

Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova vloga v konstrukciji prostora in časa*

Mirjam Mencej

The authoress deals with the memorates of meeting night appearances of witches in the form of lights or of invisible witches, that can cause people to lose their way. The stories were recorded in the period 2000-2001 in the rural region of Slovenia, but they are only one part of a larger context of witchcraft beliefs there. This paper focuses on different and changing functions of these stories that can be realized from the data. The night witch can be taken as an excuse, pretext for losing one's way due to drunkenness or a delay; it also seems that sometimes such stories are caused by sexual tensions; they can provide means of diminishing the reputation of a woman due to the neighbourhood tensions etc. Although the dramatis personae of night adventures are mostly men, it seems that women are typical »tradition bearers« of these accounts, which tenders many possible reasons as to why it is so. On the other hand these experiences don't happen anywhere or anytime – in this way we can also understand them as indicators of liminal, safe and dangerous space and time for people living there.

Še leta 1954 je afrikanist William Bascom opozarjal, da kljub splošnemu zavedanju, da je folklor pomemben del kulture, antropologi v glavnem nikoli niso zares poskušali raziskovati odnosov med folkloro in kulturo, niti niso dovolj izkoristili vpogledov v kulturo, ki jih lahko nudi folklor. Sam je opredelil štiri funkcije folklore: folklor razkriva človekove frustracije in pomeni poskus pobega v fantazijo izpod raznih oblik represije družbe nanj, iz geografskih razmer ali iz lastnih bioloških omejitev; legalizira, potrjuje kulturo, upravičuje njene rituale in institucije; igra pomembno vlogo v poučevanju; ter vzdržuje konformnost (podrejenost) sprejetim vzorcem vedenja¹. Vse te štiri funkcije je mogoče, kot piše Bascom, v končni fazi združiti v eno samo: temeljno funkcijo folklore vidi v njenem vzdrževanju stabilnosti kulture. V tem smislu folklor funkcionira znotraj družbe tako, da zagotavlja podreitev sprejetim kulturnim normam. Celo kadar nasprotuje sprejetim normam in ponuja socialno sprejete norme sproščanja skozi zabavo in humor in skozi ustvarjalno domišljijo, še vedno poskuša ubraniti institucije pred direktnim napadom in spremembami. (Bascom 1965)

Kasneje je zlasti ameriška etnologija raziskovanju folklore kot dela kulture in funkciji folklore znotraj kulture posvetila precej pozornosti (prim. Georges, Owen Jones 1995: 159-227), v evropski folkloristiki pa so se z raziskovanjem funkcije, predvsem ljudskih verovanj, že zgodaj začeli ukvarjati skandinavski folkloristi. Že Von Sydow je

* Gradivo za članek sem zbrala v letu, ki sem ga s finančno pomočjo Humboldtove štipendije preživela na Enzyklopädie des Märchens v Göttingenu.

¹ Niles število funkcij ustnega pripovedništva razširi na šest temeljnih, a obenem opozarja, da je njihovo število pravzaprav neskončno (Niles 1999: 66-84).

posebno pozornost namenil vlogi emocionalnih elementov v oblikovanju folklornega izročila in pri tem uporabil koncepta *eksterna* (deviacija od norme, ki pritegne pozornost) in *interna dominantna* (človekov interes, skrb). Tako, kot piše, npr. v primeru kmeta, ki slučajno zlomi vejo nenavadno oblikovanega drevesa in kmalu zatem v hlevu najde mrtvo kravo, ni dovolj govoriti o nagnjenosti ljudi do tega, da sosledici dogodkov pripisujejo vzročno-posledično naravo, temveč je potrebno upoštevati tudi emocionalne faktorje – drevo, ki je drugačno od običajnih, pomeni deviacijo od norme (eksterna dominantna), napredek njegove kmetije in zdravje črede pa predstavljata zanj interno dominantno (interes) (Ward 1976: 348). Albert Eskeröd (Nilsson) je dalje razvijal njegove ideje in bil prvi, ki je na skandinavskem gradivu uporabil funkcionalistični pristop. Tako kot Von Sydow je hotel zamenjati teorijo prežitkov s psihološko in funkcionalistično analizo izročila. V raziskave verovanja o nadnaravnem je vnesel nov termin *interesedominans* (dominantni interes) za psihološke razlage predstav ljudi o nadnaravnih kontekstih: dominantni interes predstavlja neke vrste ogledalo, v katerem odseva zunanji svet oz. skozi katerega so opazovanja interpretirana in skozi katerega dobijo pomen. Upoštevajoč izsledke perceptivne psihologije je Eskeröd pokazal, kako je določena prevladujoča skrb, prevladujoč interes posameznika determiniran s tem, kako percipira svet okoli sebe; notranja skrb nekoga lahko torej postane kreativni element v percepciji dogodkov in stvari (Velure 1989: 95; Ward 1976: 348-9). Leta 1962 je finski raziskovalec Lauri Honko v svoji knjigi *Geisterglaube in Ingermanland* na ingrijsko izročilo o duhovih apliciral princip »dopolnitve zaznavnega pojava« in pokazal tudi funkcijo tega izročila, ki jo prepozna v tem, da ohranja norme. Podlago, na kateri se dogajajo organiziranje, interpretacija in dopolnitev zaznavnega materiala, imenuje »referenčni okvir«, ki ga definira kot povzeteke živeče predstavnice tradicije v mislih ljudi. Primer, ki ga navaja, lepo ilustrira njegovo interpretacijo, v kateri je spoznanja svojih predhodnikov dopolnil z novimi spoznanji: kmetica, katere notranja dominantna je napredek kmetije, v času, ko so norme, ki zagotavljajo hišno srečo, prekoračene zaradi pitja, kartanja in hrupa (prim. zgoraj: deviacija od norm - eksterna dominantna), zasliši šum in vidi senco. Zaradi njenega dominantnega interesa (prim. zgoraj: dobrobit kmetije) in strahu pred tem, da je ta zaradi prekoračenja norm ogrožen, dopolni sprožilni dejavnik (šum, senco) v sliko hišnega duha, ki se po verovanju prikaže, kadar je jezen zaradi nepravilnega vedenja. Prestrašena obvesti može o svojem doživetju in pijančevanja in kartanja je v hipu konec. Izkušnji je zatem dodana interpretacija: hišni duh se je pojavil, ker je bil nezadovoljen z družino in če moški ne bodo takoj prenehali s svojim početjem, bodo posledice lahko usodne. Honko je torej dopolnil izsledke svojih predhodnikov in zamenjal terminologijo: govori o primarnih in sprožilnih dražljajih za aktualiziranje referenčnega okvirja. Primarni dražljaj za aktualiziranje referenčnega okvira hišnega duha je v navedenem primeru ta, da je imela kmetica vedenje mož za motenje pravega reda, za prekršenje norme, vedenje, ki je ogrožalo srečo in uspeh kmetije. Ker ji je tradicija prav za take situacije dala ustrezne predstave (hišni duh se bo jezil), je potrebovala sprožilni dražljaj (čuden šum, podoba na zidu hiše) in referenčni okvir duha se je aktualiziral, vstopil v človekovo zavest. Do racionalizacije doživetja torej ni prišlo prek nove analize zaznavnega materiala, ampak prek refleksije tradicije, v kateri je bila resničnost doživetja potrjena (Honko 1962: 96-99; Ward 1976: 349).

Večkrat je bilo že poudarjeno, da povedke o srečevanju nadnaravnih bitij podpirajo vedenja, ki so v skladu s socialnimi vrednotami in normami. Kršitev norm ima za posledice

dico nepričakovan, presenetljiv pojav nadnaravnega bitja, ki kaznuje človeka, ki je takšne norme oz. tabuje prelomil (prim. Halpert 1978: 226; Grambo 1970: 269). Tudi Honko ugotavlja, da ima naključno srečanje z duhom v glavnem negativen pomen: gre za posledico vedenja, s katerim so bile prekršene norme, in je znamenje, da je vrednota, ki jo ta norma označuje, v nevarnosti. Medtem ima ritualno (namerno) srečanje na splošno pozitiven pomen: gre za vedenje po normah, je manifestacija norme in se ga doživlja kot ojačevanje vrednot, ki jih ta norma implicira. V zvezi s tem lahko govorimo torej o kaznih in nagradah za razna vedenja, povezana z normo. Lahko pa naletimo še na eno še pomembno vrsto sankcij: grožnjo. Religiozne norme pogosto uporabljajo takšne oblike, npr. »Če boš odlomil vejo s svetega drevesa, bo nekdo v hiši umrl.« Iz takih ugotovitev lahko izvedemo normo (iz svetega drevesa se ne sme lomiti vej) in grožnjo, ki ojača normo (smrt). Razumljivo je, da je prav obstoj grožnje z duhom odločilen za aktualizacijo referenčnega okvira duha v situaciji prekoračenja norm (Honko 1962: 116-8).

Honko si zastavlja tudi vprašanje, zakaj se človek pri nekaterih normah zanaša na področje nadnaravnega za sankcije in daje kot primer pravilo iz zgoraj omenjenega primera (v hiši se ne sme pijačevati, zganjati hrupa, preklinjati, kajti sicer se lahko hišni duh razjezi). Vrednota je tu »uspevanje, vzdrževanje hiše« in sankcija za kršitev norme je duh. Če izhajamo iz tega, piše Honko, da se z normami ojača konsistenca, uspevanje, ohranjanje družbe, lahko rečemo, da je tudi objektivno gledano prepoved alkohola, prepira ipd. pomembna. V sodobni družbi imamo iste norme, le da se sankcije spreminjajo (v krščanstvu je to npr. greh). Skozi sankcije (duhove oz. bajna bitja) se torej ojačajo norme in duhovi so v ljudskem miljeju tako rekoč kontrolorji socialnega življenja in vedenja po normah (Honko 1962: 118).

Grambo je naštel vrsto dejanj v norveškem izročilu, ki veljajo za nedovoljena oz. zaradi katerih pride do kazni s strani nadnaravnih bitij: igranje kart; norčevanje iz bajnih bitij; delo ponoči; prestavljanje mejnikov za časa življenja; ples itd. so le nekatera izmed takšnih dejanj, ki nastopajo v povedkah kot dejanja, ki sprožijo pojav bajnega bitja (Grambo 1970: 253-270). Vsota teh tabujev je, kot poudarja Halpert, torej kod vedenja, ki naj mu človek sledi, če se hoče izogniti kazni nadnaravnega sveta (Halpert 1978: 227).

Mathisen piše, da so bajna bitja v norveškem izročilu (t.i. huldrefolk – »skriti ljudje«) lahko interpretirana kot varuhi temeljnih kolektivnih norm in vrednot, pravil kmečke družbe, a obenem opozarja tudi na to, da ima odnos med člani skupnosti in njihov odnos do narave in okolice paralele na nadnaravnem nivoju, tj. v odnosu med ljudmi in »skritimi ljudmi«. Tisti, ki so se držali splošnih pravil vedenja do »skritih ljudi«, so bili nagrajeni z bogastvom in napredkom. A kadar so bile norme prelomljene in vrednote poteptane, so lahko ljudje pričakovali kazen od teh ljudi, npr. bolezen in nesrečo (Mathisen 1993: 23, 26).

Tudi Halpert je poudaril, da povedke prav tako uravnavajo odnos ljudi do nadnaravnih bitij oz. definirajo moralni kod, ki nadzoruje človekovo vedenje do božanskega. Zelo močno je prisoten tabu, ki svari pred imitiranjem nadnaravnih bitij – kdor ta tabu prelomi, priključuje bitja, iz katerih se norčuje, in ta ga kaznujejo (Halpert 1978: 226). Jenkins je pokazal na mnoga pravila v odnosu do bajnih bitij na Irskem, ki so jih morali ljudje spoštovati, sicer so jih ta kaznovala s paralizo in drugimi vrstami bolezni, tudi s tem, da so jih »odpeljala«: prepovedano je bilo npr. motiti bajna bitja, kadar so se ta selila, sekati drevesa, ki so pripadala bajnim bitjem, graditi hišo na mestu, kjer bi bilo na njihovi poti in bi oviralo njihovo potovanje itd. (Jenkins 1991: 316-7).

Funkcije folklornih pripovedi na območju vzhodne Slovenije

Mnoge od funkcij folklore, na katere opozarjajo folkloristi, lahko potrdimo tudi na primeru povedk in memoratov, posnetih na podeželskem območju vzhodne Slovenije, kjer smo s študenti v letih 2000-1 opravljali terensko raziskavo. Zelo razširjena je povedka o človeku, ki po smrti ne more na oni svet, saj mora prenašati mejnik, ki ga je v času življenja skrivaj prestaval v svojo korist – pripoved, po kateri je Aškerc, ki je služboval v teh krajih, napisal svojo slovito pesem *Mejnik*.

I: ... kateri slučaj, da bi bil taka baraba, da mejnike prestavlja. Da tisto je pa najslabše, da tam pa ni milosti, pol ko umrje. Da kateri je en tok hudoben, da tiste mejnike prestavlja, da si /.../ da tist še hodi od onega sveta nazaj. Tod je pa šel jeden iz sejma, pa ni vedel, ja. Potel, kok je bilo tisto?

I2: Potel je pa jamral, da kam bi djal, ko je na težko nosil, pa je jamral, kam bi djal. Oni sosed je rekel: »Kje si vzел!«

I: »Kje si vzел!« Tedi je pa nekaj počlo dol noter, tam bliz njega, ku je zagnal tisti mejnik v zemljo. Je rekel: »Kaj pa je to zdaj?«

S: Ko je pa domov prišel, je pa zvedel, da je sosed dol umrl. (63)²

Funkcija povedke, ki je v različnih oblikah (npr. o meraših, džilerjih, mejaših ipd.) široko razširjena po vsej Sloveniji, je jasna: svari pred posledicami dejanj, ki so bila seveda prepovedana in z opozarjanjem na kazen po smrti ojačava normo poštenega vedenja.

Tako na tem območju kot tudi drugod v Sloveniji so razširjene tudi mnoge različice povedke, ki pripoveduje o (navadno) ženski, ki je šla stavit, da bo (najpogosteje opolnoči) v grob zasadila palico ali pa izruvala iz groba križ in ga nato ponovno zapičila v grob:

Lejte, kok je, ko so hodili ljudje kožouhat, pa ko so ženske prele, pa so tu, ta mlade so prele, ta stari so pa razne pravljice pripovedovali, da včas so se hodili ljudje stavt, vete, vete, kaj je stava? Vete, no! In so odkrili, da je bila pri eni hiši dekla zelo korajžna. Pol so pa rekli, so se pa šli stavit, dej, mogoče pa, ne vem za kej, za vino, za neki so se šli stavit, če gre ona na pokopališče, do groba. In da bo res tam, so ji dal palca, da bo palco zasadila na grob, da bodo vedeli, da je bila res tam. Ona je bila korajžna in je šla tam, pa je palca v grob zasadila, pa takrat so imeli dolge kikle, pa firtohe velike, pa je čez firtoh palca porinila, pol pa ni mogla stran, je pa od groze umrla. To so včas, za fareža, ko smo pirje skup metal, pripovedovali. Tako da ne priporočajo se stavt jet za kakšno stvar. (52)

Povedka je tu zelo eksplicitna v svojem prepovedovanju sklepanja stav, obenem pa tudi uravnava odnos do mrtvih oz. poudarja zahtevo po pietetnem odnosu do mrtvih (prepoved skrunjenja grobov).

² 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 udeleženke 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. I je oznaka za našega sogovornika, S za etnologa, spraševalca, številka za citatom pa pomeni oznako sogovornika v arhivski dokumentaciji.

Naslednja povedka očitno opozarja na prepoved preklinjanja, ki se na tem območju najpogosteje nanaša na prepoved preklinjanja sonca (zlasti v navezavi na etiološke povedke, ki pojasnjujejo nastanek kamnitih skladov – gre za ljudi, ki so okameneli za kazen, ker so preklinjali sonce) ali vetra:

I: Jah, edino, edino, kar so govorili, včas kakšna ni mogla zakurit, ne, je kurila, kurila, kurila. Ja no, glih tule /pokaže na sosednjo hišo/ pol je pa začela kleti, prokleti veter, ne. / smeh/ Pol pa pride, pride en strašno bogi človek, staaar, staaar, opraskan, razkuštran. Pa pravi: Zakaj me ti prekliješ, vidiš, kuko sem jaz bogi, ku jaz, ku jaz čez trje, čez veje, po skalah, vsepovsod se moram plasti, vsepovsod me žene, je rekel, ti me tako prekliješ, ko sem jaz.../ sosedu se oglasi, da je to pravljica/ Ja, pravljica, ja. /smeh/ Tu, tu, tu vem, de so.../smeh/ včasih, ko sem kurila, pa nisem mogla zakurit, pa sem kaj porobantala, po so mi pa to povedali. /smeh/ De se pač ne smeje klet, ne. (47)

Funkcija pripovedi o nočnih srečanjih s čarovnicami

Iz povedk na tem območju bi lahko razbrali še mnoge druge, bolj ali manj eksplisitne funkcije, vendar se bom v nadaljevanju posvetila samo pripovedim, ki govore o nočnih srečevanjih s čarovnicami, katerih funkcije niso tako zelo očitne na prvi pogled, kot bi lahko trdili za nekatere druge povedke. Daleč največ memoratov na tem območju pripoveduje namreč prav o nočnih izkušnjah s čarovnicami. Te se pojavljajo v podobi luči in/ali človeka zmedejo, da ne najde več poti, mu preprečijo nadaljevanje poti oz. ga »prestavijo« na drugo mesto (več o tem v: Mencej 2004). Pripovedi o čarovništvu imamo tu lahko celo za »dominantno tradicijo«³ (po Eskerödu), tj. za temo, ki si na določenem območju podredi druge in tam izrazito prevladuje. Pojavi nočnih čarovnic so sicer del socialne institucije čarovništva na tem območju, vendar pa motivi in drugi elementi teh pripovedi kljub vključenosti v paradigmo čarovništva predstavljajo znotraj le-te relativno samostojno, ločeno in prepoznavno plast, ki se razlikuje od plasti sosedskega oz. vaškega čarovništva (prim. Mencej 2003) ne le po kraju, času, dejanjih, funkciji in načinu obrambe pred njimi, temveč tudi po tipični dikciji, s katero pripovedovalci tovrstna doživetja opisujejo (uporaba množine, abstraktni opisi). Svetlobne pojave in dejanja, ki jih na našem območju ljudje interpretirajo kot dejanja, ki so jih povzročile (nočne) coprnice, lahko jasno prepoznamo kot pojave in dejanja, ki izhajajo iz predstav o dušah (nečistih) umrlih oz. neke vrste bajnih bitij, ki so se razvila na podlagi predstav o dušah nečistih umrlih in bila v nekem trenutku vključena v paradigmo čarovništva (prim. Mencej 2004).

Moj namen nikakor ni razglabljeti o (ne)resničnosti teh doživetij. Na tem mestu se torej ne bom ukvarjala z različnimi hipotezami o nastanku takšnih pripovedi. Morda gre za resnična doživetja, spodbujena s senzorno deprivacijo (noč, tišina), alkoholom, lakoto ali drugimi stimulansi, ki dokazano lahko povzročijo spremenjeno stanje zavesti, t.i. ASC (altered state of consciousness) (prim. Winkelman 1999), za bolezensko stanje, kot je dokazoval Friedrich Ranke, ki je pripoved o človeku, ki ga je odnesla divja jaga, razlagal kot opis bož-

³ Ti. »traditionsdominanz«. Pri primerjavi izročil različnih območij lahko ugotovimo, da je na določenem območju veliko izročila povezanega z določenim nadnaravnim bitjem, da v ta sklop spada polno memoratov, povedk itd., ki na drugih območjih govorijo o mnogih različnih bitjih. Gre za neke vrste »privlačnosti motivov«. Eskeröd razume pod terminom »traditionsdominante« elemente, ki v splošni skupni tradiciji njenih različnih skupin dominirajo (Honko 1962: 127-8).

jastnega napada (Ranke 1971: 245-254), za halucinacije (Hartmann 1936: 100), za razlago raznih psihičnih motenj in mentalnih depresij (Kvideland 1988: 10), za kombinacijo zunanjega povoda (tema, veter, megla, nevihta...) in notranje dispozicije (strah, stres, tesnoba...), ki lahko privede do občutja takšnega doživetja (Röhricht 1971: 4-5) ali pa za povsem izmišljene pripovedi. Zanimalo me bo izključno to, v kakšnih primerih in s kakšnimi nameni oz. v kakšnih funkcijah je mogoče mobilizirati izročilo o izgubi poti (v vseh njegovih oblikah), ki naj bi jo, v skladu s prevladujočo interpretacijo na tem območju, povzročile čarovnice.

Kakšna je torej funkcija tovrstnih povedk? Honko je v svoji raziskavi verovanja v duhove v Angriji pri ugotavljanju funkcije zgodb o duhovih oz. bajnih bitjih upošteval to, kar je že pred njim poudarjal Von Sydow (1948: 12 in dalje), namreč da je pri raziskovanju izročila zelo pomembno biti pozoren na nosilce tradicije, se pravi na to, kdo vzdržuje ta verovanja – predstave o duhovih so v odvisnosti od socialnih vlog, vrednot in norm. Tako npr. posamezniki v vlogi gospodarja ali gospodinje ohranjajo izročilo o hišnih duhovih, živinorejci ohranjajo verovanje v hlevskega duha, vero v duha kašče ohranjajo tisti, ki so zaposleni kot kurjači v kaščah itd. (Honko 1969: 299).

Ali lahko na našem območju določimo specifične nosilce teh pripovedi? Starejši zapisovalci tovrstnih pripovedih nosilcev tradicije praviloma niso omenjali. Iz naših tengerskih zapisov pa je očitno razvidno, da so tovrstna doživetja bolj tipična za moške. Zdi se tudi, da so jih v veliki meri dalje širile predvsem ženske. Medtem ko so moški »subjekti« teh memoratov, so ženske tiste, ki te zgodbe zelo rade širijo dalje: pripovedujejo o izkušnjah svojega očeta, deda, moža, soseda... Vendar pa je treba priznati, da je bilo veliko več naših sogovornikov ženskega kot moškega spola, zato ne moremo z zanesljivostjo trditi, da imajo ženske dejansko večjo vlogo pri širjenju teh memoratov. Vsekakor pa še vedno ostaja dejstvo, da ženske te zgodbe z velikim veseljem širijo dalje.

Vprašanje je, kako si lahko pojasnimo prevladujoč odstotek moških, ki so imeli takšno izkušnjo. Najpreprostejši razlog, ki ga lahko najdemo, je morda že dejstvo, da so moški pogosteje kot ženske odhajali od doma in so zato seveda lažje vstopali v »mejni« prostor, ki je po izročilu spodbujal tovrstna doživetja. Po takšnih pripovedih bi lahko posegali v primerih, ko bi potrebovali opravičilo, izgovor zaradi zamude pri vrnitvi domov, do katere je morda prišlo zaradi popivanja, veseljačenja, varanja žene... Tako npr. Lindow opozarja, da je mogoče memorate o tem, da so človeka zapeljala v gore nadnaravna bitja (t.i. »bergtaignig« v Skandinaviji) uporabiti za razlago izginotja ali dolge zamude človeka, ki se sprehaja v gozdu ali gorah (Lindow 1978: 45). Devlinova, ki je raziskovala tovrstno izročilo v podeželski Franciji 19. st., v družbi, v kateri, kot pravi, se je podhranjenost izmenjevala z velikimi popivanji (zlasti na sejmih, praznovanjih ipd.), poudarja primernost tovrstnega izročila za to, da se ga mobilizira kot opravičilo za lastno vedenje (Devlin 1987: 88). Pripovedi o tem, da so ljudi odpeljala bajna bitja, so lahko zagotavljala kulturno sprejemljivo opravičilo za deviantno vedenje – in tako rešila ljudi pred nerodnimi situacijami in osramotitvijo (Narváez 1991: 354).

Seveda neposrednih dokazov za takšno trditev ni mogoče iskati v pripovedih samih, saj bi razkritje ozadja diskreditiralo osebo, ki je zagotavljala, da je doživela srečanje s čarovnico. Iz nekaterih memoratov pa je jasno razvidno vsaj to, da je do tovrstnih doživetij pogosto dejansko prihajalo po sejmih ali delu, združenimi s popivanjem.

I: Tole je bilo tako ... doli, malo od doma, ne vem, koliko že je to metrov /.../, ne, so pa hodili prej po količje /.../ Potem pa veste, kako je, mislim količit, to je bil takrat običaj, to se

je prej popivalo še pa še, vsakojakih tistih pesmi, ne, vse je pelo, no, potem so se pa nekaj tako tisti možakarji zbrali tam vkup, to so pa potem se zbrali, so rekli: No, zdaj bomo pa eno zapeli /.../ pa so popevali...ko to je bilo prej nekaj enkratnega, ko se je to slišalo z vasi v drugo vas, ko so peli, pa je ... no, po je pa tu naenkrat /.../ je pa pokojni oče tako izgubil iz tistega kroga, da ga ni bilo nikjer, no, potem je pa rekel, da se je nekam znašel, da ga je nekam te gori v gozd odneslo. Potem ponoči ... so ga iskali, ne, tu še velikokrat moj mož povedaval, ali pa ata tvoj /se obrne na sina /. Seveda, deca kot deca, sin je že v bistvu, sin je že starejši, ne: Ata kje si, kje si, klicali so, kaj, kaj se je zgodilo, ali kje je obležal, ali je bila lahko kje kaka možganska kap, ali ... človeku marsikaj pride, če si star, ali pa mlad... No, potem se je pa neki oglasil: Ja, ja tukaj gor sem, te /ga oponaša/. Ja, kaj pa gori delaš?/oponaša/ Ja, kaj pa jaz vem, kaj me je hudič gor zanesel /ga oponaša/, glih je tako neki rekel / smeh/

S: Kaj je pa on mislil, zakaj se je tam znašel?

I: Ja, nič ni vedel. Čisto nič.

I1: ... je rekel, da je taku bil, kot da je bil ...

I: ... da je bila ta coprncica, no...

I1: ... hipnotiziran, da so to rekli.

I: Da ga je coprncica ... (15)

Večkrat so celo pripovedovalci iz druge roke izražali prepričanje, da je bil človek, ki se je srečal z nočno čarovnico, pijan, oz. je iz pripovedi eksplicitno ali implicitno (v poudarjanju treznosti) razvidno, da so ljudje sami taka doživetja pogosto pripisovali pijanosti.

*I: In imeli smo tu enega starejšega možakarja, tisti je verjel, veroval v čarovnice in in in razlagal včasih take stvari. Da je šel od nekod domov, pa da so ga zmešale, da je šel ravno v nasprotno smer in da je celo noč hodil in tako naprej. Tega se spomnim. Da je razlagal, ampak mi smo to jemali tako... **Smo se mu smejali, smo mislili »pijan je bil, ne, pa ni našel domov«.** (97)*

I: Moj ata, ko je šel iz šihta domov, ko je v rudniki delal in je šel domov po isti poti in je enkrat zašel v eno hosto, zvečer in je tam notri hodil celo noč. Bolj ko je hodil, ni mogel ven iti. Kam je šel, tam je bilo grmovje. Pa je poznal toto pot. In pol se je vsel na en štor, pa je počakal zjutrga. In ko se je začelo svitat, je ob poti sedel. Še en par takih je bilo v tisti hosti, ki so to doživeli.

S: Zakaj mislite, da se mu je to zgodilo?

I: Kaj jaz vem, to pravijo, da je v bližini tam živela ena ženska, ki je imela tako moč, da je lahko to naredla.

S: Kje je ta hosta?

I: To je tam blizu V. Ko smo tam, kjer sem jaz bila doma, in smo nosili v mlin in smo morali čez uno hosto hoditi in tam je bil zmeri en strah in tako da če je bilo treba, sem šla okrog, samo da nisem šla čez hosto. Bil je čuden občutek, ko si šel čez tisto hosto.

S: Pravite, da se je tudi drugim dogajalo podobno?

*I: Ja, podobno kot mojemu ateki, niso mogli ven. Včas so rekli, da so bili pijani. **Ampak če je iz šihta šel, ni mogel biti pijan. V rudniku se ni smelo piti.** (36)*

*I: Ja, so govorili, še moj oče je rekel, da je šel enkrat od nekod, **pa da ni bil pijan, ko so pravili, da to se samo pijancem godi.** Da je šel čez eno goščo in je prišel takoder, da absolut-*

no sploh ni vedel, da je bil kdaj tam, nikoli tam. In so neke lučke šle okrog njega, ne, tako so se svetile, pa ga obkrožale in ni se mogel znajti, šele zjutraj so se znajdli, mislim, zbrihtali, kje je. Da je bil v enem strašnem grmovju notri, samo to je pripodaval, ja. (105)

Na podlagi naslednje pripovedi bi morda lahko pomislili, da je ženska, o kateri teče naslednja pripoved, uporabila to zgodbo kot »orožje« proti ljubosumnemu možu, ki ji ni dovolil prespati drugod in se je morala zato po visokem snegu ponoči odpraviti domov. Ljubosumen mož, ki ne pusti ženski prespati drugje, bi tako zgodbo lahko dobil »servirano« kot lekcijo, naj ji prihodnjič tega več ne preprečuje. Predvidevamo lahko, da je njeno doživetje dovolj trden argument možu, da naslednjič na takšno zahtevo ne bo več pomislil⁴. In seveda, če so to zgodbo širile dalje tudi druge ženske, je bilo enako sporočilo namenjeno tudi njihovim možem.

I: Tu je pa moj mož pripovedoval, da sta šla s svojo mamo, ku je bila doma tam nuter v V. rečejo tule, če vete, kje je V. /.../. In sta šla peš domov zvečer, ker je bil njen mož zelo ljubosumen in je ni pustil, da bi ona tam nocej domov obstala, prespala da bi, in sta šla pozimi peš domov, pa melo je, ne. In je rekla, kuk bova midva prešla, ku je taku velki sneg, ne. In sta šla dva moška, sta prišla, pa sta...

I2: ...sta pršla na G., pa sta se totalno zgubila, nista vedela, kje sta.

I: ...pa dva moška...ja, dva moška sta, sta šla skuz pred njima. In sta šla kar za tistima dvema moškima, sta kar šla, kar šla in sta prišla čisto čisto blizu tule gor, do enega izvira vode /.../. In tam pa nista več...kaj...in nista več vedela, kam, ne. In pol sta pa prišla, pa k eni hiš sta le prišla pol ob dveh al kdaj ponoči, ne. Da sta tam ostala, ne.

I2: Ja, v glavnem za dvema moškima sta šla, ne.

I: Skuz, čez celo hosto, čez cel B. sta šla za dvema moškima, ne. In sta, tista dva sta kazala pred njima in sta šla čist zadi za unima, ne.

S: Ona dva sta ju zmešala?

I: Ja, ja. In to recimo, tu je nenavadno, da bi šla dva moška, pa takule pozimi...

I2: Ja, pa zvečer.

I: Pa zvečer, ponoč, pa čez hosto gor, ne. (53)

Morda je šlo vsaj v nekaterih primerih opisov teh doživetij tudi za prikrivanje *seksualnih izkušenj* ali pa za *spolne fantazije* mladeničev pred poroko, spodbujene zaradi seksualne tenzij pred poroko. Lindow enega od mogočih razlogov za zgodbe o ugrabitvi, ki naj bi jo izvedla bajna bitja, ki si iščejo partnerja z drugega sveta, vidi v erotičnih izkušnjah, projiciranih v predstavnike drugega sveta, zlasti pri ljudeh, ki so bili zaradi dela prisiljeni v dolgotrajno izolacijo (npr. oglarji ipd.). Pri tem opozarja tudi na to, da je obdobje največje ranljivosti pred poroko ali v času protagonistove poroke (Lindow 1978: 45) – nasploh so obdobja tranzicij iz enega socialnega statusa v drugega tista obdobja, ko je ranljivost za čarovništvo največja (Blécourt 1999: 208). Narváez prav tako dopušča možnost, da so novofundlandske pripovedi ljudi o tem, da so jih odpeljala bajna bitja (ki so skoraj do potankosti podobna doživetjem, ki so jih opisovali ljudje na območju vzhodne Slovenije), izražale mladostne tesnobe glede dvorjenja in »nelegalnih« spolnih odnosov oz. bile na-

⁴ Podobno ugotavlja Schiffmannova v svoji raziskavi čarovništva na Poljskem, kjer opisuje, kako je neka ženska svoje »čarovniške moči« uporabila v zakonskih konfliktnih kot orožje proti možu (Schiffmann 1987: 160-1).

menjene celo prikrivanju seksualnih napadov, spolnega nadlegovanja otrok ipd. (Narváez 1991: 354, 357).

Naslednja dva primera bi tovrstne razlage lahko podprla: v prvem primeru je ženska prikazana nedvomno povezana z mislijo moškega na poroko in z njegovim samskim stanom, za drugo situacijo, ki se odvija v času služenja vojske, pa bi lahko predpostavljali tenzije zaradi prisilne spolne vzdržnosti (več o tem glej v: Mencej 2005).

I: Jaz samo to lahko povem, ko je tast, mislim mož od mame, prišel z B. Domov, da je govoril, da ga je ena nepoznana ženska srečala, pa je rekla: Francek, merkej, da se ne zgubiš. Je rekel, kako je ona moje ime vedela, poj pa, je rekel, naenkrat, ko je una odšla, jaz grem naprej, nisem več vedel, kje sem, je rekel in ene dve ure lupal v krogu, da je spet videl, da je spoznal kraj.

S: Kje se mu je to zgodilo?

I: Na B., zdaj pa ne vem...

I: ...je bil, so jim rekli tudi on, da je še ledig bil, pa je je srečal lušno žensko, kako pa je rekla: Jaz sem pa pri vas bila na ohceti. On pa je študiral, kako na ohceti, jaz sem še ledig, ne...ko je bil, potlej pa reče tista ženska: Merkejte se, kod bote šli domov, nič druga ne.

S: Kako pa je izgledala ta ženska?

I: Atej je rekel, da je čisto normalna zgedala, tako ko mi, čisto samo...da je pač to rekla. Da je menda rekla - on je še ledig bil, ona mu reče: Ja merkejte, kod bote šli domov, /.../ potle pa pokazala edne, eno...hosto nutre, en gozd, je reku, potle pa za svetu ven priti ne da. Da je po enih dveh urah prišel ven. (8)

I2: Pa je bil, to je moj sosed bil dol pri vojakih, ja, samo zdaj je že umrl. Moj letnik je, 1912. leta, pa je bil v Srbiji pri vojakih. Pa je bil na straži ponoči, pa je videl dol, nekakšne plave luči so letale sem pa tja. Potlej pa ne vem že, kako je bilo, da je on ustrelil dol in potlej šel gledat, kaj je bilo, pa je bila gola ženska čisto, da jo je našel pol tam. Da so rekli, da je pol, da je bila coprnica tisto /smeh/.

I: A K. je bil ta?

I2: Ja, je rekel resnica. Je rekel: Jaz sem to lepo, je rekel, če bi videl to žensko, menda ne, kar ustrelil in mogoče bi bilo pa kaj takega, pa ni bilo nič drugo kot ženska, da je nekaj letala sem pa tja, z nekimi lučmi plavimi.

S: A ta gola ženska je letala?

I2: Ja, čisto gola je bila.

S: Pa je letala?

I2: Ja, ja.

S: Kaj je imela luči v roki ali pa se je svetila sama ali kako je bilo?

I2: To pa jaz ne vem, kako je bilo. Luči je videl, lučke je videl.

S: A so še kje tukaj videli take lučke, pa so...

I2: Ne, tule pri nas ni. Edino tisto, kresnice, ja, lepe živalice. (38)

Srečanje z ženskami - coprnici, ki moškega vlačijo vsepovsod – po grmovju, potoku, gozdu, da pride domov ves strgan, moker in umazan, se tudi v naslednji pripovedi zdi pogojena s spolnimi fantazijami:

I: Jebemti. /smeh/ Tu je bil en, rekli so mu J. Š., z B. je bil doma. En takšen možakar, ki je bil vekote zamazan, špehast, zato so mu rekli Š.. In ta je hodil v S. dol, tak na dnino. Bil je revež, mogoče je imel deco, pa ženo, pa ni bilo kaj jesti, pa je šel pomagat drve sekati, kositi, pa tako. In je tu doli, od našega mlina malo naprej - pa gre zdaj cesta, prej je bil pa kolovoz-, takšen blaten kmečki kolovoz in preko tistega kolovoza je pa peljala ena pešpot, da nisi šel po blatu, da si malo boljše šel, ne. Je pa en večer, malo je bil pripit, tak za dobro voljo, pa je šel domov zvečer. Pa je videl, da tam na križišču na tem kolovozu pa na tisti pešpoti, da je gorelo. Kaj bi to bilo? Pa gre bližje, pa gre bližje, pa je videl štiri ženske, ki so nekaj peklo. Je rekel: Glavo stavim, da so svinjski drek peklo. /smeh/ Če so ga ali ne, ne vem. Pa je rekel: Ja, kaj pa. Pa jih je poznal. Ja, ti proklete babe, kaj pa ve delate tu? Ja kaj pa delate tu? Ja jaz vam bom že pokazal. Cuprnice ste. Pa jih je točno naštel, katere so bile tiste štiri. Pa vas ni sram! Pa še nage ste! Jaz vam bom že pokazal! In njega je tiščalo lulat in jim je tisti ogenj poscal /smeh/, tak de je tisto vgasnilo. Pol so ga pa babe zgrabile, pa so ga vlekli v B., v ta potok, ki tam dol pod nami teče. Pa so ga tako strašno skopale: Le čakaj, Š., ti bomo že pokazale, te bomo malo umile, ka ne boš tak špehjat. Celiga so skopale, pa /smeh/ pa do nagega so ga slekle, pa so ga s trjevkami, so rekli, s kopijevkami po riti tolkle. Seveda. In so zginile. Ni jih bilo več. On je pa tam ostal in se je zbudil šele, ko se je svitalo... (130)

Prevladujočo vlogo moških v takih situacijah pa bi lahko razumeli tudi drugače. Namen teh pripovedi o lastnih doživetjih zunaj doma bi lahko bil tudi prestrašiti ženske, naj zvečer ne hodijo zdoma. S tem, ko jim prikažejo svojo lastno izkušnjo na čim bolj strašljiv način, jih prestrašijo in tako držijo na vajetih, pod nadzorom. Zakaj te zgodbe dalje prenašajo s takim navdušenjem prav ženske, je seveda drugo vprašanje, a kot vemo, se večina žensk taki vlogi in pričakovanjem moških in skupnosti od nje podredi in jo je pripravljena zagovarjati prav tako goreče kot moški – za prevzgojo drugih žensk (prim. Larner 1984: 62). Vendar pa iz besedil memoratov samih, povedanih etnologom izven njihovega naravnega konteksta, neposredno vzgojnih namenov ne moremo razkriti. Možna je tudi druga razlaga: da so se ženske ob teh zgodbah pravzaprav naslajale nad nemočjo svojih moških, ki so jih ugnale ženske (interpretirane kot čarovnice).

Že večkrat je bilo pokazano, da se pripovedi, kritično naravnane do drugih oseb, lahko uporablja tudi kot sredstvo za obrekovanje (Gustavsson 1979). Devlinova v tem smislu opozarja tudi na funkcijo povedk o srečanju z nadnaravnim, ki preskrbijo orodje za kompromitiranje soseda, prijatelja, nekdanje partnerice... (Devlin 1987: 199) – v tem primeru človek lahko osovraženo sosedo diskvalificira na primer tako, da razširja pripoved o domnevnem srečanju te ženske v podobi coprnice. Večinoma na našem območju nočne coprnice sicer niso bile prepoznane kot realne osebe, vendar pa nekaj pripovedi govori tudi o nasprotnem (prim. Mencej 2003):

I: No, to je pa bilo, ko sem bil dol na K. So pa imeli tu dol..., no, štala še stoji, hlev, pa je prazna, so pomrli že tisti. Je pa, hodili so mu slugi, hlapci. So pa imeli dol veliko živine. Pa so hodili v štale h kravam. Je pa bila v bližini ena. Takrat so pa tiste coprnice bile, ti hlapce ali pa sluge, no, hlapci po domače, ne, so pa šli, pa so vodile ga. Skoz ponoči, do belega dneva. A, saj so pokojni že tisti, te in tudi una, ki je bila coprnica, je pokojna. Vse je že pokojno. Jaz sem jih poznal še. Potem pa pride bel dan, so ga pa pustile. On je pa... On jo je pa prepoznal, to coprnico. Ja, je šel nad njo... Še sezule so ga iz škornjev. Pa je šel nad njo, pa je rekel ta: Jaz sem te prepoznal. Enkrat še naredi to, jaz te bom užgal pa v lušt pustil. /.../ In takrat je bil mir potem. (115)

Že Von Sydow je opozoril, da je treba pri raziskovanju verovanj najprej opraviti žanrsko analizo, kajti vsi žanri niso enako uporabni za raziskavo verovanja na nekem območju. Žanr, za katerega je opozarjal, da ga ni mogoče uporabljati kot vir za raziskavo verovanja, je pedagoški »fikt«: gre za zgodbo, ki jo odrasli pripovedujejo z namenom, da bi npr. preprečili, da bi otroci hodili po žitu in ga poteptali ipd. S tem je pometel z Mannhardtovimi interpretacijami raznih »rženih tet«, »žitnih mater« ipd. ki jih je ta interpretiral kot plodnostne demone (Von Sydow 1948: 79-88, 170-5). Gre za bitja, ki niso bila predmet verovanj in večinoma o njihovem izgledu ljudje tudi niso imeli predstave, saj so bila namenjena zgolj strašenju otrok in niso bila povezana z nobeno tradicijo memoratov (kot poudarja Honko, so prav memorati glavni vir za raziskavo verovanj - Honko 1969: 295). Taka bitja so razni babbavi, tako bitje je brez dvoma tudi Teleba, s katero so na tem območju strašili otroke, da ne bi hodili v vinograd in kradli grozdja, preden bi dozorelo (prim. Rožman 1995: 421-3), so pogosto tudi razni povodni možje, s katerimi so strašili otroke, da ne bi padli v vodnjake oz. reke itd. Toda čeprav fiktivna nadnaravna bitja pripadajo verovanjskemu področju otrok, je njihova socialno-psihološka funkcija enaka kot tistih, ki veljajo za resnična: tudi z njihovo pomočjo se vzdržujejo norme (Honko 1969: 298).

Takšno socialno vlogo pripovedovanja zgodb o »bergtaigning« z namenom prestrašiti otroke, da ne bi hodili na nevarna območja, poleg že prej omenjenih, predvideva tudi Lindow (1978: 44). Prav tako Devlinova piše, da so bila nekatera bitja, ki so jih poznali v 19. st. na podeželju v Franciji, namenjena strašenju otrok pred tem, da bi zablodili na nevarna območja – npr. pripovedi o pošasti, ki naj bi jedla otroke, ki nabirajo lešnike v gozdu; o divjem možu, ki krade mleko pastirjem...; o krilati kači oz. zmaju, ki je imel magične granate namesto oči in je živel v bližini vodnjakov; in tako dalje (Devlin 1987: 77). Prav tako Widdowson med naštevanjem vrst starševskih groženj otrokom poleg strašenja otrok s pomočjo raznih ljudi ter živali, predmetov, lokacij in naravnih fenomenov omenja tudi kategorijo »nadaravnega, mitološkega, izmišljenega« (Widdowson 1978: 35).

Ali je imelo pripovedovanje zgodb o srečevanju čarovnic ponoči tudi na našem območju takšno pedagoško funkcijo, ponovno lahko le slutimo: otroci, ki so prisostvovali skupnemu večernemu delu, med katerim so si ljudje pripovedovali te zgodbe, so se najverjetneje res našli strahu pred nočnim pohajanjem po gozdu. A vendar je med tovrstnimi zgodbami, ki so največkrat pripovedovane v prvi ali tretji osebi, tj. kot memorat, in fikti o npr. povodnih možeh v vodnjakih (ki jih najdemo na tem območju), bistvena razlika: v prvem primeru gre namreč za opis osebnega doživetja nadnaravnega, za opis lastne izkušnje s čarovnicami. Tudi če je imelo pripovedovanje teh zgodb pozitiven pedagoški vpliv na otroke, ki so se morda zvečer zato prej vrnili domov, kot bi se sicer, in se iz strahu niso preveč oddaljevali iz vasi, pa je bila ta funkcija vendarle zgolj postranska.

Zgodbe, ki so govorile o tovrstnih izkušnjah drugih, pa so prestrašile ne le otroke, temveč tudi odrasle. Devlinova poudarja, da je središčni problem takšnih izkušenj psihološki in da se je folklor vedno poskušala spopadati prav s to dimenzijo. Ne gre torej toliko za razlago naravnih fenomenov kot za interpretacijo občutij, ki so jih povzročile naravne okoliščine. Pripoved o srečanju z nadnaravnim je upravičila občutke človeka, ki se je ponoči po gozdu prestrašen vračal domov: človek je interpretiral svojo reakcijo na fizične fenomene, ki so spodbudili vizije nadnaravnega (noč, gozd, meglena močvirja...), s pododanim vokabularjem (Devlin 1987: 80). Če razumemo folklorno izročilo o bajnih bitjih kot zakoreninjeno v človekovih realnih notranjih konfliktih in problemih, postane lažje

razložiti njeno razširjenost, meni Devlinova (Devlin 1987: 83). Ta psihološka potreba po pripovedovanju seveda ni vezana le na izkušnje nadnaravnega. Bendixova je podobno funkcijo pripovedovanja ugotavljala v dneh po potresu, ki ga je doživela v Kaliforniji, in prišla do sklepa, da so »osebne pripovedi«⁵ primarno orodje, ki je na voljo posamezniku, da iz kaosa spet ustvari red. Hitrost, s katero uspemo iz kaosa spet vzpostaviti red, je povezana prav z našo sposobnostjo pretapljanja lastne izkušnje v narativno obliko (Bendix 1990: 333-4).

Vloga pripovedi o nočnih srečanjih s čarovnicami v konceptualiziranju prostora in časa

Čeprav je za tovrstna doživetja značilno, da jih človek navadno doživi sam, pa ta »individualnost« izkušnje ni tako zelo individualna, kot bi se zdelo na prvi pogled. Doživetja in vizije so ljudje interpretirali v skladu s podedovanim vokabularjem oz. z izročilom, ki so ga na določenem območju poznali (Honko 1969: 295-6; Devlin 1987: 80; Kvideland 1988: 20). Individualno doživetje in kolektivna tradicija se v memoratu prežemata: nadnaravno doživetje ne nastane iz nič, kot piše Honko. Vedno je v ozadju védenje o izročilu o nadnaravnem. Pri tem razlaga, sodba o njem pogosto ne izvirata iz človeka, ki je doživetje izkusil, kot smo opazili tudi na našem območju, ampak ta prejme takšno razlago od koga drugega. To doživetje je nato v skladu s tradicijo lahko prilagojeno, zavrnjeno, popravljenno... (Honko 1962: 92, 125-6; 1969: 304).

I: A drugi put /.../ drugi put sam išla ravno tamo iz posla, a onda sam išla ob dvanajst. Čitavo veliki dan, tamo sam puno puta hodala, puno puta hodala svaki dan /.../ u posao in natrag, ne, a odjednom neznam kući, od jednom neznam kući, neznam koja je pot je prava. Bila je ova put i druga put, videla sam, baš su došla, malo napred, videla sam stan, videla sam kuću našu, a nisam mogla, da da dođem tamo. A bila sam dvadeset godina.

S: A kako to, šta su vam vaši stariji...?

I1: Meni so rekli, da so coprnice me vodile. (128)

Očitno je, da je na območju, ki smo ga raziskovali, ta izkušnja pogosta in obenem relativno uniformirana tako glede opisa doživetja samega kot glede interpretacije le-tega - a prav tako tudi glede njegovih časovnih in prostorskih koordinat.

Kot poudarja Devlinova, se je že večkrat pokazalo, da sta tako čas kot kraj pojavljanja bajnih bitij pogosto predvidljiva. Nadnaravna bitja se ne prikazujejo kjerkoli, do mističnih izkušenj ne prihaja kjerkoli, ampak so za to potrebni primerni kraji: navadno oddaljeni, izolirani iz vsakodnevnega življenja (Devlin 1987: 72). Prostor v nobeni kulturi ni nekaj homogenega, nekaj, kar bi imelo v vseh svojih aspektih enake lastnosti. Človek je prostor vedno koncipiral tako, da je ločeval med urejenim, varnim prostorom in neurejenim, kaotičnim prostorom, prostorom, naseljenim z nevarnostmi, zvermi, nečistimi umrlimi, čarovnicami ipd. – ta delitev mu je dajala občutek varnosti, koordinate v njegovem življenju. Že nešteto krat je bilo pokazano, da v tradicijskem verovanju prostor nima iste vrednosti: »svetost« prostora se v izohipsah postopoma zmanjšuje v smeri od najbolj svetega prostora (bohkov kot, ognjišče...) v hiši, prek praga hiše (kot prvega mejnika) in

⁵ Ti. »personal narrative« v folkloristiki pomeni »prozno pripoved, ki opisuje osebno izkušnjo; navadno se pripoveduje v 1. os in njena vsebina ni tradicijska.« (Stahl 1977: 20).

naprej do ograde ali meje dvorišča, meje vasi ter nato dalje v gozdove, nenaseljena območja, močvirja.... (prim. Risteski 2001: 155-9). Tendenca, da se tako ločuje znotraj okolja, pa ne razkriva le ranljivosti človeka v sovražnem okolju, ampak tudi kulturno kompleksnost vizij. Ljudje so pri opisih blodnih izkušenj lahko izkoriščali ogromen repertoar legendarnih bitij in fenomenov, od katerih je imel vsak svoje posebne lastnosti in tipična mesta prikazovanja (Devlin 1987: 72).

Narváez je na gradivu novofundlandskih pripovedi ljudi o izgubi poti, ki so jo povzročila bajna bitja, pokazal, da pripovedi o tovrstnih doživetjih (ki so jih imeli tam moški zlasti v gozdovih in ženske na območju jagodičevja), zaznamujejo točke v prostoru, ki predstavljajo meje med geografskimi območji čistosti, liminalnosti in nevarnosti (Narváez 1991: 338). Te meje v razumevanju prostora se na našem območju zelo jasno kažejo v lokacijah srečevanja s čarovnicami. Najbližje hiši, kamor lahko spremljamo coprnic, je *prag hiše* – naša sogovornica je npr. omenjala, da so luči prišle do praga hiše, a so vrata hitro zaprli pred njimi, zatem so letele okoli gnojišča (59). Prag je zaznamovana meja med hišo (ki je koncipirana kot varen, »svoj« prostor) in zunanjim prostorom. Gnoj je prav tako mesto stika med mrtvimi in živimi, na katero se lahko vežejo bajna bitja (Radenković 1996: 188-191). Tipično mesto srečevanja s coprnicami je zatem križišče, mesto srečevanja z nečisto silo par excellence, in najbolj tipična lokacija, kot rečeno, gozd. Gozd na tem območju funkcionira očitno kot najbolj nevaren prostor, najbolj tipičen za srečevanje z nadnaravnimi silami, kar je značilno za ljudska verovanja. Zelo težko je reči, ali ima gozd funkcijo mejnika, ki označuje konec vasi oz. mejo med vasmi, saj so vasi na tem območju pogosto razpotegnjene, včasih so tudi hiše ene vasi med seboj ločene z gozdom, in je meje težko natančno določiti. A tipična situacija bližnjega srečanja s coprnic, tj. pot domov od skupnega dela, iz službe, s sejma ipd., verjetno implicira prehod skozi gozd kot prehod med vasmi oz. prek meje vasi. Vsekakor gozd predstavlja liminalno območje in vstop vanj pomeni vstop v magičen, nevaren, nepredvidljiv svet, ki dopušča možnost nezaželenega in neiskanega stika z onim svetom, vdor »magičnega, onstranskega« sveta v ta svet. Onstranstvo v tradicijskem verovanju namreč ni odmaknjeno nekam na konec sveta, ampak vdira v človeško realnost v človekovi neposredni okolici. Poleg gozda med lokacijami, kjer prihaja do srečevanj z nadnaravnim, izrazito prevladuje voda (potok, izvir), ki pa se največkrat nahaja v gozdu. Ta sicer ni vedno razvidna iz navedbe lokacije, pač pa je pogosteje implicitno prepoznavna iz doživetja samega: coprnic človeka vlačijo po potoku, ga vsega operejo, pade v potok, domov pride ves premočen ipd. V nekaj primerih gre za reko, ki je obenem tudi državna meja; v eni pripovedi gre za potok, ki je hkrati meja med gozdovoma, ki pripadata različnima lastnikoma.

Seveda pa vsi ti prostori postanejo nevarni samo v določenih delih dneva. Tako kot prostor tudi čas ni homogen, kljub temu da je v folklori koncipiran kot kontinuiran, ciklični čas. Ena od temeljnih prepovedi, ki uravnavajo odnose z nadnaravnimi bitji, je bila časovna razdelitev dneva: noč je pripadala nadnaravnim bitjem, dan ljudem. »Noč je moja, dan je tvoj« je v slovenskem izročilu nekakšen moto bajnih bitij, ko srečajo človeka sredi noči (glej npr. Tomšič 1989, Dapit 1999: 106-7). Tudi v času, tako kot v prostoru, obstajajo mejni, liminalni trenutki, prelomi, ki omogočajo vdor onstranskega. V principu je takšna vsa nočna polovica dneva, znotraj nje pa je zlasti nevarno obdobje, ki ga Srbi imenujejo »gluvo doba noči«, čas, ki traja nekako od enajstih zvečer, pa do dveh, treh zjutraj (Tolstoj 2003: 33-5; Tolstoj 1995: 30; Briggs 1967: 106). V tem času je tudi v memoratih, ki smo jih posneli na našem območju, prišlo do večine negativnih izkušenj s coprnicami.

Seveda imata predstava o tem, da noč pripada bajnim bitjem, in prepoved poznega odhajanja od doma oz. prepoznega vračanja domov tudi svojo gospodarsko funkcijo: človek mora biti naslednji dan spočit za delo, le tako bo lahko njegovo delo dobro opravljeno in le tako bo njegova kmetija lahko uspevala... (prim. Grambo 1970: 261) – naslednja pripoved to jasno kaže:

Smo šle enkrat žet ponoči, ko je bilo čez dan prevročje, pa je ob dveh ena rekla, da gre domov. Pa sem jaz rekla, da bi do dveh žele, pa je una rekla, da gre domov, ker bojo cumprnce prišle. Kmalu smo videle lučko pri lučki. Pol je pa una rekla, da ne smemo več delat, ker bi nam cumprnce kaj naredile. Vsako noč smo ob dveh nehale delat, pa smo šle na čaj pa na šnops, pa spat. (127)

Kar zadeva čas pojavljanja čarovnic v teku leta, so ljudje na naša abstraktna vprašanja coprnica oz. o tem, kdaj so coprnice nevarne, kdaj se zbirajo ipd. (tj. nasploh, ne samo v podobi luči), omenjali božič (65, 70, 83, 87) in advent (102), kresno noč (24), kvatrne tedne (27) in binkošti (53, 115). Nočna srečanja s čarovnicami ali opazovanje čarovnic v podobi luči pa pripovedovalci le v posameznih primerih definirajo glede na čas v letu in med njimi ni praktično nobenega konsenza: kresna noč, junij, polna luna konec novembra, spomladi in jeseni, advent in kvatrni tedni nastopajo kot termini, ko naj bi bili taki pojavi najobičajnejši. Na vprašanje, ali na pojav čarovnic vplivajo lunine mene, smo dobili zelo različne odgovore: od tega, da luna ni pomembna (60), do odgovora, da naj bi se zbirale ob polni luni (72, 108) in drugega, da se zbirajo samo ob mladi luni (16, 83), polni pa ne (16). Očitno ima čas v teku leta in čas, definiran glede na stanje lune, pri srečanjih s čarovnicami le obrobni pomen. Omemba »nevarnega« časa v letu ali teku meseca, ki ga včasih omenjajo kot »čas čarovnic«, npr. kres, advent, božič itd., ni povezana z nobeno osebno izkušnjo s čarovnicami na tem območju, zato je verjetneje, da spada v »anekdotično« plast izročila o čarovnicah na tem območju.

Čas, ki je v teh memoratih v resnici odločilnega pomena, pa je čas v teku dneva. Tu se odgovori na abstraktna vprašanja in pa konkretne izkušnje ljudi skladajo: gre za čas, ki je zvečer zamejen s prvim mrakom ter se konča najkasneje zjutraj ob svitu, prvem petju petelina, zvonjenju cerkvenih zvonov ipd. V teku tega dela noči se zdi posebej poudarjen čas od enajstih do polnoči ali enih, dveh, posebej še opolnoči.

I1: .../Slišali smo,/ da so coprnice zmešale katerega, pa da ni nikakor mogel voziti domov, ne... ravno slučajno se je pripetilo enemu K.L., ne. Je šel z vinograda, pa je je prišel gor na D. na križevpotje, tam je pa nekakšne lučke videl. Potem je pa kar pot bila, pa je šel pa v drugo stran, ne. Potem pa se ni mogel več znajti, kje je, in je celo noč prenočil v gozdu.

S: Kako je pa zjutraj prišel ven?

I1: Zjutraj je potem...zjutraj, ko je potem, ko je se svit delal, ne, potem je komaj se sčemu /zavedel – op. M.M./, kje je, pa je bil čisto tam na drugem vrhu, nad S.

I:ne, in so ga pa zmešale, da je odšel v levo...namesto da bi šel prav. No, ta je pa zdaj...zdaj je šel v grmovje in ni mogel ven, je pa moral počakati jutra. (21)

Čas in prostor sta v veliki meri med seboj povezana: določen prostor ima ob različnih časovnih delih dneva oz. noči različno vrednost. Kar je podnevi varno, je ob prelopnih trenutkih dneva (poldne, mrak, čas od polnoči do prvega petja petelinov, svit)

nevarno. Posebno nevarnost za človeka na tem območju je torej predstavljal vstop v gozd (najbolj v bližino vode ali na križišču) ponoči, zlasti v obdobju od prvega mraka pa do jutra. Čeprav take prepovedi odhoda v gozd v tem času nismo nikjer zasledili kot eksplicitno izrečeno prepoved (razen v smislu: Če nočeš srečati coprnic, ne hodi ponoči ven), se zdi, da je bilo to dejanje, ki je bilo sankcionirano prek srečanja s coprnicami. Vendar pa je ta sankcija veljala, kot rečeno, predvsem za moške (do istih ugotovitev je prišel tudi Narváez na podlagi pripovedi iz tridesetih let iz Nove Fundlandije –za ženske so bila, nasprotno, najbolj nevarna območja jagod, tj. močvirja, neplodne zemlje, barja – op. Narváez 1991: 338), saj so bili, kot rečeno, v večini primerov moški tisti, ki so izkusili tako doživetje.

Ob vseh različnih socialnih funkcijah folklornega izročila o bajnih bitjih očitno ostaja splošen konsenz glede koncipiranja časa in prostora, neka trdna delitev prostora in časa, ki ostaja enaka obenem z vsakokratnimi uporabami tovrstne folklore v tej ali oni funkciji. Fond znanja o prostoru in času in njuna delitev je v veliki meri enoten v vsej Evropi, vključno s slovanskim območjem, le da so imena in le delno tudi opisi bajnih bitij (večinoma so njihova dejanja oz. funkcije povsod zelo podobni), ki te prostorske in časovne fragmente določajo, različni. Odkod torej tak, skoraj univerzalen koncept prostora in časa? Leach v svoji razlagi tabuja izhaja iz predpostavke, da je koncepcija sveta reprezentacija naših jezikovnih kategorij, in ne obratno. Otrok, ki fizično in socialno okolje sprejema kot kontinuum, ki ne vsebuje notranje ločenih stvari, se v teku časa nauči na to okolje aplicirati razločevalno mrežo, ki je namenjena temu, da deli svet na veliko število ločenih stvari, od katerih je vsako drugače poimenovano - naučiti se mora torej skonstruirati svoje okolje tako, da so temeljne razlike v njem jasne in nedvoumne, ter s svojo percepcijo prepoznavati diskontinuirano okolje. Toda na ta način »potlači« sprejemanje praznih prostorov med temi različnimi kategorijami, »nič«-ev (kot jih imenuje), ki zapolnjujejo vmesne prostore, zaradi česar postanejo ti še posebej privlačni – vse, kar je tabuirano, je ne le fokus posebnega zanimanja, ampak tudi tesnobe: kar je tabu, je sveto, pomembno, vredno, močno, nevarno, nedotakljivo. (Leach 1964: 37-8) V tem smislu je prepad med dvema ločenima kategorijama, med tem in onim svetom, napolnjen z bajnimi in drugimi bitji, ki imajo attribute tako ene kot druge kategorije – tako tega kot onega sveta (Leach 1964: 39).

Mnogoštevilni memorati torej razkrivajo, da so »nočne čaravnice« na našem območju (oz. drugod bajna bitja ali duše umrlih) s svojimi dejanji funkcionirali kot zaznamovalci mejnih mest in mejnega časa oz., kot je za novofundlanska doživetja ugotavljal Narváez, kot »folklorni mehanizmi, ki vzpostavljajo in vzdržujejo prostorske in časovne meje na tem območju, zaznamujejo geografska območja in meje liminalnosti in nevarnosti v nasprotju z območji čistosti ter tako vzpostavljajo kognitivni zemljevid prostora prebivalcev skupnosti.« (prim. Narváez 1991: 336-8, 354). V končni fazi lahko v tem definiranju prostora in časa s pomočjo nočnih čaravnic razkrijemo torej tudi psihološko funkcijo: pripovedovanje o teh izkušnjah (kraju, času, obliki) človeku omogoča varno orientacijo v prostoru, mu daje zavest o dovoljenem in nedovoljenem gibanju v prostoru in času in ga – če se teh pravil ne bi držal - seznanja tudi s posledicami takega ravnanja, ki jih v takšnem primeru lahko pričakuje.

Literatura

- Bascom, William R. 1965: Four Functions of Folklore. V: Alan Dundes (ur.), *The Study of Folklore*, London, Sydney, Toronto, New Delhi, Tokyo: Prentice Hall, 279-298
- Bendix, Regina 1990: Reflections on Earthquake Narratives, *Western Folklore* 49, januar 1990, N. 1, 331- 347
- Georges, Robert A., Michael Owen Jones, 1995, *Folkloristics: An Introduction*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press
- Briggs, K. M. 1967: *The Fairies in Tradition and Literature*, London: Routledge and Kegan Paul
- Dapit, Roberto 1999: Manifestazioni dell'aldilà attraverso le testimonianze dei resiani, *Studia mythologica Slavica* 2, 99-144
- Devlin, Judith 1987: *The Superstitious Mind, French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*, New Haven and London: Yale University Press
- Grambo, Ronald 1970: Guilt and Punishment in Norwegian Legends, *Fabula* 11, 253-270
- Gustavsson, Anders 1979: Folklore in Community Conflicts, Gossip in a Fishing Community, *Arv* 35, 49-85
- Halpert, Herbert 1978: Supernatural Sanctions and the Legend. V: Newall Venetia J. (ed.), *Folklore Studies in the Twentieth Century, Proceedings of the Centenary Conference of the Foklore Society*, Rowman and Littlefield: D. S. Brewer, 226-233
- Hartmann, Elisabeth 1936: *Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der Skandinavischen Völker*, Stuttgart-Berlin: Verlag W. Kohlhammer
- Honko, Lauri 1962: *Geisterglaube in Ingermanland*, Helsinki: FFC 185
- Honko, Lauri 1969: Memorare und Volksglaubenforschung. V: Leander Petzoldt (ur.), *Vergleichende Sagenforschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 287-306
- Jenkins, Richard P. 1991: Witches and Fairies: Supernatural Aggression and Deviance Among the Irish Peasantry. V: Narváez Peter (ur.), *The Good People, New Fairylore Essays*, New York & London: Garland Publishing Inc., 302-335
- Kropej, Monika 2000: Magija in magično zdravljenje v pripovednem izročilu in ljudsko zdravlilstvo danes, *Etnolog* 10, 75-84
- 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* (ur. Alan Macfarlane), Oxford, New York: Basil Blackwell
- Leach, Edmund 1964: Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. V: Eric H. Lenneberg (ur.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press, 23-63
- Lindow, John 1978: Rites of Passage in Scandinavian Legends, *Fabula* 19, 40-61
- Mathisen, Stein R. 1993: North Norwegian Folk Legends about the Secret Knowledge of the Magic Experts, *Arv* 49, 19-27
- Mencej, Mirjam 2003: Raziskovanje čarovništva na terenu. Čarovništvo kot večplasten fenomen, *Studia mythologica Slavica* 6, Ljubljana, Udine, 163-180
- Mencej, Mirjam 2004: »Coprnice so me nosile.« Nočna srečevanja s čarovnicami, *Studia mythologica Slavica* 7, Ljubljana, Udine 2004, 107-142
- Mencej, Mirjam 2005: Coprnice in coprniki: vloga žensk in moških v kontekstu čarovništva, *Zbornik Soboškega muzeja* 8, Murska Sobota: Pokrajinski muzej, 341-365

- Narváez, Peter 1991: Newfoundland Berry Pickers »In the Fairies«: Maintaining Spatial, Temporal, and Moral Boundaries Through Legendry. V: Narváez Peter (ur.): *The Good People, New Fairylore Essays*, New York & London: Garland Publishing Inc., 336-368
- Niles, John D. 1999: *Homo Narrans, The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Radenković, Ljubinko 1996: *Narodna bajanja kod južnih Slovena*, Beograd: Prosveta, Balkanološki institut SAZU
- Ranke, Friedrich 1971: *Kleinere Schriften* (ur. Heinz Rupp, Eduard Studer), Bern und München
- Risteski, Ljupčo S. 2001: Space and Boundaries between the worlds, *EthnoAnthropoZoom* 1, Skopje, 154-179
- Röhrich, Lutz 1971 (1. izdaja 1966): *Sage*, Stuttgart: J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH
- Rožman, Irena 1995: Teleba se predstavi – bajeslovno bitje iz vasi pod Bohorjem, *Traditiones* 24, 421-3
- Schiffmann, Aldona Christina 1987: The witch and crime: The persecution of witches in twentieth-century Poland, *Arv* 43, 147-165
- Stahl, Sandra K.D. 1977: The Oral Narrative in Its generic Context, *Fabula* 18, 18-39
- Tolstoj, Nikita I. 2003: Vremeni magičeskij krug, *Očerki slavjanskogo jazyčestva*, Moskva: Indrik, 27-36
- Tolstoj, Svetlana Mihajlovna 1995: Mythologie et axiologie du temps dans la culture populaire Slave, *La revue Russe* 8, Paris 1995: 27-42
- Tomšič, Marjan 1989: *Noč je moja, dan je tvoj*, Glasovi 2, Ljubljana: Kmečki glas
- Velure, Magne 1989: Nordic Folk Belief Research. V: *Nordic Folklore, Recent Studies* (ur. Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf, in collaboration with Elizabeth Simpson), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 93-99
- Von Sydow, C. W. 1948: *Selected papers on folklore* (izbral in uredil Laurits Bødker), Copenhagen: Rosenkilde and Bagger
- Ward, Daniel 1976: American and European Narratives as Socio-psychological Indicators, *Studia Fennica* 20, 348-353
- Widdowson, J. D.A. 1978: Animals as Threatening Figures in Systems of Traditional Social Control. V: Porter J.R., Russell W.M.S. (ur.), *Animals in Folklore*, Cambridge: D.S. Brewer, Rowman&Littlefield, 33-41
- Winkelman, Michael 1999: Altered States of Consciousness and Religious Behaviour. V: Glazier Stephen D., *Anthropology of Religion, A Handbook*, Westport, Connecticut, London: Praeger, 393-428

Tales about Nighttime Encounters with Witches, Their Function, and Their Role in the Construction of Space and Time

Mirjam Mencej

It has already been stated that tales about encounters with supernatural beings correspond to the behaviour that conforms to social norms and values. The author focuses primarily on the social functions of the narratives about encounters with nighttime witches, recounted to the author of this article and to her students during their fieldwork research in eastern Slovenia. The object of this study was to find out when, why, and in what circumstances people bring up tradition about witches in the shape of lights and about being led astray. All of this, according to folk belief, is the work of witches.

As far as tradition bearers are concerned, these encounters are much more typical for men. While men are the »subjects« of such events, women, on the other hand, are the ones who fervently spread the tales about them. They describe encounters experienced by their father, grandfather, husband, male neighbor, etc. How can we explain this high percentage of men who have experienced encounters with witches? One of the simplest reasons is the fact that much more frequently than women, men left their homes and immediate surroundings on different errands. They were therefore more likely to enter the liminal space that, according to tradition, fosters such encounters. Men could have used these allegedly true events as an excuse for coming home too late, possibly because of drinking, merrymaking, cheating on their wives, and so on. Those who related the stories second-hand often expressed the opinion that the person who had had such an encounter with a night time witch might have been intoxicated; either implicitly or explicitly, this could also be understood from the narrative itself.

It was uncommon for a woman to have an encounter with a witch. From one of very few such stories it is evident that the woman used this alleged encounter as a »weapon« in her marital conflicts.

Some of these stories indicate that such events had possibly been induced by sexual activity or sexual fantasies of young men who were about to get married, and could express their sexual tensions.

The prevalence of men who found themselves in such situations might also be understood as a way of frightening women to remain at home at night, thus keeping them under control.

Why it is women who convey these stories to others with such enthusiasm is yet another story. It is well known that the majority of women submit to the expectations of men and of the community, and are willing to defend these expectations just as fervently as men – in order to reeducate other women. Another explanation, however, might equally well be possible. In view of the high percentage of women who spread these stories it may also be assumed that by conveying them women relished the obvious weakness of their men when these had been daunted by other women (interpreted as witches).

It has already been stated that stories that criticize others can be used as an instrument of slander. It is possible that people tried to disqualify a hated neighbor by spreading the rumor that at nighttime she transforms into a witch.

It is virtually impossible to determine with certainty that such tales had an educational function as well, namely if they were used to frighten children into remaining at home at night. If so, this function was not the main one.

Another important function of these tales is that they marked a certain locality, a geographical and liminal boundary between the pure and the dangerous. These boundaries, which in the perception of space spread in contour lines from the »most sacred« place in the house outward, are very clearly defined by the locations in which encounters with witches had occurred. The closest to the house that the witches have appeared in these stories is the threshold. The threshold represents the boundary between the house, which is a safe place, and the outside. While a typical spot of nighttime encounters with an impure force is a crossing, a forest is a liminal area par excellence. Entering a forest is perceived as an entry into an unpredictable, magic, and dangerous world. This world allows for the possibility of an unwanted contact with the world beyond, an invasion of the magic and the beyond. Another such space is the area by a body of water (a brook or a spring), which is most often located in the forest. Sometimes not explicitly stated in the story, this can be inferred from its context: witches drag a person through a brook, wash their victim's entire body, a person falls into water, returns home drenched in water, etc.

All these localities, however, become dangerous only at certain times. Even though the concept of time in folklore is continuing and cyclic time, like space, it is not homogenous. Both time and space have their borderline, liminal points that make the invasion of the world beyond possible. This, in principle, is the case throughout the night, but especially between eleven in the evening and two or three in the morning, during which period most nocturnal encounters with witches took place. The notion that night is the domain of mythical creatures, and the prohibition on leaving one's home late at night, or returning there too late, contain an economic function as well: in order to perform their tasks and duties successfully people have to rise rested and be able to work so that their farm could prosper. According to the narratives about the night encounters with witches, time – whether throughout the year or defined by moon phases – plays no significant role. Nor is the reference to a »dangerous« period of the year or month, at times mentioned as »the time of witches,« for instance Midsummer Day, Advent, Christmas, or the like, connected with any personal experience with witches in this area. It is therefore probable that the »dangerous« time belongs to the »anecdotic« segment of local tradition about witches. The only time that is truly important in these stories is the time of the day or night. Here, the answers to abstract questions about witches and concrete personal experience match: this is the time between the first dusk and dawn, the first cock-crow, the ringing of church bells, etc. Especially important seems to be the period between eleven and midnight or until one or two in the morning, and particularly at midnight.

Time and space are largely connected: at different periods of day or night, a given locale has a different quality. A spot that is entirely safe during the day can become dangerous at noon or dusk, between midnight and the first cock-crow, etc. It was especially dangerous to enter a forest at night, particularly in the period between dusk and morning, and in the proximity of water or at a crossroads. Even though it has never been explicitly forbidden to do so – except in the sense that one should not roam around at night lest one might encounter witches – entering a forest in that period was obviously an act sanctioned by such an encounter.

Aside from many different social functions of folklore tradition about mythical beings there is obviously a general consensus, a firm division of space and time regardless of different contexts and social functions of this particular segment of folklore. This is true not only of Slovenia, but of all Europe, even though the names and partly also descriptions

of the mythical beings who define these spatial and temporal elements differ to some extent; most of their acts and functions, however, are similar. When seeking an explanation for this it might be fitting to quote Leech; his explanation of the taboo proceeds from the presumption that the concept of the world is determined by our linguistic categories. The abyss between two firmly separated categories, between this world and the one beyond, is filled with mythical and other beings equipped with attributes from both worlds.

Numerous memorates about witches thus signify that on the territory in question the acts of »night witches« (or of other mythical beings and the souls of the dead elsewhere), functioned as markers of spatial and temporal boundaries. When analyzing stories from New Foundland, Narváez established that these stories functioned as folklore mechanisms that in contrast to pure areas create and maintain spatial and temporal boundaries in a given area, mark geographic areas and boundaries, and consequently shape a cognitive spatial map of a community. Such a definition of space and time, created with the help of mythical beings, can also have a psychological function: narratives about such encounters (their location, time, and form) provide a safe orientation in place and time, an awareness about the permitted and the forbidden, and – should these rules be broken – warn about the consequences of such an act.