

Raziskovanje čarovništva na terenu. Čarovništvo kot večplasten verovanjski sistem

Mirjam Mencej

The article is based on fieldwork material on witchcraft that was collected in a rural part of western Slovenia between 2000 and 2002. The author tried to emphasize the complexity of witchcraft as well as the fact that there are different categories of »witches« in this area. Emphasized is the need to consider all aspects of witchcraft. Equally necessary is that a researcher of this phenomenon be able to recognize numerous differences and nuances and that he or she considers the dynamics of their overlapping. The second part of the article focuses on possible disturbances in communication and on false interpretations that may be the result of ignoring different aspects and types of witchcraft and witches.

Gotovo je ena od začetnih dilem raziskovalca, ki se loti raziskave čarovništva na nekem območju, ta, kaj pravzaprav je »čarovništvo«, ali bolje rečeno, kaj sploh gre vključiti v raziskavo o čarovništvu oziroma kaj definirati kot konstitutivne dele tega, kar imenujemo čarovništvo. Koncepti čarovništva na različnih območjih se med seboj razlikujejo, koncepti in definicije različnih znanstvenikov prav tako: neštete knjige in članki, napisani na temo čarovništva, z različnimi definicijami in pristopi k čarovništvu, zmedo in negotovost prej večajo kot razjasnjujejo (gl. npr. pregled hipotez oz. definicij čarovništva in čarovnic v Quaipe 1987: 5-20). »Čarovništvo«, če tega fenomena ne reduciramo zgolj na obdobje lova na čarovnice, je dejansko brez dvoma izjemno večplasten in izjemno zapleten fenomen, ki korenini globoko v preteklosti, vztraja pa, vsaj ponekod na ruralnih območjih (če se pri tem omejim le na Evropo), tudi še v 20. oz. ob začetku 21. st. Zaradi svoje večplastnosti in izjemnega časovnega razpona omogoča preučevanje čarovništva različne pristope različnih profesij.

Po eni strani je velik del tega, kar spada v okvir čarovništva, zgodovinsko in vsebinsko gledano del magije, katere korenine segajo že v prazgodovinske čase (Petzoldt 1999: 3), v Evropo pa je prišla prek zoroastrskih svečnikov iz Perzije, ki so bili Grkom znani vsaj že od 5. st. pnš. (Kieckhefer 1993: 10; Petzoldt 1999: 3). Čeprav je že rimsko pravo in kasneje srednji vek ločeval med belo (divinacija, zdravljenje) in črno magijo (čarovništvo) (Larner 1984: 31-2; Petzoldt 1999: 5), pa po mnenju Kieckheferja ni razloga za trditev, da bi bila magija, ki so jo v srednjem veku preučevali in poskušali definirati intelektualci, razlikovala od tega, kar so neizobraženi ljudje želeli povedati z besedo »čarovništvo« (Kieckhefer 1994: 20-1). Seveda pa se na čarovništvo ob koncu srednjega veka in v zgodnjem novem veku navežejo nekateri novi elementi, ki so bili prej (v glavnem) neznani, npr. konspiratorični značaj, pakt čarovnice s hudičem, nočna srečanja čarovnic¹.

¹ Na tem mestu ne morem prikazati vseh različnih pogledov raziskovalcev na to, ali je posamezen element verovanj o čarovništvu v času lova na čarovnice zares vnos elite ali pa ga je mogoče že prej najti tudi v ti.

Drugi avtorji, ki so se ukvarjali z vprašanjem zgodovinskih korenin čarovništva, vidijo izvor čarovništva v šamanizmu: elementi šamanizma naj bi se na določeni stopnji preinterpretirali v okviru novega prevladujočega verovanjskega sistema, ki mu je dominirala paradigma čarovništva - za tradicijskim čarovništvom menijo, da je mogoče videti obrise še bolj arhaičnega, šamanističnega čarovništva (Klaniczay 1990: 145, pri tem se naslanja tudi na Ginzburgove izsledke; Burke 2001: 441; Pócs 1999: 13). Poleg tega so nekateri raziskovalci opozarjali tudi na vpliv verovanjskega sistema bajnih bitij in duhov na čarovništvo; ta se je (vsaj v določenem obdobju) deloma absorbiral ali transformiral ali pa vsaj začasno prepletel z verovanjskim sistemom čarovništva (Bennett 1986; Pócs 1989: 27-9 in dalje; Wilby 2000). S spremembami, ki so se s čarovništvom oz. magijo nasploh² dogajale nekako od 1450 pa ponekod še do 18. st, v času ti. lova na čarovnice, tj. z elementi, ki jih je v predstave o čarovništvu vnesla elita³, v vzroki za nastanek in zaton sodnega preganjanja čarovnic itd. ter z zgodovinskim izvorom čarovništva so se ukvarjali prvenstveno zgodovinarji.

A ker čarovništvo, katerega najpreprostejša skupna oblika v vseh družbah, v katerih verjamejo vanj, je maleficium⁴, vedno funkcionira znotraj socialne mreže odnosov, so tu našli plodna tla za svoje raziskave tudi etnologi oz. antropologi. Čarovništvo je po socialnoantropološki definiciji tako ideologija, ki razlaga nesrečo, kot socialna institucija, ki regulira družbene konflikte (Pócs 1999: 9). Najpogostejšo vrsto čarovništva bi lahko definirali kot »nesrečo, pripisano drugemu«; na vsakodnevem nivoju je razumljeno kot zločin, deviacija od socialnih norm znotraj skupnosti (de Blécourt 1999: 151). Socialni kontekst je bistven tudi za vlogo, ki jo ima čarovništvo oz. čarovnice⁵ v določeni skupnosti: če je v predindustrijskih družbah skupnost kot celota verjela v možnost in moč čarovništva in so na čarovnico gledali kot na javno grožnjo, današnja evropska družba obtožbam čarovništva (vsaj večinoma) ne daje več podpore: «Maleficium, unlike private ritual, cannot be committed in a social vacuum. To be effective, it must be generally believed to be effective.» (Larner 1984: 83, 79).⁶

Čeprav so se s čarovništvom kot socialno institucijo ukvarjali zlasti etnologi oz. antropologi, je bil prvi, ki je poudaril socialno ozadje obtožb čarovništva, zgodovinar Alan Macfarlane, ki pa je v svoji raziskavi uporabljal tudi sociološke in antropološke metode. Na mikronivoju, tj. na podlagi sodnih procesov proti čarovnicam v Essexu v obdobju od 1560-1650, je pokazal, da čarovništvo odseva zlasti napetosti med sosedi: soseda odkloni dar ali posojilo drugi sosedi, ta v svoji jezi domnevno začara soseda, ki je dar ali poso-

popularni plasti ljudskih verovanj, opozorim naj le, da se je za mnoge elemente, ki so veljali za konstrukt cerkvenih avtoritet, pokazalo, da so jih poznali že pred tem tudi v ti. plasti ljudski verovanj.

² Od ideje demonologov, da je magija možna le prek pakta z demonom – hudičem, dalje ni bila kriminalizirana več le črna magija (čarovništvo), ampak tudi bela (zdravljenje, divinacija) (Larner 1984: 3-7), čeprav duhovščina v teh svojih zahtevah resda ni nikoli povsem uspela (gl. Holmes 1984: 102).

³ Na tem mestu ne morem naštetih številnih avtorjev, ki so pisali o tem – za koristen pregled gl. npr. Quaipe 1987; Simpson 1996; Henningsen 1980 idr.

⁴ Maleficium Larnerjeva definira kot edini skupni imenovalc čarovništva v različnih obdobjih in krajih (Larner 1984: 80-1).

⁵ Ker so obtoženci čarovništva na splošno najpogostejše ženskega spola, sem se v članku odločila za uporabo ženskega spola, čeprav je obtoženec lahko tudi oseba moškega spola.

⁶ S tem, da sodobnim oblikam čarovništva, kot sta recimo satanizem in wicca kult, manjka element »maleficium«, ki je skupen vsem družbam, ki verjamejo v čarovnice, Larnerjeva dokazuje, da te oblike nimajo nič skupnega s tradicijskim čarovništvom. Kot pravi: »The social backing essential to the effective performance of maleficium simply is not there.« (Larner 1984: 83). »Witches today are private persons doing their doing. They inhabit the world of fringe religion. They do not matter to anyone but themselves.« (Larner 1984: 79).

jilo odklonila. Kar je skupno vsem obtožbam, je dejstvo, da je bila žrtev tista, ki je javno prekinila odnose z osumljeno sosedo. Ker je občutila krivdo in tesnobo zaradi zavrnjene prošnje, je zasovražila sosedo, ki je taka čustva povzročila (Macfarlane 1970: 174).

Čeprav zavrnjena prošnja ni vedno in povsod glavni razlog za obtožbe, pa so napetosti v odnosih med sosedi gotovo tudi v evropskem čarovništvu 20. st., tam kjer le-to še ima vitalno funkcijo, bistven dejavnik v obtožbah. To je plast, ki jo je v vsaki raziskavi čarovništva nujno potrebno upoštevati. Temeljna gonilna sila, ki ji ljudje navadno pripisujejo moč, da povzroči maleficium, je zavist, razumljena ne le kot čustvo, ampak kot medosebna sila, ki deluje na druge in njihovo lastnino. Etnologi oz. antropologi »zavist« večinoma navezujejo na koncept »omejenih resursov« (»limited good«), ki ga je bil ameriški antropolog George Foster (Foster 1965) spoznal kot tipično kognitivno orientacijo zaprtih vaških skupnosti (Mathisen 1993: 19-20; Alver, Selberg 1987: 28 idr.). Gre za kognitivni sistem v ozadju dejanj in ravnanj prebivalcev zaprtih kmečkih skupnosti, ki implicira, da je »vrednot« (bogastva, zdravja, lepote itd.) le v omejeni količini. Če obstajajo le v omejeni količini, pomeni to hkrati, da lahko posameznik ali družina izboljša svojo situacijo le na račun drugega – vsako tako relativno izboljšanje pomeni torej grožnjo za celotno skupnost (Foster 1965: 296-7)⁷.

A predstave o čarovništvu se vsaj ponekod prepletajo tudi z verovanji o nadnaravnih, demoničnih, bajnih bitjih in nenavadnimi, nadnaravnimi, navadno nočnimi doživetji. Taka doživetja ponekod ljudje povezujejo s čarovništvom oz. interpretirajo kot delovanje čarovnic, medtem ko drugod ista doživetja pripisujejo drugim bajnim bitjem. Mnoga taka doživetja še danes ljudje pripovedujejo kot lastne izkušnje, v obliki memoratov⁸. To je bila plast čarovništva, ki so jo predvsem preučevali folkloristi⁹. Zapise zgodb o takih bitjih in doživetjih, v veliki meri uniformirane, lahko najdemo v številnih člankih v mnogih etnoloških in folklorističnih revijah, motive pa večinoma indeksirane v Thompsonovem motivnem indexu; kadar gre za migracijske povedke, tudi v indeksu migracijskih povedk.

Kako torej obenem zajeti vse te plasti, vso celovitost čarovništva¹⁰ na nekem območju in hkrati posamezne elemente razmejiti na tak način, da bi za bralca (in raziskovalca) sestavljali razumljivo in koherentno celoto? Kako logično urediti gradivo in postaviti (umetne) meje med njimi tam, kjer so te meje nejasne, fluidne in kjer ena plast prosto prehaja v drugo, ne da bi se domačinom raziskovanega območja pri tem karkoli zdelo nelogično ali nerazumljivo?

⁷ Več o tem v: Mirjam Mencej, Zakopavanje predmetov. Magična praksa v ruralnem okolju vzhodne Slovenije, Etnolog 2003 (v tisku).

⁸ Termin je prvi uvedel v folkloristične raziskave von Sydow, a danes je glede na njegovo prvotno definicijo malce razširjeno največkrat definiran kot zgodba o lastni nadnaravni izkušnji, ki jo lahko pripoveduje posameznik v 1. os. ali pa o tem govori 3. os. nekdo, ki se sklicuje nanj.

⁹ S tem nikakor ne želim potegniti ostre ločnice med folkloristi in etnologi – ta je v veliki meri odvisna od definicije področja raziskovanja folkloristike in etnologije, ki pa je različna pogosto že od dežele do dežele. Poudariti želim le, da je bil interes folkloristov vsaj v preteklosti prvenstveno osredotočen na tekste same, pri čemer kontekst ni bil upoštevan. Pri tem so njihovo pozornost praviloma prej vzbudile zgodbe z »nadaravno« vsebino kot pa take, ki bi odsevale socialno resničnost skupnosti, čeprav so zapisovali tudi zgodbe o čarovnici kot socialnem bitju, ki povzroča škodo drugim (zlasti veliko zapisanih povedk pa pripoveduje zlasti o »nadaravnih močeh« čarovnic, npr. o kraji mleka, masla na magični način, zaustavitvi živine z nadnaravno močjo ipd.)

¹⁰ Seveda poznamo čaravnice tudi iz pravlji, a kot poudarja de Blécourt, je čaravnica v pravlji primarno figura imaginacije - v nasprotju s čarovnicami kot kulturnim konstruktom (ki v biološkem smislu sicer ne obstajajo, in jih zato lahko dosežemo le prek besed in podob) (de Blécourt 1999: 150; prim. tudi Bogatyřev 1998: 141).

Na tem mestu želim predvsem opozoriti na potrebo po upoštevanju vseh plasti čarovništva, saj le taka raziskava lahko nudi popolno sliko tega fenomena na raziskovanem območju, po drugi strani pa bi rada opozorila tudi na nekatere probleme, ki se zaradi večplastnosti tega fenomena pojavljajo v vseh fazah raziskave: pri zbiranju gradiva na terenu, analizi le-tega in interpretaciji. Pri tem izhajam iz izkušenj, pridobljenih med terensko raziskavo, ki smo jo skupaj s študenkami in študenti Oddelka za etnologijo in antropologijo v Ljubljani opravili na vzhodnem območju Slovenije v letih 2000-2002, čeprav gradiva samega v tem članku v glavnem nimam namena podrobneje predstaviti¹¹.

Znanstveniki, ki so se lotevali sinhronih raziskav evropskega čarovništva 20. stoletja, so se pogosto odločali med dvema možnostima: ali so zajeli socialno plast čarovništva ali pa so se osredotočili bolj na njeno »magično«, demonično, nadnaravno plat. Če so se prvi osredotočali na socialna razmerja med čarovnico, žrtvijo in nasprotnikom čarovnic (ki navadno funkcionira hkrati kot identifikator in nasprotnik čarovnic), poskušali definirati kognitivni sistem v ozadju teh idej, razumeti socialno funkcijo čarovništva itd., so se drugi večinoma posvečali zbiranju folklornih pripovedi o čarovnicah, morda še komparaciji motivov in povedk na različnih območjih (in v različnih obdobjih), ter se pri tem prvenstveno usmerjali na »magično«, »nadnaravno« v teh pripovedih (de Blécourt 1999: 153). Vprašanja o nasprotniku čarovnic in socialni resničnosti čarovniških obtožb jih večinoma niso zanimala. Kot besni Jeanne Favret-Saada, so zapisovali predvsem magične obrazce in rituale, medtem ko vprašanja o nasprotniku čarovnic niso bila niti vključena v vprašalnike, ki naj bi bili v pomoč terenskim raziskovalcem (Favret-Saada 1980: 227-233). Toda, mar na drugi strani ne moremo očitati prvim, da so v svojih raziskavah pogosto popolnoma prezrli zgodbe o čarovnicah, ki so morda krožile na območju, ki so ga raziskovali – zgodbe, ki bi morda lahko razkrile tudi plast čarovništva, ki razkriva tenzije z nadnaravnim svetom – nadnaravna doživetja, prikazni, privide, nenavadna občutja, pojave, pripisane čarovništvu¹²...? Morda iz takih zgodb sicer ne izvemo veliko o socialnih razmerjih v vasi, nekaj pa vendarle. Ni mogoče zanikati, da je bilo pripovedovanje pogosto del vsakdanjika. Med večernim delom (npr. med luščenjem fižola, koruze...), ki so ga ljudje v vasi pogosto opravljali skupaj, je bilo pripovedovanje zgodb o čarovnicah neizogibno, kot so nam večkrat pripovedovali naši sogovorniki (prim. tudi Devlin 1987: 198).

Te zgodbe niso vedno tako zelo odmaknjene od socialne resničnosti v vasi, kot bi verjetno menili nekateri. Četudi je na primer doživetje v zgodbi tipično za korpus ruralnih verovanj, ki bi ga lahko imenovali popularna, nižja mitologija, ljudska verovanja, ljudska religija¹³ ali kakorkoli že in spada v tipičen repertoar povedk o nadnaravnem,

¹¹ Članek je del širše raziskave o čarovništvu na raziskovanem območju, ki še vedno poteka. Zaradi delikatne teme imena in natančne lokacije območja ne navajam, prav tako tudi ne imen naših sogovornikov. V terenski raziskavi čarovništva so sodelovali študentke in študenti Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, ki so v letih 2000/2001 in 2001/2002 obiskovali Vaje iz folkloristike, in pa udeleženske in udeleženci poletnih delavnic julija 2000 in 2001. Transkripcije, na katerih temelji raziskava, so v celoti delo študentov. Posnet material (kasete in fotografije) ter podatke o informatorjih, času, kraju posnetka itd. hrani arhiv Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

¹² Seveda ne trdim, da tovrstne zgodbe krožijo povsod in predvsem zagotovo povsod niso tudi pripisane čarovnicam.

¹³ Angleški termini so npr. popular religion, folk religion, popular mythology, lower mythology, folk beliefs ipd.

npr. motiv, da čarovnica zavede človeka, da izgubi pot – klasično dejanje, ki ga drugod v Evropi pripisujejo bajnim bitjem – npr. irskim in angleškim pixies, Will o' the Whisp-u, Jack o' Lantern, skandinavskim trollom itd.¹⁴, se te zgodbe včasih (ne sicer praviloma!) navezujejo na konkretne ljudi iz vasi (nenavaden dogodek se je človeku pripetil, ko je šel mimo hiše te in te ženske; ko ga je pogledala ta in ta ženska, se je znašel na čisto drugem mestu itd.). Naj je bilo doživetje ali občutek, da je človek to doživel, pristno in interpretirano v okviru obstoječe paradigme kot srečanje s čarovnicami, ali pa izmišljeno (morda zato, da bi upravičili prepozno vrnitev domov, pijančevanje), doživetje kot posledica strahu, lakote, razburjenja, utrujenosti, božjasti, svojska interpretacija naravnih pojavov ali karkoli že (prim. Petzoldt 1989: 163-7, Ranke 1971: 245-54, Röhrich 1971: 5-7, Ward 1977; Kvideland 1988: 19 idr.), dobi, kadar se vplete v pripoved obtožba konkretne osebe, drugačne razsežnosti. Teoretično obstaja možnost, da pripoved o takih doživetjih v krogu skupine ljudi nadalje vodi v negativno reputacijo te osebe v vasi in morda spodbudi nadaljnje konflikte v skupnosti ali pa postopno vpliva na drugačen odnos vaščanov do te osebe (morda izogibanje ali pa poudarjeno previden in prijazen odnos do nje, »za vsak primer, da se ne bi maščevala«...) ¹⁵. Zasebna doživetja na tak način lahko postopoma dobijo javni značaj. Morebiten konflikt, ki je na začetku zadeval le dve vpleteni osebi, se je tako lahko prenesel na nivo vaše skupnosti: oseba, s katero je bil v konfliktu samo pripovedovalec, je sčasoma morda lahko dobila reputacijo coprnice in se prelevila v nekakšno »vaško coprnico«. Take zgodbe so bile lahko utemeljene tudi z jezo na drugega ali z željo po maščevanju tej osebi – občutki, ki jih je vokabular, ki so ga uporabljali, tako zamaskiral kot opravičil. Njihov namen je bila lahko namerna inkriminacija tistih, o katerih so pripovedovali. Kadar je nekdo hotel očrnuti drugega, je lahko načeloma uporabil za to dokaj učinkovit način: v svoji zgodbi ga je označil za coprnico/ka. Morda so ljudje pripovedovali o takih doživetjih tudi z namenom, da bi upravičili lastno dejanje, ki bi bilo sicer sprejeto z neodobravanjem: če je npr. fant zapustil dekle tik pred poroko, bi bilo to dejanje lažje opravičljivo, če bi mu jo uspelo prikazati kot coprnico (Devlin 1987: 198-200). Ustne pripovedi, kritične do posameznikov (npr. da se jim pripiše atribut, obnašanje, ki v tem okolju veljajo za negativne), imajo lahko tudi aktivno vlogo v zviševanju lastnega ugleda in zniževanju ugleda rivala z enako socialno pozicijo oz. so lahko način opozicije proti posamezniku z višjim socialnim statusom (Gustavsson 1979: 49).

Situacija je gotovo, kot že rečeno, odvisna od območja, o katerem govorimo. Na območju, ki smo ga raziskovali, bi na podlagi zbranega gradiva lahko razlikovali med naslednjimi plastmi in elementi čarovništva.

Prva plast zadeva socialne napetosti v skupnosti, zlasti med sosedi: s tem imam v mislih tiste obtožbe, ki se neposredno dotikajo odnosov med ljudmi, pri čemer za glavno gonilno silo v ozadju škode, ki je storjena, ljudje označujejo zavist, nevoščljivost, hudobijo sosedov. Tipična obsojenka je v tem primeru zavistna sosedka, deluje pa lahko prek domnevno prakticiranega čarovništva oz. magije: v želji, da bi škodila tujemu pridelku ali živini, sosedu ali sovaščanu nastavi ali zakoplje v njivo, pod prag, v hlev ipd. razne predmete – najpogosteje jajca in kosti. Drugi način, na katerega taka »sosedska«

¹⁴ Motivi : F.369.7 fairies lead people astray, F.491.1 Will-o'-the-Wisp leads people astray.

¹⁵ Na obravnavanem terenu se sicer take obtožbe redno nanašajo na čarovnico, za katero pripovedovalec trdi, da so zanjo vsi menili, da je čarovnica, torej na žensko, ki je imela status »vaške coprnice« – vzroku za nastanek take reputacije je večinoma žal nemogoče diahrono slediti.

čarovnica¹⁶ škodi, prav tako izvira iz bolj ali manj hotene ali bolj ali manj nadzorovane oz. nenadzorovane uničujoče moči zavisti. Škodovati je po splošnem konsenzu prebivalcev mogoče že z namerno hvalo, zlasti majhnih otrok in živali – vsaka hvala je namreč na območju, kjer je splošno znano, da je le-ta prepovedana, seveda sprejeta s sumničavostjo. Zelo redko naletimo na škodovanje prek neposredne grožnje, ki naj bi se v večini primerov že kmalu zatem, ko je bila izrečena, tudi realizirala. Oba načina škodovanja bi lahko uvrstili v kategorijo »zli govor«. Zavist lahko deluje tudi prek »zlega pogleda«, o katerem tu govorimo kot o »poškodnih očeh«, »škodljivih očeh«. Ta način škodovanja se zdi sicer bolj omejen na določene posameznike, ki so imeli tako moč, kot zli govor, usmerjen pa je predvsem na majhne otroke in živali. Redkeje smo naleteli na škodovanje prek »zlega daru«, tj. daru, ki ima domnevno škodljive učinke na posameznika, ali prek »zlega dotika«, katerega posledica je bolezen, smrt živali.

Eno najbolj pogostih pripovedi, na katere je mogoče naleteti na tem območju, je pripoved o coprnici, ki se je spremenila v krastačo ali pa – alternativno – ki je krastačo poslala, največkrat z namenom, da bi v hlevu ukradla mleko, včasih pa tudi povzroči spor med zakoncema itd. To verovanje ima svoj odsev v zelo razširjeni navadi na tem območju, namreč da krastače nabodejo na kole ali pa jih prebodejo z vilami. Kraja mleka je, tako kot povesod v Evropi, ena glavnih dejavnosti čarovnice. Včasih jim pripisujejo krajo mleka tudi na drugačne, bolj ali manj izvirne načine: najpogosteje po vrvi, sekiri ipd., po kateri naj bi v svojem hlevu pomolzle oz. pritegnile k sebi mleko krav drugih lastnikov. Vsi ti načini škodovanja oz. aspekti čarovništva so znani iz etnoloških raziskav čarovništva marsikje v Evropi, čeprav jih vsi naši sogovorniki niso vedno povezovali s čarovništvom. Zlasti nastavljanje oz. zakopavanje predmetov in zli pogled so mnogi celo eksplicitno izločevali iz tega konteksta. Pripisovali so ju samo zavistnim sosedom, katerih namen je bilo povzročiti škodo pri sosedu (in se tem v skladu s konceptom »omejenih resursov« seveda koristiti sebi). V glavnem vse te obtožbe zadevajo ekonomsko škodo in/ali osebno nesrečo (bolezen in smrt živine, slab pridelek, nemlečnost krav, bolezen otrok, redkeje slabe odnose med zakoncema ali v vasi...).

Druga podkategorija čarovnic, še vedno socialnih bitij, a vendarle z deloma drugačnimi karakteristikami, so ti. »vaške čarovnice«. Meje med zavistno sosedo in vaško čarovnico ni vedno lahko potegniti. Vsekakor se zdi, da delu žensk, ki imajo na tem območju reputacijo vaške čarovnice, pripisujejo enaka škodljiva dejanja, kot jih pripisujejo nevoščljivi in zavistni sosedu: nastavljanje predmetov, hvalo z zlim namenom, pošiljanje krastače/spreminjanje v krastačo (da bi pomolzla mleko tujih krav). Lahko sicer, da so take obtožbe naknadno pripisali ženski, ki je imela reputacijo že od prej. Po drugi strani pa se zdi verjetna tudi obratna pot: da je eden od možnih razlogov za to, da določena ženska sčasoma dobi reputacijo čarovnice, postopno stopnjevanje splošnega konsenza glede njenih škodljivih dejanj, storjenih drugim zaradi zavisti. Na podlagi zbranega gradiva je žal nemogoče ugotoviti, ali je bila pot taka ali obratna, lahko celo, da sta bili mogoči obe smeri. Tako obeh kategorij – sosedske in vaške čarovnice - pravzaprav ni vedno

¹⁶ Izrazi, ki jih tu uporabljam za poimenovanje kategorij čarovnic, sicer deloma ustrezajo tistim, ki jih je v svoji klasifikaciji čarovnic uporabila Eva Pócs (1999: 10-1), vendar pa se klasifikacija, ki sem jo naredila na podlagi gradiva o čarovništvu na obravnavanem območju, delno razlikuje od njene klasifikacije čarovnic. Na tem mestu v klasifikaciji kategorij čarovnic ne upoštevam nasprotnikov čarovnic (ti. vedeževalcev), ki imajo sicer ambivalentno naravo in lahko prav tako veljajo za čarovnike (o tem bom pisala na drugem mestu).

mogoče natančno ločiti, ampak je vsaj v nekaterih primerih bolje govoriti o različnih stopnjah te reputacije, ki se lahko postopoma razširi iz konflikta med dvema vpletenima družinama ali posameznicama do širše pripisanih obtožb v skupnosti. To postopno stopnjevanje konsenza ima ne le kvantitativen, ampak tudi kvalitativen aspekt: na tako žensko se sčasoma navežejo skorajda demonične, nadnaravne lastnosti in sposobnosti.

Vendar pa obstajajo tudi drugi razlogi za reputacijo vaške coprnice, ki s škodljivim delovanjem take ženske, porojenim iz zavisti do soseda, nimajo nujno neposredne zveze. Ena od podkategorij vaških coprnice so ženske, ki jim ljudje pripisujejo nenavadno veliko bogastvo (konkretno: nenavadno velike količine mleka ali masla) glede na njihove razmere, tj. število krav. Pri tem njihovo škodljivo delovanje ni usmerjeno proti eni ali več družinam posamezno in ljudje takim ženskam ne pripisujejo delovanja iz zavisti (prej bi seveda lahko govorili o zavisti sovaščanov do njenega nesorazmernega »bogastva« oz. uspešnosti). V takih primerih sogovorniki niso trdili, da je njim ali komu drugemu zmanjkalo mleko zaradi njenega zavistnega delovanja, pač pa se izražajo z nejasnimi obtožbami, češ da iz »drugih« hlevov vleče mleko po vrvi ipd. Pri razumevanju take obtožbe bi se morda lahko ponovno naslonili na koncept »limited good«, le da v tem primeru ne gre za krajo enemu v dobro drugega, temveč za »krajo« ali zajemanje iz nekakšne skupne kvote. Ta podkategorija žensk je morda blizu temu, kar de Blécourt imenuje »witching« (tj. obogatitev čarovnice, ne da bi komu škodovala, ampak s pomočjo dogovora z zlimi silami - glej 1990: 152). Vendar pa se od te kategorije bistveno razlikuje, saj ljudje na eni strani predvidevajo, da je svoje bogastvo čarovnica dobila na račun drugih (čeprav ta škoda res ni nikjer posebej zabeležena in o njej pripovedi ne govorijo), na drugi strani pa eksplicitna pomoč zlih sil ni nikjer omenjena. Edini zabeležen primer, ki bi lahko pogojno spadal v to kategorijo oz. bi bil tej še najbližji (čeprav tu ne moremo govoriti o akumulaciji bogastva), je primer ženske, ki je bila obtožena sodelovanja s čarovnicami zato, ker je edina v vasi uspela spraviti seno še pred nevihto. Kmalu po tem dogodku so se raznesle govorice, da so ljudje opazili luči (ki jih tu praviloma vedno identificirajo s čarovnicami), ki naj bi ji bile tisto noč pomagale. Uboga ženska se menda do konca življenja ni več znebila reputacije čarovnice.

Eden od razlogov, da ženska dobi tako reputacijo, je tudi sloves njene družine: če je imel kdo od njenih prednikov čarovniško knjigo Kolomonov žegen ali pa je kdo od staršev veljal za čarovnika, je zelo verjetno, da se bo taka oznaka prenesla tudi na hčer, saj se po prepričanju ljudi znanje prenaša dalje najpogosteje znotraj družine. Zelo verjetno je, da se bodo obtožbe konkretnega škodovanja lažje nalepile na ženske, ki že izvirajo iz družine s tako oznako.

Razlog za tako reputacijo ženske je lahko, kot se je pokazalo v nekaj primerih, njeno ukvarjanje z zdravljenjem, zeliščarstvom ipd. To je v skladu s preinterpretiranjem bele magije v okviru čarovništva (prim. spredaj). Tudi v takem primeru njena reputacija torej nikakor ni povezana z zavistjo in tenzijami v medsosedskih odnosih, niti taki ženski ne pripisujejo škodovanja drugim.

Po drugi strani se taka oznaka nalepi včasih tudi na ženske, ki ustrezajo podobi stereotipne čarovnice. K reputaciji lahko npr. pripomore že sam videz in obnašanje, ki ustreza predstavi ljudi o tem, kakšna naj bi bila coprnica. Abstraktni stereotip o tem, kakšna je čarovnica, se sklada (vsaj v veliki meri) samo s tem tipom čarovnice: v nobenem pogledu ga ne moremo povezati s »sosedsko čarovnico«, in še manj seveda z abstraktno nadnaravno, demonično čarovnico, ki je navadno kriva za neprijetna nočna

doživetja. Njen izgled je stereotipen: je grda, umazana, razmrščena, z velikim, krivim nosom, bradavico, oblečena v črna dolga oblačila, z ruto, ki ji zakriva obraz, itd. Kar zadeva njeno obnašanje, gre za prepirljivo žensko, radovedno, takšno, ki ne ustreza merilom ženskosti, asocialno... Njen socialni status je nizek, je revna, osamljena, brez socialnih stikov, navadno živi sama.

Večinoma zaznamuje dejanja, ki jih pripisujejo ženski z reputacijo »vaške čaravnice«, višja stopnja pripisane nadnaravnosti, magičnosti kot dejanja zavistne sosede. Navadno se je drži v nasprotju z zavistno sosedo nekakšna avra demoničnosti in – kot že rečeno – jo ljudje včasih prepoznajo kot čarovnico, krivo za neprijetna nočna doživetja (vedno sicer ni mogoče zagotovo vedeti, ali gre za navadno »sosedo« ali za »vaško čarovnico«, a v večini primerov je vendarle razvidno, da gre za žensko, ki ima v vsej vasi reputacijo čaravnice).

Vaška čaravnica se torej – v nasprotju s »sosedsko« – glede na svoje lastnosti in delovanje giblje nekako na ravni med obema poljema: na meji med zavistjo znotraj midsosedskih odnosov in demoničnostjo nadnaravnih nočnih doživetij.

Drugo plast čarovništva na obravnavanem območju lahko ločimo od prve, saj zadeva tenzije z nadnaravnim svetom: s tem imam v mislih vsa domnevno nadnaravna doživetja, ki se praviloma odvijajo ponoči oz. na meji dneva in noči, najpogosteje na mejnem prostoru (na meji ali zunaj vasi, v gozdu, ob vodi). Tu gre za prikazni, pojave ali doživetja, ki jih ljudje interpretirajo kot srečanja s coprnici. Najpogosteje pripovedujejo zgodbe o izgubi ali onemogočenem nadaljevanju poti, nekakšni blokadi, kar tu praviloma pripisujejo »coprnicam«¹⁷. Ta doživetja pogosto opisujejo kot začasno izgubo razuma, motnje, premik v psihi, zavesti. Tipične različice teh pripovedi govorijo o človeku, ki se na poti domov znajde v grmovju in ne more nadaljevati poti – ko se zdani ali pa ga mimoidoči odreši, se praviloma izkaže, da je ves čas stal sredi poti. Včasih gre tudi za popolno dezorientacijo: žrtev vso noč blodi po gozdu, grmovju, trnovju, potokih v popolnoma napačni smeri in se »zave« šele zjutraj – pri tem se znajde običajno na povsem drugem kraju, daleč stran od poti, po kateri se je namenila. Pogosto opisujejo tudi nočna srečanja coprnice v podobi raznobarnih luči – tudi ta srečanja lahko vodijo v izgubo poti.

Na primer:

Moj ata, ko je šu iz šihta domov, ko je v rudniki delu in je šu domov po isti poti in je enkrat zašou u eno hosto zvečer in je tam notr hodu celo noč. Bolj ko je hodu, ni mogu ven it. Kam je šu, tam je blo grmovje. Pa je poznal toto pot. In pol se je vsel na en štor, pa je počaku zjutrga. In ko se je začel svitat, je ob poti sedu. Še en par takih je blo v tisti hosti, k so to dožvel. (I 36, posnele Matena Bassin, Anja Kušar, Nina Rolc, oktober 2000)

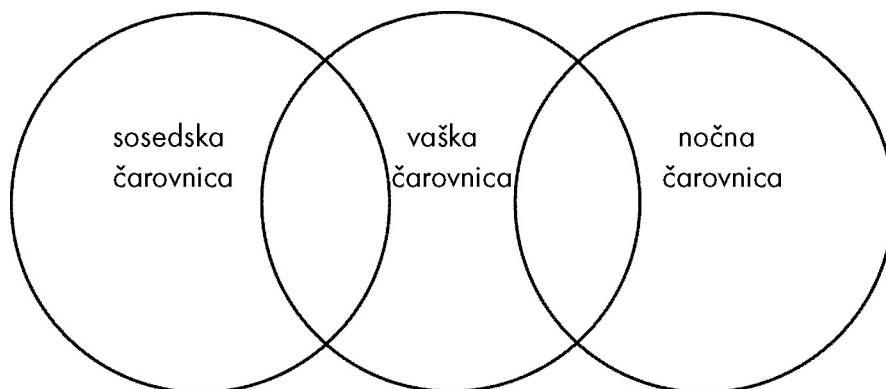
Tm k sm bla jez doma (...) je reku eden, je reku, da j šou ponoč ven, ne, k potrebi, ob dveh ponoč, in je reku, de je vidu dol, da so ble nekakšne lučke in da ga je kr prtegnlo, de je kr šou za tistim lučkam in ga ni blo nazaj. Zgubu se je, ne. /smeh/ In je reku, da pol je prišla, ga le ni blo nazaj nutr, pa j prišla mama ven, pa ga j klicala in tedi se j osvestu, de je pač

¹⁷ Eva Pócs meni, da je bil v teh in drugih zgodbah škodljivi aspekt bajnih bitij absorbiran v čarovništvo. Pri tem posebej poudarja tudi zgodbe o tem, kako so bajna bitja zapeljala človeka – pripovedi torej, ki sestavljajo bistveni del »nočnega čarovništva« na našem območju (1989: 27-9, 39-40 in dalje).

nekam, de je nekam šou, in da se ja vrnu nazaj v hišo./smeh/ Jaa, marsikej so še govorl... (I 47; posnele Nina Rolc, Anja Kušar, Matena Bassin, oktober 2000)

V vseh teh primerih škoda ni nujno tudi storjena; ta srečanja so lahko povsem nenevarna (pojav lučk npr. včasih ne povzroči izgube poti, včasih take lučke ljudje zgolj opazujejo in jih identificirajo s coprnici, ne da bi imelo to kakršnekoli posledice za opazovalca). Do ekonomske škode tu ne prihaja, najpogosteje taki dogodki nimajo posebnega vpliva na socialna razmerja v vasi. Obtoženka za taka (neprijetna) doživetja je najpogosteje neka nejasna, nedefinirana, abstraktna demonična čarovnica (le redko je, kot rečeno, identificirana s konkretno žensko iz vasi).

Če bi poskušali ugotovitve grafično prikazati, bi slika stanja glede na preplet med kategorijami čarovnic izgledala takole:



med njimi bi moralo biti v zavesti terenskega raziskovalca pravzaprav že na samem začetku terenskega dela. To je žal seveda popolnoma nemogoče, saj je natančna situacija na terenu pred izkušnjami na tem terenu, ali pa celo dokler ni gradivo že analizirano, neznana ter na vsakem območju, in včasih celo pri vsakem pripovedovalcu posebej, različna. Vendar pa se prav to pokaže kot ključni problem in vir motenj v komunikaciji med etnologom in domačinom. Odgovor sogovornika, ki na vprašanje etnologa odgovarja npr. v mislih na socialno razsežnost čarovništva (tenzije, zavist med sosedi), je lahko povsem drugačen, kot je odgovor sogovornika, ki se nanaša na plast nočnih srečanj s čarovnicami. Če spraševalec npr. vpraša sogovornika, ali se coprnice srečujejo na določenih mestih (in ima pri tem verjetno v mislih široko razširjeno ljudsko verovanje, po katerem se coprnice zbirajo na križiščih ipd., ali pa se morda celo nadeja, da bo naletel na verovanje o burnih zabavah coprnice, bo odgovor sogovornika, ki razmišlja o coprnici kot o sosedi, ki mu je naredila škodo (npr. s tem, da mu je v njivo zakopala jajce z namenom, da bi se mu pridelek izjalovil), odločen »ne«. Morda bo raziskovalca

kasneje presenetilo, ko bo na isto vprašanje dobil od njegovega bližnjega soseda (ki odgovarja z mislimi na zgodbe, ki jih je slišal o nočnih coprnica ali lastnih doživetjih z njimi) morda dobil pritrdilni odgovor z natančnim opisom lokacije takih čarovniških shodov¹⁸. V taki situaciji, ko spraševalec »tipa«, ne da bi vedel, na kaj bo naletel in na katero plast čarovništva se bo nanašal informatorjev odgovor, informator pa odgovarja, ne da bi vedel, kakšno sliko in kakšne predstave nosi v glavi spraševalec, med njima zlahka prihaja do motenj v komunikaciji, ki lahko tudi v kasnejši fazi dela z zapiski s terena popačijo celotno sliko o čarovništvu na določenem območju.

Dodatno zaplete komunikacijo na terenu ter kasnejšo analizo in interpretacijo zapiskov še obstoj dveh podkategorij čaravnice: zavistne sosede in vaške čaravnice. Ta tip čaravnice se sicer, kot rečeno, v neki meri prekriva s »sosedsko« čaravnico, vendar pa ima po drugi strani tudi lastne »zakonitosti«. Celo če je obema, tako sogovorniku kot spraševalcu, povsem jasno, da se pogovarjata o konkretnih ženskah iz vasi in je obema tudi jasno, da se pogovarjata o plasti čarovništva, ki se nanaša na konkretne osebe v vasi, bo na odgovor lahko bistveno vplivalo to, ali sogovornik govori o ženski, ki v vasi velja za čaravnico, ali pa govori o zavistni sosedi. Za primer vzemimo vprašanje o tem, odkod čaravnici »znanje«: če bo imel pripovedovalec v mislih vaško čaravnico, bo morda vedel povedati, da ima doma čarovniško knjigo, da je znanje podedovala od matere ali pa da jo je mama naučila čaranja. Nasprotno bo sogovornik, ki bo imel v mislih sosedo, katere zavist oziroma dejanja, storjena iz zavisti, imajo škodljive učinke na njegovo živino, odločno zanikal, da bi soseda tako znanje sploh od koga prejela in bi verjetno tudi sploh zanikal, da bi posebno znanje sploh imela – najverjetneje bi za škodo krivil le uničujočo moč njene zavisti.

A celo kadar je npr. vprašanje postavljeno v mislih na vaško čaravnico in ga tako razume tudi informator, lahko prihaja do nesporazumov. Abstraktno zastavljeno vprašanje o stereotipu vaške čaravnice (o njenem izgledu, obnašanju itd.) ali abstraktno govorjenje o tem, kakšne so čaravnice nasploh, se lahko razlikuje od odgovora na vprašanje, kakšna je konkretna čaravnica v vasi, ki velja za vaško čaravnico. Zamišljeno (»conçus«) in realno (»vécus«) se med sabo razlikujeta (Lévi-Strauss 1958, 347-8). Razlike med opisom abstraktne coprnice in konkretne vaške coprnice sicer ne odstopajo vedno bistveno. Kadar je ženska dobila reputacijo na podlagi podobnosti stereotipu, je odgovor podoben, a celo v takem primeru je v konkretnih primerih bolj kot v abstraktnih odgovorih poudarjeno socialno konfliktno obnašanje.

Lep primer je naslednji pogovor o prenosu čarovniškega znanja dalje, ki jasno kaže razliko med abstraktnim verovanjem in tistim, ki se nanaša na konkretno čaravnico iz vasi. Na abstraktno vprašanje o tem, kako so čaravnice znanje prenašale dalje, je sogovornik odgovoril:

A, to je iz roda v rod šlo. To je šlo iz roda v rod, ne.

Na nadaljnje vprašanje, ali je tudi konkretna ženska, ki je imela v vasi reputacijo čaravnice, prenesla znanje na svoje potomce, pa:

¹⁸ S tem seveda ne mislim trditi, da bi morala biti odgovora obeh informatorjev, celo v primeru, ko bi oba poročala o nočnih doživetjih, nujno enaka. Kot vemo, lahko obstajajo znotraj iste skupnosti druga ob drugem tudi različna ali celo nasprotna si verovanja in predstave.

*Ni, ne, ne. Tej, tej niso bli, mislim te, otroci, te ni nobed*n, ne. Ta je meja šter otroke, dve hčerke pa dva sina, pa ni nobed*n /postal čarovnik/. (I 71; posnele Petra Misja, Marija Jemec, Ksenija Batič, oktober 2000)*

Če govorim o vseh teh nesporazumih, do katerih zaradi večplastnosti fenomena čarovništva prihaja med pogovori z informatorji na terenu, to seveda ne pomeni, da prihaja do takšnih motenj v komunikaciji vedno in povsod, kadar pogovor nanese na čarovništvo. Pogosto poteka pogovor seveda tudi jasno in razumljivo, večinoma pa je mogoče tudi s pozornim branjem transkribiranega gradiva razumeti, o kateri plasti čarovništva govori sogovornik.

A do nejasnosti ne prihaja samo pri delu na terenu, pač pa tudi v raziskavah čarovništva izpod peresa znanstvenikov. Res včasih ni nobene dileme, na katero plast čarovništva ali na kateri tip čarovnice se nanaša podatek. A žal je to še najpogosteje tam, kjer avtor piše izrecno o eni sami plasti čarovništva, saj druge bojda na tistem območju ne poznajo ali pa ga ta ne zanima (prim. Favret-Saada 1980, ki se je po naši klasifikaciji ukvarjala samo s ti. sosedsko čarovnico, saj trdi, da vaške čarovnice na območju, ki ga je raziskovala, ne poznajo, folklorne pripovedi kot take pa je tako in tako niso zanimale). Pogosto pa je mogoče opaziti, da avtorji ne pojasnijo, na katere vrste čarovnice se nanaša pripoved ali podatki, ki so jih zapisali. Zlasti ni jasna distinkcija v odnosu do ženske, ki ima reputacijo vaške čarovnice, in sosedske čarovnice. Je odnos do vaške čarovnice enak kot odnos sosede do druge sosede, ki velja za zavistno? So bili zabeleženi primeri pretepanja ali celo ubojev usmerjeni proti zavistnim sosedom ali proti vaškim čarovnicam? Res ponekod te distinkcije niti ne poznajo – vaška čarovnica kot taka ne obstaja povsod, medtem ko spet drugod jo. Res je tudi, da je distinkcija med obema težavna, saj je vaška čarovnica konec koncev tudi »soseda«, morda le malce bolj oddaljena, a tudi to ne nujno vedno in povsod, poleg tega pa se obe kategoriji, kot že rečeno, deloma tudi prekrivata. A vendar se ni mogoče znebiti občutka, da je ta distinkcija vidik, ki mu etnolog pogosto niso posvetili posebne pozornosti. De Blécourt piše, da je vaška čarovnica lahko le ena v vasi – kadar jih je več, naj bi šlo za napetosti med sosedi (de Blécourt 1999: 204). Na območju, ki smo ga raziskovali, pa se je pokazalo, da sta v vasi lahko tudi dve ali celo tri coprnice, ki jih celotna skupnost priznava za take oz. ve za njihovo reputacijo. Inge Schöck v svoji raziskavi čarovništva na jugovzhodu Nemčije na primer med obema ne ločuje – čeprav bi na podlagi komentarjev o stopnji podpore skupnosti tožniku nasproti osumljenki sklepali, da gre za vaško čarovnico (1978). Tokarev, ki piše o verovanjih vzhodnih Slovanov konec 19. in začetek 20. stol., omenja, da obstajajo poleg znanih koldunov (čarovnikov) v vasi tudi »skrivni« kolduni, ki se niso po ničemer ločili od drugih ljudi in so skrivali svoj poklic (Tokarev 1957: 25) – morda bi v razliki med obema prepoznali razliko med »sosedskim« in »vaškim« čarovnikom, a na podlagi skopih podatkov je tako sklepanje pre nagljeno.

Pogosta napaka raziskovalcev je tudi ignoriranje pomena analize žanra kot kritike virov – vsi žanri nimajo enake vrednosti v preučevanju ljudskih verovanj (von Sydow 1948, Honko 1969). Predvsem memorati so tisti, ki imajo največjo vrednost za sklepanje na lokalno verovanje (pri čemer je potrebno upoštevati tudi kriterij kvantitete!), zlasti pri migracijskih povedkah pa moramo biti previdni, saj ne izražajo nujno lokalnega verovanja. Na našem območju smo naleteli na nekatere folklorne pripovedi (povedke, migracijske povedke) in izjave o verovanjih, na katere nikoli (ali pa morda le v enem

izjemnem primeru) nismo naleteli v obliki memoratov, niti niso tako ali drugače način podkrepjene v šegah in verovanjih na tem območju, zato lahko domnevamo, da ne pomenijo integralnega dela verovanj o čarovništvu na tem območju.

Razlikovanje med različnimi plastmi čarovništva in različnimi tipi čarovnic je nenazadnje pomembno tudi zato, ker deloma narekujejo ti različne postopke ravnanja oz. različne obrambne metode, ljudje jim pripisujejo različne razloge za njihovo škodljivo delovanje in imajo nenazadnje do njih različen odnos.

Kadar najdejo ljudje v njivi zakopan predmet, je osumljenka praktično vedno sosedo, izvor njenega zlega delovanja pa njena zavist, nevoščljivost. Večinoma ljudje ohranijo z njo dober odnos in ji ne priznajo, da jo imajo na sumu, da je ona tista, ki je zakopala jajce na njihovo njivo, čeprav je vsaj v nekaterih primerih obtoženka morala iz obnašanja sosedov slutiti, česa jo obtožujejo. V takih primerih obstaja več možnosti ravnanja s »škodljivim« predmetom: tak predmet uničijo, ga pustijo ležati in se ga ne dotikajo, ga vržejo na njeno ozemlje (če sumijo, za koga gre) ali pa sosedo s postopkom sežiganja jajca identificirajo in obenem uničijo njeno moč (prim. Mencej 2003, v tisku). Kadar se učinek zavisti sosede pokaže kot posledica zlega govorjenja (hvaljenja, groženje), zlega pogleda ali dotika (otroci zbolijo, mlada živina začne hirati ipd.), je klasičen postopek proti takim škodljivim učinkom čarovnice »utapljanje urokov« oz. »utapljanje vurkov«, kot temu rečejo domačini. Gre za posebno metodo obrambe proti »urokom« čarovnice: navadno položijo v vodo štiri kose razgretga oglja, nato pa vsakega vržejo prek rame na drugo stran; vodo dajo zatem včasih piti žrtvi, če je to otrok. Zli dar, prav tako znan način magičnega delovanja sosede, bodo seveda odklonili ali pa ga vrgli proč in – kadar gre za hrano – te seveda ne pojedli. Obisk pri vedeževalcu, ki nastopa kot nasprotnik čarovnic in ključna figura v obtožbah čarovništva, v takih primerih nikoli ne pride v poštev. Ljudje se za obisk pri njem odločijo v primeru dolgotrajnejše škode, zlasti gospodarske – kadar ne najdejo nobenega otipljivega predmeta, ki bi magično deloval, niti škode ne morejo interpretirati kot posledice obiska zavistne sosede, ki bi delovala z zlim pogledom, govorom, dotikom, darom. V takem primeru bo vedeževalec praviloma obtožil sosedo, pri čemer bo natančnejšo identifikacijo najpogosteje prepustil stranki sami.

Nasprotno vaški čarovnici (če ne upoštevamo dela žensk, ki so dobile tako reputacijo na podlagi stopnjevanega konsenza glede njihove zavisti v skupnosti in so jim pripisovali ista dejanja kot zavistni sosedi – gl. spredaj) ne pripisujejo delovanja iz zavisti, pač pa bi lahko škodovala, »če bi se ji zameril«. Tako prepričanje je vodilo navadno v poudarjeno prijazen odnos do njih.

Ja, mislim no, se je nismo, ne vem, ka bi rekla, da smo se je ne vem kaku bali, samo to so nam starši rekli, lepó teto pozdraute, pa neč iz (nj)e bedake delat. Boh ne daj, da bi si gdo ž nje bedake delau, al pa ke. Lepu jo morte spoštowati. Je stara, je po svoje. No, pa j mela moža, je biu f prvi svetovni vojni, pa j* biu vjet, pa biu pol šest let v Rusiji, ka j* biu vjet. Pa ka j* pršu nazaj, pa so še moj ata rekli, da j* sam reku, je reku: Z mojo M. ne mejte neč slabega, ke ona zna več, ko hruške pečt... Tista pa u resnici so rekli, da je znala¹⁹... (I 25; posnele Lidija Sova, Tina Volarič, Alenka Bartulovič, Tanja Bizjan, julij 2000).*

¹⁹ »Je znala« je tipičen izraz, ki konotira znanje čarovništva.

Najraje pa so se taki ženski izognili, če je le bilo mogoče, kar je pogosto vodilo v njeno izolacijo. Do zaostritev je, kot se zdi, prihajalo precej redko. Svetieva je npr. zabeležila grožnjo s kamnom ženski, ki naj bi povzročila točo (2001: 154). Poleg tega so bile grožnje nekajkrat izrečene v situaciji, ko se je živina zaustavila pred kočo domovne čaravnice: če živina ni hotela dalje, so bili prepričani, da jo je uročila čarovnica. V takem primeru so ji včasih zagrozili, naj jo pri priči spusti dalje, sicer bi se to zanjo lahko slabo končalo. Večinoma pripovedi o te vrste čarovnicah nasploh bolj poudarjajo magičnost njenih sposobnosti kot pa neposredni povod za njena dejanja ali celo dejansko škodo njenih dejanj. Zgodbe o magični kraji mleka po vrvi ipd. (ki jih pogosteje kot zavistni sosedi pripisujejo ženski z reputacijo), zaustavitvi živine, izgubi poti ponoči, ki oz. kadar jih pripisujejo vaški čarovnici, veliko bolj izražajo strah pred njenimi nadnaravnimi sposobnostmi kot pa strah pred gospodarsko in drugo škodo, ki bi jo storila konkretni osebi. Pogosto niti ne omenjajo, da bi do take škode sploh prišlo, ampak samo kažejo dogodke, ki naj bi utemeljili reputacijo take ženske. Celo kadar bi se taka škoda lahko nanašala na konkretno osebo, npr. kadar taka coprnica z rjuho krade roso sosedu, da bi na tak način magično pritegnila njegov pridelek k sebi, pripovedi nikoli ne omenjajo, da bi imelo to dejanje tudi zares za posledico škodo pri sosedovem pridelku, ampak poudarjajo njeno nenavadno obnašanje, ki ji je med drugim verjetno tudi prineslo tako reputacijo²⁰. Kadar je storjena škoda celotni skupnosti (npr. uničenje pridelka zaradi toče), kar je sicer redko, obtožba vaščanov seveda brez izjeme leti na vaško coprnico, ki ima vlogo nekakšnega grešnega kozla, nikoli na zavistno sosedo. V primerih, ko je bila obtožena vaška coprnica, se ljudje nikoli niso odločali za pomoč pri vedeževalcu – ta je, kot rečeno, igral vlogo samo v okviru nejasnih medsosedskih napetosti.

Doživetja nočnih srečanj s coprnicami, izgube poti, prikazni, luči ipd. so na drugi strani povezana zlasti z geografijo prostora in imajo povsem drugačne funkcije kot pripovedi o socialnih tenzijah. Glavna vloga takih pojavov in doživetij je zaznamovanje meja prostora, zaznamovanje varnih in nevarnih območij in časa. Do gospodarske škode v takih primerih ne prihaja, če seveda ne upoštevamo tega, da je pustila neprepana noč posledice v ekonomski učinkovitosti človeka. Obrambne tehnike se bistveno razlikujejo od tehnik, ki zadevajo socialno plast obtožb: navadno se ljudje ob takih srečanjih križajo, rišejo križe po zraku (včasih s srpom) in molijo, preklinjajo coprnico, se ji oglasijo, obrnejo dele obleke na drugo stran ali pa urinirajo v dlan in urin vržejo prek ramen. Večinoma take čaravnice tudi ne poskušajo identificirati.

Naj na koncu torej še enkrat poudarim, da je za pravilno razumevanje fenomena čarovništva v vseh fazah raziskave – tako med delom na terenu kot pri analizi gradiva – nujno potrebno jasno definirati različne plasti in kategorije čarovništva. Celo če na kakem območju poznajo le eno plast oz. le eno kategorijo čarovništva, je potrebno pojasniti, za katero kategorijo gre, da ne bi prihajalo do napačnega razumevanja. Pri tem ne smemo spregledati tudi dinamičnega prehajanja ene plasti oz. kategorije v drugo, saj meje med različnimi kategorijami niso ne fiksne ne jasno postavljene. Čeprav je zaradi tega prepleta med njimi (ki kulminira predvsem v podobi vaške čaravnice) ostro mejo med različnimi plastmi čarovništva sicer težko potegniti, pa lahko ugotovimo, da imajo različne plasti in različni tipi čarovnic v neki meri različne zakonitosti, ne le kar zadeva

²⁰ Domnevam, da je razlog za to, da sicer razširjeno verovanje o magični kraji pridelka, mleka ipd. s pobiranjem rose z rjuho, na tem območju ni zelo poznano, in zato ljudje ne poznajo natančno vzroka za tako obnašanje, sumijo lahko le, da ima določen magični namen.

njihov izvor (napetosti v medosedskih odnosih, napetost v odnosu do nadnaravnega sveta) ali kar zadeva gonilno silo, razlog v ozadju obtožb sovaščank (zavist, zamera...) oz. v ozadju nadnaravnih nočnih doživetij (resnična doživetja, v okviru obstoječega verovnjaškega sistema interpretirana kot srečanje s čarovnicami, morda podprta z dodatnimi dejavniki, kot so strah, pijanost, utrujenost...), ampak tudi v vseh eventualnih nadaljnjih fazah: identifikaciji čarovnice, postopku ravnanja s škodljivim predmetom, obrambi proti čarovnici kot tudi v odnosu skupnosti do nje.

Literatura

- Alver Bente Gullveig 1989: Concepts of the Soul in Norwegian Tradition. V: *Nordic Folklore, Recent Studies* (eds. Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf, in collaboration with Elizabeth Simpson), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 110-127.
- Alver Bente Gullveig, Selberg Torunn 1987: Folk medicine as part of a larger concept complex, *Arv* 43, 21-44.
- Blécourt Willem de 1999: The Witch, her Victim, the Unwitcher and the Researcher: The Continued Existence of Traditional Witchcraft. V: Bengt Ankarloo, Stuart Clark, *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century, The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe Vol. 6*, 141-219, London: The Athlone Press.
- Pětr Bogatyřev, 1998: *Vampires in the Carpathians, Magical Acts, Rites, and Beliefs in Subcarpathian Rus'*, New York: East European Monographs, Columbia University Press.
- Burke Peter 2001 (1. izdaja 1990): *The Comparative Approach to European Witchcraft*. V: Ankarloo Bengt, Henningsen Gustav (eds.): *Early Modern European Witchcraft, Centres and Peripheries*, Oxford: Clarendon Press, 435-441.
- Devlin Judith 1987: *The Superstitious Mind, French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*, New Haven and London: Yale University Press.
- Favret-Saada Jeanne 1980: *Deadly Words, Witchcraft in the Bocage*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gustavsson Anders 1979: *Folklore in Community Conflicts, Gossip in a Fishing Community*, *Arv* 35, 49-85.
- Hall David D. 1989: *Worlds of Wonder, Days of Judgement, Popular Religious Belief in Early New England*, New York: Alfred A. Knopf.
- Henningsen Gustav 1980: *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Nevada: University of Nevada Press.
- Holmes Clive 1984: *Popular Culture? Witches, Magistrates, and Divines in Early Modern England* V: Kaplan Steven Laurence (ed.), *Understanding Popular Culture, Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin, New York, Amsterdam: Mouton, 85-111.
- Honko Lauri 1969: *Memorate und Volksglaubenforschung*. V: Leander Petzoldt (ur.), *Vergleichende Sagenforschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 287-306.

* Članek je nastal v letu, ki sem ga ob finančni pomoči Humboldtove ustanove preživela v Nemčiji.

- Kieckhefer Richard 1993 (1. izdaja 1989): *Magic in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kieckhefer Richard 1994: *Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge*. V: Muchembled Robert (ed.), *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, Paris: Armand Colin, 17-44.
- Klaniczay Gábor 1990: *The Uses of Supernatural Power, The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Cambridge: Polity Press.
- Kvideland Reimund, (Sehmsdorf Henning K.) 1988: *Scandinavian Folk Belief and Legend*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Larner Christina 1984: *Witchcraft and Religion, The Politics of Popular Belief* (edited and foreword by Alan Macfarlane), Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Lévi-Strauss Claude 1958: *Anthropologie structurale*, Paris: Librairie Plon.
- Macfarlane Alan 1970: *Witchcraft in Tudor and Stuart England, A regional and comparative study*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Mathisen Stein R. 1993: *North Norwegian Folk Legends about the Secret Knowledge of the Magic Experts*, *Arv* 49, 19-27.
- Mencej Mirjam 2003: *Zakopavanje predmetov. Magična praksa v kmečkem okolju vzhodne Slovenije*, *Etnolog* (v tisku), Ljubljana.
- Petzoldt Leander 1989: *Dämonenfurcht und Gottvertrauen, Zur Geschichte und Erforschung unserer Volkssagen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Petzoldt Leander 1999: *Magie*. V: *Enzyklopädie des Märchens* 9, 2-13.
- Pina-Cabral de João 1986: *Sons of Adam, Daughters of Eve, The Peasant Worldview of Alto Minho*, Oxford: Claredon Press.
- Pócs Éva 1989: *Fairies and witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, *FFC* 243, Helsinki.
- Pócs Éva 1999: *Between the Living and the Dead, A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest: Ceupress.
- Quaiffe G.R. 1987: *Godly Zeal and Furious Rage, The Witch in Early Modern Europe*, London, Sidney: Croom Helm.
- Ranke Friedrich 1971: *Sage und Erlebnis*. V: *Kleinere Schriften*, 245-254.
- Röhrich Lutz 1971 (1. Izdaja 1966): *Sage*, Stuttgart: J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH.
- Rey-Henningsen Marisa 1994: *The World of the Ploughwoman, Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain*, *FFC* 254, Helsinki.
- Schiffmann Aldona Christina 1987: *The witch and crime: The persecution of witches in twentieth-century Poland*, *Arv* 43, 147-165.
- Schöck Inge 1978: *Hexenglaube in der Gegenwart, Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland*, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Simpson Jacqueline 1996: *Witches and Witchbusters, Folklore* 107, 5-18.
- Svetieva Aneta 2001: *Women in the Traditional Culture of the Bizeljsko and Kozjansko Regions*, *Etnolog* 11, 145-156.
- Sydow C. W. von 1948: *Selected papers on folklore* (izbral in uredil Laurits Bødker), Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- Tokarev S. A. 1957: *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskih narodov XIX načala XX veka*, Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

Ward Donald 1977: *The Little Man Who Wasn't There: Encounters With the Supernatural*, *Fabula* 18, 212-225.

Wilby Emma 2000: *The Witch's Familiar and the Fairy in Early Modern England and Scotland*, *Folklore* 111: 2, october 2000, 283-305.

**Researching Witchcraft on the Field.
Witchcraft as a Complex System of Belief**

Mirjam Mencej

The article is based on fieldwork material on witchcraft that was collected in a rural part of western Slovenia between 2000 and 2002. The author endeavours to emphasize the complexity of witchcraft as well as the fact that there are different categories of »witches« in this area. Only research that takes into consideration all of these different aspects of the subject can actually offer a complete picture of witchcraft in this part of Slovenia. Also emphasized are certain problems that due to the complexity of witchcraft appear in all research phases of this topic: in the course of collecting fieldwork data, during its analysis, and in its final interpretation.

On the basis of the collected data it is possible to distinguish among several layers and elements of witchcraft. The first concerns social tensions within the researched community, especially accusations among neighbors. These accusations are directly connected with relations between people, and the interviewed people generally felt that the principal forces behind the damage that had been done were envy, jealousy, malice of those who lived nearby. The typical culprit in this case is an envious female neighbor who might act by allegedly practicing witchcraft or magic: by placing different objects, most often eggs and bones, on a neighbor's property, or by burying them in a field, under a threshold, in a barn, etc. Other damaging ways caused by such a »neighboring« witch likewise stem from the more or less voluntary or more or less controlled power of envy: they may work through »malicious words« (that may express either praise or threats), through the »evil eye«, the »evil touch«, the »evil gift«, or even by changing into a toad, or by sending a toad somewhere (especially when stealing milk).

The second category of witches are the so-called »village witches.« It is very difficult to draw the line between these and between previously mentioned envious neighbors. The work of the women who are reputedly village witches may be equally damaging. There are, however, also other reasons why a woman has been termed the village witch, which may not be directly connected with the activity of envious women. One of the subcategories of village hags are the women who are thought to be surprisingly wealthy (most often owning large quantities of milk or butter). In several cases women earn such a reputation by practising healing methods, herbal medicine, etc. On the other hand, such a label may be fixed upon the woman who corresponds to a stereotyped image of a witch, either because of her looks or her behaviour. It is thought that the activities of such a witch contain a higher level of supernatural and magic elements than those of an envious neighbor.

Another type of witchcraft practised in the selected area differs from the first in that it concerns supernatural elements: all presumably supernatural activities or occurrences as a rule take place at night or in the period between night and day, most often in a borderline area: outside or on the edge of a village, in a forest, by water. These events contain apparitions, appearances of lights, or are interpreted as encounters with witches. Such stories reputedly recount of loss, a blockade, or a prevented continuation of one's way. Elsewhere in Slovenia or in other parts of Europe these same acts are often attributed to mythical beings or to restless dead. It is obvious that witches of this

type possess demonic characteristics; their function is mainly to mark borders within a certain place.

The second part of the article draws attention to the problems that arise from being unaware of the complexity of witchcraft. Each of both types of witchcraft, in fact, contains at least partly realistic notions and has different connotations. Being ignorant of these differences seems to be the principal problem and a source of disturbances in communication and interpretation of fieldwork material.

Last but not least, the differentiation between different types of witchcraft is important also because they dictate different methods of defense. Witches of a different sort are thought to have different reasons for their acts and are also viewed accordingly.