vidi (SNP 73 – 75), opisuje, kako muslimanski Maver (pesem ga imenuje „črn zamorec“) odvede z obljubami ali s prevaro zakonsko ženo od doma k „španski kraljici“. Balada je najverjetneje nastala med 9. in 11. stoletjem, ko so Mavri iz Španije, Sicilije in Severne Afrike napadali jadranska obalna mesta.⁴¹ Motiv krščanskega dekleta v mavrskem ujetništvu imajo tudi pesmi o Brajdiki in Ančiki (SNP 117) in Zariki in Sončici (SNP 71 – 72). Po času in kraju nastanka sodijo v isto skupino z Lepo Vido.⁴² Na boje med Saraceni in Normani v južni Italiji v 11. stoletju spominjata pesmi o „španski kraljici“ in „poljski kraljici“ (SNP 35, 36). Pri zadnji gre po mnenju Ivana Grafenauerja za neapeljsko (domače „napoljsko“ – „poljsko“) normansko kraljico.⁴³ Romanca o romanju svetega Jakoba Kompostelskega (SNP 37), ki je nastala po vzorih izpred 12. stoletja, pa govori o romanju v mavrsko Španijo. K nam je najverjetneje prišla pred koncem 13. stoletja, ko je bilo zanimanje za križarske zgodbe iz Španije še živo. Prinesel jo je kak romar, ki je znal tuje jezike in se je seznanil s snovjo spotoma v Španiji, Franciji ali Italiji,⁴⁴ morda pa tudi kak študent, ki je nekaj časa preživel v teh deželah.⁴⁵ S tem je nakazana pot, po kateri so mogle priti k nam tudi druge pesmi s saracensko snovjo. Medtem ko romanca o romanju svetega Jakoba Kompostelskega vsebuje srednjeveški motiv žene, ki reši svojega moža iz saracenskega ujetništva,⁴⁶ se je druga verzija tega motiva, ko mož reši ženo iz rok Saracena, ohranila v pri-

povednih pesmih o Ribniški Alenčici (SNP 92), Ribniški Jerici (SNP 93 – 94) in o kralju Matjažu (SNP 1 – 8). Variante teh pesmi so po vsej verjetnosti prišle k nam iz Provanse prek Italije.⁴⁷

Tudi več slovenskih legend o krščanskih svetnikih – mučencih vsebuje saracenske elemente (npr. *Sveta Barbara vržena v ječo*, SNP 641 – 644; *Sveta Uršula streljana*, SNP 645). Kot preganjalci kristjanov se tu pojavljajo španski Mavri. Mavre so od 15. stoletja dalje, ko je spomin na boje s Saraceni že izumrl, v pesmih in legendah nadomestili Turki.

Turki

Turška nevarnost je bila eden najpogostejših motivov v našem ustnem izročilu že od začetka 15. stoletja. Turki naj bi bili po nekaterih podatkih, ki pa niso povsem zanesljivi, prvič stopili na slovenska tla že 1396 po bitki pri Nikopolju. Tedaj naj bi bili prišli preko Medjimurja in oplenili Ptuj. Vsekakor pa so bili v slovenskih deželah leta 1408. S presledki so nato njihovi vpadi trajali vse do konca 16. stoletja, v vzhodni Sloveniji pa še v 17. stoletju.⁴⁸ Manjše turške čete, pomešane z Madžari, so se v vzhodni Sloveniji zadrževale celo do leta 1710.⁴⁹

Vsebina slovenskih pesmi in pripovedi o Turkih je pogosto ugrabitev (*Kralj Matjaž reši svojo nevesto*, SNP 1 – 8; *Ugrabljena žena ne sme obiskati matere*, SNP 90 – 91; *Ribniška Alenčica*, SNP 92; *Ribniška Jerica*, SNP 93 – 94; *Turški rop*, SNP 96; *Nesrečna nevesta*, SNP 105, *Rejenka*, SNP 118 – 119 idr.). Delno gre pri tem tudi za starejša izročila, v katerih so Turki zamenjali Saracene in psoglavce. Na zgodbe o ugrabitvah se navezuje tudi izročilo o uspešnih pobegih iz turškega ujetništva (npr. *Zajeta brat in sestra ubežita domov*, SNP 95; *Kralj Matjaž v turški ječi*, SNP 9 – 10). To izročilo je temeljilo neposredno na pripovedih beguncev ali pa na tiskanih poročilih in literarnih predelavah, ki jih je poznala vsa Evropa. Pri nas je bila zgodba o Miklovi Zali, dekletu, ki se je vrnilo iz turškega suženjstva, literarno obdelana leta 1882 in je v knjižni izdaji dve leti kasneje doživela ogromen uspeh na kmečkem podeželju.⁵⁰

V več variantah se pojavlja tudi motiv sestrinega maščevanja nad Turki za bravoto smrt (*Deklica vojak*, SNP 53 – 59; *Rožmanova Lenčica*, SLP 8/1). Del pesmi in pripovedi pa opisuje konkretne zgodovinske dogodke – npr. zmagovito bitko pri Sisku 1593 (*Ravbar*, SNP 19 – 20), turško obleganje Dunaja leta 1529 ali 1683 (*Turki pred Dunajem*, SNP 21 – 23) in boje s Turki za Beograd ob koncu 17. in v 18. stoletju (*Turek označuje naše zastave*, SNP 21 – 23; *Turek je pisal beli list*, SNP 26; *Lavdon*, SNP 28 – 31 ipd.).

O bojih s Turki govorijo tudi slovenske ljudske pesmi o kralju Matjažu in kraljeviču Marku. Prve so bile v izvorni obliki vojaške pesmi, ki so slavile uspehe ogrskega kralja Matije Korvina (1458 – 1490) proti Turkom, druge pa smo v 17. in 18. stoletju sprejeli iz srbohrvaškega kulturnega prostora. Vendar imata v pesmih s turško tematiko kralj Matjaž in kraljevič Marko manj pomembno vlogo, posebno če ju primerjamo z drugimi junaki – Ravbarjem, Lavdom ali z navdušenimi opisi „kranjskih“ čet⁵¹. Boji s Turki so bili v naših ljudskih pesmih aktualni še v 19. stoletju (zasedba Bosne 1878).

Nekatere od naštetih pesmi sicer kratko, vendar verno slikajo posamezne značilnosti Turkov – npr. njihovo nošo:

Vsakemu Turku je on kos,
do pet pa dolgo haljo nos',
obilno rož na nji se vid',
s svilo je vse obšit'.⁵²

V pesmih o nesrečni poroki s turškim kraljevičem (*Mlada Breda*, SNP 102 – 107) se v opisih, ko napajajo turške svate z vinom, kaže nepoznavanje osnovnih predpisov muslimanske vere.

S posredovanjem Uskokov, Hrvatov, Madžarov in samih Turkov je v slovenski jezik prišlo določeno število turških besed. Število turcizmov je od vzhoda Slovenije proti zahodu pojemalo.⁵³

Tudi na slovenskih panjskih končnicah iz 19. stoletja so pogosto upodobljeni boji s Turki, Turek, ki se ženi, ipd. Razlago motiva „mrtvaške ptice s Turškega“, ki se prav tako pojavlja na končnicah, daje grafika iz leta 1800, ki je bila najbrž novičarski letak, kakršne so prodajali na sejmih ali pa so jih razpečevali potujoči krošnjariji in glumači. Na hrbtni strani letaka je namreč natisnjeno, da je „en turški vučenik“ razložil, da „mrtvaška tica pomeni pokončanje turške vere“. Podobne motive je poznala tudi zahodna Evropa.⁵⁴

Indija

Vse, kar so na našem podeželju do 19. stoletja vedeli o Indiji, je bilo v glavnem vezano na apokrifne pripovedi in pesmi o življenju svetega Tomaža. V pesmi *Jezus postavi Tomaža v Indijo* (SNP 571 – 576) je opisana dežela Indija, „najlepša dežela na svetu“, takole:

Nikoli ne kopajo
ino tud' ne orjejo,
pa vsako leto trikrat žanjejo.

N'kol toča ne pobije
tud' nikoli dež ne gre;
pa vendar vsako jutro
zadost frišne rose.

Če 'lih notri ne najdeš
nobenga znaniga,
pa tudi notri ne najdeš
niker hudobniga serca,
k'se duša od telesa loči
gre prec' v sveto nebo.⁵⁵

Indijo in Daljni vzhod nam je posredno približalo tudi čaščenje svetnika Frančiška Ksaverija, ki so ga na Slovensko uvedli ljubljanski jezuiti v prvem desetletju 18. stoletja. Kmalu zatem so se začela romanja k Frančiškovim cerkvam (na Stražah pri Gornjem gradu, na Mirnem vrhu nad Planino pri Črmošnjicah itd.). Romarji so poslušali pridige o misijonskem delu Frančiška Ksaverija, prejemali podobice z njegovim likom, lahko pa so si kupili tudi tiskane knjige (npr. nemški popis božje poti na Stražah). Kljub temu se je predstava o Indiji še mešala s predstavo o čudežni deveti deželi:

Indija Koromandija!
V žlici kašo kuhajo,
s sirom hiše belijo,
s pogačo jih pokrijejo,
in s skuto jih orajhajo.⁵⁶

Ime Koromandija ali Komandija je posneto po vzhodnoindijski Koromandski obali. Matija Majar je zapisal tudi koroško pripoved o Indiji: „Indija je vrlo rodovitna in srečna dežela. Spečen in oprazen vol tam po deže-

li hodi, u ledje mu je nož uboden, nad rogami nosi sodič sladkega vina, da more vsaki si pečenke odrezati in si vinca natočiti.⁵⁷

Izročilo iz goriške okolice je še natančnejše: „Ljudstvo pravi, da je Indija Komandija 99. dežela in sicer pod nami. Rodovitna in lepa dežela je to, v njej se cedi mleko in med, ali krog in krog je z morjem obdana. V Indiji Komandiji je le malo ljudi in živé med seboj kakor bratje. Ker pa tam delati ni treba, zato se prebivalci te dežele le kratkočasijo. V Indiji Komandiji je večna pomlad in jesen, ker tam ima drevje cvetje in sadje obenem. Hiše so narejene iz sira in sirovega masla katero tam mesto apna rabijo. Duri in okna so iz slanine in pleč. Lese pa, to je vrata na dvorišče in vrt, spletene so iz samih klobas in presetovih reber. In na vratih je vse drevje polno sadja, da se veje šibijo in drevje je nizko, da ni treba nanj plezati“. Po pripovedovanju je v Indijo prišel desetinik (deseti brat), ki je po svetu iskal izgubljeno srečo, pa tudi mož, ki je padel v globoko brezno.⁵⁸

Naše ljudske pesmi o Indiji se vsebinsko dokaj razlikujejo od svetopisemskih apokrifov, pa tudi od nekaterih drugih virov o Indiji, ki jih je poznala srednjeveška Evropa (npr. romanov o Aleksandru Velikem in Epistoli prezbiterja Janeza).⁵⁹

Zveza naših ljudskih pripovedk in basni s prevodi indijske zbirke *Pančatantra* še ni dovolj raziskana. Zbirka je bila v 11. stoletju prevedena iz arabščine v grščino, v 12. stoletju v hebrejščino, kasneje so nastali po grški predlogi srbski, bolgarski in ruski prevodi, v drugi polovici 13. stoletja latinski in od konca 15. do srede 16. stoletja še nemški, italijanski in francoski. Iz pisane književnosti so te zgodbe prehajale v ustno izročilo in obratno. Poti, po katerih so motivi iz *Pančatantra* prišli k nam, so bile lahko različne. Glede na časovno zaporedje prevodov in na dejstvo, da v slovenskem ustnem izročilu zasledimo bizantinske (*Kralj Matjaž in Alenčica*, *Mlada Zora*) in perzijske vplive (*Dražji je brat od ljubega*), pa bi smeli sklepati na perzijsko – bizantinsko posredovanje.

Legenda o krščanskih svetnikih Barlamu in Jozafatu je prišla v repertoar slovenske pripovedovalke iz Rezije Tine Wajtove še v tem stoletju najbrž posredno iz italijanske literature, čeprav imamo odlomke latinskega teksta te povesti iz druge polovice 12. stoletja v samostanu v Stični, v srbskih in hrvaških rokopisih in na samostanskih freskah pa se motiv pojavlja že od 13. stoletja. Legenda temelji na indijskih pripovedkah o Budovem življenju, ki so dosegle Evropo prek arabskega sveta (ime Jozafat izvira iz arabskega imena za Budo – Juasaf).⁶⁰ V 19. stoletju pa je izšla zgodba o Barlamu in Jozafatu v slovenskem prevodu spisov Krištofa Šmida.⁶¹

Le mimogrede omenimo, da so v slovenskem ustnem izročilu našli svoje mesto tudi Cigani, ki „poleti skire brusijo, pozimi kruha prosijo“, ki pa lahko priigrajo s kartami tudi gostilničarjevo hčer in se poročijo (SNP 133 – 136, 7324).

Amerika in Daljni vzhod

Najstarejša slovenska ljudska pesem, ki omenja Ameriko, je vojaška *Mi smo fajn ljudje, Meksikajnarji*. Nastala je v času avstrijske intervencije v Mehiki med leti 1864 in 1866. Zanimanje naše javnosti za mehiške dogodke je bilo veliko, gotovo tudi zato, ker je bilo med prostovoljci več kot tisoč Slovencev. O njih so redno poročale Bleiweisove Novice, prinašale pa so tudi dopise enega od udeležencev, ki je opisoval deželo, prebivalce, boje z uporniki in tiste slovenske vojaše, ki so se posebno odlikovali.

Mi smo fajn ljudje
Meksikajnarji,
hočmo se vojsk'vat'
tam v Meksiki.

Cesar Maksimil'jan,
on edin' je zbran,
za cesarja
v Meksiko poslan.

Tam je čist' drug svet,
hoče nas imet' –
bog daj dolgo nam
na svet' živet'!⁶²

V drugi polovici 19. stoletja so začele nastajati tudi pesmi o izseljevanju v ZDA in Brazilijo.⁶³ Tedaj se je Amerika iz domovine zdela kot nova deveta dežela:

Splošna želja se je vnela,
ki ljudem polni srce,
nova našla se dežela
tam za oceanom je.
Hajd' na noge, hajd' na barko,
urno tja v Brazilijo,
mlade deklice in starke
vsaka tam kraljica bo.
Mladi dečki, stari možje
tam čez noč bogati so,
vsa dežela v jednom rodi
osreči naselbino.
Več je ondi sladke kave
kakor tu kamenčekov,
nima svet toliko trave
kakor tam je biserov . . .

Po prihodu tja pa je pogosto sledilo razočaranje:

Skozi mesto tja v puščavo
nas biriči tirajo,
na odločeno puščavo
kjer zverine tulijo.
Grozno sonce tam pripeka,
žolta mrzlica mori,
zglodala se nam obleka,
manjka že nam vseh reči . . .⁶⁴

Pesem je nastala na osnovi izseljenskih pripovedi ali pisem ali pa je bila posneta po katerem od številnih člankov o izseljevanju v Brazilijo, ki jih je ob koncu 19. stoletja objavljalo naše časopisje. Tako je npr. Dom in svet 1897 poročal o skupini Notranjcev, ki so se odpravili v Brazilijo: „Največ jih je gnalo preko morja uboštvo, nekatere so zapeljali tudi znanci v Braziliji z brezvestnimi poročili o bogastvu in lepem zaslužku v obljubljeni deželi. Vabili pa so jih samo zato, da bi v svoji nesreči ne bili sami. Sedaj jih tare beda v tujini“.⁶⁵

Prav tako pesimistična, vendar osebnejša, konkretnejša in bolj realistično zasnovana je prekmurska pesem *Gda se dragi v Ameriko odpravlja*.⁶⁶ Opisuje pot slovenskega izseljenca v Združene države v industrijsko mesto Johnstown v Pensilvaniji. Napisana je v obliki izseljenskega pisma:

Piši, piši, draga v Ameriko,
tam me najde tvoje pismo žalostno.
Sivo morje, da si strašno široko,
vozil sem se šesnast dáni daléko!
V Nevi Jorki cugi so zafüčkali,
šteri so me do Jonstóna vózili.
V Jónston váraš same so fabrike,
sive gore vse so z dimom zákrite.
Jónston váraš, strašno si veliki,
gde se mantra vnogi sinek slóvenski!
Bole bi bilo, da me mati ne bi rodila,
nego da mi je Amerika sódjena!

Celo rusko-japonska vojna (1904–1905) je našla svoj odmev v slovenski pesmi *Poslušajmo vsi ljudje, kaj tam na Ruskem se godi*.⁶⁷ Vsekakor priča o izrednem zanimanju, s kakršnim so pri nas spremljali takratne dogodke na Daljnem vzhodu.

Iz zgoraj omenjenih primerov je mogoče zaključiti, da obzorje naših ljudskih pesmi in pripovedi vse do 19. stoletja ni segalo v Orient dosti dlje od sredozemskih obal (arabska Španija, severna Afrika, Palestina, Turčija) z izjemo nejasnih in netočnih poročil o Indiji. Šele v 19. stoletju so se ob naraščanju pismenosti in z revolucijo na področju komunikacij tudi v našem ljudskem pesništvu in pripovedništvu začele pojavljati omembe bolj oddaljenih dežel. Od srede 19. stoletja je vse bolj opazen vpliv tiskane in pisane besede (knjig, časopisov, pisem) na ljudsko izročilo.

V našem izročilu je vidna splošna težnja po moderniziranju in aktualizaciji glavnih oseb, kar je značilno tudi za ustno slovstvo številnih drugih narodov in ljudstev. Spomin na določene zgodovinske dogodke ali na resnične osebnosti se sam po sebi, ne glede na pomembnost, ne obdrži v ljudskem pomnjenju dlje kot dvesto ali tristo let. Zgodovinski dogodek sprošča pesniško domišljijo tem bolj, čim bolj se približuje mitološkemu modelu. Če torej posamezne epske pesmi ohranijo to, čemur pravimo „zgodovinska resnica“, potem se ta „resnica“ skoraj nikoli ne nanaša natanko na dogodke in osebnosti, marveč na dežele, institucije in običaje.⁶⁸ Tako so npr. v 14. in 15. stoletju v nekaterih pesmih Turki zamenjali Mavre ali pa se pomešali s predstavami o psoglavcih in zamorcih.⁶⁹ Tudi kot skrunitelji hostije so v zgodnejših pesmih omenjeni zamorci, v kasnejših srednjeveških pa stopijo na njihovo mesto Judje (*Sveta hostija onečaščena*, SNP 519; *Cerkveni romar proda Judom sveto hostijo*, SNP 703).

Dežele Španija, Turčija in Indija so se v domišljiji naših pevcev mešale s predstavami o deveti deželi (prim. pesmi *V deveto deželo omožena*, SNP 97, 98 in *Nesrečna nevesta*, SNP 108–111). Tako kot so Mavri in Turki v določenem obdobju postali sinonim za vse nevernike (slednji v izrazito pejorativnem pomenu), je postala Indija sinonim za čudežno deželo, kjer je težko najti grešnika. Ideja o moralni superiornosti prebivalcev Indije je bila v očitnem nasprotju z nizkim vrednotenjem drugih izvenevropskih ljudstev, pa tudi v nasprotju s podobo, ki jo daje srbohrvaška ljudska epika o „prokleti Indiji“. V slovenskem izročilu so mimo Indijcev tujci opisani kot pozitivni li-

ki le v pesmi o Mariji, ptici pevki in zamorski deklici, ki opisuje, kako je zamorska (tudi „morska“, „primorska“ ali „pomorska“) deklica bodisi od svoje matere ali potem, ko je slišala petje angelov, prevzela krščansko vero in bila sprejeta v nebesa (SNP 544 – 570). Podobno vsebino ima tudi mlajša pesem iz 16. in 17. stoletja o Jezusu vrtnarju in ajdovski deklici (SNP 500 – 518)⁷⁰ in kaže tako kot prejšnja, da je bila religija glavni kriterij ocenjevanja tujih ljudstev in kultur.

OPOMBE

¹ Herodot, *Zgodbe* 1, Ljubljana 1953, str. 197 – 200. Za podatek se zahvaljujem dr. Milku Matičetovu.

² France Kotnik, *Slovenske starosvetnosti*, Ljubljana 1943, str. 79 – 87. Primerjaj pesem *Čez morje v vas* (SNP 219), v kateri „zamorska kraljica“ vabi fanta čez morje k sebi, in pesem o Ožboltu iz Železnikov (SLP II, 126).

³ Prim. France Kotnik, *Slovenske starosvetnosti*, str. 88 – 107; Mirko Rupel, *Protireformacija in barok*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1956, str. 305 – 308; Anton Koblar, *Pasijonske igre na Kranjskem*, Izvestja muzejskega društva za Kranjsko 1892, str. 110 – 125; Josip Mantuani, *Pasijonska procesija v Loki*, Carniola 1917, str. 15 – 44.

⁴ France Kotnik, *Drabosnjakov Ahasver*, DiS 1922, str. 391 – 405.

⁵ Fran Ilešič, *Sitni prilozi, Zatvorena smrt (Vječni Žid)*, Zbornik za narodni život i običaje 1905, zv. 1, str. 7 – 8.

⁶ Alfonz Gspan, *Razsvetljenje*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1956, str. 426.

⁷ Frančišek Lampe, *Na Jutrovem*, DiS 1892, str. 32.

⁸ Jožef Demšer, *Šembilja*, Novice 1844, str. 111.

⁹ Anton Aškerc, *Usoda prvih slovenskih sanjskih bukvic*, Ljubljanski zvon 1899, str. 321 – 323.

¹⁰ Niko Kuret, *Verovanje*, v: *Slovensko ljudsko izročilo*, Ljubljana 1980, str. 177 – 179.

¹¹ *Slovenski biografski leksikon I*, Ljubljana 1925 – 32, str. 213, pod geslom Giontini.

¹² Prim. zbirko sanjskih knjig in rokopisni zvezek s Primorske iz začetka tridesetih let 20. stoletja z naslovom *Loterijske sanje*, arhiv Slovenskega etnografskega muzeja.

¹³ Niko Kuret (prir.), *Šembiljine bukve*, Obisk 1940, str. 63 sl.

¹⁴ Jožef Demšer, op. cit., str. 99.

¹⁵ *ibid.*, str. 111; Poženčan, *Slovencom znana Šimbilja*, Slovenska Bčela 1853, str. 79.

¹⁶ Ivan Grafenauer, „*Duhovna bramba*“ in „*Kolomonov žegen*“, Razprave Akademije znanosti in umetnosti, filozofsko – filološko – historični razred I 4, Ljubljana 1943, str. 208.

¹⁷ Ivan Grafenauer, *Legenda o Salomonu v slovenski narodni pesmi*, Zbornik u slavu Vatroslava Jagića, Berlin 1908, str. 65 – 70; *ibid.*, *Srednjeveška pripovedka o Salomonu In Markolfu in prekmurska pravljica o Mačaš krali ino dekli*, Slovenski etnograf 1955, str. 129 – 144; *ibid.*, *Narodno pesništvo*, v: *Narodopisje Slovencev II*, Ljubljana 1952, str. 14. Pripovedka o Salomonu in njegovi nezvesti ženi je domnevno vplivala tudi na pesem *Mlada Zora* (prim. *Mlada Breda*, izbor ljudskih pesmi, Ljubljana 1978, str. 243).

¹⁸ Kajetan Gantar, *Colomoni – Segen als ein später Nachklang der solomonischen exorzistischen Tradition*, Acta neophilologica 1969, str. 57 – 60.

¹⁹ France Kotnik, *Andrej Schuster Drabosnjak*, Časopis za zgodovino in narodopisje 1913, str. 136.

²⁰ Ivan Grafenauer, „*Duhovna bramba*“ in „*Kolomonov žegen*“, str. 263 – 264, 355; Kajetan Gantar, op. cit., str. 56.

²¹ Ivan Grafenauer, O „*Duhovni brambi*“ in *nje postanku*, Časopis za zgodovino in narodopisje 1907, str. 1 – 70.

- ²² Balduin Saria, *Srednjeveški zagovor iz Stične in njegove paralele*, Etnolog 1937–1939, str. 245–253.
- ²³ France Kotnik, *Bukovniški rokopisi Antikrista*, Zbornik zimske pomoči, Ljubljana 1944, str. 415–424; Mirko Rupel, op. cit., str. 315.
- ²⁴ France Kotnik, *Drabosnjakov Ahasver*, str. 404.
- ²⁵ France Kotnik, *Drabosnjakove „Bukelce od Matjaža“*, Čas 1923/24, str. 223; isti, *Drabosnjakov Ahasver*, str. 391–405.
- ²⁶ Leopold Kretzenbacher, *Kynokcphale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung*, Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, Bd. 5, München 1968, str. 7.
- ²⁷ Andrej Mejač, *Narodno blago iz komendske okolice*, Ljubljanski zvon 1890, str. 354; isto tudi Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, str. 332–334.
- ²⁸ Josip Pajek, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, Ljubljana 1884, str. 160–161.
- ²⁹ Jakob Kelemina, op. cit., str. 353–356.
- ³⁰ ibid., str. 331–332.
- ³¹ France Kotnik, predgovor h knjigi Jakoba Sketa *Miklova Zala*, Celje 1951 (Slovenske večernice 102), str. 14–15.
- ³² Davorin Trstenjak, *O Polkonjih, Pesjanih in Pesoglavcih*, Novice 1860, str. 42.
- ³³ Leopold Kretzenbacher, op. cit., str. 26.
- ³⁴ Milko Matičetov, *Attila fra Italiani, Croati e Sloveni*, Estratto da Ce Fastu 1948, šte. 5–6; 1949, šte. 1–6.
- ³⁵ Sergij Vilfan, *Pes Marko*, Slovenski etnograf 1955, str. 145–151; Jakob Kelemina, op. cit., str. 330.
- ³⁶ Jakob Kelemina, op. cit., str. 28.
- ³⁷ isti, op. cit., str. 329–330.
- ³⁸ isti, op. cit., str. 335–337.
- ³⁹ Davorin Trstenjak, op. cit., str. 42.
- ⁴⁰ Leopold Kretzenbacher, op. cit., str. 22.
- ⁴¹ Ivan Grafenauer, *Slovenska narodna balada o Lepi Vidi*, DiS 1937–38, str. 230–237; ibid., *Lepa Vida*, Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani, Filozofsko–filološko–historični razred, Dela 4, Ljubljana 1943.
- ⁴² Ivan Grafenauer, *O Zariki in Sončici in še kaj o „španskih“ junakih*, DiS 1939, str. 78–89.
- ⁴³ Ivan Grafenauer, *„Poljska kraljica“*, DiS 1939, str. 224–228.
- ⁴⁴ Ivan Grafenauer, *Slovenska narodna romanca o romanju svetega Jakoba Komposteljskega*, DiS 1937–38, str. 338–348.
- ⁴⁵ Naše zveze s Španijo so bile žive že v 12. stoletju, ko so tamkajšnje arabske šole postale znanstveno središče Evrope. Tedaj je v Španiji deloval naš rojak Herman de Carinthia, ki je prevedel iz arabščine v latinščino dele korana in več drugih spisov.
- ⁴⁶ Ivan Grafenauer, *Slovenska narodna romanca . . .*, str. 338–348.
- ⁴⁷ France Kotnik, *Slovenske starosvetnosti*, str. 83.
- ⁴⁸ *Zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1979, str. 219–220, 270–272, 309.
- ⁴⁹ M. Slekovec, *Turki na slovenskem Štajerskem*, Celovec 1894 (Slovenske večernice 48), str. 52.
- ⁵⁰ Jakob Sket, *Miklova Zala*, Celovec 1884 (Slovenske večernice 38).
- ⁵¹ Boris Merhar, *Ljudska pesem, v: Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1956, str. 66–67.
- ⁵² SNP 53.
- ⁵³ Jakob Sket, *Turške besede v slovenščini*, Kres 1886, str. 253–266.
- ⁵⁴ Emilijan Cevc, *Fantastični ptici s panjskih končnic*, Slovenski etnograf 1962, str. 119–134; Stanko Vurnik, *Slovenske panjske končnice*, Etnolog 1929, str. 157–178.
- ⁵⁵ SNP 571. Indija je omenjena tudi v pesmi *Ptica poje o pšeničnem klasu in o sladkem vincu* (SNP 5916–5931).
- ⁵⁶ SNP 578.
- ⁵⁷ Slovenska Bčela 1850, str. 121; isti motiv tudi v SNP 577.
- ⁵⁸ A. P–n., *Kaj si naše ljudstvo o Indiji pripoveda*, Besednik 1869, str. 75.
- ⁵⁹ Matija Murko, *Indija slovenskih narodnih pesmi*, Slovenski jezik 1940, str. 26.

⁶⁰ Milko Kos – France Stele, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana 1931, str. 28; Milko Matičetov, *Die Legende von „Josaphat und Barlaam“ in Resia*, Sonderdruck aus „Volksüberlieferung“, Festschrift für Kurt Ranke, Göttingen 1968, str. 197 – 209; isti, *La leggenda di „Giosafat e Barlaam“ a Resia, tipico esempio di tradizione discendente*, Studi di letteratura popolare Friulana II, Udine 1970, str. 32 – 64.

⁶¹ *Josafat, Kraljevi sin is Indije. Is pisem gospoda Krishtofa Shmida*. V Ljubljani 1840; *Jozafat, kraljevič v Indiji. Povest iz prvih časov krščanstva*. Poslovenil p. Florentin Hrovat. Spisi Krištofa Šmida, zv. 2, v Novomestu 1880.

⁶² A(lojz) T(urk), *Meksikajnarjev dnevnik*, Življenje in svet 1930, knj. 8, str. 284 – 285. Pesem je pel Fran Berlec v Kandiji leta 1913/14.

⁶³ Boris Merhar, op. cit., str. 106.

⁶⁴ Prekmurska pesem *Splašna želja se je vnela*, posneta 7. 11. 1976 v Gradišču v Slovenskih goricah (arhiv sekcije za glasbeno narodopisje, Inštitut za slovensko narodopisje, Znanstvenoraziskovalni center SAZU).

⁶⁵ DiS 1897, str. 160.

⁶⁶ Zmaga Kumer, *Pesem slovenske dežele*, Maribor 1975, str. 345. Pesem so zložili izseljenci, zapisana pa je bila leta 1961 v Črensovcih.

⁶⁷ SNP, 4. zvezek, str. 215 – 216.

⁶⁸ Mircea Eliade, *Mitovi i istorija, v: Mit, tradicija, savremenost*, edicija Argumenti 1, Beograd b.1., str. 269 – 270.

⁶⁹ Prehod je viden npr. v pesmi o Zariki in Sončici, kjer kupi „španski kralj“ od „turškega cesarja“ krščansko sužnjo (SNP 71 – 72), ali v pesmi *Turki so v deželi že, sam cesar zamorski z njimi gre* (SNP 7093).

⁷⁰ Ivan Grafenauer, *Zamorci in zamorske dekllice v narodnih legendah*, DiS 1939, str. 469 – 479.

Pod pojmom „mali narodi sovjetskega Severa“ razumemo 26 staroselskih etničnih skupnosti Sibirije, sovjetskega Daljnega vzhoda in evropskega sovjetskega severa, ki jim danes bolj ali manj upravičeno dajejo oznako narodov in so še na začetku tega stoletja bili na prehodu iz brezrazredne skupnosti v razredno družbo. Kljub temu, da že od nekdaj naseljujejo velikanska prostranstva (najmanj 10 milijonov kvadratnih kilometrov), so izredno maloštevilni. Po zadnjem popisu iz leta 1979 jih je okrog 160.000; njihovo število – vzeto v celoti – v zadnjih letih zelo počasi narašča, toda še ob začetku stoletja je bilo marsikatero plemo obsojeno na pogin. Nedvomna zasluga oktobrske revolucije je dejstvo, da se danes pičila polovica malih narodov Severa lahko pohvali tudi z lastno pisano književnostjo, nekateri njihovi ustvarjalci pa so dosegli tudi mednarodno priznanje. Podobnosti v zgodovinski usodi, v materialni in duhovni kulturi so povzročile, da imajo tudi njihove nastajajoče književnosti številne skupne poteze.

PREGLEDI

Silvo Torkar POSKUS KRATKEGA ORISA KNJIŽEVNOSTI MALIH NARODOV SOVJETSKEGA SEVERA

Po jezikovni oznaki delimo male narode Severa na naslednje skupine:

1. finska – Saami (Laponci)
2. ogrska – Hanti (Ostjaki) in Mansi (Voguli)
3. samodijska (samojedška) – Nenci (Samojedi, Juraki), Enci (hantajski in karasinski Samojedi), Nganasani (Tavgijci), Selkupi (Ostjako – Samojedi)
4. tunguška – Evenki (Tunguzi), Eveni (Lamuti), Negidalci, Nanajci (Goldi), Ulči, Oroki, Oroči, Udegejci
5. turkotatarska – Dolgani, Tofalari (Karagasi)
6. eskimsko – aleutska – Eskimi, Aleuti
7. paleoazijska
 - a) Čukči, Korjaki, Itelmeni (Kamčadali), Čuvanci
 - b) Nivhi (Giljaki), Jukagiri (Oduli)
8. Keti (Jenisejski Ostjaki)

Njihovo številčno stanje leta 1979 pa je bilo naslednje:¹

<i>narodnost</i>	<i>število (v tisočih)</i>	<i>ohranilo materin jezik (v %)</i>
Nenci	30	80,4
Evenki	28	43,1
Hanti	21	67,8
Čukči	14	78,3
Eveni	12,3	56,7
Nanajci	10,5	55,8
Korjaki	7,9	69,1
Mansi	7,6	49,5
Dolgani	5,1	90,0
Nivhi	4,4	30,6
Selkupi	3,6	56,6
Ulči	2,6	38,8
Saami	1,9	53,0
Udegejci	1,6	31,0
Eskimi	1,5	60,7
Itelmeni	1,4	24,4
Oroči	1,2	40,6
Keti	1,1	61,0
Nganasani	0,9	90,2
Tofalari	0,8	ni podatka

<i>narodnost</i>	<i>Število (v tisočih)</i>	<i>ohranilo materin jezik (v %)</i>
Jukagiri	0,8	37,5
Aleuti	0,5	17,7
Negidalci	0,5	44,4

Tu je naštetih le tistih 23 narodov, ki jih vsebuje sovjetska popisna statistika, medtem ko za Oroke, Ence in Čuvance novjših podatkov ni. Število Orokov in Enccev ocenjujejo na 400 oz. 300,² medtem ko je Čuvancev, ki jih danes prištevajo k Čukčem, čeprav so po izvoru Jukagiri, okrog 700.³ Njihov materin jezik je danes bodisi čukotski (luoravetlanski), bodisi ruski. Nekateri avtorji prištevajo med severne narode oz. jezike Kereke in Aljutorce (v paleoazijski skupini), izpuščajo pa zato južnosibirske Tofalare in težko opredeljive Čuvance.

Večino omenjenih ljudstev so si Rusi podvrgli že v 17. st., ko so prodrli do Tihega oceana; izjema so bili le Čukči, ki so jih Rusi pokorili šele konec 19. st. Domačini so morali plačevati ruski državi visok davek (jasák) v kožuhovalni, na veliko pa so jih odirali še ruski trgovci. S tem in pa s pokristjanjenjem (ki pa je bilo sprejeto le na zunaj) je Rusija nasilno posegla v življenje staroselcev. Alkohol, zlasti pa nalezljive bolezni so razredčile in uničile marsikatero pleme. Staroselci Severa so vse do 20. st. ostali nomadi, ukvarjali pa so se z lovom, ribolovom in jelenorejo. Njihov življenjski prostor je bil (in je ostal) pas tundre in tajge v Sibiriji in na Daljnem vzhodu, le Saami živijo izključno v evropskem delu države, na polotoku Kola.

Oktohrska revolucija je v 20. letih sprožila kulturni prevrat tudi med severnimi narodi. Pomembno vlogo pri tem je imela dejavnost komiteja za pomoč narodnostim severnih pokrajin (Komite Severa) pri sovjetskem parlamentu v letih 1924-1935. Med njegovimi člani so bili tako vidni politični delavci (Lunačarski, Enukidze) kakor priznani strokovnjaki za severne narode, znanstveniki (V. G. Bogoraz-Tan, L. J. Šternberg itd.), načeloval pa mu je član predsedstva parlamenta P. G. Smidovič (umrl 1935). Leta 1926 se je začelo sistematično znanstvenoraziskovalno delo pri ustvarjanju pisav za jezike narodov Severa. Tedaj je bila ustanovljena severna fakulteta leningrajske orientalistične visoke šole. Leto poprej so pri leningrajski delavski univerzi zbrali 20 študentov iz vrst severnih narodnosti, jih opismenili v materinem jeziku in jim dali navadno splošno izobrazbo.⁴

Že pred revolucijo so v okviru programa ruske akademije znanosti vsestransko proučevali čukotski, korjaški, jukagirski, eskimski, itelmenski, aleutski, nivški, delno pa tudi evenkovski in evenski jezik. Severne narodnosti in njihove jezike so raziskovali najpogosteje le posamezni entuziasti, ki so pri tem kazali pretežno teoretično zanimanje. Ob koncu prejšnjega stoletja pa je pomembne in obsežne raziskave severnih jezikov opravila skupina narodovoljcev, izgnanih na Daljni vzhod. V. I. Johelson je proučeval korjaški, jukagirski in aleutski jezik, V. G. Borogaz-Tan čukotski, itelmenski in evenski, A. J. Šternberg pa nivški, ajnski in deloma nanajski jezik. Sestavili so tudi prve slovarje in slovnice teh jezikov, ki so po svoji vsebini in duhu bile tuje misijonarstvu in kolonialnim stremljenjem carizma. Pravoslavni misijonarji so namreč v 19. st. ustvarili več abecednikov in druge literature za severne narode, misleč, da bo domorodcem to pomagalo pri učenju cerkvenih tekstov (za Eskime leta 1848, za Nanajce leta 1884, za Hante leta 1879 itd.). Toda ti učbeniki očitno niso postali orodje za

razvoj nacionalne kulture, podobno kot Baragovi abecedniki za ameriške Indijance niso omogočili nastanka izvirne literature v ustreznih jezikih.

Leta 1930 se je leningrajska severna fakulteta preoblikovala v Visoko šolo za narode Severa (Institut narodov Severa), pri njej pa so ustanovili Znanstvenoraziskovalno združenje. Istega leta so na leningrajski pedagoški akademiji A. I. Hercen odprli severni oddelek, ki je odigral izjemno vlogo pri pripravi nacionalnih kadrov za narode Severa.

Prvi abecedniki v jezikih severa so bili rokopisni in so jih sestavljali šolski učitelji na terenu. Prva tiskana knjiga v severnem jeziku je bil nanajski abecednik z začetno čitanko *Bongo-Bithe* (Prvo pisanje), izdan v Habarovsku l. 1928.⁵ Že takrat so se začeli tudi poskusi velikodržavnih elementov, da bi onemogočili izdelavo pisav za male narode, ker da so premaloštevilni in preveč zaostali. Komite Severa se je takšnim poskusom odločno uprl. Njegovo razformiranje l. 1935 in smrt večine njegovih pobudnikov ter dejavnih članov se je še kako odsvitala v praktični nacionalno-jezikovni politiki na Severu v drugi polovici 30. let in pozneje.

Znanstvenoraziskovalno združenje pri Visoki šoli za narode Severa je pritegnilo k delu jezikoslovce, etnologe in študente. Ob koncu leta 1930 je pripravilo osnutek „enotne severne abecede“ na podlagi latinice, ki je bil v začetku leta 1931 tudi potrjen. Januarja 1932 je bila sklicana prva vsruska konferenca o razvoju jezikov in pisav narodov Severa, na kateri so sodelovali predstavniki znanstvenih, vladnih in založniških ustanov ter delegati s terena. Na njej so sprejeli resolucijo, ki je potrdila načrt utemeljitve naslednjih 14 knjižnih jezikov: 1. saamskega, 2. nenškega, 3. mansijskega, 4. hantskega, 5. selkupskega, 6. ketskega, 7. evenkovskega, 8. evenskega, 9. nanajskega, 10. udegejskega, 11. čukotskega, 12. korjaškega, 13. nivškega, 14. eskimskega. Konferenca je predlagala, da naj se formirata poleg tega še itelmenski in aleutski knjižni jezik, prouči pa naj se tudi možnost formiranja nganasanskega in jukagirskega knjižnega jezika. V resnici se je ta program že po dveh letih skrčil na enajst jezikov, ker da Saami, Keti, Itelmeni in Udegejci v zadostni meri obvladajo ruščino in se lahko že od prvega razreda učijo v ruščini. V omenjenih jezikih so vseeno izdali abecednike in nekaj učbenikov, medtem ko v aleutščini ni izšla nobena knjiga. Po vojni sta tudi nivški in selkupski jezik ponovno ostala brez pisane literature, tako da moremo med „utrjene“ knjižne jezike uvrstiti le naslednjih devet:⁶

<i>izdano v letih 1928 – 1966</i>	<i>knjig</i>	<i>z naklado</i>
1. čukotski	308	563000
2. evenkovski	239	654000
3. nanajski	192	248000
4. nenški	158	344000
5. evenski	143	217000
6. mansijski	105	129000
7. korjaški	88	140000
8. hantski	87	222000
9. eskimski	58	57000

Toda če napravimo analogen pregled za leta 1971, 1973, 1978, 1980 in 1981 (vsoto), tedaj dobimo malce drugačno sliko:

<i>jezik</i>	<i>knjig</i>	<i>z naklado</i>
1. čukotski	40	81700
2. nenški	13	46200

jezik	knjig	z naklado
3. hantski	10	15500
4. evenkovski	9	24500
5. mansijski	8	9100
6. evenski	5	11500
7. nanajski	2	2200
8. eskimski	2	4000
9. saamski	2	4000
10. korjaški	1	800

Knjigi v saamskem jeziku sta izšli leta 1981 in zdi se, da bo ta jezik kljub vsemu postal knjižen. Napovedujejo celo izdajanje jukagirskih knjig (doslej so jukagirske literarne prvence izdajali le v ruščini), obljublajo pa tudi skorajšnje ustvaritev pisav za itelmenski, aleutski, ketski, enški, nganasanski in selkupski jezik.⁷

V letih 1936-1953 so v vseh knjižnih jezikih severnih narodov latinico zamenjali s cirilico.

Poleg prvih abecednikov, učbenikov in slovarjev so se v severnih jezikih začeli pojavljati tudi prvi časopisi. Prvi je bil stenski časopis *Tajga in tundra*, ki so ga pisali prvi predstavniki severnih narodov na delavski univerzi v Leningradu v šolskem letu 1925/26. Pod vodstvom predavateljev so se učili pisati v materinih jezikih in objavljali svoje prve članke, prve literarne poskuse v svojem časopisu. Ko so končali šolanje, so postali prvi časniki pri časopisih v severnih jezikih, ki so v začetku 30. let začeli izhajati na terenu.

Za prva dela pisane književnosti malih severnih narodov lahko štejemo kratke pripovedi, črtice, folklorne zapise, ki so bili zbrani v knjigi *O našem življenju* (Leningrad 1929), namenjeni za berilo v šolah Severa. Napisali so jih študenti severne fakultete na leningrajski orientalistični visoki šoli, bile pa so večinoma dokumentarne in avtobiografske narave. V letih 1928-33 je izšlo tudi pet zbornikov *Tajga in tundra*, v katerih so študenti s Severa objavljali svoje vtise o doživetem, članke o tem, kar jih je vznemirjalo. Pri odkrivanju umetniških talentov so odigrali pomembno vlogo krožki avtorjev in prevajalcev-začetnikov pri Visoki šoli za narode severa.

Med vzgojitelji prvega rodu severne inteligence v Leningradu so bili: etnolog, jezikoslovec, folklorist prof. V. G. Bogoraz, ki se je že leta 1899 proslavil kot pisec *Čukotskih pripovedi*; znanstvenik S. N. Stebnicki, ki je urejal zbornike korjaških pravljic, prevajal v korjaščino dela Puškina in Turgenjeva, pomagal korjaškima pisateljema K. Kekketynu in L. Žukovu pri nastajanju prvih korjaških literarnih del; V. A. Avrorin, jezikoslovec, ki je v letih 1932-33 skupaj z L. in A. Beldy ustvaril prve nanajske pripovedi, v 60. in 70. letih pa se je aktivno boril za ohranjanje malih jezikov v šolah (umrl leta 1978).

V začetku 30. let in pozneje je izšlo več knjig ruskih pisateljev o življenju severnih narodov, ki so pomembno vplivale na prve literarne poskuse domorodskih piscev. Med njimi je spet treba na prvem mestu omeniti Bogoraza – Tana (1865 – 1936, roman *Preporojeno pleme*, 1935), Vladimira Arsenjeva (1872 – 1930, knjigi *Po usurijski pokrajini*, 1921 in *Dersu Uzala*, 1923), Mihaila Ošarova (1894 – 1943, roman *Velika jelenja karavana*, 1934), Tihona Sjomuškina (1900 – 1970, roman *Alitet odhaja v hribe*, 1947 – 48), Genadija Gora (r. 1907, več povesti v letih 1937 – 40).

Ena prvih knjig, ki je odkrila bralcem umetniško nadarjenost narodov Severa, je bila zbirka črtic *Na skrajnem Severu* (1933) prvega jukagirskega

pisatelja Tekki Oduloka (Nikolaja Spiridonova), ki je leta 1934 kot prvi med predstavniki severnih narodov obranil kandidatsko disertacijo. V njej realistično pripoveduje o srečanjih s staroselskimi prebivalci – svojimi rojaki ob Kolimi. Poseben uspeh pa je doživela povest *Življenje Imteurgina starejšega* (1934), ki je nastala ob uredniškem sodelovanju ruskega pesnika Samuila Maršaka in so jo kmalu prevedli tudi v zahodni Evropi. V njej je „živo prikazana socialna in nacionalna tragedija Čukčev v predrevolucijskem obdobju.“⁸ Dogodki so popisani verodostojno, v lakoničnem jeziku in z velikim poznavanjem podrobnosti iz življenja na Severu. Pripovedovalec vidi resničnost kakor prvobitni jelenorejec, za katerega je značilno povsem konkretno dožemanje sveta. Knjiga deluje izredno prepričljivo, ob izidu sta jo visoko ocenila M. Gorki in A. Tolstoj. Tekki Odulok je l. 1938 postal žrtev stalinskega terorja, star komaj 32 let.

Mnoge literature v svojem zgodnjem razdobju nujno doživljajo veliko „folklorno“ fazo, ki se izraža v aktivni in vsestranski obdelavi motivov in likov ljudske ustvarjalnosti, v nasičenosti tematike in stilistike s posebnimi „folklorizmi“. Mlade severne literature takšne izrazite faze niso poznale,⁹ kar pa seveda ne pomeni, da niso poznale vpliva ljudske poezije. Severni narodi so imeli literarno pismene in nadarjene ljudi, ki so se zanimali za ustno poezijo, pravljice in izročila preteklosti. Toda književniki, ki bi skušali v jeziku folklorne govoriti z bralci, so redki. Za silo bi lahko mednje uvrstili dva Korjaka: Kecaja Kekketyna (1918 – 1943 ?), avtorja povesti *Zadnja bitka* (1936) in Leva Žukova (1915 – 1937), ki je napisal zgodovinsko povest – pravljico *Notajme* (1937). Povesti temeljita na folklori; tu so izkoriščena mnoga izročila, pravljice, miti, legende. Toda folklorne kot take tu ni. Povesti imata enoten siže, na katerega so nekako nanizana dela ljudske tvornosti. Jezik je literarno obdelan. Folklorni junaki so se spremenili v realne žive ljudi; fantastika pravljic je močno potlačena. Medplemenske bitke preteklosti so obravnavane v luči današnjih idej – idej miroljubnosti in prijateljstva med narodi.

Pogostejša pot v pravo nacionalno literaturo je pri severnih narodih šla preko biografskih del. Takšne so povesti *Hojalhot* (1939) in *Hlapec Evnyto* (1936) Korjaka K. Kekketyna, *Moje otroštvo* (1936) Evenka Nikolaja Tarabukina (1910 – 1950), *Tam, kjer teče Sukpaj* (1950) Udegejca Džansija Kimonka (1905 – 1949), *Nikitovo otroštvo* (1938) in *Rdeči shod* (1938) Evenka Nikite Saharova (1915 – 1945), *Na bregu Male Jukonde* (1949) Mansijke Matre Vahruševe.

Med pomembne predvojne ustvarjalce sodi Neneč Nikolaj Vylka (leto rojstva neznano, umrl najbrž leta 1942) s svojima socialnima povestima *Vylka na otoku* in *Marja* (1937 – 38).

Mlade literature se običajno začenjajo s poezijo ali pa ta v začetku vsaj prevladuje. Toda pri narodih Severa se ta zakonitost ne pojavlja. Pri korjaški, nenški in čukotski literaturi je bila od vsega začetka močnejša proza, verjetno zato, ker prevladuje v njihovi folklori. Drugače je bilo pri Evenkih. Prva večja originalna dela – pesnitve so izšla iz folklorne, napisali so jih njeni poznavalci in zbiralci A. Salatkin (1908 – 1943), A. Platonov (1912 – 1939) in G. Činkov (1915 – 1970), vsi Evenki. Z obdelavo folklornih motivov se je začelo tudi ustvarjanje prvega nanajskega pesnika Akima Samara (1916 – 1943). Domača narava, lov, ribolov, jelenoreja, nacionalni običaji in obredi, pravljčni sižeji – vse to je motivika, ki so jo že stoletja uporabljali improvizatorji in pripovedovalci, bila pa je podlaga mnogim prvim primerkom pisane poezije. Tudi v prozi in prvih dramatskih poskusih so najbolj izrazita in prepričljiva tista mesta, ki so povezana s tovrstno motiviko. Evenki so eden redkih severnih narodov, pri katerih še vedno prevladuje poezija.

Vojna je pomenila hud udarec za male severne književnosti. Odesla je življenja K. Kekketyna, A. Samara, N. Saharova, nenških pisateljev N. Vylke in A. Pyrerka, prvega čukotskega pisatelja Tynetegina. Stalinistični teror je posegel po življenjih Jukagira Oduloka in Korjaka L. Žukova, ki sta veliko obetala. V ustvarjanju preživelih pisateljev vojna ni pustila pomembnejših sledi. Napravila pa je veliko zarezo v šolanju novih kadrov. Založniška dejavnost v jezikih Severa se je močno skrčila, kar je bilo tudi posledica velikodržavne stalinistične politike, ki je začela kazati zobe že konec 30. let. V 50. letih se je vendarle pojavilo nekaj novih imen, med katerimi sta zares zasloveli predvsem dve: čukotskega prozaista Jurija Rytheua (r. 1930) in nanajskega pisatelja Grigorija Hodžerja (r. 1929). Z njima se je začelo novo, zrelejše obdobje v literaturah severnih narodov. Rytheu in Hodžer, pozneje pa še Sangi, Šestalov in nekateri drugi, so ustvarili dela, s katerimi so se zapisali v svetovno književnost.¹⁰ Po 20. kongresu KPSZ leta 1956 se je v deželi namreč le nekoliko spremenila klima in leta 1957 so na vrhu sprejeli nekaj ukrepov, s katerimi so pospešili izdajanje umetniške, politične in poljudnoznanstvene literature v severnih jezikih.¹¹

Marca 1961 je v Komarovu pri Leningradu potekala prva konferenca oziroma seminar književnikov iz vrst narodov Severa, pozneje pa je bilo organiziranih še več pisateljskih zasedanj in posvetovanj, ki so imela nalogo pospešiti rast in zorenje mladih literatur. Značilno za mnoga njihova dela 50. in tudi še 60. let je določena enostranost v slikanju domačih razmer v času, ko je še tekel boj za premagovanje zaostalosti, boj z ideologijo šamanstva, z mnogimi predsodki, praznoverjem in patriarhalnimi navadami. Preteklost so nemalokrat upodabljali s poudarjeno črnimi barvami, pri čemer so pogosto skušali zanikati vse, kar ni neposredno služilo propagandi novega v življenju teh nomadov, lovcev, ribičev, ki so morali v nekaj desetletjih napraviti skok čez tisočletja. Takšne klišejske „literature zanikanja“ v 30. letih večinoma še ni bilo.

Jurij Rytheu, ki je leta 1954 končal leningrajsko univerzo, je svoj knjižni prvenec – zbirko novel – izdal leta 1953 (*Ljudje z naše obale*). Kritika ga je takoj visoko ocenila. V 50. letih je izšlo še nekaj njegovih novelističnih zbirk, največji uspeh pa sta mu prinesla prva dva dela trilogije *Čas, ko kopni sneg* (1958, 1960). V teh in v kasnejših delih se je avtorju najbolj posrečil prikaz psiholoških zapletov, ki jih je pri ljudeh s skorajda še prvobitnim mišljenjem in načinom življenja povzročil vdor nove civilizacije. Rytheu razodeva, kako težko so se seznanjevali Čukči z zanje novimi moralnimi kategorijami. V omenjeni trilogiji je avtor razkril življenjsko pot Čukča Rintyna od njegove rojstne jarange (čukotskega prenosnega bivališča, podobnega šotoru) do univerze, v njej pa lahko prepoznamo biografske poteze samega Rytheua. Poglavitno v knjigi je čudovito opisan proces odkrivanja velikega sveta pri dečku iz čukotske nomadske naselbine. Prav to pa je tisto edinstveno, kar je posredoval mladi pisatelj svetovni bralski publiki: omogočil nam je vpogled v duševni svet človeka, ki pomeni živ most med tisočletji, med predzgodovino in sodobnostjo. Umetniško dognano in prepričljivo je podal sliko sveta, ki izginja za vedno, ker tako terja razvoj. Njegovo pisanje ni več črno – belo, v svojem delu je s pridom uporabil bogastvo domačega ljudskega izročila, čukotske ljudske modrosti. Še več, kljub vsej vnemi za uveljavljanje novega in zavzemanju za odpravljanje starega je v tej zrelejši literaturi čutiti bridkost zaradi zavesti, da izginja v življenju malih narodov poleg slabega tudi veliko dobrega, posebno njihova globoko humana morala, ki je daleč od egoizma in individualizma, tako značilnega za sodobno civilizacijo. Hkrati Rytheu in drugi severni pisatelji ne pozabljajo dati priznanja ruski in sovjetski kulturi in civilizaciji, ki jih je pravzaprav iztrgala iz tisočletne stagnacije, ne da bi jih

pri tem zdesetkala ali celo uničila, kot se je to dogajalo s številnimi arhaičnimi kulturami, kadar so prišle v stik s sodobno civilizacijo. To priznanje je zato nedvomno pristno in prepričljivo.¹²

Tretja knjiga trilogije je precej šibkejša od prvih dveh, očitno prav zato, ker ruskih značajev, ruskega leningrajskega okolja Rytneu ni znal psihološko tako zadeti, kakor se mu je posrečilo pri upodabljanju njegovih čukotskih rojakov.

V 60. letih je Rytneu veliko pisal. Objavil je romane *V dolini Malih zajčkov* (1963), *Ajvangu* (1964), *Najlepše ladje* (1967), predvsem pa drugi „veliki“ tekst, roman v dveh delih *Sen v megli* (1969–70). Ploden je bil tudi kot novelist (povesti *Nunivak*, *Sinje polarne lisice*, *Veket in Agnes*, krajše pripovedi *Ljudje severnega sija*).

Roman *Sen v megli* zajema dobo od leta 1910 do 1923 in ima precej mika-ven siže. Mladi kanadski mornar John McLennan je bil ranjen ob čukotski obali med eksplozijo, ko je posadka njegove ladje z dinamitom skušala razbiti led, v katerega so bili vklenjeni. Rešili so ga Čukči, kajti tovariši so odpuli, misleč, da je mrtev. McLennan je le postopno začenjal razumevati in spoštovati svoje nove prijatelje, se življati v povsem tuje in zanj „divje“ okolje. Ko je globlje spoznal prvobitno humano moralo Čukčev, je iskreno začutil, da so mu ti ljudje bratje, saj so ga sprejeli kot enega od svojih. Ni se več hotel vrniti domov, v svet nasilne „bele“ civilizacije, čeprav se mu je ponudila priložnost za to. Tu si je ustvaril dom, družino, tu je bila njegova nova domovina. V njem je prevladalo prepričanje, da je ta svet boljši in pravičnejši, zato je tudi menil, da ga ne bi smeli spreminjati. Čukče je treba pustiti, da živijo kakor doslej, brez šol, brez pridobitev belega človeka. Nazadnje je to mnenje sicer spremenil, vendar je ta sprememba podana psihološko manj prepričljivo.

Rytneu je znan tudi kot pisec esejev, reportažnih in popotnih zapisov. Zlasti pogosto citirajo esejistično – potopisno delo *V naročju čarobne gore* (1972), v katerem avtor spregovori o svojem srečanju z rusko kulturo, o svojih otroških letih pa tudi o svoji vtisih iz Kanade, kjer je bil leta 1967 gost pisatelja Farleya Mowata (ki je leto pred tem potoval po Sibiriji). V teh zapisih primerja usodo kanadskih in aljaških Eskimov in Indijancev z razvojem, ki so ga doživeli severni narodi v Sovjetski zvezi.

V 70. letih je izšla med drugim njegova povest *Rosomahova sled*, romana *Metalka harpune* in *Konec večne zmrzali*, knjiga nenavadnih povesti in razmišljanj *Sodobne legende*, več krajših del. Rytneu piše v čukotščini in svoja dela sam prevaja v ruščino ali pa ustvarja kar v ruščini.

Nanajski pisatelj Grigorij Hodžer (nanajsko: Gerise Heder), ki piše v ruščini, je svojo prvo knjigo objavil l. 1958. To je bila zbirka novel *Prvi premiki*. V njih in pa v povestih *Galebi nad morjem* (1958) ter *Jezero Emoron* (1960) upodablja težave in konfliktna situacije, ki se pojavljajo pri nanajških ribičih in lovcih v času, ko njihov način življenja in njihov pogled na svet doživljata globoke spremembe. Hodžerjev veliki tekst pa je zgodovinska epopeja nanajskega naroda, trilogija *Široki Amur*, za katero je leta 1973 prejel nagrado Gorkega, najvišje literarno priznanje Ruske federacije. Leta 1964 je izšel prvi del z naslovom *Konec velikega doma* (prvi nanajski roman), drugi in tretji del – *Bela tišina* in *Široki Amur* – pa v letih 1967 in 1972. V trilogiji avtor na primeru številne družine Zaksor prikazuje pot Nanajcev od arhaične, razpadajoče rodovne ureditve do socializma, od konca 19. st. do srede tridesetih let 20. stoletja. Delo je hkrati neke vrste umetniška enciklopedija nanajskega življenja.

Tretje veliko ime v literaturah severnih narodov je Nivh Vladimir Sangi (r. 1935). Njegova prva knjiga *Nivške legende* (1961) je zbudila pozornost

Konstantina Fedina, ki je že ob tem folklorističnem zapisu odkril talent prvega nivškega pisca. Sangi je avtor mnogih novel, za katere je značilno lirsko razpoloženje in psihološka poglobljenost. V njih podaja žive slike sahalinske narave, v življenjske zgodbe svojih junakov – lovcev, ribičev, modrih starcev – mojstrsko vpleta legende in izročila. Folklor, ustrezno predelane ljudske tradicije, so sploh podlaga Sangijevega ustvarjanja. Leta 1965 je izdal svoj prvi kratki roman *Lažno zasledovanje* z nezahtevno fabulo (opis lovske sezone), zato pa s tembolj natančno izdelano upodobitvijo treh človeških značajev: dobrega in naivnega starca Lučke, zaletavega, vendar poštenega mladeniča Plarguna in oblastiželjnega, pretkanega individualista Nehana. Značilna za to delo sta notranji monolog in poetska organizacija proze na nekaterih mestih.

Največji Sangijev dosežek pa je roman *Zenitev Kevongov*, panorama življenja Nihov v prvobitni skupnosti. Dogaja se tik pred prvo svetovno vojno na Sahalinu, pripoveduje pa o dramatični usodi nivškega rodu Kevongov, ki se zaman upira kapitalističnemu navalu. Pred podkupovanjem, prilizovanjem, pred silo bogatašev so stoletna izročila, življenjska modrost, pogum in zvestoba nemočni. Zmagujejo zavist, licemerje, individualizem.

Vladimir Sangi takole komentira svoje pisateljsko delo: „Zelo me je motilo, da je v evropski literaturi nastal stereotip literarnega dela o naših krajih in narodih. Ljudje v takšnih delih so bili komaj kaj več kot dodatek k eksotičnemu ozadju visokega Severa ali Daljnega vzhoda. Do svojega dvajsetega leta sem prebral večino tistega, kar je sodobniku bilo dostopnega iz te književnosti, študiral sem dela zgodovinarjev in potopiscev, geografov in folkloristov. Le malokaj me je zadovoljilo, marsikaj pa je zbuvalo željo, da bi globlje, celoviteje in bolj verodostojno razkril življenje, moralna načela malih narodov, posebno Nihov.“¹³

Mansijska literatura je dosegla svoj vrh v pesniku in pisatelju Juvanu Šestalovu (r. 1937). Prvo pesniško zbirko je objavil v mansijskem jeziku že leta 1958, od tedaj pa jih je do danes izšlo še veliko število. Prvi njegov uspeh je bila zbirka *Misne* (1961), ki nas popelje v pravljnični svet mansijskega božanstva – gozdne vile Misne. Šestalov je že od vsega začetka pristno povezan z ljudsko pesniško ustvarjalnostjo, saj je velik poznavalec in ljubitelj bogate mansijske folklorne. Zlasti so zanj značilni miti, v katerih se prepletata poezija in proza, pri čemer se pesmi ne recitirajo, temveč pojejo. Šestalov je l. 1965 izdal svojo prvo povest *Sinji veter nomadstva*. Njegova prva (pa tudi poznejša) proza je izrazito lirična, tako po stilni plati kot po organizaciji materiala. Zanj je značilna asociativnost, metaforičnost in ritmiziranost pripovedi. Trdnega sižerja ni, gre za improvizacijo, za mozaik podob in vtisov, ki jih doživlja mlad mansijski učitelj ob vrnitvi med svoje rojake po dolgi ločitvi. Šestalov skuša pokazati korenite spremembe, ki so nastale v življenju in zavesti Mansijev.

Med njegovo poezijo je posebno odmevala *Poganska pesnitev* (1971). Ocenjujejo jo kot nekakšen ep mansijskega naroda. V njej se na nenavaden način prepletata preteklost in sedanost Mansijev, razmišljanja pesnika o njegovem poslanstvu, iz nje veje pesnikova skrb za usodo sibirsk narave in ljudi, ki so od nje neposredno odvisni; pesnik je sicer ponosen na hiter napredek, na naftno bogastvo, ki ga skriva v sebi sirska zemlja, hkrati pa opozarja na nepremišljeno uničevanje okolja. Avtor je tudi tu s pridom uporabljal stare mansijske legende, modrosti in življenjske resnice, ki jih je organsko vpletel v dele pesnitve. Ta je sicer sestavljena iz številnih krajših in daljših pesmi, ki jih včasih prekinjajo kratki utrinki v poetizirani prozi.

Povest *Ko me je zibalo sonce* (1972) je po ugotovitvah kritikov nedvomno avtobiografska. Po obliki je to lirični dnevnik sina, ki z letalom hiti k bolnemu očetu in se spominja svojega otroštva.

Šestalo v ima zelo resen odnos do pravljice, mita, ljudske pesmi. Z njihovo pomočjo razkriva izvor mansijskega videnja sveta, mansijski nacionalni značaj.

Nenavadno je, da imajo maloštevilni Jukagiri, ki (vsaj uradno) nikoli niso tiskali knjig v svojem jeziku, kljub vsemu književniki, ki pišejo v njem. To velja predvsem za brate Kurilove: Semjona (1935 – 1980), avtorja prvega jukagirskega romana *Hanido in Halerha* (1968 – 1975); Gavriila s pesniškim imenom Uluro Ado (r. 1938), jezikoslovca in avtorja jukagirsko – ruskega slovarja (še ni izšel), obenem pa tudi plodnega pesnika in novelista; Nikolaja, grafika in pesnika. Jukagiri so najbolj arhaičen severni narod, imajo bogato in samobitno folkloro, ki jo je s pridom uporabil S. Kurilov v svojem lirsko – epskem delu *Hanido in Halerha*.

Med nenškimi književniki na prvem mestu običajno omenjajo Leonida Lapcuja (1932 – 1983), avtorja več kot 20 pesniških in proznih zbirk, prevode katerega so izdali v mnogih zahodnih državah. Na Lapcuja, rojenega in odraslega v nomadskem jelenorejskem taboru, je močno vplivala ljudska poezija. Nič manj kot šamane so Nenci spoštovali tudi „hynute“, poklicne pripovednike, dobre poznavalce ljudskih izročil in legend; ti so bili nosilci duhovne kulture naroda, ki je povezovala različne generacije. „Hynuta“ je nadomeščal knjigo. Nanj so se posebej navezali otroci. In umetniška moč Lapcuja je prav v tem, kar je prejel od domačega epa – v metaforičnosti, v slikovitosti. V poeziji narodov Severa je zelo razširjena lirika zvestobe in ljubezni do domačih severnih krajev, prostorne tundre s pasjimi vpregami, šotori, jeleni. Takšne so zlasti pesmi Nenca Vasilija Ledkova.

Med Čukči sta se kot pesnika posebej proslavila Viktor Keulkut (1929 – 1963) in Antonina Kymytval (r. 1938), med Evenki Alitet Nemtuškin (r. 1939), med Eveni jezikoslovec in folklorist Vasilij Lebedev (r. 1934), med Eskimi Jurij Anko (1930 – 1960, samomor), med Dolgani pa prva pesnica Ogdo Aksjonova (r. 1936), ki je prvo dolgansko knjigo objavila leta 1973.

Korjaška literatura, ki je v 30. letih veliko obetala, je bila kmalu zatem nekako spodrezana (čistke, vojna) in danes je domala edini znani korjaški književnik Vladimir Kojanto (r. 1933). Nasprotno pa je v zadnjem času oživel hantska književnost, ki jo predstavljajo pesnik Mikul Šulgin (r. 1940), Roman Rugin (r. 1939), ki poleg poezije piše tudi prozo, Eremej Ajpin, zanimiv mladinski prozaist. Med Nanajci je vredno omeniti pesnika Andreja Passarja (r. 1925) in Georgija Beldy (r. 1931). Celo med Itelmeni, ki so že skoraj povsem asimilirani, se je našel Georgij Pórotov (r. 1933), vnet zbiralec ljudske poezije, ki pa ustvarja tudi sam. V selkupskem jeziku piše učiteljica Taisija Piršina.

Kot smo videli, nekateri severni pisatelji (manjšina) pišejo v ruščini ali pa svoja dela sami prevajajo v ta jezik, kar velja predvsem za Hodžerja, Sangija in Rytheua ter za prozo Šestalova. Toda dejstvo je, da so prav ti avtorji dosegli največje uspehe. Težko pa bi se strinjal z mnenjem, da se takšni talenti, kot so Sangi, Rytheu, Hodžer, v literaturi izražajo raje v ruščini zato, ker da njihovi materini jeziki niso za današnjo rabo dovolj razviti. Navsezadnje so v čukotščino prevedli celo nekatera dela Marxa, Lenina, program KPSZ, druga družbenopolitična besedila. Gre najbrž prej za željo po samostojnosti, kajti malo je ruskih prevajalcev, ki bi dovolj dobro obvladali severne jezike, zato prevajanje nujno zahteva sodelovanje avtorja in prevajalca. Zgodilo se je že, da so se različni prevodi iste pesmi tako razlikovali, da bralec zlepa ne bi ugotovil, da gre za isto delo.¹⁴ Seveda obstajajo ruski jezikoslovci in etno-

logi, strokovnjaki za posamezne jezike, vendar se ti praviloma ne ukvarjajo z leposlovnim prevajanjem. Pri Sangiju gre morda poleg drugega tudi za nujo, saj knjig v nivščini že dolgo nočejo več izdajati, češ da je ljudi z nivškim materinim jezikom premalo, da bi se to splačalo. Upoštevati pa je vsekakor treba še specifično sovjetsko jezikovno situacijo, kjer ruščina zavzema posebno privilegirano mesto in se zato odločajo zanjo tudi nekateri prodorni avtorji iz vrst večjih narodov (npr. Čingiz Ajtmatov – Kirgiz, Olžas Sulejmenov – Kazah in dr.).

Literatura narodov sovjetskega Severa se je formirala praktično šele v povojnem obdobju, dosegla pa je nekaj pomembnih uspehov; njenega prispevka k svetovni kulturni zakladnici ni mogoče zanemarjati: kdor je ne pozna, siromaši samega sebe. Čas bi bil, da se tudi Slovenci seznanimo z njenimi najboljšimi dosežki.

OPOMBE

¹ *Naselenie SSSR*, Moskva 1980 (rezultati popisa prebivalstva leta 1979).

² Gl. Silvo Torkar, *O malih narodih sovjetskega Severa*. Glasnik slovenskega etnološkega društva, 1982, št. 4, str. 125 – 130.

³ *Novaja žizn' narodov Severa*, Moskva 1967, str. 8

⁴ Isaev M.I., *Jazykovoe stroitel'stvo v SSSR*, Moskva 1979, str. 220.

⁵ Belenkov I.F., *Razvitie pečati na jazykah narodov Severa*, v knjigi *Osuščestvlenie leninskoj nacional'noj politiki u narodov Krajnego Severa*, Moskva 1971, str. 121.

⁶ Prav tam, str. 138.

⁷ Bratstvo, Novosibirsk 1982, str. 193, intervju z vodjo oddelka za narodnosti Severa pri vladi Jakutske ASSR H.A. Grigorjevom. Izjava lahko zbujajo začudenje, če vemo, da so v itelmskem, ketskem, selkupskem jeziku že v 30. letih izšli tako abecedniki kot učbeniki. Gl. Belenkov I.F., nav. delo, str. 121.

⁸ *Kratkaja literaturnaja enciklopedija*, zv. 5, Moskva 1968, str. 399.

⁹ Bikmuhametov R., *Roždennye Oktjabrëm*, Voprosy literatury, 1961, št. 11.

¹⁰ Proza J. Rytheua je prevedena v 50 jezikov (M. Voskobožnikov, *Vyzvannaja k žizni Oktjabrëm*, Zvezda, 1967, št. 8, str. 199) od tega v 21 sovjetskih (*Istorija sovjetskoj mnogonacional'noj literatury*, zv. 5, Moskva 1974, str. 755; podatek je iz l. 1968).

¹¹ *Istorija sovjetskoj. . .*, zv. 5, str. 753.

¹² Stanič Janez, *Tri zova iz divljine*, Start, 22. 2. 1978, str. 64.

¹³ Sangi Vladimir, *Ženit'ba Kevongov*, Moskva 1978, str. 296.

¹⁴ Švejcer V., *Načalo puti*, Novyj mir, 1958, št. 12, str. 248.

OSTALI VIRI

Rytheu J., *Izbrannoe (v 2-h tomah)*, Moskva 1981.

Šestalov J., *Izbrannoe*, Leningrad 1976.

Sijanie Severa (Sbornik rasskazov narodov Severa), Moskva 1978.

Stihi poetov Severa, Moskva 1978.

Poljarnaja zvezda, Jakutsk, 1983, št. 3.

Sangi V., *V carstve vladyk*, Moskva 1973.

Varlamova I., *Obajanie dostovernosti*, Novyj mir, 1970, št. 8, str. 247.

Tugolukov V.A., *Kto vy, Jukagiry?* Moskva 1979.

Zborniki Pečat' v SSSR v 1971 (1973, 1978, 1980, 1981) godu.

Niko Grafenauer
IZROČENOST PESMI

Založba Obzorja, Maribor 1982
(Znamenja, 69)

Grafenauerjevo pričujoče delo v uvodu, delno pa že z naslovom, napoveduje razreševanje tiste problematike s področja literarne vede, ki zadeva razlago komunikacije med lirskim tekstom in bralcem. Gre za interpretiranje te njune povezave tako na literarno-znanstveni osnovi kakor tudi na temeljih duhovnih ali duhovnozgodovinskih dimenzij in silnic, ki so udeležene pri strukturiranosti lirske pesmi ali pa pri bralčevih eksistencialnih skušnjah in pobudah, ki ga vodijo „v tem zblizanju“.

In res, že v prvi od sedmih interpretacij, ki ima naslov *Pesnik prehoda*, Grafenauer razgrne problematiko konca lirike na Slovenskem, tako da jo navezuje na pojav evropske modernistične literature. Njeno „smiselno zatemnitev“ pri Josipu Murnu osvetljuje v okviru ugotovitev Ivana Prijatelja, ki se mu Murnov lirski subjekt še ni zdel do kraja konstituiran, in Dušana Pirjevca, ki je videl v strukturi Murnovega lirskega subjekta takšno notranje protislovje, kakršno vodi v njegov razkroj, torej v konec lirike, vsaj tradicionalne.

Omenjeno izhodišče, v katerem postavi del Murnove poezije za mejnik slovenske tradicionalne, na metafizično subjektovo dojetje sveta in človeka vezane lirike, pa je Grafenauerju že kar samo po sebi nakazalo logično smer za vse naslednje interpretacije, namreč smer nastanka in razvoja modernistične lirike v slovenski literaturi, tudi mladinski – kakor se kaže v jezikovni strukturi ali v zgradbi subjektivnosti lirskega subjekta.

Seveda tudi izbor pesnikov, katerih lirika je predmet Grafenauerjeve interpretacijske analize, ni presenetljiv, temveč že dodobra uveljavljen v slovenski literarni zgodovini novejšega datuma: Murnovi „mejni“

poeziji v modernistični smeri (pesem *Nebo, nebo*) sledi Župančičeva – s poudarkom na dvojnosti odnosa med subjektivnim lovom in begom, kakor se razkrije v njegovi pesmi *Večerna impresija*; Balantičeva lirika s subjektivnim izrazito ekspresionistično strukturiranim „doživetjem“ smrti (prim. analizo ekspresionističnega pojma doživetje v: U. Weistein, *Ekspresionizem: stil ali Weltanschauung*, Dialogi 1980, 302) doseže svoj paradoksní ontološki položaj tako, da v skrajnem približanju smrti le – te ne doseže, pač pa subjekt doživi le najvišjo možno stopnjo videnja (doživetja?) eksistence; to Grafenauerja napeljuje k domnevi, da je v takšni eksistencialni poziciji morda utemeljen celo razlog za Balantičevo življenjsko usodo; pravi prestop v modernizem doseže slovenska lirika s pesnikom Venom Tauferjem, pri katerem Grafenauer tematizira premik tako v jezikovni kakor v ontološki sferi, zasidrani v ironični distanci do same poezije (predvsem tradicionalne) ter v pesniški igri (po Tarasu Kermaunerju v ludizmu). Vrh takšne pesniške strukture dokaže avtor *Izročeniosti pesmi* v semantičnih plasteh in fenomenoloških značilnostih Šalamunove poezije, katere subjekt v ničemer ne želi preseči resničnosti, sredi katere biva, je noče obvladovati, ampak „se ji prepušča“, s tem pa proizvaja učinke ekscentričnosti, ki neredko spominjajo na samovoljo kakega romantičnega absolutnega in avtonomnega lirskega subjekta. To je v Šalamunovi modernistični, z voljo do moči neobremenjeni strukturi lirskega subjekta po svoje zelo presenetljivo (paradoksnó). Jasno je, da skrajnost modernističnih lirskih naporov pomeni opus Francija Zagoričnika. Grafenauer kaže to skrajnost z interpretacijo tistih njegovih jezikovnih in ontoloških dimenzij, po katerih je mogoče sklepati, da je pri njem subjektova možnost kolikor toliko „racionalne komunikacije“ ukinjena, identifi-

KNJIŽNI
ZAPISKI
IN OCENE

cija med pesmijo in bralcem pa poteka samo še prek lirskega rituala. Ali gre pri tem za pesnikov dokaz, kako nemočna je zahodna metafizika, ali pa za dokaz zahodne metafizike, kako šibka je poezija, nas še najbolj prepričljivo poučita sklepna eseja, ki poudarjata, kako je v vsej zgodovini ostajal pesnik odgovornim neodgovoren, odgovoren pa predvsem poeziji – ne glede na posledice v poeziji ali zunaj nje.

Tudi razvoj modernejši mladinske poezije je utemeljen na podobnih izhodiščih v zvezi z jezikom in subjektom ter seže od Levstikovih prek Zajčevih do pesmi samega Nika Grafenauerja.

Tako predmet Grafenauerjevega raziskovanja kakor metoda, s katero skuša bolj ali manj v okviru historične, sistematične in spoznavno – teoretične naravnosti (na temelju strukturalnih analiz in nekaterih fenomenoloških interpretacijskih izhodišč) doseči svoj cilj – opredelitev razmerja med pesnikom in bralcem – ostajata vseskozi v znamenju paradoksa, celo protislovja, podobno kakor poezija, o kateri je bil govor. Že v uvodu postane jasno, da je predmet Grafenauerjevega raziskovalnega napora poleg pesmi, ki je v svoji izročeni bralcu vedno prisotna s svojim „specifičnim, simbolno vzpostavljenim bivanjem“ – tudi bralec ali pravzaprav vprašanje o ustreznih „izročeni“ bralca pesmi sami, kar v prvi vrsti zadeva problem bralčevih eksistencialnih skušenj in pobud, ki ga vodijo v „zbližanju“ s pesmijo.

Tako zastavljena raziskovalna problematika pa brez dvoma zahteva že kar do podrobnosti jasno opredelitev raziskovalca do številnih temeljnih načel sodobne (pa tudi pretekle) literarne teorije in zgodovine, torej izkristaliziran odnos tako do literarne ontologije (problematike eksistence literarnega dela) kakor tudi do fenomenologije, morfologije in aksiologije literature. To pa pomeni, da sodi Grafenauerjevo inter-

pretiranje v dokaj skromno število tovrstnih poskusov, ki se ne zadovoljujejo le s pojmovanjem interpretacije v njenem najširšem smislu, kot poljubne analize določenih elementov v tekstu, temveč kot ugotavljanje enkratnega smisla in zgodovinsko spremenljivega pomena literarnega dela. Takšno početje pa je že po tradiciji razpeto med Skilo in Karibdo, tj. med razlagalčevimi težnjami po objektivni znanstveni trdnosti interpretacijskih ugotovitev (Grafenauer se npr. opira na možnosti, ki mu jih v tem smislu nudijo semantične analize) in nekakšnim neulovljivim ostankom, ki ga ni mogoče podrediti znanstveni metodi, čeprav zadeva samo bistvo literarnega dela, to pa je dostopno predvsem filozofskemu načinu raziskovanja (v knjigi *Izročeni pesmi* avtor v tej smeri najbolj upošteva fenomenologijo, kakor jo je na področju literarne vede uveljavil predvsem Emil Staiger). Nasprotje med tako imenovanimi subjektivnimi in objektivnimi izsledki interpretacij pa dokazuje, da Grafenauerjevo razlaganje pesmi v prvi vrsti ustreza načinu eksistence literarnega dela, ki je kot tekst v veliki meri najlaže dosegljivo znanstveni metodi razlage, kot bralčeva kreacija na osnovi teksta pa je v večji meri dostopno različnim filozofskim pogledom na posamezne probleme.

V zvezi z Grafenauerjevo metodo interpretiranja je treba omeniti še dejstvo, da zaradi neuskajane terminologije, izvirajoče iz posameznih znanstveno – filozofskih metod, ki dopolnjujejo splošno veljavne in priznane metodološke temelje literarne vede, prihaja do precejšnjih nejasnosti in dvoumnosti, še posebej pri morfoloških izrazih ali pa v zvezi s pojmom umetniško in estetsko. Ti pojmi se pomensko marsikdaj pokrivajo, po izrazu pa si nasprotujejo. To je npr. značilno za Grafenauerjevo rabo pojma estetsko; povsod tam, kjer zamenjuje pojem umetniškega, mora bralec iz konteksta

ugotoviti, ali gre za eno od treh komponent v lirski strukturi (za estetsko ob spoznavni in etični) ali pa za oznako umetniškosti kot takšne strukture, ki jo odločilno opredeljuje (konstituirajo) samo estetski element, kar pravzaprav pomeni, da ne gre več za tipično umetniško strukturo, saj literarna umetnina spriče tovrstne redukcije v svoji strukturi (po kateri sploh je literarna umetnina) preprosto razpade.

Vendar krivde za omenjene nesporazume ne moremo iskati le pri Grafenauerjevi premajhni eksplicitnosti v zvezi s pojmom estetsko in umetniško, saj v uvodu pojasni, da pride v pesmi do veljave predvsem njena estetska realiteta, v kateri je resnica prisotna na imanentnem način. Vir teh nesporazumov je treba iskati predvsem v poskusih, bolj ali manj stalno prisotnih v vsej zgodovini, da bi se literatura omejevala zgolj na svojo ideološko komponento, ali pa da bi le – ta veljala za prevladujočo v njeni strukturi. V tem okviru je potrebno upoštevati Grafenauerjeva prizadevanja, da bi v *Izročeni pesmi* osvetil svoja metodološka izhodišča, utemeljena v razumevanju poezije kot specifične realnosti, ki glede na svojo spoznavno, etično in estetsko strukturo zahteva predvsem svoji kompleksni pojavnosti ustrezne interpretacije, ne pa reduciranje na ta ali oni konstitutivni element.

Franca Buttolo

Drago Bajt

**LJUDJE, ZVEZDE, SVETovi,
VESOLJA**

**Eseji o znanstveni
fantastiki**

*Mladinska knjiga
Ljubljana 1982*

Nikakor ni naključje, da se je knjiga Draga Bajta pojavila ravno sedaj. V zadnjem času se je očitno povečalo zanimanje za t.i. množično

ali celo trivialno literaturo, ne le med samimi bralci, pač pa predvsem med teoretiki, tudi v literarni vedi. Zdi se, da tako zanimanje vodi k spremembi zaničevalnega stališča do te literature in problematizira „samo po sebi razumljivo“ razlikovanje med „visoko“ in „nizko“ književnostjo. Med to množično literaturo pa se kot posebej zanimivi zvrsti pojavljata zlasti kriminalna in znanstvenofantastična.

Bajtovi eseji so torej poskus, teoretsko očrtati področje znanstvene fantastike. Pri tem seveda pomeni posebno težavo „razblinjenost“, nenotnost tega žanra, njegovo srečevanje z drugimi zvrstmi množične literature – s pustolovsko, vohunsko, kriminalno, grozljivo, ljubezensko itd., kar (v nasprotju npr. z detektivsko literaturo) v veliki meri onemogoča ožjo, enoznačnejšo definicijo zvrsti. V prvem delu knjige avtor očrta glavne elemente oz. sklope, ki konstituirajo znanstvenofantastično literaturo, hkrati pa na kratko označi tudi njeno zgodovinsko razvojno pot. Ti temeljni sklopi, kot jih predstavlja Bajt, so predvsem mit, znanost, fantastika in še posebej utopija. Mit, pojmovan kot „tisti najelementarnejši človekov pogled na svet, ki vidi stvarnost v njeni globalni splošnosti in povezanosti vseh zasnavljajočih elementov, ki se še niso osamosvojili“ (str. 31), se izkazuje kot eden od izvorov znanstvene fantastike, le – ta pa se pogosto pojavlja kot moderna mitologija. Drugi, posebej pomemben vir te književnosti je seveda znanost. Bajt opredeljuje specifično razliko, ki jo znanost doživi, ko je zajeta v „science fiction“; v tem, samem po sebi protislovnem terminu je poudarek na fiction, torej na literaturi, umetnosti: „Spoznavnost je torej v znanstveni fantastiki razumljena kot estetski dejavnik; informativnost znanstvene fantastike kot umetniške zvrsti je odvisna predvsem od estetične zoblikovanosti njenih spoznavnih razsežnosti.“ (Str. 13). Zanimivo je

tudi razmerje med fantastično književnostjo in znanstveno fantastiko. Zdi se, da je ravno to razmerje v pričujoči knjigi obdelano manj natančno; avtor res opozori na odločilno različnost med čisto in znanstveno fantastičnostjo in na občasno prikrito vrnitev elementov fantastike v znanstveno fantastiko, vendar je to res le opozorilo na problematiko, ki je potrebna še natančnejše obdelave. (Zanimivo je, da tudi pri objavljanju znanstvene fantastike ni popolnoma jasna meja med obema področjema; pogosto so teksti, označeni kot znanstvena fantastika, pravzaprav čista fantastična literatura).

Najobsežnejša in najnatančnejša pa je avtorjeva analiza utopije in antiutopije; to analizo je še posebej razvil v eseju o Zamjatinovem romanu *Mi (Dvojni obraz prihodnosti)*. Bajt opozori na razvoj utopične literature od antike in renesanse do moderne dobe, ko se utopija umesti v nekatera dela znanstvene fantastike. Toda, kot opozarja avtor, po sami logiki stvari se utopija sprevrže v svoje nasprotje, utopični svet dobi negativni predznak. Razumni, popolni, nespremenljivi in zaprti svet utopije se izkaže kot svet brez svobode; odpoved svobodi in nerazumnemu je nujni pogoj za nastanek utopične družbe, prav zato pa se ta utopična družba izkaže kot sovražna svobodni individualnosti.

Drugi del obravnavane knjige je v nekem smislu še zanimivejši od prvega. Tu se Bajt namreč ukvarja s slovensko tradicijo znanstvenofantastične literature. To tradicijo začneja z Mencingerjevim *Abadonom*, ki ga analizira z vidika fantastike, zlasti pa utopije in antiutopije. Od Mencingerja naprej sledi v slovenski literaturi tistim elementom, ki pomenijo predstopnjo znanstvene fantastike in jo šele omogočijo: „Tako je slovenska književnost med obema vojnama, seveda tista z elementi utopične fantastike, priromala od vesoljnega pesimizma in realnega racionalizma Etbina Kristana prek Vla-

dimirja Levstika do vesoljnega optimizma Antona Novačana, izbojevanega šele po dialektičnem spopadu navzkrižij.“ (Str. 155). Naslednjo stopnjo pomeni delo Damirja Feigla, „slovenskega Julesa Verna“, ki ga karakterizira vera v znanost in razvoj, in tako so različni izumi bistven sestavni del snovi njegovih tekstov. Avtor označi nato nekaj poskusov sicer majhne literarne vrednosti, ki so prinesli v slovensko (trivialno) literaturo elemente tako imenovane „space opere“. Zanimivejši teksti so nastali po drugi svetovni vojni; Bajt se obsežneje ukvarja z razvojem in najvidnejšimi avtorji znanstvenofantastične književnosti v tem času, med njimi zlasti z Remcem, Pečjakom, Puncerjem, B. Gradišnikom in drugimi. Sklepni esej *Slovenska znanstvena fantastika* (s podnaslovom *Geneza in tipologija zvrsti*) je še posebej zanimiv, ker v njem skraćeno, sintetično in pregledno še enkrat premisli slovensko znanstvenofantastično tradicijo glede na glavne sklope, ki se v njej uveljavljajo (utopija, antiutopija, vera v znanost, vesoljska situiranost).

Teksti, zbrani v obravnavani knjigi, so v pravem pomenu besede eseji; to pomeni, da svoje problematike ne obravnavajo tako sistematično, natančno in obsežno kot znanstvena razprava. (Ker gre za starejše tekste, ki so že bili objavljeni v letih 1974 – 1980, se v knjigi marsikaj tudi ponavlja.) Marsikatero problemsko področje je samo nakazano ali le mimogrede omenjeno. Vendarle knjiga po eni strani opravlja dragoceno informativno vlogo, ko opozarja na izvore, razvoj in najpomembnejše predstavnike znanstvenofantastične literature, po drugi pa razvije osnovne pojme oziroma stališča, s pomočjo katerih je mogoče prodreti v ta heterogeni in neoprijemljivi literarni žanr, torej ustvariti teoretsko pojmovno mrežo, s katero zvrst opredelimo. To pa sta najpomembnejši nalogi, ki ju tako pionirsko delo lahko opravi. Še poseben pomen ima

knjiga zaradi obsežne predstavitve in analize slovenske znanstvenofantastične tradicije. (Ob tem je še posebej zanimivo, da obravnava avtor tudi popolnoma trivialne, umetnostno obrobne proizvode, ki postanejo, seveda z vsemi pridržki, legitimen člen razvoja žanra.)

Končno naj omenimo, da v obravnavani knjigi žal ni najti vsaj okvirne bibliografije pomembnejših del o znanstveni fantastiki, kar bi bilo ob dejstvu, da gre za prvo tovrstno slovensko delo, nedvomno koristno in potrebno.

Igor Zabel

MEMENTO UMORI

Teorija detektivskega romana

*Uredila Slavoj Žižek
in Rastko Močnik
DZS, Ljubljana 1982*

Ob Bajtovi knjigi *Ljudje, zvezde, svetovi, vesolja* je pričujoči zbornik druga pomembna publikacija, posvečena množični literaturi. Očitno je, da med množično literaturo trenutno stopata v ospredje predvsem znanstvena fantastika in detektivska literatura. To se kaže tudi v znatno obsežnejšem prevajanju in izdajanju tovrstnih del – pri čemer ob detektivskem romanu ne obstaja tudi slovenska literarna tradicija, ki bi jo po obsegu in pomenu mogli primerjati s slovensko znanstveno fantastiko.

V prvem delu zbornika so objavljeni teksti nekaterih pomembnih avtorjev detektivskega romana od Chestertona do Boileauja in Narcejaca. Ti spisi so izbrani tako, da pomenijo hkrati nekakšno samorefleksijo avtorjev, njihovo razumevanje svojih stališč in zastavitev; ta samorefleksija pa se (tudi v skladu s teoretičnim konceptom urednikov) razvija od zasnov (Chesterton) prek „klasičnega detektivskega romana“ (znanih *Dvajset pravil za pisanje de-*

tektivskih zgodb S.S. Van Dina in esej Dorothy Sayers *Aristotel v detektivski literaturi*) do „trdega“ romana (Chandlerjev tekst *Preprosta umetnost umora*) in do „romana s stališča žrtve“ (Boileau – Narcejac: „... slaviti polom mišljenja“). Hkrati nam ti teksti, čeprav pisani s stališča avtorja, torej ne „čisto“ teoretsko, že razkrivajo nekatera temeljna določila detektivskega romana.

V drugem delu zbornika so predstavljene teoretske analize osnovnih dimenzij detektivskega romana. Zanimivo je, da se te analize preprosto ne morejo izogniti vprašanju njegove družbene funkcije, ne le v obliki nekakšnega sociologiziranja, pač pa že v sami analizi forme, osnovnih in nujnih elementov, ki tvorijo detektivski roman. Razmerja med temi elementi so v nekem smislu „družbena“ razmerja, ki se v filozofskih in socioloških analizah izkazujejo kot prav določena družbena razmerja. Svet detektivskega romana se v toku dogajanja (z „vdorom“ trupla in v procesu detekcije) dejansko izkaže kot ideološki oz. kot navidezen. Detektivova naloga je, da ideološki svet ponovno zapre s tem, da najde morilca in mu naloži krivdo, ki je dotlej ogrožala vse osumljence; vsak iz občestva osumljencev bi namreč mogel biti morilec in odkritje dejanskega morilca jih te krivde osvobodi, s tem pa se ideološki svet ponovno sklene v sebi. V teh analizah so kar naprej, bodisi implicitno ali eksplicitno, prisotne Freudove teze, ki jih je razvil v *Totemu in tabuju* in drugod; psihoanaliza torej ne stopa v literarno delo z razvpito „freudovsko simboliko“, pač pa z analizo same forme, bistvenih določil romana, kar je mogoče še posebej jasno videti iz spremne besede. V knjigi je večkrat poudarjena značilna paralela med detektivom in Freudom, med detekcijo in psihoanalitsko interpretacijo. Že (ali predvsem) analiza izoblikovanosti, torej značilne „notranje“ zgrajenosti, je filozofska, sociološka

oziroma psihoanalitična, kar kažejo teksti Bertolda Brechta, Ernsta Blocha, Georga Seeblena, Helmuta Heissenbüttla in Richarda Alewyna, objavljeni v tem razdelku.

Ob tem naj opozorimo še na eno posebnost teh analiz, ki je očitno v bistveni zvezi s samo zvrstjo detektivskega romana; gre za analizo položaja bralca. Bralec je seveda na tak ali drugačen način konstitutivni element slehernega literarnega dela, o detektivskem romanu pa očitno skoraj ni mogoče govoriti, ne da bi upoštevali tudi bralca; to dejstvo je najjasneje razvidno ob formi „klasičnega detektivskega romana“. Odločilna prisotnost bralca v zgrajenosti literarnega dela se zdi hkrati nujno povezana s samim družbenim značajem obravnavane zvrsti.

V tretjem delu knjige najdemo analizo „klasične“ in „trde“ detektivske zgodbe (dve poglavji iz knjige Johna G. Caweltija *Adventure, Mystery and Romance*). Gre za obsežne, natančne in zanimive analize obeh tipov detektivske literature in za poskus določitve „kulturnega ozadja“ obeh „formul“. Glede na to, da se teksti v tretjem razdelku ukvarjajo predvsem s „klasično formulo“, je še posebej zanimiva analiza „trdega“ romana.

Ker je pričujoča knjiga prva tovrstna slovenska publikacija, sta dragocena tudi pregled detektivskih romanov in kratka bibliografija, ki sta ju urednika uvrstila v četrti del zbornika. V pregledu „devetindevedesetih najboljših“ detektivskih romanov sta opozorila na najpomembnejše avtorje te literature in njihova najznačilnejša dela, v dodatku pa najdemo še seznam sedemnajstih najvidnejših vohunskih romanov. (Ob sestavljanju takega seznama se urednika seveda nista mogla in hotela izogniti osebnemu okusu in izboru – to je mdr. razvidno iz nekaterih komentarjev, npr. ob Simenonu – na kar večkrat opozorita tudi z ironično distanco.)

V tem pregledu pa niso predstavljene samo avtorji in teksti, temveč tudi glavni tipi detektivskega romana, ki obenem pomenijo njegove osnovne razvojne stopnje. V zborniku je torej razvita tudi nekakšna tipologija. Temeljni tipi ali formule so klasični detektivski roman, „trdi“ (hard-boiled) roman, zločinski roman (torej roman iz perspektive žrtve ali iz perspektive storilca) ter policijski oz. „proceduralni“ roman. Vsak od teh tipov ima trdno izoblikovano osnovno shemo, še najbolj klasični roman, med shemami pa je nekaj odločilnih razlik.

Zbornik zaključuje *Spremna beseda* obeh urednikov. Pod tem skromnim naslovom je objavljena dokaj obsežna razprava, ki daje slovenski teoretični prispevek k problematiki detektivskega romana. Njen bistveni poudarek je že omenjeni paralelizem med detektivom in psihoanalitikom in med njunima razkrivajočima postopkoma.

Igor Zabel

Frane Jerman
SPREHODI PO ESTETIKI
Mladinska knjiga
Ljubljana 1983

Delo Franeta Jermana *Sprehodi po estetiki* je zanimivo že zato, ker pomeni enega redkih pregledov razvoja estetske misli, ki so dostopni v slovenščini (poleg dela Alme Sodnikove *Zgodovinski razvoj estetskih problemov* in prevoda *Zgodovine estetike* Gilbertove in Kuhna). Od omenjenih del se loči najočitneje po tem, da gre za izrazito uvajanje v to področje; delo je torej pisano najpoprejš za začetnika, nepoznavalca estetike. Knjiga je predvsem zgodovinski pregled estetike od antičnih smeri do fenomenologije, strukturalizma in marksizma (pri čemer avtor ves čas opozarja, kako je ta razvoj potekal v odvisnosti od filozofije); ko zarisuje ideje najpomembnejših estetikov, pa hkrati odgovarja na vpraša-

nja, kaj je pravzaprav področje estetike, kateri so njegovi glavni problemi, osnovne smeri itd.

Jedro tega zgodovinskega pregleda tvorijo seveda najpomembnejši estetski misleci od Platona in Aristotela do Kanta, Hegla, Herbartia in predstavnikov modernih smeri. Pomembno je, da avtor opozarja tudi na danes manj znane in manj aktualne pisce, ki pa so s svojimi teorijami razvili značilne in v svojem času velikokrat odločilne estetske poglede. Prav tako opozarja tudi na filozofe, ki sicer niso bili estetiki, so pa za estetiko pomembni s posameznimi svojimi tezami in idejami. Ne zanemarija tudi razmišljanj samih umetnikov o umetnosti, njenih zakonih, lepoti itd. Izbor imen je torej precej širok (razen pri moderni estetiki, kjer se je avtor omejil le na nekatere pisce; od estetikov, ki niso marksisti, obravnava tako le Mukařovskega in Ingardna, od sodobnejših marksistov pa poleg Lukácsa še Adorna, Kosíka in Garaudya); oznake posameznih estetskih teorij so napisane precej strnjeno. Tako so *Sprehodi po estetiki* delo, ki daje po eni strani dovolj pregledov, po drugi pa (vsaj za starejša obdobja) informativno sorazmerno bogat začetni pogled v estetiko.

Pregled zgodovine estetike pomeni seveda tudi predstavitev temeljnih pojmov in osnovne problematike tega področja. Tako avtor npr. opozarja na subjektivistična in objektivistična stališča, na razmerje med lepim in resničnim, na vprašanje o vlogi razuma in čustev pri dojemanju lepega, itd. Pomembno je opozorilo, da estetska razpravljanja niso nujno obrobna. Tako avtor ob primeru slovenske neotomistične estetike, zlasti Mahničeve, ugotavlja, da je estetika lahko tudi „področje, kjer so se lomila in se še lomi kopja za eminentno politične stvari“ (str. 55). Vendar pa avtor ne opozori na problematičnost tistega odnosa, ki je v zgodovini ostajal bolj ali manj nevprašljiv, a ga je sodobna

estetska misel radikalno problematizirala. Gre za razmerje med umetnostjo in lepoto; od rešitve tega vprašanja je odvisen sam karakter estetike ali celo njen obstoj. Delo sicer opozarja na nekatera vprašanja, ki so s tem v najtesnejši zvezi, tako recimo na odnos med naravno in umetnostno lepoto. Toda zdi se, da bi bilo koristno ravno v uvodu v estetiko opozoriti na tisto notranjo protislovnost te discipline, ki izhaja iz dvojnosti njene funkcije kot vede o umetnosti in o lepem.

Kolikor bi hoteli pričujoče delo uporabljati tudi kot priročnik in ne le kot uvod, lahko občutimo, kot precejšnjo pomanjkljivost, da ni navedena obsežnejša bibliografija; omejena je namreč samo na slovenske knjižne izdaje s tega področja.

Igor Zabel

IZ ZGODOVINE PREVAJANJA NA SLOVENSKEM

**Zbornik Društva slovenskih
književnih prevajalcev 5 – 7**

*Uredili Drago Bajt, Frane Jerman,
Janko Moder*

*Društvo slovenskih književnih
prevajalcev, Ljubljana 1982*

Trojna zaporedna številka zbornika opozarja, da gre za serijsko publikacijo, povezano z vsakoletnimi jesenskimi delovnimi srečanji, ki jih Društvo slovenskih književnih prevajalcev prireja v različnih krajih na Slovenskem za stanovske tovariše iz vse Jugoslavije.

Slovenska prevodna literatura z zgodovinske perspektive je bila vodilna problemsko – tematska usmeritev treh takih zapovrstnih srečanj v letih 1979, 1980 in 1981. Zbornik je temu primerno obsežen in vsebinsko bogat. Vsekakor mu je v prid, da je izšel v eni knjigi namesto v treh, saj tako združeni prispevki kažejo izčrpanjšo, preglednejšo in bolj sklenjeno podobo o naši prevodni književnosti.

Vsebinska zaokroženost zbornika je predvsem zasluga ureditve, saj so prispevki, uvrščeni vanj, dokaj raznovrstni po izboru in obdelavi tem, pa tudi po obsegu. Osnovna homogenost je dosežena s tridelno kompozicijo, ki je uredniki sicer niso nikjer posebej označili. V uvodnem delu sta dva prispevka o teoretičnih pogledih na osrednjo problematiko, ki je nato konkretno obdelana v 27 člankih in razpravah, na koncu pa je razvrščenih še 7 referatov o različnih zadevah, ki z osrednjo temo niso povezani. Pomisleke glede uvrstitve v srednji, slovenski del, zbudjata le razprava *Kako je Vladimira Levstika preveo Ivo Andrić*, s katero Simun Jurišić sistematično dopolnjuje svoja že prej obdelana poglavja o Andričevem prevajalskem opusu, in prispevek Toneta Potokarja *Alojz Gradnik v prevodih*, katerega težišče ni v obrisnem prikazu Gradnikove dovolj znane prevajalske dejavnosti, pač pa v izčrpnem opozorilu, kako pomanjkljivo upošteva podatke o ne ravno maloštevilnih srbohrvaških prevodih slovenskih avtorjev, med njimi tudi Gradnika, *Leksikon pisaca Jugoslavije*, edicija Maticе srpske v Novem Sadu. Ta dva prispevka in vsaj še del prikaza prevajalske dejavnosti Lili Novy, ki ga je napisala Djurdja Flèrè, bi sodila v posebno poglavje o slovenski književnosti v prevodih. Ta aspekt raziskovanja prevajalske dejavnosti je dejansko ena izmed pomembnih konstant na omenjenih srečanjih, na kar bi tudi v tem zborniku kazalo vidno opozoriti.

Ureditev osrednjega dela potemtakem tudi sama po sebi ni bila ravno lahko delo. Različna teoretična orientacija in njej ustrezna raba terminološkega aparata, različna raven obravnave prevoda, ki se sicer le še izjemoma zadovoljuje z ugotavljanjem „napak“ in praviloma teži h kompleksnejši analizi, pa tudi različno zajemanje tematike se je najočitneje pokazalo prav na območju, ki dovoljuje primerjavo. Izmed 18

avtorjev, med katerimi jih je nekaj napisalo tudi po več prispevkov, se nekateri osredotočajo na en sam prevod enega samega prvotnega besedila (Kajetan Gantar, *Gregorčičev poskus prevajanja Homerja*; Frane Jerman, *Na rob prvemu prevodu laično filozofskega dela*; Nikolaj Jež, *Glomarjev prevod „Kmetov“*; Velemir Gjurin, *Gregor Koritnik in njegov prevod Krokarija*). Nekateri obravnavajo različne slovenske prevode istega prvotnega besedila (K. Gantar Horacijevo *Spomladansko pesem*, Tatjana Lešničar *Robinzona*, Janko Moder *Z ognjem in mečem*). Nekateri zanimajo večji izbori del posameznih avtorjev v večjem številu slovenskih prevodov (Dušana Željeznova prevodi Puškina, Štefana Barbariča prvi slovenski prevodi Turgenjeva, Janka Modra štirje štajerski prevajalci Shakespeara), Milana Štanteta celo splošna problematika prevajanja iz indijske literature. Približno polovica avtorjev in prispevkov pa postavlja v ospredje nazore in delovne postopke posameznih slovenskih prevajalcev (Tone Pretnar Miklošiča in Vraza, Matej Rode Frana Levstika in Franceta Bevka, Majda Stanovnik Josipa Murna in Herberta Grüna, Drago Bajt Vladimirja Levstika in Ceneta Kopčavarja, Nives Vidrih Ivana Laha, Aleš Berger Srečka Kosovela, Branko Gradišnik Izidorja Cankarja, Djurdja Flèrè Lili Novy, Marjan Strojjan vnovič Vladimirja Levstika). V nekatere razprave je vključena obsežno dokumentirana zunanja geneza posameznih prevodov in njihova pot do objave, nekatere zanima bolj notranja geneza, povezana s prevajalčevim literarnim nazorom in obzorjem, nekatere vključujejo tudi kritične odmeve posameznih prevodov, torej njihovo recepcijo. Vrsta in število elementov, zajetih v tekstne analize, se loči že pri obravnavi verznihs besedil, še bolj pa pri obravnavi proznih. Kljub vsemu temu je urednikom uspelo sestaviti iz posameznih poglavij, ali bolje, iz

pripravljalnih študij za posamezna poglavja zgodovine slovenske prevodne književnosti zanimivo, dokaj sklenjeno panoramo, ki zajema približno poldrugo stoletje – od romantike do pravkar preteklih desetletij. Tu je kompozicijski vidik kronološki – upoštevan je čas objave prevoda ali čas delovanja prevajalca.

Področje, ki doslej pri nas na ta način še ni bilo obdelano, se je tako pokazalo v jasnih, čeprav ne docela strnjjenih obrisih. V tem zborniku – nasprotno kakor v Cankarjevem (1977) in Župančičevem (1980), kjer to seveda ni bilo mogoče – niso upoštevani le prevodi avtorjev, ki so pri nas znani po svoji siceršnji dejavnosti (npr. Miklošič, Gregorčič, Kosovel), ampak tudi mnogih tistih, ki so literarno delali predvsem ali samo kot prevajalci (npr. Lavoslav Gorenjec – Podgoričan, Maksimiljan Samec, Matevž Trnovec – Lamurski, Dragotin Šauperl, Ivan Vrban – Zavravski, Peter Miklavec – Podravske, Matija Mrače, Amat Škerlj itd.). Še vedno pa so tudi tu upoštevani skoraj izključno le prevodi pomembnih, splošno priznanih del uglednih literarnih avtorjev. To pomeni, da je pri prvotnih besedilih, na katera so vezani prevodi, še vedno odločilen vidik njihove kvalitete ali družbene veljave, medtem ko je pri tako selekcioniranih prevedenih besedilih že priznано, da je primaren njihov obstoj, ki sam po sebi zahteva analizo, in šele sekundarno njihovo vrednotenje. Če bomo hoteli dobiti o svoji prevodni književnosti natančno in izčrpno sliko, bo očitno treba storiti še korak, ki ga je naša slovenistika (Kmecl, Paternu, Hladnik) za avtohtono slovensko književnost že jasno nakazala, čeprav še ne docela naredila: obravnavati bo treba – ne da bi pri tem opustili vidik vrednotenja prvotnega in prevedenega besedila – tudi prevode del, ki jih literarne zgodovine ne cenijo ali celo sploh ne upoštevajo, a so ne glede na to lahko

zelo vplivna. Poleg tega bo vsekakor potrebno razvijati tudi kakovost tekstne analize.

Prav v tej zvezi je v zborniku nadvse primerno opozorilo Mateja Rodeta na teorijo prevajanja in na nujno povezavo zgodovinskih raziskav s teoretičnimi dognanji v prispevku *Zgodovina prevajanja v luči teorije prevajanja*. Žal pa je njegovo sklicevanje na teorijo čisto posplošeno, kakor da gre za povsem enovito vedo, v kateri je že vse dokončno dognano in zato ni več potrebno omenjati nobenih njenih konkretnih predstavnikov, smeri ali vej. Te seveda obstajajo in soglašajo predvsem v tem, da vse skupaj šele poskušajo pravkaršnje opise in norme „prevajalske umetnosti“ spraviti na raven znanosti o prevodu in prevajanju. Resni in vse pozornosti vredni poskusi take vrste nastajajo z različnih izhodišč – lingvističnih, literarnoteoretičnih, filozofskih, informacijsko-teoretičnih itd. – in se v marsičem dopolnjujejo, v marsičem pa si tudi ostro nasprotujejo. Rodetov prikaz teorije prevajanja, v katerem tudi njegov lastni morebitni prispevek ni razviden, zato ne zadoštuje niti kot informacija o njej niti kot njena popularizacija. Delitev prevodov na 'dobesedne', 'prirejene' (tj. približne.) in 'prave', razvrstitev nekaj vidnejših slovenskih prevodov v te tri kategorije in sklep, da bi bilo iz zgodovine 'umetniškega prevajanja' pri Slovencih treba izločiti vse 'neprave' prevode, avtorja samega hitro pripelje v zadrego: Trubarjevo prevajalsko delo, ki po Rodeotovem mnenju „ne prenese navedenih kriterijev“ in zato v tako zgodovino ne sodi, naj bi npr. obravnavali kvečjemu sorodni ali dopolnilni disciplini, in sicer 'priredbne' primerjalna književnost, 'dobesedne prevode' pa morebitna 'predzgodovina prevajanja.' Poskus, da bi s „čisto“ teorijo prišli do „čiste“ zgodovine prevoda in prevajanja, tako že na prvi mah pripelje tudi „neprave“ prevode spet v območje

prevodne literature, čeprav le v njen „predzgodovinski“ predalček. Teorija literarnega prevoda, ki jo prav z neizogibnim upoštevanjem zgodovinske perspektive povzemajo in razvijajo n. pr. Georges Mounin, André Lefevère, Robert de Beaugrande in Rolf Kloepfer, se danes ne obotavlja več priznavati, da so bili pogledi na jezikovno in estetsko adekvatnost ali ekvivalentnost prevodov v različnih obdobjih pač različni, in si prizadeva razložiti literarni prevod v vsem njegovem razponu in z vsemi njegovimi značilnostmi.

Škoda, da zbornik nima vsaj imenskega kazala in seznama obravnavanih prevodov. Iz kazala avtorjev in naslovov posameznih prispevkov je namreč mogoče razbrati le manjši del vsega tistega, kar je v njem zajeto.

Majda Stanovnik

Claudio Guillén
KNJIŽEVNOST KAO SISTEM
Prevod Tihomir Vučković
Nolit, Beograd (brez letnice)
(Književnost i civilizacija)

Srbohrvaški prevod knjige Claudia Guilléna *Literature as System* — izvornik je izšel leta 1971 — vsebuje enajst spisov, ki jih gre razumeti kot prispevek k teoriji literarne zgodovine, in seznanja bralca s pomembnim delom pri nas ne dovolj znanega, sicer pa uglednega ameriškega komparativista španskega rodu. Claudio Guillén je profesor na Harvardu, njegovo ime je že dobri dve desetletji mogoče slediti v številnih mednarodnih strokovnih revijah za vprašanja literature, vendar pa je najbolj stopilo v ospredje naše zavesti leta 1982 z desetim kongresom mednarodne zveze za primerjalno književnost (ICLA), ko je bil Guillén ob nizozemskem komparativistu D. W. Fokkemi programski selektor kongresnega gradi-

va in organizacijski predsednik sekcije za primerjalno poetiko. Guillénovo raziskovalno rast sta po njegovi lastni izjavi odločilno oblikovala Renato Poggioli in Amado Alonso, nam manj znani španski literarni zgodovinar, ki ga je tudi prvi seznanil s saussurovskim modelom, s katerim je Guillénovo pojmovanje zgodovine literature kot sistema bistveno povezano. Prav ta saussurovski izvor — nanj se sklicuje že v najzgodnejših spisih leta 1957 — je temeljna podlaga izrazito teoretske orientacije v njegovem pristopu k vprašanju literarne zgodovine, hkrati pa tisti nagib, ki se ne more izogniti primerjalnim vidikom preučevanja literarnih pojavov v širšem kontekstu. Seveda je v takšnem primeru pod oznako primerjalnosti razumeti njeno prenovljeno koncepcijo, ki je to vedo vse od poznih tridesetih let tega stoletja vztrajno preoblikovala iz prvotne zasnove, v kateri je marsikdo videl le komplementarno vlogo nacionalni literaturi, v vsezajemajočo vedo o literaturi v smislu nemške oznake *allgemeine Literaturwissenschaft*.

Vse spise pričujoče knjige je mogoče označiti za primerjalne, čeprav se, kot poudarja sam avtor, s komparativnimi vprašanji v ožjem pomenu besede, tj. s tako imenovano problematiko vplivov ukvarjata le prva dva (*Estetika literarnega vpliva, Zapis o vplivih in konvencijah*). Nikakor namreč ni mogoče na drugi del (*K definiciji pikaresknega, O rabi literarne zvrsti, Zvrst in protizvrst: odkrivanje pikaresknega, Literatura kot zgodovinska protislovnost: El Abencerraje, mavrski roman in ekloga*), torej na spise, posvečene izključno žanrskim vprašanjem, gledati drugače kot na izrazit prispevek primerjalni vedi, in isto lahko trdimo za zadnji sklop spisov (*Literatura kot sistem, Naknadna razmišljanja o literarnih obdobjih, O predmetu literarnih menjav*), ki odpirajo vprašanje o možnosti običajnih teoretskih zasnov literarne zgodovi-

ne. Sodobna primerjalna \check{v} eda je vse bolj teoretska disciplina in samo takšna lahko na današnji stopnji zgodovinskega razvoja znanosti tudi obstaja. Pričujoči spisi Claudia Guilléna takšno njeno podobo pomembno sooblikujejo. Avtorjev koncept moderne komparativistike je nedvoumen, kot je razvidno že v uvodu: „Primerjalne književnosti v njeni današnji fazi ne zaznamuje gibanje od nacionalnega k mednarodnemu, ampak gibanje od zgodovine k teoriji (to je gibanje, ki se v obe smeri verjetno stalno ponavlja). Moj najširši namen je dati podporo določenemu strukturalnemu pristopu k osnovnim celotam, pojmom in problemom zgodovine literature. Odločil sem se pokazati nekatere načine, kako se literatura izkazuje ali zgodovinsko funkcionira kot sistem — to je kot urejenost (medsebojno delujočih delov) ali kot sklop urejenosti, ki se skozi stoletja menja, pa vendar ohranjajo.“ (Str. 12)

Atomistični pogled na zgodovino, kakršen je bil še blizu devetnajstemu stoletju, je postal nezadosten. V zgodovinskem dogajanju literature je po avtorjevem mnenju mogoče ugotavljati organizirane celote, urejene sklope, sisteme, med katerimi obstajajo pomembni vzajemni odnosi. Sistem, struktura, organizirana forma so težiščni pojmi, s katerimi skuša zajeti bistvo potekanja literarnih pojavov v zgodovini, uporablja jih v takšnem smislu, kakor jih je utrdil strukturalizem oziroma tradicija ruskega formalizma prek Tinjanova in Jakobsona, pa tudi v notranjem dialogu z njimi. (Kot sistematičen raziskovalec svojo rabo omenjenih pojmov v uvodu tudi eksplicira). Po Guillénovem mnenju je današnja literarna zgodovina možna samo v tistem smislu, da v zgodovini odkriva trajne konstrukcije in smiselne odnose, da razlaga urejenost v času oziroma težnjo k urejenosti, kot jo izpričuje dogajanje v preteklosti. Literarna zgodovina tako raziskuje notranjo zgodovin-

sko strukturiranost same literature in takšna orientacija strukturalno-zgodovinskega pristopa ima po njegovih lastnih besedah za neizbežno posledico stike med različnimi področji zgodovine. Raziskovanje določenega časovnega izseka, ugotavljanje njegove konstante v literaturi nakazuje tudi določila vizualnih umetnosti, filozofije in še česa. Literarni sistemi ne nazadnje govorijo tudi o strukturi sočasne družbe. „Zdi se, da prav ideja o literarnem sistemu omogoča prepričljivo razpravljati o tematiki odnosov med socialno, ekonomsko in politično zgodovino na eni in literarno zgodovino na drugi strani.“ (Str. 335)

Vprašanje o razmeroma stabilnih in funkcionalnih odnosih med določenimi karakteristikami literarnih del, tj. o njihovi sistemskosti oziroma bolj točno težnji k sistemskosti, kot se je v zvezi s strukturalizmom utrdilo v literarni vedi, je mogoče — po Guillénovih razlagah — razumeti kot dediščino ne le iz poetike, kakršna sega nazaj k Aristotelu, pač pa tudi iz njej prvotno precej bližjih disciplin, kot so retorika, filozofija ali celo pedagogika (prim. str. 336). Že prej omenjeno nezadostnost opisnega historizma so si namreč prizadevali preseči svojčas prav avtorji poetik ter estetik, v drugi polovici devetnajstega stoletja pa tainovski in drugi pozitivistični poskusi zgodovinske obravnave literature, medtem ko je bil pravi spoj teoretičnega in hkrati zgodovinskega gledanja na pojave literature možen šele na začetku našega stoletja z deli avtorjev, ki jih tudi Guillén omenja kot svoj izvor. Saussure, ruski formalisti, Jakobson — ob najuglednejših filozofih, filologih in drugih razpravljalcih o literaturi — so imena, h katerim se vseskozi vrača v svojih spisih. V zvezi z njimi najdemo njegove definicije pojmov sistem, struktura, forma, ki jih gre v primeru literature, kot večkrat eksplicitno poudarja, razumeti samo kot *težnjo* k urejenosti, sistemskosti. V povezavi s po-

znim formalizmom in Jakobsonom zastavlja tudi vprašanja o istočasnem delovanju žanrskih in protizanrskih določil. Ob Jakobsonovi tezi o dominanci poetske funkcije v pesniškem delu pa zanimivo kritično

izpostavlja problem referencialne funkcije, ki po njegovem v pesniškem delu stopa v ospredje na specifičen način.

Jola Škulj

BIBLIOGRAFIJA **Indija in Slovenci**

Gradivo do l. 1945

Bibliografsko gradivo *Indija in Slovenci* zajema važnejše tiskane prispevke Slovencev o Indiji od začetka njihovega zanimanja za to deželo do leta 1945. To obdobje je bilo izbrano zato, ker so naši starejši tiski teže dostopni in niso v celoti obdelani niti v splošni, kaj šele v ustrezni slovenski strokovni bibliografiji. Po 9. maju 1945 pa si že lahko pomagamo s *Slovensko bibliografijo*. Razvoj našega poznavanja Indije do 19. stol. je zaradi pomanjkanja zanesljivih podatkov le nakazan, dopolnjuje pa ga podoba Indije v slovenskem ljudskem izročilu (gl. Zmago Šmitek: *Nevropski motivi in vplivi v slovenskem ljudskem izročilu*, v tej številki Primerjalne književnosti). Pretežno večino popisanih objav si delita druga polovica 19. in prva polovica 20. stoletja. Razumljivo je, da število objav proti koncu izbranega obdobja razen v vojnih letih narašča.

Popis slovenskih tiskov o Indiji je v podnaslovu označen kot gradivo, ker ni popolna bibliografija, saj zanj naš tisk ni bil na novo pregledan in izpisan, pač pa so bili uporabljeni že obstoječi katalogi, kartoteke in bibliografije. Za splošno orientacijo so rabili katalogi Narodne in univerzitetne knjižnice, za razna preverjanja pa kartoteke v njenem bibliografskem oddelku. Za objave v zvezi z indijsko literaturo je bila izkoriščena kartoteka tujih avtorjev in slovenskih literarnoteoretičnih terminov na Inštitutu za slovensko literaturo in literarne vede Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU. Za starejše obdobje je bila pregledana bibliografija Primoža Simonitija *Sloveniae scriptores Latini recentioris aetatis*, Ljubljana 1972. Seznam spisov Karla Glaserja je bil preverjen po objavi v študiji Antona Dolarja *Prof. dr. Karol Glaser*, Maribor 1934. Uporabno vodilo po objavah v Ljubljanskem zvonu je bilo *Bibliografsko kazalo Ljubljanskega zvona* Rudolfa Kodele, Jožeta Munde in Nika Rupla, Ljubljana 1962. Zlasti veliko podatkov izvira iz še neobjavljene disertacije *Obzorje Slovencev na področju neevropskih kultur*, Ljubljana 1983, ki jo je napisal Zmago Šmitek. Dobra četrtina gradiva pa je bila dopolnjena po magistrski nalogi *Bibliographical Study of the Development of Relations between India and Yugoslavia*, Zagreb 1975, ki jo je izdelal Brij Kishore Verma.

Ob pričujočem bibliografskem gradivu je seveda nujno treba upoštevati še objave v zvezi z Rabindranathom Tagorejem, ki jih je izčrpno popisal Jože Munda v sestavku *Tagore pri nas* v knjigi o Tagoreju v zbirki Nobelovci, Ljubljana 1973, 1975², 1977³. Prav tako so bile kot poseben tematski sklop namenoma izpuščene objave o Ciganih, ki bi sicer glede na svoj indijski izvor lahko prišli v poštev. Tudi učbeniki zgodovine, zemljepisa itd. niso vključeni, prav tako ne gradivo iz nemškega časopisja na Slovenskem.

Popisane enote so razvrščene kronološko. Vsako leto so najprej navedene knjige po abecednem redu avtorjev, nato pa prav tako članki. Anonimni

prispevki so obakrat uvrščeni na konec po abecednem redu naslovov. Poročila o posameznih delih so zbrana za popisom ustrezne enote. Bibliografska opomba daje najnujnejša dodatna pojasnila. Pri zamejskih periodičnih publikacijah včasih ni bilo mogoče označiti strani. *Kmetijske in rokodelske novice*, ki so večkrat spremenile svoj naslov, so citirane kot *Novice*.

Popis zajema knjižne objave in pomembnejše članke, ki v celoti govorijo o Indiji. Izjemoma so navedeni tudi krajši in značilnejši sestavki, kjer ima Indija pomemben delež. Vključena so tista literarna dela, ki v naslovu omenjajo ali kažejo zvezo z Indijo, tudi če je vsebina ne potrjuje, ali pa jo izpričujejo s pomembnejšimi tematskimi sestavinami. Idejni, stilni in oblikovni vplivi tu niso navedeni, ker terjajo drugačno obravnavo. Upošte-vane so še objave Slovencev v drugih jezikih in prevodi tujih avtorjev, zlasti seveda Indijcev, v slovenščino in nekaj biografskih in spominskih člankov o piscih s tega področja. Kljub temu je gotovo ostalo veliko gradiva še neizkoriščenega. Že obstoječi seznam pa daje dovolj zanimivo podobo slovenske seznanjenosti z Indijo. Prispevki so bili upošte-vani ne glede na to, ali so podatki v njih točni in ali so stališča, ki jih zastopajo, danes sprejemljiva ali ne. Njihova ocena pa je naloga strokovne analize in presoje.

1666

[Jelenčič] Jellentschitsch Friderik: *Der indianische Wundermann Franciscus Xaverius*. Wien 1666.

1726

Hingerle Avguštin: *De India eiusque gloriosa iuventute*. Viennae 1726.

1840

[Schmid Christoph:] *Josafat, Kraljevi sin iz Indije*; Is pisem gospoda Krishtofa Shmi-da. [Poslovenil Fran Malavašič]. V Ljubljani, Joshef Blasnik 1840.

1844

[Miklošič] Miklossich Fran: *Sanskrit und Slawisch*. — Jahrbücher der Literatur 1844 str. 43—70.

[Anonimno:] Svnajna povest: *Zhudna obljuba nekiga Bramina*. — *Novice* 1844 str. 123.

1847

[Anonimno:] *Sanskritska slovnica*. — *Novice* 1847 str. 48.

O slovnici Antona Bollerja.

1849

Hicinger Peter: *Zgodbe katolske cerkve, 12. Vere in zgodbe imenitnih izhodnih narodov*. — Zgodnja Danica 1849 str. 55—56.

O brahmanizmu in budizmu.

[Anonimno:] *V Indii*. — *Novice* 1849 str. 138.

O žveplu kot zdravilu proti koleri.

1850

[Anonimno:] *Dežela Indija*. — Slovenska bčela 1850 str. 121.

Zapis koroške ljudske pesmi.

[Anonimno:] *Ni davnej, kar je poslanec iz Nepala . . .* — *Novice* 1850 str. 136.

O nepalskem poslancu pri angleški kraljici.

[Anonimno:] *Strašna nesreča*. — *Novice* 1850 str. 118.

O nesreči na morju (!) pri Benaresu.

- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *Kakšna je sorodnost Slavenov z Indianci*. — Novice 1853 str. 230, 234–235, 238–239, 242–243, 246–247, 250–251.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *Ostanki Bramatovega častja na rimsko-slovenskih spomenicah*. — Novice 1853 str. 266–267, 270, 274–275, 278–279.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *Starozgodovinski pomenki*. — Novice 1853 str. 58–59, 62, 70–71, 74–75, 89–90, 94–95, 103, 107–108, 110–111, 117–118, 122–123, 130, 134–135, 146–147, 150, 186–187, 190, 210, 214, 218, 294–295, 298–299, 302, 306–307, 310–311, 326–327, 330–331, 342, 346, 354–355, 358, 381–382, 387, 391, 394.
Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *Višnutova Kršna-Avatar in njeni ostanki na rimsko-slovenskih spominkih*. — Novice 1853 str. 158–159, 162–163, 166, 170–171, 174–175.

1854

- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *Mitološki kraji*. — Novice 1854 str. 342, 346.
Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *O imenih rek Save, Sore, Drave, Mure, Anasa*. — Novice 1854 str. 366–367, 370, 374, 379, 382, 390–391, 394, 399.
Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *O Noriku in Noreji*. — Novice 1854 str. 6, 10–11, 14–15, 18, 22–23, 26, 30–31, 34, 38–39, 42–43, 46–47, 70–71, 74, 78–79, 82–83, 86, 93–94, 98–99, 102–103, 105–106, 115, 118, 123, 126–127, 130–131, 134–135.
Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *Rimska cesta iz Akvileje čez Emono v Sisek*. — Novice 1854 str. 310, 315, 318, –319, 323.
Upošteva tudi indijsko gradivo.

1855

- Hicinger [Peter]: *Besedi „jezar“ in „tisač“ – in še druga števila*. — Novice 1855 str. 318, 322–323.
Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *Cvetlica Lotos in njen pomen na noriških rimskih kamnih*. — Novice 1855 str. 150–151, 154, 158, 162–163, 166, 170–171, 174–175, 178–179, 182–183, 186–187, 190–191, 194, 202–203, 206–207, 210–211, 214–215, 218–219.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *Korant – Kurent*. — Novice 1855 str. 10–11, 14–15, 18, 23, 26–27, 30, 34–35.
Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *Krakov in Šiška*. — Novice 1855 str. 402, 406–407.
Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *O imenih „Svaduccius“ in „Svaduccia“*. — Novice 1855 str. 326–327, 330, 335.
Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *O imenu Styria, Štirsko, Štajarsko, Steiermark*. — Novice 1855 str. 346, 350–351, 354, 358–359, 362.
Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *O pomenu imena mesta Retra in priimena čerobogovega Pya*. — Novice 1855 str. 386, 390–391.
Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *O pomenu imen slavnihs slovanskih měst Vineta in Jom-Jumna, in o izobraženosti starih Slavenov*. — Novice 1855 str. 374–375, 379.
Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *Sveto indiško figovo drevo in njega pomen na noriških rimskih kamnih*. — Novice 1855 str. 262, 266–267, 270–271, 274, 278, 282, 286, 290–291.
- [Anonimno:] *Himalajska smreka ali deodora*. — Novice 1855 str. 74.
O pošiljki semena v Anglijo in Nemčijo.

1856

- Sežun Valentin: *Izhodnja Indija in katoliška cerkev*. — Zgodnja Danica 1856 št. 24 str. 105, št. 25 str. 109–110, št. 26 str. 114, št. 27 str. 118, št. 28 str. 121–122, št. 29 str. 126–127, št. 32 str. 138–139, št. 34 str. 146, št. 36 str. 156–157.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *O božanstvu Korsaa*. — Novice 1856 str. 340, 344. Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *O indoslovanski božici „Kalanda“, „Koleda“*. — Novice 1856 str. 2–3, 6–7.

1857

- Erjavec Fran: *Fakir*. — Novice 1857 str. 303–304.
- [Ravnikar Matevž] Poženčan: *Indijar*. — Novice 1857 str. 220. Pesem.
- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *Hemona, Emona, Amina, Kamana = Ljubljana*. — Novice 1857 str. 22, 26–27, 30. Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Anonimno:] *Kako se vdove Indijanov sežigajo*. — Novice 1857 str. 286–287.
- [Anonimno:] *Novičar iz raznih krajev*. — Novice 1857 str. 232, 244, 248, 252, 260, 272, 280, 284, 288, 291, 300, 320, 324, 336, 340, 344, 352, 368, 392, 404, 415. O vstaji zoper Angleže v Indiji.

1858

- [Čizman] Zhishman Anton Edvard: *Die Nikobareninseln*. — Mittheilungen der kaiserlich – königlichen Geographischen Gesellschaft [Dunaj] 1858 str. 202–230.
- Navratil Ivan: *Janez Filip Vezdin*. — Glasnik slovenski 1858 str. 72–75. Življenjepis in seznam del.
- [Anonimno:] *Iz Indije*. — Novice 1858 str. 96. O vstaji v Indiji.
- [Anonimno:] *Iz Indije*. — Novice 1858 str. 256. O tem, da so Angleži ujeli vodjo upora Nana Sahiba.
- [Anonimno:] *Iz Indije*. Novice 1858 str. 264. O tem, da deževje ovira nadaljevanje vojne.
- [Anonimno:] *Iz Indije*. — Novice 1858 str. 368. O pojavu zvezde repatice.

1859

- [Trstenjak] Terstenjak Davorin: *O gromski sekiri imenovani: „Taran balta – sekira“*. — Novice 1859 str. 2–3, 10–11, 27–28, 34–36, 43–44, 50–51, 58–59. Upošteva tudi indijsko gradivo.
- [Anonimno:] *Iz Indije*. — Novice 1859 str. 120. O vstaji v Indiji.
- [Anonimno:] *Iz Indije*. — Novice 1859 str. 334. O vstaji v Indiji.

1868

- Ravnikar Matevž: *Sled Slovencev med nekdanjimi narodi*. — Letopis Matice Slovenske 1868 str. 5–39. Omenja slovensko–indijsko krvno in jezikovno sorodnost in poudarja koristnost znanja sanskrita.

1869

- Krek Gregor: *Literatur als Quelle der Mythologie*. Wien 1869. Omenja indijsko–slovanske analogije.

A.P–n.: *Kaj si naše ljudstvo o Indiji pripoveda*. — Besednik 1869 str. 75.

1870

- Trstenjak Davorin: *Triglav, mythologično raziskavanje*. V Ljubljani, samozaložba 1870.

Torkar Matija: *Zgodovinske in pravljicne črtice o starodavnih Indijanih in o njihovej omiki* (Vede in umetnosti). – Novice 1870 str. 135 – 136, 143 – 144, 151 – 152.

1871

[Cimperman Fran] C. Fr.: *O božjih sodbah pri Indih*. – Besednik 1871 štev. 7 str. 52 – 53.

[Podmilšak Josip] P. J.: *Praznik pokore v Hindostanu*. – Besednik 1871 štev. 6 str. 46 – 47.

1873

Tavčar Ivan: *Narava in civilizacija*. – Vestnik, znanstvena priloga Zori, 1873 str. 17 – 20, 33 – 36, 49 – 52, 65 – 68, 85 – 89.

— Obširne omembe indijske literature in religije.

1874

Krek Gregor: *Einleitung in die Slavische Literaturgeschichte*. Graz 1874.

Uporablja in citira literaturo o indijskih jezikih, religijah in književnostih.

[Anonimno:]: *Strašna lakota v Indiji*. – Novice 1874 str. 27.

1876

[Whitney W.D.]: *O indoevropskih jezikih*. Prev. K. Glaser – Slovenski narod 1876 št. 260 str. 1 – 3, št. 261 str. 1 – 3, št. 262 str. 1 – 3, št. 263 str. 1 – 3, št. 264 str. 1 – 3, št. 265 str. 1 – 3.

1877

[Anonimno:]: *Angleži in pa lakota v Indiji*. – Novice 1877 str. 286 – 287.

[Anonimno:]: *Damajantica žaluje po soprugu*. Iz staroindijščine poslovenil K. Glaser. Prevod iz Mahābharata. – Slovenski narod 1877 št. 172 – 175. Povzetek spevov 1 – 10 in 13 – 26, speva 11 in 12 prevedena.

[Anonimno:]: *Koliko ljudi in živine pokončajo v enem letu divje zverine in kače v Indiji*. – Novice 1877 str. 199.

[Anonimno:]: *Strašna lakota (glad) mori ljudi v južni Indiji*. – Novice 1877 str. 279.

1878

[Kersnik Janko] J.B.K.: *Razvoj svetovne poezije*. – Slovenski narod 1878 št. 3 str. 1 – 3, št. 4 str. 1 – 3, št. 5 str. 1 – 3, št. 6 str. 1 – 3, št. 7 str. 1 – 3, št. 8 str. 1 – 3. Kratak prikaz staroindijske literature v št. 4 in 5.

[Anonimno:]: *Najbolj razširjene vere v Aziji*. – Besednik 1878 str. 42 – 46.

[Anonimno:]: *Sila velika rajska smokva*. – Novice 1878 str. 219.

O drevesu iz časa Aleksandra Makedonskega v Indiji.

1879

[Anonimno:]: *Zverine in strupene kače v Indiji*. – Novice 1879 str. 108.

1880

[Schmid Christoph:]: *Jozafat, kraljevič v Indiji*. Povest iz prvih časov krščanstva, poslovenil p. Florentin Hrovat.

V Novomestu 1880 (Spisi Krištofa Šmida 2).

Poročilo: [Anonimno:]: *Spisi Krištofa Šmida, Jozafat, kraljevič Indije*. Kres V, 1885 str. 326.

Brence Matej: *Almora*. Obraz iz življenja Indov. – Ljubljanski zvon 1880 str. 198 – 199, 210 – 212, 226 – 228.

1881

Glaser Karol: *Peti internacionalni orientalski shod v Berlinu*. – Kres I, 1881 str. 566 – 568.

1882

- [Gorenjec Lavoslav] L. Gojko: *Kako Indi svatujó*. Kulturnohistoričen obrazec. – Kres II, 1882 str. 208–211.
- [Van Hemert:] *Dušmania*. Holandski spisal van Hemert. Poslovenil K. Glaser. – Kres II, 1882 str. 626–627.

1883

- Glaser Karol: *Epiške indske pripovedke in pravljice*. – Kres III, 1883, str. 36–38, 94–97, 152–153, 256–257, 314–315, 360–361, 408–409.
Nadaljevanje v naslednjem letniku Kresa.
- Glaser Karol: *Reiseskizzen aus Indien*. – Kres III, 1883 str. 223.
O knjigi zakoncev Wereschagin [Vereščagin]. Tudi omemba društva Deutsche Morgenländische Gesellschaft.
- Glaser Karol: *Ueber Bāna's Pārvaṭīparinayanātaka*. – Sitzungsberichte der philosophisch–historischen Classe der Akademie der Wissenschaften in Wien 1883 str. 575–664.
Kot separat ima 92 str.
Poročili: [Trstenjak Davorin] D.T.: *Ueber Bāna's Pārvaṭīparinayanātaka von prof. K. Glaser*. Kres III, 1883 str. 631. – [Anonimno:] *Indijska filologija*. Kres III, 1883 str. 384.
- [Sket Jakob] S.: *Indrov ali Indrin*. – Kres III, 1883 str. 120.
Avtor se po Glaserjevem zgledu zavzema za prvo obliko proti obliki Indras–ov, ki jo rabi Wiesthaler.
- Wiesthaler Fran: *Kako so stari narodi mrtve pokopavali*. – Kres III, 1883 str. 45–51, 97–106, 153–159, 207–210, 260–265.
Na str. 47–50 opis indijskih obredov.

1884

- Glaser Karol: *Epiške indske pripovedke in pravljice*. – Kres IV, 1884 str. 91–93, 309–310.
Nadaljevanje iz prejšnjega letnika Kresa.
- Glaser Karol: *Početki slovničarskega delovanja v Indih*. – Ljubljanski zvon 1884 str. 286–290.
- Glaser Karol: *Der siebente Orientalistenkongress und die österreichischen Slaven*. – Politik [Praga] 1884 št. 162–163.
Separat: Praga, samozaložba, 1884, 20 str.
Poročili: [Anonimno:] *Ruzne novice*. Ljubljanski zvon 1884 str. 511–512. Avtor verjetno Fran Levec. – [Anonimno:] *Der siebente Orientalistenkongress und die österreichischen Slaven*. Kres IV, 1884 str. 375.
- Glaser Karol: *Vereščagin in Vereščaginica na Himalaji*. – Edinost 1884 št. 1–2.
- Mahnič Anton: *Indija Komandija*. – Slovenec 1884 št. 26–38.
Satirična povest.
- [Anonimno:] *Kalkuta*. – Novice 1884 str. 88.

1885

- [Kalidasa:] *Urvašī*. Indijska drama Kālidāsova. Na slovenski jezik preložil Dr. Karol Glaser. Trst, samozaložba 1885 (Indijska Talija 1).
Poročilo: [Anonimno:] *Indijska Talija*. Ljubljanski zvon 1885 str. 761. Avtor domnevno Fran Levec.
- Glaser Karol: *Mrc̥hakatikā ali Ilovnati voziček*, najstarejša indijska gledališna igra. – Edinost 1885 št. 2–5.
Vsebina in v št. 4 in 5 prevod odlomka iz 9. dejanja.
- [Kalidasa:] *Urvašī*. Indijska drama Kālidāsova. Na slovenski jezik preložil dr. Karol Glaser. – Edinost 1885 št. 55–61, 64, 69–80.
S predgovorom.
- [Anonimno:] *Bramini v Evropi*. – Slovenec 1885 št. 108 str. 4.
O potovanju skupine braminov v Evropo.
- [Anonimno:] *Krščanska vera v Indiji*. – Slovenec 1885 št. 216 str. 4.
- [Anonimno:] *Rgveda I. 143*. Text, Übersetzung und Commentar von Dr. K. Glaser. – Jahresbericht über das k.k. Gymnasium in Triest 1885 str. 1–24.
Tudi kot separat.
Poročilo: [Anonimno:] *Rgveda I. 143*. Kres V, 1885 str. 544.

1886

[Kalidasa:] *Mālavikā in Agnimitra*. Indijska drama Kālidāsova. Na slovenski jezik preložil Dr. Karol Glaser. Trst, samozaložba 1886 (Indijska Talija 2).

[Bana:] *Pārvaī's Hochzeit*. Ein indisches Schauspiel. Zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von K. Glaser. — Jahresbericht des k. k. Staats-Gymnasium in Triest 1886.

Tudi kot separat.

Glaser Karol: *O starejši dobi indijskega slovstva*. — Kres VI, 1886 str. 73–81.

[Kalidasa:] *Mālavikā in Agnimitra*. Indijska drama Kālidāsova. Na slovenski jezik preložil dr. Karol Glaser. — Edinost 1886 št. 2, 4, 6, 8, 10, 12, 16, 18, 20, 22, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44.
S predgovorom.

[Anonimno:] *Trgovski promet z Bombayem*. — Slovenec 1886 št. 239 str. 3–4.

1887

Gregor Krek: *Einleitung in die Slavische Literaturgeschichte*. Graz, Leuschner & Lubensky 1887.

Druga, dopolnjena izdaja knjige iz l. 1874.

[Anonimno] *Razne pravljice in povesti*. Ljubljana, J. Blasnik 1887.

27 pravljic z imeni iz indijskih basni.

Poročilo: Trstenjak A[nton]: *Razne pravljice in povesti*. Ljubljanski zvon 1888 str. 375–376.

[Anonimno:] *Lov na kralja-tigra v Bengalu*. — Slovenec 1887 št. 102. str. 1–2, št. 103 str. 1–2, št. 104 str. 1–2.

1888

Rakež Josip: *Hypnotizem in njegovi pojavi*. — Ljubljanski zvon 1888 str. 526–534, 584–596.

Na str. 532–534 omenja tudi indijske fakirje.

1889

Glaser K[arol]: *Indijski igrokaz Urvaši*. — Hrvatska 1889 št. 108 str. 1, št. 109 str. 1, št. 110 str. 1–2.

Glaser Karol: *Ob orijentalnih študijah*. — Slovenski narod 1889 št. 41 str. 1–2, št. 42 str. 1–2, št. 43 str. 1–2, št. 44 str. 1–3.

1890

Murko Matija: *Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven*. — Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Wien, 1890.

Murko Matija: *Bugarski i srpski prijevod knjige o sedam mudraca, njen izvor i kratak obzir na druge slovenske redakcije*. Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 1890 knj. 100 str. 169–209.

Poročilo: [Anonimno:] Ljubljanski zvon 1892 str. 49–51.

1891

Glaser Karol: *Nekoliko iz indijskega bajeslovja*. — Dom in svet 1891 str. 80–83, 133–138.

[Anonimno:] *Indija*. — Novice 1891, str. 120.

O uporih zoper Angleže v Indiji.

1892

Aškerc Anton: *Krišna*. Indska legenda. — Ljubljanski zvon 1892 str. 129.
Pesem.

1893

Aškerc Anton: *Pramloča*. Indska legenda. — Ljubljanski zvon 1893 str. 1.
Pesem.

Aškerc Anton: *Grešnik*. Indska legenda. — Ljubljanski zvon 1893 str. 257–258.
Pesem.

1894

Aškerc Anton: *Buddhova čudesa*. Indska legenda. — Ljubljanski zvon 1894 str. 385–386.
Pesem.

1895

Erazem: *Sakuntala*. — Ljubljanski zvon 1895 str. 283.
Pesem.

Finžgar Fran Saleški: *Indijski siroti*. Igrokaz v treh dejanjih. — Pomladni glasi 1895 str. 113–144.

1896

Glaser Karol: *O rgvedskih slavospevih*. — Letopis Slovenske Matice 1896 str. 168–183.

1897

Murko Matija: *Prvi uspoređivači sanskrita sa slovenskim jezicima*. — Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 1897 knj. 132 str. 103–115.
Poročilo: D.: *Dr. M. Murko: Prvi uspoređivači sanskrita sa slovenskim jezicima*. Dom in svet 1899 str. 192.

Murnik Radoslav: *Nirvana!* — Ljubljanski zvon 1897 str. 156–169, 221–228.
Proza.

[Anonimno:] *Doma in po svetu (Indija)*. — Dom in svet 1897 str. 160.
O kugi v Indiji.

[Anonimno:] *Indija*. — Novice 1897 str. 267.
Protesti Indijcev proti angleški kolonialni politiki.

[Anonimno:] *Indija*. — Novice 1897 str. 287.
O revščini in lakoti v Indiji.

[Anonimno:] *Kuga v Indiji*. — Novice 1897 str. 29.

[Anonimno:] *Oženjeni otroci v Indiji*. — Novice 1897 str. 229.

1898

Aškerc Anton: *Buddha v brahmanski knjižnici*. Indska legenda. — Ljubljanski zvon 1898 str. 1.
Pesem.

Aškerc Anton: *Dovtipni veliki mogul*. — Ljubljanski zvon 1898 str. 65–66.
Pesem. Ciklus *Pavliha na Jutrovem V*.

Aškerc Anton: *Kako je molil sultan Akbar v svoji dvorni džamiji*. — Ljubljanski zvon 1898 str. 514–515.
Pesem. Ciklus *Pavliha na Jutrovem XV*.

Aškerc Anton: *Modri maharadža*. — Ljubljanski zvon 1898 str. 385–386.
Pesem. Ciklus *Pavliha na Jutrovem XI*.

Aškerc Anton: *Skrbni radža*. — Ljubljanski zvon 1898 str. 641–642.
Pesem. Ciklus *Pavliha na Jutrovem XVI*.

Lampe Frančišek: *Sežiganje mrličev*. — Dom in svet 1898 str. 632–638.
Opis sežiganja mrličev v Indiji, povzet po Schlagintweitovem delu *Indien*.

1899

Aškerc Anton: *Fakir*. Indska legenda. — Ilustrovani narodni koledar [Celje] 1899 str. 125–127.

1900

- Aškerc Anton: *Ambapāli*. — *Nove Poezije*. Ljubljana, Kleinmayr & Bamberg 1900 str. 79.
Pesem.
- Aškerc Anton: *Buda in Ananda*. — *Nove poezije*. Ljubljana, Kleinmayr & Bamberg 1900 str. 128.
Pesem.

1901

- Glaser Karol: *Buddhizem*. — *Dom in svet* 1901 str. 344–350.
- Glaser K[arel]: *Nekaj spominov*. (Slika iz življenja slovenskega profesorja in pisatelja.) — *Edinost* 1901 št. 223–232.

1902

- Glaser Karol: *Kālidāsa*. Indski dramatik. — *Ljubljanski zvon* 1902 str. 617–623, 683–689, 734–739.
- Glaser Karol: *Vinko Šercl, slovanski glotolog*. — *Slovenka* 1902 str. 283–285.
O češkem poliglottu, univerzitetnem profesorju v Rusiji, ki je pisal znanstvena dela o sanskrtnu in l. 1905 objavil tudi študijo *Iz življenja starih Indov* v slovenščini.
- [Sienkiewicz Henryk:] *Bodi blagoslovljena!* Indijska legenda. Po Sienkiewiczu poslovenil Marjan. — *Slovenka* 1902 str. 4–6.

1903

- Aškerc Anton: *Ašoka*. (259–222 pred Kr.). — *Ljubljanski zvon* 1903 str. 193–194.
Pesem.
- Grošelj Pavel: *Reinkarnacija*. — *Ljubljanski zvon* 1903 str. 84.
Pesem.
- Radajama: *Indigo-modri šakal*. (Staroindijska pravljica iz l. 3000 pr. Kr.). — *Slovenec* 1903 št. 282 str. 1–2.

1904

- Aškerc Anton: *Ahasverov tempelj*. — *Četrty zbornik poezij*. V Ljubljani, Kleinmayr & Bamberg 1904 str. 189.
Pesem.
- Aškerc Anton: *Buda in Sariputta*. — *Četrty zbornik poezij*. V Ljubljani, Kleinmayr & Bamberg 1904 str. 98.
Pesem.
- Aškerc Anton: *Kohinur*. — *Četrty zbornik poezij*. V Ljubljani, Kleinmayr & Bamberg 1904 str. 185.
Pesem.
- n. l.: *Dr. Alois Lang: Buddhismus*. — *Slovan* 1904/1905 str. 126–127.
Ocena.

1905

- Šercl Vinko: *Iz življenja starih Indov*. Črtice. Spisal ruski državni svetnik in vseučiliški profesor dr. Vinko pl. Šercl. — *Slovan* 1905/1906 str. 26–28, 40–43, 74–76, 120–122, 139–140.
Podprto s citati iz virov.

1906

- Schmid Christoph: *Jozafat, kraljevič v Indiji*. Poslovenil Florentin Hrovat. Novo mesto, J. Krajec 1906 (Spisi Krištofa Šmida 2).
- [Spillmann Joseph:] *Amurugam, sin indijskega kneza*. V Ljubljani, Katoliška bukvarna 1906 (Spillmannove povesti 6).
- Levstik Vladimir: *Buddha*. — *Ljubljanski zvon* 1906 str. 601.
Pesem.
- [Anonimno:] *Kristus in Buddha*. — *Katoliški obzornik* 1906 str. 432–433.

- [Kalidasa:] *Sakuntalâ ali „Prstan spoznanja“*. Drama v sedmih dejanjih. Sanskrtski spisal Kâlidâsa. Po R. Pischelovi izvorni izdaji 1877. l. poslovenil dr. Karol Glaser. Maribor, samozaložba 1908 (Indijska Talija 3).
 Poročila: [Lampe Evgen] Dr. E. L.: *Sakuntala ali „Prstan spoznanja“*. Dom in svet 1909 str. 475–476. — [Zbašnik Franc]: *Sakuntalâ ali „Prstan spoznanja“*. Ljubljanski zvon 1908 str. 382. — [Anonimno:] *Dr. K. Glaser: Sakuntalâ ali „Prstan spoznanja“*. Čas 1908 str. 500. — [Anonimno:] *Sakuntala, indijska gledališčna igra*. Slovenec 1908 str. 9.
- Kipling Rudyard: *Džungla*. Prevedel Fr[an?] K[obal?]. V Ljubljani, Schwentner 1908.
 Poročila: [Jakob Silc] J. Š.: *Rudyard Kipling: Džungla*. Dom in svet 1909 str. 186. — [Anonimno:] *Džungla (The Jungle Book)*. Ljubljanski zvon 1908 str. 760. — [Anonimno:] *Književnost*. Slovenski narod 1909 št. 252 str. 4.

Jarc Evgen: *Teozofična družba*. — Čas 1908 str. 88–89.

1910

- Aškerc Anton: *Kongres na Araratu*. — *Pesnitve. Peti zbornik*. Ljubljana 1910 str. 89–99.
 Pogovor Kristusa, Bude in Mohameda.
- Levstik Vladimir: *Komandija*. — Ljubljanski zvon 1910 str. 44.
 Pesem.

1911

- Terseglav Franc: *Buddha in Kristus*. — Čas 1911 str. 385–395.
- Terseglav Franc: *Budizem in vzhodnoazijska nacionalna verstva*. — Čas 1911 str. 145–161.
- Terseglav Franc: *Budovstvo in krščanstvo*. — Čas 1911 str. 17–25.
- Terseglav Franc: *Metafiziški razvoj budizma*. — Čas 1911 str. 97–111.
- Terseglav Franc: *Propad budizma*. — Čas 1911 str. 289–300.
- [Vidmar Josip] V.: *Buddha in njegov nauk*. — Naša bodočnost 1911 str. 108–112.
- [Anonimno:] *Sahib in Yogi*. — Slovenec 1911 št. 277 str. 1–3.
 Zgodba.

1912

- Glaser Karl: *Der indische Student*. — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1912 str. 1–37.
 Poročilo: [Šlebinger Janko] J. Š.: *Dr. Karl Glaser, Der indische Student*. Ljubljanski zvon 1912 str. 566.
- Glaser Karel: *„Indijski študent“*. — Dan 1912 št. 115 str. 2–3.
 O objavi razprave *Der indische Student*.

1914

- Krek Janez Evangelist: *Mladi islam v Indiji*. — Slovenec 1914 št. 216 str. 1–2.
- [Meško Ksaver] Karel Dolenc: *Indski motiv*. — Ljubljanski zvon 1914 str. 458.
 Pesem.
- Župančič Oton: *Buddha in polži*. — Slovan 1914 str. 53.
 Legenda.

1915

- Rožič Val[entin]: *Profesor dr. Karol Glaser*. Slovenskemu rodoljubu — učenjaku v spomin. — Koledar družbe sv. Mohorja za leto 1915 str. 71–72.
 Nekrolog.
- Župančič Oton: *Naše luči*. (Motiv iz Upanišad). — Ljubljanski zvon 1915 str. 529–530.

1916

- Rant Gvido: *Poganstvo in prvotna religija*. — Čas 1916 str. 238–247, 294–298.
 Opisuje tudi hinduizem.

1918

[Anonimno:] *Indijske kaste*. — Ilustrirani glasnik 1918 št. 22 str. 173 – 174.

1919

Ehrlich Lambert: *Katoliška cerkev, kraljestvo božje na zemlji*, I. Celovec, Družba sv. Mohorja 1919.

Med drugim tudi o misijonski problematiki Indije.

[Anonimno:] *Skozi širno Indijo*. Nevarnosti in nezgode s potovanja dveh mornarjev po indijskih krajinah. Poslovenil Silvester [Košutnik]. V Ljubljani, založil Anton Turk 1919.

Albert Ivan: *V Indijo*. — Zvonček 1919 št. 6 str. 128.

Pešem. Isto Mladinski list 1929 št. 3 str. 80.

1920

Mole Vojeslav: *Pismo z oceana*. Indijski ocean, med potjo od Sumatre do Ceylona. — Dom in svet 1920 str. 178 – 183.

1921

Suchy Josip: *Uvod v buddhizem*. Ljubljana, samozaložba 1921.

Poročilo: Ehrlich Lambert: *Uvod v budizem*. Čas 1922 str. 299. — Opozorili: [Anonimno:] *Budistična knjiga*. Kres I, 1921/1922 str. 21. — [Anonimno:] *Književnost*. Kres I, 1921/1922 str. 68.

[Anonimno:] *Staroindijske basni, bajke in pravljice*. (Jataka.) Priredil Jos[ip] Suchy. Slikal F. Plachy. V Ljubljani, založila Splošna delavska izobraževalna zveza „Svoboda“ 1921.

Poročili: Pregelj I[van]: *Staroindijske basni, bajke in pravljice*. Čas 1922 str. 296 – 297. — [Anonimno:] *Staroindijske pripovedke (Jataka)*. Ljubljanski zvon 1922 str. 256.

Anderson Vincent: *Indija — dežela čudežev*. — Glas naroda 1921 št. 216.

Gose Amitabh: *Tudi Indija ima svoje Sinnfeince*. — Glas naroda 1921 št. 228.

Kovačič Franc: *Teosofizem*. — Čas 1921 str. 297 – 326.

Jeretina Ivan: *Kaj misli Buda o Bogu, duši in nje blaženosti?* — Mentor 1921/1922 str. 61 – 62.

Suchy Josip: *Buddha*. — Kres I, 1921/1922 str. 62–63.

V rubriki Misleci socializma.

Suchy Josip: *Dve indski pripovedki. Panter in ovca. Želva in goski*. — Kres I, 1921/1922 str. 50.

Vnaprejšnja objava iz knjige *Staroindijske basni, bajke in pravljice*.

Suchy J[osip]: *Puščavnik Valmika in kraljična*. — Kres I, 1921/1922 str. 50 – 52.

Iz knjige *Staroindijske basni, bajke in pravljice*.

[Suchy Josip]: *Slike iz Indije*. Jugoslavenski list 1921 št. 311 str. 5.

Suchy Josip: *Tri indijske pripovedke. Veliko telo, kratka pamet. Opice — čuvaji nasadov. Sova — kraljica ptic*. — Kres I, 1921/1922 str. 13 – 14.

Vnaprejšnja objava iz knjige *Staroindijske basni, bajke in pravljice* z napovedjo njenega izida.

Terseglav Franc: *Ghandi* [!]. — Slovenec 1921 št. 275 str. 2.

1922

Albreht Ivan: *Indijski pregovori*. — Novi rod 1922 št. 2 str. 28.

[Rehar Radivoj] — r: *Predhodniki Rabindranatha Tagore*. — Tabor 1922 št. 163 str. 2.

Suchy Josip: *Kača v vreči*. — Kres I, 1921/1922 str. 120 – 121.

Iz knjige *Staroindijske basni, bajke in pravljice*.

Suchy Josip: *Kaznovana pohotnost*. — Kres I, 1921/1922 str. 133 – 135.

Iz knjige *Staroindijske basni, bajke in pravljice*.

Suchy Josip: *Sveti krog*. — Kres I, 1921/1922 str. 121 – 122.

Iz knjige *Staroindijske basni, bajke in pravljice*.

Suchy Josip: *Ubogljivi slon*. — Kres I, 1921/1922 str. 199 – 200.

Iz knjige *Staroindijske basni, bajke in pravljice*.

Tiran Ernest: *Zgodba o fakirju in njegovi piščali*. — Kres II, 1922/1923 str. 54–57.
Proza.

1923

Vuk Ivan: *Pravljice iztoka*. Ljubljana, Konzorcij Proletarske knjižnice 1923 (Proletarska knjižnica 1).

Vsebuje med drugimi tekste: *Lev-ovca* (indijska bajka-basen) str. 102–110, *Razodetje* (indijska pravljica) str. 19–29, *Zajec-šakal* (indijska basen-pravljica) str. 47–60.

K[arlin] P[avle]: *Indijska pravljica*. — Jutranje novice 1923 št. 210 (priloga) str. 6.
P[etrich] F[rank]: *Mahatma Gandhi*. — Ameriški družinski koledar 1923 str. 171–173.

Terseglav Franc: *Osamosvojenje Indije*. — Socijalna misel 1923 št. 12 str. 260–262.

1924

Koralnik A [braham]: *Zaprta vrata*. Drama v enem dejanju. Prevedel Ivan Vuk. Ljubljana, Delavsko – kmečka matica 1924.

Vsebuje tudi: Svami Vivekananda: *Bog in človek*. Govor. Str. 43–61.

Komljanec Ivan: *Zmotna luč v Delhi*. (Spisal I. Kreiten O. V. D. — prevedel prof. F[ranc] Omerza.) — Slovenec 1924 št. 116 str. 4.

Poročilo o drami ob uprizoritvi v Zavodu sv. Stanislava v Št. Vidu.

Sorabji Kornelija: *Otroška možitev v Indiji*. — Čas [Cleveland] 1924 št. 4 str. 108–112.

[Vuk Ivan:] *Zajec – šakal*. — Kovinarski koledar 1924 str. 113–122.

Iz zbirke *Pravljice iztoka*.

[Anonimno:] *Kama Sutra (Knjiga ljubezni)*. — Ženski svet 1924 str. 212–213.

Povzetek napotkov glede gospodinjstva in vedenja.

1925

Albreht Ivan: *Indija*. — Mladi junak 1925/1926 št. 6 str. 84.

[Čibej Fran]F. Č.: *Sadhu Sundar Singh*. — Križ na gori 1924/1925 str. 116–122.

O indijskem krščanskem javnem delavcu.

Pokorn Joško: *Mahatma Gandhi*. — Socialna misel 1925 št. 4 str. 69–86.

[Vuk Ivan:] *Razodetje*. — Mladinski list 1925 št. 8 str. 230–232.

Iz zbirke *Pravljice iztoka*.

1926

[Anonimno:] *Misijonska prireditvev*. Ur. Ante Kordin. Domžale, Misijonišče 1926 (Misijonska knjižnica 3).

Vsebuje tudi: Finžgar Fran Sal.: *Indijski stroti*.

Ehrlich Lambert: *Ob početkih I. jugoslovanske misijske pokrajine D. J. v Indiji*. — Glasnik presv. srca Jezusovega 1926 št. 2 str. 37–38.

Kipling Rudyard: *Džungla*. — Narodni dnevnik 1926.

Podlistek.

Šedivý J. B.: *Po okrogli zemlji*. Dogodki na daljnem vzhodu in Evropa. Indija. — Mladika 1926 št. 5 str. 186.

Vizjak Anton: *Indijski listi*. — Glasnik presv. srca Jezusovega 1926 št. 6–11.

1927

Kipling Rudyard: *Knjiga o džungli*. Prevedel J. M. [Ivan Mulaček]. Ljubljana, Merkur 1927.

Poročilo: [Anonimno:] *Knjiga o džungli*. Slovenski narod 1927 št. 69 str. 7.

Kozak Juš: *Boj za Mount Everest*. Ljubljana, Tiskovna zadruga 1927 (Prosveti in zabavi 18).

[Anonimno:] *Misijonski koledar za leto 1928*. Ljubljana, Misijonišče v Grobljah 1927. Posvečen Indiji.

Bertoldova Suna: *Verski obredi v Indiji*. Pot čez žerjavico. Krvave žrtve boginjam. Strahote verskega fanatizma. — Življenje in svet 1927 št. 16 str. 449–453.
Prevod in češčine.

[Anonimno:] *Lev in zajček*. — Mladinski list 1927 št. 10 str. 299.
Indijska pravljica.

1928

Mukerdži Dhan Gopal: *Mladost v džungli*. Prevedel Josip Vidmar. Slikarsko opremil Božidar Jakac. Ljubljana, Svet 1928.

Poročili: [Debevec Jože] Dbv: *Mladost v džungli*. Dom in svet 1929 str. 319. — [Anonimno:] *Nove knjige in revije*. Slovenski narod 1928 št. 275 str. 7.

Berlec Martin: *Indijske slike*. — Ave Maria 1928 št. 2 str. 37–38.

I. Mc.: *Indijska žena*. — Misijonski koledar 1928 str. 50–55.

Karlin Alma: *Na indijski kmetiji*. — Življenje in svet 1928 št. 18 str. 563–566.

M.: *Predavanje Mr. Šoran Singa o Indiji*. — Slovenec 1928 št. 75 str. 6.

Pertold Anna: *Dresirane živali v Indiji*. — Življenje in svet 1928 št. 22 str. 681–684.

[Vizjak Anton:] *Lilija med trnjem*. Zgodba duše, ki je iskala Boga. — Glasnik presv. srca Jezusovega 1928 št. 1–7.

Voltaire: *Zgodba o vrlem brahmanu*. Prevedel K. D. — Ljubljanski zvon 1928 str. 163–165.

[Anonimno:] *Sodobna indska kultura*. — Slovenec 1928 št. 252 str. 7.

Pogovor z indijsko pesnico Naidu, povzet po reviji Die literarische Welt.

[Anonimno:] *Staroindijske bajke*. — Misijonski koledar 1928 str. 44–49.

[Anonimno:] *Verstva vzhodnih narodov*. — Življenje in svet 1928 str. 667–670.

1929

Fajdiga Vilko: *Le problème moral et sa solution d'après le Bouddha et d'après Jesus-Christ* (Essai d'Apologétique par l'Étude comparée). Thèse de doctorat en théologie 1929, Institut catholique de Paris.

Tipkopis, 289 strani.

Podržaj Stanko: *Pod Himalajo*. Ob ustanavljanju jugoslovanske misijonske pokrajine Družbe Jezusove v Bengaliji. Ljubljana, izdal Glasnik presv. srca Jezusovega [1929].

Kukovec Janko: *Mahatma Gandhi* (Iz predavanja.) — Življenje in svet 1929 št. 17 str. 450–455.

M. K.: *Zadružne čajne plantaže v Indiji*. — Zadružni koledar 1929 str. 75–76.

Mesarič Pavel: *Kaj delajo naši misionarji v Indiji?* — Glasnik presv. srca Jezusovega 1929 št. 2 str. 53.

Pate Rudolf: *Pod indijskim solncem*. — Koledar Goriške Mohorjeve družbe 1929 str. 111–116.

Suchy Josip: *Bombay*. — Odmevi 1929 str. 70–73.

Potopis.

Travner Vladimir: *Čarovništvo in čarovniški procesi. 4. Indiji*. — Življenje in svet 1929 št. 15 str. 477–478.

Vizjak Anton: *Roža z indijskih poljan*. Zgodba duše, ki je iskala Boga. — Glasnik presv. srca Jezusovega 1929 št. 4–12.

[Anonimno:] *Gobavost je ozdravljiva*. — Življenje in svet 1929 str. 471–472.

[Anonimno:] *Josip Suchy*. Ob 60-letnici. — Slovenski narod 1929 št. 175 str. 3.

[Anonimno:] *Leposlovne novosti*. — Slovenec 1929 št. 292 str. 9.

O nemškem prevodu romana Ghond Dhana Gopala Mukerdžija. Tudi omemba slovenskega prevoda *Mladost v džungli*.

1930

Borko Božidar: *Sodobna Indija v slovenski prevodni književnosti*. — Jutro 1930 št. 288 str. 6.

Kellermann Bernhard: *Indija — kraljevska beračica*. — Življenje in svet 1930 št. 11 str. 289–292.

Iz knjige *Pot bogov*.

M. H.: *Osamosvojitve indske žene*. — Življenje in svet 1930 št. 23 str. 642–644.

Suchy Josip: *Vzdolž zapadne indijske obale*. — Odmevi 1930 str. 89–93.

Potopis.

- [Anonimno:] *Ahimsa*. — Življenje in svet 1930 št. 23 str. 644.
- [Anonimno:] *Boj za „prestolnico bogov“*. Nova naskakovanja himalajskih snežnikov. — Življenje in svet 1930 št. 11 str. 302–304.
- [Anonimno:] *Bombajski vrt*. — Življenje in svet 1930 št. 25 str. 680.
- [Anonimno:] *Kaj se godi v Indiji*. — Življenje in svet 1930 str. 126–128.
- [Anonimno:] *Mahatma Gandhi*. — Življenje in svet 1930 št. 21 str. 581–584.
- [Anonimno:] *Pohod na Kančindžingo*. — Življenje in svet 1930 št. 19 str. 513–514.
- [Anonimno:] *V snegu in ledu na Himalaji*. — Življenje in svet 1930 št. 9 str. 249–250.

1931

Kellermann Bernhard: *Pot bogov*. Po Indiji, Malem Tibetu in Siamu. Poslovenil Valter Bohinec. Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna 1931 (Kosmos 3).

Affre M.: *Pod indijskimi palmami*. (Prevedel J. Gregorič.) — Tuji svet 1930/1931 št. 10 str. 145–156, št. 11 str. 161–170, št. 12 str. 177–189.

Bele Janko: *Med Malabarci*. — Kres 1931 št. 2 str. 48–49.

Fajdiga Vilko: *Kršćanstvo in budizem*. — VII. Congressus internationalis Academicorum pro missionibus, Ljubljana 6. — 10. sept. 1930. Unio Cleri missionaria pro Jugoslavia 1931. Str. 259–267.

Kohl Louis: *Sveta nesnaga v Indiji*. — Življenje in svet 1931 št. 3 str. 78–79.

Lorent Michael: *Gandhijev obraz*. — Življenje in svet 1931 št. 14 str. 377.

Poderžaj Stanko: *S krvjo oškropljena*. — Glasnik presv. srca Jezusovega 1931 št. 4 str. 12.

Poderžaj Stanko: *Trimurti — hidska božja trojica*. — Katoliški misijoni 1930/1931 št. 11 str. 185–189, št. 12 str. 201–205.

Štukelj Ciril: *Indija in njen „prorok“ Gandhi*. — Koledar Cankarjeve družbe 1931 str. 72–80.

Thomas P.: *Indija in njeni problemi*. — Slovenec 1931 št. 77 str. 12.

[Vilfan Joža] J. V.: *Gandhi in krščanstvo*. — Ljubljanski zvon 1931 str. 240.
S citatom iz Gandhijeve avtobiografije.

[Vilfan Joža] J. V.: *Mahatma Gandhi*. — Ljubljanski zvon 1931 str. 239–240.
S citatom iz Gandhijeve avtobiografije.

Zalaznik Albin: *Indija, raj živalstva*. — Mladika 1931 št. 4 str. 149–151.

[Anonimno:] *Modra sova in njena šola*. — Mladinski list 1931 št. 6 str. 166.
Indijska pravljica.

1932

Bednařik Rado: *Križem sveta*. Slika z doma in iz tujine. Gorica, Goriška Mohorjeva družba 1932.

Vsebuje: *V deželi menihov (Slike iz Zapadnega Tibeta)*. Str. 80–86.

Ramačaraka: *Filozofija jogijev in orientalski okultizem*. Korespondenčni tečaj. Ljubljana, Založba Nove miselnosti 1931.

Pravo ime avtorja je William Walker Atkinson. Prava letnica izida je 1932.

[Anonimno:] *Staroindijske bajke in pravljice (Jātaka)*. (Po francoskem prevodu iz sanskrita priredil Josip Suchy.) V Ljubljani, Učiteljska tiskarna 1932.

Poročili: Vandot Josip: *Staroindijske basni, bajke in pravljice (Jātaka)*. Odmevi 1933 str. 120–121. — [Anonimno:] *Staroindijske priče*. Učitelj 1932/1933 str. 391–392.

Bohinec Valter: *Indija in indijsko vprašanje*. — Koledar Družbe sv. Mohorja 1932 str. 69–73.

Poderžaj Stanko: *Pismo iz Indije*. — Ave Maria 1932 št. 9 str. 256–257.

Sinclair Gordon: *Indijski fakirji*. — Slovenec 1932 št. 261 str. 15.

Suchy Josip: *Na obisku pri budistih*. — Jutro 1932 št. 171 str. 5.

O budistični koloniji donskih Kalmikov, Čerkezov in Tibetancev v Beogradu, njihovem tempju in svečnikih.

Suchy Josip: *Slike iz Indije*. — Odmevi 1932 str. 58–64.
Potopis.

Suchy Josip: *Širom Indije*. — Odmevi 1932 str. 87–90.
Potopis.

Ušeničnik Aleš: *Indija in Bog*. — Čas 1931/1932 str. 228–229.
Poročilo o knjigi benediktinca Th. Ohma *Indien und Gott*.

- Waller Eric M.: *Med roparji in banditi*. Na nemirni afgansko-indijski meji. — Družinski tednik 1932 št. 44 str. 1–2.
- [Župančič Jože] -nč-: *Mahatma Gandhi kot vzgojitelj*. — Učiteljski tovariš 1931/1932 št. 28 str. 2.
- [Anonimno:] *Borba za svobodo Indije*. — Življenje in svet 1932 št. 3 str. 61–64.
- [Anonimno:] *Gospodar in suženj*. — Glas naroda 1932 št. 103.
Indijska zgodba.
- [Anonimno:] *Pesnica Naidu*. — Slovenec 1932 št. 66 str. 7.
Vest, da je postala predsednica vseindijskega kongresa. S sliko.

1933

- Kipling Rudyard: *Kim*. Poslovenil Griša Koritnik. Ljubljana, Hram 1933.
Poročili: L. G.: *Rudyard Kipling, „Kim“*. Slovenec 1933 št. 223 str. 4. — [Anonimno:] *Rudyard Kipling*. Jutro 1933 št. 162 str. 4.
- Bengalski misijonar*. Ljubljana, Očetje D. J. v Ljubljani, 1933-1941.
Izhajal mesečno. Najprej priloga Glasnika presv. Srca Jezusovega. Od l. 1938 samostojen list. Izdajatelj Bengalski misijon D. J.
- [Anonimno:] *Proti novim svetovom*. Gorica, Goriška Mohorjeva družba 1933.
Vsebuje tudi poglavje *V Indijo*, str. 25–42, o potovanju Vasca da Game.
- Kovač Anton: *Indija pod peto angleškega imperializma*. — Književnost 1933 št. 5 str. 185–187.
- Sedej Viktor: *Indija novi dobi nasproti . . .* — Tuji svet 1933/1934 št. 1 str. 11–15.
Shehvar Durra Azam Šah: *Naše indijske žene*. (Prevod A. Šorlijeva.) — Žena in dom 1933 št. 10 str. 364.
- Smrekar Hinko: *Modrost Šaha Džehana*. (Iztočna pravljica.) — Odmevi 1933 str. 88–90.
Aluzija na sodobne razmere.
- Vizjak Anton: *Na grobu angela ljubezni*. — Tuji svet 1933/1934 št. 1 str. 15–16.
O poljskem misijonarju P. Müllerju v Indiji.
- Zuber Atanazi: *Eno desetletje v Indiji*. Iz življenja in delovanja misijonskega škofa Atanazija Zuberera. — Tuji svet 1932/1933 št. 9 str. 140–144, št. 10 str. 154–157.

1934

- Suchy Josip: *Bežne slike iz Indije*. Ljubljana, „Slovenija“ 1934.
Potopis.
- Dolar Anton: *Prof. dr. Karol Glaser*. Obris življenja in dela. — Časopis za zgodovino in narodopisje 1934 str. 1–54.
Izšlo tudi v posebni knjižici.
- Fajdiga Vilko: *Lamaizem in katolicizem*. — Čas 1933/1934 str. 303–311.
- Kristan Cvetko: *60 milijonov ljudi, ki niso ljudje*. — Življenje in svet 1934 št. 17 str. 413–414.
- Pirnat Viktor: *Univerza na prostem*. — Popotnik 1934/1935 št. 2 str. 53.
- Urankar Aleksander: *Mahatma Gandhi*. — Naše duhovno življenje [Buenos Aires] 1934 št. 44.
- [Urankar] p. Aleksander: *„Velika duša“ Indije*. — Ave Maria 1934 št. 1 str. 46–48.
- [Vuk Ivan] Starogorski: *Kakor ti meni, tako jaz tebi*. — Mladinski list 1934 št. 10 str. 298.
Indijska pravljica.
- [Anonimno:] *Nedotakljivi!* — Tuji svet 1933/1934 št. 7 str. 108–112.
- [Anonimno:] *Obredi pri grobu*. — Tuji svet 1933/1934 št. 9 str. 142.
- [Anonimno:] *Tim in tri sestre*. — Žena in dom 1934 št. 10 str. 362.
Indijska pravljica. Isto: Mladinski list 1936 št. 12 str. 358–359.

1935

- [Anonimno:] *Z Vaskom da Gama okrog Afrike v Indijo*. Domžale-Groblje, Misijska pisarna, b. l. [ok. 1935] (Tabu 7).
- [Debeljak Anton] A. D.: *Milarepa: Tumo*. — Življenje in svet 1935 str. 234.
Članek s prevodom pesmi *Tumo*.

- Drobnič France: *V bengalski hiši*. — Slovenec 1935 št. 242 str. 7.
 Lončar Ivan: *Indija in nacionalno vprašanje*. — Književnost 1935 št. 7 str. 248 – 254.
 Sedej Viktor: *Indijske bolezni*. — Bengalski misijonar 1935 št. 6 str. 23.
 Škof: *Parijsko vprašanje v današnji Indiji*. — Tuji svet 1935/1936 št. 2 str. 30 – 31.
 Udovč Janez: *Indijski glumači*. — Bengalski misijonar 1935 št. 10 str. 37.
 [Anonimno:] *Mohamedanci v Indiji*. — Tuji svet 1935/1936 št. 3 str. 47 – 48.

1936

- Poderžaj Stanko: *Bengalčevi bogovi*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1936 (Indijska knjižnica 2).
 Ritig Svetozar: *Obisk v Indiji*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1936 (Indijska knjižnica 1).
 Vsebuje tudi: [Anonimno:] *Pripomočki o našem bengalskem misijonu*. Na zadnji strani platnic.
 Schurhammer Georg: *Življenje sv. Frančiška Ksaverskega v slikah*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1936 (Indijska knjižnica 4).
 Vsebuje tudi: [Anonimno:] *Naše indijske misijonarke*. Na zadnji strani platnic.
 Vizjak Anton: *Biser iz Indije*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1936 (Indijska knjižnica 3).
 O odločitvi Indijca Mahadeve Ajerja za krščanstvo. Vsebuje tudi: Vizjak Anton: *Lilija med trnjem*. Str. 30 – 47. O podobni odločitvi nekega drugega Indijca za krščanstvo. — [Anonimno:] *Naši indijski misijonarji*. Na zadnji strani platnic.
 Berg Bengt: *V džungli*. Prevedel P. Grošelj. — Proteus 1936 št. 8 str. 157 – 165.
 Demšar L[ojze]: *Pri naših misijonarjih v tigrovi domovini*. — Tuji svet 1935/1936 št. 9 str. 143 – 144, št. 10 str. 156 – 159.
 Drobnič Franjo: *Bošontska noša*. — Bengalski misijonar 1936 št. 8 str. 31.
 Gangloff Avgust: *Skrivne poroke*. — Tuji svet 1936/1937 št. 2 str. 32.
 Udovč Janez: *S Himalaje v Bošontii*. — Bengalski misijonar 1936 št. 10 str. 38 – 39.
 Vuk Ivan: *Čudna oporoka*. — Mladinski list 1936 št. 6 str. 170 – 171.
 Indijska pravljica.
 [Anonimno:] *Indijski pogreb*. — Tuji svet 1936/1937 št. 5 str. 79 – 80.

1937

- Testor Celestin: *Kri mučencev*. Indijska povest iz časov Akbarja Srečnega. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1937 (Indijska knjižnica 7).
 Nadaljevanje povesti *Lotosov cvet*.
 Vsebuje tudi: Vizjak Jožko: *Takur in Ma*. Str. 40 – 42. — Poderžaj Stanko: *Mavricij*. Str. 43 – 47. — [Anonimno:] *Verstva v Indiji*. Na zadnji strani platnic.
 Testor Celestin: *Lotosov cvet*. Indijska povest iz časov Akbarja Srečnega. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1937 (Indijska knjižnica 6).
 Vsebuje tudi: [Anonimno:] *Indija, Bengalija*. Na zadnji strani platnic.
 Udovč Janez: *Izlet na Himalajo*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1937 (Indijska knjižnica 5).
 Vsebuje tudi: [Anonimno:] *Štiri žarišča v našem bengalskem misijonu*. Na zadnji strani platnic.
 [Anonimno:] *Bengalčki*. Otroške igrice in prizori za misijonske prireditve. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1937 (Indijska knjižnica 8).
 A. S.: *Indijska žena*. — Vigred 1937 št. 6 str. 218 – 220.
 Demšar L[ojze]: *To in ono iz Indije*. — Tuji svet 1936/1937 št. 9 str. 142 – 144, št. 10 str. 156 – 158.
 Ribaš Janez: *Moji prvi obiski v Indiji*. — Bengalski misijonar 1937 št. 2 str. 6 – 7.
 Vuk Ivan: *Spoznaj samega sebe*. Indijska bajka — basen. — Prosveta 1937.
 [Anonimno:] *Jame drugemu ne koplji*. Prevedel Ivan Vuk. — Mladinski list 1937 št. 11 str. 323 – 324.
 Indijska pripovedka.

1938

- Demšar Lojze: *Morapaj*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1938 (Indijska knjižnica 11).

- Ehrlich Lambert: *Indijske šole*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1938 (Indijska knjižnica 10).
- Lück Eduard: *Iz indijskega ujetništva*. Poslovenila Fr. Pečnik in K. Požun. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1938 (Indijska knjižnica 12).
Vsebuje tudi: [Anonimno:] *Obiščite Indijski misijonski muzej v Ljubljani!* Na zadnji strani platnic.
- [Anonimno:] *Indijske pravljice*. Priredil Jos[ip] Sečnik. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1938 (Indijska knjižnica 9).
- [Anonimno:] *P. de Nobili, apostol brahmanov v Indiji*. Domžale—Groblje, Misijonska pisarna, b. l. [1938] (Tabu 19).

Boršnik Marja: *Gradivo za Aškerčev študij orientalskih verstev*. — Slovenski jezik 1938 str. 178—179.

Navedene so tudi knjige o budizmu, za katere je dokazano, da si jih je Aškerc nabavil.

- [Debeljak Tine] id: *Ob 25. letnici smrti dr. Glaserja*. — Slovenec 1938 št. 163 str. 5.
Klopčič Mile: *Indija Komandija*. — Ljubljanski zvon 1938 str. 99—100.
Pesem.

Tichy Herbert: *Pravljčna Indija*. — Prijatelj 1938 št. 3 str. 118—119.

[Anonimno:] *Kako si v Indiji podaljšujejo življenje*. — Tuji svet 1937/1938 št. 9 str. 144.

[Anonimno:] *Mahabirjev pogreb*. — Tuji svet 1937/1938 št. 9 str. 143—144.

1939

Ehrlich Lambert: *Parijci*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1939 (Indijska knjižnica 14).

Vsebuje tudi: [Anonimno:] *Jugoslovska misijonska pokrajina*. Z zemljevidom. Na zadnji strani platnic.

Gabrič Anton: *Potovanje v Indijo*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1939 (Indijska knjižnica 13).

Vsebuje tudi: [Anonimno:] *Naših prvih 12 misijonarjev D. J. za Bengalijo*. S slikami. Na zadnji strani platnic.

Vizjak Anton: *Indijska modrost*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1939 (Indijska knjižnica 15).

Vizjak Anton: *Roža z indijskih poljan*. Zgodba duše, ki je iskala Boga. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1939 (Indijska knjižnica 16).

Življenjska zgodba Daniela Rasiaha.

Vsebuje tudi: Udovč Janez: *Indijske zanimivosti v Dardžilingu pod Himalajo*. Str. 31—48.
Avtorjev dnevnik od 5. jul. do 10. okt. 1934.

[Anonimno:] *Mahatma Gandhi*. Domžale—Groblje, Misijonska knjižnica, b. l. [1939] (Tabu 20):

Dahlmann J.: *Indijski spokorniki*. — Tuji svet 1939/1940 št. 1 str. 14—16.

Gabrič Anton: *V koči indijskega domačina*. — Bengalski misijonar 1939 št. 11 str. 41—42.

Grafenauer Ivan: *Valjavčeva „Miš deklica“ v indijski legendi*. — Slovenski jezik 1939 str. 230.

Klopčič Mile: *Krištofu Kolumbu Indije Komandije*. — Ljubljanski zvon 1939 str. 101—102.

Pesem.

[Mohorič Milena] M. M.: *Gandhijeva avtobiografija*. — Modra ptica 1938/1939 str. 169—170.

Rehar Radivoj: *Indija in velikobritanski imperij*. — Večernik 1939 št. 248 str. 4.

1940

Gabrič Anton: *Bošonti*. Iz hrvaščine prevedel Tine Logar. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1940 (Indijska knjižnica 19/20).

Vsebuje tudi: *Zemljevid kalkutskega misijona*. Na zadnji strani platnic.

Sierp Heinrich: *Brat Lenart Cimer D. J., apostol Katkarov v indijskih pragozdih*. Poslovenil Danilo Perkan. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1940 (Indijska knjižnica 17).

Pravi priimek je Zimmer.

Vsebuje tudi: Vizjak Anton: *V templju boginje smrti*. Str. 35–44. — Poderžaj Stanko: *Krvava slovesnost v gozdu*. Str. 45–48.

Sis Ivan: *Maščevanje*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1940 (Indijska knjižnica 18). Vsebuje tudi: Berengier Teofil: *Lov na tigre v Bengaliji*. Str. 33–39. — Poderžaj Stanko: *Džungla ...* Str. 39–48.

Ehrlich Janez: *Indijski jeziki*. — Misijonski koledar 1940 str. 35–37.

Murko Matija: *Indija slovenskih narodnih pesmi*. — Slovenski jezik 1940 str. 20–27. [Šifrer Tone] Jern Ledina: *Dvogovor v poletni noči*. Indski motiv. — Ljubljanski zvon 1940 str. 556.

Pesem.

[Anonimno:] *Indija se prebujala*. — Novi problemi 1940 št. 4 str. 10–20.

1941

Perkan Danilo: *Žena v Indiji*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1941 (Indijska knjižnica 21).

Vsebuje tudi: [Anonimno:] *Letni časi v naši indijski misijonski pokrajini*. Po podatkih V. Sedeja in J. Ehrlicha. S shematično risbo. Na zadnji strani platnic.

Poderžaj Stanko: *Mučenec iz Travankorja*. Ljubljana, Bengalski misijon D. J. 1941 (Indijska knjižnica 22).

O Lazarju — Devasagajamu Pilaju.

Vsebuje tudi: Poderžaj Stanko: *Čandre Bahadur*. Str. 39–48. — [Anonimno:] *Slovenski misijonarji v Bengaliji*. S slikami. Na zadnji strani platnic.

Z 22. zvezkom je Indijska knjižnica prenehala izhajati.

[Anonimno:] *Josip Suchy*. — Slovenski narod 1941 št. 16 str. 6.

Nekrolog s fotografijo.

1942

Stanek Leopold: *Gotamo Buddha*. — Živa njiva 1942/1943 št. 1 str. 47.

1943

Bromfield Louis: *Prišlo je deževje*. Roman iz sodobne Indije. I, II. Prevedla Mira Pucova. Ljubljana, Narodna tiskarna 1943.

Poročili: [Anonimno:] *Roman iz sodobne Indije*. Jutro 1943 št. 91 str. 3, št. 106 str. 3. — [Debeljak Tine] td: *Roman iz sodobne Indije*. Slovenec 1943 št. 162 str. 3.

Kipling Rudyard: *Knjiga o džungli*. Poslovenil Jan Baukart. Ljubljana, Knjigarna Tiskovne zadruge 1943.

Poročilo: [Anonimno:] *Kiplingova „Knjiga o džungli“*. Jutro 1943 št. 168 str. 3.

Kipling Rudyard: *Druga knjiga o džungli*. Poslovenil Jan Baukart. Ljubljana, Knjigarna Tiskovne zadruge 1943.

Poročilo: [Anonimno:] *Druga knjiga o džungli*. Jutro 1943 št. 202 str. 3.

[Anonimno:] *Opeharjeni brahman*. — Naš rod 1942/1943 št. 8 str. 112.

[Anonimno:] *Pota in cilji Mahatme Gandhija*. — Slovenec 1943 št. 164 str. 2.

1944

Fajdiga Vilko: *Brahmanizem in krščanstvo*. — Bogoslovni vestnik 1944 str. 146–176.

Sestavila

Vlasta Pacheiner-Klander

in Zmago Šmitek

Novosti iz knjižnice oddelka za primerjalno književnost

Leksikoni

- Dictionnaire international des termes littéraires / sous la dir. de Robert Escarpit. – Bern : Francke, 1979
- Dictionnaire des symboles et des thèmes littéraires / par Claude Aziza (e.a.) – Paris : Fernand Nathan, 1981
- Dictionnaire des types et caractères littéraires / par Claude Aziza (e.a.). – Paris: Fernand Nathan, 1979
- Weltliteratur im 20. Jahrhundert : Autorenlexikon / hrsg. von Manfred Brauneck. – Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1981

Primerjalna književnost

- Actes du IX^e congrès de l'Association internationale de littérature comparée / réd. par Zoran Konstantinović. – Innsbruck, 1980 – 1982. – 4 Bde.
- 1 : Les modèles classiques dans les littératures
- 2 : Communication littéraire et réception
- 3 : La littérature et les autres arts
- 4 : L'évolution du roman
- Cahiers de littérature générale et comparée : littérature coloniale. – Paris: Société française de littérature générale et comparée, 1981
- Chinese-western comparative literature theory and strategy / ed. by John J. Deeny. – Hong Kong : The Chinese university press, 1980
- Comparative criticism : the languages of the arts / ed. by Elinor Shaffer. – Cambridge : University press, 1982
- Gsteiger, Manfred: Wandlungen Werthers und andere Essays zur vergleichenden Literaturgeschichte. – Bern; München : Francke, 1980,
- Raether, Martin: Der Acte gratuit, Revolte und Literatur : Hegel, Dostojewski, Nietzsche, Gide, Sartre, Camus, Beckett. – Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag, 1980
- Synthesis : histoire littéraire et histoire des mentalités, approches comparatistes. – București : Editura academiei republicii socialiste România, 1983
- Yearbook of comparative and general literature : comparative literature around the world. – Bloomington : Indiana university, 1982

Literarna veda, teorija

- Hiebel, Hans: Individualität und Totalität : zur Geschichte und Kritik des bürgerlichen Poesiebegriffs von Gottsched bis Hegel anhand der Theorien über Epos und Roman. – Bonn : Bouvier Verl., 1980
- Lentricchia, Frank: After the new criticism. – Chicago : The university press, 1980
- Psychoanalytische Literaturinterpretation : Aufsätze aus Imago (1912 – 1937) / hrsg. von Jens Malte Fischer. – München : Deutscher Taschenbuch Verl.; Tübingen : Max Niemeyer, 1980
- Skura, Meredith Ann: The literary use of the psychoanalytic process. – New Haven; London : Yale university press, 1981

Literarne smeri

- Möbius, Hanno: Der Positivismus in der Literatur des Naturalismus : Wissenschaft, Kunst und soziale Frage bei Arno Holz. – München : Wilhelm Fink, 1980

- Folejewski, Zbigniew : Futurism and its place in the development of modern poetry : a comparative study and anthology. – Ottawa : University press, 1980
- Expressionismus : Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910 – 1920. – Stuttgart : Metzler, 1982
- Dada : studies of a movement / ed. by Richard Sheppard. – Chalfont St Giles : Alpha academic, 1980
- Gage, John T.: In the arresting eye : the rhetoric of imagism – Baton Rouge; London : Louisiana state university press, 1981
- Wilde, Alan: Horizons of assent : modernism, postmodernism, and the ironic imagination. – Baltimore; London : The Johns Hopkins university press, 1981

Literarne zvrsti

- Baur, Uwe: Dorfgeschichte : zur Entstehung und gesellschaftlichen Funktion einer literarischen Gattung im Vormärz. – München : Wilhelm Fink, 1978
- Reiss, Timothy J.: Tragedy and truth : studies in the development of a renaissance and neoclassical discourse. – New Haven; London : Yale university press, 1980
- Spengemann, William C.: The forms of autobiography : episodes in the history of a literary genre. – New Haven; London : Yale university press, 1980

UDK 82.0 (54) (091) „1500 – 600“
staroindijska filozofija jezika in poetika

PACHEINER – KLANDER, V.

61000 Ljubljana, Yu, ZRC SAZU, Novi trg 5

STAROINDIJSKA FILOZOFIJA JEZIKA

Primerjalna književnost, 6 (1983), 2, str. 12 – 30

Študija ugotavlja nekaj skupnih izhodišč staroindijske filozofije jezika in poetike že v najstarejših, še mitičnih vedskih besedilih (1500 – 1000 pr. n. št.). Dotika se magične in simbolne vloge jezika v Brahmadah in Upanšadah (do 600 pr. n. št.). Pozneje sledi izvorom staroindijske filozofije jezika iz eksaktnega prispevka gramatikov in razglabljanj v raznih filozofskih sistemih. Za zvezo s teorijo jezika so zlasti zanimivi različni odgovori na gnoseološka vprašanja, ali in zakaj je besedno pričevanje zanesljivo in kako deluje jezik. Posebne pozornosti pa je deležen glavni predstavnik filozofije jezika Bhartrihari iz 5. st. n. št., ki obravnava misel in njeno ubeseditiv kot povezano celoto. Podrobno je prikazana njegova teorija spbote – odkritja ali razodetja pomenškega substrata, ki je neposredno vplivala na poetiko.

Avtorski izveček

UDK 895.0-14 : 294.52 : 111 (4)

japonska povesja haikuja in filozofska doktrina zena; metafizično mišljenje; problematika zena in haiku;

K. Yasuda, D. T. Suzuki

CERAR, V.

61000 Ljubljana, Yu, Grafenauerjeva 15

JAPONSKA POEZIJA HAIKUJA IN FILOZOFSKA

DOKTRINA ZENA

Primerjalna književnost, 6 (1983), 2, str. 1 – 11

Razprava obravnava osnovne značilnosti nekaterih analiz in interpretacij japonske poezije haikuja in njenih vsebinskih nacel. Kenneth Yasuda in Daisetz T. Suzuki v svojih interpretacijah tesno povezujeta poetične značilnosti haikuja s temeljnimi določili filozofske doktrine zena. V nasprouju z nekaterimi njunimi ugotovitvami morfološka analiza izbranih pesmi, opravičljena v tej razpravi, odkrije raznolikost notranje strukture haikuja in hkrati opozarja na številne neodslednosti metafizično koncipiranega mišljenja, ki se je bilo pri raziskovanju sorodnosti haikuja in zena prisiljeno zatekati k enostranskim poenostavitvam. Problematičnost teh poenostavitev je predvsem posledica neustreznega pojmovanja problemov zenovske filozofije ter njihovega pomena za oblikovanje idejne vsebine haikuja.

Avtorski izveček

UDK 886.3 : 949.71 : 950/980

slovensko ljudsko izročilo in neevropski motivi

(Egipci, Palestina, Hani, Mongoli, Saraceni, Turki, Indija, Amerika, Daljni vzhod)

ŠMITEK, Z.

61000 Ljubljana, Yu, Univ. Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo

NEEVROPSKI MOTIVI IN VPLIVI V SLOVENSKEM LJUDSKEM IZROČILU

Primerjalna književnost, 6 (1983), 2, str. 31 – 44

Obojice slovenskega ljudskega izročila je do srede 19. stoletja segalo čez evropske meje do obal Levanta in do Indije. Izoblikovalo se je predvsem na osnovi bibličnih zgodb, svetinskih legend in različnih prerokovanj, delno pa tudi ob neposrednih stikih z neevropskimi ljudstvi (Hani, Mongoli, Saraceni, Turki). V drugi polovici 19. stoletja so se pojavile tudi izseljenske pesmi, ki opisujejo življenje v Severni in Južni Ameriki. — Iz pregleda ustnega izročila je razvidno, da je bil odnos do tujcev, posebno nevernikov, največkrat nezapravljen ali celo sovražen, kar kaže po eni strani na zaprtost v ožko krajjevo in socialno okolje, po drugi strani pa močno versko indoktrinacijo. Glavni kriterij ocenjevanja tujih ljudstev in kultur je bila religija. Opazna je tudi težnja po aktualizaciji glavnih oseb, opuščanje „zgodovinskih“ podrobnosti in naslonitev na stereotipe ali „mitološke modele“.

Avtorski izveček

CDU 895,6 - 14 : 294,52 : 111 (4)

poésie japonaise de haïku et doctrine philosophique de zen; pensée métaphysique, problématique de zen et de haïku;

K. Yasuda, D. T. Suzuki

CERAR, V.

61000 Ljubljana, Yu, Grafenauerjeva 15

LA POÉSIE JAPONAISE DE HAÏKU ET LA DOCTRINE PHILOSOPHIQUE DE ZEN

Primerjalna knjizevnost, 6 (1983), 2, p. 1 - 11

On traite des caractéristiques fondamentales de certaines analyses et interprétations de la poésie japonaise de haïku et des principes de son sujet... Kaminoh Yasuda et Daisetz T. Suzuki mettent en rapport étroit les caractéristiques poétiques avec les conceptions de base de la doctrine philosophique de zen. Contrairement à certaines de leurs affirmations, l'analyse morphologique des poésies choisies, réalisée dans cette étude, révèle la variété de la structure intérieure de haïku en signalant à la fois de nombreuses incongruences de la pensée comme métaphysiquement qui fut contrainte à recourir à des simplifications unilatérales en étudiant l'affinité d'haïku et de zen. Ce qui représente la problématique de ces simplifications, c'est surtout la conséquence d'une interprétation impropre des problèmes de la philosophie zen et de leur importance pour la formation du contenu des idées de haïku.

Résumé

CDU 886,3 : 949,71 : 950/980

tradition populaire slovène et motifs non-européens (Égypte, Palestine, Huns, Mongols, Sarrasins, Turcs, Inde, Amérique, Orient)

ŠMITEK, Z.

61000 Ljubljana, Yu, Univ. Filozofska fakulteta, Oddelék za etnologijo

LES MOTIFS NON-EUROPEENS ET LEURS INFLUENCES DANS LA TRADITION POPULAIRE SLOVÈNE

Primerjalna knjizevnost, 6 (1983), 2, p. 31 - 44

Jusqu'au milieu du 19^e siècle, l'horizon de la tradition populaire slovène dépassait au-delà des frontières de l'Europe jusqu'aux côtes de Levant et jusqu'aux Indes. Elle s'est formée surtout à la base des histoires bibliques, des légendes des saints et des prophéties et, en partie, en contacts directs avec les peuples non-européens (Huns, Mongols, Sarrasins, Turcs). Dans la deuxième moitié du 19^e siècle, les chansons d'émigrants apparurent décrivant la vie dans l'Amérique du Nord et dans l'Amérique du Sud.

En revoyant la tradition orale, il est évident que le comportement envers les étrangers, spécialement envers les païens non-chrétiens, était méfiant ou bien hostile ce qui prouve d'un côté la vie restreinte dans un milieu local et social restreint et, de l'autre côté, une forte indoctrination religieuse. La religion fut le critère principal d'après lequel jugent-on les peuples et les cultures étrangers. On peut noter une tendance vers l'actualisation des personnages principaux, l'omission des détails „historiques“ ainsi que l'appui sur les stéréotypes ou bien des „modèles mythiques“.

Résumé

CDU 82.0 (54) (091) „1500 - 600“

philosophie de la langue et poétique de l'Inde ancienne

PACHEINER - KLANDER, V.

61000 Ljubljana, Yu, ZRC SAZU, Novi trg 5

LA PHILOSOPHIE DE LA LANGUE DE L'INDE ANCIENNE

Primerjalna knjizevnost, 6 (1983), 2, p. 12 - 30

L'étude révèle quelques points de départ communs de la philosophie de la langue et de la poétique de l'Inde ancienne déjà dans les textes les plus anciens, c'est-à-dire les textes védiques encore mythiques (1500 - 1000 av. J. - C.). Elle touche au rôle magique et symbolique de la langue des Brahmana et des Upanishad (600 av. J. - C.). Ensuite, elle suit les sources de la philosophie de la langue de l'Inde ancienne à partir de la contribution exacte des grammairiens et des réflexions des systèmes philosophiques différents. Ce sont surtout l'expression verbale et comment fonctionnent le langage qui sont avant tout intéressantes pour la comparaison avec la théorie du langage. On voit une attention spéciale au représentant principal de la philosophie de la langue, à Bhartrhari du 5^e siècle apr. J. - C. traitant la pensée et sa transformation en mots comme un tout lié. On donne une démonstration spéciale de sa théorie sphère - la découverte ou la révélation du substrat de signification - qui a influencé directement la poétique.

Résumé

NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA

č 120

316 310 1983



998500779,2

COBISS 