

Aronas GUREVIČIUS

## Ragana kaime ir teisme (kaip magiją suprato liaudis ir mokytieji)

Aronas Gurėvičius (Арон Яковлевич Гуревич, 1924–2006) – vienas žymiausių pasaulyje XX a. antrosios pusės ir XXI a. pradžios Rusijoje (Maskvoje) gyvenusių ir rusiškai rašiusių viduramžių kultūros istorikų. Mokslų daktaras, profesorius nuo 1992 m. vadovavo Pasaulinės kultūros instituto prie Maskvos valstybinio universiteto Viduramžių ir šiuolaikinės kultūros bei mokslo skyriui. Skaitė paskaitas garsiausiuose Anglijos, Danijos, Italijos, JAV, Norvegijos, Prancūzijos, Švedijos, Vokietijos universitetuose. Rusijos Humanitarinių tyrimų akademijos tikrasis narys, Amerikos medievistikos akademijos narys korespondentas, Renaissance Academy of America, Société Jean Bodin (Belgija), Norvegijos Karališkosios mokslo draugijos, Didžiosios Britanijos Karališkosios istorikų draugijos, Nyderlandų Karališkosios mokslų akademijos užsienio narys, Lundo universiteto (Švedija) filosofijos daktaras honoris causa. Per šešiolikos knygų ir galybės mokslo straipsnių autorius.

Lietuviškai išleistos dvi Arono Gurevičiaus knygos: Viduramžių kultūros kategorijos (Vilnius: Mintis, 1989) ir Individas viduramžių Europoje (Vilnius: Baltos lankos, 1999).

Teikiame lietuvių skaitytojui dar vieną Arono Gurevičiaus darbą – didelės apimties straipsnį apie vadinamosios raganų medžioklės priežastis, ištakas, prigimtį ir pamokas. Liaudies kultūra ypač siūlo atkreipti dėmesį į tai, kokią vietą Arono Gurevičiaus nupieštoje raganų persekiojimo istorijoje užima ir kokią reikšmę įgauna liaudies kultūra.

1.

Masinė raganų medžioklė, išplitusi Vakarų ir Vidurio Europoje XVI–XVII a., seniai traukia tyrinėtojų dėmesį. Pastaraisiais laikais, augant istorikų susidomėjimui socialine psichologija ir paprastos liaudies pasaulėžiūra, ši problema tapo ypač aktuali<sup>1</sup>. Vis dėlto, nepai-

sant daugelio specialistų pastangų, vargu ar galima ją laikyti nuodugnai išaiškinta. Istorikai šį reiškinį įvardija kaip „mįslingą“<sup>2</sup>, mūsų žinias apie jį – kaip nepakankamas<sup>3</sup>, o tyrimų rezultatus – kaip „negatyvius“<sup>4</sup>. Vienas iš pirmaujančių XVII a. Prancūzijos raganų procesų specialistų Roberas Mandru (Robert Mandrou), neseniai rašė: „Aš įsitikinęs, kad mes nesugebėsime pateikti visiškai patenkinamo jų paaiškinimo.“<sup>5</sup> Pats Mandru linkęs grįžti prie Žiulio Mišle (Jules Michelet) teorijos, esą į neviltingą puolusios užuonos viduramžių moterys sudarė savotišką „antivisuomenę“ prieš vyrų priespaudą, įkū-

1. Vargu ar gali kelti abejonių tai, kad iškilų vietą istorijos tyrimų problematikoje ši tema užėmė dar ir dėl XX a. istorinės patirties. Vokiečių autorių prisipažinimu, raganų medžioklės tema aktuali pasidarė ir dėl nacių naikintų žydų, ir dėl Vakaruose įsisiūbavusio feminizmo judėjimo. Žr.: H. Wunder. Hexenprozesse im Herzogtum Preussen während des 16. Jahrhunderts. Iš: *Hexenprozesse: Deutsche und skandinavische Beiträge*, hrsg. von Chr. Degn, H. Lehmann, D. Unverhau. Neumünster, 1983, p. 181. „Kontrkultūros“ sąvoka, paskirų istorikų taikoma raganavimu kaltintų asmenų elgesiui ir nuotakoms apibūdinti, vėlgi yra perimta iš šiuolaikinių socialinių-kultūrinių aplinkybių. Žr.: *Die Hexen der Neuzeit: Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, hrsg. von C. Honegger. Frankfurt am Mein, 1978, p. 23.

2. *Europen Witchkraft*, ed. by E. W. Monter. New York, 1969, p. 191 ir t.  
3. H. C. E. Midelfort. *Witch Hunting in South Western Germany 1562–1684*. Stanford, 1972, p. 7.  
4. G. Schormann. *Hexenprozesse in Nordwestdeutschland*. Hildesheim, 1977, p. 155.  
5. R. Mandrou. *Possession et sorcellerie au XVII<sup>e</sup> siècle: Textes inédits*. Paris, 1979, p. 9.

nytą kaimo kiurė ir senjoro<sup>6</sup>. Tačiau kažin ar kiti mokslininkai palaikytų Mandru. Jo bandymas prikelti daugiau nei šimtmečio senumo romantines fantazijas tik patvirtina, kad sunkumus, su kuriais susiduria istorikai, aiškindami sudėtingus praeities masinės psichologijos reiškinius, įveikti ne taip lengva.

Vienas iš jų – tai, kad demonologijos ir demonomanijos antplūdis sutampa su vėlyvuoju Renesansu, baroko laikotarpiu ir Švietimo pradžia. Savaiame kyla klausimas: kaip kultūros reiškiniai, radikalai atnaujinę Europos dvasinį gyvenimą, derėjo su didžiausiu prietaringu ir tamsybiškumu? Šis stulbinantis paradoksas trikdo mokslininkus – naujųjų laikų pradžios Europos kultūra, apnuoginus jos nedarną, akivaizdžiai praranda nemažą dalį savo spindesio ir optimizmo. Pastarųjų metų literatūroje ne kartą įvairiomis formomis teigta, jog demonologiją ir raganų medžioklę Renesansas bei Reformacija pagimdė todėl, kad „pratęsė viduramžių kosmologijos gyvavimą“<sup>7</sup>, „išlaisvino intelektą iš jausmo ir tuo būdu sudarė galimybę žmonėms ramia sąžine prarasti žmoniškumą“<sup>8</sup>, apnuogino Renesanso žmogaus „titaniškumo antrąją pusę“, kuri ir pagimdžiusi inkviziciją<sup>9</sup>, arba „išjudino viduramžių sąmonės atramas“ ir taip sukėlė „audringas iracionalumo ir baimės bangas“<sup>10</sup>. Kol kas susilaikysime nuo šių požiūrių vertinimo, tik pažymėdami: paradoksas akivaizdus ir reikalauja ramios bei visapusės analizės.

Pridursime, kad nuo XVI a. pabaigos įsiplieskusių masinę raganų medžioklę neteisinga būtų laikyti ankstesnio laikotarpio persekiojimų tiesiogine tąsa. Palyginti neseniai buvo įrodyta, kad Džeimso Hanzeno (James Hansen) ir Vilhelmo Gotlybo Zoldano (Wilhelm Gottlieb Soldan)<sup>11</sup> kitados pasitelkti duomenys apie masinius susidorojimus su raganomis, neva vykusius XIII a. pabaigoje ir XIV a. pradžioje, yra ne kas kita kaip falsifikatai, sufabriquoti XV–XVI a. ir XIX a. pradžioje<sup>12</sup>.

6. Ten pat, p. 10, 331; žr. Жюль Мишле. *Ведьма*. Москва, 1929. [Kiurė – iš pranc. *curé* „katalikų parapijos klebonas“.]

7. H. R. Trevor-Roper. *The European Witch-craze of the 16th and 17th centuries*. Iš: H. R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change and other Essays*. London–Merbourne, 1967.

8. M. Kunze. *Straße ins Feuer: Vom Leben und Sterben in der Zeit des Hexenwahns*. München, 1982, p. 11 ir t. t.

9. А. Ф. Лосев. *Эстетика Возрождения*. Москва, 1978, p. 134–135.

10. Ю. М. Лотман, Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова. Iš: *Известия АН СССР, Серия литературы и языка*, т. 42, 1983, Nr. 3, p. 253–262.

11. J. Hansen. *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*. München–Leipzig, 1900; idem. *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns un der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Bonn: 1901; W. G. Soldan-Heppe. *Geschichte der Hexenprozesse*, 3. Aufl. von M. Bauer, I–II. München, 1911.

12. N. Cohn. *Europe's Inner Demons*. London, 1975, p. 164.

Reformacijos epochoje prasidėję persekiojimai buvo beprecedentis reiškinys, kurį reikia aiškinti remiantis būtent šio laikotarpio aplinkybėmis, o ne tariama ilgą amžė tradicija.

XIX ir XX a. pradžios mokslininkams pavykdavo nuo minėto paradokso išsisukti „išskirstant“ jo dėmenis po įvairius nesusisiekiančius indus: raganų persekiojimas pavadintas „tamsiųjų viduramžių“ atgyvena, o pasaulietinio mokslo ir kultūros raida susieta su naujos, pažangios dvasios kilimu. Dabar tokio pobūdžio operacijos pasidarė nebepriimtinos – tiek dėl to, kad liberalioji evoliucionistinė metodologija vertė istorikus norima priimti už tikra, tiek dėl pačios jos saivališkos, mechaniškos prieigos (pjaunama per gyvą audinį, ignoruojant akivaizdžias jungtis). Juolab kad šitoks požiūris neatitinka faktų: tarp demonologų aptinkami ne tik „tamsybininkai“, bet ir išsilavinę filosofai bei rašytojai humanistai (ypač dažnai ir visai pagrįstai dėl to prisimenamas Žanas Bodenas (Jean Bodin), o tarp kritikavusiųjų tikėjimą raganų galybe ir piktavališkumu būta teologų (tiek katalikų, tiek protestantų) ir jėzuitų: Frydrichas Špė (Friedrich Spee), Polas Leimanas (Paul Laymann), Teodoras Tumas (Theodor Thumm), Baltazaras Bekeris (Balthasar Bekker), Christijanas Tomazijus (Christian Thomasius) ir kiti<sup>13</sup>. Pažymima, kad ir tokie rašytojai kaip Erazmas (Erasmus) nekritikuodavo tikėjimo raganas esant Šėtono tarnaites.

Čia tiks priminti, kad mažiausiai palaikymo raganų persekiojimas susilaukė Italijoje – ir ne dėl kokio ypatingo humanistų vaidmens, o dėl atsargios pozicijos, kurios šiuo klausimu laikėsi popiežiaus kurija, – ir kad Zugaramurdyje (baskų šalis) XVII a. pradžioje proceso metu iškeltus kaltinimus raganavimu tyręs inkvizitorius Alonso de Salazaras Fríasas (Alonso de Salazar Frías) juos įvertino kaip melagingus, ir šis jo sprendimas 1614 m. buvo palaimintas aukščiausiojo Ispanijos inkvizicijos tribunolo. Įprasti gėrio ir blogio, progreso ir regreso pavidalai sumišę ir persipynę: karingam fanatizmui – kaip Bodeno, savo „Demonomanijoje“ (1580 m.) raginusio negailestingai bausti ne tik įtariamuosius raganavimu, bet ir tuos, kurie suabejos jo realumu<sup>14</sup>, – priešpriešą sudaro aniems laikams nemenkos narsos pareikalavusi jėzuitų teologo Adamo Tanerio (Adam Tanner) pozicija: raganavimą

13. W. Ziegeler. *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter: Zeitgenössische Stimmen und ihre soziale Zugehörigkeit*. Köln, 1973.

14. Šio liūdnei pagarsėjusio veikalo tyrinėtojas yra atskleidęs Bodeno pažiūrų nuoseklumą ir nekintamumą visuose jo kūriniuose: E. W. Monter. *Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin*. Iš: *Action and Conviction in Early Modern Europe: essays in Memory of E. H. Harbison*. Princeton, 1969, p. 371–389.

jis siejo su kaimo pramogomis bei šokiais ir teigė, kad išnaikinti jį reikia ne draudimais, ne raganų teismais ir laužais, o auklėjimu<sup>15</sup>. Tačiau šiuolaikinis istorinis tyrimas nesitenkina XVI–XVII a. demonologinės literatūros ir jos sukeltos polemikos analize, nes darosi vis aiškiau, kad ir tokių traktatų skaičius, ir jų įtaka ano meto visuomeninei nuomonei bei teismams yra reikalingi paaiškinimo, kuris atsižvelgtų ne vien tik į siauro išsilavinusių žmonių rato pažiūras ir elgesį. Nustatyta, kad daugelis teisminių procesų prieš raganas buvo pradėti spaudžiant gyventojams, reikalavusiems susidoroti su juos užgriuvusių negandų kaltininkais. Galvijų kritimo, nederliaus, netikėtų šalnų, vaiko mirties, ligų priežastimi buvo laikoma piktavalė vienu ar kitu asmenų veikla, ir kaltininkus reikėjo pašalinti<sup>16</sup>. Tiek kaimiečiai, tiek miestelėnai lengvai pasiduodavo panikai, kurią kėlė gandai apie nunuodijimus, nužiūrėjimus, kerus. To laikotarpio visuomenės psichologinį klimatą veikė ir atitinkami folkloriniai vaizdiniai, ir isteriškas baimes kėlę gandai, ir išsimokslinusių autorių veikalai – galybė kūrinių apie raganas bei jų santykius su velniu, ir teismų praktika imantis persekiojimo dėl kaltinimo raganavimu.

Kaip tik todėl neatrodo labai pagrįsta kaltinti Renesansą sukursčius demonologiją ir raganų medžioklę. Problemą reikia nagrinėti ne Vakarų intelektualinės istorijos, o XVI a. pabaigos–XVII a. plačiųjų gyventojų sluoksnių socialinės psichologijos kontekste. Renesanso ir baroko ideologijos bei filosofijos poveikis biurgeriams ir ypač valstiečiams buvo perdėm ribotas. Renesansas tebuvo elitinis dvasinis judėjimas, nepajėgus iš esmės pakeisti masių mąstysenos ir pasaulėvokos. O štai į raganų persekiojimą buvo įsitraukę plačiausi visuomenės sluoksniai. Panikos ir fobijų buvo apimti dauguma gyventojų – ne tik neraštingų, bet ir išsilavinusių žmonių. Ar nederėtų tad veikiau kalbėti apie iracionalių liaudies baimių poveikį intelektualų protams ir elgesiui? Nors dar apdairiau būtų daryti prielaidą apie abipusį poveikį: bendroji visuomenės psichologinė atmosfera lėmė ir paprastos liaudies, ir intelektualų nuotaikas, o šių nuotaikų kristalizacija į demonologinį mokymą, lėmusį atitinkamą teisminę praktiką, savo ruožtu darė įtaką kolektyviniam mentalitetui.

Deja, tokio pobūdžio istorinių ir kultūrinių reiškinių paaiškinimo metodika dar nesukurta. Bandymai rasti

raktą į tokį sudėtingą ir platų (tiek teritorijos ir dalyvių skaičiaus, tiek trukmės atžvilgiu) procesą kaip raganų medžioklė – o neieškoti istorikai, suprantama, negali – kol kas nedavė įtikinamų rezultatų. Matyt, galutinių išvadų nereikia skubinti, ir naudingiau būtų į šį reiškinį, atidžiai ir pagal galimybes visapusiškai jį tyrinėjant, pažvelgti įvairiuose istoriniuose kontekstuose – galbūt juose pavyktų geriau suvokti tiek pačių masinių persekiojimų, tiek tų stresinių būsenų, kurios juos pagimdė ir palaikė, prigimtį.

Todėl pirmiausia pageidautina išsiaiškinti kai kuriuos būdingus nurodyto periodo Europos gyventojų socialinės psichologijos ypatumus. Man regis, taip išryškėtų fonas, kuriame raganų medžioklė iškerėjo.

## 2.

Visi tyrinėtojai pažymi XVI–XVII a. mases buvus užvaldytas nepasitikėjimo ir baimės. Vieni XVI a. pabaigos–XVII a. pradžios Europoje kylantį socialinį psichologinį nerimą sieja su bendra ekonomine ir politine situacija. Rašoma, kad ūkinį pakilimą, būdingą ankstesniam etapui, maždaug tarp 1580 ir 1620 m. pakeitė ilgalaikis sąstingis bei nuosmukis, įgavęs dar ir demografinę išraišką. Socialinę ekonominę krizę lydėjo stambios politinės kolizijos. Gyventojai negalėjo nejausti ir nesuvokti užgriuvusių negandų. Optimistines nuotaikas, būdingas, H. Lėmano (Lehmann) nuomone, ankstesniam laikotarpiui, keičia visokiausios baimės, nevilts ir bandymai kaip nors paaiškinti krizę, o su jais siejamas ir eschatologinių mokymų atgimimas<sup>17</sup>. Dėl koreliacijos tarp objektyvių gyvenimo sąlygų pasikeitimo ir socialinių psichologinių procesų reikia pažymėti, kad kolektyvinių baimių bei įtampų Europoje kildavo ir anksčiau, gerokai prieš XVI a. pabaigą ir XVII a.<sup>18</sup>

Viena iš kolektyvinių fobijų priežasčių buvo mirties ir pomirtinės pražūties baimė. Ši baimė, veikusi liaudies sąmonę per visus viduramžius, ypač paūmėjo po didžiųjų maro epidemijų XIV a. pabaigoje–XV a. pradžioje. Dažni epidemijų recidyvai, neduodavę laiko atsistatyti buvusiam gyventojų skaičiui, aukštas vaikų ir naujagimių mirtingumas, trumpa gyvenimo trukmė, visa niokojantys karai, lydimi žiaurių susidorojimų su taikiais gyventojais, nuolatinis neprivalgymas – visa tai darė mirtį artimą ir pažįstamą. To meto Vakarų Europos mene bei literatūroje pasirodžiusi ir paplitusi „mirties šokio“ tema – irgi naujų nuotaikų simptomas. Pamėgtas dailininkų, miniatiūristų, graverių siužetas –

15. Fr. Merzbacher. *Die Hexenprozesse in Franken*. München, 1957, p. 27.

16. B. Vogler. *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle (1556–1619)*. Lille, 1974, p. 835–836; M.-S. Dupont-Bouchat, W. Frijhoff, R. Muchembled. *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas: XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1978, p. 29 ir t.; B. Ankarloo. *Das Geschrei der ungebildeten Masse: Zur Analyse der schwedischen Hexenprozesse*. Iš: *Hexenprozesse...*, p. 173 ir t.

17. H. Lehmann. *Hexenglaube und Hexenprozesse in Europa um 1600*. Iš: *Hexenprozesse...*, p. 14 ir t.

18. Ю. Бессмертный. *Демографические и социальные процессы во французской деревне XIV в.* Iš: *Французский ежегодник 1981*. Москва, 1983, p. 142.

susikibę už rankų ir šokantys skirtingo statuso žmonės, nuo popiežiaus ar imperatoriaus iki prasčioko, o veda šį šokių ratelį pašaipiai besivaipanti, visus sulyginanti Mirtis. Prancūzijoje šis *dance macabre*, matyt, buvo suvokiama kaip alegorija, o štai Vokietijoje *Totentanz* siejosi su įsitikinimu, kad sielos, neišpirkusios savo nuodėmių ir nerandančios pomirtinės ramybės, yra priverstos klaidžioti žemėje ir naktimis šokti pagal Mirties dūdelę<sup>19</sup>.

Pomirtinio atpildo baimė išjudino minias flagelantų, klajojusių po miestus ir kaimus, ji lėmė ir gausių liaudies pamokslininkų, kvietusių nedelsiant atgailauti, populiarumą. Ši baimė ypač paūmėdavo, pasigirdus pranašystėms apie artėjantį pasaulio galą ir Paskutinį teismą. Pažymėtina, kad mitą apie Vakarų prieš 1000-uosius metus neva apėmusią paniką pagimdė būtent XV a. pabaigoje ir XVI a. pradžioje karštligiškai sukilusios milenaristinės nuotaikos<sup>20</sup>.

Tuo pat metu vis plačiau praktikuojamas testamentas – instrumentas, kuriuo stengtasi sutaikyti žemiškuosius interesus su pomirtinio išsigelbėjimo rūpesčiu, kartu į santykius su anuo pasauliu įnešant tiksliai sąskaitas ir išskaičiavimą. Testamentų – gausių ir vertingų (deramai juos apdorojus) duomenų apie testatorių nuotaikas šaltinio – analizė rodo, kad šie buvo apimti neįveikiamo siekio užtikrinti savo išsigelbėjimą aname pasaulyje ir tuo tikslu pavesdavo likusiems gyviesiems už jų sielų ramybę užpirkti daugybę mišių<sup>21</sup>. Šis besaikis už mirusių laikomų mišių skaičiaus augimas – ligi dešimčių tūkstančių – kaip niekas kitas išduoda testatorių baimes ir viltis, susijusias su anapusiniu pasauliu. Testamentų autoriai reikalauja, kad didžioji dalis mišių būtų atlaikytos iškart po mirties: mintis apie Paskutinį teismą laikų pabaigoje akivaizdžiai atsitraukia prieš baimę, kad siela bus pasmerkta nedelsiant žmogui mirus.

Pagaliau ir įsitvirtinusi tuomet skastyklos idėja – jos ugnyje sielos gali apsivalyti nuo nuodėmių ir atgauti išsigelbėjimo viltį – išreiškia nuolatinį susirūpinimą anapusiniu pasauliu ir atpildu už nugyventą gyvenimą. Skastyklos dogmą katalikų bažnyčia priėmė XIII a., tačiau bažnytinėje ikonografijoje skastyklos vaizdai pasirodo ne anksčiau XV šimtmečio<sup>22</sup>, o tai liudija, kad

gyventojų susirūpinimas žemiškų nuodėmių išpirkimu išaugo būtent viduramžių pabaigoje ir naujųjų laikų pradžioje. Esama pagrindo manyti, kad amžinybės idėja, liaudies sąmonėje labai sunkiai prigijanti dėl jai būdingos laiko sampratos ypatumų, buvo į ją diegiama pirmiausia per nusidėjėlio laukiančių nesibaigiančių kančių vaizdinį. Rojaus paveikslai lieka migloti ir neaiškūs (juk apie dangiškuosius džiaugsmus išvis neįmanoma papasakoti žmonių kalba, bažnytiniai autoriai apie juos rašė kaip apie „neapsakomus“, „neperteikiamus“, „neįtikėtinus“ ir pan.), o štai pragaro paveikslus tiek liaudies vaizduotė, tiek tapyba ir literatūra piešė perdėm vaizdžius. Pragaras buvo kur kas realesnis nei rojus. O skastykla atvėrė galimybę amžinų pragaro kančių išvengti<sup>23</sup>.

Su pomirtinių kančių baime tiesiogiai buvo susijusi ir piktosios dvasios baimė. Nors ši baimė neapleido tikinčiųjų sąmonės per visus viduramžius, vis dėlto pragaro jėgų traktuotė kaip tik nurodytu laikotarpiu iš esmės pakinta. Prieš tai velnias, nors pačia savo esme bausis, tuo pat metu buvo ir juokingas, yra išlikę nemažai pasakojimų, kaip kipšai patenka į kvailą padėtį, kaip žmogus juos apgauna ir išjuokia, kaip šventieji išvaro juos iš apsėstųjų, ir apskritai kipšai buvo bejėgiai prieš šventumo galybę ir netgi ją šlovino. Velnias – tik „Dievo beždžionė“ ir tegali veikti Dievo valios jam nustatytose ribose. Bene įspūdingiausi yra pasakojimai apie gerus nelabuosius, kuriems patinka žmonių bendrija ir kurie pasirengę žmonėms nesavanaudiškai pasitarnauti, nė nesikėsindami į jų sielas<sup>24</sup>. Nesunku įžvelgti tokio dviprasmiško piktosios dvasios traktavimo folklorines ištakas<sup>25</sup>. Šie folkloriniai motyvai išlieka ir vėlesniais laikais.

Tačiau baigiantis viduramžiams, prasideda pastebima ir itin iškalbinga Šėtono ir jo bendrininkų įvaizdžio transformacija. Pirmiausia atsiranda įsitikinimas, kad velnių skaičius neįtikėtinais didelis. XVI a. jų buvo priskaičiuota ne mažiau septynių su puse milijono, o vadovauja visai šiai kariaunai 79 tiesiogiai pačiam Liuciferui paklūstantys kunigaikščiai<sup>26</sup>. Kitais skaičiavimais, demonų dar daugiau, nes prie kiekvieno iš jų dar esąs pristatytas velnias, kurio užduotis – jį patį išvesti iš kelio. Pasaulis infekuotas velniais, ir jie tyko žmogaus kiekviename žingsnyje. Tačiau bėda ne tik

19. H. Rosenfeld. *Der Totentanz als europäisches Phänomen*. Iš: *Archiv für Kultugeschichte*, 1966, t. 48/1, p. 54–83.

20. J. Delumeau. *La Peur en Occident (XIV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles): Une cité assiégée*. Paris, 1978, p. 198.

21. J. Chiffolleau. *La compatibilité de l'au-delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320–vers 1480)*. Rome, 1980.

22. G. et M. Vovelle. *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire: XV<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles*. Paris, 1970; M. Vovelle. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris, 1983, p. 66.

23. Smulkiau apie tos epochos žmonių nuostatas ir santykį su mirtimi žr.: A. J. Gurevič. *Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà*. Iš: *Annales É. S. C.*, 1982, 37<sup>e</sup> année, Nr. 2, p. 255–275.

24. А. Я. Гуревич. *Проблемы средневековой народной культуры*. Москва, 1981, p. 291 ir t.

25. L. Kretzenbacher. *Des Teufels Sehnsucht nach der Himmelsschau*. Iš: *Zeitschrift für Balkanologie*, 1966, IV.

26. J. Delumeau. *La Peur en Occident...*, p. 251.

ta, kad velnių nesuskaičiuojamai daug, – jie prarado savo ankstesnį dviprasmiškumą ir pasidarė nuosekliai ir be galo baisūs, absoliutaus blogio įsikūnijimai. Maža to, Šėtonas dabar įsivaizduojamas kaip visagalis Dievo varžovas, kaip „šio pasaulio kunigaikštis“. Pagal Liuterį, velniui priklauso visas regimasis pasaulis. Panašiai buvo įsitikinę ir paprasti žmonės. Viena moteris į klausimą, kiek dievų ji pripažįstanti, atsakė: „Du – Dievą Tėvą ir Velnią.“ Velnių buvimas net imtas vertinti kaip Dievo buvimo įrodymas: „nėra velnių, nėra ir Dievo“<sup>27</sup>. Epochos visuomeninę sąmonę galima būtų apibūdinti taip: žmogus nuolatinėje velnio apsuptyje.

Teologai per pamokslininkus diegė liaudžiai mintį apie nelabojo visagalybę ir visapusišką kišimąsi į žmogaus gyvenimą. Su šia idėja siejosi ir artėjančio pasaulio galo vaizdinys. Velnio visagalybės stiprėjimas, mokė jie, tai požymis, kad prieš pasibaigiant žemiškajai istorijai jis pasirodys kaip Antikristas. Ruošdamasis šiai finalinei pasaulio istorijos dramai Šėtonas buria savo kariauną, kuriai priklauso ir žmonės, prisiekę jam ištikimybę ir sudarę su juo sutartį kenkti Dievo žmonijai. Todėl raganų bei kerėtojų išaiškinimas ir sunaikinimas buvo laikomas vienu iš kovos prieš Antikristą būdų. Demonologijos traktatai – svarbi ir itin gausi XV–XVII a. literatūros šaka. Tačiau vargu ar galima abejoti, kad teologus apsėdusi mintis apie pragarą ir jame tykantį Šėtoną buvo maitinama visus visuomenės sluoksnius persmelkusių atitinkamų nuotaikų. Argi ne iškalbinga tai, kad daugkart paliudyti raganavimu kaltinamų asmenų pareiškimai apie jų santykius su nelabuoju yra padaryti dar prieš bet kokią teisėjų įtaigą ir kankinimus! Antai vienuolė Marija Sanskietė (Maria Sansky) teigė sudariusi sutartį su velniu ir net citavo jo laiškus<sup>28</sup>. Tyrinėtojai mano, kad už tokių savęs kaltinimų galėjo slypėti socialiai ar psichiškai nevisaverčių žmonių nesąmoningas polinkis šitaip susireikšminti, įveikti savo vidutiniškumą, patraukti į save dėmesį. 1626 m. raganavimu apkaltinta moteris teisme perskaitė teisėjams savotišką maldą, kurioje ji drauge su Kristumi ir šventu Jonu kreipiasi į velnią<sup>29</sup>.

Tokių asmenų psichiką istorikai apibūdina kaip „subjektyvią tikrovę“ – tai pasaulėvaizdis, radęsis jų galvose keisčiausiai ir iškreiptai atspindint tikrovę. Toji

„subjektyvi tikrovė“ – pilna kipšų ir jų eibių, kuriose neva dalyvaujantys šie žmonės, – neįsipaustų jų sąmonėje vien tik dėl teologų, paraprijų kunigų ar keliaujančių vienuolių įtaigos, jei negimtų jų vaizduotėje savaime, iš jų psichinių būsenų, įspūdžių bei išgyvenimų. Stereotipiški Šėtono vadovaujamų raganų puotų aprašymai kaltinamųjų raganavimu prisipažinimuose – turbūt ne vien tik teismų jiems padarytos įtaigos vaisius. Iš tikrųjų abejotina, ar būta raganų sektų, apie kurias rašė Margarita Mari (Margaret Murray)<sup>30</sup> ir jos sekėjai. Tačiau folklorinės istorijos, pasakojančios apie piktavalių raganų bei kerėtojų sąskrydžius ir pasibjaurėtinas apeigas, jų atliekamas tuose subuvimuose vadovaujant velniui, yra XV–XVII a. europiečių dvasinio gyvenimo tikrovė. Todėl nieko stebėtino, kad, kaltinamąjį ar kaltinamąjį privertus duoti parodymus, jie „prisipažindavo“ vis tas pačias standartines nuodėmes ir piešdavo iki smulkmenų sutampančias puotų bei šokių scenas, nešvankias povyzas bei orgijas, kuriose neva dalyvavo. Ypač įdomūs vaikų parodymai: jie nebuvo kankinami, bet neretai patys noriai pasakodavo apie visokias raganiškas veiklas ir savo dalyvavimą jose, – jie juk godžiai klausėsi tokių pasakų ir patikliai jomis tikėjo. Tiriant Ispanijos raganų byloje 1610 m. išgautų prisipažinimų pagrįstumą nustatyta, kad mergaitės, „prisipažinusios“ lytiškai santykiavusios su Šėtonu, nebuvo praradusios nekaltybės<sup>31</sup>. Trylikametė tarnaitė iš Rijomo (Prancūzija), matyt, įsijautusi į tautosaką apie raganas kaip savo asmenišką patirtį, be jokios prievartos prisipažino santykiavusi su velniu ir lankiusi šabus<sup>32</sup>. Švedijos provincijoje Dalarnoje XVII a. antroje pusėje iškeltoje byloje parodymus davę vaikai teigė, esą motinos ėmusios juos kartu į šabą, ir dalis jų buvo pripažinti kalti<sup>33</sup>.

Mirties, pomirtinių kančių baimė ir apsėdusi mintis apie nuolatinį nelabojo artumą kasdieniame gyvenime, jo kišimąsi į žmonių gyvenimą – tai vis gyventojus ištikusią materialinių ir socialinių negandų simptomai, kurių daugėjo pereinamuoju laikotarpiu iš viduramžių į naujuosius laikus, kai ėmė klibėti įprasta gyvenimo tvarka. XVII a. prancūzų valstiečių malda „Gelbėk mus, Dieve, nuo maro, bado ir karo“<sup>34</sup> geriau už bet ką kita atskleidžia pagrindinius jų baimių šaltinius, kuriuos patys pašalinti jie buvo bejėgiai.

27. K. Thomas. *Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in XVIth and XVIIth century England*. London–New York, 1971, p. 469 ir t., 476.

28. L. Trenard. *Dévotion populaire à la Lille au temps de la Contre-réforme*. Iš: *La piété populaire de 1610 à nos jours (Actes du 99<sup>e</sup> congrès national des sociétés savantes, Besançon: 1974. Histoire moderne et contemporaine, I)*. Paris, 1976, p. 67.

29. M.-S. Dupont-Bouchat, W. Friehoff, R. Muchembled. *Min. veik.*, p. 60.

30. M. Murray. *The God of the Witches*. London, 1933; M. Murray. *The Witch Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*. Oxford, 1921.

31. K. Baschwitz. *Hexen und Hexenprozesse: die Geschichte eines Massenwahns und seiner Bekämpfung*. München, 1963, p. 218; J. Caro Baroja. *Les sorcières et leur monde*. Paris, p. 209–216.

32. R. Mandrou. *Min. veik.*, p. 17 ir t.

33. B. Ankarloo. *Trolldomsprocesserna i Sverige*. Lund, 1971.

34. P. Goubert. *Beauvais et le beauvaisis de 1600 à 1730: Contribution à l'histoire sociale de la France du XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1958, p. 82.

Ir iš tikrųjų – viena iš XV–XVII a. plačių Europos gyventojų masių nuolatinio netikrumo ir baimių priežasčių buvo karai, tiek išoriniai, tiek tarpusavio. Karus lydėjo suirutės, plėšikavimai, smurtas, žudymai. Karas pats save maitino, ir kareivių gaujos, sutelkdavusios visuomenės atmatas, gyvavo beginklių miestelėnų ir ypač kaimiečių, neturėjusių nė teisės nešioti ginklą, sąskaita. Kareivių ir samdinių siautėjimas užgriūdavo Europos gyventojus kaip stichinė nelaimė. Neatsitiktinai kaimo užėmimo ir nusiaubimo scenų gausu tiek XVI ir XVII a. literatūroje (prisiminkime *Simplicissimus*), tiek vaizduojamame mene.

Kita kaimiečių ir miestelėnų nepalaujamo netikrumo ir baimių priežastis buvo badas arba jo grėsmė – žemo derlingumo padarinys. Žymi gyventojų dalis nuolat neprivalgydavo. Tokio gyvenimo ant badmirystės slenksčio palydovas – pjūties pabaigtuvių šventės su lėbavimais bei išgertuvėmis, per kurias būdavo suvartojama nemaža derliaus dalis. XVIII a. italų šventikas, smerkdamas Dalmatijos piemenis, rašė: lyg kokie hotentotai jie per savaitę sueikvoja tiek, kiek būtų užtekę mėnesiams, ir tik dėl to, kad pasitaikė proga pasilinksminti<sup>35</sup>. Šie svyravimai tarp ilgalaikio neprivalgymo ir šventinio apsirijimo, kuriuos vaizdžiai perteikė konfliktas tarp Pasninko ir Karnavalo (plg. Breigelio paveikslą), – netvarios kaimo gyventojų materialinės padėties požymis, kurią neišvengiamai lydėjo staigios nuotaikų permainos ir psichikos svyravimai.

Liaudies masių psichiką neigiamai veikė kuo įvairiausi veiksniai, keldami įtampą ir baimes. Todėl negalima nepritarti tiems istorikams, kurie kalba apie itin nepastovias masių nuotaikas, lengvą pasidavimą panikai ir polinkį į netikėčiausius iracionalaus pasipiktinimo sprogimus su juos lydėjusiu kruvinu žiaurumu. E. Le Rua Liadiuri (Le Roi Ladurie) nuomone, tokių sprogimų metu į visuomeninio gyvenimo paviršių iškildavo primityvusis sąmonės klodas<sup>36</sup>. Pagrečiui su stambiais, iš dalies organizuotais XVI–XVIII a. valstiečių sukilimais, kuriuose galima aptikti sąmoningumo elementų, kaime nuolat vykdavo visokios smulkios riaušės. Ž. Riude (G. Rudé) kalba apie „maišto kasdienybę“ priešindustrinėje Europoje<sup>37</sup>. Išties, vien tik Akvitanijoje tarp 1590 ir 1715 m. įvyko 450–500 liaudies riaušių, Prancūzijoje tarp 1715 m. ir Didžiosios revoliucijos išvakarių jų būta ne mažiau šimto, o Anglijos kaimuose

tarp 1735 ir 1800 m. – 275<sup>38</sup>. Gausu būta maištų bei sukilimų ir miestuose, kai minios alkanų užuity žmonių išeidavo į gatves, triuškindamos viską, kas pakliūdavo po ranka. Daugumoje tokių riaušių klasinės sąmonės ar bent atitinkamų ketinimų nematyti nė pėdsakų, ką jau kalbėti apie kokias nors programas<sup>39</sup>. Komentuodama šią Mandru įžvalgą A. Liublinskaja yra pažymėjusi, kad, priešingai nei Žakerijos bei kitų stambių vėlyvojo feodalizmo valstiečių sukilimų dalyviai, turėję visai konkrečių klasinį priešą – senjorus, XVI–XVII a. valstiečių priešas buvo pasklidęs aplinkui, juo galėjo tapti kiekvienas turtuolis, miestietis, karališkasis mokesčių rinkėjas ar kitas valdininkas bei teisėjas, nė nekalbant apie feodalą, ir šis priešas daugiaveidiškumas neleido sukilėliams pasiekti aiškios politinės orientacijos<sup>40</sup>.

Didelė dalis maištų buvo spontaniška gynybinė reakcija į realią ar įsivaizduojamą grėsmę, plyksnis, kuris čia pat ir užgesdavo. Prancūzijos mieste Tarnoje 1774 m. teisti valstiečiai, užmušę inžinierių, nes jo planus ir brėžinius palaikė kerėjimo priemonėmis, keliančiomis grėsmę jų gerovei<sup>41</sup>. Nedera išleisti iš akių ir to, kad drauge su valstiečiais bei miesto plebėjais svarbų vaidmenį liaudies riaušėse vaidino liumpenai, deklasuoti visuomenės elementai, negalėję rasti sau vietos visuomenėje ir buvę nuolatinio neramumų šaltiniu. Svarbią vietą šiuose sukilimuose užėmė moterys, ypač kai maišto priežastis buvo duonos trūkumas ar brangumas<sup>42</sup>. Pavienės riaušės turėjo „jaunatvišką“ pobūdį. Tarp XVII a. Austrijos valstiečių sukilimo vadų Jakobo Greimblo ir Martino Laimbauerio (Jakob Greimbl, Martin Laimbauer) sekėjų vyravo paaugliai, patraukti šių apsišaukėlių „mesijų“<sup>43</sup>. Ryšys tarp miesto bei kaimo kasdienių riaušių ir juose įsigalėjusio nepritekliaus, nepastovumo bei netikrumo jausmo nekelia abejonių.

Iš to, kaip lengvai netgi šventė galėjo peraugti į maištą, matyti, kokia įtempta buvo visuomenės psichologinė atmosfera. Pasak I. Bersė, „maištas buvo

35. P. Burke. *Popular Culture in Early Modern Europe*. London, 1983, p. 178.

36. E. Le Roi Padurie. *Les paysans de Languedoc*. Paris, 1966, I, p. 618 ir t.

37. G. Rudé. *The Crowd in History, 1730–1848*. New York–London, 1964, p. 35.

38. J. Delumeau. *La Peur en Occident...*, p. 143. Plg. Б. Ф. Поршневу. *Народные восстания во Франции перед Фрондой (1623–1648)*. Москва–Ленинград, 1948.

39. R. Mandrou. *Introduction à la France moderne (1500–1640): Essai de psychologie historique*. Paris, 1961, p. 160, 337 ir t., 363; R. Mandrou. *La France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris, 1974, p. 110 ir t.

40. А. Д. Люблинская. О методологии исследования истории народных масс и социальных отношений эпохи абсолютизма. Iš: *Критика новейшей буржуазной историографии*. Ленинград, 1967, p. 294.

41. G. Duby, R. Mandrou. *Histoire de la civilisation française*. Paris, 1958, II, p. 133.

42. E. P. Thompson. *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*. Iš: *Past and Present*, 1971, Nr. 50.

43. Y. Rebel. *Peasant Classes: The Bureaucratization of Property and Family Relations under Early Habsburg Absolutism: 1511–1636*. Princeton, 1983, p. 276.

įrašytas slaptojoje šventės struktūroje<sup>44</sup>. Joje slypėjo konfliktų užuomazgos, ir atitinkamomis sąlygomis taciai prasidėjęs karnavalas virsdavo kruvinu siautėjimu. Taip 1580 m. nutiko Romanė (Langedokas), kur miesto valdžia ir turčiai paskandino kraujyje plebso bei eilinių amatininkų riaušes, kilusias karnavalo metu, o paskui užpuolė valstiečius, kurių būriai traukė į miestą<sup>45</sup>. E. Le Rua Liadiuri šį įvykį pavadino „savotiška psichodrama“, „tragišku baletu“, kuriame politinių manifestų vietą užėmė šokiai<sup>46</sup>.

Priešindustrinėje Europoje, esant dideliame vaikų mirtingumui, trumpai gyvenimo trukmei, nuolat kartojantis maro ir kitų ligų epidemijoms, kai nederliaus, priešų antplūdžio ir jų lydinčio plėšikavimo, smurto bei žudynių grėsmė buvo įprasta kasdienybė, žmogaus gyvenimas neturėjo didelės vertės. Tyrinėtojai vieningai pažymi, kaip lengvai anuomet žmogui būdavo atimama gyvybė, koks paplitęs buvo vaikų žudymas (lydėjęs didelį gimstamumą, nesant priemonių nėštumui išvengti ar galimybės išmaitinti papildomas burnas), polinkis į kruvinus, žiaurus reģinius, kuriuose svarbiausia buvo mirtis<sup>47</sup>, žmonių tarpusavio santykių šiurkštumas bei agresyvumas<sup>48</sup>. Teisės istorikai konstatuoja, kad baudžiamųjų įstatymų keitimas XVI–XVII a., vis griežtinant bausmes už nusikaltimus, buvo susijęs su visuomenėje ypač sparčiai augančiu smurtu<sup>49</sup>.

Viduramžių pabaigoje pasikeičia teismo nagrinėjimo pobūdis. Priėmus romėniškąją teisę, įvesti kankinimai, kurių barbarai nežinojo (nes jie žemina laisvo žmogaus orumą). XVI a. sugriežtinama bausmių sistema, neregėtai paplinta nusikaltėlių žalojimai, mirties bausmė ištesžiama per kelis etapus. Kone įprastas pasidaro gyvo sudeginamo žmogaus vaizdas. Tiek miestelėnams, tiek kaimiečiams jis tapo ir būtinas, ir patrauklus, savotiška šventė<sup>50</sup>. Misterijų teatras gyvavo pagrečiui su bausmių teatru. Šiame teatre ir pats baudžiamasis vaidino jam skirtą savotiškos atperkamosios aukos vaidmenį. Toks „demonologijos specialistas“ kaip [Anglijos karalius] Jokūbas I teigė, kad raganos sunaikinimas – tai „išganingas aukojimas

nukentėjusiajam“<sup>51</sup>. Kraujo kerštas teisiškai buvo uždraustas (nors iš tikrųjų tebegyvavo), užtat jį savaip atstojo bausmė, nusikaltėliui įvykdoma priešais ieškovo namus.

Menas – prisiminkime kad ir Žaką Kalò (Jacques Calot) – fiksuoja šią niūrią socialinio gyvenimo pusę itin tiksliai. Būtinai kraštovaizdžio, vaizduojamo to meto dailininkų, komponentas – kartuvės arba kankinimų ratas. Teatralizuoti vaidinimai iš šventųjų gyvenimų pilni kankinimo scenų<sup>52</sup>. Mirties, kankinimų, bausmių reginiai negalėjo nedaryti poveikio miestelėnų ir kaimiečių pasaulėjautai ir psichikai. Tačiau jie anaipatol nebuvo tik kruvinų susidorojimų žiūrovai. Neretai jie patys juose tiesiogiai dalyvaudavo. Religinii karų Prancūzijoje ir Vokietijoje bei kitose šalyse laikotarpis kupinas atvejų, kai minia be teismo susidorodavo su pakliuvusiais jai į rankas „tikėjimo priešais“. Protestantai šiuo atžvilgiu nesiskyrė nuo katalikų. Nukankinus auką, dar būdavo išniekinami jos palaikai. N. Z. Deivisas (Davis) kalba apie viduramžių pabaigos ir naujųjų laikų pradžios minių „ritualinį žiaurumą“<sup>53</sup>.

Iš XVI–XVII a. Vakarų Europos masinės psichologijos bruožų reikia pažymėti didelį jaudrumą – daugumos gyventojų chroniško neprivalgymo palydovą, negebėjimą ir nenorą skirti gamtos reiškinių nuo angamtinių, nepajėgumo suvaldyti gamtą nuo bejėgiškumo prieš stichiją jausmo. Viešpataujanti sakytinė kultūra buvo palanki daugintis prietarams, gandams ir nevaldomai kolektyvinei panikai. Šiuolaikinės istoriografijos piešiamas XVI–XVII a. Europos gyvenimo paveikslas iš esmės skiriasi nuo to, kurio lemiamas elementas, pasak M. Bachtino, yra buvęs gyvenimą teigiantis karnavališnis juokas, – religinių karų ir socialinių konfliktų, raganų bei eretikų persekiojimo aplinkoje juoko kultūrai, prasisveržusiai į didžiąją literatūrą Fransua Rablė (François Rabelais) romane, XVI a. antrojoje ir XVII a. pirmojoje pusėje buvo belikę mažai erdvės.

Man regis, nusakytieji visuomenės psichologinio klimato, vyravusio Vakaruose pereinant iš viduramžių į naujuosius laikus, aspektai, – o tai padaryti dabartinis žinių lygis leidžia tik perdėm apskritai ir apytikriai, – padeda suvokti šio laikotarpio žmogaus sąmonės ir elgesio ypatumus, jį kamavusias baimes ir taip geriau numanyti tą mentalinę dirvą, kurioje sudygo idėjos apie

44. Y.-M. Bercé. *Fête et révolte: Des mentalités populaires du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1976, p. 15.

45. E. Le Roi Padurie. *Carnaval de Romans*. Paris, 1970.

46. E. Le Roi Padurie. *Les paysans de Languedoc*, I, p. 397.

47. R. Mandrou. *Introduction à la France moderne...*, p. 34 ir t., 60, 67, 79.

48. B. Vogler. *Vie religieuse en pays rhénan...*, p. 1028.

49. H. E. Naess. *Trolldomsprosessen i Norge på 1500–1600-tallet: En rettsog sosialhistorisk undersøkelse*. Oslo, 1982.

50. W. Schild. *Strafrecht als Phänomen der Geistesgeschichte. Iš: Straffjustiz in alter Zeit*. Rothenburg, 1980, p. 31–48.

51. K. Thomas. *Anthropology and the Study of English Witchcraft. Iš: Witchcraft: Confessions and Accusations*, sud. M. Douglas et al. 1970, p. 157.

52. J. Delumeau. *Une enquête historiographique sur la peur: vers quoi? pourquoi? comment? Iš: L'histoire et les ses méthodes*. Amsterdam–Lille, 1981, p. 29.

53. N. Z. Davis. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, 1975, p. 181.

kenkiančias raganas ir būtinybę paskelbti joms negailingą, žūtibūtinį karą.

O dabar, siekiant dar labiau išplėsti istorinį kontekstą, norėtusi aptarti, vėlgį tik bendriausiais bruožais, kitą esminį klausimą, mano įsitikinimu, glaudžiai susijusį su raganų medžiokle, būtent – liaudies kultūrą šiuo periodu.

### 3.

XV a. pabaigos–XVII a. kultūrą įprasta nagrinėti vartojant antraštes „Renesansas“, „barokas“, „ankstyvoji Apšvieta“, t. y. apsiribojant elitine kultūra. Tačiau, vos tik panorus į akiratį įtraukti visos europiečių masės dvasinį gyvenimą, šios sąvokos pasirodys ne tik pernelyg ribotos, bet išvis netikusios. Dauguma žmonių šių naujų minties bei intelektinės orientacijos tendencijų buvo nepaliesti ir pasiliko būklėje, kurią sąlygiškai galima laikyti viduramžiška. Priminsiu Ž. le Goffo pastabą: tiems šiuolaikiniams istorikams, kurie suvokė, kad viduramžių Europos socialinio ekonominio gyvenimo centras buvo kaimas, kad ir kokią įtaką miestas būtų daręs agrarinei aplinkai, viduramžių epocha tęsiasi ligi pat XIX a.<sup>54</sup> Toks periodizavimas remiasi iš principo kitokia Europos kultūros istorijos ritmų samprata: tai ne santykinai trumpi, kokybiškai skirtingi vienas kitą sekantys dinamiškos raidos etapai, bet lėta slinktis, tokia lėta, kad jos galima net nepastebėti; tai tik svyravimai apie centrinę ašį, sukeliančius paroksizmus bei sprogimus, tačiau nepavaldūs progresyviai evoliucijai, sudėliotai iš „aukštosios“ Vakarų kultūros etapų. Iš elitinės kultūros bei civilizacijos aukštumų nusileidęs į jos „rūsius“, istorikas susiduria su tradicinės archajiškos sąmonės ir elgesio stereotipais.

Čia nėra nei galimybės, nei reikalo viduramžių pabaigos ir naujųjų laikų pradžios liaudies kultūros klausimą nagrinėti išsamiai. Mūsų žinios apie ją ribotos. Į mokslo akiratį paprastos liaudies kultūra pirmąsyk pateko esmiškai vos pastaraisiais metais, ir istoriografijoje kol kas kalbama veikiau tik apie galimus jos tyrimo būdus, nei išryškinami konkretūs jos bruožai. Vis dėlto įmanoma kai ką konstatuoti.

Pradėti derėtų nuo to, kad sąvoka „liaudies kultūra“, taikoma ankstyviesiems ir klasikiniams viduramžiams, ir, kita vertus, ta pati sąvoka, taikoma mus dominančiam pereinamajam laikotarpiui, – ne tas pat. Grynai viduramžių stadijoje tasai vaizdinių apie pasaulį, tikėjimų, sąmonės nuostatų ir elgesio sistemų kompleksas, kurį sąlygiškai galima būtų pavadinti „liaudies kultūra“ arba „liaudies religingumu“, kad ir koks jis būtų savitas bei skirtingas nuo oficialiosios pasaulėžiūros, šiaip ar

taip, apėmė visus visuomenės narius. Ši sąmonės plotmė, dominuojanti prastuomenėje, nebuvo svetima ir išsilavinusiems žmonėms, nors ir su bažnytinio bei antiikinio mokyto priedanga. „Idiotų kultūros“ santykį su „mokytojų kultūra“ galima įvardyti kaip „konfliktišką dialogą“<sup>55</sup>, ir ši abipusė įtaka bei priešprieša, netgi priešiškus, veikė vienuomet tiek tarp skirtingų visuomenės sluoksnių, tiek kiekvieno žmogaus sąmonėje. „Liaudies krikščionybė“, arba „parapijinę katalikybę“, sudaro bažnyčios mokymo elementai, suvokti sąmonės, kuri tuo pat metu mintą savo idėjomis bei vaizdiniais, nepriklausomais nuo krikščionybės. Bet ir pati viduramžių bažnyčia, atsargiai ir įtariai žiūrėjusi į liaudies papročius, tikėjimus bei religines praktikas, nebuvo uždara jų įtakai, iš dalies pati prisitaikydama prie savo ganomųjų, kuriuos turėjo auklėti, poreikių<sup>56</sup>. Pavyzdžiui, bažnyčia sankcionavo liaudiškai interpretuotą šventųjų kultą; priėmė mokymą apie skaistykla, kurios vaizdinys liaudies sąmonėje gyvavo jau gerokai anksčiau<sup>57</sup>.

Liaudies religinės kultūros praktikas persmelkiantis magizmas dvasininkijai visuomet kėlė nuogaštavimus, nes išreiškė ypatingą priežastingumo sampratą, prieštaraujančią mokymui apie Dievo visagalybę. Bažnyčia kovojo su kerėjimais, užkeikimais, būrimais, žyniavimu, įžiūrėdama juose velniškąjį pradą. Nors kartu maginės priemonės buvo perimamos pačios bažnyčios. Dvasiškai ėmė dalyvauti apeigose, kurios turėjo jų parapijiečiams užtikrinti derlių, gerą orą, lietu, prieauglį. Bažnyčia išplėtojo ištisą palaiminimų sistemą maisto produktams ir darbo įrankiams, gyvenamiesiems būstams ir transporto priemonėms, rakandams ir galvijams, palaiminimų, kuriuos atskirti nuo kaimo burtininkų ir burtininkų naudotų maginių užkeikimų bei formulių taip pat sunku, kaip ir nubrėžti apčiuopiamą ribą tarp raganos ištarto prakeikimo ir atskyrimo nuo bažnyčios. Pabrėžtina, kad tikėjimo raganomis ir jų gebėjimu atlikti visokius maginius veiksmus – keisti pavidalą, pasiversti gyvūnais ir skraidyti ant įvairių daiktų, – tikėjimo, kuris liaudies masėms buvo savaime suprantamas, viduramžių bažnyčia nepalaikė. Priešingai – ji smerkė jį kaip velnio įteigtą nuodėmingą paklydimą.

O štai pereinamuoju laikotarpiu, apie kurį dabar kalbame, liaudies kultūrinė tradicija ėmė tolydžio liau-

54. J. Le Goff. *Pour un autre Moyen Âge: Temps, travail et culture Occident. 18 essais.* Paris, 1977, p. 10, 339.

55. А. Я. Гуревич. *Проблемы средневековой народной культуры,* p. 342.

56. *Popular Belief and Practice*, sud. G. Cuming, D. Baker. Cambridge, 1972; *La religion populaire.* Paris, 1979; M. Vovelle. *Idéologies et mentalités.* Paris, p. 128 ir t.

57. А. Я. Гуревич. О соотношении народной и ученой традиции в средневековой культуре (заметки на полях книги Жака Ле Гофа). Iš: *Французский ежегодник 1982.* Москва, 1984, p. 209–224.



tis buvusi sudėtingo visos kultūros statinio pamatu, ji pradėta stumti visuomenės dvasinio universumo užribin. Pakantumą jos atžvilgiu, tam tikru mastu būdingą ankstesnei epochai, keičia nepakantumai ir gujimai<sup>58</sup>. Papročiai, tikėjimai, ritualiniai ir praktiniai veiksmai, sudarę liaudies kultūros kompleksą, nuo šiol bažnyčios ir pasaulietinio elito vertinami kaip velnio įteigti prietarai, kaip ne-kultūra. Visas valstiečių kultūrinių bei religinių tradicijų ir vaizdinių fondas buvo griežtai priešpriešintas bažnytinei ir išsilavinusiųjų kultūrai. Kleras, praradęs sąlytį su liaudies dvasiniu gyvenimu, savo parapijiečius ėmė prilyginti neseniai atrasto Naujojo Pasaulio laukiniams: Dievo žodžio jie nesuprantą, tad lygiai taip pat sėkmingai būtų galima su jais kalbėti arabiškai. Prastuomenės papročiai ir tikėjimai buvo išjuokti bei pasmerkti ir humanistų, vėliau – švietėjų<sup>59</sup>. Tikinčiųjų religinis „partikuliarizmas“, kai mieliau buvo garbinamas vietinis šventasis nei tolimas ir nesuprantamas Dievas, atvedęs prie to, kad imta tikėti ne vieningu Dievu, o daugybe skirtingų Kristų, ir ne Mergele Marija, o vietinėmis Dievo motinomis, buvo pašieptas Tomo Moro (Thomas More). „Dialogue apie Tindalą“ jis išjuokė šitą daugybę Madonų, perpasakodamas neva jo nugirstą tikinčiųjų pokalbį: „Iš visų mūsų Dievo motinų aš labiausiai garbinu Volsingemo Mergele, – sako vienas, o kitas atsiliepia: O aš – saviškę Ipsvičo Mergele“<sup>60</sup>.

Dievo motinos, kaip stebuklingo fetiško, kultas atvedė prie to, kad, pavyzdžiui, Otnio diecezijoje 1686 m. valstiečiai Mergelei Marijai paaukojo telyčią, kad ši apsaugotų jų galvijus nuo maro. Vėlesniais metais tie patys tikintieji, rūpindamiesi sėkmingu moterų gimdymu, po maldų ir aukojimų atidarydavo Dievo Motinos statulėlės pilvą ir žiūrėdavo į kūdikėlį Kristų, tad šventikas, siekdamas nutraukti šią šventvagystę, liepė statulėlės pilvą apkaustyti geležiniu lanku. Šventųjų atvaizdus, kurie liko kurti maldoms, valstiečiai vyrai ir moterys apipildavo keiksmiais ir net mušdavo<sup>61</sup>. San Pedro de Usumo (Ispanija) gyventojai grasino savo globėjo šv. Petro statulą įmesti upėn, jeigu jis neišklausysiąs jų prašymų, o viename Prancūzijos kaime 1735 m. taip buvo pasielgta iš tikrųjų: šv. Jurgio, nepa-

sirūpinusio vynuogynais, atvaizdas buvo paskandintas Senoje<sup>62</sup>. Lotaringijos valstiečiai XVI ir XVII a. sandūroje yra atnešę bažnyčion lignonio ekskrementus, tikėdamiesi, kad šventasis jį išgydys<sup>63</sup>. Išpažintį parapijiečiai suvokė kaip savotišką higienos procedūrą ir manė, kad siela pas kunigą ateina juoda, o išvairius iš jos piktąją dvasią, išsina balta<sup>64</sup>. Tikėta fizinio prisilietimo prie šventenybių veiksmingumu, jos naudotos kaip maginiai amuletai. Vaikai buvo gydomi ant kaklo jiems užkabinant Evangeliją, Šventasis Raštas nuo galvos skausmo buvo dedamas ant galvos, o siekiant išsivaduoti nuo geismo – netgi ant lytinių organų<sup>65</sup>. Maginė galia buvo priskiriama ir mišioms bei eucharistijai – tikėta, kad maldos veikia kaip užkeikimai.

Dvasininkija dejavo, kad prastuomenė neturi elementaraus supratimo apie krikščioniškąjį mokymą. XVII a. pabaigoje anglų pamokslininkas piktinosi kažkokiu berniuku, nežinojusi, kiek yra dievų, negalėjusi išvardyti Šventosios Trejybės asmenų, išvis negirdėjęs apie Kristų, dangų ir pragarą. Bet ne daugiau apie tai išmanė ir galybė suaugusiųjų. Šešiasdešimtmetis parapijietis, visą gyvenimą lankęs bažnyčią ir klausęs kunigo pamokslų, mirties patale gulėdamas pareiškė, kad Dievas – tai „geras senelis“, o siela – ne kas kita kaip „didysis kaulas kūne“<sup>66</sup>. Valstiečių religinio neišmanymo ir vos tepridengtos pagonybės pavyzdžių galima būtų pateikti ir daugiau. Jie juk byloja ne tik apie tai, kaip paviršutiniškai jų tebuvo perimtas bažnytinis mokymas, o visų pirma apie tai, kad jis buvo savotiškai perinterpretuojamas, pritaikomas prie savo požiūrio į pasaulį ir jį valdančias jėgas.

Pateiktieji pavyzdžiai priklauso XVI ir XVII a., bet analogiškų lengvai būtų galima užtikti ir viduramžiais. Ar pasikeitė liaudies psichologija ir religingumas, ar jos dvasinis gyvenimas buvo tam tikra konstanta? Paminėtos jos kultūros nuostatos sunkiai pajudinamos. Štai būdingas liudijimas. Apie 1260 m. inkvizitorius dominikonas Etjenas de Burbonas (Étienne de Bourbon) kaimo vietovėje netoli nuo Liono susidūrė su tokiu prietarais: ant šventojo Gineforo (Guinefort) kapo valstietės nešdavo sergančius vaikus, tikėdamosi juos pagysiant. Negana to, inkvizitorius išsiaiškino, kad šis šventasis – ne kas kitas kaip kurtų veislės šuo, kitados per klaidą užmuštas savo šeimininko, pilies valdovo.

58. Y.-M. Bercé. *Min. veik.*, p. 138 ir t.

59. Pagarsėjęs valstiečių apibūdinimas Žano de Labriujero (Jean de La Bruyère) „Charakteriuose“, kuriame pagrįstai įžvelgiama atjauta paprastai liaudžiai, kartu netiesiogiai liudija ir būdingą kilmingųjų bei šviesuomenės nuostatą, kai valstiečiams išvis nepripažįstamas žmogaus statusas. Kitas autorius XVII a. pradžioje rašė: „Aš pasakyčiau, kad paprasta liaudis yra keistas gyvūnas“. Žr. R. Mandrou. *Introduction à la France moderne...*, p. 160.

60. K. Thomas. *Min. veik.*, p. 27.

61. J. Delumeau. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris, 1971, p. 237, 256, 261.

62. P. Burke. *Min. veik.*, p. 173.

63. J. Delumeau. *Le catholicisme...*, p. 239.

64. J. Toussaert. *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*. Paris, 1960, p. 118.

65. M. Vovelle. *De la cave au grenier: Un itinéraire en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle: De l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*. Quebec, 1980, p. 446.

66. K. Thomas. *Min. veik.*, p. 151, 163.

Etjenas de Burbonas šį šventvagišką kultą, žinoma, uždraudė. Tačiau prabėgus šešiams amžiams, 1879 m., vienas lionietis senienų mėgėjas aptiko, kad tos pačios vietovės valstiečiai vis dar garbina šventąjį Gineforą, nors ir žino, kad tai – kurtas!<sup>67</sup> Praėjo viduramžiai, Reformacija, Apšvieta, revoliucija, dekristianizacija, o tam tikri esminiai valstietiškos sąmonės ypatumai, įgalinę tokią neįtikėtiną šuns ir šventojo tapatybę, matyt, liko nepakitę.

Dvasininkijos – ir ne jos vienos – požiūriu, tai laukinis prietaringumas. Betgi šita šventojo amalgama su šunimi kaip niekas kitas aiškiai atskleidžia specifinę liaudies kultūros logiką, iš pagrindų skirtingą nuo išsilavinusiųjų, dvasininkijos kultūros logikos. Aristotelio mokyklą išėjusių ir prieštaravimo dėsniu besiremiančių mokslo vyrų logika neleido gretinti skirtingo lygmens būtybių – šventojo ir gyvūno, žmogaus ir angelo, žmogaus ir demono. O štai ambivalentiška liaudies kultūros logika šias ribas lengvai įveikdavo, ir tokie sugretinimai bei abipusiai perėjimai jai nebuvo labai sunkūs<sup>68</sup>.

Krikščionių pamokslininkai ir moralistai visais laikais buvo linkę skųstis sumenkusiu ar nepakankamu parapijiečių tikėjimu, prietaringumu ir nederamu elgesiu. Tačiau duomenys apie Vakarų Europos masių religingumą XV–XVIII a. byloja šį tą daugiau nei vien nepakankamą dievobaimingumą ir prastai išminktą Dievo žodį. Pats jų sakralumo sampratos turinys buvo didžiai prieštaringas, vertinant jį pagal evangelinius standartus. Valstiečiai ir miestelėnai kitąsyk iš tikrųjų nežinojo elementarių krikščioniškosios religijos pagrindų ir bažnyčios mokymą – tiksliau, jo atplaišas – suvokė daugiausia per mažaraščių dvasinių mokytojų interpretacijas, agrarinei bendruomenei tradiciškai būdingo mitinio-maginio, chtoniško, animistinio pasaulėvaizdžio kontekste.

Ar tokios proto būklės priežastis buvo krikščionybės degradacija, kai kurių istorikų manymu, pastebima viduramžių pabaigoje?<sup>69</sup> Abejotina, nes ankstesnio laikotarpio liaudies religingumo tyrimai šiaip jau piešia panašų paveikslą. Tačiau tai ne pagrindas išvadai, prie kurios priėjo daugelis viltį praradusių XVI ir XVII a. teologų – kad liaudis kreipiasi į „nekrikštus“, pagonis, atmetančius krikščioniškąjį Dievą. Ne, tie žmonės buvo krikščionys, lankė bažnyčią ir ėjo išpažinties, kaip mokėjo, meldėsi Dievui ir, svarbiausia, baiminosi pragaro ir sielos pražūties. Moralistų pasipiktinimą ir

pasibjaurėjimą lėmė akivaizdus liaudies kultūros nesuapratimas ar nenorėjimas jos suprasti. Masių sąmonei jie taikė išgrynintos nuo prietarų bei rafinuotos religijos kriterijų, būdingą išsilavinusiems žmonėms, išmiškintiems teologinių spekuliacijų bei disputų, iš savo ar svetimos patirties susipažinusiems su mistinėmis ekstazėmis ir išrinktųjų nušvitimais, – taigi taikė aiškiai neadekvačius reikalavimus.

Masių kultūra ir bažnytinio elito kultūra viena nuo kitos gerokai nutolo, XVI–XVII a. jos, tiesą sakant, jau net nebeturėjo bendro pagrindo. O šis išsiskyrimas dargi atvedė prie to, kad vyraujančios bažnyčios (daugiskaitą tenka vartoti todėl, kad nuo Reformacijos laikų Vakaruose tarpusavy konkuravo kelios bažnyčios ir tikėjimai – katalikų, liuteronų, cvinglijonų, anglikonų) savo užduotimi laikė gyventojus dvasiškai pajungti sau. Kai kurie šiuolaikiniai tyrinėtojai teigia: nepaisant priešpriešos tarp Reformacijos ir Kontrreformacijos, abiem bendra buvo tai, jog tiek Liuteris, tiek Lojola savo veikloje rėmėsi požiūriu į liaudį kaip į nekristianizuotą masę, kuri turi būti kristianizuota. Šių mokslininkų nuomone, ir Reforma, ir Kontrreforma buvo energinga kova su politeizmu bei magizmu, su kuriais viduramžių bažnyčiai teko taikstyti, ir tikroji Vakarų Europos valstiečių kristianizacija įvyko, tiesą sakant, tik XVI a. pabaigoje ir XVII a.<sup>70</sup> Nesiaiškimsim, kiek ši nuomonė teisinga, tačiau dalis tiesos joje yra: tiek katalikų, tiek protestantų bažnyčios pradėjo puolimą prieš liaudies religingumą ir kultūrą, siekdamos ją išrauti su šaknimis.

Pačios dvasininkijos reforma, kova prieš jos supasaulėjimą, ganytojų išsilavinimo lygio kėlimas, bažnytinių parapijų reorganizavimas, parapijos gyvenimo kontrolės iš aukščiausios bažnytinės valdžios pusės stiprinimas, nepaliaujamas rūpestis diegti į kiekvieno tikinčiojo sąmonę tikybos pagrindus, eiliniam parapijiečiui skirtos religinės literatūros platinimas (palengvintas atsiradusios spaudos), naujo, protestantiško religijos supratimo, kaip tikinčiojo tiesioginio ryšio su Kristumi, diegimas, tendencija religingumą atitraukti nuo kolektyvinių beveidžių apeigų ir padaryti kiekvieno asmeniniu sąžinės reikalu, mokymas apie profesiją kaip pašaukimą ir darbui suteikta nauja etinė vertė – štai kai kurios Reformacijos, o iš dalies ir Kontrreformacijos, ypatybės. Visa tai žinoma. Tačiau vertėtų pabrėžti, kad protestantiškoji ir potridentiškoji „akultūracija“ užgniaužė ir suardė tradicinį masių religingumą bei kultūrą.

67. J.-C. Schmitt. *Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1979.

68. J.-C. Schmitt. *Menschen, Tiere und Dämonen: Volkskunde und Geschichte*. Iš: *Saeculum*, 1981, t. 32, Nr. 4, p. 346.

69. J. Toussaert. *Min. veik.*; F. Rapp. *L'Eglise et la vie religieuse à la fin du Moyen Âge*. Paris, 1971, p. 315 ir t.

70. J. Delumeau. *Le catholicisme...*, p. 227 ir t., 236 ir t., 243 ir t., 248 ir t., 330; J. Delumeau. *Au sujet de la déchristianisation*. Iš: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXIII, 1975, p. 57 ir t.; *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, III. Paris, 1968, p. 246.

Viena iš šios „akultūracijos“ apraiškų buvo liaudies švenčių slopinimas ir tiesiog draudimas. Monotoniškame ir visais atžvilgiais ribotame kaimo gyvenime šventė buvo būdas išeiti laukan ilgai besitvenkusioms ir slopintoms emocijoms. Kartu tai buvo laiko taškas, kurio reguliarus kartojimasis laiko tėkmei suteikdavo atitinkamą ritmą. Per šventę atsiskleisdavo esminės liaudies pasaulėvokos pusės. Viduramžiais bažnyčia gana pakanti žiūrėjo netgi į tas šventes, kurios turėjo mažai ką bendra su krikščionyste tiek pagal kilmę, tiek pagal vidinę prasmę (kaip apvalomosios ugnies ritualas Joninių naktį), o štai nagrinėjamoju laikotarpiu bažnytinės ir pasaulietinės valdžios požiūris į jas pasikeitė, ir jose, kaip ir daugelyje kitų liaudies gyvenimo reiškinių, imta žiūrėti kažkas neleistina. Folklorizuota viduramžių religija, sugėrusi liaudies kultūros elementus ir švenčių dienomis suliedavusi sakralumą ir pasaulietiškumą į viena, pasirodė nesuderinama su naująja krikščionybės dvasia, skiepyta Reformos ir Kontrreformos. Liaudies šventėms ir papročiams nepritarė ne vien bažnyčios veikėjai – su išankstine nuostata į jas žiūrėjo ir švietėjai, matę jose vien tamsumą ir barbarybę, praėjusios gotiškosios epochos atgyvenas, lėbavimą, girtuoklystę, siautėjimą ir nusikalstamumą.

Naujoji verslo dvasia, kuriai visų pirma atstovavo puritonai, negalėjo taikstyti su brangaus laiko „švais-tymu“ negamybiniais užsiėmimais. „Visi žaidimai neteisėti, jeigu jie atima Laiką, kurį mes privalome skirti rimtesniems darbams“, – rašė Ričardas Baksteris (Richard Baxter)<sup>71</sup>. Kasmetinių švenčių, viduramžiais užėmusių trečdalį kalendorinio laiko, skaičius buvo smarkiai sumažintas. XVII a. darbas pasiekė visišką pergalę prieš laisvalaikį<sup>72</sup>. Karališkosios deklaracijos apie pramogas Anglijoje (1618 ir 1633 m.), glbojusios sporto varžybas, gegužines, šokius ir pan., puritonų pamokslininkų buvo pasmerktos kaip šėtoniškos, ir revoliucija jas panaikino<sup>73</sup>. Tačiau liaudies tradicijas, šventes ir pramogas išrauti kaime ėjosi lėčiau ir ne taip nuosekliai kaip miestuose, o žemdirbystės ir gyvulininkystės ritualai bei papročiai kai kur tebegyvavo dargi XX a. pradžioje. Vis dėlto bažnyčios ir valstybės puolimas prieš liaudies šventes ir laisvalaikio pramogas, visokeriopos kasdienio gyvenimo kontrolės sugriežtinimas davė vaisių. Tradicinės visuomenės suirimą lydėjo liaudies pasilinksminimų nuosmukis. „Senasis pasaulis, kuriame tarpusavy maišėsi juokas

ir religija, darbas ir šventė, nes ši visam metų laikui ir visam gyvenimui teikė ritmą, – šis senasis pasaulis sugriuvo“<sup>74</sup>.

Istorikai toli gražu neturi vieno atsakymo į klausimą, kokių mastu buvo sunaikinta santykinė liaudies kultūros autonomija prieš prasidedant Europoje pramoninei revoliucijai<sup>75</sup>. Vis dėlto sunku būtų neigti, kad ji buvo tikslingai varžoma ir slopinama. Tačiau jokioje kitoje srityje šis bažnyčios, valstybės ir intelektualinio elito priešiškus liaudies pasaulėvaizdžiui ir jo nulemtam praktiniam elgesiui nepasireiškė taip nuožmiai ir nuosekliai, su tokiomis triuškinančiomis ir žiauriomis pasekmėmis, kaip liaudies magijos ir jos atstovų, perkvalifikuotų į raganas ir burtininkus, atžvilgiu.

*Tęsinys kitame žurnalo numeryje*

Versta iš: А. Я. Гуревич. Ведьма в деревне и перед судом. (Народная и ученая традиции в понимании магии). Iš: *Языки культуры и проблемы переводимости*, отв. ред. Б. А. Успенский. Москва, 1987, p. 12–46.

Iš rusų kalbos vertė Dainius RAZAUSKAS

## A witch in the village and in court (How magic was perceived by the common folk and educated persons)

Aron GUREVIČ

Presented here is a translation of an article by Aron Gurevič, one of the most famous 20th–21st c. medieval culture historians, who lived in Russia (Moscow) and wrote in Russian. The article examines the reasons, origins, nature and lessons learned from the so-called witch hunts. The key point from which the authors look at this tragic phenomenon from Western history is the relationship between “high” culture (the church, manor, educated people, enlighteners) and folk culture. The persecution of witches, according to the author, is the cultural war of the church and teachers against folk culture and all of its manifestations.

71. R. W. Malcolmson *Popular Recreations in English Society: 1700–1850*. Cambridge, 1973, p. 89.

72. Y.-M. Bercé. *Min. veik.*, p. 152.

73. R. W. Malcolmson. *Min. veik.*, p. 11 ir t.

74. R. Muchembled. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles): Essai*. Paris, 1978, p. 215.

75. *Kultur der einfachen Leute: Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*, sud R. von Dulmen. München, 1983.