
»VEM..., PA VENDAR«
Verovanje v precepu med etnologom in njegovim
sogovornikom

Mirjam Mencej

175

IZVLEČEK

Članek govori o dilemah med terenskimi raziskavami, ki zadevajo verovanje, tj. problem verodostojnosti izjav ljudi o lastnem verovanju, vprašanje relevantnosti eksplicitne izjave o verovanju, odnos etnologa do informatorjevega verovanja in informatorja samega, problem »prepoznavanja« verovanja itd. Poudarek je na raziskavah na področju čarovništva.

Ključne besede: verovanje, čarovništvo, povedke

ABSTRACT

The article discusses the dilemmas of field research which are related to folk belief, that is with the following issues: the veracity of people's statements about their own beliefs, the relevancy of explicit statements about their beliefs, the ethnologist's attitude to the informant's beliefs and the informant himself or herself, how to "identify" beliefs, etc. The article focuses on research in the field of witchcraft.

Key words: folk belief, witchcraft, legends

Verjetno je le malokatero področje etnoloških oziroma antropoloških raziskav tako zelo delikatno in odpira toliko problemov in dilem kot tema čarovništva, ali tudi širše, doživetja nadnaravnega nasploh. Na eni strani se problematizira predvsem odnos ljudi samih do lastnega verovanja in ob tem tudi pripravljenost sogovornikov, da svoj odnos do tega verovanja razkrijejo etnologu. Na drugi strani je med terensko raziskavo bistvenega pomena odnos raziskovalca do verovanja oziroma do nosilca tega verovanja - ta lahko postane problematičen zlasti tedaj, kadar sta njuna pogleda na verovanje, njuna odnosa do tega v temelju različna.

Tovrstna vprašanja, dileme, pomisleki in dvomi so se mi porodili v času terenske raziskave, ko smo s študentkami in študenti Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo v Ljubljani na podeželju vzhodne Slovenije raziskovali čarovništvo. Zato sem bila med preučevanjem strokovne literature o čarovništvu posebej pozorna tudi na tiste informacije, ki bi razkrivale avtorjeve terenske izkušnje in njegov odnos do tovrstnih dilem. Žal je v strokovni literaturi o čarovništvu ta aspekt (razen v nekaj

primerih) še vedno premalo poudarjen, vse tovrstno razmišljanje uspešno prikrito za »objektivnim« pristopom avtorja, razmišljanja o odgovorih na tovrstna vprašanja pa lahko večinoma zaslutimo le med vrsticami, iz posameznih opomb k besedilu ipd.

176 Prva dilema v terenskem raziskovanju zadeva torej vprašanje »resničnosti« oz. »verodostojnosti« trditev informatorjev o lastnem verovanju. Na podlagi mnogih razgovorov, ki smo jih opravili z domačini na območju, ki smo ga raziskovali, se je namreč pokazalo, da njihove pripovedi niso vedno potekale po nekem pričakovanem »logičnem« principu. Pogosto se nam je zgodilo, da so naši sogovorniki na primer na vprašanje, ali so že slišali za čaravnice, odločno odgovorili, da teh pri njih niso poznali in da oni v to ne verjamejo. Le nekaj kasneje pa se je v teku pogovora izkazalo, da ne le, da verjamejo v čaravnice, ampak so imeli z njimi tudi osebne izkušnje in so se včasih zaradi domnevne škode, ki naj bi jim jo prizadejale čaravnice, celo sami odpravili k »nasprotniku čarovnic« (vedeževalcu), ki naj bi škodo odpravil in/ali identificiral čarovnico, oziroma so se lotili izvajanja dejanj, ki bi lahko preprečila njihovo nadaljnje škodovanje, kar sami.

Kako naj si torej razložimo to nekompatibilnost med načelnim odgovorom na začetku pogovora in dejanskimi dejanji teh ljudi oziroma njihovimi izkušnjami, ki se razkrijejo šele v teku pogovora in mečejo na prvotni odgovor glede njihovega lastnega verovanja povsem drugačno luč? Tako izmenjavanje med eksplicitnim zanikanjem, da bi verjeli v čaravnice, in diskurzom, ki implicitno kaže, da je na vedenje informatorja vplivalo verovanje o škodljivem delovanju čarovnic, je pojav, ki so ga opazili tudi drugi etnologi oz. antropologi, ki so čarovništvo raziskovali na terenu. Marissa Rey Henningsen, ki je opravljala terenske raziskave v španski Galiciji, je na primer zapisala, da ljudje na vprašanje, ali verjamejo v čaravnice, pogosto odgovorijo: »Ne verjamem v čaravnice, a vendar obstajajo« (Rey Henningsen 1994: 200). Ko so gostilničarja iz Aubéraca v Franciji vprašali, ali verjame v čarovnike, je odgovoril podobno: »Ne, a iskreno povedano, moram reči, da se dogajajo čudne stvari, ki jim moraš verjeti, ker si jih videl na lastne oči« (Devlin 1987: 6). Francozinja Jeanne Favret-Saada, ki je trideset mesecev (od 1969 dalje) raziskovala čarovništvo v francoski pokrajini Bocage, ugotavlja, da je tipičen diskurz, ki so ga uporabljali ljudje, kadar so govorili o svojih izkušnjah s čarovništvom: »Vem (da to ne more biti res), ... pa vendar«. ¹ Tako drugi del izjave »... pa vendar« v bistvu v istem hipu, ko je izjavljeno, da je to nemogoče (»Vem ...«), le-to obenem že tudi razveljavlja (Favret-Saada 1980: 44, 51–2, 60).

Iz vseh teh primerov je jasno razvidno, da je vprašati informatorja, ali *verjame* v čaravnice, pravzaprav nesmiselno. Pa vendar je bil prav ta kriterij, namreč kriterij verovanja informatorja v lastno pripoved, med folkloristi še ne tako dolgo nazaj tisto merilo, po katerem so presojali, ali gre za povedko kot žanr (v nasprotju s pravljico kot žanrom, v katerem ima fikcija pomembnejšo vlogo). Pripovedovalčevo prepričanje, verovanje v resničnost povedanega, je bilo po mnenju nemškega folklorista Friedricha Rankeja

¹ »I know ... but still ...« Iz njenih primerov: »Vem, da je imel moj oče raka in da je rak smrtonosna bolezen, *pa vendar* mu bo morda polagalec rok (neke vrste ljudski zdravitelj, op. M. M.) lahko pomagal (1980: 52); »Vem, da očetove smrti ne bi mogla povzročiti čaravnica, kot trdi nasprotnik čarovnic, *pa vendar* ... – kaj če je to res? (1980: 60) itd.

bistvo tega žanra; drugi folkloristi pa so, sledeč Rankeju, še dolgo za tem rutinsko spraševali svoje sogovornike, ali verjamejo v povedano (Dégh 1996: 35). Ameriška folkloristka madžarskega rodu Linda Dégh odločno zavrača tovrstna poizvedovanja na terenu. Verovanje ima za ideološki temelj ali inherentno jedro povedke, ki ga povedka kontekstualizira in interpretira; toda verovanje pripovedovalca niha, je selektivno, obotavljivo in ni nekaj, kar bi bilo konzistentno ali absolutno. Pozicija verovanja varira, ne le od pripovedovalca do pripovedovalca, temveč tudi od ene do druge pripovedi istega človeka v različnih razmerah, poudarja Déghova (1996: 39, 44).

Iz naslednje pripovedi, ki smo jo posneli v času naše raziskave čarovništva na podeželju vzhodne Slovenije, je tako oklevanje glede verovanja zelo očitno. Verovanje in nejevera se v teku pripovedi ves čas izmenjujeta. Očitno je, da se pripovedovalka ne more dokončno odločiti, kaj naj si misli o znankini razlagi², ki zakopano jajce³ pojasnjuje v kontekstu čarovništva:

Tu je bila ena s Hrvatskega, ki pridejo k nam delat, pa smo našle jajce zakopano nutre v zemljo. Pa mi je rekla: Joj, kaj pri vas tudi so tako poškodni ljudi⁴? Sem rekla: Zakej? Ka sem našla tu jejce nutre. Kokoš ga pa res ni mogla zakopati. Še pa nisem nikdar čula, da bi ga kokoš zakopala. Lahko ga je raznesla, pa je prišel s frezo ali z motiko, pa ga je zakopal. Ali mogoče je kako, jes ne vem. Ali bi bilo res, da bi lahko ... Jaz ne vem. Jaz vidla osebe nisem. Jaz sem pa tu dol tudi en dan okapala (okopavala- op. M.M.), pa tudi sem /nekaj zadela/ z motiko, pa tudi nisem vedela, kaj je notri. Pa je tako smrdelo, pa je bilo tudi jejce, kot žlopotek /gnilo jajce/, ne. Jaz sem ga glih vdrapnila. En dan sem pa videla, je pred menoj kokoš samo spustila jejce. Znesla, ne. Niso vse kokoši glih. Ena kar znese. Tam jo pritisne in tam ga je spustila, ne. Pa sem si tudi mislila, evo, tudi bi lahko kdo rekel, da kdo ga je tu nastavil. Pa sem videla, da je kokoš to naredila, ne. Samo ni ga pa pokrila, res ne. Ona ga je zonegvala, pogledala, s klunom malo sem, tja, ne, sem jo opazovala, pa je šla. Pa pustila slučajno, ne. (...) To so tudi prej, ko so tu kopali, saj zdaj tako ne okopavaš vinogradov ... pa so našli jejce. Pa je una, una je poškodljiva, nalašč je nastavila, da ne bi nam ratało. V vinogradu, pa takole, ne. Tu so bile tiste, zdaj pa, če je bilo res ali ni bilo res ... (33)⁵

² Tu se jasno kaže vpeljevanje posameznika v tradicijo, o čemer je v zvezi z interpretacijo nadnaravnih izkušenj pisal že Honko: tisti, ki bolje poznajo tradicijo, posameznika napeljejo na to, da svojo izkušnjo umesti v tradicijski referenčni okvir (1962: 125–6).

³ Zakopavanje jajc, kosti in drugih stvari v polja, hleve, vinograde itd. z namenom škoditi pridelku ali živini soseda je eno najbolj tipičnih magijskih dejanj, ki jih tu pripisujejo zavistnim sosedom, tj. coprnicam in coprnikom (prim. Mencej 2003).

⁴ *Poškodni ljudje* je izraz za sosede, ki drugim škodujejo iz zavisti.

⁵ Članek je del širše raziskave o čarovništvu na podeželju vzhodne Slovenije. 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 udeležence 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. Številke za citati so šifre sogovornikov.

Tako nihanje med racionalno in "iracionalno" razlago določenih fenomenov je zelo očitno tudi pri opisih nočnih srečevanj s čarovnicami. Ene najbolj razširjenih pripovedi na tem območju govorijo o čarovnicah, ki so se ponoči kazale kot migotajoče luči in v taki podobi ljudi pogosto zmedle, da niso več našli poti naprej, da so zašli v grmovje, se vrteli v krogu ipd.. Takšne luči poznajo tudi na drugih koncih Slovenije, na Balkanu in drugod pri Slovanih ter v vsej Evropi in celo Ameriki, le da jih najpogosteje interpretirajo kot duše umrlih oziroma kot razna bajna bitja, ki so se razvila iz duš umrlih (prim. Mencej 2004). Na našem območju so jih v skladu s prevladujočim verovanjskim sistemom domačini praviloma interpretirali kot čarovnice.

178

Toda naši sogovorniki so pogosto tudi sami poskušali poiskati racionalne razlage za svoja videnja ali doživetja oz. za videnja ali doživetja svojih znancev ali sorodnikov. Njihove racionalne razlage se ne razlikujejo prav dosti od razlag, ki jih za take fenomene ponuja znanstvena literatura, ki pojave svetlobe večinoma razlaga s tem, da gre za spontano izgorevanje plina, ki ga spodbudi razpadanje rastlin ali živali, za metanski ali druge vrste plin, ki nastaja v močvirju, za žveplov vodik ali celo za kresnice (Wells Newall 1904: 42; Folklore in the News 1958: 128; Hand 1977: 233; Röhrich 1971: 5). Neredko se zgodi, da obe možni razlagi nihata znotraj pripovedi enega in istega posameznika.

S⁶: *Kaj pa o lučkah, so kaj pravili?*

I: *Lučke. Ja, tisto pa, ja. Tisto je tudi prevara. To je v gozdu pri štorih, tam se pa sveti. To sem tudi jaz videl.*

II: *Me je bilo še fejest strah.*

I: *Jaz sem tudi tukajle šel skozi, tako kot zmeraj. Pa ko sem šel iz hoste tam dol, že več kot petdeset let, sem videl, da se gor nekaj sveti, tako kot da bi z baterijo en svetil. **Me je bilo malo groza, sam nisem šel gledat. To je tisto, trhlelina se sveti.** (37)*

Ja, tisto so pa govorili ... Tukajle dol, v Virti, ne, tule dol je ob cesti, ko je veliko dežja, pa pride voda ven. Izvir, ena taka jama je, in tam so ljudje govorili, ja, da so videli ponoči raznobarvne lučke, da so se prižigale, pa ugaševale, ne. In da so to pač cuprnice. Samo drugi spet, ko so pa malo bolj ..., ko ne verjamejo, so pa rekli, da to je pač od vlage, ne, da je možno, da so se kakšni plini, de so se kakšne lučke prižigale. Ja, ja eni so si tako razlagali, ta drugi pa verjeli, da so cuprnice, ne. (47)

Razlog, da je spraševanje informatorjev po njegovem verovanju neplodno, je tudi ta, da ima informator, kot poudarja Déghova, veliko razlogov za to, da ne pove, kaj zares verjame: razmere, odnosi, osebne poteze in trenutne dispozicije vplivajo na to, da je vsako razkritje verovanja/neverovanja/oklevanja glede verovanja improvizirano in neiskreno in torej nekoristno za raziskavo (Dégh 1996: 39).

Eden takšnih faktorjev, ki gotovo vplivajo na pripravljenost ljudi, da pripovedujejo oziroma ne pripovedujejo o lastnem verovanju, je lahko, vsaj kadar

⁶ Črka S v dialogih pomeni *spraševalca*, I pa *informatorja*.

gre za čarovništvo, njihova lastna vpletenost v institucijo čarovništva. Kot je ugotavljala francoska etnologinja Jeanne Favret-Saada, ki je raziskovala čarovništvo v francoski pokrajini Bocage, je raziskavo čarovništva v skupnosti, kjer čarovništvo še ima vitalno moč, težko izpeljati zato, ker »tisti, ki niso bili »ujeti« (tj. začarani – op. M. M.), niso imeli kaj povedati, tisti pa, ki so bili, o tem ne smejo govoriti z nikomer (razen s svojim »nasprotnikom čarownic«), sicer bi bili spet »ujeti«. Torej ne ostane nihče drug več.« Favretova meni, da so njeni sogovorniki vedno omenjali že umrle vaščane kot idealne sogovornike, ki bi z veseljem odgovarjali na vsa njena vprašanja, prav zato, ker jim čaravnice niso mogle več škodovati – iz preprostega razloga, ker so bili že mrtvi (Favret-Saada : 64). Situacija, na katero je naletela Favretova, je sicer v evropskem okviru deloma specifična, saj se zdi, da je v skupnosti glede čarovništva vladal izrazit molk; prav tako tam niso poznali vaških čarownic, torej oseb, glede katerih bi med ljudmi v vasi vladal konsenz, da so čaravnice. To bi lahko pomenilo, da se je verovanjski sistem čarovništva na tem območju v času, ko ga je raziskovala, že drobil in da so se ljudje morda počutili, kot da ne bi dobili dovolj podpore skupnosti, če bi o problemih javno govorili (prim. Simpson 1969: 12).

Včasih osebe, ki so v čarovništvo vpletene kot obdolženke, o tem ne morejo govoriti zato, ker so psihične poškodbe, ki so jih na njih pustile obtožbe, še pregloboke: tovrstne obtožbe namreč pogosto spremljajo prikrita ali javna sovražnost celotne skupnosti ali celo fizični napadi na osumljenke. Nemška etnologinja Inge Schöck, ki je raziskovala čarovništvo v jugovzhodni Nemčiji, je naletela na žensko, ki so jo vaščani pred kratkim obtožili čarovništva – ker so bile njene duševne bolečine še prehude in preveč sveže, se o tej temi z etnologinjo preprosto ni mogla pogovarjati (Schöck 1978: 18).

V teku naše raziskave sicer nismo nikoli naleteli na nikogar, ki bi priznal, da je bil kdajkoli tarča tovrstnih sumov oziroma da bi sam imel v vasi reputacijo čaravnice, kljub temu, da sem sama intervjuvala vsaj štiri osebe, za katere so drugi sogovorniki (vsaj po eden ali več) trdili, da so čaravnice. Za dve od njiju ni mogoče prav reči, kaj je bil razlog za tako obtožbo – verjetno bi ju lahko prištevali v kategorijo »sosedske čaravnice«⁷, in so obtožbe prihajale od soseda oz. sovaščana, s katerim sta bila v konfliktnem odnosu. Tretja naj bi veljala za vaško čaravnico in je svojo reputacijo dobila (vsaj) zaradi prepričanja ljudi, da je imel njen oče v lasti čarovniško knjigo. Ta naj bi sicer zgorela, a ljudje so sumili, da jo je ona shranila. Zadnja, o kateri smo slišali tovrstne govornice, se je ukvarjala z vedeževanjem, ki na tem območju zajema tudi identifikacijo čaravnice oziroma nasvete glede dejanj, ki bi izničili čarovnična dejanja⁸. Reputacija te zadnje je bila očitno povezana z ambivalentnostjo njenega poklica, ki je v ljudeh vedno vzbujal dvoumne občutke. Po eni strani so se na take ljudi obračali po pomoč in so bili v takih situacijah potrebni, po drugi pa

⁷ Prim. članek Mencej 2003, kjer pišem o različnih plasteh in kategorijah čarownic na območju, ki smo ga raziskovali.

⁸ Tudi sama je v pogovoru povedala, da je npr. neki stranki, ki so ji poginjale živali, svetovala, naj koplje pod pragom – ta jo je ubogala in tam res našla zakopane živalske kosti.

so imeli do tistih, ki so imeli »nadnaravna znanja«, tudi pomisleke in so se jih zaradi njihovih »nadnaravnih sposobnosti« tudi bali.

A kljub pozornemu poslušanju in vprašanju, za katere smo upali, da bi morala nedvomno izzvati njihovo priznanje lastne situacije (čeprav niso bila neposredno zastavljena), nam med pogovorom ni uspelo zaslediti niti najmanjšega znamenja, ki bi pričalo o tem, da se svoje reputacije v resnici zavedajo. Seveda je vprašanje, ali o tem res niso ničesar vedele ali tega niso hotele vedeti ali pa nam tega le niso hotele priznati. Glede na to, da je iz nekaterih pripovedi mogoče ugotoviti, da je včasih prihajalo celo do odkritih obtoževanj in zmerjanj žensk, ki so jih imeli za čaravnice, bi lahko domnevali, da so se vsaj nekatere ženske, ki so tako reputacijo imele, teh obtožb morale zavedati. Svetetiva je na tem območju npr. zabeležila grožnjo s kamenjanjem ženski, ki naj bi povzročila točo (2001: 154). Grožnje so bile nekajkrat izrečene tudi v situaciji, ko se je živina zaustavila pred kočjo domnevne čaravnice ali čarovnika: kadar živina brez jasnega razloga ni hotela dalje, so bili prepričani, da jo je uročil(a) on(a). V takem primeru so ji/mu včasih zagrozili, naj živino pri priči spusti dalje, sicer se bo to zanj(o) slabo končalo. Tudi nočna srečanja z lučmi so žrtve včasih povezale s konkretnimi ženskami iz vasi in se jim – vsaj po teh pripovedih sodeč – včasih, čeprav redko, maščevale.

180

*So pa imeli tu dol ..., no, štala še stoji, hlev, pa je prazna, so pomrli že tisti. Hodili so mu slugi, hlapci. So pa imeli dol veliko živine. Pa so hodili v štale h kravam. Je pa bila u bližini ena. Takrat so pa tiste coprnce bile (...), pa so vodile ga. Skoz ponoči, do belega dneva. A, saj so pokojni že tisti, te in tudi una, ki je bila coprnc, je pokojna. Vse je že pokojno. Jaz sem jih poznal še. Potem pa pride bel den, so ga pa pustile. **On jo je pa prepoznal, to coprnco. Ja, je šel nad njo ...** (119)*

Poleg tega je bilo iz različnih postopkov proti čarovnicam mogoče zelo dobro razumeti, kdaj so nekoga sosedje obdolžili čarovništva (tu imam v mislih predvsem medsosedske obtožbe). Tipičen postopek identifikacije čaravnice in izničenja njene moči, ki je zahteval, da se z osebo, ki se po opravljenem postopku (npr. sežigu jajca ipd.) prva približa in je tako prepoznana kot čaravnica, ne sme spregovoriti, je moral biti brez dvoma vsem jasen in razumljiv vzorec obnašanja, saj je bil ta postopek splošno poznan. Ljudje, ki so naleteli na takšno ravnanje, so zato zagotovo morali zelo dobro vedeti, kaj ta reakcija pomeni – namreč, da so v očeh sosedu osumljeni čarovništva (prim. Mencej 2003a: 428).

Kljub temu pa so se ljudje odkritih obtožb večinoma branili in so imeli do oseb, ki so veljale za vaške čaravnice, raje poudarjeno prijazen odnos – da se jim ne bi maščevale, sosedov pa iz več razlogov tudi raje niso odkrito obsojali (Mencej 2003: 174–5; 2003a: 426–429). Zato se zdi prav tako mogoče, da se te ženske svoje reputacije dejansko niso zavedale.

Drugi razlog, zaradi katerega lahko sogovornik okleva, da bi raziskovalcu povedal, kaj zares verjame, je tudi *odnos raziskovalca do njegovega verovanja* ali vsaj informatorjevo predvidevanje tega, kakšen naj bi ta odnos bil.

Favret-Saada trdi, da je začetno zanikanje verovanja v čaravnice (»Nikoli nisem slišal za čaravnice«, »Nikoli nisem verjel v čaravnice«) prvenstveno namenjeno

prav možni komunikaciji s »tistimi, ki niso ujeti« (tj. tistimi, ki ne verjamejo v čaravnice oziroma z njimi še niso imeli izkušenj). To je po mnenju Favret-Saadove razlog, da se vsa poročila o čarovnicah začenjajo z izjavo, s katero se pripovedovalec v resnici »prestavi« v zunanjo situacijo skeptičnega poslušalca v odnosu do čarovništva. Da ne bi bil njegov diskurz sprejet kot neumnost, začne pripoved z distanco do tega verovanja: češ da sam ni nikoli verjel v čaravnice, da ni bil nikoli vraževeren ... – dokler ni nekdo drug (kar vedno posebej poudarijo!) postavil takšne diagnoze, kar je njega – skeptika in nejeverneža – popolnoma presenetilo (Favret-Saada 1980: 42–3).

Zelo verjetno se bo torej pripovedovalec v strahu, da bi se raziskovalcu, ki najpogosteje prihaja iz drugega okolja, običajno iz mestnega, in je tako torej njegovih očeh na neki način predstavnik "intelektualne elite", zdel smešen, zaostal, vraževeren in podobno, odločil za diskurz, za katerega pričakuje, da ga uporablja tudi raziskovalec oziroma da se temu zdi edini sprejemljiv.

181

Mnoge informacije o delu etnologov na terenu v preteklosti tudi zares razkrivajo vzvišen odnos do njihovih informatorjev, a obenem mnogi sodobni raziskovalci kritično opozarjajo na zgrešenost tovrstnih pogledov. Linda Dégh se zgraža nad arogantnostjo Rankejeve definicije povedk, ki je te imel za »ljudske, objektivno neresnične fantastične zgodbe, ki se jih pripoveduje, kot da so resnične, in predstavi na preprost način kot poročilo o izkušnji«. »Kako naj raziskovalec, ki pride na teren, ve, kaj je objektivno resnično ali neresnično in za koga in ali kontekstualizacija vsebine pomeni »govoriti, kot da je resnično«, ko pa lahko identične povedke drugih pripovedovalcev izražajo dvom ali nejeveren odnos?« se sprašuje Déghova (1996: 39).

Prav tako tudi Favret-Saadova v svoji knjigi besni nad vzvišenim odnosom slovitih francoskih etnologov, kot sta Paul Sebillot in Arnold Van Gennep, do vaščanov – njihovih sogovornikov. Van Gennep med drugim piše, da kmetje govorijo »primitivni« jezik in razmišljajo na predlogičen način – v nasprotju s folkloristi, ki seveda uporabljajo »civiliziran« jezik. Van Gennep je imel »logično mentaliteto« (Vem ...) in »predlogično« (... pa vendar) za značilnosti dveh različnih kategorij ljudi, ne pa za dve vrsti mnenjske pozicije, ki ju vsak sogovornik lahko zavzame ob različnih trenutkih, kot meni Favret-Saadova (Favret-Saada 1980: 228–230).

Tudi Devlinova v raziskavi francoskega »vraževerja«⁹ 19. stoletja ugotavlja koeksistenco skepticizma in tradicije, racionalnosti v nekaterih zadevah in iracionalnosti v drugih, in pri tem opozarja na neustreznost konvencionalne klasifikacije mišljenja na »arhaično« in »moderno«, »mistično« in »znanstveno«, ki bi bila med seboj izključujoča (Devlin 1987: 6). Dejstvo, da lahko v okviru »civilizacije« najdemo množično »subkulturo«, ki je na intelektualni ravni zaznamovana z iracionalnostjo in konfuznostjo in na emocionalni s strahom in instinktom, so mnogi razumeli kot nekompatibilnost »srednjeveškega« pogleda na svet z modernim, ki naj bi se pojavil v 19. stoletju. Zgodovinarji so trdili, da to

⁹ Naslov knjige Devlinove govori o »superstitious mind«, zato ga na tem mestu prevajam kot »vraževerje«, čeprav se sama temu terminu raje izogibam.

lahko razumemo kot arhaično mentaliteto, ki jo lahko moderni človek doume samo, če gleda nanjo kot na nekaj, kar uporablja popolnoma drugačne načine mišljenja in občutenja. Ta teza se zdi Devlinovi neprepričljiva – trdi namreč, da lahko korenine sodobne kulture najdemo v preteklosti in da se tako njena nagnjenost k eskapizmu kot tudi njene tesnobe zrcalijo v nagnjenosti naših prednikov k domišljiji in tolažeči fikciji. Skratka, »vraževerni« um se ji ne zdi nekompatibilen niti z modernim razumskim pragmatizmom niti z motečimi potezami sodobne kulture (Devlin 1987: xi–xii).

182 Tudi Favret-Saadova ogorčeno nasprotuje temu, da bi v zvezi s čarovništvom na podeželju govorili o dveh nekompatibilnih mentalnih držah, na eni strani o predlogični ali srednjeveški drži kmetov, ki napačno pripisujejo svoje nesreče imaginarnim čarovnicam, ter na drugi strani drži izobražencev, ki vedo, kako je treba pravilno ravnati z vzročnimi odnosi, česar naj kmetje ne bi bili sposobni bodisi zaradi svoje nevednosti bodisi zaradi zaostalosti. Ko je v času lastne terenske raziskave spoznala kmete, ki niso bili ne zaostali ne vraževerni in ki so bili sposobni razumeti vzročne odnose prav tako kot kdorkoli drug, se je začela spraševati, ali morda sodobni znanstvenik oz. sodobni človek potrebuje ta mit o vraževernem in zaostalem kmetu kot svoji zrcalni sliki, da bi na ta način vzdrževal svojo intelektualno koherenco (Favret-Saada 1980: 5).

Déghova poudarja, da se je treba zavedati, da je sklop verovanj o nadnaravnem, ki bazira na religiji, še vedno močnejši kot moč razsvetljenja in dominira tudi sodobnim povedkam, tako kot je dominiral povedkam od nekdaj, in to pri nosilcih tradicije vseh razredov. Kritizira folkloriste, ki so na verovanje, ki je manifestirano v povedkah, gledali kot na neke vrste arhaizem, primitiven svetovni nazor, nekritično, naivnoznanstveno interpretacijo realnosti ter od pripovedovalcev pričakovali, da bodo artikulirali sledove verovanjskega sistema pananimističnega sveta; oklevanje, da bi govorili o lastni izkušnji, pa so imeli za dokaz razpadanja arhaičnih vrednot in izumiranje folklore (Dégh 1996: 39).

»Verovanja« kot takega torej ni mogoče "zbirati", ampak lahko o njem samo slutimo, domnevamo. Je neslišno, nevidno, je del kulturne dediščine, skrite za dejanji in pripovedmi (...) Obstaja v latentnem spominu posameznika, dokler ga neki dogodek ne prikliče nazaj v življenje (...) (Dégh 1996: 36). Prav tako odnosa posameznika do verovanja ni mogoče ugotoviti na podlagi neposrednih vprašanj, kot so: Ali verjamate? Kaj verjamate? Kako torej spoznati ta odnos? Nihajoča mentalna stanja pripovedovalcev je mogoče veliko bolje razkriti v spontani performanci, ne da bi postavljali nerodna vprašanja, na katera ni mogoče odgovoriti, svetuje Linda Dégh.

A do take »spontane performance« ni vedno lahko priti: Déghova je na primer poskušala tako, da je skrivaj snemala spontan pogovor (Dégh, Vázsonyi 1976: 104–107), zaradi česar je bila deležna mnogih kritik glede etičnosti takega početja. Willem De Blécourt meni, da bi se moral raziskovalec učiti domačinovega diskurza, biti iniciran vanj, da bi lahko komuniciral na isti ravni kot on, da bi se torej na neki način naučil »preklopiti« diskurz (De Blécourt 1999: 157). Avtorica, ki ji je

to brez najmanjšega dvoma uspelo najbolje in je najgloblje prodrla v sólo funkcioniranje čarovništva, je Jeanne Favret-Saada s svojo raziskavo čarovništva v francoski pokrajini Bocage.¹⁰ Vprašanje, ki se med branjem te izjemne knjige vedno znova postavlja pred bralca, je, ali ima človek v resnici sploh še pravico raziskovati takšno temo, kot je čarovništvo, ne da bi sam postal del tega diskurza. In predvsem, ali drugačno raziskovanje sploh lahko prinese rezultate. Favret-Saadova v svoji knjigi vztrajno napada folkloriste in etnolože, ki so se zadovoljili samo z zbiranjem informacij, besedil, ne da bi prodrli v zgodbo, ki poteka za njimi. Besede so moč, ne pa znanje ali informacija, je temeljno sporočilo njene knjige. Favret-Saada poudarja tudi, da je pomembna ne le pozicija raziskovalca, ampak tudi njegova mentalna in emocionalna naravnost. »Za nevpлетene opazovalce ni prostora,« pravi kategorično (Favret-Saada 1980: 9–11). Izbira, pred katero je bila postavljena sama, je bila jasna: ali bo ujeta v diskurz čarovništva ali pa bo »ne-ujeta« in tako ostala zgolj zunanja opazovalka. Za odgovornega raziskovalca po njenem mnenju drugo ni prišlo v poštev, zlasti ker ljudje z njo ne bi niti govorili o tem, če bi ostala nevpletena. O čarovništvu so ji namreč ljudje začeli pripovedovati šele, ko so njene reakcije izdajale, da so jo nekatere besede in ritualna dejanja zadele. Tako je v času svojega bivanja v očeh ljudi dejansko prevzemala različne vloge: od žrtve čarovniškega napada do nasprotnice čarovnic.

Postmoderne raziskave pogosto poudarjajo potrebo po zavedanju in refleksiji pozicije raziskovalca samega. Tudi ena novejših preglednih predstavitev evropskega čarovništva 20. stoletja, avtorja Willema de Blécourta, v posebnem razdelku izpostavlja vprašanje raziskovalčeve pozicije znotraj diskurza čarovništva (De Blécourt 1999: 147, 154–8). Zato morda ni odveč, če pojasnim tudi svojo pozicijo v kontekstu čarovništva na raziskovanem območju. Brez dvoma nikoli – tako kot tudi večina drugih raziskovalcev čarovništva – nisem bila tako globoko vpletena v čarovniški diskurz kot Jeanne Favret-Saada, ki se je v nekaterih trenutkih bala celo za lastno življenje. Občasne terenske raziskave s študenti takega pronicanja v resnici niti ne omogočajo. Prodreti v socialne odnose med vaščani brez daljšega bivanja znotraj raziskovane skupnosti je seveda nemogoče. Vprašanje je tudi, ali ima čarovništvo kot socialna institucija na našem območju sploh še vitalno moč ali pa v spremenjenih ekonomskih in socialnih razmerah polagoma vendar izginja (če lahko resno jemljemo izjave naših sogovornikov, da so imeli izkušnje s čarovnicami predvsem v času svojega otroštva, zdaj pa tega ni več, potem bi tak sistem zdaj zaman iskali; a Favret-Saadova nas opominja, da tovrstnim izjavam ne gre vedno slepo verjeti – prim. spredaj). Vsekakor bi se morala raziskava, ki bi hotela natančno pojasniti vprašanje socialnega konteksta, tudi geografsko zelo omejiti (morda na eno vas ali na nekaj družin), kajti le tako bi se lahko nadejali zares prodreti v socialna razmerja med družinami. Socialni odnosi med akterji pripovedi in v ozadju pripovedi so namreč tisti kontekst, ki bi bil zares relevanten za raziskavo o čarovništvu. Žal si dolgotrajnega bivanja v skupnosti iz objektivnih razlogov nismo mogli privoščiti.

¹⁰ Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, prvič izšla 1977; v angleškem prevodu je knjiga izšla z naslovom *Deadly words, Witchcraft in the Bocage* leta 1980.

Toda, ali to pomeni, da se moramo takšnim raziskavam tudi dokončno odreči? In obenem zavreči vse nekdanje raziskave, ki niso bile opravljene po zahtevah opazovanja z udeležbo. Gotovo bi bilo idealno, če bi lahko čarovništvo raziskovali v socialnem kontekstu ne le od zunaj, kot občasni zunanji obiskovalci, temveč kot “inkulturirani” raziskovalci. A kadar to ni mogoče – in vprašanje je, do kolikšne mere je ta inkulturacija sploh možna, celo če zadovoljimo zahteve po opazovanju z udeležbo –, se zdi, da lahko do neke mere vendarle prodremo v verovanja ljudi in v samo funkcioniranje sistema čarovništva tudi zgolj prek pogovorov z domačini. V ozadju variant pripovedi se vendarle vedno znova razkriva neko konsistentno jedro. Čeprav brez lastne vpletenosti v situacije, v katerih prihaja do sumov, obtožb, identifikacij in dejanj proti čarovnicam, je mogoče vsaj do neke mere vse te odnose vendarle zaslutiti v ozadju besed, razmišljanj, razlag, dvomov in izpovedi naših sogovornikov. Zdi se, da se lahko na podlagi pripovedi in pogovorov slika o verovanju posameznikov in celotne skupnosti razkrije pred očmi etnologa tudi brez neposrednih vprašanj in brez globoke in dolgotrajne vpletenosti.

Na to dilemo opozarja in jo obenem razrešuje v svoji razpravi tudi de Blécourt – zato naj končam ta članek kar z njegovimi besedami:

“Evalvacija raziskav čarovništva 20. stoletja je podobna raziskavam zgodovinskega čarovništva v tem, da je za korak odmaknjena od terenske izkušnje. Branje tekstov samih omogoča le oddaljeno vpletenost. Kar pa zadeva kriterij evalvacije, lahko izbiramo. Lahko deklariramo vse raziskave, ki niso utemeljene z diskurzom čarovništva, za brezvredne. Lahko pa poskušamo prepoznati možne sledove diskurza v poročilih ljudi, ki se niso tako popolnoma pogreznili vanj, čeprav to morda pomeni izgubo skritih, dvoumnih aspektov” (de Blécourt 1999: 158).

LITERATURA

- BLÉCOURT, Willem de, 1999. The witch, her victim, the unwitcher and the researcher. V: *Witchcraft and magic in the twentieth century*, str. 141–219. London
- DÉGH, Linda; VÁZSONYI, Andrew, 1976. Legend and belief. V: *Folklore genres*, str. 93–123. Austin, London
- DÉGH, Linda, 1996. What is a belief legend?. *Folklore* 107, str. 33–46
- DEVLIN, Judith, 1987. *The superstitious mind, French peasants and the supernatural in the nineteenth century*. New Haven, London
- FAVRET-SAADA, Jeanne, 1980. *Deadly words : witchcraft in the Bocage*. Cambridge, New York
- FOLKLORE, 1958. Folklore in the news 1958 : Will-o'-the-wisp. *Western Folklore* 17, str. 128–129
- HAND, Wayland D., 1977. Will-o'-the-wisps, Jack-o'-lanterns and their congeners. *Fabula* 18, str. 226–233
- HONKO, Lauri, 1962. *Geisterglaube in Ingermanland*. Helsinki
- MENCEJ, Mirjam, 2003. Raziskovanje čarovništva na terenu. *Studia mythologica Slavica* 6, str. 163–180
- MENCEJ, Mirjam, 2003a. Zakopavanje predmetov. *Etnolog* 13, str. 411–433
- MENCEJ, Mirjam, 2004. “Coprnice so me nosile.” *Studia mythologica Slavica* 7, str. 105–140
- REY-HENNINGSSEN, Marisa, 1994. *The world of the ploughwoman : folklore and reality in matriarchal northwest Spain*. Helsinki
- RÖHRICH, Lutz, 1971. *Sage*. Stuttgart

- SCHÖCK, Inge, 1978. *Hexenglaube in der Gegenwart: empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland*. Tübingen
- SIMPSON, Jacqueline, 1996. Witches and witchbusters. *Folklore* 107, str. 5–18
- SVETIEVA, Aneta, 2001. Women in the traditional culture of the Bizeljsko and Kozjansko regions. *Etnolog* 11, str. 145–156
- WELLS NEWELL, William, 1904. The ignis fatuus, its character and legendary origin. *Journal of American folklore* 17, str. 39–60
-

BESEDA O AVTORICI

Mirjam Mencej, dr., docentka za področji folkloristike in primerjalne mitologije na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Področja njenega raziskovanja so verovanja, slovstvena folklor, tradicijski rituali, primerjalna slovanska mitologija, čarovništvo, nižja mitologija. Izdala je knjigi *Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti* (1997) in *Gospodar volkov v slovanski mitologiji* (2001). Doma in v tujini je objavila več člankov o slovanski mitologiji, ritualih in verovanjih.

ABOUT THE AUTHOR

Mirjam Mencej, Ph. D., is an assistant professor of folkloristics and comparative mythology at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the Faculty of Arts in Ljubljana. Her research fields are folk beliefs, oral literature, traditional rituals, comparative Slavic mythology, witchcraft, lower mythology. She has published *Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti* (Water in the notions of ancient Slavs about after-life and funeral rites) (1997) and *Gospodar volkov v slovanski mitologiji* (The Master of the Wolves in Slavic Folklore) (2001). She has also published several articles on Slavic mythology, rituals and folk beliefs in Slovenia and abroad.

185

SUMMARY

»I KNOW..., BUT.«

Folk belief caught between the ethnologist and his informant

The article deals with the issue of researching “folk belief” in the field with reference to research of witchcraft. It addresses the dilemmas and issues that are connected with different aspects of folk belief. The author first of all tackles the issue of the “veracity” of informants’ statements about their beliefs (e.g. in witches). In doing so, she establishes that their fundamental statements often contradict what they tell the researcher in the course of an interview. The typical discourse used by informants is: “*I know* (that there are no witches), *but* (states “evidence” to the contrary)”. In the course of a single narrative, an informant’s beliefs often sway between rational explanations or disbelief in supernatural events, and a positive belief in supernatural events. Moreover, the informant has many reasons not to tell what he or she really believes (in) – one reason being the mere fact that he or she may be involved (or not) in the institution of witchcraft. Another reason which affects his statements on beliefs is the researcher’s attitude to his or her beliefs or to his or her person - or at least the informant’s assessment of the researcher’s attitude to folk beliefs. In the history of folkloristics/ethnology researchers indeed often adopted a patronizing attitude to the beliefs

of their informants, considering them to be traces of an “archaic, pre-logic” mentality; they were not aware that folk belief involves to different positions of opinion, which anyone can take up at various moments of his life. It was later established that folk beliefs cannot be “collected” as such, and that we can only sense them. According to some authors, folk belief is easiest to identify in spontaneous performances or if the researcher learns to switch the discourse. Some even became part of the discourse during their research of witchcraft in a given area. But such resolve is exceptionally rare – most authors remain outside observers, even if they live in a community for a longer period. and thus meet the demand for “participant observance”. For these reasons, we should ask ourselves whether all these researches, conducted on the basis of merely occasional interviews with local people, are really to be discarded; it seems likely that occasional research nevertheless allows us to feel the beliefs of people in the background of interviews, and to create an image of folk belief in a given area.