

Vještica

Nataša Polgar

na

kauču

INSTITUT ZA ETNOLOGIJU I FOLKLORISTIKU



Nataša Polgar

Vještica na kauču: psihoanalitički ogledi o suđenjima vješticama u Hrvatskoj

Urednica:

Naila Ceribašić

Biblioteka:

Nova etnografija

(urednice: Naila Ceribašić, Valentina Gulin Zrnić, Maja Pasarić)

Nakladnik:

Institut za etnologiju i folkloristiku

Za nakladnika:

Iva Niemčić

Recenzentice:

Ljiljana Marks

Željka Matijašević

Lektura i korektura:

Marija Bošnjak

Oblikovanje i grafička priprema:

Vesna Beader

Oblikovanje naslovnice:

Luka Gusić

ISBN 978-953-8089-49-7

Tisak:

Tiskara Zelina

Objavlivanje knjige pomoglo je Ministarstvo znanosti i obrazovanja RH

Ovu je knjigu sufinancirala Hrvatska zaklada za znanost projektom IP-06-2016-2463
(Naracije straha: od starih zapisa do nove usmenosti)



CIP zapis dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice
u Zagrebu pod brojem 001121387

© 2021. Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, Hrvatska

Nataša Polgar

Vještica na kauču:
psihoanalitički ogledi o suđenjima
vješticama u Hrvatskoj



Zagreb, prosinac 2021.

Sadržaj

Uvod	7
I. Povijest progona i pregled nekih pristupa	13
Konstrukcija vještica i njihovi progoni: kratka povijesna perspektiva	13
Demonološke rasprave: konstrukcija i diseminacija vještičjeg imaginarija	25
Historiografski pristupi progonima vještica	35
Feminističke interpretacije progona vještica	48
Psihoanalitičke interpretacije progona vještica	58
II. Progoni vještica u Hrvatskoj: teorija i praksa	65
Neke napomene o promjenama vještičjega imaginarija i čudovišnog ženskog: reformacija i protureformacija u Hrvatskoj	75
Drugost ženskog/vještičjeg tijela: institucionalne prakse o(d)značivanja	90
Đavao kao <i>das Ding</i>	95
Tortura kao praksa odznačivanja	104
"Subjekt nije osuđen na svoju svijest, nego na tijelo"	112
Žanrovska zbrka i može li vještica biti (psihoanalitički) subjekt?	129
III. Zapisnici sa suđenja: psihoanalitičko čitanje	155
Hermeneutika histeričnog tijela: jedan slučaj	156
Vještica kao anti-žena, vještica kao anti-majka	173
Ženske/vještičje transgresije: višak <i>jouissance</i>	177
Hrana, dom, tijelo i vještičji mandat	185
Fragmentirano tijelo, tijelo u komadima	196
Infanticid i vještica kao anti-majka	218
Prema kraju	247
Literatura	253
O autorici	271

Uvod

Na početku, čini mi se, treba pojasniti o čemu sve ova knjiga *nije*. U njoj, naime, nema mnogo govora o povijesti vjerovanja u vještice pa tako ni o antičkim tekstovima u kojima se pojavljuju mitske čarobnice poput Hekate i njezinih kćeri, nećakinja i unuka – Medeje, Kirke, Meduze i drugih, žena koje nisu konstruirane kao čudovišne, nego kao moćne, ili pak o Lilit, njihovoj zlokobnoj i izgnanoj sestri iz judeo-kršćanske tradicije; nema ni Apulejevih dobronamjernih i nespretnih vještica Fotide i Pamfile koje svojim čaranjima stvaraju kaos, a nema ni, primjerice, Shakespearovih vještica koje se pojavljuju podjednako i u tragedijama i komedijama i ocrtavaju njihovu najmanje dvojaku kodiranost u književnim tekstovima. Dakle, u knjizi ne donosim usporedbe ranonovovjekovnih, progonjenih žena-vještica s njihovim (usmenim i pisanim) književnim refleksijama prije i poslije masovnih procesa, kao ni njihove otiske na filmu gdje postaju kanonskim čudovišnim likovima *horror*a, ali i posve privlačnima u drugim filmskim žanrovima: dovoljno je prisjetiti se *Vještica iz Eastwicka* u kojem žene svladavaju moćnoga đavla obrćući teološko-demonološku predodžbu o vješticama kao slabijim đavoljim službenicama. Nisam se bavila ni političko-aktivističkim performativnim momentom vještica, kao što je, primjerice, američki feministički pokret iz 1960-ih i 70-ih, W.I.T.C.H., *Women's International Terrorist Conspiracy from Hell*, odnosno Ženska internacionalna teroristička urota iz pakla, koji se poigravao stereotipima o ženama-vješticama te ih reprezentirao kao pobunjeničke heroine koje su, oslanjajući se na gerilski teatar, izvodile političke prosvjede diljem Amerike. Nisam se bavila ni fenomenom "Vještica iz Ria", fenomenom iz 1990-ih kada je nekoliko "transgresivnih" žena kritiziralo dominantne (ratne) politike i prakse za što su kažnjene izgnanstvom, jednom od mogućih, iako rjeđih, kazni za vještičarstvo tijekom ranog novog vijeka. Nije bilo ni prostora za pripadnice *wicce*, novoga duoteističkog vjerskoga pokreta razvijenog tijekom 20. stoljeća koji se grana u nekoliko smjerova, odnosno tradicija, ili pak za vještice u vizualnim umjetnostima nakon ranoga novog vijeka,

kao ni za vještice iz bajki i predaja: svi ti *nedostajući* elementi pokazuju koliko je vještica kontinuirano otvoren, fluidan pojam koji poprima različita značenja i reprezentacije u različitim diskursima i razdobljima, dopuštajući različita osobna i kolektivna, umjetnička, politička, ideološka i druga punjenja i projekcije, kao što je to, uostalom, dopuštao i sam vještici imaginarij tijekom masovnih progona.

Ono čime se u knjizi bavim su prije svega naracije, ili preciznije – fragmenti naracija optuženih žena i svjedoka u procesima, koji tvore zaseban žanr unutar žanra zapisnika koji svojim ishodištem pripada pravnome diskursu. Taj je žanr zapravo neprepoznat ili neartikuliran i neomeđen u različitim disciplinama koje se njime ipak posredno bave, poput folkloristike, pravnih znanosti ili sociopragmatičke lingvistike, prije svega zato što ne proizlazi organski iz, primjerice, “normalnoga” pričanja o životu ili iz “običnoga” zapisnika sudskoga procesa. Pa ipak, smatram ga važnim pokušati ocrtati i donekle razdvojiti od žanra pravnoga diskursa s pripadajućim mu formulaičnim dijelovima jer su u njemu sadržane “male priče” i glasovi žena koji su najčešće prekriveni velikim povijesnim narativima, ostajući marginalnima i iznova potisnutima. Ti su zabilježeni fragmenti naracija svojevrsni repozitoriji emocija i stanja poput straha, tjeskobe, žalovanja, ali i djelići ženskih priča o vlastitome životu, srodni ispovijedima i to ponajviše o teškim, bolnim, sramnim i traumatskim iskustvima, ali i o žudnji, o svemu onome o čemu se inače ne govori ili o čemu se ni ne može govoriti te su spoj faktografskog i fantazmatskog, “stvarnog” i fantastičnog. Osim toga, te nam naracije nude i uvid u to kako same žene razumiju vlastitu i tuđu *vještichjost*, kako “prevode” jezik demonološkoga na ono što im je bliskije i poznatije, koja značenja i obilježja pridaju zločinu koji je zakonski određen, ali i propusna i dopušta neprestano nove upise koji utječu na konstruiranje, ali i pregovaranje o vještichjim identitetima. Ti su identiteti odraz projektivnih identifikacija i introjeksija izvanjskih slika koje cirkuliraju u jeziku, kulturi, društvu onoga doba, a koje imaju svoje izvorište u ideološkoj radikalizaciji koja se prelamala ponajprije preko *ženskih tijela*. O tome svjedoči i zastrašujuća statistika hrvatskih progona koja pokazuje da su u doba masovnih procesa gotovo 97 % osuđenih za vješticharstvo bile žene, za razliku od drugih europskih zemalja u kojim je udio osuđenih žena iznosio uglavnom do sedamdeset posto.

Pa ipak, u knjizi se ne bavim toliko pitanjem *zašto* su se progoni uopće dogodili ni *zašto* su u Hrvatskoj bili usmjereni gotovo isključivo protiv žena, a ni time što bi bilo njihovo “realno” utemeljenje, njihova “stvarna” pozadina, čime se bave prije svega historiografska istraživanja čiji pregled stoga donosim na početku, uz kratak presjek povijesti konstruiranja vještica i njihovih progona u različitim fazama, odnosno u različitim vremenskim odjeljcima do trenutka kada postaju masovnim. No, kako su neupitno ključnu ulogu u *očudovišnjavanju* žena imali demonološko-teološki tekstovi koji su potom utjecali i na zakone i zakonske procedure ne samo crkvenog nego i sekularnoga pravnog aparata te stalno nadograđivali vještici imaginarij uz pomoć vizualnih umjetnosti koje su dodavale nove elemente i fiksirale ih, njima je također posvećeno nešto pozornosti u prvom dijelu. S obzirom na psihoanalitičku interpretaciju zakona i naracija iz zapisnika kojom se bavim, u prvom dijelu donosim i kratak pregled studija koje su se oslanjale upravo na psihoanalitičku kritiku u razumijevanju fenomena progona, ali i onih, poput Freudovih, koje su im pristupile kao odrazu psihopatologija. U pregled su uključeni i neki od važnih feminističkih radova zahvaljujući kojima je u historiografiju uopće i uvedeno pitanje roda optuženih koje je sve do 1970-ih bilo začuđujuće nevidljivo ili odsutno, no koji su istodobno sudjelovali u stvaranju vještice kao protofeministkinje, što nije moglo biti udaljenije od stvarnosti žena optuženih za vještičarstvo, pokazujući iznova kako je značenje vještice kulturološki, politički i ideološki promjenjivo i nestabilno, ali i privlačno za različite upise.

Drugi je dio posvećen povijesti konstrukcija i progona vještica u Hrvatskoj, s prikazom građe – zapisnika i zakona kojima su regulirani, ali i nekim smjerovima istraživanja, prije svega historiografskim, folklorističkim i etnološko-antropološkim koji su važnim prinosima razumijevanju logike i dinamike procesa koji na području kontinentalne Hrvatske postaju masovnim relativno kasno s obzirom na ostatak Europe, krajem 17. stoljeća i traju sve do sredine 18. stoljeća. No, da bi se razumjelo prostor simboličkoga – jezika, društva, kulture – iz kojega izrastaju predodžbe o čudovišnome ženstvu te afektivne atmosfere straha i tjeskobe koje generiraju masovne procese, pokušala sam ocrta-
ti i neke političke i ideološke promjene koje su utjecale, između ostalog, na pravni diskurs i zakon kojim se definira i označuje *tijelo* čudovišnoga

i moćnoga, a koje se potom torturom *odznačuje*, pri čemu ženska tijela postaju upisnim plohamo koje se u konačnici posve poništava i time stabilizira cijelo društvo, društveni red. U posljednjem potpoglavlju drugoga dijela dajem neke obrise žanra koji izrasta iz žanra zapisnika, a koji je najbliži ispovijedima, odnosno narecijama o životu optuženih žena i svjedoka, no koje su “prevedene” u pravni diskurs, na jezik demonološkoga, i koje pak tumačim kao fantazme, ali i metafore, pomicanja i supstitucije značenja, oslanjajući se pritom na Lacanovu teoriju jezika kao diskursa Drugoga.

Treći je dio psihoanalitičko čitanje narecija optuženih žena i svjedoka, ili fragmenata njihovih narecija koje su refleksije, odgovori na pitanja propisana zakonom, *Kriminalnom praksom*, ali i “viškovi” koji zrcale i osobna traumatska iskustva, strahove, žudnje, konflikte koji sudjeluju u konstrukciji i reprezentaciji, pa i pounutrenju prijetecg ženstva. Te narecije, kao i sam zakon koji je sediment imaginarija demonske i demonizirane Drugosti, otkrivaju neke neuralgične točke oko kojih se zgušnjavaju predodžbe o vješticama pa se strah od neomeđenog, fluidnog ženskog tijela koje ima moć prodrijeti, narušiti granice tuđih tijela i tuđega doma te poništiti subjektivitet reflektira kao vještije anti-ženstvo i anti-majčinstvo. Strah od fragmentacije tijela, strah od vlastite i tuđe žudnje i *jouissance*, strah od smrti, umorstva djece, kanibalistička fantazma samo su neki od strahova kojima je natopljena afektivna atmosfera i koji određuju i narecije, ispovijedi. Premda se bavim osobnim pričama, dijelovima životnih priča optuženih žena, one su nužno i kolektivne, jer subjekt na psihoanalitičkom kauču nikada nije sam – s njim je uvijek i njegova obitelj, društvo, kultura, jezik, ideologija.

Premda je Lacan svoju teoriju o strukturiranju sebstva i subjektiviteta neprestano nadograđivao, mijenjao, uvodio nove pojmove na mjesto starijih koncepata te ju je učinio zahtjevnom za kulturološke analize, upravo su se njegovi pojmovi (malog) drugog i Drugog, fragmentiranog sebstva i podijeljenog, rascijepljenog subjekta, žudnje i *jouissance*, jezika, između ostalih, pokazali osobito poticajnim za razumijevanje fantazmi ranonovovjekovnih subjekata koje su, unatoč fantastičnosti vještijega imaginarija, ne toliko udaljene od suvremenih koliko bismo možda željeli. Guste afektivne atmosfere straha, tjeskobe, panike pa i paranoje u koje smo danas uronjeni i koje su u posljednje vrijeme di-

jelom naše pandemijske i postpotresne svakodnevice, uz kontinuirano produciranje prijeteće Drugosti, čine ovu knjigu aktualnijom nego što je bila na samim počecima njezina nastajanja. Pa ipak, možda nam psihoanaliza, koja se bavi individualnom žudnjom i privatnom fantazijom, može pripomoći ne samo u razumijevanju sebstva i subjektiviteta i stalne upletenosti u igru zrcala, nego i u razumijevanju utjecaja koji imaju zajedničke ideje i kolektivna imaginacija na pojedini subjekt, kako je to formulirao Anthony Elliott (2012), odnosno o utjecaju koji izvanjsko i političko imaju na osobna vjerovanja i vrijednosti.

I. Povijest progona i pregled nekih pristupa

Konstrukcija vještica i njihovi progoni: kratka povijesna perspektiva

Premda se ne namjeravam baviti “velikom” povijesnim narativima o progonima vještica, psihoanalitički pristup gradi koja je prije svega povijesni izvor zahtijeva kontekstualizaciju, odnosno skiciranje šireg europskoga, a potom i hrvatskoga historijskoga, društvenog i kulturnog okvira. To bi značilo da psihoanalitičko čitanje hrvatskih zapisnika sa suđenja vješticama i vjerovanja koja se u njima zrcale traži, u skladu sa zahtjevima za historiziranjem procedura, zaustavljanje na određenim ključnim mjestima za razvoj predodžbi o vješticama i njihovo konstruiranje kao Drugog. Lakanovski psihoanalitički pristup ocrtava upisanost subjekta, u ovome slučaju žena optuženih za vješticarstvo, u kulturno, društveno i politički (pa i psihički) složene prakse koje nisu izdvojene od progona u drugim europskim zemljama, ali imaju svoje lokalne specifičnosti i razlike. Stoga će u prvom dijelu biti dan kratak pregled slijeda promjena koje su se dogodile u pravnom (crkvenom i sekularnom), društvenom i kulturnom oblikovanju vještica i čarobnjaka, a koje su imale utjecaja na početke i širenje masovnih progona.

Iako su progoni vještica postali masovnim od kraja 15. stoljeća nadalje u većem dijelu Europe, nemoguće ih je (pa i promašeno) razmatrati kao jednu i svugdje jednaku epizodu europske povijesti. Usporedbe između procesa u različitim gradovima ili regijama su neizbježne i upućuju na mnoga mjesta preklapanja te daju panoramski prikaz složenoga fenomena, no progoni nisu svugdje bili identični ni u reprezentacijama ni u optužbama ni u priznanjima pa tako ni u razlozima konstruiranja i poimanja vještica kao opasnih i čudovišnih. U određenom razdoblju događa se bitna promjena u percepciji i konstrukciji vještica – one se iz

relativno marginalne pojave transformiraju u radikalno zle i opasne, i to podjednako za crkvu, državu i subjekte.

Renesansa i rani novi vijek tijekom stoljeća postali su sinonimi za razvoj, napredak, procvat – kulturni, umjetnički, društveni, politički, ekonomski, znanstveni, pa i civilizacijski. Takva je interpretativna tradicija cijeloga razdoblja zasjenila i gurnula u pozadinu neka njegova “mračnija” obilježja poput organiziranih, masovnih progona te spaljivanja vještica diljem Europe. Upravo zbog uvjerenja da su renesansna znanstvena revolucija i utemeljenje modernoga subjekta u razumu, raciju, pridonijeli općem civilizacijskom razvoju, progon vještica dugo je bio, čak i u znanstvenom diskursu, pripojen dugom i “mračnom” srednjovjekovlju.

Bavljenje magijom u vlastitu ili tuđu korist ili kako bi se nekome naškodilo te za liječenje poznato je još od antike, pa i mnogo ranije. U starome Rimu prakticiranje magije nije bilo zabranjeno, dapače, bilo je sastavnim dijelom bogoslužja, a sankcioniralo se jedino maleficij, tj. nanošenje štete društvenom i političkom poretku ili, pak, pojedincu (usp. Ankarloo i Clark 1999; 2001). Vjerovanje u nadnaravne sile i poganska božanstva, prakticiranje obredne magije i korištenje bilja u liječenju uz formulaične zazive nije, dakako, nestalo s pojavom kršćanstva, nego je nastavilo supostojati s njime unatoč zabranama. Crkva je otpočetak u teološkim raspravama osuđivala svako bavljenje magijom i čarobnjaštvom i smatrala ih herezom odnosno apostazijom te su protiv takvih fenomena zemaljski crkveni sabori i pape donosili različite pravne propise. Samo postojanje demona i vraga (kojima je dano mnogo prostora u *Novom zavjetu*) za Crkvu nikada nije bilo upitno, dapače, smatrali su ih realnim opasnostima i kažnjavalo se ne toliko prakticiranje štetne magije, koliko samo stupanje u kontakt s njima, odnosno zazivanje demona. No, do pojavljivanja inkvizicije krajem 12. stoljeća vidljiva je iz propisa o čarobnjaštvu i stanovita distanca ili čak kritičnost prema određenim aspektima vjerovanja u vještice poput noćnoga leta ili izazivanja, stvaranja vremenskih nepogoda te pretvaranja jednog bića u drugo, najčešće čovjeka u neku životinju (usp. Bayer 1982: 61–66; Maxwell-Stuart 2001: 1–25).

Za razliku od crkvenih, sekularni su sudovi (prije no što su u potpunosti prihvatili crkvenu definiciju čarobnjaštva i vješticarstva) kažnjavali jedino nanošenje štete upotrebom magije, to jest maleficij. Od vremena

Karla Velikog zamjetan je sve veći utjecaj crkvenog prava na sekularno, a naglasak više nije na nanesenoj šteti nego na zločinu protiv religije – herezi i apostaziji. No sve do 13. stoljeća optužbi za čarobnjaštvo i vješticarstvo moglo se i osloboditi ako bi optuženi pronašao dovoljno ljudi koji bi mogli posvjedočiti njegovu nevinost ili ako bi prošao “sud hladne vode”. Tortura kao dio istražnog postupka uvedena je postupno, mnogo češće je bila prisutna kao metoda ispitivanja od 11. stoljeća s pojavom većih i raširenijih heretičkih skupina, prvo na sekularnim sudovima, a od 1256. i na crkvenima. Upravo su heretičke sekte potaknule Crkvu na veću organizaciju i strože kazne, pa uz osnivanje novih redova (dominikanaca i franjevaca) formira i inkviziciju 1227., a herezu počinju kažnjavati i sekularni sudovi, uz mogućnost osude na smrt spaljivanjem. No i prije uvođenja inkvizicije došlo je do promjena u načinu pokretanja postupka na sudu, što je uveo papa Inocent IV. 1252. godine. Dotad se tužba mogla podići samo ako bi oštećeni, odnosno tužitelj mogao dokazati svoje navode, dok Inocent IV. uvodi mogućnost da crkveni sudac pokrene proces i bez dokaza, ili pak samo na temelju glasina da je netko počinio zločin. Prema Brianu Levacku, ali i drugim autorima koji su se bavili poviješću crkvenoga i svjetovnog prava, upravo su promjene u sudskim procesima, uz nastanak modernih država, stvorile okvir za *masovne* progone heretika i vještica jer su se ukinuli svi kontrolni mehanizmi koji su omogućivali donekle pravedno suđenje (usp. Kieckhefer 1976: 10–26; Bayer 1982: 57–98; Levack 2006: 74–109).

Organizirani progoni vještica, kako je već napomenuto, fenomen su ranoga novovjekovlja i postali su masovnim u 15. stoljeću: u većem dijelu Europe dosegнули su vrhunac između 1560. i 1630., s posebnim intenzitetom tijekom 1580-ih i između 1626. i 1630. (usp. Behringer 1998: 35) te uglavnom jenjavaju krajem 17. stoljeća, osim na “perifernim” dijelovima poput Poljske, Transilvanije, Mađarske i Hrvatske, kada te zemlje bilježe znatan rast suđenja. Dakako, to ne znači da suđenja vješticama i čarobnjacima nije bilo i mnogo ranije – inkvizicija je od svojega osnutka u 13. stoljeću bila usmjerena na iskorjenjivanje hereze i dogmatskih skupina koje su je zagovarale, pa su se tako i vještice našle pod udarom zbog dvaju zločina – hereze i apostazije. Većina suđenja vješticama prije početka 15. stoljeća pokrenuta je zbog maleficija ili prakticiranja ritualne magije, koji su rijetko detaljnije definirani ili opisani u sudskim zapisnicima. Iz rijetkih sačuvanih dokumenata ponajviše iz zemalja za-

padne Europe moguće je razabrati tri razdoblja, odnosno tri osnovna tipa optužbi (Kieckhefer 1976: 10–26).

Tako su u prvom razdoblju između 1300. i 1330. suđenja bila ponajprije politički motivirana jer je većina vještica bila optužena za upotrebu magije protiv političkih protivnika, tj. vladajućih elita. U sljedećem razdoblju, od 1330. do 1375., suđenja više nemaju politički karakter nego su, pak, usmjerena na vještičarenje kao *maleficium*. U posljednjem razdoblju prije početka masovnih progona, od 1375. do 1420., sve se više javljaju optužbe vezane uz *dijabolizam*, odnosno ugovor s vragom, prvo u Italiji a potom i drugdje, koji kasnije postaje okosnicom svih procesa.

Početkom 1420-ih započela je nova faza progona vještica: procesa je sve više, a optužbe se temelje prvenstveno na sklapanju ugovora s vragom, što će ostati konstantom tijekom sljedećih nekoliko stoljeća, dok se otad maleficij spominje tek uzgredno. Premda su i crkvena i državna vlast prepoznavale vještice kao realnost i nisu sumnjale u njihovo postojanje, ipak su postojale određene razlike u motiviranosti procesa. Crkvena je vlast vještičarstvo smatrala apostazijom, odmetništvo od vjere sklapanjem ugovora s vragom, a sekularna vlast važnijim je držala maleficij, to jest nanošenje štete, no od početka 15. stoljeća gubi se dualno tumačenje te sekularna vlast u potpunosti prihvaća crkveno. U to se doba u predodžbu o vještičarstvu uključuju različiti elementi poput ugovora s vragom koji je podrazumijevao i seksualni odnos s vragom, orgija, vještičjeg sabata, leta na okupljanje, činjenja štete ljudima (posebno se izdvajaju kanibalizam/antropofagija i infanticid),¹ životinjama te usjevima ili hrani općenito. Ti se elementi, koji su ranije bili tek poje-

¹ U razdoblju od 11. do 14. stoljeća samo su čarobnjaci i Židovi bili optuživani za ritualna ubojstva (najčešće djece) i kanibalizam (Levack 2006: 51), dok su adoracija i služba vragu, letenje, izrugivanje i oskrvnjivanje kršćanskih obreda i artefakata bili uobičajeni motivi u optužnicama protiv katara i valdenza te drugih heretičkih skupina (usp. Cohn 1973: 51–53, 73–76, 77–78; Bayer 1982: 117–121; Ankarloo i Clark 1999; Maxwell-Stuart 2001: 17–23; Kieckhefer 2008: 23–30), iako je prema mogućnosti noćnoga leta teološka literatura bila i skeptična. U konstruiranju vještičjeg imaginarija zamjetnu je ulogu odigrao i tada već tradicionalni antisemitizam, jer se vještičje okupljanje nazivalo sabatom ili *synagoga diaboli*, što znači u oba slučaja židovski hram, sinagoga, a što pak svjedoči o određenim strategijama konstruiranja Drugosti, osobito od 14. stoljeća kada Europom haraju kuga i ratovi te ekonomska kriza za koju su redom bile krive vještice, Židovi i heretici (Pearl 2006: 989). Čini se, dakle, da gotovo i nije bilo novih motiva u konstrukcijama vještičje Drugosti, no prije 15. stoljeća nijednoj skupini nisu stavljeni na teret svi navedeni zločini.

dinačno atribuirani pojedinim skupinama, sada svi navode u optužbama i priznanjima te čine takozvanu kumulativnu koncepciju vješticiarstva, dakako s regionalnim razlikama i varijacijama. Uz to, iz pozicije crkvene i državne vlasti vještice se sve više smatra tajnom, organiziranom i subverzivnom skupinom, a ne tek izoliranim slučajevima.

Geografska raspodjela progona vještica bila je raznolika – u nekim gradovima ili pak cijelim regijama gotovo da ih nije ni bilo, dok je u drugima optuženo više stotina ili čak tisuća vještica tijekom tri stoljeća (Levack 2006: 11). Većina studija bavi se gotovo isključivo prostorom zapadne Europe, gdje i nije bilo osobitih razlika u progonima između rimokatoličkih i protestantskih zemalja. Kako su zakonski propisi i zapisi sa suđenja dijelom uništeni ili nestali tijekom vremena, preostaju tek spekulacije o broju procesuiranih na osnovi sačuvanih dokumenata: danas se procjenjuje da je u razdoblju od 1450. do 1750. zbog vještičarenja spaljeno između 30 000 i 60 000 ljudi (Votmer 2006: 1210), iako se unutar diskursa feminističkog pokreta tijekom 1980-ih raspravljalo o čak devet milijuna spaljenih vještica. No, bez obzira na točan broj osuđenih, sa znatnom se sigurnošću može zaključiti da su od toga najmanje tri četvrtine bile žene (Behringer 1987).

U znanstvenoj literaturi rijetki su sintetski prikazi progona vještica u Europi upravo zbog njihove prostorne i vremenske heterogenosti te disperziranosti, pa i otpora koji raznovrsni dokumenti pružaju prema svodenju pod zajednički nazivnik. Stoga su se povjesničari najčešće fokusirali na regionalni razvoj progona u nekom vremenskom odsječku, na primjer Erik H. C. Midelfort na jugozapadnu Njemačku (1972), Wolfgang Behringer Bavarsku (1997), Robert Muchembled Niske zemlje (1981), William E. Monter (1976) alpsku regiju, a John Putnam Demos Novu Englesku (1982). Svaki od njih uočio je neke nove i drukčije mehanizme u analiziranim područjima, potvrđujući da je konstrukcija vještica dinamična i fluidna te da su one imale različito značenje za društvo u različitim kulturološkim pa i vremenskim kontekstima. Masovni progoni vještica pokretani su u pojedinim državama, regijama ili gradovima u određenom trenutku da bi se nakon nekoga vremena znatno smanjili ili posve prestali te se naprosto “preselili” na nove lokacije.

Prema do danas pronađenoj i obrađenoj arhivskoj građi može se zaključiti da se najveći dio suđenja, gotovo 75 % od ukupnoga broja, odvio na prostoru zapadne i središnje Europe, najviše na području koje je nekoć pripadalo Svetome Rimskom Carstvu – Njemačkoj, Francuskoj, Švicarskoj i Niskim zemljama (prostoru uglavnom današnje Nizozemske i dijela Belgije), području na kojem je živjela polovina tadašnjega europskog stanovništva. Prva masovna suđenja održana su u zemljama oko Ženevskoga jezera oko 1430., prvenstveno u istočnoj Francuskoj na granici sa Švicarskom i Burgundijom – Savoy, Val d'Aosta, Dauphiné te današnji švicarski kantoni Valais i Vaud bili su glavna poprišta suđenja (Levack 2006: 211–220; Voltmer 2006: 1209). Nakon toga, sve do 1500., progoni se šire na jug, na područje talijanskih Alpa pa sve do sjevera i Nizozemske te Belgije, sjeveroistoka i njemačkog dijela Švicarske, regija oko Bodenskog jezera te područja gornje Rajne.

U razdoblju između 1510. i 1560. na području središnje i zapadne Europe dolazi do zamjetnog smanjenja suđenja te se u tom razdoblju prestaju tiskati demonološke rasprave i traktati o vješticiarstvu. Iz toga se može zaključiti da je demonološka literatura imala veću ulogu od one koja joj se inače dodjeljivala – njezini utjecaji na konstruiranje vještica bili su kulturni, društveni, ideološki ali i psihološki, a ne tek eksplikativni i taksonomski (usp. Clark 1997). Za prestanak objavljivanja takve literature različiti autori daju nekoliko objašnjenja: od sve većega skepticizma obrazovane elite prema postojanju vještica, razvoja renesansnoga humanizma koji se suprotstavio skolastičkom pogledu na svijet i doveo u pitanje demonsku narav optuženica,² pa sve do vjerojatno najlogičnijega – katoličke i protestantske reformacije kojima su na neko vrijeme podjednako bili zaokupljeni i crkveni i državni autoriteti. Levack piše o tome sljedeće:

Nema sumnje da su zajednički naponi protestantske i katoličke reformacije znatno potaknuli progone vještica u kasnom šesnaestom i

² O vješticama, njihovoj prirodi i (ne)postojanju tada raspravljaju i Erazmo Roterdamski, nizozemski humanist, Andrea Alciato, talijanski sudac, Pietro Pomponazzi, talijanski filozof, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, njemački liječnik i pravnik, te Johannes Wier, nizozemski liječnik i teolog, među najpoznatijima, premda je diskutabilno nazvati njihova stajališta skeptičnima. Naime, svi su oni dovodili u pitanje tek određene dijelove vještičjega imaginarija, ali ne i postojanje demona i vruga jer bi to značilo direktno neslaganje s *Biblijom*, odnosno kršćanskom dogmom.

tijekom sedamnaestog stoljeća. No ipak, na samome početku reformacije, konfesionalne rasprave između protestanata i katolika (koji su jedni druge smatrali hereticima, samo ne istim tipom heretika kakvima su smatrali vještice) poslužile su tomu da odvrate pozornost europskih elita od lova na vještice (Levack 2006: 207).

Još jedna važna posljedica reformacije, podjednako u protestantskim kao i u katoličkim zemljama, bilo je i potpuno izmještanje procesa s crkvenih na sekularne sudove, što je zahtijevalo i velike promjene pravnoga sustava diljem Europe te su od tada sekularni sudovi uveli torturu kao metodu ispitivanja, dotada rezerviranu samo za inkviziciju. U zemljama gdje su procesi protiv vještica ostali pod ingerencijom inkvizicije, poput Španjolske, Portugala i dijela Italije, bilo je znatno manje progonjenih i još manje osuđenih, a zabilježeni su i slučajevi kada je upravo inkvizicija zaustavila daljnje procese protiv vještica, kao u Baskiji španjolski inkvizitor Alonso de Salazar Frías između 1610. i 1614. Razdoblje između 1560. i 1650. obilježeno je najvećim progonima i spaljivanjem vještica, ponajprije u središnjoj i zapadnoj Europi (Levack 2006; Monter 2002; Maxwell-Stuart 2001; Behringer 1997; Briggs 1996; Roper 1994; Midelfort 1972; Trevor-Roper 2001 [1967]), s čime se preklapa objavljivanje nove demonološke literature, ali i ponovna izdanja "klasika" poput *Malleus maleficarum*.

Nekoliko stoljeća nakon što je progon vještica završen, barem u Europi,³ znanstvenici različitih disciplinarnih profila i dalje raspravljaju o nekoliko ključnih pitanja: zašto su optužbe bile usmjerene protiv vještica i čarobnjaka te jesu li imale ikakvog realnog utemeljenja, kao i zašto su procesi pokretani upravo u tom razdoblju. Sagledavanje razdoblja najmasovnijih progona iz vizure 20. stoljeća osvijetlilo je neke neuralgične točke društvenih, političkih, ideoloških i ekonomskih zbivanja

³ U posljednjih se nekoliko desetljeća progoni vještica odvijaju u nekim dijelovima Afrike (Tanzanija, Gana i dr.), a najčešće se spaljuje starije žene, no sve češće i djecu oba spola. Premda progoni vještica nisu ozakonjeni i ne odvijaju se unutar sudskog aparata, države takve akcije ne sankcioniraju, nego ih i dalje dopuštaju. Neke su afričke zemlje, pak, donijele i stroge zakone protiv vješticarstva, poput Kameruna, Zimbabvea i Središnje Afričke Republike (usp. Hund 2000: 366–389; Federici 2008: 21–35). U Papui Novoj Gvineji se u posljednjem desetljeću bilježi sve više slučajeva ubojstava pod optužbama za vješticarstvo, no za razliku od afričkih likvidacija u kojima stradavaju najsiromašniji i najugroženiji članovi zajednice, u Papui Novoj Gvineji metom su mahom bogati ili dobrostojeći pojedinci koje se smatra odgovornima za sva zla i nedaće pojedinoga mjesta.

za koje se smatra da su utjecale na stvaranje okvira za optužbe. Kao neposredne razloge mnogi navode utjecaj protestantske reformacije i katoličke protureformacije koje su nastojale iskorijeniti svaku herezu te uvesti nove modele društveno prihvatljivoga ponašanja, potom sukobe između protestantizma i katolicizma,⁴ ali i između različitih grana protestantizma koji su intenzivirali strah od vraga i njegovih pomoćnika (usp. Trevor-Roper 2001 [1967]: 137–140). No presudnu ulogu kršćanske ideologije neki vide isključivo u procesima pokrenutima “odozgo”, u optužnicama koje su dolazile od inkvizitora i sudskih magistrata i u kojima je prominentnu ulogu igrao dijabolizam, a ne sam maleficij, za razliku od optužbi koje su dolazile “odozdo” i koje su bile usredotočene na određenu nanesenu štetu, a u kojima su društveni i ekonomski faktori bili mnogo važniji (usp. Levack 2006: 135–137). Smatra se da su progone potaknule društvene tenzije kao posljedica demografskih promjena, odnosno znatnoga rasta stanovništva u Europi početkom petnaestoga stoljeća, počeci kapitalističkih načela trgovine, rast nezaposlenosti pa onda i sve veće raslojavanje društva i sve veće klasne podjele (Hobsbawm 1965: 3–62). Sve je to bilo popraćeno i povremenim epidemijama kuge i drugih bolesti te ponekad i lošim urodima i posljedično glada, što je dovelo do toga da je bilo potrebno pronaći i kazniti krivca kojeg bi se optužilo za sva zla i nevolje, a što su najčešće bile upravo vještice (usp. Thomas 1971; Muchembled 1981; Behringer 1997). Razdoblje od 1580. do 1630. bilo je obilježeno, uza sve ostalo, i nizom klimatskih promjena pa je nazvano i “malim ledenim dobom”: “Meteorološke anomalije i posljedične inflacijske krize [...] pripisivane su volji i djelima ‘zlih osoba’, transformiranih i personificiranih kao neprijatelji u skladu s pučkim vjerovanjem u okultno” (Behringer 2008: 80). U različitim europskim regijama dogodila se pobuna “odozdo”, pobuna puka koji je od vlasti zahtijevao procesuiranje vještica zbog teškoga stanja. Prema Behringeru, kako bi izbjegla otvorenu pobunu, pod velikim pritiskom puka, vlast je bila primorana pokretati suđenja vješticama, koja su, kako smatra, bila najintenzivnija u godinama velikih agrarnih kriza.

⁴ Tijekom uspostavljanja različitosti između protestantizma i katoličanstva, ideološki zaokret poslužio je i za pozicioniranje “suprotstavljene” strane kao prijetjećeg Drugog, pa je tako, između ostalog, i Martin Luther bio proglašen za “đavoljeg sina”, neprijatelja uređenom društvu i dijeljenim vrijednostima.

Povezanost progona s agrarnim krizama objašnjava sinkronicitet lova na vještice u zemljopisno udaljenim regijama. Također, objašnjava i datume objavljivanja demonološke literature i dekreta protiv vještičarstva. Uzročno-posljedični odnos između progona i agrarnih kriza ima četverostruko utemeljenje. Prvo, vještice su držane direktno odgovornima za vremenske nepogode i propast usjeva, unatoč službenom naučavanju teologa. [...] Drugo, bolest i smrt znatno su rasli u vrijeme propalih usjeva, posebno među djecom, koju se također smatralo mogućim vješticama. Treće, latentni sukobi pretvorili su se u nasilne jer je nedostatak hrane i sredstava tijekom agrarnih kriza povećao društvene tenzije, dodajući tako psihološku dimenziju koja je zahtijevala razrješenje. Četvrto, suđenja vješticama imala su pozitivan *feedback* i dovela do novih optužnica u regiji (Behringer 2008: 84).

Takav zaključak proizlazi iz temeljitih analiza različitih dokumenata iz doba najvećih progona vještica u Bavarskoj, ali i u drugim dijelovima Europe. No Behringer, kao i mnogi drugi autori poput Stuarta Clarka, Robina Briggsa i Williama E. Montera, smatra da je vlast tek kanalizirala zahtjeve puka za kažnjavanjem krivaca za tešku situaciju te da su progoni vještica rezultat zahtjeva “odozdo”, pri čemu se potpuno zanemaruje odgovornost i upliv političkoga, odnosno vladajućih na ideološku i društvenu strukturu i dinamiku zajednica.

Drugi očit prigovor takvim objašnjenjima jest taj da promjene – iako su mnoge od njih u društvenim i političkim odnosima, kao i ekonomske krize u ranome novom vijeku, sigurno pridonijele stvaranju ili pojačavanju napetosti, neizvjesnosti i straha unutar zajednica – ipak nisu bile nešto s čim se zajednice nisu susretale i tijekom srednjega vijeka kao i mnogo ranije. Društva su se i prije suočavala s rastućim zajednicama, glađu i bolestima pa ipak nisu sve neprijateljstvo i tjeskobe projicirala na vještice.

O tome koliko su vještice kao Drugi bile korisna društvena i ideološka konstrukcija kojom je vlast manipulirala kako bi kanalizirala tjeskobe i nezadovoljstva svojih građana svjedoči činjenica da progona vještica najčešće uopće nije bilo tijekom ratova ili ozbiljnih političkih kriza. Tada je mjesto Drugoga zauzimao “stvaran neprijatelj” koji je bio ozbiljna prijetnja društvenome redu i integritetu, a tijekom mirnijih vremena vještice (iznova) postaju mjesto prelamanja kolektivnih tjeskoba, strahova i sukoba.

Najveći dio osumnjičenih dolazio je iz manjih, ruralnih sredina gdje su ljudi živjeli u bliskim, povezanim zajednicama u kojima su glad, bolesti, smrt i druge nedaće direktno utjecale na interpersonalne odnose izazivajući konfliktne situacije te u kojima je vjerovanje u realitet vještica i njihove moći bilo iznimno snažno (Baroja 1979: 100; Larner 1984: 199; Levack 2006: 137). Iz toga se stječe dojam da su vjerovanja i progoni vještica bili zapravo ruralni fenomen, što ipak nije točno, jer su se neka od najvećih i najpoznatijih suđenja odvila u gradovima poput Ženeve, Trier, Würzburga i Bamberg. No, iako dio istraživača ukazuje na distinkciju između ruralnih i urbanih progona, razloge procesima protiv pretežno ruralnoga stanovništva valja prvo potražiti u činjenici da je u ranom novom vijeku tek manji dio stanovništva živio u gradovima. Ako se uzme u obzir da su status grada imala i naselja s 2000 stanovnika, u kojima je način života zasigurno bio uvelike sličan onome u ruralnim krajevima, tada je ukupan postotak europskoga gradskoga stanovništva iznosio oko 10 % (usp. Braudel 1981: 482–484 prema Levack 2006: 138). Ako se za referentnu točku uzmu samo veće urbane sredine s pet i više tisuća ljudi, tada udio gradskoga stanovništva pada na svega 3 %, što objašnjava znatno više optužbi protiv vještica u ruralnim krajevima. Premda je distinkcija između ruralnih i urbanih optužbi na neki način neoperativna, jer ih je većina slična i zrcale zajednička vjerovanja, ipak postoje i neke razlike među njima. Pojedine tipove optužbi se moglo pronaći jedino u urbanim sredinama, pa su tako isključivo u gradovima optužbe za vještičarstvo služile za obračune među političkim protivnicima (Kieckhefer 1976; 2008: 95). Takvi su procesi bili mnogo češći prije masovnih progona vještica, dok se tijekom 16. i 17. stoljeća, u doba njihova najvećeg intenziteta, javlja novi tip isključivo urbanih optužbi. Te su se optužbe temeljile na uvjerenju da pojedinci namjerno šire kugu koja je tada harala Europom, pa su u Ženevi tijekom 16. stoljeća zabilježena tri masovna procesa koja su potaknuta “magijskom” epidemijom kuge, a u 17. stoljeću i u Milanu (Monter 1976: 207).⁵ No bez obzira na

⁵ Dominantno urbana pojava bili su i slučajevi opsjednutosti davlom, koja je najčešće bila višestruka ili kolektivna i za koju se smatralo da je magijskoga, demoniskoga podrijetla. Jedan od najpoznatijih slučajeva opsjednutosti dogodio se u samostanu sestara uršulinki u Loudunu 1634., a koji je Michelu de Certeau bio polazište za ukazivanje na različitosti između ruralnih i urbanih progona vještica (de Certeau 2005: 7). Iako se kasnije promatra u cjelini s vještičarstvom, opsjednutost nije bila zločinom u ranom novom vijeku te se kažnjavalo jedino one za koje se sumnjalo da su bacili čini na

različito motivirane procese, mjesto susreta urbanih i ruralnih vjerovanja bile su gradske sudnice, mjesto na kojem su se prepletale različite konstrukcije vještica.

Iako danas postoji konsenzus (uglavnom) društvenih znanosti jedino oko toga da ne postoji jedno, “potpuno” objašnjenje masovnih progona vještica, očito je da je razdoblje najintenzivnijeg lova na vještice bilo istodobno i razdoblje najveće ekonomske i političke nestabilnosti u Europi. Pokušavajući razjasniti okolnosti koje su dovele do straha od vještica epidemijskih razmjera, dio povjesničara tako je razmatrao tezu o povezanosti razvoja modernih država s lovom na vještice kao dijelom mnogo šireg procesa uspostavljanja veće društvene kontrole. Prema Christini Larner, progoni su bili rezultatom centralizacije kraljevske moći, to jest nastojanja vlasti da potvrdi vlastitu moć i nametne nove norme na čije je obrise primaran utjecaj imala religija (Larner 1981: 193 i d.). U knjizi *Enemies of God*, u kojoj je analizirala škotske slučajeve, razmatra progone vještica kao “aktivnost koju je njegovala vladajuća klasa” pod utjecajem reformacije i protureformacije te se poziva na Jeana Delumeaua i njegovu tvrdnju da su tek reformacija i protureformacija bila prva razdoblja prave kristijanizacije puka. Ideja božje države na zemlji zahtijevala je sekularne autoritete u centraliziranoj državi kako bi “nametnula Božju volju ljudima” (Larner 1981: 157 i d.), što je zahtijevalo radikalno sankcioniranje različitih devijacija i transgresija. Slične zaključke nudi i Robert Muchembled, francuski povjesničar, koji zagovara teoriju o progonu vještica kao mehanizmu društvene kontrole modernih država u nastajanju te smatra da je u modernim državama s jakom centralnom vlašću “progon vještica bio način akulturacije ruralnih dijelova koji su provodile vjerska i politička elita” (Muchembled 1993: 153). Pod pojmom akulturacije, koji se provlači u mnogim njegovim radovima, a koji kasnije posve napušta, Muchembled podrazumijeva procese kroz koje je prolazila pučka, usmena kultura i tradicija u srazu s učenom, pisanom te njezinu prilagodbu u kristijaniziranim i centraliziranim državama (usp. Muchembled 1985: 236 i d.). No, novija istraživanja, ponajprije ona Briana Levacka (2006), pokazala su da

“opsjednute”. No, s vještičarstvom ipak dijeli važnu dodirnu točku: i jedno i drugo bili su vrsta javnoga spektakla. Čitanja presuda vješticama i njihovo spaljivanje odvijali su se uglavnom u središtima gradova, pred okupljenom svjetinom, jednako kao i egzorcistički rituali na koje se dolazilo iz različitih, udaljenih krajeva zemlje.

progon vještica nije imao mnogo veze s nastankom jakih, centraliziranih država, nego posve suprotno – suđenja i presuda je bilo mnogo više u slabim, decentraliziranim regijama, a viši sudovi u različitim državama bili su zapravo mehanizmi kontrole lokalnima te su često odbijali voditi procese protiv vještica. Uvođenje središnje kontrole na višim i visokim sudovima u konačnici je rezultiralo znatnim smanjenjem, a kasnije i potpunim prestankom progona vještica (Levack 1996: 96–115).

Suđenja i egzekucije vještica nisu, dakako, prestala nakon 1630., no tada započinje nova faza obilježena znatnim smanjenjem sudskih procesa. Razdoblje od 1630. do 1770. shvaća se kao posljednja faza progona, kada u većini europskih zemalja oni prestaju, s nekim iznimkama. U samom žarištu progona – u germanskim područjima, švicarskim kantonima i francuskom govornom području na istočnim granicama Francuskoga Kraljevstva – suđenja jenjavaju u periodu između 1675. i 1750. Mnogi sudovi odbijaju tužbe i mnogo su oprezniji pri podizanju optužnica, a još više pri izricanju presuda, pa ipak, stari zakoni i statuti ostaju važeći te je tek sedam europskih zemalja poduzelo i legislativne mjere u ograničavanju progona tako što su prestali smatrati vješticarstvo stvarnim zločinom koji zahtijeva kazneni postupak ili znatno postrožili procedure u podizanju optužnica. Tako su različite zakonske odredbe ili smjernice donijele Francuska 1682., Prusija 1714., Velika Britanija 1736., Habsburška Monarhija 1766., Rusija 1770., Poljska 1776. te Švedska 1779. (Levack 2006: 209).

Progoni vještica u nekim zemljama poput Mađarske, Transilvanije, Poljske i Nove Engleske doživljavaju vrhunce suđenja krajem sedamnaestog pa sve do sredine osamnaestog stoljeća, u razdoblju kada u većini ostalih europskih zemalja oni prestaju. I Hrvatska spada u skupinu zemalja s kasnim suđenjima, iako se nigdje ne spominje u ukupnoj europskoj i svjetskoj literaturi o progonima vještica osim jedne kratke natuknice u *Encyclopedia of Witchcraft* (Vedriš 2006: 233–236). Premda je teško donositi tako uopćene zaključke, čini se da su regije najbliže Njemačkoj, ili one koje su imale jake kulturne kontakte s Njemačkom ili, pak, koje je nastanjivalo njemačko stanovništvo, procesuirale mnogo više vještica nego područja koje su nastanjivali pretežno Slaveni. U zemljama ortodoksnoga kršćanstva suđenja nije bilo mnogo, a za zemlje koje su bile pod Osmanskim Carstvom uopće nema podataka o postojanju koncepcije vještica.

Demonološke rasprave: konstrukcija i diseminacija vještijeg imaginarija

Demonološki traktati (*demonologies*) ili “teorije vještičarstva” (*witchcraft theories*), kako ih nazivaju Walter Stephens (2002) i Stuart Clark (1997), ranonovovjekovni su žanr, utemeljen sredinom 15. stoljeća, odnosno kompendiji koji znanstvenim, “racionalnim” aparatom teološkoga i filozofskoga diskursa razmatraju različite aspekte kontakta i interakcije vraga/Sotone i demona s ljudima, najčešće ženama optuženima da su vještice, te njihove pravne i medicinske konzekvencije, a premda pripadaju pisanoj kulturi znatno su utjecali i na imaginarij vernakularne kulture (usp. Scholz Williams 2013: 1–11).

Kumulativna/kolektivna ili elaborirana koncepcija vještičarstva, odnosno vještiji imaginarij dobio je jasne okvire početkom 15. stoljeća,⁶ što pokazuju procesi koji su se tijekom 1420-ih i 1430-ih odvijali u alpskom dijelu Francuske, zapadnoj Švicarskoj i sjevernoj Italiji te koji dijele različite elemente u optužnicama u kojima su vještice bile osumnjičene ne samo za herezu i apostaziju nego i za seksualno prepuštanje đavlu na noćnim orgijastičkim okupljanjima, ugovor s đavlom (dijabolizam je imao važnu ulogu) ili za ritualna ubojstva djece koju bi potom i pojele na bakanalijskim gozbama, za letenje (toga elementa nema u talijanskim slučajevima, ali ima u francuskim i švicarskim), ponekad i za metamorfoze u životinje (usp. Cohn 1993 [1973]: 225–228),⁷ a često i za maleficij. Bez obzira na relativno zaokružene konstrukcije vještica i vještičarstva,

⁶ Zašto se upravo tada formira koncept dijaboličkog vještičarstva još je uvijek aktualna tema prije svega u historiografiji, no prema nekim autorima čini se da je ključnu ulogu u konceptualizaciji vještica kao najveće opasnosti imalo Vijeće u Baselu (1431. – 1449.). Naime, dok su heretičke skupine tijekom stotina godina bile optuživane zbog infanticida, kanibalizma i najčešće incestuoznih ili tek promiskuitetnih orgija, dijabolički i demonolatrijski element nije postojao sve do sastanka u Baselu na kojem su se okupili klerikalni predstavnici iz raznih dijelova Europe, i to u trenutku kada je progon vještica potisnuo progone drugih heretičkih skupina. Broedel smatra da su upravo na tome Vijeću inkvizitori raspravljali o “vještichoj sekti” i razrađivali koncept zločina, a neki od najranijih i najutjecajnijih demonoloških rasprava potječu od ideja iz Basela – *Formicarius* Johanna Nidera, koji je bio član toga Vijeća, kao i *Flagellum haereticorum fascinariorum* Nicolasa Jacquiera te anonimni *Errores Gazariorum* (Broedel 2013: 6). Od toga vremena datiraju novi elementi vještichjega imaginarija u kojem davao ima sve važniju ulogu, odnosno dijabolična hereza postaje središnjim mjestom optužbi, a demonološke rasprave je razrađuju i dodaju nove predodžbe.

⁷ O detaljnim opisima metamorfoza u Ginzburg 1989: 72–73.

one nisu bile fiksne, nego iznimno fluidne i propusne kategorije u različitim društvenim kontekstima (usp. Kieckhefer 2006: 80) pa su tijekom vremena dodavani novi elementi u različitim lokalnim i regionalnim varijantama poput vjerovanja da đavao utiskuje svoj pečat na tijela vještica kao potvrdu ugovora s njima, što se javlja početkom 16. stoljeća te se oko toga elementa razvija cijela procedura torture i pretraživanja tijela optuženih. Opisi sabata postaju sve detaljniji tijekom najintenzivnijih progona te se mijenjaju ovisno o regiji, jednako kao i novi, razrađeni opisi đavla koji se na sabatima ponekad pojavljuje u ljudskome liku, a ponekad zauzima obličje jarca, bika, mačke, psa, konja ili ovce (Russell 2006: 270–273). Lokalni odnosno regionalni utjecaji reflektirali su se i u opisima gozbi na vješticijskim sabatima, tako da je trpeza nekad bila prepuna delicija i neobično raskošna ili su pak na gozbama služena lokalna jela, a nekad je sadržavala hranu koja je bila posve nejestiva, dapače, opisi su trebali izazvati gađenje – trulo meso, ljudsko meso, fekalije i dr. S intenziviranjem procesa u vješticijski imaginarij ulaze i opisi seksualnih aktivnosti na okupljanjima, a posve novi element su homoseksualni odnosi đavla, odnosno sodomija, kako bi se stvorila što veća razlika između “normalnih ljudi” s jedne strane i vještica i đavla s druge, odnosno kako bi se normirala “dopuštena” seksualnost i užitak kao *jouissance*, o čemu piše demonolog Gianfrancesco Pico della Mirandola u traktatu *Strix, sive de ludificatione daemonum* iz 1524. (Herzig 2003: 53–72). Otad homoseksualnost postaje sastavnim dijelom mnogih naracija o sabatu u sudnicama, ali i u pisanoj, demonološkoj literaturi, pa tako Pierre de Lancre, francuski sudac, godine 1612. posvećuje mnogo prostora razmatranju vješticijskih i đavoljih seksualnih aktivnosti u svojem najpoznatijem djelu, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, navodno nastalom na temelju njegove dugogodišnje sudske prakse. Premda su iskazi optuženih, svjedoka, zapisi sudaca i demonološke rasprave bilježili i lokalne varijante, veći dio tropa i topoa ipak je bio dijeljen. Brojne sličnosti među njima sugeriraju da je konstrukcija vještica kao kumulativna koncepcija diseminirana u vremenu i prostoru tijekom nekoliko stoljeća, pri čemu nije isključeno, dapače posve suprotno, da je svaki pojedinac u njima i kroz njih reflektirao vlastite strahove, fantazme i vjerovanja. Dakako da je moguće da su se u pojedinim regijama *sui generis* razvijala vjerovanja da postoje izrazito opasne, antikršćanske, transgresivne skupine, no manje je vjerojatno da bi baš sve te skupine bile opisane

na gotovo identičan način. Druga je pretpostavka, još manje vjerojatna, da doista jest postojala organizirana i osobito rasprostranjena skupina koja je prakticirala čarobnjaštvo i vješticarstvo na opisane načine.⁸ No kako nijedna od navedenih pretpostavki nikada nije potvrđena u izvorima, preostaje mogućnost da se konstrukcija vještica širila Europom na nekoliko načina, spajajući elemente pučkih vjerovanja s teološkim, demonološkim, pravnim i medicinskim diskursom. Na razvoj i širenje predodžbi o vješticama velikoga utjecaja imala su sama suđenja, na kojima su se, dakle, stapala pučka vjerovanja, teološke koncepcije te osobna vjerovanja i fantazme sudaca i inkvizitora, ali i samih optuženica te svjedoka, koji su svojim pitanjima i odgovorima utjecali na oblikovanje narativa o vješticama. Detalji o optužbama i ishodi suđenja nakon toga su prenošeni prvo usmeno, a onda i u pisanim priručnicima za inkvizitore i sudske ispitivače. Važna mjesta za diseminaciju ideja o vješticarstvu svakako su bila sveučilišta, na kojima se o tome podučavalo, ali i koja su imala bogate knjižnice s demonološkom i inkvizicijskom literaturom. Premda je demonologija kao grana teologije postojala od ranoga kršćanstva i njome su se bavili i sv. Augustin i sv. Toma Akvinski, osobito se razvila upravo u razdoblju od 15. do 18. stoljeća s posebnim fokusom na vještice i njihove moći, a izumom tiska utjecaj demonoloških rasprava postaje sve rašireniji te rezultira i sve većim strahom od vještice čudovišnosti, pridonoseći kolektivnoj atmosferi u kojoj se tjeskobe, strahove i sve ostale “teške” emocije usmjeravalo upravo na ženska, vještičja tijela, čineći demonološke tekstove najvažnijima i u konstrukciji i u diseminaciji vještičjega imaginarija.

Od 1430-ih objavljuju se prve demonološke rasprave o vješticama u kojima se konstruira i elaborira njihova transgresivnost, od obožavanja đavla do infanticida i antropofagije, destrukcije i subverzije društvenih, kršćanskih vrijednosti nadalje, i u kojima se ne raspravljaju samo teološki aspekti odnosa demona/đavla s ljudima, nego i njihove pravne, filozofske i medicinske implikacije (usp. Clark 1997). *Formicarius* Johanna Nidera iz 1436/7. (objavljena 1475.), *Flagellum maleficorum* Petrusa Mamorisa iz 1462., *Quaestio de strigis* Jordana de Bergama iz

⁸ Od te su pretpostavke polazili Jean Bodin (1529./1530. – 1596.), francuski sudac i filozof i, mnogo kasnije, Margaret Murray koja je smatrala da su vještice zapravo štovateljice staroga kulta plodnosti božice Dijane.

1470., *Malleus maleficarum* dvojice dominikanaca, Heinricha Institoris (Kramera) i Jacoba Sprengera⁹ iz 1486., *Lamiarum sive striarum opusculum* Girolama Viscontija iz 1490. te polemična i skeptična prema prevladavajućem mišljenju o postojanju vještica, *De Lamiis et Phitonicis Mulieribus* Ulricha Molitora iz 1489. demonološke su rasprave koje su zadale okvire žanra koji se potom razvijao sa sve većim brojem suđenja, dobivajući sve više detalja i novih elemenata.

Malleus maleficarum bio je iznimno utjecajan i imao velikoga upliva na formiranje kumulativne koncepcije vještica, što uostalom svjedoči i činjenica da je u razdoblju od 1486. do 1520. tiskan čak trinaest puta, a njegov je legitimitet i autoritet uspostavljen objavljivanjem bule pape Inocenta VIII. *Summis desiderantes affectibus* ("Žarko žudeći") iz 1484. umjesto predgovora. Tom je bulom papa naredio strog progon vještica, a inkvizitorima dao ovlasti da to čine, što i nije bila osobita novost, no činjenica da je ta bula tiskana kao sastavni dio *Malleusa* pridonijela je njegovu utjecaju i širenju straha od vještica. Nastanak *Malleusa*, o čemu opširno piše Hans Peter Broedel (2003: 10–19), odlično ilustrira koliku su ulogu u stvaranju predodžbi o vješticama imale osobne frustracije i fantazme samoga autora. Naime, Institoris, čija je karijera unutar dominikanskoga reda bila obilježena brojnim skandalima i svađama s kolegama koji su ga smatrali nepouzdanim i, najblaže rečeno, ekscentričnim, godine 1474. postaje inkvizitorom i žestoko se obrušava na heretike, ponajviše na husite. Negdje oko 1480. započinje borbu protiv vještica koje je smatrao sljedećim najvećim neprijateljima kršćanstva te u jednom pismu iz 1490. upućenome Gradskome vijeću Nürnberga navodi kako je osobno pronašao i osudio više od dvjesto vještica, što ne potvrđuje nijedan dokument iz toga razdoblja; poznati su samo slučajevi iz Ravensburga 1484. kada je osam žena osuđeno i spaljeno te kasnije iz Innsbrucka. Nakon Ravensburga pokušao je provoditi istrage i drugdje u južnoj Njemačkoj no nije dobio nikakvu potporu u tome ni od lokalnih vlasti ni od lokalnog stanovništva, a ni, što je mnogo znakovitije, od same Crkve te odlazi u Rim po papinski blagoslov kako bi ustrajao u inkvizicijskim nastojanjima da se iskorijeni vještičarstvo. Tada dobiva već

⁹ Često se *Malleus maleficarum* atribuirao dvama autorima, Institorisu i Sprengeru, no danas prevladava mišljenje da je ono u najvećoj mjeri Institorisovo djelo (usp. Maxwell-Stuart 2007: 11–33).

spomenutu bulu pape Inocenta, *Summis desiderantes*, a na povratku iz Rima 1485. odlazi u Innsbruck gdje uz pomoć bule dobiva podršku biskupa dijeceze Brixen, Golsera, i potom započinje kampanju protiv vještica prvo propovijedima, a potom i pismenim pozivanjem puka da prijavi svakoga tko čini zlo uz pomoć magije. Dakako, ni u propovijedima, a ni u pisanim obraćanjima, nije bilo ni riječi o demonima, đavlu, ugovoru s njime ili pak orgijama na sabatima, već samo o sumnjama na maleficij. Kampanja je očito u prvi čas doživjela uspjeh pa su nedugo nakon toga počele stizati i prve optužbe, pokrenuti su tračevi, ogovaranja, sumnje udružene s pučkim predodžbama o vješticama te je prijavljeno čak pedeset žena. Iz izvora ostaje nejasno zašto, no suđenja se odgađaju za tri tjedna te nakon toga Institoris ostaje popis od svega četrnaest osumnjičenica – sedam sa stare liste i sedam novopronađenih. Ali, suđenja su ponovno odgođena, ovaj put prema naredbi nadbiskupa dijeceze koji Institoris naređuje da se konzultira s kolegom, pastorom iz obližnjega grada prije početka ispitivanja osumnjičenih. Već se tada počinju nazirati obrisi skandala koji je izazvala Institorisova prevelika revnost u konstruiranju vještica – ubrzo nakon početka suđenja biskup Golser šalje dva pisma, jedno Institoris, u kojem se žali na probleme koje je izazvao suđenjem i u kojem ga traži da napusti grad, a drugo prijatelju svećeniku u Innsbrucku, u kojem ga moli da on prenese Institoris da mora napustiti grad jer je izazvao bijes svojim optužbama koje nisu dokazane i koje je komisija odbacila kao neutemeljene. Otada revni dominikanac-inkvizitor poduzima istrage sâm, maltretirajući stanovnike Innsbrucka do te mjere da mu u veljači 1486. biskup naređuje da odmah napusti ne samo Innsbruck nego i cijelu dijecezu, što naposljetku Institoris i čini te odlazi u Köln u kojem započinje s pisanjem *Malleusa*, kapitalnoga djela o vješticama. Cijela priča važna je iz više razloga – prvi je svakako to da je *Malleus* zapravo osvetničko djelo osobe koja je doživjela profesionalan i osobni neuspjeh jer gotovo nikoga nije uspio uvjeriti u vlastite fantazmatske ideje koje su se uglavnom temeljile na demonskom aspektu ženske seksualnosti, odnosno na problemu ženske seksualnosti općenito.¹⁰ Pasuse poput sljedećega zajednica vjerojatno

¹⁰ Sačuvani su dijelovi zapisnika sa saslušanja Helene Scheuberin u Innsbrucku 1485., optužene da je vještica upravo zbog njezina "promiskuitetna" ponašanja, o čemu joj je Institoris postavljao najviše pitanja, mnogo više nego li o samome maleficiju (usp. Broedel 2003: 2).

nije osobito dobro prihvatila, kao ni članovi sudskoga vijeća sastavljenog uglavnom od svećenika te samoga biskupa Brixena:

Što nam, dakle, valja misliti o onim vješticama, koje na takav način običavaju skupljati muške udove u velikome broju, katkad dvadeset ili trideset odjednom, koje potom stavljaju u ptičja gnijezda, ili ih zatvaraju u sanduk, gdje se pokreću kao živi organi i jedu zob i žito, što su mnogi svojim očima vidjeli i posvjedočili? Valja reći da su sve to vražja djela, jer on na opisan način obmanjuje osjetila onih koji ih gledaju. Tako jedan čovjek pripovijeda da mu je neka vještica obećala da će mu vratiti ud koji je izgubio. Naredila mu je da se uspne na određeno drvo, i da iz gnijezda u kojemu je bilo više muških udova, odabere jedan i da ga uzme. A kada je uzeo najveći, vještica mu reče: "Ne smiješ uzeti taj, jer on pripada župnom svećeniku" (Institoris i Sprenger 2006: 271).

Malleus maleficarum poslužio je Institorisu za iznošenje vjerojatno daleko radikalnijih stavova o vješticama no što ih je prezentirao u propovijedima i na suđenjima ili što ih je mogao uopće čuti u to doba na ispitivanjima. Jer, pored osam procesuiranih vještica u Ravensburgu, u svim ostalim mjestima južne Njemačke u kojima se okušao u vlastitim inkvizitorskim ovlastima, Institorisove konstrukcije izazvale su žestok otpor puka i još žešći same Crkve.

Pisan prema uzoru na skolastičke rasprave, u formi pitanja o ključnim pojmovima vještičarstva te odgovora s objašnjenjima i primjerima iz prakse i teološke literature te u posljednjem dijelu s uputama za suđenja, *Malleus* je postao prvim ozbiljnim priručnikom za suce i inkvizitore te vodičem za svećenstvo. Kako bi svojim predodžbama osigurao autoritet koji nije uspio postići na suđenjima i u osobnim kontaktima s crkvenim dužnosnicima, Institoris je uspio pribaviti nekoliko važnih dokumenata objavljenih u prvom izdanju – potvrdu Teološkoga fakulteta u Kölnu (koju je uspio krivotvoriti, Levack 2006: 55), već spomenutu bulu pape Inocenta te pisma Maksimilijana I. u kojima potvrđuje da inkvizicijski pokret djeluje pod njegovom protekcijom. Takav je potez bio posve neuobičajen za onodobne demonološke rasprave, kakav je uostalom bio i način na koji je u *Malleusu* raspravljano o vješticama – s vrlo eksplisnim doktrinarnim stavom koji je naglašavao osobitu opasnost koju su vještice predstavljale za cijelo čovječanstvo te s pozivom da se gorući problem riješi. *Malleus maleficarum* nije ostavio nimalo prostora sumnjama postoje li vještice već s prvim odgovorom u prvome dijelu knjige:

Tri su heretičke zablude s kojima se valja boriti, a kada ih opovrgnemo, spoznat ćemo istinu. Jer, neki su pisci, pretvarajući se da svoju misao osnivaju na učenju sv. Tome (iv, 24.), koji govori o zaprekama prouzročenim čaranjem, uvjeravali da magija postoji samo u predodžbi onih ljudi koji pripisuju čarobnjaštvu prirodne pojave, kojih su uzroci skrovi. Drugi, pak, dopuštaju da vještice postoje, ali tvrde da su magija i učinak čarolija proizvod mašte. Treći kažu da su čarobnjačka djela u cijelosti plod fantazije, premda vrug možda doista surađuje s vješticom (Institoris i Sprenger 2003: 81).

Takav stav još uvijek nije bio posve prihvatljiv dijelu Institorisovih suvremenika te *Malleus* nije odmah po objavljivanju potaknuo nove procese protiv vještica, no posve sigurno je utjecao na ozbiljnije shvaćanje “vještije pošasti” kao i na razumijevanje njezinih korijena – između ostaloga, (tjelesne) žudnje žena. Levack napominje da kumulativna koncepcija vještica nije odmah bila prihvaćena ni među pukom ni među obrazovanim, nego tek s vremenom i dugotrajnim i upornim ponavljanjem da vještice postoje i da imaju posebne moći, a *Malleus* je u tome poslužio kao edukacijski materijal (Levack 2006: 56).

U diseminaciji vjerovanja važnu je ulogu imala isprva usmena kultura – propovijedi, ispovijedi, predaje, priče, tračevi, ali i javno čitanje optužnica, presuda i dijelova priznanja osuđenih, no pritom je potrebno naglasiti da usmenost prenošenja ne podrazumijeva istovjetnost s pučkom kulturom i vjerovanjima. Dapače, kako je već ranije naglašeno, teološki/demonološki diskurs imao je presudnu važnost u konstruiranju vještijega imaginarija, temeljeći se tek dijelom na pučkim vjerovanjima. No prema nekim novijim studijama, kao što su *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft* Robina Briggsa ili *Thinking with Demons* Stuarta Clarka, učena kultura tek je reflektirala ili raspravljala o duboko ukorijenjenima pučkim vjerovanjima i nije znatnije sudjelovala u proizvodnji procesa protiv vještica, svakako ne u prvoj fazi velikih progona početkom 15. stoljeća. Takve se teze temelje na antropološkim i etnološkim te folklorističkim “općim mjestima” – u gotovo svim kulturama postoji neki oblik vjerovanja u zle sile i magiju te u to da neki ljudi imaju moć upravljati njima i tako nanositi štetu ili, pak, liječiti. Ipak, teško se složiti s tezama Robina Briggsa da su teolozi, demonolozi, svećenici, suci, liječnici i drugi u svojim tekstovima, propovijedima ili zakonima tek kanalizirali strah od vještica i time

omogućili zajednici da ponovno uspostavi narušeni red i stvori koheziju (Briggs 1996: 381–384). Prema Clarku, ranonovovjekovni demonolozi koristili su se temom vješticarstva kako bi promišljali probleme koji su izvorište imali drugdje i koji vrlo često nisu imali nikakve veze s prognima vještica. Nažalost, premda detaljno analizira određene tekstove i konzistentno ukazuje na njihovu racionalnost (koliko god se ona činila upitnom iz suvremene perspektive), autor je baveći se intelektualnom historijom propustio osvrnuti se na pitanje svrhe tih rasprava u onodobnom političkom, društvenom i ideološkom kontekstu.

O utjecaju, ali i o popularnosti literature o vješticama svjedoči i broj izdanja pojedinih knjiga – osim već navedene *Malleus maleficarum*, koja je za sve kasnije demonološke rasprave bila polazišna točka i glavna referenca, tijekom stoljeća objavljeni su mnogi traktati koji su bili detaljniji u prikazu kumulativne koncepcije vještica, a posebno sabata kojem Institoris nije posvetio mnogo pozornosti. Jedan od popularnijih bio je *Tractatus de hereticis et sortilegiis* Paulusa Grillandusa iz 1524. (Levack 2006: 56). Taj je papinski sudac predsjedao suđenjima mnogim vješticama u okolici Rima i na osnovu vlastite prakse detaljno opisao monstroznosti sabata. Njegov je traktat tiskan među posljednjima u prvoj fazi velikih progona, nakon čega je uslijedilo gotovo četrdesetogodišnje razdoblje u kojemu su suđenja bila manjega intenziteta, a nije se tiskala ni nova literatura o vješticama. Mnogi razloge takvome zatišju pripisuju reformaciji. S novom fazom progona od 1560. do 1650. u rekreiranju vještice kao neprijateljskog Drugog ponovno sudjeluje tiskana literatura – na prvome mjestu je i dalje *Malleus maleficarum*, tada već klasična literatura o vješticama, ali se objavljuju i nove rasprave, isprva one koje odbacuju ili pobijaju skepticizam Johanna Weira,¹¹ a kasnije i one koje se uglavnom temelje na dokumentima sa suđenja ili sudskoj praksi s kraja šesnaestoga stoljeća. Među njih spadaju *Demonolatrija* Nicolasa Rémyja iz 1595., napisana na temelju suđenja u Loreni gdje je autor navodno sudjelovao u egzekuciji više od osamsto vještica tijekom šesnaest godina sudačke karijere, potom iznimno utjecajno djelo Martina del Ria, *Disquisitionum magicarum libri sex* iz 1599., enciklopedija magije

¹¹ Među takve rasprave pripadaju one Thomasa Erastusa iz 1572. te Jeana Bodina *Rasprava o demonomaniji čarobnjaka* (*De la démonomanie des sorcières*) iz 1580., koje su vrlo oštro polemizirale s Weirovim stavovima da vještice ne postoje.

koja se neprestano tiskala sve do sredine 18. stoljeća i koja se vrlo često poziva na *Malleus*, te djelo Henryja Bogueta *Discours des sorciers* iz 1602. i Pierrea de Lancrea, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* iz 1612. godine. Literatura o vještičarstvu potvrđivala je, produbljivala i širila strah od vještica, ali i znatno utjecala na pravni sustav i promjenu zakonodavstva. Demonološka literatura ranoga novog vijeka, baš kao i zakoni u kasnijoj fazi progona, nisu ostavljali nimalo mjesta dvojbi postoje li uopće vještice,¹² no za masovna suđenja bilo je potrebno da i cijele zajednice prihvate koncepciju dijabolične prirode zločina. Utjecaj visoke/pisane kulture, pri čemu mislim ponajprije na teološki diskurs, na mijenjanje pučkih predodžbi nije bio jednostavan i nekonfliktan, dapače, ponekad su bila potrebna gotovo stoljeća uvjeravanja u istinitost i realnost teološke/demonološke konstrukcije vještica. Carlo

¹² Osim daleko brojnije i utjecajnije demonološke literature, razvijala se tijekom vremena i, uvjetno rečeno, skeptična pozicija spram pojedinih segmenata kumulativne koncepcije vještica. Nazvala sam te rasprave uvjetno skeptičnima upravo zbog toga što se iznimno rijetko uopće dovodilo u pitanje postojanje vještica, odnosno magije i moći demona. U te se rasprave ubrajaju i književna i izvanknjiževna djela; u prvoj, književnoj skupini, izdvajaju se Apulejev *Zlatni magarac* i Horacijeve ode u kojima se već počinje konstruirati stereotipna vještica, no u kojima ona nije prikazana kao prijetnja. Skeptičan stav prema noćnom letu iskazan je i u *Canon Episcopi*, koji je zadao poteškoća nekim autorima poput Kramera da objasne kako je moguće da vještice i demoni prkose gravitaciji. Treća vrsta izvora djela su renesansnih autora koji su se suprotstavljali skolastičkom mentalitetu koji je pak generirao vjerovanje u vještice i koji su objavljivani tijekom intenzivnih progona. Toj skupini se pribraja i već spomenuti traktat Ulricha Molitora *De Lamiis et Phitonicis Mulieribus* iz 1489. u kojem Molitor, kao sudac i doktor kanonskoga prava, izražava sumnju da vještice doista mogu činiti maleficije, letjeti ili začinjati djecu u odnosu s demonima, no ne i prema sklapanju ugovora s vragom. Za većinu renesansnih skeptika uopće nije bilo upitno postojanje demona ili pak same magije, pa tako i izrazito oštar ton koji Cornelius Agrippa upućuje protiv *Malleus maleficarum* i uopće progona vještica gubi na argumentaciji i ne utječe na propitivanje fenomena progona. U tom nizu skeptika posebno mjesto zauzima Johann Weir (ili Weyer u većini anglo-američkih izdanja), nizozemski liječnik i Agrippin učenik, sa svoja dva djela, *De Praestigiis Daemonum* (1563.) i *De Lamiis* (1582.), u kojima iz medicinske perspektive tvrdi da vještice ne postoje i da ih ne treba procesuirati, jer je riječ o ženama koje su oboljele od *melankolije* kao bolesti maternice, a maleficij je također nastojao pojasniti koristeći se poznavanjem prirodnih zakona i medicine. Ugovor s vragom smatrao je nemogućim, pozivajući se na pojedine odredbe rimskoga prava te je tako na svim razinama nastojao ukazati na zablude teološke i pravne konstrukcije vještičarstva. Vještičarstvo je tako za Weira bio pokušaj psihički oboljelih ljudi da učine nešto što je bilo fizički i pravno nemoguće. No njegova je argumentacija bila ozbiljnije razmotrena tek u 19. stoljeću. Od kasnijih skeptika izdvaja se Reginald Scott koji je prvi promatrao socijalni kontekst progona vještica te uputio na to da su u Engleskoj vješticama često bile proglašene starije žene koje su skupljale milodare, što je teza koju u 20. stoljeću ponavljaju historijski antropolozi i povjesničari Alan Macfarlane i Keith Thomas.

Ginzburg u knjizi *I benandanti: stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* iz 1966.¹³ nudi primjer kako su mogli izgledati ti procesi, odnosno prikazuje nesrazmjer između dvaju vjerovanja na slučaju suđenja članovima agrarnoga kulta (ili, točnije, onima koji su vjerovali u takav kult plodnosti), *benandanti* u Furlaniji tijekom 16. i početka 17. stoljeća. Naime, *benandanti* su se borili protiv vještica u svojim noćnim letovima, i to *in spirito*, dakle u snu, četiri kvatrena tjedna kako bi osigurali dobru žetvu. Ako bi u borbama izgubili, vladale bi te godine glad i oskudica. Njihova družba nije imala nikakve veze s dijabolizmom – posve suprotno, vještice su im bile glavnim neprijateljima i na inkvizicijskim ispitivanjima nijekali su bilo kakvu povezanost, čak su tvrdili da su se borili za “vjeru u Krista”. Godine 1581. dva *benandanti* optužena su za herezu i osuđena na šest mjeseci zatvora, uz uvjet da se odreknu vlastitih zabluda. Cijeli proces pounutrenja inkvizicijskih predodžbi prikazan kod Ginzburga sažeto je opisao Mircea Eliade:

No kao posljedica brojnih sudbenih postupaka, *benandanti* su uskoro počeli pokazivati znakove demonološkoga modela koji im je inkvizicija uporno naturala. Odjednom se više nigdje ne spominje središnji obred plodnosti. Nakon godine 1600. *benandanti* priznaju da su se bavili samo liječenjem žrtava vještica. [...] Kako je vrijeme prolazilo, *benandanti* nisu samo postali svjesniji svoga značaja nego su i povećali broj prijava protiv osoba koje su smatrali vješcima. No usprkos jačanju neprijateljstva, *benandanti* su se nesvjesno približili *strighama* i *stregonima*. Godine 1618. žena *benandante* je priznala da je prisustvovala noćnom saboru kojem je predsjedavao Sotona [...] Konačno, 1634. nakon pedeset godina inkvizicijskog postupka, *benandanti* su priznali istovjetnost s vješticama (*strighama* i *stregonima*). Jedan je optuženik priznao da je tijelo premazao naročitom pomašću i prisustvovao sabatu gdje je vidio mnoge vještice kako slave, plešu i međusobno opće; ali je naglasio da *benandanti* nisu orgijali. Nekoliko godina kasnije *benandante* je izjavio da je pogodbom vezan uz Đavla, da se odrekao Krista i kršćanstva, te da je umorio troje djece. Daljnja suđenja otkrila su pojedinosti vezane uz sada već klasično poimanje vještičjeg sabata (Eliade 1981: 103–105).

Upravo takvi mehanizmi prisile, ponavljanja, torture koji su bili dugotrajni i intenzivni mogli su dovesti do toga da optuženi u nekom trenutku počinju introjicirati zastrašujuće konstrukcije vještica, odnosno

¹³ Na engleski prevedeno kao *Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in Sixteenth and Seventeenth Centuries*.

prepoznavati neke elemente “nenormalnoga” sebstva. Demonološka literatura bila je važna za razvoj predodžbi o vješticama i u Hrvatskoj tijekom stoljeća. Osim čuvenoga pokusa sa suzama koji je predložio još Institoris u *Malleus maleficarum* i traženja đavoljega pečata na tijelima optuženica koji su se provodili u hrvatskim sudskim procesima, o izvrsnoj upućenosti sudaca i teologa u onodobne rasprave o vješticama svjedoče u Nacionalnoj i sveučilišnoj knjižnici sačuvani primjerci kapitalnih naslova, poput prvoga izdanja *Malleusa*, Rémyjeve *Demonolatrije* iz 1596., talijanskoga prijevoda Jeana Bodina iz 1592. te Del Ria iz 1746., za koje Vladimir Bayer smatra da je malo vjerojatno da su nabavljeni kasnije, nakon progona (Bayer 1982).

Historiografski pristupi progonima vještica

Lov na vještice u Europi fenomen je čija se kompleksnost ogleda ne samo u uzrocima njegova pojavljivanja nego i u proučavanju njegova vremenskoga i prostornog širenja – od Škotske do Finske te od Španjolske do Transilvanije u razdoblju dužem od tristo godina. Iako su optužnice imale mnogo zajedničkih motiva, one su reflektirale i lokalne specifičnosti vjerovanja u vještice, kao i prepletanje predodžbi o vješticama koje su dolazile iz puka s onima iz teološkog i pravnog diskursa. Upravo zbog takve kompleksnosti i trajanja, analiza uzroka progona vještica opirala se sveobuhvatnim teorijama ili “velikim povijesnim narativima”.

Suvremene analize suđenja vješticama zahtijevaju poznavanje onodobnog razvoja znanosti, medicine, religije te političkog i ekonomskog aparata modernih europskih država; optužbe za vještičarstvo, pak, zahtijevaju razumijevanje procesa društvenoga pregovaranja, strukture zajednica i prirodu rodnih odnosa, dok dekodiranje značenja vjerovanja u vještice traži znanja iz antropologije, folkloristike i psihologije, kao što naglašavaju Owen Davies i Jonathan Barry u “Uvodu” zbornika *Witchcraft Historiography* (2007: 1).

No, u povijesti proučavanja progona vještica gotovo da nema konsenzusa ni o jednom njihovu aspektu, pa tako niti o tome tko su bile vještice (ili, mnogo rjeđe, vješci). Neki su ih smatrali nevinim žrtvama, neki

psihički bolesnima, pripadnicama subverzivne skupine ili pretkršćanske sekte, čarobnicama koje čine dobro ili pak zlo, ili službenicama Sotone. No onkraj tih određenja (koja su već isuviše različita da bismo ih mogli ugurati pod zajednički nazivnik), suglasja nema: u ranonovovjekovlju one su bile realnost, u 19. stoljeću promatralo ih se kao individualnu i kolektivnu fantaziju, dok su u 20. i 21. stoljeću mišljenja istraživača divergentna. Jednako tako, objašnjenja razloga i uzroka progona vještica su mnogobrojna i često međusobno oprečna i isključiva – Geoffrey R. Quaife u knjizi *Godly Zeal and Furious Rage* uspio ih je pobrojati čak četrdesetak koji još uvijek cirkuliraju u (historiografskoj) literaturi (Quaife 1987: 5–18). Neki smatraju da je glavni poticaj lovu na vještice dala reformacija, neki protureformacija; inkvizicija; korištenje torture kao glavne metode u dobivanju priznanja; pretjerani vjerski zanos svećenstva; potisnuta seksualnost svećenika; ratovi između religija, stvaranje modernih država; promjena znanstvenih paradigmi, razvoj medicine; razvoj kapitalizma; pokušaj zatiranja poganskih kultova; upotreba halucinogena; siromaštvo izazvano propadanjem agrikultura; društveni i kulturalni sukobi; mizoginija; pojava i širenje sifilisa itd. (usp. Green i Bigelow 1998: 199–200; Levack 2006: 2). Množina pristupa i ogranaka istraživanja fenomena progona, koji su sada gotovo nepregledni, nije, dakako, oduvijek bila takva.

Fenomen progona vještica u Europi dugo je bio zapostavljena, pa i marginalizirana tema i tek krajem šezdesetih godina 20. stoljeća, s javljanjem zanimanja za mikrohistoriju i povijest mentaliteta odnosno povijest “odozdo”, postaje istraživačkim fokusom s novim valom “nove historije” unutar historiografije te se tijekom posljednjih šezdesetak godina pomaknula s periferne u ravnopravnu temu u historiografiji, ali i u drugim disciplinama, granajući se u sada iznimno brojne pravce i subdiscipline. Do tada su studije uglavnom nudile samo komparativno-religijski te historijsko-religijski pristup koji nije bio dostatan za razumijevanje sociokulturnih, političkih ili ideoloških okvira progona. Detaljna analiza, ili čak samo prikaz, do danas objavljenih radova i primijenjenih pristupa zahtijevala bi zasebnu studiju i vjerojatno nekoliko istraživačkih života, i daleko nadilazi okvire ovoga rada. No kao uvod u razmatranu temu konstrukcije vještica kao Drugoga u kontinentalnoj Hrvatskoj koristila sam se literaturom odabranom prema nekoliko kriterija. Nažalost, jedan od kriterija bila je i dostupnost literature jer je slobodan pristup periodici usmjeren gotovo isključivo na radove objav-

ljene na engleskome jeziku. Drugo, nastojala sam prikazati neke opće odrednice i temeljne radove, a potom i množinu interpretacija i pristupa uglavnom kulturnohistorijskoga usmjerenja. Ti su pristupi ukazali na nekoliko “mrtvih kutova” suvremenih istraživanja, a to su feminističke interpretacije progona žena kao vještica te posebno psihoanalitičke interpretacije. I jedan i drugi teorijski pristup bili su znatno kritizirani ili češće prešućivani od bilo kojega drugog, s tek jednom iznimkom u dugoj povijesti izučavanja lova na vještice – knjige *Oedipus and the Devil* feministički i psihoanalitički orijentirane povjesničarke Lyndal Roper (1994), no to je djelo daleko od “tvrdostružne” psihoanalitičke interpretacije progona jer je psihoanaliza poslužila kao analitički okvir u svega nekoliko poglavlja.

Premda se historiografija tijekom 20. stoljeća znatno “otvorila” utjecaju drugih disciplina poput antropologije, etnologije, kulturalnih studija, pa čak i psihologije, feministička kritika i psihoanaliza nikada nisu bile šire prihvaćene. To doista jest neobično kada je riječ o progona vještica, jer su osuđene za vještičarstvo ipak bile u najvećem dijelu Europe upravo žene, a osuđene su na temelju vjerovanja i puka i crkvene te svjetovne vlasti u realnu opasnost od đavla i njegovih pomoćnica. Stoga je u pregledu radova nešto više prostora posvećeno dosezima dosadašnjih feminističkih i psihoanalitičkih interpretacija progona vještica, pa i razlozima njihove slabe recepcije.

Pregledni radovi o historiografskim i interdisciplinarnim pristupima vještičarstvu rijetki su (usp. Behringer 2006: 492–498) te se i danas najčešće spominje još uvijek djelatna Monterova podjela iz 1972., koju je iznio u članku “The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects”. U tom je tekstu dao osnovni presjek te je prikazao istraživanja vještičarstva u tri glavne paradigme: racionalističku, romantičarsku i onu koja pripada društvenim znanostima. Dakako, takva podjela ima i ozbiljnih manjkavosti jer u potpunosti isključuje doprinose humanističkih znanosti poput etnologije, folkloristike pa i književne kritike ili ih, pak, pripisuje društvenim znanostima, no bez obzira na to, ipak obuhvaća znatan broj smjernica koje su nastale u proučavanju ove teme.

Monter pod racionalističkom paradigmom (koju naziva i "Soldanovom", prema Wilhelmu Gottliebu Soldanu, autoru prve moderne Povijesti suđenja vješticama, *Geschichte der Hexenprozesse* iz 1843.) podrazumijeva većinu radova povjesničara čija je analiza racionalističkog pristupa te je utemeljena na analizi arhivske građe, to jest podrazumijeva radove onih povjesničara koji su vješticiarstvo tumačili kao nepostojeći/nerealni zločin, a time posredno doveli u pitanje "racionalnost" odnosno razumnost subjekata iz razdoblja ranoga novog vijeka. Među najutjecajnijim autorima svakako je Joseph Hansen, čije su interpretacije progona vještica u *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter* (1901.) ostavile znatnoga traga na većinu povijesnih istraživanja sve do danas te trošveščani prilog Henryja Charlesa Leaja, *Materials Toward a History of Witchcraft* iz 1939. Kasniji radovi koji se nastavljaju na ovu paradigmu oslanjali su se i na funkcionalistički pristup antropologiji poput onoga Bronislawa Malinowskog i njegove studije o Trobriandskom otočju (1922) te Evans-Pritcharda (1937) koji je proučavao konstruiranje vještica u narodu Azande u južnom Sudanu. Malinowski i Evans-Pritchard ukazali su na to da je kontekst konstruiranja vještica zapravo važniji od same činjenice da ljudi vjeruju u njihovo postojanje te da je povremeno sankcioniranje osoba koje se proglasi vješticama važno za funkcioniranje zajednice, koja se uklanjanjem "opasnosti" obnavlja i ustabiljuje. Takav je pristup dao neke od ponajboljih povijesnih pregleda, no koji su često polazili od diskurzivnog konstruiranja čovjeka ranoga novog vijeka kao iracionalnog, primitivnog, a ponekad i kao psihotičnog, čemu je najčešće bio suprotstavljen *racionalan* i *razuman* moderni subjekt koji je napustio *praznovjerje*, odnosno vjerovanja u vještice i druga fantastična/nadnaravna bića. Takvim se stavovima ponekad nehotice približavaju povjesničarima u 19. stoljeću (koji, pak, često ponavljaju stavove autora iz doba prosvjetiteljstva) koji su razloge progonima vještica pronalazili u praznovjerkama opterećenoj znanosti ranoga novog vijeka kao ostacima srednjovjekovnoga načina mišljenja, a njihov prestanak pripisivali ponajprije razvoju i revoluciji u znanosti i sve većim medicinskim dostignućima, prvenstveno u dijagnosticiranju i liječenju psihičkih poremećaja. Vjerovanja u vještice i druga nadnaravna bića pripadaju starom, magijskom načinu mišljenja te dijelom dogmatskoj teologiji, a njima nasuprot je doba racionalizma, znanstvene revolucije i

napretka.¹⁴ Takvi su interpretativni narativi obilježili historiografiju sve do 1960-ih, kada započinje razdoblje temeljitoga revidiranja racionalističkih i antiklerikalnih pristupa proučavanju fenomena vještičarstva u Europi, ali i u Americi.¹⁵

Romantičarska paradigma je pak zagovarala pristup vješticama kao nositeljicama pučke kulture, pa je tako Jacob Grimm, jedan od rodočelnika folkloristike, vještice smatrao nepravедno suđenima “mudrim ženama”, u čemu mu se pridružuje i Walter Scott koji je smatrao da vjerovanja u vještice pripadaju već izgubljenom, potonulom svijetu koji je još donekle sačuvan u ostacima stare, pučke kulture pa tako i u vjerovanjima u vještice. Romantizam u historiografiji kulminirao je kod Julesa Micheleta u knjizi *La sorcière* iz 1862. koji je vješticama dodijelio ulogu heroína pučke medicine, žrtava feudalnog sustava i prethodnica Francuske revolucije. Takvo će konstruiranje predodžbi o vješticama zaživjeti i u dijelu feminističkog pokreta, ali i feminističkih interpretacija progona. U tu romantičarsku skupinu pripada i Margaret Murray i njezina knjiga *The Witch-Cult in Western Europe* iz 1921., možda najkritiziranija knjiga o vještičarstvu svih vremena. Murray je vještice i vješce ranoga novog vijeka smatrala ostacima poganskoga kulta koji su štovali Dijanu i “boga vještica” kojeg je Crkva pogrešno razumjela i dodijelila mu ulogu vraga. Njezin je fantastičarsko-romantičarski pristup, iako neutemeljen u izvorima, imao snažnu recepciju tijekom desetljeća, pa čak utjecao i na stvaranje nove “vještičje religije” koju je utemeljio Gerald B. Gardner, *wiccu*, a odrazio se i na reprezentaciju vještica u popularnoj kulturi.

Ta je paradigma, više nego ostale, obilježena “izmišljanjem tradicije”, ali i određenom političkom motivacijom, odnosno žestokom kritikom Crkve i njezine uloge u nastanku modernih država kroz procese reformacije i protureformacije.

¹⁴ O tome podjednako govore i engleski i njemački autori, npr. William E. H. Lecky, 1865. *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*; Wilhelm Gottfried Söldan, 1843. *Geschichte der Hexenprozesse aus dem Quellen Dargestellt*; Joseph Hansen, 1901. *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter* (nav. prema Elmer 2007: 46).

¹⁵ Koristan i detaljan popis europskih autora iz kasnoga osamnaestog i devetnaestoga stoljeća koji su se bavili vještičarstvom iz ove perspektive dan je u osmom poglavlju naslovljenom “Finding Witchcraft” knjige Ronalda Huttona (1999).

Na radove o progonu vještica koji su u fokusu imali društveni kontekst početkom 20. stoljeća najviše su utjecali radovi sociologa Émilea Durkheima, posebno njegova teza da društva definiraju normativno ponašanje upravo putem devijacija, te Max Weber sociološkom studijom o složenim promjenama mentalnih i ekonomskih struktura u protestantskom društvu, *Protestantska etika i duh kapitalizma* iz 1904. No ipak, bez obzira na utjecaje različitih disciplina, većina studija o vješticama do sredine 20. stoljeća temeljila se gotovo isključivo na arhivskoj građi pojedinih gradova ili regija, bez prevelikih teorijskih ambicija, pa tako i bez kulturalnog okvira progona.

Šezdesetih se godina 20. stoljeća historiografski pristup progonima vještica počinje mijenjati gotovo istodobno s objavljivanjem studije britanskoga povjesničara Hughja Trevor-Ropera, *The Crisis of Seventeenth Century*, a posebno poglavlja "The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Century" (1969) te nešto ranije objavljenoga teksta "Witches and Witchcraft: An Historical Essay" iz 1967., u kojima je dao sintetski pregled dotadašnjih istraživanja, ali i na neki način ponovno probudio zanimanje za fenomen progona vještica. Osnovne su mu teze bile da je progone organizirala dominikanska inkvizicija tijekom 15. stoljeća kako bi se riješila neistomišljenika u europskim planinskim područjima, da su progoni izravno povezani s europskim vjerskim ratovima te da vjerovanje u vještice slabi nakon 1650. godine zbog prihvaćanja nove kozmogonije koja je promijenila dotadašnje predodžbe o funkcioniranju prirode i svijeta. Zanimljivo je da pučka vjerovanja u vještice smatra "fantazijom planinskih seljaka", "poremećajima psihotičke naravi" te "ženskom histerijom", ukazujući time na najmanje dva paralelna i prema njemu odvojena procesa koja su se zbivala tijekom masovnih progona vještica u Europi: političko i ideološko razračunavanje s protivnicima koje je dolazilo "odozgo" te različiti poremećaji psihičke strukture koji su generalizirali strah i fantazije, a dolazili su od puka, to jest "odozdo". Takvo je tumačenje, dakako, sporno iz mnogo aspekata, od kojih se poslije istraživači donekle distanciraju, ipak povremeno ističući različite psihičke poremećaje kao jedan od uzroka progona.

Nakon Trevor-Ropera, nekolicina mladih znanstvenika revidira dotadašnja istraživanja i sve se više okreće interdisciplinarnim proučavanjima, polazeći ne više isključivo od priznanja osumnjičenih žena i sudskih presuda te demonoloških rasprava kao temeljnih izvora, nego

od golemoga, dotad neobrađenog materijala – svjedočenja tužitelja te raznih pamfleta objavljivanih u doba progona. Tada se naglasak s uloge Crkve pomiče na motivaciju nižih slojeva društva za poticanje progona te se razvija “sociologija optužbi”, kako je to nazvao Alan Macfarlane. Poticaj za promjenu paradigme došao je iz Italije (Carlo Ginzburg i njegova studija o *benandantima* iz 1966.), Engleske (Alan Macfarlane objavljuje 1970. *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, a Keith Thomas 1971. *Religion and the Decline of Magic*, studiju o pučkim vjerovanjima i mentalitetu ranog novog vijeka u Engleskoj) te Amerike (H. C. Midelfort 1972. objavljuje studiju *Witch-Hunting in Southwestern Germany, 1562–1684* o utjecaju visoke kulture i društvenim uzrocima progona vještica u jugozapadnoj Njemačkoj). Unatoč divergentnim pristupima, postojao je konsenzus da se jedino mikroskopskim proučavanjem lokalnih ekonomskih, društvenih, kulturnih i vjerskih tenzija i okolnosti može dobiti nešto jasnija predodžba o uzrocima progona vještica. Ogledne studije takvoga pristupa svakako su ona Williama Montera o kalvinističkoj Ženevi (1976), Paula Boyera i Stephena Nissenbauma o Salemu (1974), Wolfganga Behringera o južnoj Njemačkoj (1988), Robina Briggsa o pokrajini Loreni (1989) te Roberta Muchembleda o Cambrésisu (1978). Tome se trendu uskoro pridružuju i detaljne studije o političkoj, vjerskoj i kazneno-pravnoj pozadini suđenja vješticama u Švedskoj (Bengt Ankarloo, *Trolldomsprocesserna i Sverige*), Baskiji (Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition, 1609–1614*) te Škotskoj (Christina Lerner, *Enemies of the God: The Witch-hunt in Scotland*).

Prikazani pristupi u izučavanju progona vještica tijekom 70-ih godina 20. stoljeća mogu se svesti pod široko polje kulturalne historije, ostali su utjecajima do danas te su donijeli ozbiljnije rezultate u razumijevanju kompleksnosti toga fenomena kroz svojevrzni “kulturalni obrat”. Na kulturalnu historiju su u to vrijeme neke discipline i historioografske smjernice ostavile znatnoga traga, a samim time i na pristupe fenomenu vještičarstva, o čemu detaljno piše i Gábor Klaniczay u tekstu “A Cultural History of Witchcraft” (2010: 188–210) na koji se ovaj pregled obilno oslanja.

Među novim historiografskim smjernicama važno mjesto zauzima škola *Anala* s koncepcijama povijesti mentaliteta, društvenog imagina-

rija i materijalne civilizacije (pri čemu su izbjegavali upotrebu pojma kulture) koje su pokrenule rasprave i studije o novim, relevantnim poljima proučavanja obreda, rituala, proslava, povijesti tijela i seksualnosti, obitelji, sjećanja i pamćenja, pučkih vjerovanja i drugo. Važna tema u proučavanju progona vještica bili su kolektivni mentaliteti i njihove promjene, odnosno epistemološki diskontinuitet, još od teksta Luciena Febvrea iz 1948., “*Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?*” U tome je tekstu, umnogome programatskome za izučavanje povijesti mentaliteta, Febvre razmotrio ranonovovjekovni svijet u kojemu su vještice bile stvarnost podjednako za intelektualnu elitu i za puk, s naglaskom na promjenama koje su se mogle dogoditi da je takav način promišljanja i doživljavanja svijeta nestao. Oko sličnoga pitanja kao okosnice – koncepcije svijeta (ponajprije španjolskoga i baskijskoga) u kojemu je vještičarstvo bilo uobičajeno i moguće – pisana je i knjiga Julia Caroa Baroje, *Las brujas y su mundo* (1969), kao i nekoliko djela francuskoga povjesničara, analista Roberta Mandroua *Magistrats et sorciers* (1970)¹⁶ te *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle* (1979). Mandrouova analiza fenomena dugoga trajanja mentalnih struktura utemeljena je na sudskim spisima, političkim, vjerskim i medicinskim pamfletima te javnim raspravama vođenima o suđenjima vješticama i posebno o spektakularnim slučajevima opsjednutosti u Loudunu i Louviersu te ističe utjecaj kolektivno nesvjesnoga u konstruiranju vještica, pri čemu ključnu ulogu pridaje intelektualnim elitama i crkvi. U središtu njegova zanimanja su promjene koje su se dogodile (i način na koji su se dogodile) da su elite prestale vjerovati u postojanje vještica i maleficija, pri čemu je prilično zanemario pučku kulturu i vjerovanja. Zato je pučka kultura dobila središnje mjesto u djelima još jednoga analista, Roberta Muchembleda, koji je progone vještica promatrao kao proces discipliniranja pučkih vjerovanja i običaja koji je rezultirao devastirajućom “akulturacijom”, odnosno supresijom *tradicijske kulture* i konačnom kristijanizacijom puka.¹⁷ Mnogo plodnijom a i prihvaćenijom od akulturacije (koju i sam

¹⁶ Mandrou, Robert. 1970. *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle: Une analyse de psychologie historique*. Pariz: Plon.

¹⁷ Izdvojiti ću tek neke od radova u kojima se bavi odnosima pučke i visoke kulture: Muchembled, Robert. 1979. *La sorcière au village*. Pariz: Gallimard – Julliard; idem, 1981. *Les derniers bûchers: Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV*. Pariz: Ramsay; idem. 1994. *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*. Pariz: Armand Colin.

Muchembled kasnije napušta) pokazala se teza Petera Burkea o otpornosti, žilavosti pučke kulture koju analizira u *Junacima, nitkovima i ludama*. Drugi važan ogranak kulturalne historije označio je i početak proučavanja popularne, pučke ili narodne kulture u opreci s takozvanom učenom kulturom, što je u konačnici značilo i revidiranje dotad postojećega, prešutnoga stava o homogenosti kulture te pažljivije definiranje samog polja kulture (koja postaje izrazito inkluzivnim pojmom), ali i interakcije između različitih kultura, a posebno pučke i učene.¹⁸ Takvi pogledi na kulturu (ili preciznije – na kulture) omogućili su nove uvide u širenje pa i dijeljenje vjerovanja u vještice među elitom i pukom, jer se pokazalo da je i intelektualna elita zapravo sudjelovala u većem dijelu praksi onoga što bismo mogli nazvati pučkom kulturom, dok sam puk nije imao pristupa u neke prakse intelektualne, visoke kulture.

Treće važno polje kulturalne historije koje je ostavilo traga u izučavanju progona vještica jest historijska antropologija koja nastaje sedamdesetih godina 20. stoljeća, a na koju su utjecali radovi Clifforda Geertza (posebno koncepcija “gustoga opisa”), Victora Turnera i Claudea Lévi-Straussa, te tako u historiografiju ulaze pojmovi poput strukturalnih kodova, binarnih opozicija i liminalnosti. I historijska antropologija kao i izučavanje popularne, pučke kulture nastavlja povezivati stariji interes za “elitnu” kulturu s novijim zanimanjem za svakodnevicu. Naglasak se pomiče na proučavanje mikrouniverzuma pučkih slojeva predindustrijske Europe (Emmanuel Le Roy Ladurie, Carlo Ginzburg, Peter Burke i dr.), odnosno na proučavanje mentaliteta obrazovanih slojeva u doba progona vještica (npr. Norman Cohn, Keith Thomas, Alan Macfarlane, Robert Mandrou i dr.). Znatan utjecaj koji je imala “nova nova historija” na analiziranje složenoga fenomena progona vještica kapilarno se proširuje na druge discipline – prvenstveno na etnologiju i kulturnu antropologiju (Tillyjeva koncepcija “retrospektivne etnologije” ili “historijska antropologija” Jacquesa Le Goffa) te folkloristiku, ali i na sociologiju, feminističku kritiku, pravo, ekonomiju i dr. Te su nove tendencije pokazale kako su najintenzivniji progoni vještica bili tek dijelom duge i raširene tradicije nošenja s konfliktnim situacijama u svakodnevnom

¹⁸ U tome su segmentu kulturalne historije najveći utjecaj imali radovi Mihaila Bahtina o Rabelaisu, Arona Gureviča o srednjovjekovnoj narodnoj kulturi te već spomenuta studija Petera Burkea o “reformi popularne kulture” tijekom ranoga novog vijeka.

životu unutar zajednica: loših međuljudskih odnosa, ponajprije među susjedima (Robin Briggs), uskraćivanja pomoći siromašnijim članovima u trenucima rastakanja sustava komunalne solidarnosti (Thomas, Macfarlane) te kršenja društvenih normi (Larner, Ankarloo).

Osamdesetih godina 20. stoljeća oformljuju se nacionalni centri¹⁹ za izučavanje progona vještica u većini europskih zemalja, svaki s vlastitim metodologijama i vrijednim rezultatima, no za hrvatski kontekst posebno je zanimljiva Mađarska. Naime, skupina povjesničara i folklorista predvođena Évom Pócs i Gáborom Klaniczayem tijekom osamdesetih započela je s radom na kompliciranoj klasifikaciji vjerovanja u vještice i strukturalnoj analizi maleficija na osnovi sudskih spisa i drugoga arhivskoga materijala. Cilj je bio izraditi bazu podataka i na temelju recentnih povijesnih, antropoloških i folklorističkih metoda sistematizirati spomenutu arhivsku građu, što se ubrzo pokazalo preambicioznim zbog složenosti i količine podataka koje je arhivska građa otkrivala tijekom rada (Klaniczay 2010: 188–189). U svjetskoj literaturi o progonima vještica dotad nije bilo nikakvih informacija o mađarskim procesima, a ni o procesima u drugim zemljama na “rubovima” Europe u kojima su progoni vještica vrhunce imali krajem 17. pa sve do sredine 18. stoljeća, kada su u ostatku Europe uglavnom već prestali. Paralelno s radom na bazi, mađarski znanstvenici počinju organizirati međunarodne konferencije te je tako započelo i svojevrsno umrežavanje znanstvenika iz raznih dijelova Europe. Tijekom osamdesetih komparativna istraživanja zadobila su novi impuls, koji je bio vidljiv već na konferenciji 1988. *Witch Beliefs and Witch-Hunting in Central and Eastern Europe*²⁰ u Budimpešti u organizaciji Pócs i Klaniczaya. Istraživanja su pokazala da su u Mađarskoj, jednako kao i u Hrvatskoj, progoni vještica dosegli vrhunac krajem 17. pa do sredine 18. stoljeća, a ključnu ulogu u širenju i

¹⁹ Istraživačke skupine organizirane su tako u Skandinaviji (Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen, Hans Eyvind Naess), čiji su radovi bili inspirirani ponajviše britanskom društvenom historijom, dok je u Francuskoj i dalje bila vrlo snažna škola Anala (Robert Muchembled, Alfred Soman). Njemačka škola također je bila utjecajna (Wolfgang Behringer, Eva Labouvie, Walter Rummel i dr.), baš kao i nizozemska (Willem de Blécourt, Marijke Gijswijt-Hofstra, Hans de Waardt, Willem Frijhoff). Značajna istraživanja dolaze i iz Švicarske (Martine Ostorero, Kathrin Utz-Tremp, Agostino Paravicini-Bagliani) te posebno Škotske (Christine Larner, Julian Goodare) (nav. prema Behringer 2006: 496 te Klaniczay 2010: 188–212).

²⁰ Objavljen je i zbornik radova s konferencije u posebnoj broju časopisa *Acta Ethnographica Hungarica: An International Journal of Ethnography* 37 (1991/1992).

intenziviranju vjerovanja u vještice s cjelokupnim imaginarijem imali su njemački vojnici u Mađarskoj, koji su često inicirali procese.²¹

Radovi mađarskih znanstvenika poput *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe* (Pócs 1989), *Between the Living and the Dead* (Pócs 1999), *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of the Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe* (Klaniczay 1990) nisu bili orijentirani samo na “domaći teren” nego i na mađarske nasljedne zemlje, pa tako i na Hrvatsku. U tim radovima, koji su doista komparativne studije, očit je utjecaj Carla Ginzburga, a posebno njegove knjige iz 1989. *Storia notturna: una decifrazione dell Sabba*, u kojoj analizira prirodu svjetonazora iz perspektive progonjenih, a ne toliko iz perspektive progonitelja, što je dotad bila gotovo ustaljena praksa. Ginzburg je nastojao pronaći folklorne korijene sabata za koji smatra da je nastao kao spoj, odnosno kao rezultat sukoba između učene i tradicijske, pučke kulture (Ginzburg 1992: 11). Na osnovi *Canon Episcopi*, dokumenata procesa vođenih protiv vještica, zatim dokumenata raznih koncila iz 13. i 14. stoljeća Ginzburg pronalazi tragove ekstatičkih kultova noćne božice kao folklorne temelje sabata, koji su prakticirale uglavnom žene, a njegovu rasprostranjenost povezuje stoljetna naseljenost Keltima (dolina Rajne, Toulouse, kontinentalna Francuska, alpski luk i dolina rijeke Po te Škotska i Rumunjska); tamo gdje nije bilo Kelta, a pronalazi slične kultove (na primjer na Siciliji), zaključuje da bi moglo biti riječi o starijim grčkim, odnosno mediteranskim utjecajima. Uz navedene kultove, Ginzburg pronalazi još jedan poredbeni niz u kojemu se javljaju slični elementi u različitim dijelovima Europe, a riječ je o bićima/ljudima koji se povremeno bore (u ekstazi ili u snu) za plodnost protiv vještica/vještaca ili, u nekim varijantama, protiv mrtvih. Takav tip likova vidi u furlanskim *benandantima*, hrvatskom *krsniku*, *mogutu* i *negromantu*, mađarskom *táltosu*, bosansko-hercegovačkom i crnogorskom *zduhaču*, osetskom *burkudzäutäu* i *kurysdzäutäu*, da bi ih na kraju sve povezao s euroazijskim šamanima, odnosno uputio da se u njima mogu nazrijeti tragovi euroazijskog šamanizma. Iz dvaju različitih tipova folklornih praksi i vjerovanja – ekstatičkih kultova noćne božice

²¹ Za Hrvatsku dosad nema podataka da bi njemački vojnici imali važniju ulogu u širenju vjerovanja ni u podizanju tužbi, osim jedne napomene Ivana Bojničića da su progoni vještica zapravo “kuga koja se k nama dovukla iz Njemačke”.

i ekstatičkih bitaka – nastali su elementi predodžbe o vješticijem sabatu u srazu s teološkim, inkvizicijskim predodžbama, zaključuje Ginzburg. Njegove teze o šamanističkim elementima koje pronalazimo u različitim vjerovanjima i praksama, a koji su mogli prodrijeti difuzijom ili na temelju zajedničkoga kulturnog supstrata, otvorili su novo polje izučavanja i ostavili znatnoga traga u povijesnim istraživanjima, a osobito u folkloristici.²²

Zanimljivo je da treća pretpostavka koju je Ginzburg ponudio kao objašnjenje tisućljetne sačuvanosti i iznimno heterogene rasprostranjenosti ekstatičkih kultova nije izazvala gotovo nikakve reakcije i nije imala svoje sljednike. Uz objašnjenja da su se vjerovanja širila difuzijom ili da su imala zajedničko ishodište, ponudio je, naime, i strukturalne karakteristike ljudskoga uma kao mogući razlog sličnih vjerovanja, običaja i mitova diljem Europe, a i izvan njenih granica. Bilo bi pretjerano tvrditi da je Ginzburg ponudio psihoanalitičko ili neurobiološko objašnjenje temelja vjerovanja i rituala, no u posljednjem poglavlju postavio je važno pitanje: mogu li unutrašnje forme, odnosno strukture proizvesti rituale i mitove unutar kultura koje međusobno nisu povezane (Ginzburg 1992: 267). Iako ne posve jednoznačan u odgovoru, čini se da je psihičkoj strukturi dodijelio tek mogućnost za prihvaćanje difuzije i njezinu sačuvanost. Nažalost, Ginzburg nije dalje razrađivao moguće utjecaje nesvjesnoga na konstruiranje odnosno nastanak vjerovanja, pa u konačnici i na njihovu dugotrajnost, ali je donekle naznačio put i za neka “manje racionalistička” tumačenja progona vještica, od kojih je prakticiranje šamanističkih rituala kao dijela *stvarnih zbivanja* u doba progona vještica tek jedno od mogućih tumačenja.

U historiografiji sve do danas znatnu prevlast ima upravo racionalistička paradigma, nastojeći protumačiti optužbe ili iskaze sa suđenja unutar onoga što se može percipirati kao stvarno ili bar moguće iz današnje perspektive, a diskreditirajući ostale elemente konstrukcije vještica kao praznovjerje, rezultat torture ili znak psihičke bolesti – ponekad svećenika i inkvizitora, a mnogo češće optuženih žena ili čak cijeloga društva. Pa ipak, povremeno se javljaju disparatni glasovi

²² Nemoguće je popisati sve radove koji se temelje na komparativnim analizama u potrazi za šamanističkim elementima pa izdvajam samo neke koji su bili dostupni: Pócs 1989a; Behringer 1998; Blix Hagen 2005; *idem* 2006; Klaniczay 2006.

koji iskazuju skepsu prema prevelikome racionalizmu i analizama ranonovovjekovnoga svijeta iz suvremene perspektive. Takav je na primjer tekst povjesničara Gustava Henningsena "The White Sabbath and Other Archaic Patterns of Witchcraft" u kojemu propituje mogućnosti kulturnohistorijske, ili historijske, analize u tumačenju nekih aspekata vjerovanja u vještice i njihovih progona te zaključuje da su neki od razmatranih fenomena pripadnih koncepciji vještica na granici parapsihologije odnosno da pripadaju neobjašnjivim psihičkim fenomenima (Henningsen 1991/1992: 302).

Neka novija istraživanja progona vještica nastavljaju se na "parapsihološku" liniju tumačenja no koristeći se suvremenim dosezima kognitivnih znanosti, kao što je *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe* Edwarda Bevera iz 2008. Okosnicu knjige čine interdisciplinarne razrade odgovora na tri pitanja – koliko su ljudi doista sudjelovali i doživljavali aktivnosti sadržane u vjerovanjima; koliko su njihova djela (odnosno ono što se nazivalo maleficijem) imala stvarnoga učinka te koja je bila priroda subjektivnih doživljaja u slučaju da njihova percepcija nije odražavala izvanjsku stvarnost. Metodologija koju koristi doista je raznovrsna – od kognitivnih znanosti, istraživanja izmijenjenih stanja svijesti, studija psihosocijalnih utjecaja na zdravlje odnosno na razvoj bolesti te nesvjesne interpersonalne komunikacije i neuroznanosti do kulturalnohistorijskih interpretacija zapisnika sa suđenja vješticama u Württembergu na jugozapadu Njemačke. Bever je došao do zaključka da je prakticiranje magije u ranome novom vijeku bilo mnogo raširenije i učestalije od onoga što pretpostavljaju suvremenici istraživanja, a posebno su bili učestali magijski postupci koje se može okarakterizirati maleficijem i koji je bio prvenstveno usmjeren na ljude (Bever 2008: 433–441). Takav je maleficij mogao biti rezultatom svjesnih, ali i nesvjesnih osjećaja i radnji osobe koja se nekome željela osvetiti ili tek zaprijetiti, odnosno netko se mogao razboljeti vjerujući da su na njega bačene čini, što je pak generiralo stres i simboličku somatizaciju. Različite dijelove kumulativne koncepcije vještičarstva, poput susreta s demonom, noćne letove i drugo, objašnjava uz pomoć psihofizioloških procesa, izvantjelesnih iskustava, utjecaja halucinogenih itd. No, premda su zaključci do kojih je Bever došao u svojem istraživanju – a to je poglavito *realnost* ili utemeljenost u realnosti različitih

dijelova vještichjega imaginarija, a koji su znatno drugačiji od istraživačkoga *mainstreama* – ipak u jednom segmentu ponavlja isti diskurs od kojega se nastoji distancirati. Naime, smatra da su optužbe za vješticarstvo bile usmjerene protiv žena, i to ponajprije starijih žena jer su žene u tadašnjem društvu imale sužen prostor djelovanja te su bile “bolje predisponirane za sudjelovanje u *maleficiumu* zbog njihove društvene/domaćinske uloge i njihovih superiornih društvenih, emocionalnih i jezičnih vještina” (Bever 2008: 434, a posebno poglavlje 2). Neosporno je da su se žene mnogo više nego muškarci bavile liječenjem, porođništvom, pa i čaranjem, gatanjem, proricanjem, no sfera doma i svega vezanoga za dom, kao ni liječenje, čaranje i dr. nije tek u ranome novom vijeku postalo *ženskim područjem* te se nužno postavlja pitanje zašto su tek tada žene konstruirane kao opasne za cijelo društvo. Pitanje intenzivnih progona upravo žena kao vještica ostaje najslabijim mjestom inače zanimljive studije Edwarda Bevera koja otvara temu nesvjesnoga iz drugačijeg aspekta.

Feminističke interpretacije progona vještica

Premda podaci nedvojbeno ukazuju da su progoni vještica u gotovo cijeloj Europi bili uglavnom progoni žena, koje su činile gotovo dvije trećine od približno 60 000 osuđenih (prema Voltmer 2006: 1209–1214), pitanje roda začuđujuće je dugo bilo posve zanemareno u historiografiji, izuzmemo li micheletovski romantičarski pristup koji je već potkraj 19. stoljeća,²³ a potom i tijekom 20. stoljeća znatno utjecao na i danas rasprostranjenu predodžbu o vješticama kao snažnim, moćnim, neovisnim ženama čije je ponašanje patrijarhalno društvo nastojalo normirati, disciplinirati i sankcionirati. Rod je istodobno bio i najvidljivija i najnevidljivija odrednica progona, no u *mainstream* historiogra-

²³ Ovdje je riječ o jednoj od prvih feminističkih interpretacija progona, i to pionirke prvoga vala feminizma Matilde Joslyn Gage, koja u knjizi *Woman, Church and State* iz 1893. prenosi posve pogrešnu tezu njemačkih devetnaestostoljetnih povjesničara, ponajprije Gottfrieda Voigta, o devet milijuna spaljenih žena te se u konstruiranju razloga progona oslanja tek na Micheletove interpretacije. Premda je posve opravdano skrenula pozornost na pitanje roda u progonima, nije se nažalost bavila ni arhivskim radom ni provjerom nekih temeljnih povijesnih podataka, tako da neki od “mitova” o vješticama nastavljaju kružiti znanstvenom, a od tada i feminističkom literaturom (nav. prema Behringer 1998: 664–685).

fiju uspio se *provući* kao dio kategorijalnoga aparata tek preko kritike feminističkih pristupa krajem 80-ih godina 20. stoljeća (usp. Whitney 1995). Veza između feminizma i historiografije u kontekstu proučavanja progona vještica otada je obilježena brojnim prijemima i polemikama, a interpretacije konstruiranja vještica pokazala su se kao mjesta upisa mnogih političkih i ideoloških agendi.²⁴

Kada je dotad “skriveni” rod vještica konačno uspio doprijeti do interpretativnih modela *mainstream* historiografije 70-ih i 80-ih godina 20. stoljeća, odnosno kada je intenzivniji rad povjesničara u arhivima diljem Europe neupitno ukazao na to da su za vještičarstvo bile optužene uglavnom žene, ubrzo su se pojavila objašnjenja koja su nijekala mizoginiju bilo kao kulturološku konstantu ili pak kao specifičnost ranoga novog vijeka.

Tako su u historiografiji 70-ih i 80-ih godina, pa i sve do danas, znatnoga traga ostavile studije Keitha Thomasa i Alana Macfarlanea koji su fokus istraživanja prebacili na dinamiku unutar zajednica tijekom ekonomskih i vjerskih promjena, ponajprije u Engleskoj. Obojica su na temelju arhivskih materijala zaključili da su doista žene bile češće optužene za vještičarstvo, ali ne stoga što bi društvo u cjelini bilo mizogino, nego zato što se optužbama društvo rješavalo najsiromašnijih pripadnika zajednice, što su pak češće bile starije, obudovjele žene koje su tražile pomoć od susjeda (Macfarlane 1999 [1970]: 148–159).²⁵ Thomas ističe kako nije moglo biti riječi o ratu spolova jer su u većini slučajeva same žene bile i tužiteljice i svjedokinje (Thomas 1971: 568), što je argument kojim se nastojalo pobiti feminističke studije usmjerene na ukazivanje nejednakih odnosa moći koji oblikuju, između ostaloga, i rodne identitete (usp. Hester 1996: 289–290).

²⁴ Jedan od radikalnijih primjera korištenja progona vještica u ideološke i političke svrhe, posve nevezan uz feminističku kritiku, jest projekt Heinricha Himmlera koji je u okviru SS-a organizirao posebnu jedinicu, tzv. Hexen-Sonderkommando koja je u sudskim zapisima i arhivima tražila potvrde nacističke teze o progonima vještica kao kršćanskom, pa onda i židovskom pokušaju uništenja “arijskih žena”. Tu je tezu 1935. plasirala i nacistička “feministica” Friederike Müller-Reimerdes u pamfletu naslovljenom “Der christliche Hexenwahn” (Bailey 2007: 236–238).

²⁵ Ovdje je riječ zapravo o fenomenu “feminizacije siromaštva” čije početke mnogi autori smještaju upravo u razdoblje ranoga novog vijeka (usp. Hester 1996 301–303, ali i Federici 2004).

Za razliku od Thomasa i Macfarlanea, Muchembled u knjizi *La sorcière au village* iz 1979. razloge progona vidi u opresiji žena kao izravnoj posljedici seksualne represije potaknute katoličkom i protestantskom reformacijom. Proučavajući sjevernu Francusku, primjećuje da su kazne za izvanbračne zajednice i izvanbračnu djecu te preljubništvo bilo daleko strože za žene nego li za muškarce te smatra da je važan dio konstrukcije vještica bila upravo ženska seksualnost (Muchembled 1979: 148–149). Jednako tako, i William Monter uočava da je rod imao važnu ulogu u progonima vještica, mnogo važniju nego društveni status ili dob optuženih te smatra da je “vještičarstvo, kao što su demonolozi neprestano isticali, bilo povezano sa spolom”, no njegovo se istraživanje zaustavlja na svećenstvu te ne elaborira dalje pitanje roda (Monter 1976).

Dok se u znanstvenoj, uglavnom historiografskoj zajednici zapravo ignorirala pa i negirala uloga roda u konstruiranju vještičje čudovišnosti, ili se pak provodila svojevrсна repatrijarhalizacija ranonovovjekih društava, izvan akademske zajednice, a povezano s drugim valom feminizma, jačala je “politizacija” progona vještica (usp. Hodgkin 2007: 184).

U razdoblju 1970-ih nastaje mit o vješticama kao iscjeliteljicama i primaljama koje su pomagale zajednici, no koje su zbog svojega znanja i moći predstavljale prijetnju ponajviše liječnicima, profesiji koja se tada razvijala. Zato ih je inkvizicija progonila te naposljetku spalila milijune žena diljem Europe.²⁶ Ta je teza, prvi put iznesena 1973. u knjizi Barbare Ehrenreich i Deirdre English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers*, postala uvriježenom predodžbom o vješticama koja ni danas nije izgubila na snazi u popularnoj kulturi i izvanznanstvenoj zajednici, premda je posve neutemeljena u povijesnim izvorima.²⁷ U diskursu radikalnoga feminizma vrlo često je posve zanemareno oslanjanje na primarne izvore za potvrdu vlastitih teza te uporno inzistiranje na

²⁶ Mit o vješticama kao iscjeliteljicama i primaljama vrlo argumentirano pobija David Harley u tekstu “Historians as Demonologists: The Myth of the Midwife-Witch” te Jane P. Davidson u tekstu “The Myth of Persecuted Female Healer”. Različite autorice spekulirale su o 3, 6 ili čak 10 milijuna pogubljenih žena u doba najvećih progona vještica (usp. Barstow 1988: 7), pa tako npr. Andrea Dworkin u knjizi *Woman-Hating* iz 1974. iznosi podatak o 9 milijuna spaljenih žena.

²⁷ Unatoč brojnim kritikama koje je pretrpjela njihova knjiga, English i Ehrenreich 2010. objavljuju 2. popravljeno i dopunjeno izdanje, u kojem se, doduše, opet ne pozivaju na arhivske izvore, ali dodatno razrađuju posljedice političke i ekonomske monopolizacije medicine od ranoga novog vijeka pa sve do suvremenosti.

ahistoričnosti historije, što je rezultiralo radovima koji su, umjesto propitivanja položaja žena u ranom novom vijeku, pridonijeli tek politizaciji i dogmatizaciji ove teme. Taj je mit izrastao iz radikalnog, aktivističkog feminizma, koji se temeljio na ideji da je spol/rod oduvijek temelj opresije u patrijarhalnom, mizoginom društvu.²⁸ Takav je pristup vidljiv i u knjizi Mary Daly, *Gyn/Ecology* iz 1978., u kojoj ona osim *Malleus Maleficarum* ne navodi nijedan drugi izvor na kojem temelji vlastitu, često fikcionalnu rekonstrukciju vještice kao pučke heroine ili proto-feministkinje. Njezina reprezentacija vještica na taj način postaje vrlo bliska romantičarskom narativu o progonima (koje naziva "ginocidom") kao odrazu primitivnosti i barbarstva. Osim toga, za diskreditiranje Dalyna rada poslužilo je i njezino nekritičko preuzimanje teze Margaret Murray o vješticama kao sljedbenicama poganskoga kulta plodnosti, odnosno femininocentrične religije.²⁹

Tako se znanstveno proučavanje vještičarstva tijekom 70-ih i 80-ih našlo u nezahvalnoj poziciji: "službenu" historiografiju nije zanimala analiza roda, dok su feminističku kritiku slabo ili nimalo zanimali primarni izvori i dubinska historijska istraživanja. Rani novi vijek i njegove vještice tako su dvostrano omele historičnost historije: feministička kritika negacijom vremenske omeđenosti progona, a službena, "muška" historiografija negacijom ideološke i kulturološke konstrukcije ženskosti.

Većini povjesničara je kao ključni kontraargument za raspravu o progonu vještica kao progonu žena (ili "ratu spolova") služio broj optuženih i osuđenih muškaraca.³⁰ U najmanje četiri regije ili pak države muškarci su činili većinu osuđenih za vještičarenje – u Normandiji, Rusiji, Estoniji i Islandu, dok su u ostatku Europe uglavnom činili jednu četvrtinu ili

²⁸ Diane Purkiss u knjizi *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations* navodi brojne znanstvenike, ali i pjesnike, romanopisce, dramatičare te teologe koji su perpetuirali takvu reprezentaciju vještica u svojim djelima te ih kritizira ukazujući na njihovu mitotvornu i političku ulogu, posebno u poglavlju "A Holocaust of One's Own: The Myth of Burning Times" (Purkiss 1996: 8–29).

²⁹ Riječ je o knjizi *The Witch-Cult in Western Europe* iz 1921., kako je već spomenuto vjerojatno najkritiziranijoj knjizi o vješticama svih vremena, no koja je imala i cijelu sljedbu te je utjecala na nastanak *wicce*, imaginarij popularne kulture, ali i na prvi feministički val.

³⁰ O progonima muškaraca u posljednja dva desetljeća objavljeno je više studija i članaka: Gaskill 1998; Labouvie 1990; Apps i Gow 2003; Schulte 2009; Rowlands 2009. Willem de Blécourt smatra da je zanimanje za muške vješce pretjerano i "služi tek kao izlika da se i dalje ignorira problem roda" (Blécourt 2000: 293).

jednu petinu ukupno optuženih (Levack 2006: 141–142). To i nije neobično, jer u pravnim regulativama ranoga novoga vijeka definicija malficija ili vješticarstva ni na koji način nije isključivala muškarce kao moguće počinitelje, odnosno zločin nije bio rodno omeđen. Jednako tako, i u većini demonoloških tekstova, od *Malleusa*, *Formicariusa* i dr., napominje se da i muškarci mogu prakticirati štetnu magiju, sklapati ugovor s vragom i odlaziti na sabat. No bez obzira na sve navedeno, ništa od toga ne odgovara na pitanje zašto su uglavnom žene bile proglašene vješticama.

Tijekom kasnih 1980-ih razvoj feminističke teorije donio je nove koncepcije i analitičke metode koje su bile potrebne za drukčije pristupe fenomenu progona vještica. Kako piše Katharine Hodgkin,

[n]aglasak na konstrukciji rodnih identiteta u cjelokupnom društvenom kontekstu i prepoznavanje načina na koji nejednaki odnosi moći oblikuju identificiranje i muškaraca i žena s njihovim dodijeljenim rod-nim identitetima imali su utjecaja na razumijevanje roda u progonima vještica (Hodgkin 2007: 185).

Među studijama objavljenima u tom razdoblju svakako je bila najutjecaj-nija *Enemies of God* iz 1981. te pogotovo *Witchcraft and Religion* iz 1984. Christine Lerner, tada još uvijek među rijetkima, ako ne i prva znanstvena studija o ulozi roda u progonima. Iako je glavno tržište njezina istraživanja stavljeno na ulogu države i državnog aparata u progonima vještica, nemalo pozornosti posvetila je i pitanju roda u procesu identifikacije vještica u društvu. Za Lerner je ključno pitanje bilo zašto su se žene činile posebno opasnim za patrijarhalni poredak u to doba i zašto su prestale biti toliko opasne nakon 1700. (Lerner 1984: 87). Vještice su, smatra ona, često bile u poziciji žrtve dijelom zbog njihove dobi i siromaštva, tj. socijalnog statusa, ali dijelom i stoga što su ponekad bile i percipirane kao nezgodne, agresivne susjede: u situacijama u kojima je bilo posve uobičajeno da muškarac primijeni fizičku silu i tako razriješi sukob, žene su kao jedino oružje na raspolaganju imale riječi, odnosno kletve. U ranonovovjekovlju pravni sustav se sve više mijenja i ozbiljno zadire u privatni život, pogotovo žena, proskribirajući poželjne modele femininog ponašanja. Iz te perspektive, svadljive žene koje izgovaraju kletve, ali i one čije je ponašanje smatrano suviše slobodnim, počinju se smatrati prijetnjom patrijarhalnom poretku i to ne samo iz pozicije

muškaraca nego i drugih žena. Prema Larner, “[s]tereotipna vještica je neovisna, odrasla žena koja odudara od muške ideje o pravom ženskom ponašanju”, ona uznemiruje društveni red i poredak te postaje simbolom nereda i kaosa (Larner 1984: 87). Njezina je teza da su progoni vještica bili povezani sa spolom/rodom, ali ne i isključivo vezani uz njega (“sex-related but not sex-specific”),³¹ što bi zapravo značilo da vještice nisu progonjene zato što su žene nego zato što su vještice (1984: 87). Ta je njezina interpretacija postala vrlo popularnom kod mnogih protivnika feminističke kritike (Brian Levack, Pieter Spierenburg, Jim Sharpe i dr.), koji su je parcijalno citirali i kojima je poslužila za ignoriranje društveno-ideološkoga konstruiranja roda pa i patrijarhata.

U Europi ranoga novog vijeka politička, ekonomska, pravna i društvena moć pripadaju muškarcima, a žene su, koje se smatralo duhovno, intelektualno i moralno inferiornima, pogotovo ako nisu bile dijelom bračne zajednice, bile izložene raznovrsnim progonima, ponajviše kako bi se reguliralo njihovo ponašanje. Iz toga aspekta, patrijarhat je tek kontekst, okvir, ali ne i razlog progona, dok razlogom Larner smatra kršćanstvo kao političku ideologiju, kojoj je lov na vještice zapravo poslužio za uklanjanje onih koji su smatrani neprijateljima “Boga, države i ljudi”, ne prepoznajući da su rodni odnosi, a time i žena-vještica, konstruirani putem “kršćanske ideologije”.

Tijekom kasnih 1980-ih i 1990-ih u nekoliko studija naglašena je uloga patrijarhalnih društava u konstrukciji vještica. Carol Karlsen u knjizi *The Devil in the Shape of a Woman* iz 1987. analizira optužbe za vještičarstvo u kolonijalnoj Americi te na temelju arhivske građe detaljno opisuje društvene, ekonomske i ideološke okolnosti suđenja. Za razliku od engleskih (dakako, ne samo engleskih) vještica, žene u Novoj Engleskoj nisu bile stare, same i siromašne, posve suprotno – Karlsen je ustanovila da su češće bile optužene financijski neovisne žene te da su tenzije oko obiteljskoga nasljedstva bile pozadinom optužbi, uz seksualno slobodnije ponašanje te agresivnost u interpersonalnim odnosima. Nažalost, njezina se interpretacija svodi na konstrukciju vještice kao protofeminističke junakinje, čija je financijska i seksualna neovisnost iritirala puritansko društvo te je zbog toga morala biti kažnjenom.

³¹ Za kritiku takvog promišljanja konstrukcije vještica u ranome novom vijeku usp. Blécourt 2000: 287–309.

Pozicija vještice jest upravo ono što je čini dijelom duge povijesti opresije i nasilja nad ženama, zaključuje Karlsen.

Elizabeth Reis je, kao i Karlsen, proučavala suđenja vješticama u Novoj Engleskoj te pronašla vezu između optužbi za vještičarstvo i protestantskog konstruiranja žena kao pasivnih pa time i podložnijih nadnaravnim utjecajima. U nekim je razdobljima tako žena bila konstruirana kao svetica, a “u kontekstu pošasti vještica, u vremenu goleme nesigurnosti i straha, stanovnici Nove Engleske bili su usmjereni na mračniju stranu ženskosti, ističući podložnost ženskih tijela i duša vragu” (Reis 1997: 112), a jednako konstruiranje žene kao pasivne i podložne, što ju je oblikovalo ili kao sveticu u srednjovjekovlju ili kao vješticu u ranom novom vijeku pronašla je i Sarah Ferber (2004) i u katoličkih protureformatora.

Marianne Hester (1992; 1996: 288–306) u svojim je radovima naglašavala prijeteći aspekt ženskosti kao glavni razlog optužbi, koji je patrijarhalni sustav tako nastojao kontrolirati i podčiniti. U ranom novom vijeku društva su prolazila kroz različite promjene – demografske, ideološke, ekonomske, vjerske te političke, što je potaknulo nesigurnost, tenzije i konflikte, koji su se manifestirali, smatra Hester, i u muško-ženskim odnosima. Progone vještica promatra kao obnavljanje patrijarhalnog sustava u novim okolnostima, smatrajući da se ženu konstruira kao drukčiju i inferiornu muškarcima, pri čemu važnu ulogu ima seksualizacija ili erotizacija. U doba progona vještica upravo se na seksualnosti gradi negativna reprezentacija žena kao vještica te su zato mnogo češće sankcionirane za “seksualne” transgresije, poput rađanja djece izvan braka ili bivanja u izvanbračnim zajednicama. Patrijarhalni ideal u doba progona bila je tiha i pasivna žena, no koja je, kako zaključuje Hester, u 16. i 17. stoljeću u demonološkoj literaturi, različitim pamfletima te propovijedima bila prikazana kao nezasitna, grešna i moralno slabija od muškaraca, ali zbog toga i zastrašujuća. Jednako prijetećom percipirana je i involviranost žena u proizvodnji³² te su optužbe za vještičarstvo trebale poslužiti kako bi se reguliralo njihovo sudjelovanje i utjecaj u društvu; ženu je, prema Hester, valjalo vratiti u sferu obi-

³² Hester navodi engleski primjer kućne proizvodnje piva kao ženske domene koja se tijekom 16. i 17. stoljeća mijenja u potpuno mušku.

teljskog života, koji bi tako bio pod nadzorom muškaraca. Kao potvrdu vlastite teze da je lov na vještice zapravo bilo nastojanje da se žene kontrolira u dva važna aspekta – seksualnosti i sudjelovanju u ekonomskim aktivnostima – Hester pronalazi u literaturi 18. i 19. stoljeća u kojoj su žene prikazane kao šutljive i podložne. Nažalost, njezina je interpretacija utemeljena isključivo na sekundarnim izvorima (što bi bilo posve legitimno da nije riječ o radu s historiografskim usmjerenjem) te polemici s Thomasom, Macfarlaneom i Larner te njihovim čitanjima zapisnika sa suđenja vješticama u Engleskoj i Škotskoj. Iako je Hester deklarativno usmjerena na društveno strukturiranje vještica u doba najvećih progona, njezini zaključci su ahistorijski te ne objašnjavaju zašto bi prije teća ženskost upravo u ranom novom vijeku zadobila atribute vještice. Njezino je čitanje i interpretacija tuđih istraživanja mnogo više usmjereno na tradiciju mizoginije u Europi nego li na objašnjavanje vještičje epidemije u konkretnom razdoblju.

Mizoginijom kao središnjim pojmom ženske povijesti bavi se i Anne Barstow u knjizi *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts* (1994), također temeljeći vlastite teze isključivo na sekundarnoj literaturi. Kao i Hester, Barstow promatra progone vještica kao učinak sustavnoga mizoginog stava vladajućih elita, teologa, demonologa, ali i puka, pri tome zanemarujući okolnosti i karakteristike suđenja. Lov na vještice izjednačen je s neprijateljstvom prema ženama, koje je pak izjednačeno sa strahom od ženske seksualnosti i razlogom muškoga nasilja nad femininim tijelom.

Feministička je kritika tijekom posljednjih nekoliko desetljeća nesumnjivo utjecala na nove perspektive u proučavanju progona te ukazala na ulogu koju je rod/spol imao u konstrukciji vještice te na utjecaj patrijarhalnih normi u formiranju ženskoga, a tako i vještičjeg identiteta. Većina autorica uočila je u ranonovovjekovnim tekstovima i zapisnicima sa suđenja anksioznost vezanu uz žene i njihovu seksualnost, koju je patrijarhalno društvo nastojalo nadzirati i podvrgnuti tadašnjem, religijski konstruiranom idealu ženstva. Jednako tako, feministička kritika otvorila je i niz pitanja o ženskoj povijesti u ranom novom vijeku, odnosima između javne i privatne domene te ukazala na “androcentrične metode analize” dotadašnjih radova (Bender-Wittmann 1994: 21). No nažalost, povremeno je feministički pristup pridonio i stvaranju novih

mitova na tragu romantičarskih – vještice su prikazivane u rasponu od iscjeliteljice i primalje do snažne, često i financijski neovisne žene. Takve teze i interpretacije nisu bile potkrijepljene arhivskom građom, nisu bile provjerljive na mikrohistorijskom nivou te su bile metom čestih kritika (usp. Purkiss 1996: 8–29, 59–82; Sharpe 1990: 75–86; Opitz-Belakhall 2009: 90–99), što je mnogima poslužilo za potpuno odbacivanje feminističke kritike kao valjanog analitičkog okvira, ali je u konačnici rezultiralo promjenom fokusa u tematiziranju vještičje povijesti kao povijesti rodničkih odnosa. Tako središnje pitanje krajem 1990-ih više nije bilo je li progon vještica bio zapravo progon žena, nego je naglasak pomaknut na istraživanje društvene, rodne, ali i psihološke dinamike koje su dovele do takvih progona.

Dok je dio povjesničara oštro kritizirao feministički pristup proučavanju progona vještica, psihoanalitički pristup bio je uglavnom posve ignoriran, s nekim iznimkama, među kojima posebno mjesto zauzima knjiga Lyndal Roper iz 1994., *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*.

Feminističke su kritičarke naglašavale da je središnje mjesto optužbi bila ženska seksualnost, no Roper je težište vlastitog istraživanja stavila na formiranje subjektiviteta i roda u njihovoj fiziološkoj i psihološkoj danosti, odmaknuvši se od Foucaultove teze o diskurzivnoj tvorbi subjekta. U pomnom čitanju zapisnika sa suđenja u Augsburgu tako je pronašla posve drugačije neuralgične točke – anksioznost povezanu s majčinstvom, prvenstveno s njegovim fizičkim i psihološkim aspektima. Većinu optužbi podizale su majke protiv uglavnom starijih, neplodnih žena koje su se brinule o njihovoj djeci, dadilja, dojilja i kućnih pomoćnica. Vješticu kao Drugog, prema Roper, ne konstruira dakle Crkva ili patrijarhalno društvo, nego druge žene.

Očekivala sam da ću u vještičarstvu otkriti kulminaciju rodnog antagonizma koji sam razaznala u njemačkoj kulturi 16. i 17. stoljeća. Ideja leta na metli ili vilama, predodžbe o ugovoru s vragom, zapečaćenim spolnim odnosom, seksualno prepuštanje plesu na vještičjem sabatu, sve to je navodilo na to da je vještičarstvo povezano sa seksualnom krivnjom i privlačnošću između muškaraca i žena, i da bi objašnjenje moglo biti čudorede reformacijskog i protureformacijskog doba, kada su katolici i protestanti tražili načine da iskorijene prostituciju i preljubništvo, osramote žene koje su zatrudnile prije braka i nametnu

rigorozan kodeks koji sve žene obilježava kao Evu, zavodnicu koja je kriva za pad čovječanstva (Roper 1994: 203).

Taj citat, osim što definira smjer istraživanja kojim Roper nije krenula, zapravo ukazuje na problematičnost pristupa mnogih povjesničara, ali i feminističkih kritičarki: u tekstovima se često tražila tek potvrda unaprijed određene teze. Istraživanja su nastojala, posve legitimno, osvijetliti zašto su najčešće žene bile žrtvama ili pak kakvi su društveni i osobni konflikti doveli do takvih progona, poput (loših) susjedskih odnosa, eliminacije najsiromašnijih pripadnika zajednice ili borbe za političku moć. No na taj se način zapravo “prevodilo” iskaze optuženica u suvremene, racionalne, “prihvatljive” pojmove i objašnjenja, zanemarujući epistemološki status samih iskaza. Svijet nastanjen vješticama, čarobnjacima, vukodlacima i drugim nadnaravnim bićima promatra se kao relikat “primitivnog mentaliteta”, a time i kao iracionalan, što nas vodi do pitanja kako interpretirati tekstove za koje ne vjerujemo da odražavaju zbilju, da su faktični i faktografski. Roper smatra da “priznanja i optužbe valja razumjeti kao mentalne produkte s unutaršnjom organizacijom koji imaju svoje značenje” (Roper 1994: 203). U interpretaciji dokumenata sa suđenja koristila se teorijom objektnih odnosa Melanie Klein te Freudovom teorijom nagona, transfera i kontratransfera kako bi razjasnila prededipalne komplekse i fantazije pronađene u iskazima. Ovdje ipak valja dodati i jednu napomenu: premda je Roper bez sumnje temeljita u proučavanju progona vještica te je u “zatvorenu” historiografiju unijela i psihoanalitičku dimenziju, njezina studija je tek manjim dijelom psihoanalitička – tek je u tri poglavlja poslužila kao interpretativni, analitički okvir.

Dakako, Roper nije prva koja je uočila da su vjerovanja u vještice i druga bića, strah, krivnja, mržnja, anksioznost koji se mogu iščitati iz sudskih zapisnika zapravo konstitutivni dijelovi psihičke dinamike koji su utjecali na produciranje samog lika vještica. U mnogim radovima koji se bave ranonovovjekovnim progonima vještica često se susrećemo s pojmovima kao što su psihoza, neuroza, fantazije, “poremećaji psihičke naravi” (Trevor-Roper 1967), histerija i dr., što su sve psihoanalitički pojmovi, pa ipak je psihoanaliza rijetko poslužila kao analitički okvir za povijesne izvore.

Psihoanalitičke interpretacije progona vještica

Ponešto neuobičajeno, u Francuskoj u 19. stoljeću radovi o progonima vještica nisu bili historiografski, nego pak medicinski, i to iz kruga oko pariške psihijatrijske bolnice, La Salpêtrière, koju je vodio neurolog Jean-Martin Charcot. Koristeći se Littréovom koncepcijom “retrospektivne medicine” ili historijske dijagnostike, Charcot i njegov krug suradnika³³ započeli su u biti historiografski projekt u čijem je središtu bila usporedba opsjednutosti i ekstatičkih iskustava optuženika/optuženica za vještičarenje sa slučajevima histerije. U skladu s ciljevima projekta (a koji je bio kritičan prema Crkvi), u razdoblju od 1882. do 1897. objavljuju se u ediciji Bibliothèque Diabolique Bourneville stare demonološke rasprave, između ostalih i tekst *De Praestigiis Daemonum* nizozemskog liječnika Johanna Weira iz 1563. Iako za Weira postojanje ugovora s vragom uopće nije bilo upitno,³⁴ u sljedećim desetljećima taj će traktat često biti citiran kao prilog raspravi o vjerovanju u vještice kao dijelu neznanstvenoga, iracionalnoga i “primitivnog” svjetonazora, a koji je u suprotnosti sa znanstvenim skepticizmom i napretkom, što je prema mnogim autorima bio direktnim povodom za prestanak progona vještica. Njegova su stajališta poslužila kao potvrda retrospektivnoj medicini da su vještice i opsjednuti zapravo bili psihijatrijski slučajevi (usp. Ferber 1997: 120–140). Weir je tako u knjizi Gregoryja Zilboorga, *The Medical Man and the Witch During the Renaissance* (1935) promaknut u utemeljitelja moderne psihijatrije i herojsku figuru u borbi protiv praznovjerja teologa i sudaca. Tako Zilboorg u njegovu tekstu pronalazi da je Weir razloge vještičje pošasti pronašao u psihopatologiji optuženih žena poput melankolije, depresije, megalomanije i shizofrenije (nav. prema Elmer 2007: 37) te je smatrao da ih je valjalo liječiti, a ne progoniti.

Charcot i njegovi kolege nastavili su se na radove svojih prethodnika – Weira, Reginalda Scotta i drugih, ali su potvrde svojim tezama pronalazili i u vizualnim umjetnostima i u književnosti kako bi potvrdili historijski kontinuitet histerije, smatrajući je bolešću s dugom poviješću, ne samo produktom 19. stoljeća, a njezine simptome smatrali su nepro-

³³ U Charcotovu krugu bili su Désiré-Magloire Bourneville, Gilles de la Tourette, Gabriel Legué, Paul Richer, Charles Richet, Paul Regnard i drugi.

³⁴ Tako je cijelo poglavlje posvetio dokazivanju da vrag “doista obuzima tijela i nosi ih zrakom” (prema Mora 1991).

mjenjivima. Ustvrdivši taksonomiju stupnjeva histerije, pronalazili su ih ponajprije u priznanjima vještica i opisima opsjednutih u ranom novom vijeku “prevodeći” ih u moderne kliničke kategorije. Usmjerenost na zapisnike sa suđenja i bilješke o ekstatičkim slučajevima te primjeri ljudi opsjednutih davlom³⁵ poslužili su im ne samo za potvrdu vlastitih teza nego i za politički i ideološki napad na Crkvu, pri čemu su pridonijeli politizaciji fenomena vještica, ali i ideološkoj konstrukciji bolesti.³⁶

Poznato je da je i Sigmund Freud nakon posjeta Charcotu 1885. oduštao od neurologije i posvetio se izučavanju hipnoze i histerije (Freud 1966 [1886]: 3–18; usp. Matijašević 2006: 11–12) te preuzima Charcotovu tezu o historijskom kontinuitetu simptoma histerije kod vještica i u slučajevima opsjednutosti: “Dokumenti iz tog razdoblja [srednjeg vijeka] dokazuju da se njihova simptomatologija [neuroze a nadalje histerije] nije promijenila do današnjih dana” (Freud 1966 [1888]: 41).

U kasnijim radovima Freud se referira na “demonsko” ili “dijabolično”³⁷ kada govori o nesvjesnom, a suđenja vješticama uspoređuje s anksioznim i depresivnim pacijentima:

Što bi kazao kada bih ti rekao da je cijela moja nova povijest histerije znana i objavljena stotinama puta prije nekoliko stoljeća? Sjećaš li se da sam oduvijek govorio da je teorija srednjega vijeka i crkvenih sudova o [demonskim] opsjednućima identična našoj teoriji stranoga tijela i cijepanja svijesti? No zašto je vrag koji je opsjeo te nesretnice najčešće općio s njima na tako odvratna načina? Zašto su njihova priznanja dobivena mučenjem tako slična izjavama mojih pacijenata pod psihijatrijskom paskom?³⁸

U istome pismu Freud je iznio stav da su vještice, jednako kao i histerične žene, pripovijedale o vlastitim sjećanjima na djetinjstvo, ali u

³⁵ Charcot i kolege, a kasnije i Freud, izjednačili su optužbe za vještičarstvo sa slučajevima opsjednutosti, iako u ranom novom vijeku opsjednutost nije smatrana zločinom i nije nužno dolazila samo od “demon”, nego je mogla biti i božanske prirode, kao kod svetaca.

³⁶ Michèle Ouerd u upotrebi historijskog materijala kliničara iz La Salpêtrière vidi manifestaciju mizogine ideologije te smatra da je takva metoda dijagnosticiranja histerije zapravo usmjerena prema patologizaciji ženskosti te izjednačuje Charcota i suradnike s ranonovovjekovnim egzorcistima i sudskim isljednicima (Ouerd 1992: 124, nav. prema Ferber 1997: 121).

³⁷ Na primjer u radu iz 1892./1893. “Ein Fall von hypnotischer Heilung” (Freud 1966 [1892–1893]: 115–130).

³⁸ Iz Freudova pisma Wilhelmu Fliessu, 17. siječnja 1897. (Freud 1966 [1887]: 242).

obliku fantazija, što je zapravo bio zaokret u njegovoj teoriji zavoda. I u sljedećem pismu Fliessu od 24. siječnja 1897. Freud nastavlja s usporedbama između fantazija njegovih pacijentica i vješticih iskaza – pronalazi vezu između vješticih leta na metli i “Herr penis”, tajnih vješticih okupljanja i svakodnevnih dječjih igara, između asocijacije jednog njegova pacijenta o zlatu, novcu i fekalijama te dijela iskaza u kojem se novac dobiven od vraga pretvara u balegu. Također ga je zanimalo otkud potječe ideja o vražjem sjemenu kao hladnom, te piše Fliessu kako zna gdje će potražiti odgovor – u *Malleus maleficarum*.

Kasnije Freud više ne pokazuje toliko zanimanje za vještice i demonologiju, no 1923. piše rad o “neurozi opsjednutosti demonom”, u kojem daje retrospektivnu psihoanalitičku interpretaciju jednog slučaja opsjednutog muškarca iz 17. stoljeća, slikara Christopha Haizmanna kojeg je zaposjeo davao nakon što mu je prodao dušu (Freud 1961 [1923]: 69–105).³⁹

Iako je Freud kao utemeljitelj psihoanalize u slučajevima žena optuženih za vještičarstvo i njihovim priznanjima vidio psihopatologiju, tj. histeriju, fantazije i perversije, kasnija psihoanalitička tumačenja razvijala su se uglavnom u dva smjera. Jedni su bili na Freudovu tragu, razmatrajući vještice kao individualne fantazije te su se uglavnom oslanjali na klajnovsku psihoanalizu jer je nudila snažne poveznice između “sebstva, roda, autonomije i društvenih odnosa” (usp. Elliott 2012: 119), dok se druga linija analize odmaknula od reprezentacije vještica kao rano-novovjekovnih pacijentica, ali vještice i dalje promatra kao imaginarne reprezentacije, no uzrok njihova pojavljivanja vidi u raznim psihičkim oboljenjima ponajprije svećenstva.

Dio onih koji su vještice promatrali isključivo kao plod imaginacije razilazi se, dakako, oko razloga nastanka takvih fantazija. Bernard Barnett, kao i Michael Harner, smatraju da su priznanja optuženica dolazila od namjernog ili nenamjernog uživanja halucinogenih droga poput beladone, mandragore i bunike; Linnda Caporael razloge je masovnih suđenja vješticama u Salemu pripisala trovanju gljivicom sa žitarica, koja je inače baza LSD-a i uzrokuje snažne halucinacije (nav. prema Quafe 1987: 5), dok je prema nekima ključna bila pojava sifilisa⁴⁰

³⁹ O odnosu freudovske psihoanalize i povijesti više u de Certeau 1975.

⁴⁰ Stanislav Andreski (1989) smatra da je pojava sifilisa početkom 16. stoljeća stvorila paniku i zahtijevala odmazdu, a u patrijarhalnom i mizoginom društvu žrtve su tako najčešće bile demonizirane žene.

kojemu se pripisivao maleficij kao uzrok. Ipak, takva su farmakološka pojašnjenja manje zastupljena od onih koji se bave društvenim i psihološkim utemeljenjima vještica kao imaginarnih bića.

Donekle se nastavljajući na Freuda, u prvu skupinu tako pripada istraživanje Normana Cohna iz 1973., *Europe's Inner Demons*, u kojem mu kao polazište za analizu kolektivnih fantazija i mitova služe upravo individualne fantazije – element fantazme bio mu je poveznicom među poglavljima u kojima se razrađuju korijeni sastavnih dijelova vještice: od infanticida (koji datira još od grčkih mitova o Kronu, Zeusu i Tantalu preko germanskih bajki o Snjeguljici ili Ivici i Marici) do orgijastičkog užitka na sabatu. Smatrao je da su se masovni progoni odvijali samo kada je vladajuća klasa bila uvjerena u postojanje vještica. Na taj je način, u složenim procesima društvene interakcije, fantazija koja se temeljila na strahu i potiskivanju, postala ideologija kojom je izokrenut uobičajeni društveni red. Prema Cohnu, vještice su dijelom kolektivne fantazije koja je postala intrapsihička stvarnost, a koja je nastala kao reakcija na strogost i normativnost kršćanstva:

Riječ je o [...] nesvjesnoj ljutnji na kršćanstvo kao suviše strogu religiju, na Isusa kao suviše strogog učitelja. Posve je vjerojatno da je takva nesvjesna mržnja mogla pronaći svoj odušak u opsesiji sa silnom snagom Kristova najvećeg antagonista, Sotone, a posebno u fantazijama o razvratu s njim. Nije uopće začuđujuće da je tenzija između svjesnih uvjerenja i ideala s jedne strane i nesvjesnih želja i zamjeranja s druge dovela do toga da neke frustrirane ili neurotične žene zamisle kako su se dušom i tijelom predale vragu. Također nije nimalo neobično da su tenzije među različitim društvenim slojevima stvorile imaginarnu skupinu kao simbol apostazije i razvratnosti – što su upravo bile vještice (Cohn 1973: 262).

Drugim riječima, društvo je stvorilo imaginarnu skupinu koju je kažnjavalo za imaginarne zločine. Uloga vještica bila je dvostruka: bile su mjesto otpuštanja nesvjesnih frustracija i tenzija, a njihovim kažnjavanjem regulirao se red i jačale ili uspostavljale društvene vrijednosti i norme.

Cohnova knjiga nije toliko usmjerena na razdoblje masovnih progona vještica, nego ponajviše na pronalaženje u literaturi i povijesnim izvorima kolektivnih fantazija o vješticama od 2. stoljeća do ranog novog vijeka, za razliku od Johna Putnama Demosa koji se fokusirao upravo na razdoblje masovnih progona u koloniziranoj Americi (Demos

1982). Nastojeći rekonstruirati ekonomske, kulturalne i psihičke faktore koji su doveli do konstrukcije vještica, Demos iznosi niz detalja o svakodnevnom životu ljudi 16. i 17. stoljeća. U arhivskoj je građi pronašao da su optuženice uglavnom bile starije, a tužiteljice uglavnom mlađe žene te je ustvrdio da je u većem dijelu slučajeva bilo riječi o obiteljskim odnosima, prije svega o osjećaju antagonizma prema majci. Objašnjenje za to pronalazi u tadašnjim restriktivnim praksama odgoja djece koje su izazvale potisnutu agresiju i manifestirale se u kolektivnim projekcijama na lik vještice. Nažalost, dio o psihološkim razlozima progona najkraći je i s najslabijim teorijskim uporištem te je mnogo toga ostalo ponajprije u sferi nagađanja ili imaginacije. Jednaku slijepu točku ima i knjiga Robina Briggsa, *Witches and Neighbours* iz 1996. u kojoj kroz okvir evolucijske psihologije autor opisuje interpersonalne odnose, najviše susjedske, koji su generirali zavist, mržnju, strah itd. i doveli do masovnih spaljivanja žena. Njegova analiza, iako je u nju upleo i psihoanalitičke pojmove poput poistovjećivanja, narcizma, projekcija, transfera, nije potkrijepljena ni u izvorima ni u teoriji i nudi tek opću sliku ekonomije strasti ranog novog doba.

Diane Purkiss (1996), kao i Lyndal Roper, u središte ne stavlja samu seksualnost, nego ponajprije ženske sudske narative o samima sebi i o drugim ženama te iz njih sagledava načine konstruiranja vještica, koje smatra *ženskim fantazijama*, a ne samo muškim noćnim morama.⁴¹ Čitanje takvih iskaza u okvirima simplicističke opreke patrijarhata – ženskosti smatra temeljno pogrešnim, iako je pitanje roda za Purkiss od iznimne važnosti. Narativi koje analizira reflektiraju strahove i zabrinutost, probleme žena koji se najčešće kreću oko “sfere domaćinstva”, majčinstva i tijela te doma i hrane. Kroz vjerovanja u vještice i priče o njima žene su kanalizirale snažne osjećaje i nesvjesne strahove koji su se ticali granica, liminalnosti i transgresije. Vještica je tako postala figura anti-majke i anti-domaćice: ona unosi nered u uređene odnose,

⁴¹ Njezina knjiga nije historiografska, nego, kako sama piše, “kulturnostudijsko čitanje” fenomena vještica i njihove reprezentacije u historiografiji, feminističkoj kritici i književnosti, prvenstveno drami, s posebnim osvrtima na ranonovovjekovne zapisnike sa suđenja vješticama u Engleskoj. No dio knjige posvećen je i analizi ideoloških tema nove, dvadesetostoljetne “vještice religije”, *wicce*, u kojoj Purkiss pronalazi poistovjećivanje, pounutrenje reprezentacije žene kao one zadužene za “dom i prirodu”, a ne poistovjećivanje s idealom slobode i ženske moći kako je često bila reprezentirana u feminističkim čitanjima.

pomiče granice između čistoće i prljavštine, rođenja i smrti, proizvodnje i uništenja, plodnosti i neplodnosti. U analizi se Purkiss poziva i na antropologiju, književnu kritiku, historiografiju, ali se ponajprije temelji na tekstovima feminističkih psihoanalitičarki – Kristeve, Irigaray, Grosz te Cixous kada piše o ženskome tijelu kao mjestu simboličkoga, u kojem se zrcali ranonovovjekovna konstrukcija žene, a ne samo vještice.

Autori koji su se koristili psihoanalitičkim aparatom u svojim analizama progona vještica inicirali su golemu polemiku o odnosu između historiografije i psihoanalize, izazivajući otpor mnogo većih razmjera no što ga je bilo u bilo kojoj drugoj disciplini, koje su je uglavnom potpuno prešutjele ili ustrajno ignorirale.

II. Progoni vještica u Hrvatskoj: teorija i praksa

U hrvatskoj se znanosti proučavanje progona vještica razvijalo u tri smjera: historiografskom, etnološko-antropološkom te folklorističkom. U historiografiji se progonima prvi bavio Ivan Krstitelj Tkalčić, koji je u *Radu JAZU* 1891. godine objavio studiju "Parnice proti vješticama u Hrvatskoj". Sljedeće godine objavljuje u XXV. knjizi *Starina* trideset pet izvornih dokumenata koji potječu iz razdoblja od 1360. do 1758. godine, preuzetih iz sudskih zapisnika grada Zagreba te Akademijina, Nadbiskupskog i Zemaljskog arhiva. Tkalčić se u svojim radovima uglavnom usmjerio na prikaz postupaka prema vješticama u Hrvatskoj, dok su u interpretativnim dijelovima, obilježenim njegovom pripadnošću Katoličkoj crkvi, mnoga mjesta sporna ili netočna, na što će gotovo stoljeće kasnije upozoriti Vladimir Bayer (1982: 12–13). Nakon tih izdanja sudskih zapisnika, mnogi se nastavljaju na Tkalčićev rad i objavljuju uglavnom pronađene zapisnike, no bez dodatnih analiza ili interpretacija. Tako godine 1899. nove priloge objavljuje Emil Laszowski u *Vjesniku kr. Hrvatsko-slavonsko-dalmatinskog zemaljskog arhiva*, a potom u istom časopisu priloge objavljuju i Ivan Bojničić, Fritz Byloff, Rudolf Horvat, Vjekoslav Noršić, Rudolf Strohal, Vjekoslav Celestin te Ljudevit Ivančan. Krajem 30-ih i početkom 40-ih godina 20. stoljeća Viktor Kučinić objavljuje dvije studije o vješticama, "Orgije vještica na Kleku" 1939. u *Novostima* i "Czopernizcki ceh" koji je izlazio u nastavcima u *Reviji društva Zagrepčana Zagreb* od 1940. do 1941., u kojima je sintetizirao onodobne spoznaje o povijesti progona vještica u Zagrebu i okolici. Nakon Drugoga svjetskog rata temu ponovno otvara Luj Thaller u tekstu "O progonu vještica u Hrvatskoj" iz 1947., objavljenom u *Liečničkom viestniku*, u kojem iznosi tezu o "vještičjem pokretu" kao pokretu otpora protiv društvenoga poretka, odnosno organiziranju žena protiv muške dominacije u društvu. Slične stavove imao je i Vladimir Deduš u *Istini o vješticama* (1952), nakon Kučinića prvoga preglednoga rada o toj temi u Hrvatskoj.

Godine 1953. Vladimir Bayer, zagrebački sveučilišni profesor kazneno-procesnoga prava, objavljuje *Ugovor s đavлом: procesi protiv čarobnjaka u Europi a napose u Hrvatskoj*, do danas kapitalno djelo o suđenju vješticama u Hrvatskoj, objavljeno u tri izdanja. Bayer je izabrao i interpretirao ključne povijesne pravne dokumente o progonu čarobnjaka u Europi i Hrvatskoj. Njegove su uvodne studije temeljite i kritične te daju pregled razvoja koncepta čarobnjaštva i vještičarstva od antike do ranoga novog vijeka, obilježene su racionalističkom paradigmom i jasno artikuliranom kritikom uloge Crkve, pa iz toga slijedi da su čarobnjaštvo i vještičarstvo bili ponajviše teološke konstrukcije koje su se tek dijelom oslanjale ili prepletale sa starijim, pučkim vjerovanjima. Popularnost Bayerova istraživanja progona vještica u Hrvatskoj, kao i njegova zaokruženost, sistematičnost te iscrpnost u obrađenoj i prezentiranoj građi, od zapisnika, zakona, demonoloških tekstova do pisama s preporukama i naredbama, do danas je nepremašena, ne samo u pravnim znanostima nego i u historiografiji te se manje-više svi istraživači i danas pozivaju na Bayerovo djelo.

Nakon Bayerove studije, godine 1969. Vesna Šojat, zaposlenica Arhiva Hrvatske, današnjeg Hrvatskog državnog arhiva, objavljuje u časopisu *Kaj* istragu protiv vještica iz Velikoga Tabora iz 1744., a tek 2013. pronađena je posve nova građa o progonima vještica i vještaca, no s vlastelinskih i plemićkih posjeda koji su imali pravo sami procesuirati osumnjičene ako su imali "pravo mača" (*ius gladii*), a priredili su je i objavili Ladislav Dobrica i Maja Pajnić u časopisu *Fontes: izvori za hrvatsku povijest*.

Riječ je o građi s vlastelinstva Međimurje, vlastelinstva Rasinja, vlastelinstva Veliki Tabor, vlastelinstva pavlina u pavlinskom samostanu u Lepoglavi te s posjeda obitelji Čikulini i obitelji Galjuf, ali i potpunoj građi iz fonda Plemenite općine Turopolje koju je djelomice objavio Laszowski (1914: 196–208). Ta su vlastelinstva imala pravo mača koje im je osiguravalo ne samo rad sudova na vlastelinstvima za "podložnike i neplemiće" nego i pravo izricanja smrtnih presuda, što je i korišteno u procesima protiv vještica, ali i protiv mnogo više "vještaca" nego u procesima koje su vodili sudovi u sklopu javne uprave, a koji su tema ove knjige.⁴² I dok je nova građa s vlastelinstava tijekom dvadesetog stoljeća

⁴² Građa vlastelinskih sudova sadrži različite elemente: istragu (*inquisitio*), ispitivanje (*examen*), tužbu (*actio*) i parnicu (*processus, causa*) i dijelom je na latinskom, a

pridošla u Hrvatski državni arhiv, i u kojoj su pronađeni procesi protiv vještica za koje se do tada nije znalo, stara građa okupljena u zasebnoj zbirci *Parnice protiv vještica* (*Processus contra sagas*) koju su objavljivali povjesničari od Tkalčića nadalje, naprosto je nestala iz Arhiva i do danas se ne zna gdje je završila. No, unatoč tome, procesi protiv vještica i dalje su relevantna tema, najčešće diplomskih radova, ali i, na primjer, izložbe Muzeja Sv. Ivan Zelina 2017. u povodu koje je objavljena i istoimena knjiga, *Coprnički ceh* Hrvoja Gračanina, Martine Findrik i Ane Zbiljski (2017), a koja se bavi posljednjim suđenjem i spaljivanjem žena optuženih za vještičarstvo u Hrvatskoj 1752. godine koje su potjecale upravo iz zelinskoga kraja.

U hrvatskoj etnologiji, pak, proučavanje vjerovanja u nadnaravna/mitska/fantastična bića, u koja pripadaju i vještice, započinje Antun Radić krajem 19. stoljeća prikupljanjem terenskih zapisa koji su objavljivani u *Zborniku za narodni život i običaje Južnih Slavena* na temelju njegove "Osnove za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu", a kasnije nastavlja i Milovan Gavazzi u okviru kulturno-povijesne etnološke paradigme. Premda je prikupljanje građe o životu, običajima i vjerovanjima *naroda* nesumnjivo iznimno važno, obrada građe često je ili posve izostala ili je zastala na razini deskriptivnosti: tako o vješticama doznajemo tek kako su izgledale, što su činile te o načinima obrane od njihovih čini.

U folkloristici su se vjerovanja, prije svega u njihovim otiscima kao priče i predaje o vješticama, analizirale prvenstveno u okviru narativnih struktura, konteksta i izvedbe (npr. Bošković-Stulli 1991; Marks 2007; Rudan 2006, 2016), dok Suzana Marjanić povezuje zoopsihonavigaci-

dijelom na starijem hrvatskom idiomu, premda postoje parnice s dokumentacijom isključivo na latinskome. Iako se također oslanjaju na *Kriminalnu praksu*, pokazuju drukčiju logiku konstrukcije zločina u kojem ključni elementi procesa vođenih na javnim sudovima zapravo izostaju, poput infanticida, antropofagije i seksualnih transgresija s davlom, a s naglaskom najčešće na maleficij. Postoje čak i primjeri revizije procesa (*novum iudicium*) poput zahtjeva Ursule Pečuhne, osuđene zbog preljuba i pokušaja trovanja supruga, u kojoj je čak i neotrovani suprug tražio oslobađajuću presudu (usp. Dobrica 2013: 18). Premda su i na vlastelinstvima žene neusporedivo češće osumnjičene zbog vještičarstva od muškaraca, proces iz Velikog Tabora od 16. siječnja 1744. protiv Grgura Sztuhne zbog trovanja i preljubništva, Grgura Mlakara zbog skitanja, Grgura Klobasa i Andrije Klobasa zbog bavljenja magijom te Stjepana Vulamca zbog razbojstva i ubojstva (Dobrica i Pajnić 2013: 125–164) ukazuje da se u, doduše rijetkim, situacijama i muškarce optužuje za tradicionalno "ženske" zločine.

ju vještica iz predaja sa šamanskim ekstatičkim iskustvima, ili ih pak razmatra iz ekofeminističkoga očišta (Marjanić 2005). Zoran Čiča u *Vilenica i vilenjak: sudbina jednog pretkršćanskog kulta u doba progona vještica* (2002) nastavlja racionalističku i antiklerikalnu tezu prisutnu i kod Bayera o teološkoj konstrukciji vještica, što se, prema njegovu mišljenju, reflektira i u etnografskim zapisima, ali, počevši s istraživanjem građe o vješticama, otkriva slojeve utonulog, pretkršćanskog vjerovanja. Luka Šešo u knjizi *Živjeti s nadnaravnim bićima* (2016) odmiče se od starijih etnoloških istraživanja, pa i folkloristike koja se u pripovijedanju o vješticama i nadnaravnim bićima fokusira na žanrove usmene književnosti, te izbjegava vjerovanja suziti na predaje i nastoji razumjeti čovjeka kao nositelja tradicije, kao i njegov odnos prema nadnaravnom, tj. protumačiti društvenu ulogu nadnaravnih bića, ponajprije u suvremenome društvu.

Tomislav Pletenac u suautorstvu s Borisom Perićem analizira u *Fantastičnim bićima Istre i Kvarnera* (2008) folklorna bića iz tog područja i njihove različite uloge i funkcije koje su imali ili i dalje imaju u društvima i mikrozajednicama te autori upozoravaju upravo na njihovu liminalnost, ambivalentnost i refleksivnost u suvremenim fenomenima, dok u *Zemlji iza šume: vampirski mit u književnosti i na filmu* (2015) prikazuju odraze, varijante i psihoanalitička tumačenja predaja o vampiru/vukodlaku te njegove transmutacije u različitim medijima.

Nastavljajući se dijelom na Bayera ili koristeći se njegovom građom, a dijelom na terenska istraživanja u hrvatskoj folkloristici i etnologiji otvoreno je važno pitanje *uloge* koju su imale vještice u hrvatskome društvu, njihove funkcije u životima ljudi koji u njih vjeruju, odnosno prije svega njihovih narativnih oblikovanja u radovima Maje Bošković-Stulli, Ljiljane Marks, Eveline Rudan i Luke Šeše.

Proučavanje konstrukcija i reprezentacija vještica na području Hrvatske u vremenskom i prostornom kontinuitetu problematično je iz nekoliko razloga, ponajprije zbog njezine teritorijalne podijeljenosti tijekom stoljeća. Nakon 1500. prostor današnje Hrvatske bio je podijeljen između

Mletačke Republike, Habsburške Monarhije i Osmanskoga Carstva, a svaki od tih dijelova imao je zasebnu i drukčiju povijest suđenja vješticama i vjerovanja u vještice, koja je ostala slabo dokumentirana jer je mnogo vrijednih izvora naprosto nestalo ili nije sačuvano. Prema sačuvanim i dosad pronađenim podacima, čini se da je samo sjeverozapadni, kontinentalni dio Hrvatske progono vještice tijekom 17. i polovine 18. stoljeća, kao i većina zemalja u sastavu Habsburške Monarhije. U obalnom dijelu Hrvatske s otocima, koji je potpadao pod mletačku upravu, masovnih progona vještica nije bilo,⁴³ dok o suđenjima u osmanskome dijelu nema nikakvih podataka. No, jednako tako, sačuvani izvori potvrđuju da je za prostor današnje Hrvatske progono čarobnjaka i vještica zakonodavno i sudski reguliran još od 13. stoljeća statutima, iako su oni vrlo vjerojatno pisana kodifikacija ranijih običajno-pravnih propisa. Iz tih je dokumenata moguće razabrati dva razdoblja, odnosno dva poimanja čarobnjaka, prije svega vještica, koja se umnogome razlikuju.

U prvome razdoblju državna vlast reflektira pučko vjerovanje u zle sile, čarobnjake, vještice i dr. koji nanose tešku i često nepopravljivu štetu ljudima i njihovim posjedima upravljanjem određenim moćima čije podrijetlo nije pojašnjeno, odnosno zakonski se sankcionira maleficij.

U drugome razdoblju, koje započinje potkraj 17. stoljeća (dakle, gotovo dva stoljeća kasnije nego li u većini europskih zemalja), zakonodavni okvir mijenja se prihvaćanjem teološkoga poimanja vješticiarstva, uz neke nove sekularne elemente, iz kojega je vidljivo da se predodžbe o vješticama i čarobnjaštvu znatno modificiraju te tada započinje razdoblje masovnih progona vještica kakvo poznaje gotovo cijela europska povijest.

Za prvo razdoblje izvori dolaze isključivo iz Dalmacije i Primorja – ti su izvori statuti nastali u razdoblju od trinaestoga stoljeća do kraja šesnaestoga stoljeća i pisani su latinskim jezikom, a četiri su pisana

⁴³ Za Dalmaciju gotovo da nema podataka o suđenjima vješticama, osim onoga u Šibeniku 1443. (obje optužene su pobjegle), jednog suđenja iz 1556. u Dubrovniku, koje je završilo oslobođanjem od optužbi te dvaju suđenja iz 1660. i 1689., također u Dubrovniku, koja su završila smaknućem dviju žena. Za područje Istre znamo da je mletačka inkvizicija provela nekolicinu suđenja: u Kastvu su spaljene dvije žene, jedna 1625., druga 1626., a na posljednjem dokumentiranome masovnom suđenju 1716. spaljeno je 14 osoba (Čoralić 2001). Dio suđenja stanovnicima Dalmacije i otoka odvio se u Veneciji, i to uglavnom muškarcima, a pozadina optužbi uglavnom su bili imovinski odnosi. Naime, onima kojima bi se dokazala krivnja imovina bi bila oduzeta te bi pripala općini.

hrvatskim (*Vinodolski zakon*, *Statut otoka Krka*, *Poljički statut* te *Statut trsatski*).⁴⁴

U svim statutima može se primijetiti gotovo istovjetno shvaćanje zločina kao “herbaria vel maleficium herbariae”, dakle zločina onih koji se prije svega bave travarstvom na štetan način. Prema Bayeru, takva predodžba zločina upućuje na direktan utjecaj i preuzimanje mletačkih statuta (Bayer 1982: 220); njima se uglavnom propisuje kako će počinitelj biti kažnjen, ali se samo u dva korčulanska statuta (iz 1214. i 1240.) te u dubrovačkom iz 1272. pobliže određuje sam zločin kao čaranje “uslijed kojega ljudi mogu umrijeti ili izgubiti razum ili dio tijela”. No, iako je određenje zločina vrlo slično, latinski i hrvatski statuti bitno se razlikuju prema odredbi tko može počiniti maleficij. Tako svi dokumenti pisani latinskim izriječkom ističu da je riječ o zločinu koji mogu počiniti i muškarci i žene, dok oni pisani hrvatskim jezikom apostrofiraju *isključivo* žene. Krčki statut ima poseban “kapitul od tvari ženskih”, poljički govori o “vješticama, čarobnicama ili vračaricama”, vinodolski govori o “tvarnici”, a trsatski o vješticama, dok o muškarcima kao mogućim počiniteljima maleficija nema ni spomena. Razloge tome možemo tek nagađati, zrcale li zakoni već postojeće predrasude i stereotipe da su maleficiji *ženska domena* ili ih pak time konstruiraju i kanoniziraju. Neke historijsko-antropološke studije ukazuju na to da se progoni uglavnom žena kao vještica mogu razmatrati i kao rezultat društvene dinamike moći odnosno nemoći koja se reflektirala na interpersonalne odnose: u patrijarhalnim društvima, kako je već spomenuto, muškarci su mogli rješavati sukobe direktno, najčešće fizičkom silom ili sudskim procesima, dok su žene imale mnogo ograničenije polje djelovanja pa su im

⁴⁴ Sve statute, kao uostalom i sve druge dokumente do kojih je mogao doći vezane uz čarobnjaštvo, odnosno vješticarstvo, na jednome je mjestu objavio Vladimir Bayer u knjizi *Ugovor s đavlom* (1982., treće izdanje), koji ih je prikupio i preveo iz sljedećih izvora: *Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium*, knj. I (*Statut grada i otoka Korčule od 1214.*, pogl. 12, str. 9; *Statut grada i otoka Korčule od 1240.*, pogl. 17, str. 30); II (*Statut grada Splita od 1312. god.*, pogl. 87, str. 174); III (*Statut općine Hvara od 1331. god.*, pogl. 10, str. 193); IV (*Statut otoka Krka od 1388. god.*, pogl. 23, str. 154; *Poljički statut od 1440. god.*, čl. 112, str. 110; *Statut trsatski od 1640. god.*, čl. 37, str. 223); IX (*Statut grada Dubrovnika od 1272. god.*, pogl. VII, str. 128); X (*Statut grada Trogira od 1322. god.*, pogl. 26, str. 64); XI (*Statut općine Brač od 1305. god.*, pogl. VIII, str. 29). Ostale dokumente važne za prvo razdoblje Bayer je preuzeo od Ivana Tkalčića (osim izvornoga rada “Parnice proti vješticama u Hrvatskoj” 1892, Tkalčić je u XXV. knjizi *Starina* iz 1892. objavio originalne dokumente važne za proučavanje progona vještica).

kao način osvete preostale svađe, širenje tračeva i – što je imalo važan utjecaj na percepciju žena kao vještica – izgovaranje kletvi (usp. Briggs 1996). Dok za prvo razdoblje za Dalmaciju i Primorje izvore čine navedeni zakonski akti, a nema zapisnika sa suđenja, u području kontinentalne Hrvatske situacija je obratna – nema pravnih propisa, ali su zato sačuvani zapisnici sudskih presuda konkretnih procesa donesenih na zagrebačkome sudu. Bayerova je pretpostavka da su za taj dio Hrvatske vrijedili mađarski propisi o čarobnjaštvu upravo stoga što je Hrvatska od 1102. bila u državnoj zajednici s Mađarskom, a oni su razlikovali *strige* od ostalih čarobnica i čarobnjaka i za njih su kazne bile blaže. No, zanimljivo je da se odredbom kralja Ladislava Svetog iz 1092. izjednačuje *strigu* s bludnicom, a upravo seksualna transgresija u ranom novom vijeku postaje važnim mjestom vještičjeg imaginarija. Pravi čarobnjaci i čarobnice u drugoj knjizi dekreta Stjepana Svetog (oko 1000. godine) podijeljeni su na “*malefici*, *venefici* et *sortilegi*”, pri čemu *malefici* i *venefici* mogu odvesti ljude u ludilo ili ih ubiti, dok *sortilegi* proriču budućnost i za njih su kazne bile blaže (Bayer 1982: 225–226).

Iako je nemoguće utvrditi točan broj procesa vođenih u kontinentalnoj Hrvatskoj, do danas su pronađeni podaci za razdoblje od 1360. do 1758., a najveći dio se odnosi na sam Zagreb – Gradec i Kaptol⁴⁵ te na širu okolicu – Zagorje, Turopolje, područje od Samobora do Ozlja te Varaždin s okolicom. U tom je razdoblju za vještičarstvo osumnjičeno 255 ljudi, a od toga 240 žena, što iznosi 94 %. Taj je postotak iznimno visok i u europskim okvirima, gdje se uglavnom prosječno kretao oko 75 %, osim, kako je već navedeno, Rusije, Estonije, Islanda i Normandije u kojima su većinom bili optuženi muškarci. Od 255 osumnjičenih 145 ih je bilo spaljeno, a od toga su 138 bile žene (ili 95 %). Za devedeset četvero ne znamo što im se dogodilo, iako je vjerojatno da su osuđeni i spaljeni, a za jedanaestero znamo da su oslobođeni optužbi (sedam žena i četiri muškarca), dok su tri žene umrle u pritvoru, vjerojatno od posljedica torture, a dvije su pobjegle. U razdoblju masovnih progona,

⁴⁵ U Muzeju grada Zagreba izložen je popis 160 osoba koje su procesuirane u razdoblju od 1360. do 1751. na užem području Zagreba, dakle na Kaptolu i Gradecu, od čega je osumnjičeno za vještičarenje svega osam muškaraca, odnosno dva u vrijeme najvećih progona od 1699. do 1751. od kojih je jedan oslobođen optužbi. Za usporedbu, u istom je razdoblju osumnjičeno devedeset pet žena, a svega su dvije oslobođene. Ostale su ili spaljene ili je presuda nepoznata, s velikom vjerojatnošću da su i one pogubljene.

od 1699. pa do 1758. za vješticarstvo je osumnjičeno 175 osoba, od čega samo šest muškaraca, od kojih su trojica oslobođena optužbi, dvojica pogubljena, a jednome je sudbina nepoznata. Prema tome, u razdoblju masovnih progona vještica postotak osumnjičenih žena bio je veći od 97 %. Dakle, prema broju osuđenih žena tijekom cijeloga razdoblja procesa protiv vještica Hrvatska pripada u sam vrh europskih progona, izjednačujući se po postotku s bazelskom biskupijom i s poljskom regijom Wielkopolskom, u kojoj je od ukupnoga broja optuženih za vješticarstvo bilo čak 96 % žena (Levack 2006: 142). Što se tiče dobi osumnjičenih, a onda i optuženih žena, zapisnici ne bilježe uvijek takve podatke, pogotovo u razdoblju prije najvećih progona. No neki su podaci o dobi ipak zapisani: prema njima, najmlađa optužena je imala pet godina, a najstarija osamdeset pet, dok je većina bila sredovječna te ili iz okolice Zagreba ili iz reda gradskih obrtnika, odnosno obrtnica.

Prema sačuvanoj i pronađenoj građi izvjesno je da u prvom razdoblju nije bilo mnogo suđenja: sačuvano je nekoliko zapisnika iz 14. stoljeća (iz 1360., 1362. te 1379. godine; Bayer 1982: 522–524) i nekoliko osuda zagrebačkoga suda iz 15. stoljeća (dvije osude iz 1429., jedna iz 1444., dvije iz 1475., pet iz 1486. te tri osude iz 1496., prema Bayer 1982: 524–525). Bayer smatra da se iz tadašnjih optužbi može pretpostaviti da su se propisi oslanjali na mađarske, a kazne su do masovnih progona nekad bile i blaže, poput protjerivanja iz grada ili šibanja (isto: 225–228). O samome zločinu iz tih presuda ne možemo zaključiti ništa, osim iz one stanovitoj Dragici iz 1362. u kojoj joj se stavlja na teret da je međusobno zavadila bračni par, “Majnardova zeta” i njegovu ženu.

Presude iz petnaestoga stoljeća brojnije su i sadrže više detalja, tako da u pravni narativ ulaze i popisi pronađenih “čarolija”, npr. “dječje glave, zlo korijenje, napitci i mnoge druge zle stvari” (Bayer 1982: 523); u drugim presudama i pauci, otrovi i “zle masti”. Većini žena se pripisuje umorstvo trovanjem, ali ponekad i razdvajanje supružnika čarolijom te u jednom slučaju i “kupanje žene zlim travama” kako bi je vlastiti muž prestao tući i psovati “nego da je voli”, što je zanimljivo poimanje zločina te svjedoči o statusu žena u tadašnjem društvu. U tom su razdoblju brojnije i smrtno presude (smrt spaljivanjem), a sve se više uvodi i tortura kako bi osumnjičene priznale počinjena zlodjela. No ipak, žene optužene za čaranje mogle su biti i oslobođene optužbi ako bi pronašle

dovoljno svjedoka koji bi potvrdili njihovu nevinost (zakletvom s porotnicima, tzv. čišćenje od optužbi). Dakle, procesi protiv vještica odvijali su se i u “prvom” razdoblju, no vjerojatno nisu bili česti i nisu uvijek završavali spaljivanjem.

Od kraja 15. stoljeća, tj. od 1496. pa sve do pred sam kraj 16. stoljeća, kada su tri žene optužene za vještičarstvo u Varaždinskim toplicama 1585., nema sačuvanih podataka ni o jednom suđenju vješticama. Dakako, postoji mogućnost da su baš svi sudski zapisnici iz 16. stoljeća uništeni ili zagubljeni, no čini se vjerojatnijim da u tom razdoblju procesa protiv vještica i nije bilo, ili nije bilo mnogo. Fenomen “nestanka” vještica i procesa moguće je razumjeti s obzirom na geopolitičku situaciju krajem 15. i tijekom 16. stoljeća. Naime, tada je Zagreb bio ozbiljno ugrožen osmanlijskim napadima koji su opustošili njegovu okolicu – stradali su gradečki, kaptolsko-biskupski posjedi, što je utjecalo na ekonomsku situaciju i iseljavanje iz grada. Tešku situaciju u gradu dodatno je otežao i dvadesetogodišnji rat za prijestolje između Ferdinanda Habsburškog i Ivana Zapolje koji je zahvatio Hrvatsku i Ugarsku 1527., a podjela na dva tabora, ugarski i habsburški, odrazila se na grad tako što su zaratili Gradec i Ferdinandove pristaše s biskupskim dijelom Zagreba koji je podržavao Zapolju (Štefanec 2012: 111–112). Uz takve unutrašnje i izvanjske neprijatelje nije bilo prilike ili potrebe za konstruiranjem prijetjećeg Drugog,⁴⁶ što uostalom pokazuju i procesi protiv vještica diljem Europe: suđenja, kako je spomenuto, uglavnom nije bilo tijekom ratova ili velikih političkih kriza jer je prisutnost opasnoga i razornog, izvanjskog Drugog bila važnija ili stvarnija od vještičje, “unutarnje” Drugosti.

Sedamnaesto stoljeće u Zagrebu i okolici bilo je obilježeno raznim mikrodogadajima koji su mogli potaknuti kratkotrajan val nasilja, što bi se katkad i dogodilo. Kako su kuće uglavnom bile građene od drva omazanog blatom i bile pokrivene slamom, trstikom ili daskama, požari koji su se širili gradom nisu bili rijetkost. Najžešći požari tako su zadesili Zagreb u tri navrata, 1624., 1645. i 1674., posredno uzrokujući privremena iseljavanja, siromaštvo i glad jer su mnogi ostali bez cijele imovine.

⁴⁶ U tom su razdoblju upravo Osmanlije konstruirani kao Drugi, a refleksije takve konstrukcije pronalaze se i u hrvatskoj književnosti ranoga novog vijeka, osobito u epici, o čemu je pisao Davor Đukić u *Sultanovoj djeci* (2004) i dijelom u *Figuri protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici* (1998). Zanimljivo je zamijetiti da se Turke u epici često sinonimno naziva i vješticama.

Povremene suše, tuče i druge nepogode⁴⁷ koje su stanovnike znale ostaviti bez hrane ili prihoda bile su praćene i raznim epidemijama, od kojih je zasigurno najgora bila kuga zbog koje se stanovništvo grada znatno smanjivalo u pojedinim razdobljima. Epidemije kuge zabilježene su tako 1599. – 1600., kada je i zasjedanje Sabora bilo premješteno u Varaždin, potom 1629. kada je umrlo 600 ljudi, ponovno 1647. kada su zabranjeni ulasci i izlasci iz grada. Godine 1682. kuga je poharala biskupsko-kaptolski dio Zagreba kada je umrlo mnogo redovnika, a zabilježene su i epidemije iste bolesti koja je zahvatila zagrebačku okolicu u više navrata (Petrić 2012: 189–191). No usporedbom godina u kojima su se događali požari, bolesti ili elementarne nepogode s godinama kada su određene osobe procesuirane za vještice ne može se zaključiti da su ta zbivanja uvijek utjecala na konstruiranje vještica kao glavnih krivaca.

Do godine 1698. iz sačuvanih optužnica može se iščitati da je poimanje zločina i razlog podizanja tužbe usmjeren na maleficij (iako nigdje nije precizno opisan), tj. na nanošenje štete uz pomoć magije (slučajevi Magde Muhić i Mihajla Kuševića iz 1640., Andrije Kučića iz 1651. i dr.),⁴⁸ no nakon te godine poimanje zločina se bitno mijenja: okosnicu svih optužbi čini predodžba o postojanju ugovora s đavlom (slučajevi Margarete Barić te Margarete Bedran iz 1698.),⁴⁹ a sam je maleficij gurnut u pozadinu te postaje gotovo nevažnim dijelom. Vještice se konstruira kao žene okupljene u tajnu družbu koje povremeno održavaju masovne sastanke noću, na koje dolaze leteći i namazane mašću najčešće spravljenoj od dijelova ubijene djece, na svojim okupljanjima nerijetko se prepuštaju orgijanju, a ta se konstrukcija perpetuira u tužbama, iskazima svjedočka, presudama, a konačno djelomice i u priznanjima samih optuženica. Godine 1699. procesi protiv vještica postaju masovni – optužene nakon torture “odaju” ostale članice đavolje družbe, što je bilo dovoljnim povodom za nove procese koji će trajati sve do sredine 18. stoljeća.

Premda Bayer kao direktan povod omasovljenju procesa protiv vještica 1699. smatra upravo *Kriminalnu praksu* iz 1697., čini mi se da je za

⁴⁷ Valvasor zapisuje da su u zagrebačkoj okolini godine 1685. zbog suše sami mještani pokrenuli lov na vještice u kojem je ubijeno bez suđenja četrnaest žena i jedan muškarac, mlinar (nav. prema Vukelić 2012: 196).

⁴⁸ Tkalčić 1892: 9 i d.

⁴⁹ Bojničić 1904: 114 i d., 118 i d.

lančane procese jednako bitan i mirovni sporazum kojim je završio Bečki rat (1683. – 1699.), a u kojem je sudjelovala Sveta liga protiv Osmanskoga Carstva. Mirovni ugovor između Habsburške Monarhije i Osmanskoga Carstva potpisan je 26. siječnja 1699. u Srijemskim Karlovcima, a 7. veljače između Mletačke Republike i Osmanskoga Carstva. Tim je mirom Leopoldu I., caru Svetoga Rimskoga Carstva, pripala cijela Ugarska osim Banata, Hrvatska do Une i južnoga Velebita te Slavonija bez jugoistočnoga Srijema, što je bilo od velike važnosti za stabilnost i uspostavljanje državne vlasti u Hrvatskoj (usp. Mažuran 1998). Činjenica da u tom trenutku nestaje prijetnja od izvanjskog Drugog omogućuje vlasti da se usmjeri na “unutarnju” podjednako prijetnju Drugost, vještice.

Neke napomene o promjenama vještičjega imaginarija i čudovišnog ženskog: reformacija i protureformacija u Hrvatskoj

Prema mnogim povjesničarima, za konstruiranje vještica kao jedne od najvećih, ili čak najveće, opasnosti društvenome redu bile su ključne reformacija i njezina katolička varijanta, protureformacija, koje su u prvoj fazi potaknule niz vjerskih, građanskih i međudržavnih ratova u mnogim zemljama Europe, stvarajući neprijatelja “izvana”, izvan polja određene religije, dok je u sljedećoj fazi naglasak stavljen ponajprije na neprijatelje “iznutra”, i tako na određeni način kontinuirano uprizorujući ono što Lacan naziva stadijem zrcala, zrcalnu igru koja generira projekcije, najčešće neprijateljske i prijetelje Drugosti.

Hrvatski istraživači koji su se bavili procesima protiv vještica različito su vidjeli ulogu Crkve i protureformacije u konstruiranju vještičje čudovišnosti. Tako Tkalcic ignorira bilo kakvu odgovornost Crkve te odgovornom smatra isključivo sekularnu vlast i piše:

svimi silami [se] udaralo na sujevjerje, na čaranje i slično [...] no s druge strane zaboravilo se žalibože ondje dokazivati i uvjeriti svjetovnu vlast kako su čaranja luda, nenaravna i smiješna, te doviknuti joj, poput Jezuite Fridrika Speea (1631), da nepoznavajuć prirodnih zakonah, u progonstvu vještica počinja grozna, ogavna, nezakonita i bezpametna djela (Tkalcic 1891: 91–92).

Ni za Ivana Bojničića nije bilo upitno da protureformacija nije imala mnogo veze s progonima vještica:

Ja sam naime osvjedočen, da taj progon nije izljev vjerskoga fanatizma, kako se to obično drži (Soldan i dr.), već je isključivo samo posljedica uvedenja rimskoga prava. Samo juriste skrivali su to zlo! Bula pape Inocenta VIII. i zloglasni “*Malleus maleficarum*” nijesu uzrokom progona vještica, već su samo posljedica nazora jurista o vješticama. Najjači progon započeo je uopće tek nakon što je izašla “*Constitutio criminalis*” cara Karla V. god. 1532. (Bojničić 1915: 162).

Posve suprotno stajalište zauzima Vladimir Bayer, koji smatra da su masovni progoni bili potaknuti teološkom konstrukcijom zločina vještičarstva:

[i]ntenzivno osjećanje realnosti teoloških predodžbi o ugovoru s đavlom, spolnom općenju vještica s đavlom i ostalih fantastičnih predodžbi koje ovamo spadaju, što ga susrećemo krajem sedamnaestog stoljeća u Hrvatskoj, rezultat je velikog razvoja religiozne kulture tadašnjih predstavnika vlasti u ovim krajevima do kojeg dolazi tokom sedamnaestog stoljeća. Ovaj razvitak religiozne kulture događa se istovremeno s razvitkom intelektualne kulture tih istih predstavnika vlasti, s razvitkom poznavanja strane literature o čarobnjaštvu, koja je izvršila odlučan upliv na naše progonitelje vještica (Bayer 1982: 274).

Sličan stav dijeli i Zoran Čiča koji je tragom vještica došao do naznaka pretkršćanskoga kulta vilenica i vilenjaka za koje smatra da su “bili izloženi dijabolizaciji s propovjedaonica i u ispovjedaonicama”, odnosno da je riječ o višestoljetnom prisilnom nametanju pučkoj kulturi stranih okvira (Čiča 2002: 122–123). Za razliku od njih, negirajući kontekst, kao i učinak dugotrajnih društvenih i političkih procesa, mjesta progona i genezu zakonskih regulativa, povjesničar Hrvoje Petrić smatra da su isusovci tek *tolerirali* i poticali procese protiv vještica:

Iako najzaslužniji kao promotori kulture i prosvjete, paradoksalna je činjenica da su isusovci istodobno bili tolerantni prema praznovjernom progonu čarobnjaštva i vještica, pa su u svojim govorima na gradskim trgovima i u svojim kazališnim priredbama takve progone često podstrekavali (Petrić 2012: 179).

Iako su brojna istraživanja utjecaja teoloških, demonoloških konstrukcija na pučku kulturu, sekularnu vlast i pravni diskurs u europskim okvirima pokazala da su protestantska reformacija i katolička protureformacija dale okvir progona vještica, ipak nije moguće jednoznačno odrediti njihovu odgovornost upravo stoga što rad ideologije ima du-

gotrajan, kumulativan učinak. Ako tražimo direktne povode omasovljenim progonima vještica (a što nije cilj ovoga istraživanja), nećemo ih pronaći u protureformaciji, jer je protureformacijski pokret u Hrvatskoj započeo početkom 17. stoljeća a do masovnih progona proći će gotovo cijelo stoljeće; toliko je bilo potrebno sekularnoj vlasti da preuzme teološku definiciju zločina. No, kao što naglašava i van Dijk u *Ideology* (1998), društvena reprodukcija ideologije spor je, često neuhvatljiv ili "nevidljiv" proces i odvija se preko diskursa, to jest jezika i mentalnih odnosno psihičkih struktura; ideologija je tako istodobno i kognitivni/mentalni i društveni sustav s razvijenim društvenim praksama i elaboriranim diskursom koji su u stalnom međuodnosu, a koji je obilježen i otporima i devijacijama i kontraideologijama tijekom dugih razdoblja.

Premda se ne kanim baviti historiografskim istraživanjem političkih prilika ili povijesću reformacije i protureformacije u Hrvatskoj, neke osnovne napomene o velikim transformativnim procesima kao što su reformacija i protureformacija smatram važnima za razumijevanje konteksta progona, odnosno konstrukcije i reprezentacije vještica u određenom vremenskom isječku. Takvi su zamašni i dugotrajni procesi sigurno imali utjecaja na strukture subjektiviteta ranoga novoga vijeka i na njihovo polje nesvjesnog, odnosno na *sadržaj* nesvjesnog koji se odražava i stvara u jeziku i jezikom, između ostalog, kao što ističe i van Dijk, i koji utječe na kreiranje kolektivne atmosfere, u ovome slučaju – kolektivne atmosfere straha i tjeskobe, ali i otpora i subverzija čije reprodukcije i reprezentacije pronalazimo u naracijama žena osumnjičenih za vještičarstvo. Strogo definiranje "dobrog" kršćanina/kršćanke, strah od propusta i grijeha, neprestano pozivanje na "pročišćenje", reguliranje i discipliniranje tijela i seksualnosti ostavili su trag u jeziku i nesvjesnom i na određeni način postali središnjim mjestima diskursa Drugog, zakona, društva i kulture.

Za Freuda je nesvjesno dio našeg postojanja koji nam stalno izmiče i nad kojim nemamo kontrolu, nego ono upravlja našim ponašanjem, mišljenjem i emocijama, dok je za Lacana nesvjesno proces označavanja koji je mimo naše kontrole, ono je jezik koji govori kroz nas, a ne jezik kojim govorimo, odnosno ono je diskurs Drugog, simbolički registar (usp. Homer 2005: 43–44), time i pounutrenje diskursa određene ideologije. Subjekt ulazi u prostor jezika kojim su artikulirane žudnje drugih i kojim je prisiljen artikulirati vlastite žudnje, no taj prostor jezika,

simboličkoga, subjektu neprestano izmiče i ne može ga obuhvatiti jer je subjekt obuhvaćen totalitetom simboličkog/društvenog, odnosno zakona koji ga strukturira. Taj totalizirajući, sveobuhvatni i “svepremrežujući” učinak simboličkog na subjektivitet Lacana navodi da ga smatra univerzumom simbola u kojem je subjektu dodijeljena određena uloga, simbolički mandat koji ga zarobljava i fiksira, odnosno uvlači u mrežu označitelja (usp. Lacan 1978 [1954–1955]). Premda je sam Lacan upozorio da se njegova teorija psihe ne može posve jednostavno preslikati na svijet društva i kulture, jer “uvijek postoji sukob, napetost i ambivalencija između psihičkih i društvenih sfera” (Elliott 2012: 170), njegov koncept subjekta danoga jezikom, odnosno prelomljenog jezikom već jest svojevrsna “teorija društva” upravo zbog subjektive prelomljenosti društvenim, pa i političkim, odnosno odraz je rada društvenog poretka, praksi i ideologija. Odnosno, kako smatra Elliott, “u jeziku ljudski subjekt i intersubjektivni prostor žudnje isprepleću se s kulturnim oblicima. U tom su smislu jezik i nesvjesna žudnja, prema Lacanu, vremenski supostojeći” (isto), a odnos ega i svijeta u stalnom je odnosu zrcalnih iskrivljenja, izobličenja, odnosno imaginarno pogrešno prepoznavanje oblikuje i sebstvo i fantazmom stvorene slike drugih. Lacanova teorija imaginarnog, o kojoj će detaljnije biti riječi u sljedećim poglavljima, kao poretka obilježenog pogrešnim slikama o sebi i drugima, iz čega proi-
zlaže primarni narcizam i agresivnost, trajno utječe i na strukturiranje identiteta, rodnih uloga i načina na koje društvo samo sebe reproducira na imaginarnoj razini (usp. isto: 176–177).

Procesi reformacije i protureformacije⁵⁰ u Hrvatskoj stvorili su niz društvenih praksi kojima se određivalo i propisivalo, normiralo ne samo

⁵⁰ Reformacijski pokret odrazio se na dio Hrvatske (ponajviše sjeverozapad) počevši s 30-im godinama 16. stoljeća kada iz Njemačke, Koruške i Kranjske s trgovcima, svećenicima i vojnicima dolazi luteransko-evangelički protestantizam, a iz Ugarske kalvinizam. Glavna uporišta protestantizma u sjeverozapadnoj Hrvatskoj bili su Međimurje i Varaždin gdje su ga prihvatili svi slojevi društva – seljaci, građani i plemstvo, a u Koprivnici su zabilježeni i vjerski sukobi. Među plemstvom pristaše nove vjere bili su utjecajni baruni Ungnadi, Krsto Grubar iz Samobora, obitelj Tahy te knezovi Zrinski (Štefanec 2001), pa je tako Juraj Zrinski Stariji protjerao iz Međimurja sve katoličke svećenike. Protestantsko učenje toliko se proširilo da su 1613. u gradski magistrat u Varaždinu izabrani protestanti na mjesta koja su inače pripadala katolicima. No bez obzira na nešto veći utjecaj reformacije u tom povijesnom trenutku, protestantizam se ipak nije ozbiljnije ukorijenio, dobrim dijelom i zbog stalnih osmanlijskih napada te vezanosti hrvatskoga plemstva za katoličke Habsburgovce. Godine 1534. zagrebački biskup Šimun Erdödy izvješćuje papu Klementa VII. o pojavi luteranstva na području

nove liturgijske obrede, odnose prema vjeri i supersticioznosti nego i prihvatljivo i neprihvatljivo, dopušteno i nedopušteno ponašanje, mišljenje te javno i privatno iskazivanje emocija. Normiralo se i rodne odnose i uloge, između ostaloga, što je moguće iščitati iz različitih dokumenata poput crkvenih i sekularnih zakona, iz zapisnika sa suđenja vješticama, *Povijesti zagrebačkog kolegija jezuitskog reda (Historia Collegii Zagrabienensis Societatis Iesu)*, propisa, ali i teoloških i književnih tekstova. U takvom se društvenom kontekstu sve jasnije ocrtavao, lakanovskom terminologijom, ja-ideal kao simbolička introjekcija koja vodi sublimaciji, odnosno kao “označitelj koji operira kao ideal na internaliziranom planu zakona, vodič koji upravlja subjektovom pozicijom u simboličkom poretku i stoga anticipira sekundarnu identifikaciju” (Evans 1996: 52), koji, premda je pripadan zasebnom, pojedinačnom subjektivitetu, upravo stoga što je dijelom simboličkoga registra jest kolektivan i dijeljen. No identifikacija s označiteljem kako bi se “dovršio” subjektov ulazak u prostor simboličkoga nije jednostavan i pravocrtan i najčešće je obilježen identifikacijom s tek jednom značajkom, karakteristikom (*trait unaire*) prvog označitelja, ostavljajući subjektu i dalje prostor tjeskobe i manjka, ali i agresije. Kontinuirano pa i nasilno isticanje ideala kojemu subjekt treba težiti, s kojim se treba identificirati kako bi potvrdio svoj status unutar društvenoga polja, odnosno propisivanje i zakonsko

Zagrebačke biskupije, a već sljedeće je sazvao sinodu na kojoj se raspravljalo o širenju protestantizma u Hrvatskoj. Na pravi početak organizirane protureformacije započeo je s postavljanjem grofa Jurja Draškovića na mjesto zagrebačkoga biskupa 1563., što se preklapa i sa završetkom Tridentskoga koncila (1545. – 1563.), na kojemu su donesene protureformacijske mjere, a na kojem je sudjelovao i sam Drašković. Godine 1567. Hrvatski sabor je donio prvi protureformacijski zakon koji je nalagao da oni koji istupe iz Katoličke crkve više ne mogu imati u Hrvatskoj i Slavoniji bilo kakav imetak niti vršiti javnu službu. No sve te mjere katoličke obnove dobile su svoj puni zamah u kontinentalnoj Hrvatskoj tek u 17. stoljeću s promjenama političkih okolnosti. Početkom 17. stoljeća situacija u gradu se stabilizira jer nakon Dugoga rata (1593. – 1606.) Zagreb više nije izravno ugrožen osmanlijskim napadima. Tada se u grad počinju vraćati obrtnici i trgovci, ali i crkveni redovi – oni koji su u gradu bili i prije poput isusovaca i franjevac, ali i neki novi, kapucini 1618. i klarise 1646., Hrvatski sabor donosi još rigorozniji vjerski zakon koji je nalagao da je u Hrvatskoj dopuštena jedino katolička vjera, a koji je Habsburgovac Rudolf II. potvrdio 1608. godine (Budak, Strecha i Krušelj 2003: 72) i koji je bio politički motiviran, odnosno trebao je spriječiti ugarsko, kalvinističko plemstvo da preuzima posjede u sjeverozapadnom dijelu Hrvatske, čime se direktno smanjivala i njihova moć. Proces protureformacije započet u 16. stoljeću i nastavljen početkom 17. stoljeća intenzivira se dolaskom još jednoga Habsburgovca, katolika, Ferdinanda II. na vlast (1619. – 1637.), koji je pokrenuo nasilnu rekatolizaciju na području srednje i zapadne Europe, što se dakako odrazilo i na Hrvatsku.

sankcioniranje njegova negativa, o čemu nam svjedoče već navedeni dokumenti, a osobito zapisnici sa suđenja vješticama, omogućuje nam razumijevanje prožimanja i čvorišta jezika, simboličkog, nesvjesnog i paranoidnog otuđenja.

Dakle, tek ukratko, tijekom 17. stoljeća u kontinentalnoj Hrvatskoj, a posebno u Zagrebu kao središtu Hrvatsko-Slavonskog Kraljevstva,⁵¹ dogodile su se važne društvene, političke i ideološke promjene. U provođenju protureformacije najvažniju su ulogu imali isusovci i to ponajprije kroz obrazovni sustav; premda su došli u Hrvatsku u drugoj polovici 16. stoljeća, njihovi samostani postaju važnima za intelektualni, kulturni i vjerski život u sjevernoj Hrvatskoj tijekom 17. stoljeća. Godine 1606. oformili su kolegij na Gradecu, 1607. otvorili prvu javnu gimnaziju koju je polazilo plemstvo, ali i djeca gradskih obrtnika i trgovaca, a od 1633. držali su i studij moralne teologije, kasnije i filozofije (Buntak 1996: 369–370 prema Petrić 2012: 174). O njihovu utjecaju kroz obrazovni sustav govori i podatak da su tijekom 17. i 18. stoljeća gimnazija i Akademija imale godišnje oko 500 polaznika, i to u doba kada je Gradec brojio između četiri i pet tisuća stanovnika (Petrić 2012: 180). Isusovci su osnovali i tiskaru tijekom šezdesetih godina 17. stoljeća., a 1669. i Akademiju na kojoj su organizirali sveučilišnu nastavu. Osim toga, u Zagrebu su uspostavili i prvo stalno kazalište, s predstavama koje su uglavnom bile uprizorenja biblijskih tema. Sve to svjedoči o iznimnom utjecaju jezuitskoga reda na vjerski, duhovni život stanovnika Zagreba i okolice, ali i o utjecaju koji se širio na sekularne strukture poput Hrvatskog sabora, sudova i dr. Iako je trgovačko-obrtnički Gradec bio neovisan, slobodan kraljevski grad, u *Povijesti zagrebačkoga kolegija jezuitskog reda* zabilježeno je kako su isusovci javno poticali sekularnu vlast na procese protiv vještica. Osim osnivanja samostana i stvaranja edukacijske mreže te promjena u liturgiji, protureformacija je utjecala na stvaranje mnogo rigoroznijega pogleda na vjeru, ali i na pitanja osobnog i društvenog morala te, između ostaloga, i na pitanja “pročišćenja vjere” uklanjanjem svake supersticioznosti koju se smatralo i herezom i apostazijom. U supersticioznosti se ubrajalo, među ostalim, različite oblike čaranja (npr. ljubavna magija), proricanja, iscjeljivanja, čarobnjaštvo i dr.

⁵¹ Zagreb postaje prvim i najvažnijim političkim središtem (ali još uvijek ne i jednim) jer je tijekom 17. stoljeća u njemu održano 71 % zasjedanja Hrvatsko-slavonskog sabora, a u Varaždinu, drugom gradu po važnosti, tek 23 % (Petrić 2012: 157).

Kao prijelomni događaj za intenziviranje progona vještica u Hrvatskoj ističe se provincijalna sinoda u Trnavi 1611., na kojoj je upućena preporuka župnicima koju prenosi Tkalčić:

Čaranja, vraćanja, proricanja, ždriebom gatanja, bajanja i sujevjerno liječenje bolestih i ranah raznim bajanjem i o stanovitom vremenu i mjestu, da župnici sa propovjedaonice osuđuju i proti tomu govore, a nadju li koga krivim, da ga biskupu dojavu (Tkalčić 1891: 90).

Već iste godine u listopadu ta je preporuka, odnosno zaključak sinode potvrđen i u Hrvatskom saboru u Zagrebu, što znači da su i crkvena i sekularna vlast posve prihvaćale realnost vještičarstva i čarobnjaštva.

Svega dvije godine nakon povratka u Zagreb, dakle 1608. godine, isusovci bilježe da su uspjeli odvratiti oko trideset zagrebačkih vračara i gatalica od njihove supersticioznosti (Vanino 1969: 86, 88, 101), a u misijama u okolici Zagreba nastojali su iskorijeniti “zapise protiv bolesti” (isto: 324, 326). U istoj se *Povijesti* navodi da su 1647. i 1648. isusovci u obilasku Karlovca spalili mnoge heretičke i čarobnjačke knjige. Juraj Habledić upisuje za 1655. godinu da su uklonili mnoge amajlije i čarolije koje su sprječavale udane žene da zatrudne, a navedeno je i da su otkrili i spalili neku zaključanu bravu zakopan u zemlji, koja je nekome tijekom šest godina priječila “učinak braka”.⁵²

Iz crtica, epizoda kakve bilježi *Povijest zagrebačkoga kolegija jezuitskog reda* moguće je ponešto zaključiti o onodobnoj gradskoj kulturi i životu,

⁵² Koliko je poznato iz sudskih zapisnika, ovo je jedini primjer u Hrvatskoj da se doводи u vezu impotencija s vještičarstvom, dok je u drugim europskim zemljama (Francuskoj, Njemačkoj, Švicarskoj i dr.) to bio čest motiv, tema o kojoj se mnogo raspravljalo i u demonološkoj literaturi. O seksualnoj i reproduktivnoj moći muškaraca na koju utječu vještice, odnosno o strahu od kastracije, detaljno je pisano u *Malleus maleficarum* (“Mogu li vještice oslabiti reproduktivnu moć ili spriječiti spolni čin”, “Mogu li vještice kakvim opsjenarskim umijećem proizvesti privid da je muški ud posve odstranjen ili odvojen od tijela”, “Kako vještice oslabljuju i sprječavaju prokreativnu moć”, “Kako vještice, takoreći, odstranjuju muški ud”). Zanimljivo je da se tijekom stoljeća mogao dobiti crkveni razvod braka ako jedan od članova bračne zajednice ne bi obavljao svoje “bračne dužnosti”, ali se prije toga moralo ispitati je li riječ o utjecaju vještica. Ako bi se utvrdilo da su na, najčešće, muškarca bačene čini, tada bi se pristupilo liječenju i do razvoda braka ne bi došlo.

ali i o reakcijama građana na promjene koje su tada postupno zahvaćale cijelo društvo. O svakodnevnome životu u Zagrebu tijekom 17. stoljeća nema mnogo dostupnih, sačuvanih podataka, većina ih je tek fragmentarna poput podataka iz matičnih knjiga. No, pretpostavlja se da je početkom 17. stoljeća na Gradecu i u biskupsko-kaptolskom Zagrebu živjelo oko 2700, a potkraj 17. stoljeća oko 3600 stanovnika. Od toga je na šire područje Gradeca otpadalo više od 2000 ljudi, od kojih je većina živjela u samome gradu u otprilike četiri stotine kuća (Krivošić 1981: 70, 80–81 prema Petrić 2012: 162). Popis stanovništva zagrebačke okolice sačuvan je samo za 1600. godinu te je tada u selima živjela 791 obitelj, odnosno prema nekim izračunima 6644 stanovnika. Dakle, početkom 17. stoljeća Zagreb i okolica imali su otprilike 9344 stanovnika, odnosno 29 % bilo je urbano a 71 % ruralno stanovništvo.⁵³ Suprotno uvriježenom mišljenju da su obitelji u to doba bile brojne, podaci govore da je većina obitelji imala tek dvoje ili troje djece, rjeđe više od toga,⁵⁴ a zabilježeno je i da je od 1653. do 1670. u župi sv. Marka bilo 2,5 % izvanbračne djece. Sačuvani su i zanimljivi podaci o ponovnom sklapanju braka, doduše samo za muškarce – tako se njih 74 ženilo dvaput, 19 tri puta, 5 četiri puta te po jedan pet i šest puta (Krivošić 1981: 76–77 prema Petrić 2012: 162). Iz toga bi se moglo pretpostaviti da je u gradu tijekom 17. stoljeća živjelo više žena, premda za to nema potvrda, a jednako tako bi se moglo zaključiti i to da se žene ili nisu ponovno udavale nakon što bi postale udovice ili bi ostale same iz drugih razloga, ili se nije smatralo važnim bilježiti takve podatke u službene knjige, jer su i tako žene rijetko bile dijelom pisane povijesti grada. Suđenja vješticama često su bili jedini izvori za rekonstrukciju povijesti žena u ranome novom vijeku, a sudnica jedino javno mjesto na kojem su postajale *vidljivima*.

Nametanje novih, rigoroznijih načela života, neprestano pozivanje na sagledavanje i priznanje grijeha, proskribiranje seksualnosti, discipliniranje i normiranje od načina života do odjeće koju određeni stalež smije nositi, detalji su iz gradske povijesti koje donosi još jedan

⁵³ S obzirom na to da se broj stanovnika Gradeca tijekom stoljeća povećao za trećinu, čemu ne odgovara broj rođenih, izgleda da je takvo povećanje stanovništva rezultat postupnog naseljavanja koje je donijelo i nove kulturne utjecaje.

⁵⁴ Na primjer, u gradečkoj župi sv. Marka od 1653. do 1670. bilo je upisano 147 obitelji s 2 djeteta, 54 s troje djece, 17 s četvero, 13 s petero, 5 sa šestero, 3 sa sedmero i 2 obitelji s osmero djece (Petrić 2012: 162).

važan izvor za razumijevanje društvenoga, ideološkog i kulturološkog konteksta progona vještica, to jest prije svega odnosa prema ženama, Habledićev *Pervi otcza nasseg Adama greh* iz 1674. O pučkoj, gradskoj kulturi toga doba nema mnogo zapisa, a najviše je posreduju isusovci u djelima pisanim za puk, među kojima je u povijesti književnosti najpoznatiji Juraj Habledić. On je u svojim proznim djelima zapisao neke pojedinosti iz života tadašnjega Zagreba, a posebno u golemom, više od tisuću stranica dugom *Pervi otcza Adama greh* (usp. Nikolić 2001: 183–213), koje je kasnije mnogima poslužilo i kao izvor za pojedine povijesne događaje poput seljačke bune 1573., požara u Zagrebu 1645., zrinsko-frankopanske urote i dr.

Prosperov Novak smatra da je pisao za slabije obrazovane čitatelje, čak prije slušatelje, što vrijedi osobito za žene⁵⁵ te da “bilježi onaj društveni trenutak u kojemu i u Srednjoj Europi nastaju zaokružene gradske sredine i kada se u njima formira nova građanska klasa. Suvremenicima je zamjenjivao i novinara i filozofa, on im je bio i pjesnik i moralist, kroničar i sudac” (Prosperov Novak 2003: 109–110).

Pri korištenju Habledića kao izvora za povijest svakodnevice, pa i odnosa prema ženama, u Zagrebu 17. stoljeća valja imati na umu svrhu zbog koje je djelo napisano, kao i njegovu strukturu. Naime, autor je prvotno namjeravao opisati Kristov život, no ipak se predomislio i odlučio prikazati “pervi otcza našega Adama greh i žalosno po njem vse človečanske nature porušenje”. Knjigu je podijelio u tri cjeline (*tri stran*) koje imaju dalje svoje podcjeline – *dele*, a one pak svoje *kotrige* (članke). Za analizu gradskoga života i kulture, a i rada ideologije, najzanimljiviji je i najkorisniji treći dio koji obuhvaća tri četvrtine teksta, odnosno nešto više od 900 stranica, u kojemu Habledić opisuje *nuternje pameti i hotenja človečjega nevolje*. Taj je dio organiziran oko sedam grijeha – *gizdosti, skuposti, praznosti, nenavidnosti, lakomosti, serditosti i duhovne lenosti*, odnosno oko oholosti, škrtosti, bludnosti, zavisti, lakomosti, srditosti i duhovne lijenosti, u skladu s njegovim svećeničkim pozivom i protureformacijskim vremenom. Veći dio knjige sastavljen je od prepri-

⁵⁵ “Prosim vas cifrate djevojke, kter ovo štete, ali štete čujete” (Habledić 1674: 267). Prva ženska škola u Zagrebu utemeljena je oko 1643., no najvažnija je bila u samostanu klarisa na Gradecu sagrađenom 1650. i nema podataka o tome koliko se žena (i iz kojih staleža) školovalo u njima, to jest ne znamo zašto bi upravo žene “trebale slušati” a ne čitati.

čavanja djela drugih autora, dakle tek je manjim dijelom izvorni autorski rad,⁵⁶ pa je potreban i oprez kod razumijevanja Habledićevih djela kao povijesnih izvora. U ovome dijelu ne namjeravam prikazati sve aspekte gradske kulture⁵⁷ kojih se Habledić dotaknuo nego će fokus biti samo na onim dijelovima koji se tiču odnosa prema tijelu i seksualnosti (ili ih reguliraju), a što je jedan od topoa i tropa u suđenjima vješticama, te na one dijelove u kojima se spominju, kritiziraju pa i konstruiraju žene koje su inače nevidljive sudionice gradskoga života. Upravo se u doba reformacije odnosno protureformacije mijenja odnos prema tijelu i tjelesnosti, kako ističe i Lyndal Roper (1994), kada ga se nastoji disciplinirati jer više ne bi trebalo / više ne smije biti izvorom užitka nego njegova svrha postaje tek reproduktivnom, svaki užitak se u javnom diskursu proskribira i prikazuje kao zastranjenje, transgresija, a osobito ženski užitak. Osim registra simboličkoga kao registra jezika i zakona kojim se reguliraju društveni odnosi i pozicije, kojima se dopušta i zabranjuje, u nekim Habledićevim opaskama, bilješkama moguće je zamijetiti i kontinuitet supostojanja imaginarnog registra odnosno mjesta prožimanja simboličkog i imaginarnog. Žudnja i užitak u vizualnim prikazima zabrinjavaju Habledića: slike i skulpture obnaženih tijela (npr. *nečiste Veneris*) koje pronalazi u kućama imućnijih građana i reagira na “nesramne kipe, kot da bi plesale persone, ali se obimale, ali kušuvale, da kaj goršega ne reknem”, pokazuje strah i zazor od učinka slika na subjekt, odnosno strah od zarobljavanja subjekta u nizu statičkih fiksacija. Prema Lacanu, imaginarni je registar utemeljen na subjektovu odnosu prema vlastitu tijelu, odnosno slici vlastitoga tijela, ta je zarobljavajuća moć slike istodobno i zavodljiva (imaginarno se prezentira prije svega na planu seksualnosti) i onesposobljujuća (Lacan 1956: 272). Već sam pogled na naslikana naga tijela koja se dodiruju jest nešto što izaziva zazor kod isusovca i smatra da je takvo što neprilično i može nepismene, neobrazovane ljude natjerati na blud: “Kaj je onem, ki znaju štati pismo, to je onem, ki štati ne znaju, malanje, i kurvarije se, kipe nesramne

⁵⁶ Olga Šojat navodi analizu Vjekoslava Jakušića kojom je utvrdio da od 150 analiziranih stranica *Pervog otca* tek je petnaestak stranica Habledićev autorski tekst, a među piscima na koje se najviše oslanjao su Ze(c)henter Paulus (*Promontorium malae spei*, 1643.) te Hieremias Drexelius (*Opera omnia Lugduni*, 1647.) (Šojat 1977: 135–144).

⁵⁷ Različite aspekte gradske pučke kulture koji se pojavljuju kod Habledića, poput mode, hrane, načina zabave ili dokolice obradila je Zrinka Nikolić u iscrpnome tekstu “Gradska kultura u djelima Jurja Habledića” (2001).

gledeći vuči” (Habdelić 1674: 14). U temeljno usmenoj kulturi tadašnjega Zagreba opasnost izgleda nije dolazila samo od riječi, lascivnih pučkih pjesama i igara, plesova i priča, nego i od vizualnih prikaza nagosti, slika. Tijelo, bilo ono realno, imaginarno ili pak simboličko, mora biti skriveno od pogleda, razdvojeno na strogo odijeljene rodove/spolove i nedostupno. Habdelić bilježi i to da su se muškarci i žene zajedno kupali jer se tako štedjela voda, a obnaženost i razuzdanost bili su uobičajeni, što također smeta Habdeliću pa tako kritizira kada se oni “nečisto škrope, hitaju, vodu zaudiraju, nečisto pipaju, navlastito po noći” (Habdelić 1674: 663–664). Prema Habdelićevu pisanju nejasno je misli li da je gradečkim građanima bio stran tabu incesta među bližim srodnici jer upozorava na loš običaj zajedničkoga spavanja muških i ženskih rođaka, “sestri z bratom, tetiči stričići, stričićnami, z tetičnami”, ili time nastoji uspostaviti, promovirati nove regulacije u dijeljenju prostorija za spavanje, koje bi trebale biti razdvojene za muškarce i žene. No opisani običaj koji Habdelić proziva treba uzeti s rezervom, jer je prema dostupnim izvorima u to doba na Gradecu živjelo oko 2000 stanovnika u četiristotinjak kuća, dakle prosječno petero ljudi u jednoj kući, pa se ne čini osobito izglednim da su mnogi živjeli u velikim zajednicama gdje su u istim spavaonicama zajedno spavali bratići, sestrične i drugi rođaci. Takva crtica iz svakodnevnog života, stvarna ili fiktionalna, pokazuje zapravo novo normiranje raznih aspekata svakodnevnoga života, prije svega tijela i seksualnosti koja sve više postaje tabuom, potisnutim, čak i kada nije riječ o tabuu incesta koji u zapadnoj civilizaciji ima važno mjesto kao topos koji razdvaja civilizirano i prihvatljivo od nedopuštenoga, divljeg, neciviliziranog i koji je sastavnim dijelom manje-više svih zapadnih imaginarija čudovišne Drugosti.

Zabave, proslave i plesovi unutar gradskih zidina također su izazivali Habdelićevo negodovanje jer se u svim tim prilikama izgleda i pilo, što je ponekad vodilo nasilju, a u tučnjavama i neredima znali su sudjelovati svi staleži – *piana gospoda sluge i dvorane zbuče*. No osobito Habdelićevo zgražanje izaziva činjenica da u takvim proslavama, ali i u nasilju, sudjeluju i žene, koje se na takvim javnim mjestima, izvan sfere doma i obitelji, i ne bi smjele pojavljivati: “piane žene ražnje i nože zdigavaju, pače negda tulike su batrivosti, da i katanu znaju na boj pozvati”, a spominje i oružje i oruđe kojim su se koristile: “preslicu grebljicu, ometalo, negda i nož etc... najjače pak jezik nabrusi, ktere najveće

žensko oružje” (Habdelić 1674: 868–869, 1003). Iako na drugom mjestu spominje ogovaranje kao dio zajedničke zabave na raznim cehovskim i drugim proslavama u čemu su čak prednjačili muškarci, ipak ga pripisuje prije svega ženama kao njihovo najmoćnije oružje, čime reflektira strah od ženskoga kreiranja jezikom, od (magijske) moći jezika nad cijelim sustavom, time u konačnici i nad fizičkim, realnim tijelom, odnosno samim životom, što je, kako će se pokazati, važnim mjestom vještichjega imaginarija.

Žene konstruira, ili reflektira takvu konstrukciju iz teološke i demonološke literature, kao “duhovno lijeve”, štoviše posvećuje cijelo poglavlje “ženskoj duhovnoj lijevnosti” (Habdelić 1674: 1078 i d.), kojom se tijekom cijeloga ranog novog vijeka objašnjava inklinacija žena prema vješticharstvu, suradnji s demonima i vragom: duhovno lijeve, emotivne i nestabilne žene lakše su prelazile na “mračnu stranu”. No, osobito mu smeta pjevanje *pesmi od ljubavi* te uspoređuje žene i djevojke koje u takvim pjesmama uživaju sa zmijom (*kačom*, i to najotrovnijom – *bažiliškušom*) i morskim sirenama koje svojom pjesmom vabe mornare kako bi ih potopile: “Tak neki i neke po hižah, po kuteh, v plesu, v goščenju, svojem i ljubavi popevkama one, ki je čuju, omame i kakti zaspane čine, da im tak laglje dušu vtope i v glubinu, ne morsku nego peklensku, prehite” (Habdelić 1674: 560). Poredba žene sa zmijom, dakako, asocira na prvi, izvorni grijeh, na žensku seksualnost, žudnju i *jouissance* koje porobljavaju i uništavaju, odnosno označavaju ono što Lacan naziva manjak, nedostatak u biću nastao ulaskom u jezik, a koji se kontinuirano nastoji zatvoriti, popuniti beskrajnim nizom metonimijskih zamjena (usp. Warhol i Herndl 1997: 485) i koje je nemoguće ispuniti. No ovdje je neobična usporedba upravo s baziliskom, čudovištem koje ubija pogledom, u kontekstu ženskoga zavodenja pjesmom,⁵⁸ što nas može asociirati na mitsku Meduzu koja smrzava, zaleđuje, ubija pogledom, ono što Lacan naziva *captation*.⁵⁹ I iz nekih drugih Habdelićevih opaski može

⁵⁸ Njegova kritika pučkih pjesama i zabava naišla je na znatan otpor stanovništva pa shvaćajući važnost pjevanja, nudi im da u zamjenu pjevaju *pobožne, poštene i na diku Božju spravljene* popijevke (usp. Nikolić 2001).

⁵⁹ *Captation* je pojam koji je neologizam i koji dolazi od glagola *capter*, odnosno poigrava se njegovim dvojakim značenjem – osvojiti, zaposjesti i uhvatiti, čime Lacan oslikava odnos prema zrcalnoj slici, odnosno njezinu moć. Ona je istodobno zavodljiva, fiksirajuća fascinacija i ono što zarobljava u imaginarnome registru (Lacan 1999 [1966]: 111).

se nazrijeti i osobni i kolektivni odnos prema ženskoj seksualnosti, čak i njezinoj slici, prikazu, kao *čudovišnoj*, *prijetećoj* i *pogibeljnoj*. Ona je bila naglašena i na plesovima koji su se najčešće odvijali nedjeljom i blagdanima uvečer, što je već samo po sebi izazivalo Habledićev prije-kor jer je nedjelje i blagdane valjalo provesti drukčije, u crkvi, molitvi i kod kuće. U plesu su također sudjelovali svi staleži i oba spola, dakako, ali Habledić proziva isključivo žene – i služavke i plemenitašice kojima je to bio možda i jedini društveni izlazak osim odlazaka u crkvu. Proziva “zamazane deklinae”, “gospodične, ali i gospe, ktere su se k tancom priučile, i u njih dobar del noći troše [...] Onda dari se obeću, onda nečisto poseganje i pipanje batriveje biva, onda mesta išču se otajna, onda pomenki na vufanom” (Habledić 1674: 564). Plesovi su bili mjesta gdje se moglo zaraditi sifilis – “francoza [...] ki nečisti beteg, bol, gnjiloču i vonjbu zavdaje” (Habledić 1674 nav. prema Bayer 1982: 608), a moglo se na njima i zatrudnjeti. Kako ne bi ostale u drugom stanju, žene “kajkakve trave i korenja zikavaju, i k sebe jemlju”, no ta pučka kontracepcijska sredstva nisu uvijek bila učinkovita pa Habledić piše i o tome što su žene činile kako bi pobacile: “napajanjem, vračtvom, čemerom, bienjem, skakanjem ali tancom i plesom, velikem putovanjem, bremena teškoga nošenjem, teškom trudom i delom” (nav. prema Bayer 1982: 621–622). Time Habledić podcrtava strah, nelagodu, zazor od ženske moći (pro)kreacije koja je nedisciplinirana, mimo društvenih pravila, spontana i neobuzdana, kao i moć/mogućnost žena da ponište tu kreaciju, što su čvorišta mnogih naracija i u sudnicama u procesima protiv vještica. Strah od ženske liminalne pozicije – one koja stvara i one koja uništava – neprestano se provlači kroz različite diskurse, od teološkoga do pravnoga i na kraju osobnoga, čiji su tragovi zabilježeni u zapisnicima sa suđenja.

Premda su žene na Gradecu u 17. stoljeću uglavnom nevidljive u službenim gradskim spisima, bez traga u povijesnim izvorima, iz Habledićevih zapisa one su aktivne i vidljive sudionice gradskoga života koje, čini se, uživaju u zabavi, plesu, pjevanju, spremne su i na fizičke okršaje, a ne samo verbalne i, naposljetku, nesputane u iskazivanju, užitku u vlastitoj seksualnosti. Odnosno, sve su to segmenti ženskih života, najviše fokusiranih na tijelo koje se nastoji disciplinirati, prvo konstruirati jezikom odnosno zakonom, a potom i sankcionirati razne

vrste transgresija. Premda namijenjeni čitanju, odnosno slušanju, ova-
kvi primjeri iz "poučne" literature ukazuju na izvanknjiževno konstrui-
ranje sve restriktivnijih ženskih svjetova, na mizoginijsku liniju koja se
provlači u različitim tekstovima⁶⁰ i koja ne stvara ženski "ja-ideal", nego
pak isključivo negativne identitete koji se zrcale i u samim procesima.
Zanimljivo je da kod Habelića nema mnogo osvrta na procese pro-
tiv zagrebačkih vještica iako je živio u vremenu kada su se ti procesi,
premda još ne masovni, ipak odvijali na sudovima u oba dijela grada, i
na Gradecu i na Kaptolu. Otpočetak 17. stoljeća pa do Habelićeve smr-
ti 1678. na samome Gradecu za vještičarstvo je suđeno 18 građana pa
se čini nemogućim da za to nije znao. Vještice i vješci podjednako (jer
apostrofiru *copernice* i *copernike*) za njega spadaju, dakako, u grešnike,
ravnopravne s bludnicima/bludnicama, škrcima, lihvarima, razbojnicima,
ubojicama i dr., ali ih diskurzivno ne konstruira te ostaje tek na
pobrajanju svih transgresija i kršenja normi koje se uglavnom fokusiraju
na tijelo i seksualnost, što je u fokusu i cijelog vještičjeg imaginarija.
Prepričava tada vrlo popularnu demonološku literaturu, pogotovo Del
Ria, a nedostatak njegova većeg tekstualnog angažmana protiv vještica
postaje još začudnijim s obzirom na to da je bio propovjednik u crkvi sv.
Marka te u dva navrata i rektor Isusovačkog kolegija (1654. – 1656/7. te
1663. – 1666.). Čini se da se zadovoljio tek navođenjem epizoda u kojima
upozorava na opasnosti koje dolaze od đavla i vještica iz drugih europ-
skih zemalja te tako nastojao upoznati puk s onim što im se može do-
goditi propuste li se đavlu, demonima i uopće grešnom načinu života.

⁶⁰ U hrvatskoj usmenoj književnosti neki žanrovi poput predaja prije svega o vješticama ili pak "šaljivih", komičnih priča čuvaju odnosno uspješno reflektiraju mizoginiju, to jest postoji duga tradicija priča u kojima su kanonizirani negativni, restriktivni ženski identiteti. Žene su redovito prikazane kao pohlepne, nezasitne, prevrtljive, nerijetko i nasilne prema muškarcima, često prikazane kao gore od samoga đavla, a zapravo su ih najčešće prenosile upravo žene, dok su muškarci, što je zanimljivo, mnogo češće pripovijedali o ženskoj pretjeranoj pričljivosti, nevjernosti itd., dakle o "prizorima iz bračnog života" (usp. Bošković-Stulli 2002). Prema egzemplima i pričama osnovna je ženska zadaća da bude poslušna pa je tako u *Danici zagrebačkoj* 1837. objavljena molitva namijenjena ženi da ne bude "tverdokorna i svojvoljna" nego tiha i ponizna te da se "kakti tenka šibica, na kojugoder stranu moj muž bude hotel, bum previjati dala" (nav. prema Zečević 1982: 97–98). Takvo "folklorno blago" rijetko je, ako uopće, u fokusu i domaće i međunarodne feminističke kritike ili pak folkloristike, a zapravo zahtijeva temeljito propitivanje stabilnih folklornih fenomena.

U ovome kratkome pregledu povijesti konstrukcije vještice u Hrvatskoj u dva osnovna razdoblja i u dva teritorijalna dijela ocrtan je i društveni, ideološki i politički kontekst početka masovnih progona krajem 17. stoljeća u kontinentalnoj Hrvatskoj. Iako su tadašnje političke okolnosti, doseljavanje stanovništva iz europskih zemalja u kojima su procesi protiv vještica uglavnom već završeni, protureformacija i teološko-demonološki tekstovi te pučka vjerovanja, kao i zakonske odredbe imali presudan utjecaj na masovne procese protiv žena, jednako važnim smatram i utjecaj nesvjesnog, jezika u konstrukciji Drugosti te dijeljene neuralgične točke na koje upućuju različiti dokumenti, a što, premda iz posve druge pozicije, artikulira i Vladimir Bayer:

za omasovljenje procesa o kojima govorimo nije bilo dovoljno samo shvaćanje organa vlasti o "družbi vještica" povezano s upotrebom torture. Tim se pretpostavkama morala pridružiti još jedna vrlo važna pretpostavka *subjektivne* prirode, bez koje ovi progoni nisu mogli postati masovni: progonitelji vještica morali su upravo gorjeti od želje da unište ove opake poklonice demonu. Samo krajnje fanatična želja za potpunim uništenjem ovih žena mogla je u progoniteljima vještica svladati i zadnji prigovor zdravog razuma (Bayer 1982: 274–275).

Premda Bayer naglašava fanatizam kao pokretača masovnih procesa, što nije posve pogrešno jer fanatizam i fantazma imaju dodirnih točaka kroz rad žudnje, najvažnijim za razumijevanjem procesa, odnosno prije svega fragmenata naracija osumnjičenih žena i svjedoka, ali i pravnog diskursa koji konstruira čudovišno žensko, smatram upravo psihičke strukture subjektiviteta koje su stvorene specifičnim demonološkim jezikom ili iz njega izviru, odnosno poljem nesvjesnog koje je zapravo *intersubjektivni prostor* između ljudi, subjekata. Iz lakanovske psihoanalitičke vizure, upravo jezik odražava i stvara strukturirani svijet simboličkog značenja koji utječe na sve interakcije između sebstva i drugih; položaj pojedinačnog subjekta određen je njegovim mjestom u sustavu označitelja određene kulture i društva koji su regulirani Zakonom, pa su tako i vještičja pozicija unutar simboličkoga, baš kao i njezino tijelo i njezine moći, određene i stvorene jezikom te ukazuju na kontinuitet odnosa između imaginarnog kao polja fantazme i simboličkog kao polja nesvjesnog, jezika, zakona, društva.

Drugost ženskog/vještičjeg tijela: institucionalne prakse o(d)značivanja

Različiti dokumenti iz doba progona vještica poput demonoloških traktata, zakona i procedura isprva crkvenih, a poslije i sekularnih pravnih struktura te zapisnika sa suđenja ukazuju na dijeljeno neuralgično mjesto, a to je odnos prema (ponajprije) ženskom tijelu i tjelesnosti. Konstrukcije i reprezentacije nekih tijela kao ne-ljudskih, odnosno označenih ne-ljudskim koja tako postaju *unheimlich* ili, lakanovskom terminologijom, prijeteca Drugost i kulminiraju vještičjim imaginarijem nije tek specifičnost hrvatskih procesa koji su postali masovnim u razdoblju od 1699. do sredine 18. stoljeća, nego je zajednička u većem dijelu Europe od kasne renesanse do ranoga novoga vijeka. Fiksacija na transgresivno, devijantno, zastrašujuće tijelo s neprirodnim sposobnostima koje je središtem imaginarija praćena je cenzuriranjem, nadziranjem i discipliniranjem tijela i seksualnosti u teološkome, pa onda i u javnome (ili sekularnom) diskursu, koji je ipak znatno obilježen reformacijskim, odnosno u Hrvatskoj protureformacijskim odjecima.⁶¹

Iako su masovni progoni vještica do sada pretreseni iz različitih disciplinarnih očista i tematskih čvorišta, korporalnost, a osobito "problematična" korporalnost, rijetko je bila fokusom istraživanja, a još manje iz psihoanalitičke vizure. To, s jedne strane, i nije neobično jer su psihoanaliza, pa i psihoanalitička kritika usmjerene ponajprije na probleme psihičkih struktura. No, s druge strane, Freudovo utemeljenje psihoanalize počiva na promatranju tijela, tjelesnih simptoma i manifestacija prvotno histerične konverzije što je dovelo do konceptualizacije nesvjesnog, teorije o nagonima, terapije razgovorom, odnosno psihoanaliza jest utemeljena upravo u hermeneutici tijela. Nastavljajući se na Freuda, i Lacan je posvetio tijelu znatnu pozornost, ponajprije u definiranju psihičkih registara.⁶² On dovodi u pitanje kartezijanski

⁶¹ Urednice opsežnoga zbornika *Sex and the Body. 1500 to the Present*, Sarah Toulalan i Kate Fisher u svojem uvodnom tekstu ističu kako je promjena od vjerske prema sekularnoj konceptualizaciji tijela, a koju smještaju pretkraj 17. stoljeća, svejedno i dalje bila znatno, a ponekad i skriveno, zamućeno, obilježena crkvenom, često i nasilnom, kontrolom seksualnosti (Toulalan i Fisher 2013: 15).

⁶² Prema psihičkim registrima – imaginarnom, simboličkom i realnom – Lacan uspostavlja i jasnu distinkciju i između imaginarnog, simboličkog i realnog tijela (Lacan 1999 [1966]), pri čemu je, pojednostavljeno, *realno tijelo* zapravo fragmentirano tijelo,

radikaliziranu distinkciju tijela i uma, tijela i sebstva, pa onda i tijela i subjekta, ukazujući na to da su međusobno povezani (dijelom i suprotstavljeni), ali i upućuje na to da rijetko imamo posla s fizičkim, stvarnim tijelom: ono nije nešto što imamo ili posjedujemo, smatra Lacan, nego je nešto što nam je dodijeljeno i označeno Drugim, prije svega jezikom (usp. Lacan 1999 [1966]: 92–100, 490–526). Odnosno, kako piše Fink, u procesu subjektivizacije

tijelo je pokoreno, “pismo ubija” tijelo. “Živo biće” (*le vivant*) – naša animalna priroda – umire, a jezik oživljava na našem mjestu i živi nas. Tijelo se, takoreći, ponovno ispisuje, fiziologija uzmiče pred označiteljem, a svi naši tjelesni užitci počinju upućivati na odnos prema Drugom i uključivati ga (Fink 2009: 14).

Upravo tu označenost Drugim, što je važan Lacanov doprinos ne samo psihoanalizi nego i razumijevanju uloge nesvjesnoga u društvenim i kulturnim dodjeljivanjima značenja tijelima, smatram važnim teorijskim polazištem da bi se razumjelo diskurzivne konstrukcije tijela i predodžbe o njemu u doba masovnih progona vještica, razdoblju u kojem su vještičja tijela postala prijelomnim mjestom upisivanja, ali i sukoba različitih sustava moći.

Lacanov pristup korporealnosti objedinjuje sociološke i antropološke studije tijela, ali im dodaje i važnu dimenziju – onu psihičkih struktura subjektiviteta i utjecaja nesvjesnoga na tijelo, a koji su u neprestanoj međuigri s izvanjskim svijetom.⁶³ Za Lacana je tijelo primarno jezik koji ga stvara te se tijelo “dodjeljuje” subjektu u trenutku ulaska u svijet društva i kulture posredstvom označitelja; tijelo je potrebno utjeloviti,

Lacanovim rječnikom *corps morcelé*, odnosno skup organa, tekućina, procesa i produkata; *imaginarno tijelo* je, uvjetno, pokušaj ovladavanja fragmentiranim tijelom doživljavanjem cjelovitosti što se odvija u stadiju zrcala (Lacan 1999 [1966]: 93 i d.) kada nastaje slika, predodžba o cjelovitosti koja dolazi izvana te je stoga nestabilna i promjenjiva, ali i predstavlja normativni ideal, dok je temeljno obilježje *simboličkog tijela* njegova označenost Drugim koji je pravi “posjednik” tijela putem označitelja, odnosno tijelo tako postaje tek učinkom, efektom označavanja (usp. Lacan 1973 [1964]). Da bi tijelo uopće postalo tijelom potrebni su organizam, slika i jezik (koji redom pripadaju realnom, imaginarnom te simboličkom registru) te su povezani Boromejskim čvorom čime se konstituira subjekt.

⁶³ Sociolozi su tretirali tijelo kao nešto što pripada prirodnome svijetu (usp. Biti 2011: 9), što je kod Lacana registar imaginarnoga, a antropolozi su više ukazivali na simboličke reprezentacije tijela i *utjelovljenost* društvenih i kulturnih praksi (npr. pionirski radovi Mary Douglas, Lévi-Straussa i Marcela Maussa i dr.), što je kod Lacana vidljivo u simboličkome registru.

inače je ono tek organizam. Subjekt i tijelo su načini upisivanja u simbolički poredak i njegove transmutacije posredstvom Drugoga. Tako se lakanovska i postlakanovska psihoanaliza bave izgovorenim tijelom, odnosno tijelom koje govori (*corps parlant*), koje je upleteno u mrežu označitelja ponajprije putem jezika; odnosno kako smatra Lacan, jezik je “suptilno tijelo, ali ipak jest tijelo” (Lacan 1999 [1966]: 248), ono je Drugost koju je stvorio Drugi, odnosno jezik, kultura i društvo u koje je subjekt uronjen.

Razdoblje ranoga novoga vijeka i masovnih progona vještica ukazuje na radikalizirani problem Drugosti tijela, odnosno tijela Drugoga konstruiranoga različitim diskurzivnim, jezičnim praksama koje nastoje jasno razgraničiti ljudsko od ne-ljudskoga, odnosno regulirati i premrežiti tijela dominantnim ideološkim i afektivnim politikama. Neke od tih diskurzivnih praksi posve su nove lakune u povijesti konstruiranja tijela i tjelesnosti te su kanonizirane u različitim službenim, institucionalnim tekstovima i dokumentima, dok su neke, pak, kanonizirane u vizualnim umjetnostima⁶⁴ koje su potom povratno utjecale na reprezentaciju tijela vještica i u nefikcijskim tekstovima pa i na cijeli afektivno obilježen

⁶⁴ Naime, u slikarstvu potkraj 15. i početkom 16. stoljeća ponajprije na crtežima, grafikama i drvorezima autora iz južne Njemačke poput Hansa Baldunga Griena, Albrechta Altdorfera, Albrechta Dürera, a kasnije i iz flamanske i nizozemske škole poput Lucasa Cranacha, Pietera Brueghela, Hieronymusa Boscha i dr., nastaje radikalno nova ikonografija vještičarstva, dotad posve neuobičajena i za književnu i za izvan-književnu zbilju, ali i za vizualne umjetnosti. Tako je prvi put vještičarstvo prikazano kao isključivo ženski grijeh na drvorezima Hansa Baldunga, objavljenim u više od dvadeset izdanja jednoga od najutjecajnijih demonoloških traktata, *De lamiis et Phitonicis Mulieribus* Ulricha Molitora iz 1489., koji su potom obilno kopirani i varirani diljem Europe, osobito u tiskanim izdanjima demonoloških tekstova različitih autora. Na tim se Baldungovim drvorezima, između ostaloga, pojavljuje prvi put i prikaz vještičjega kotla, kasnije osnovnim dijelom stereotipnoga kôda vještičarstva podjednako u vizualnim umjetnostima kao i u (usmenoj i pisanoj) književnosti (usp. Davidson 1987; Sullivan 2000; Zika 2002; Muchembled 2010 i dr.). Dürerove grafike uspostavljaju otad važeći dvojni vizualni stereotip vještica: ili su mlade, putene i zavodljive poput onih prikazanih na grafici *Četiri vještice* iz 1497., ili su stare, oronule i ružne poput one koja jaše na jarcu prikazane na slici iz 1500., a koji potom ulazi i cirkulira podjednako u usmenoj kao i pisanoj književnosti, ali i cijelome kulturnome imaginariju. Kako smatra Muchembled, u vizualnim umjetnostima koje odražavaju društvenu stvarnost “glavna opsesija je spolnost [...]. No podjednako se opsesivno ističu staračka nemoć i smrt. Erotični prizori istovremeno su morbidni, jer i nad najljepšim ženskim tijelima lebdi sjena propadanja i smrti. Seksualnost je prepuna razorne simbolike, kao u [...] slučajevima djevojaka u zagrljaju kostura. Umjetnici su, možda i nesvjesno, izrazili preokupacije crkvenih dostojanstvenika, a vjerojatno i velikaša koji su kupovali njihova djela, i čarobnjaštvo prikazali povezivanjem ženskog lika sa smrću” (Muchembled 2010: 63).

kulturni imaginarij. Dok se od kasne antike razvija konstrukcija svetoga tijela (ili dijelova svetoga tijela) s posebnim moćima kojemu je zapravo posvećen i cijeli jedan žanr, hagiografski, paralelno nastaje i predodžba o njegovoj inverziji – tijelu zaposjednutom *demonom*, vragom pa se tako razvija i elaborirana procedura egzorcizma koja upravo u doba ranoga novoga vijeka postaje gotovo javnim spektaklom pa i političkim teatrom u katoličkoj Europi (usp. Ferber 2004), mnogo manje u protestantskim dijelovima,⁶⁵ no koje nije istovjetno tijelu vještice.

Strah od vještica zgušnjava se upravo u predodžbama o njihovu tijelu – sposobnosti transmutacije i transvekcije, obilježenosti đavoljom sveprisutnošću, između ostalih, i predodžbama o tome što njihova tijela mogu činiti drugim, normalnim tijelima – od infanticida, kanibalizma, fragmentacije i poništavanja do označivanja ljudskih tijela izvanljudskim označiteljem. Te predodžbe, premda čine kumulativni vještici imaginarij, svoje izvorište imaju u različitim diskurzivnim sustavima – teološkom, demonološkom, pravnom i vernakularnom, pa i medicinskom, a koja nije moguće uvijek jasno razgraničiti, no u ovome je dijelu fokus stavljen na sekularno pravno konstruiranje tijela vještice koje ima svoju *differentia specifica* i koje se može razumjeti, s jedne strane, kao proces uspostavljanja društvene i političke moći, no koje se, s druge strane, može tumačiti i kao strukturiranje subjektiviteta uz pomoć specifične, ranonovovjekovne Drugosti.

Za institucionalni odnos prema tijelu vještice u Hrvatskoj, odnosno za jurističko upisivanje predodžbi o vješticijem tijelu i njegovim

⁶⁵ Jedan od povijesno najzanimljivijih i najbolje dokumentiranih slučajeva opsjednutosti demonom jest slučaj časnih sestara u uršulinskome samostanu u Loudunu iz 1634. koje su isprva imale vizije, a kasnije tvrdile da im je poslan demon Asmodai kako bi ih navodio na zlo pa je tako zabilježeno njihovo neobično ponašanje koje je uključivalo vikanje, psovanje, lajanje itd., i zbog čega samostanski kapelan Mignon zahtijeva egzorcizam, a osoba koju su kolektivno smatrale odgovornom za vlastitu opsjednutost bio je svećenik Urbain Grandier, kojega uopće nisu poznavale. Nakon provedene istrage 1634. Grandier je uhićen i zatvoren te nakon što je bio primoran osobno voditi obred egzorcizma časnih sestara, bio je u konačnici i optužen za vješticarstvo, odnosno sklapanje ugovora s đavolom, te javno spaljen. No, kako opsjednutost uršulinki nije prestala ni nakon njegove smrti, zabilježeni su egzorcizmi sve do 1638. s velikom pozornošću publike jer su se odvijale na javnim prostorima, a prestaju nakon što nadstojnica samostana Jeanne des Anges odlazi na hodočašće (usp. Sluhovsky 2002: 379–411). Michel de Certeau promatra simptome časnih sestara kao određeni psihički poremećaj, najvjerojatnije histeriju, a opsjednutost im je, smatra, poslužila kako bi mogle javno progovoriti o vlastitim strahovima, tjeskobama i promišljanjima na što inače nisu imale pravo (de Certeau 2000).

devijacijama bila su ipak najvažnija dva zakona, *Praxis criminalis* iz 1697. te kasniji *Opći zakon o kaznenom sudskom postupku* Marije Terezije iz 1768., s posebnim dijelom posvećenim propisima o čarobnjaštvu, a koji je važan ponajprije jer je ograničio pravo lokalnih sudova da pokreću procese, ali nije označio i kraj progona.

Prvi zakon, djelatan u doba masovnih progona a dijelom i njihovim glavnim pokretačem, *Praxis criminalis*, punoga naziva *Forma processus iudicii criminalis seu Praxis criminalis*, ili *Kriminalna praksa* latinski je prijevod zakonika o kaznenom postupku kralja Ferdinanda III. za Donju Austriju, a važio je kao pisani dokument običajnoga prava i za Ugarsku, dakle i Hrvatsku i Slavoniju te je, iako nastao 1656., uvršten 1697. i u Zbornik prava Ugarske i pripojenih joj zemalja. *Kriminalna praksa* je istodobno bila kazneni zakonik i zakonik o kaznenom postupku, a sadrži i propise o postupcima protiv čarobnjaštva, osobito članak 60.⁶⁶ Premda je zakon rodno neutralan, odnosno izrijeком navodi i “čarobnjake” i “vještice” kao moguće počinitelje zločina, hrvatski procesi vođeni su gotovo isključivo protiv žena koje su već zakonskim procedurama obilježene kao Drugost (ponajprije kao tijela) i to kao Drugost koja ima izvanjski marker vlastite Drugosti.

Vještici kao velikome Drugom pridružen je davao, kojeg se može odrediti kao *das Ding*, Stvar,⁶⁷ kao ono što je dio realnoga pa je time i “onkraj označenoga” i onkraj/izvan jezika, ono je naprosto nepoznat-ljivi x, mimo i izvan simbolizacije (Lacan 1986 [1959–1960]: 54). Ta stvar, *das Ding* kao davao glavna je prijetnja uređenome društvu, ili pokušajima uređivanja društva, jer je usko povezan s *jouissance*, ona, ta Stvar,

⁶⁶ O utjecaju crkvene provincijalne sinode u Trnavi 1611. čiji je cilj bio provesti propise općeg crkvenoga Tridentskog koncila (1545. – 1563.), a koji su se ticali i čarobnjaštva, to jest vještičarstva, na odredbu koju je donio Hrvatski sabor između 1609. i 1625. o strogom (rodno definiranom) progonu “vještica, čarobnica i trovateljica” (“strigas, sagas et nefeficas”), odnosno o vjerojatnoj refleksiji crkvenoga prava na sekularno zakonodavstvo više u Bayer 1982: 284–290. Ta je odredba pripadala takozvanome običajnome pravu i prethodila je Zakoniku o kaznenom postupku kralja Ferdinanda III., koji je pak zrcalio ne samo lokalne običajno-pravno prakse, mnogo starije od samoga Zakonika, nego i cijeli europski složeni pojam zločina čarobnjaštva, time i vještičarstva, uz specifičnu iznimku – maleficij nije više bio temelj progona, nego samo “odavanje” imena sudionica u vještičarstvu, a koje se događalo tijekom torture.

⁶⁷ Kako navodi Sean Homer, ta Stvar je zapravo ne-stvar (*no-thing*) i “postaje nešto kroz žudnju subjekta. Žudnja da se popuni praznina u srži subjektiviteta i simboličkom jest ono što stvara Stvar, u suprotnosti s gubitkom neke izvorne Stvari što stvara žudnju da je se pronade” (Homer 2005: 85).

jest objekt-uzrok žudnje, ona je nešto tek u odnosu sa žudnjom koja je konstituira, a sama je neuhvatljiva i nedodirljiva te unosi kaos i razdor, ali svoj materijalni trag ostavlja na vještičjim tijelima koja su, za razliku od *das Dinga*, uhvatljiva i koja je moguće sankcionirati. Na tu predodžbu upućuje stavak 2. člana 60. *Kriminalne prakse* u kojem su opisane okolnosti i razlozi pritvaranja sumnjivih osoba, a navodi se sljedeće: “Ako takve stvari pronade, može dalje postupati i pobrinuti se da krvnik pomno pregleda i pretraži tijelo (*okrivljene osobe*) nema li na tijelu na skrivenom mjestu tajne predmete ili kakve druge prave demonske znakove” (nav. prema Bayer 1982: 568).

Đavao kao *das Ding*

Sama predodžba o “demonskome znaku”, koji je najčešće označavao đavolji, vražji pečat (*stigma diabolicum*) ugovora koji vještica s njime sklapa i čime pristaje na herezu i apostaziju, nejasnog je porijekla i mnogo se češće javlja u procesima vođenima tijekom 17. stoljeća, iako je praksa detaljnoga pregleda tijela započela već u 15. stoljeću na suđenjima u Freiburgu, odakle se širila dalje; ipak, najvažniji demonološki traktati poput Kramerova *Malleus maleficarum* ga izrijeком ne spominju, u procesima koje je vodila inkvizicija nije osobito važan, ali ga zato obilno i nezaobilazno koristi većina sekularnih sudova diljem Europe (Monter 2006: 275–277),⁶⁸ pa tako i u Hrvatskoj.

S obzirom na to da su masovni progoni započeli kada su sekularni sudovi u potpunosti prihvatili, odnosno preuzeli teološku definiciju zločina vještičarstva, dok su dotad sankcionirali isključivo maleficij, čini se da je novi element, đavolji pečat – koji je okosnica *Kriminalne prakse*, a koji se ne pojavljuje kao dio crkvenog pravnoga reguliranja i definiranja zločina – nova strategija sekularnoga, institucionalnog označivanja i zaposjedanja tijela. Tako koncept demonskoga ugovora i njegova vizualnoga, materijalnog aspekta, đavoljeg pečata, postaju društveno-pravna

⁶⁸ Iznimku čine engleski procesi protiv vještica u kojima nema spomena o đavoljem, demonskome znaku, nego se pak u istražnome postupku pretražuje tijelo vještice kako bi se pronašlo takozvani vještičji znak, anomalija na tijelu poput treće bradavice i sl. Njezino je tijelo već fizičkim karakteristikama drukčije od “normalnoga”, ljudskoga tijela, ali nije dodatno označeno demonskom Drugošću, za razliku od većine kontinentalnih procesa.

kodifikacija drukčijeg tijela koje izlazi iz okvira normalnoga i prihvatljivoga, civiliziranoga i discipliniranog, a znak na koži vještice izvanjski je aspekt i potvrda onoga unutarnjega, devijantnoga što je nužno izopćiti i korigirati, odnosno kazniti. Izvanjsko obilježje vještičjega i ženskoga kao ne-ljudskoga konstrukcija je pravnoga diskursa koji na taj način određena tijela smješta na rubnu poziciju simboličkoga, mapira ih i regulira, odnosno marginalizira te ih stavlja u submisivni položaj unutar (muškoga) državnoga aparata moći. Odnosno, kako smatra Silvia Federici u knjizi *Caliban and The Witch*, progoni vještica bili su nasilne strategije discipliniranja i aroprijacije ženskoga tijela te su pokazivali kako su upravo tijela bila glavnim mjestom upotrebe novih tehnika moći (Federici 2004), oko kojih se razvila osobito elaborirana procedura i aparatura torture, a koja je, pak, usmjerena na fragmentirano tijelo i fragmente tijela. Upravo su reprezentacije fragmentiranih tijela, odnosno tijela u komadima (ono što Lacan naziva *corps morcelé*), njegovi različiti dijelovi bili važnim toposom vještičjega imaginarija,⁶⁹ i to najčešće ljudske (ili ponekad i životinjske) kosti, (uglavnom dječje) lubanje od kojih su spravljale mast ili ulje, i – kao osobit novovjekovni strah – penisi koje su vještice, prema autoru *Malleusa*, krale, dok su se ostalim dijelovima tijela koristile za vradžbine, proricanja ili pak letenje. Taj se dijeljeni, kolektivni strah od fragmentacije i dezintegracije tijela zrcalio i u samome zakonu (i drugim zakonima diljem Europe), kojim ga se nastojalo nadvladati, odnosno, točnije, staviti isključivo pod kontrolu državnih aparata moći i to prvo upisivanjem Drugosti određenim tijelima, a potom i njihovim fragmentiranjem. Posjedovanje komada tijela, bilo životinjskih bilo ljudskih, ili navodnih pripravaka od njih, bilo je dostatnim markerom transgresije, što je izrijeком upisano i u *Kriminalnoj praksi* u dijelu koji se odnosi na zatvaranje sumnjivih osoba, u paragrafu 2.:

Kada se prema tome istragom otkrije da zločin, šteta i ostale okolnosti, zbog kojih je neka osoba bila sumnjiva, zaista postoje, sudac može sumnjivu osobu zatvoriti. Ujedno se treba pridržavati slijedećega:

⁶⁹ Premda je strah od fragmentiranja tijela najradikalniji u vještičjem imaginariju kasne renesanse i ranoga novog vijeka, a onda i u pravnome diskursu, fascinacija tijelom u komadima vidljiva je i u različitim dijelovima izvanvještičje stvarnosti: od znanstvene kategorizacije i klasifikacije, medicinske anatomizacije koje su upravo u tom razdoblju doživjele uzlet, do reprezentacija u vizualnim umjetnostima ili pak književnosti (usp. Owens 2005; Hillman i Mazzio 1997; Sawday 1995).

Prvo. Da, što je moguće prije, kada (*sumnjivu osobu*) zatvori, pretraži njezinu odjeću, kuću i stan, i da se pobrine da pregleda li ona kod sebe ili u svojoj blizini kakve čarobnjačke predmete kao na primjer: ulje, masti, škodljive praške, lonce kukaca, ljudske kosti, čarobne svjetiljke i voštanice, slike probodene iglama, hostije, kristale, gatalačka ogledala, listove papira koji sadrže ugovor s demonom, knjige o čarobnjačkim umijećima i slično (Bayer 1982: 567).

Samo posjedovanje fragmenata tijela ili pripravaka od određenih dijelova kojima se izvodi maleficij ili se uz njihovu pomoć može izvoditi nešto izvan, odnosno ne-ljudsko, proizvodi strah čije ovladavanje nije samo važan segment pravnoga diskursa nego i utemeljenja subjektiviteta. Naime, lakanovskom terminologijom, strah od fragmentiranoga tijela, te zastrašujuće slike zasebnih dijelova idealne cjeline, reprezentacijski kolaps cjelovitosti zapravo su strah od predsimboličkoga kaosa i svoje izvorište imaju u registru imaginarnoga, to jest u stadiju zrcala. Prema Lacanu, u stadiju zrcala subjekt (koji to još nije) doživljava svoje tijelo kao podijeljeno i fragmentirano, što pak proizvodi tjeskobu koja ga nagoni da se u konačnici identificira sa svojim zrcalnim odrazom, a što označava formiranje sebstva/ega (Lacan 1999 [1966]: 92–100). No, kako navodi Evans, anticipacija sintetskoga ega je stoga neprestano ugrožena sjećanjima, odnosno neprestanim ponavljanjima osjećaja fragmentiranosti koji se odražava u “slikama kastracije, emaskulacije, mutilacije, komadanja udova, dislokacije, evisceracije, proždiranja, rasprskavanja tijela” (Lacan 1999 [1966]: 104), koje trajno nastanjuje imaginaciju i fantazije i koje podsjećaju da je tijelo kontinuirano podijeljeno “imaginarnom anatomijom”. Ono što nastaje, izranja iz stadija zrcala nije samo slika sebstva koje zaposjeda čitavo, ujedinjeno tijelo nego i, preko Imena oca, odnosno zakona, cijeli registar simboličkoga, kulture i društva, sebstva i Drugosti, dopuštenoga i zabranjenoga. Fantazme i pripadajući im strahovi iz stadija zrcala i registra imaginarnoga neobično su nalik na vještičji imaginarij: da bi se njima ovladalo, potreban je zakon koji će ih regulirati, stavljajući vještice u poziciju onih čija tijela bivaju fragmentiranima i u konačnici poništenima, čime se uspostavlja novi red u širem društvenom kontekstu.

No, samo posjedovanje dijelova tuđih tijela i demonski pečat nisu jedine strategije diskurzivnoga oblikovanja vještičje Drugosti, njezino tijelo obilježeno demonskim tragom ima svoje osobitosti kojima se razlikuje od normalnoga, ljudskoga tijela, što je vidljivo u sljedećem paragrafu

Kriminalne prakse, “Osnovi sumnje dovoljne za mučenje”, koji pak pret-hodi proceduri mučenja odnosno *odznačivanja* tijela vještice:

Prvo. Kada se takve stvari ili znakovi pronadu u kući ili na tijelu.

Drugo. Kada postoji dokaz da se (*okrivljena osoba*) drugima ponudila da će ih učiti čarobnjaštvu.

Treće. Ili kada se nekome zaprijetila da će mu čarobnjaštvom učiniti zlo, pa ako se tome takvo zlo dogodi.

Četvrto. Ili ako se naročito družila s takvim čarobnjacima.

Peto. Ili je vršila takve sumnjive stvari, kretnje, riječi i čine s kojima je spojeno čarobnjaštvo, pa je zbog toga inače sumnjiva.

Šesto. Ili ako se ta osoba po noći, u određeno vrijeme, ne može pro-naći u kući u kojoj su vrata zaključana, a ne može se s druge strane dokazati gdje je ona inače u to vrijeme bila.

Tada onaj kome pripada sudbena vlast, nakon prethodno provedene istrage, ustanovljuje da li prema izvršenom istraživanju proizlazi da je sve to stvarno tako, pa nakon što donese međutomnu presudu može pristupiti mučenju (*okrivljene osobe*) i pri tome se poslužiti ovim pita-njima (Bayer 1982: 568).

Ovim dijelom zakona ne određuje se samo tijelo vještice kao zastrašuju-će i čudovišno jer je obilježeno i pečatirano nego pak i njezino kretanje, djelovanje, ali i sam jezik kojim se ona koristi, a kojemu se tako priznaje magijski potencijal da stvara i iscjeljuje, no s druge strane, i da uništava. Zakonsko određivanje nekih riječi kao “sumnjivih”, kao onih koje imaju malefičnu moć, moguće je interpretirati oslanjajući se na lakanovsku tezu o smrtonosnim svojstvima pisma/jezika koje ubija realno, a koje je bilo prije riječi i prije jezika, odnosno koje dovodi subjekt u poziciju označenosti, premreženosti različitim označiteljima. Kao što smatra Fink nastavljajući se na Lacana, “[t]ijelo se kroz socijalizaciju postupno ispisuje ili preispisuje označiteljima, užitak se smješta u neke zone, dok se druge zone neutraliziraju riječju i privoljavaju na suglasnost s društvenim normama ponašanja” (Fink 2009: 29). Društvena konstrukcija stvarnosti/realnosti pa onda i društvene norme proizvod su jezi-ka: ono što se ne može iskazati jezikom naprosto ne može biti dijelom te realnosti, jer tek jezik daje stvarima egzistenciju.⁷⁰ Vještičja moć da

⁷⁰ Lacan radikalizira ideju egzistencije kao jezika, tvrdeći da egzistencija uopće ne bi bila moguća da nema glagola biti: “Biće koje govori [...] je pleonazam, zato što postojanja ima samo zahvaljujući govorenju. Da nema glagola biti uopće ne bi bilo po-stojanja” (Lacan 1973/1974, *Seminar XXI*, nav. prema Fink 2009: 213).

uz pomoć jezika, odnosno riječi o(d)značuje tijela drugih subjekata, da ih tako može poništiti, izmijeniti ili im naškoditi jest prijetnja cijelom simboličkom poretku i označava razaranje društvenoga tkiva, a pravni diskurs tu moć prepoznaje i sankcionira koristeći se upravo jezikom kako bi povratno označio i konstruirao određene zone vješticijega tijela, stavljaajući time i sam jezik pod vlastitu kontrolu.

U istome paragrafu pod točkom šest vještice tijelo dodatno se diskurzivno oblikuje predodžbom da posjeduje sposobnost nestajanja ili letenja i pojavljivanja na drugome mjestu, odnosno transvekcije, sposobnost koju normalna, regularna ljudska tijela, dakako, nemaju. Ta se predodžba uglavljuje u pravnome diskursu, iako njezini korijeni sežu do antike, bar što se tiče pisanih izvora,⁷¹ i prepleće se s pučkim vjerovanjima i kultovima, a kasnije i teološkim diskursom da bi svoje konačne obrise dobila upravo u doba masovnih progona kada postaje stalnim toposom imaginarija. Sublimnost tijela vještice koja nije sposobna samo riječima poništiti ili izmijeniti simbolički poredak nego posjeduje i moć koja nadilazi i realno kao biološku funkciju, tijelo kao organizam sa svojim fizičkim i fiziološkim danostima, izranja iz zakonskih regulativa kao jedan od važnih strahova ranoga novoga vijeka, strah od čudovišnoga ženskoga tijela koje se daljnjim procedurama nastoji ne samo odznačiti nego i gotovo atomizirati, a potom i u potpunosti poništiti. Na to upućuje segment *Kriminalne prakse* koji propisuje detaljna pitanja koja se postavljaju tijekom torture:

⁷¹ O letovima vještica piše već Apulej u *Zlatnom magarcu*, u srednjovjekovnoj književnosti vila Morgan le Fay također ima sposobnost letenja i pretvaranja u drugu osobu ili životinju, a samo se vjerovanje u teološkome diskursu prvi put sankcionira u *Canon Episcopi* već početkom 10. stoljeća. Kasnije se neprestano dodaju novi detalji vješticijega leta pa se tako u *Errores Gazariorum* (pri čemu se gazari odnosno katari odnosi na sve heretike, a onda i na vještice) iz 1437. spominje da su demoni darovali novoprimljenim vješticama štap s mašću za letenje nakon inicijacijskoga obreda. Premda je u doba masovnih progona postojala i skeptična linija koja je osporavala mogućnost leta, poput Johannes Nidera u *Formicariusu*, i koja ih je smatrala ili fantazijama ili nekom vrstom transa induciranog različitim biljem, najpoznatiji inkvizicijski priručnik *Malleus maleficarum* smatra ih stvarnima te Kramer nudi dva objašnjenja. Prvo je da ih transportira vrag, ili da ih vrag u snu prenosi na mjesto okupljanja, pri čemu duša napušta tijelo, a druga je metoda uključivala nanošenje masti spravljene od ubijene djece, čime se uključuje i infanticid u imaginarij. Norman Cohn (1993) smatra da je reprezentacija sabata koja je svoja stalna mjesta dobila početkom 15. stoljeća u pravnom, teološkom i demonološkom diskursu mnogo ranija, i da su je kao negativnu stereotipizaciju koristili već Rimljani protiv prvih kršćana, potom tijekom srednjeg vijeka kršćani protiv Židova i heretika, a u vrijeme masovnih progona samo su joj pridani novi, zlokobniji toposi koji zrcale i pučka vjerovanja, a ne samo diskurse moći (usp. Ginzburg 1990: 121–137).

Pitanja (koja se okrivljenoj osobi stavljaju na mukama)

§ 4

- 1) Nema li ugovor s demonom?
 - 2) U kojem obliku (je taj ugovor sklopljen)?
 - 3) Kada je sklopljen?
 - 4) Na koje vrijeme?
 - 5) Da li je sklopljen pismeno ili usmeno?
 - 6) Na kojem mjestu?
 - 7) S kojom namjerom i u kojoj prigodi?
 - 8) Je li tko bio prisutan?
 - 9) Gdje je ugovor ili kakav znak od njega ima?
 - 10) Što ju je na to potaklo?
 - 11) Da li je vršila čarobnjačke čine?
 - 12) Na koji način i kako? Ovdje treba primijetiti da treba dozvoliti da najprije (okrivljena) osoba sama govori i iskazuje, ako pak na iznesene osnove sumnje ništa ne izjavi, tada je treba ispitati prema svim okolnostima stvari.
 - 13) Kojim je riječima ili djelima čarala? (Ako okrivljena osoba navede da (je nešto) zakopala i spremila što je dovodi u vezu s čarobnjaštvom, treba potražiti ne bi li se našlo).
 - 14) Koliko puta?
 - 15) Na kojim mjestima?
 - 16) Kada ili u koje vrijeme?
 - 17) Prema kojoj osobi? (Imena različitih osoba treba pomno napismeno zabilježiti da se može istraživati).
 - 18) Kome je čarobnjaštvom naškodila, kako teško?
 - 19) Može li pomoći osobi kojoj je čarobnjaštvom nanijela zlo? (Ovdje treba primijetiti da je dozvoljena samo ona pomoć koja se može izvesti bez novog čarobnjaštva).
 - 20) Od koga je naučila čarobnjačko umijeće? Kako je do toga došlo? Nije li ona sama druge učila čarobnjaštvu? Koga? Kako? Pitati treba i drugo na što možda ukazuju činjenice i njihove okolnosti.
- Nakon što je izvršeno ispitivanje i dat iskaz neka onaj kome pripada sudbena vlast što je moguće prije, svagdje istražuje ne bi li se našli znakovi ili zakopane odnosne tajne stvari, te da li je doista čarobnjaštvom nanoseno zlo ili šteta ljudima i stoci. Ne može se, naime, vjerovati samome iskazu koga stvarnost ne potkrjepljuje.
- Istraživanje hladnom vodom kao nesigurna stvar, izvrgnuta mogućnosti prevare, ne smije se primijeniti.
- Isto tako, (treba paziti) da li postoji izričit ugovor s demonom.
- Ili da li je bez izričitog ugovora od nekoga naučila i vršila (čarobnjaštvo), zato da time drugima škodi?
- Ili da li je bez nanošenje štete, u svrhu zarade, ljudima gatala iz kristala, ogledala i sličnih predmeta?

Ili da li se samo služila supersticioznim blagoslivljanjima?
 Ili da li je znala ili mogla prenositi ljude na jarcu, plaštu ili lađama?
 [...]

Konačna presuda

Zločin naime pravog čarobnjaštva zaslužuje kaznu smrti spaljivanjem bilo da se vrši po izričitom ili prešutnom ugovoru s demonom, pa se njime ljudima nanosi šteta, bilo da ga vrše oni čarobnjaci, koji se uz odricanje od kršćanske vjere predaju demonu ili s njime spolno opće, premda inače svojim čarobnjačkim zlodjelima nikome nisu nanijeli štetu. Ipak ako postoje važne okolnosti i kada šteta nije teška, ta se kazna može ublažiti onima koji se pokaju, time da im se prethodno odsiječe glava.

Gatari, oni koji se služe supersticioznim blagoslivljanjima i oni koji na jarcu jaše, mogu se prema težini kažnjivog djela kazniti odrublivanjem glave ili, kada šteta i okolnosti nisu veoma teške, mogu se otproviti s potpunim ili polovičnim brojem šiba i ujedno protjerati iz pokrajine. [...] (Bayer 1982: 568–570).

U ovome dijelu pravnoga diskursa dodatno se konstruira i proširuje čudovišnost tijela ne samo na sposobnost transvekcije nego i na sposobnost da druge prenosi na “jarcu, plaštu ili lađama”, to jest na elemente koji pripadaju i folklornoj tradiciji i teološkom diskursu i vizualnim umjetnostima. Simbolika životinje – jarca – u doba masovnih progona imala je dvojnu funkciju: konceptualizira ga se, uz metlu, kao najčešće “prijevozno sredstvo” vještica ili pak kao obličje u kojem se pojavljivao vrag. Dok je u rimskoj, grčkoj i keltskoj mitologiji jarac bio uglavnom simbolom životnoga elana i plodnosti te kojega se žrtvovalo u okviru kultova nekih božanstava (usp. Zika 2006b: 446–447), u kršćanstvu on zadobiva negativno značenje i postaje simbolom požude i razvrata. U *Novome zavjetu* jarac je zla životinja kojoj su nasuprot dobre ovce i za Posljednjega suda smješten je na lijevoj strani predstavljajući grešnike, odnosno sve loše kršćane, tijekom srednjega vijeka uglavljuje se među životinjama koje predstavljaju vruga, uz zmiju, zmaja i psa, dok demonološki traktati iz doba progona meandriraju između mačke, psa, konja, muhe i čovjeka, ali najčešće upravo jarca. Spominje ga i Nicolas Rémy u svojoj *Demonolatriji* iz 1595., u kojoj piše da se vrag može pojavljivati u tijelu različitih životinja, ali je najčešće prisutan na ceremonijama u obliku jarca jer se “opscena lascivnost” sabata najviše podudara s njegovom dijaboličkom prirodom (Zika 2006b: 446). Samo neprirodno združivanje čovjeka odnosno vještica sa životinjom, pri čemu oboje imaju fantastične

spособnosti, pridonosi izgradnji izglobljenosti vještice iz ljudskoga te njezinu korporalnost čini dodatno zazornom jer je sublimna, odnosno ona je reprezentacija bezgraničnosti, za razliku od reguliranih, normalnih tijela koja su omeđena, ograničena materijalnom stvarnošću i fizikalnim zakonima. Vještičja čudovišnost tako se sastoji od njezinih ne-ljudskih sposobnosti i moći, ali je i čudovišna jer je onkraj poznatoga i sigurnoga, nalik na ljudsko i utemeljena u njemu, a istodobno posve drukčija. Prelaženjem ili mijenjanjem granica vlastita tijela, sama ili uz pomoć životinje, vještica narušava granice prostora ljudskoga te prijeći raspadom cijelome društvu: njezino mijenjanje oblička te ponovno uspostavljanje sebe same kao vještice-čovjeka-subjekta prema potrebi sugerira njezinu sposobnost manipuliranja vremenom i prostorom, odnosno njezino tijelo je upravo čudo(vište), mjesto čudesnoga koje je zastrašujuće i opasno. Od radikalna, abjektna Drugost njezina tijela nije tek unutrašnja, psihička sposobnost za transgresiju granica ljudskoga nego je u posljednjoj etapi sekularnoga (i afektivnoga) konstruiranja ključan upravo *izvanjski* marker njezine čudovišnosti prema kojemu ju je moguće razlikovati od netransgresivnih i nesubverzivnih tijela, odnosno subjektiviteta, te mu je u stoga u *Kriminalnoj praksi* posvećeno i najviše prostora.

Premda je vještica opasna sama po sebi jer narušava granice dopuštenoga i mogućega, dok je istodobno dijelom zajednice kojoj nanosi štetu i kojoj prijeti, a izgledom ne odudara od običnoga i ljudskoga, što je vidljivo iz iskaza svjedoka i tužitelja na samim suđenjima, pravni diskurs smatra je devijantnom i opasnom ponajprije zbog njezine združenosti s *muškim* i moćnim đavлом koji je njezinim stvarnim Gospodarem. Pred tom je neuhvatljivom i svemoćnom đavoljom "stranošću" koja dopire iz registra mimo simboličkoga pravni sustav posve nemoćan jer je nemoguće sankcionirati i korigirati nešto što je po svojoj danosti isključivo fluidno, što je sublimno Zlo. On je istodobno i bestjelesan i utjelovljen, bivajući i stranim tijelom unutar ljudskoga tijela i nepredvidljivim prodorom u sebstvo i fenomenom izvana koji prodire u društvenu teksturu. Vrag izaziva užas jer navješćuje, označava opasnost od uništenja i to podjednako fizičkog tijela, subjektiviteta i društva. Njegova nepredvidljivost, nestalna pojavnost i neuništivost, to jest odsutnost smrtnosti, za razliku od vještica, izazivaju strah upravo stoga jer se od njega nije

moguće posve obraniti – on je istodobno sva tijela i nijedno tijelo, jednako tako, on je sva imena i nijedno. Ili, kako kaže Lacan, “Stvar karakterizira činjenica da nam ju je nemoguće zamisliti” (Lacan 1986 [1959–1960]: 125), a što se iščitava iz samih zapisnika u kojima osumnjičene žene, na inzistiranje ispitivača, vraga neprestano imenuju drugim imenom i opisuju ga na posve drukčije načine, od onoga što čini do toga kako je odjeven, on izmiče opisu i bilo kakvoj konceptualizaciji. Vrag nije samo inverzija reda i pravde pa i simboličkoga oca (usp. Lacan 1999 [1966]: 321) koji jamči sigurnost i stabilnost simboličkoga, on je reprezentacija kaosa koji poništava sva pravila i svaki zakon te deregulira žudnju i izmješta je u polje nedopuštenoga i tabua. Robert Muchembled smatra da je đavao od 15. stoljeća nadalje, osobito u doba masovnih progona vještica i razvoja demonologije, zauzimao poziciju jednako udaljenu od ljudskoga kao i Bog, jednako daleku i nepojmljivu kojoj je bio potreban bliži i ljudskiji supstitut (Muchembled 2010: 49).⁷² To je jedan od razloga zašto je pravno discipliniranje Zla preusmjereno na dohvatljiva i poznata ženska tijela, i to preko svojevrsnoga transfera. Za razliku od Freuda koji je isprva transfer definirao kao izmještanje afekta s jedne ideje na drugu (Freud 1953 [1900]: 562), Lacan smatra da transfer, premda se može manifestirati kao snažan afekt, nije povezan s afektima nego izvire iz simboličkoga, dakle prostora zakona, kulture, društva i intersubjektivnih odnosa (Lacan 1999 [1966]: 225). No, cijela je *Kriminalna praksa*, zakon kao dio simboličkoga registra, afektivno obilježena pa ju je moguće čitati kao uspostavljanje novih odnosa moći zamjenom, transferom jednog objekta afekta straha – vraga, drugim objektom – vješticama, na što ukazuje cijela procedura torture, ali podjednako i funkcija vještice u društvu koju je moguće iščitati iz zapisnika sa suđenja, a to je njezina Drugost za cijelu zajednicu na koju se preusmjeravaju sve negativne, “teške” emocije i afekti. Vještice su reprezentirale sigurno i stabilno mjesto, objekt na koji se moglo projicirati svaku nedaću, štetu, konflikt ili pak nerazriješenu osobnu emociju zahvaljujući kolektivnoj afektivnoj atmosferi straha koja je bila politički

⁷² Muchembled smatra da su pučka vjerovanja, time i predodžbe o đavlu u doba kasne renesanse i ranoga novog vijeka znatno izmijenjene, od ljudske prema primordijalnome, arhetipskom Zlu, upravo pod utjecajem reformacije i protureformacije, odnosno demonologije koja je proizvela zamjenski, ljudski lik vještice kao mjesto pražnjenja straha (Muchembled 2010: 49–122).

i ideološki konstruirana i podržana. Ili, na tragu Sare Ahmed, vještice su bile objekti na koje su se projicirala različita afektivna stanja zajednice koja su se potom njima vraćala kao glavnim “krivcima” za teške emocije, odnosno vještice su predstavljale središnje mjesto interkorporalnosti afekata (usp. Ahmed 2014).

Tortura kao praksa odznačivanja

Premda je tortura⁷³ bila dijelom istražnoga postupka i prije, jer se u zapisnicima sa suđenja vješticama tijekom 15. i 16. stoljeća pronalaze opisi postupka i njihova priznanja nakon mučenja, sve do početka 17. stoljeća ona nije bila stalnim dijelom zakonske procedure i dotad je bilo moguće i takozvano čišćenje od optužbi, odnosno presude su mogle biti, premda

⁷³ Tortura se još od antike primjenjivala dvojako – kao kazna i kao dio istražnoga procesa, i to najčešće na robovima, a u doba Rimskoga Carstva i na slobodnim građanima ako bi počinili izdaju. Za ranoga srednjovjekovlja napušta se kao istražna praksa, no ponovno se uvodi u 13. stoljeću prihvaćanjem inkvizicijske procedure – prvo u talijanskim gradovima-državama i u Svetom Rimskom Carstvu na sekularnim sudovima, a od 1252. i na crkvenima, uglavnom u postupcima protiv heretika, a kasnije i na osumnjičenima za vještičarstvo koje je bilo *crimen exceptum* i za koje nisu mogle biti korištene uobičajene istražne procedure. Sve su europske države dopuštale torturu u određenim okolnostima, no, kako piše Levack, “samo je u nekim jurisdikcijama, posebno u onima koje su usvojile inkvizicijsku proceduru, postala uobičajenim instrumentom sudskog ispitivanja” (Levack 2006: 128). U onim dijelovima Europe u kojima se tortura koristila neumjereno osuđeno je znatno više ljudi za vještičarstvo nego u krajevima u kojima su sudovi bili umjereniji u njezinoj upotrebi (Monter 1976: 106–107). Tek se u 17. stoljeću počinje propitivati upotreba torture, i to osobito u djelu *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber* iz 1631. Autor mu je Friedrich Spee, isusovac i profesor moralne teologije na Sveučilištu u Paderbornu, a objavio ga je pod pseudonimom jer je bilo iznimno kritično. S obzirom na to da je bio i ispovjednikom mnogim ženama optuženima za vještičarstvo, Spee je smatrao da je upravo zloupotreba torture bila glavnim razlogom osuda nevinih: “Zašto tako pomno tragamo za čarobnjacima? Čujte me, suci, odmah ću vam reći gdje su. Prihvatite se posla, pograbite kapucine, jezuite, sve redovnike i mučite ih. Priznat će. Ako neki poreknu, ponovite mučenje tri, četiri puta. Priznat će. Ako su još uvijek uporni, istjerajte iz njih đavla, obrijte im dlake s tijela! Upotrebljavaju čarolije, demon ih čini neosjetljivima. Vi samo nastavite, oni će se konačno predati. Želite li ih još više, šćepajte prelate, kanonike, crkvene učitelje. Svi će priznati. Jer kako bi ova nježna i tankočutna gospoda nešto izdržala? Ako ih još više želite, ja ću vas same dati mučiti, a zatim dajte vi mene. Neću osporaviti ono što budete priznali. Tako smo napokon svi čarobnjaci, jer mi ćemo, naravno, znati hrabro i postojano šutjeti, unatoč čestom ponavljanju užasnih mučenja” (nav. prema Bayer 1982: 201–202). Premda su nakon Speeja i drugi upozoravali na neopravdanost i okrutnost torture, osobito u procesima protiv vještica, ona je korištena sve do kasnoga 18. stoljeća u raznim dijelovima Europe kao dio istražnog postupka (Levack 2006a).

rijetko, i oslobađajuće.⁷⁴ No, od dvadesetih i tridesetih godina 17. stoljeća tortura postaje *jedinim* istražnim postupkom (usp. Bayer 1982: 237), a u doba masovnih progona usredotočena je manje na maleficij, odnosno štetu koja se nanosi "ljudima i stoci",⁷⁵ a znatno više na demonski aspekt čarobnjaštva, dakle teološki aspekt, odnosno na predodžbu da se vještice "zapisuju đavolu" pri čemu on sâm izmiče označavanju jer je *das Ding*, a vještice su dijelom njegove zastrašujuće i subverzivne skupine. Glavne formulacije u optužnicama tada su bile da je optuženica "sklopila ugovor s đavlom" te da je "spolno općila s đavlom", što je još jedan od aspekata vještičje čudovišne Drugosti: nedisciplinirana, nekontrolirana, a time i izopačena seksualnost, to jest odnos s nečim/nekim što je reprezentacija svake abominacije, čemu je tijekom torture, kao i u samome zakonu, dano mnogo prostora. Nedopušteni, neproduktivni višak ženskoga užitka, *jouissance*, postaje važnim toposom samoga imaginarija, ali i sudskih/zakonskih sankcija.

Od 1699. povod procesu nije više iskaz "oštećene" osobe nego iskazi dobiveni torturom tijekom koje se ustrajavalo na popisu članica đavolje družbe te su ti iskazi postali *jedinom* dokaznom osnovom optužbe protiv novih vještica.⁷⁶ Tako se, na primjer, u procesu iz 1733. protiv Margarete Kuljanke navodi da je treba podvrgnuti torturi kao vještici "budući da imade dovoljno smrću ovjerenih dokaza" (Bayer 1982:

⁷⁴ Zanimljivo je primijetiti da je posljednji zabilježeni slučaj blagoga procesa u kojem je osobi dopušteno "čišćenje od optužbi" vođen protiv muškarca, jednog od neznatne nekolicine koje se u Hrvatskoj uopće procesuiralo zbog vještičarstva i čarobnjaštva, a što spominje zagrebački kanonik i katedralni arhidakon Benko Vinković u izvještaju o vizitaciji zagrebačkih župa 1622., zapisavši da je neki Mlinarić pušten "cum conditione dimissus fuisset ut se judicialiter ab objecto sibi crimine purgasset" (Tkalčić 1892: 4).

⁷⁵ Prema sačuvanim izvorima, čini se da je do 1698. maleficij bio najvažnijim elementom optužbi, iako je u nekim slučajevima poiman i mimo stroge definicije o nanošenju teške štete pa se tako iz zapisnika može razumjeti da je maleficij i "davanje čarolije" nekoj ženi da bi joj suprug bio vjeran (proces protiv M. Sikirić iz 1651., Tkalčić 1892: 9), otimanje ljudi da bih se odvelo na sabat (proces protiv Bare Tuncić iz 1639., Bayer 1982: 295–296; proces protiv Jele Kovačić iz 1657., Tkalčić 1892: 10) ili naprosto izazivanje straha, za razliku od većine europskih procesa u kojima maleficij ostaje središnjim mjestom optužbi i u doba masovnih progona, uz sve ostale predodžbe iz vještičjega imaginarija.

⁷⁶ Upravo je takav dokazni to jest istražni postupak – odavanje imena sudionica u vještičarstvu tijekom torture – pokrenuo masovne procese, a iz sačuvanih zapisnika može se zaključiti da ih je najviše bilo u Zagrebu 1699., u Varaždinu 1717. te u Turopolju 1733. i 1734., koji su pokrenuti nakon torture Margarete Kuljanke (Bayer 1982: 254; Laszowski 1914: 196–208).

615), što je rezultiralo njezinim dugotrajnim mučenjem, a u konačnici i osudom da bude živa spaljena, što je čak i u onodobnome kontekstu bila okrutna smrt, dok je “milostiva” smrt uključivala dekapitaciju prije spaljivanja.

Premda su detaljna pitanja tijekom torture propisana *Kriminalnom praksom*, sama procedura određena je pravilima koje je razradio procesualist Ivan Kitonić u svojem djelu *Metodičko vođenje sudskog procesa* iz 1619., a na koje se obilno poziva u zapisnicima sa suđenja vješticama, kao i u drugim procesima u Hrvatskoj sve do kasnoga 18. stoljeća, i koji donosi jasnu klasnu stratifikaciju institucionalnoga osvajanja i obilježavanja tijela. Naime, Kitonić ističe da iako tortura nije predviđena nikakvim pravnim propisima, ona se primjenjuje na sudovima slobodnih gradova, a “najviše u procesima protiv seljaka” (*contra rusticos*), dok se plemstvo ne može podvrgnuti torturi osim ako nije zatečeno na mjestu zločina (nav. prema Bayer 1982: 260–261), čime se precizno određuju tijela koja se treba disciplinirati i modificirati, regulirati i koja mogu biti obilježena, odnosno koja mogu biti Drugost. Prema tome se može zaključiti da je institucionalno osvajanje tijela pratilo društvenu hijerarhiju moći i kanaliziralo kolektivnu atmosferu tjeskobe i straha na neka, uglavnom ženska i već statusnom pripadnošću podređena tijela.

Sama procedura torture bila je srodna onima na bečkim i praškim sudovima (Bayer 1982: 262–263), kao uostalom i na drugim sudovima diljem Europe, osim jednoga načina torture koji u Hrvatskoj nije postojao, a to je *torturementum insomniae*, deprivacija sna, koji se često primjenjivao u europskim procesima te bio iznimno učinkovit, ali manje okrutan od torture isključivo *tijela* na koju su fokusirani hrvatski procesi. Tortura je u hrvatskim procesima započinjala vizualnom reprezentacijom mučila koja su optuženici trebala navijestiti bol i patnju koje ju očekuju te je motivirati da što prije prizna sve za što je se tereti. Ako optužena ne bi odmah priznala zločin vještičarstva, slijedila je gradijentna tortura: stiskanje palaca (*compressio pollicum*), potom vezivanje ruku (*ligatura manuum*), nakon toga stavljanje “španjolske čizme” (*ocrea hispanicum* u hrvatskim zapisnicima) pa tortura oštrim željeznim šiljcima, a najjezivija i posljednja sprava za mučenje bile su ljestve (*scalae*, u jednom zapisniku i *lojtre*) na kojima bi se optuženu rastezalo sve dok ne bi priznala ili izgubila svijest, a nerijetko i preminula.

S obzirom na to da su propisi *Kriminalne prakse* bili utemeljeni na predodžbi o vješticijem ugovoru s demonom te postojanju ili pisanoga ugovora (koji nije pronađen ni u jednom hrvatskome procesu) ili usmenoga ugovora koji je potvrđen vražjim potpisom na koži vještice, prvi dio procedure, koji je zapravo prethodio torturi, ali joj je bio i dijelom, usmjeren je na pretraživanje tijela te uklanjanje đavoljega znaka izrezivanjem tog komadića kože osumnjičene žene, a što je bilo smatrano *dokazom* o sklopljenome ugovoru i koji se prilagao sudskome spisu. Kako bi krvnik pronašao đavolji pečat, najčešće madež ili mrlju na koži, osumnjičena se žena morala posve razodjenuti, potom bi je posve izbrijali, uključujući i njezin “sram”, zapisničarski termin za pubis koji reflektira odnos prema ženskome tijelu, a zatim bi je krvnik detaljno pregledao.⁷⁷ U nekim europskim državama ili regijama postojali su svojevrсни specijalisti za takve preglede – najčešće liječnici, kirurzi ili pak starije žene, *matrone*, čijim se angažiranjem u procesima nastojalo izbjeći manipulacije ili zlorabe, ali i, ne manje važno, optuženim ženama osigurati profesionalan, a time i manje ponižavajući tretman, čega u hrvatskim procesima nema: tijelo žene mora biti posve poniženo i rastavljeno, zapravo osvojeno i preuzeto od moćne, sveprisutne i neoznačene Stvari. Pečati su tako pronađeni i izrezani s različitih dijelova tijela: s palca desne noge, s leđa, s grudiju, bedara, jezika, čak i s vaginalnoga područja, što i nije neobično s obzirom na predodžbu da je ugovor s đavlom podrazumijevao i spolni odnos.

Iz zapisnika doznajemo i o predodžbama o vješticijem tijelu koje nisu regulirane pravnim diskursom *Kriminalne prakse*, nego prodiru iz teološkoga/demonološkoga diskursa u proceduru sekularnih sudova, i koje se odnose upravo na đavolju kontinuiranu prisutnost podjednako na tijelu vještice i u njemu, poput predodžbe o “čarobnjaštvu šutnje” (*maleficium taciturnitatus*) koje im je omogućavalo neosjetljivost na bol tijekom torture.⁷⁸ Ta je predodžba o vješticama koje ne osjećaju fizički

⁷⁷ Takav pristup ponajprije ženskome tijelu i njegovome detaljnome pregledu nije bio uobičajen dio torture osim u slučajevima vještičarstva, a preporuku o posramljujućem i porobljavajućem postupku propisao je Kramer u *Malleus maleficarum* te je otad uvršten i u procedure većine europskih sekularnih sudova.

⁷⁸ Čarobnjaštvo šutnje prvi put spominje Kramer u *Malleus maleficarum* u III. dijelu, pod trinaestim pitanjem “O točkama koje sudac mora razmotriti prije službenog ispitivanja u mjestu pritvora i mučenja. Osma radnja”, a koje potom ulazi u repertoar vjerovanja koja utječu na proceduru torture i crkvenih i sekularnih sudova.

bol, čime se izmještaju iz ljudskoga, povezana s još jednom Kramerovom fantazmom o vješticama koje nisu u stanju pokazati ikakve osjećaje (jer su osjećaji pripadni isključivo *ljudskome*) pa tako ni plakati, što se tes-tira “pokusom sa suzama” koji također ulazi u proceduru torture hrvatskih sudova.⁷⁹ Lyndal Roper smatra kako je u ranome novome vijeku uspostavljena hijerarhizacija emocija, osobito u religijskome diskursu, pri čemu su važno mjesto imali bol i patnja, za što pronalazi utemeljenje u vizualnim prikazima i pisanim izvorima u kojima se opisuje žalovanje zbog muke Kristove, procesijama, a posebno u kultu Bogorodice kao simbola majke koja pati (Roper 1994: 205). Nasuprot tome je vještica čije tijelo nije sposobno ni za patnju ni za druge emocije sve dok ga se ne odznači, što u hrvatskim procesima započinje detaljnim pregledom tijela, a potom slijedi polijevanje blagoslovljenom vodom samoga tijela i svih mučila jer se time nastojalo otjerati vraga kao njezina označitelja i moćnoga zaštitnika.⁸⁰

Pečat je tražen *pokusom s pomoću igle* kada bi krvnik na “sumnjiva” mjesta utisnuo iglu: ako krv ne bi potekla, a mjesto uboda ne bi izazvalo bol – to je bio znak, pečat koji bi krvnik izrezao. No, kako pronalaženje pečata i mjesta na tijelu koje nije osjetljivo na bol nije očito bilo po-sve jednostavno, žene su često bile podvrgnute torturi kako bi same pokazale mjesto đavoljeg potpisa i otkrile detalje o sklapanju ugovora, odnosno morale su *uvjerljivo* odgovoriti na pitanja propisana zakonom. Stoga su žene, kako bi iznijele koherentnu i prihvatljivu naraciju, najčešće pripovijedale o realnim događajima iz njihova života, ali koristeći se jezikom koji im je nametnut pravnim diskursom, odnosno jezikom koji od njih zahtijeva supstituiranje i pomicanje. Tako je, primjerice, Bara Petruša mučena u dva navrata kako bi sama pokazala demonski znak na vlastitu tijelu i kako bi supstituiranom naracijom, u kojoj stvarna osoba iz njezine svakodnevice postaje đavlom, potvrdila vlastitu izopačenost:

Budući da je gore izjavila da je vještica, ispitana je kako je ušla u taj vještičji stalež je li po kakvom vražjem znamenju na tijelu ili možda

⁷⁹ Pokus sa suzama navodi se u procesu protiv Ane Klarić iz 1702. koju tijekom torture pitaju “zašto joj suze neće teći” (Bojničić 1903: 241).

⁸⁰ Osumnjičena Jela Ptičkovka u procesu 1743. na torturi govori kako nije ranije htjela ništa priznati jer joj “vrag ni dal do pol trete vure povedati”, a tek kad su je polili blagoslovljenom vodom “onda je vrag kak ti jedna muha od nje skočil” (Tkalčić 1892: 30).

po pismu. Odgovara da ju je prošle jeseni o berbi Markaj po stražnjici opalio, i to na raskršću o prvome mraku. Toga je Markaja vidjela kao crnog psa. I zamolila je da bude puštena s mučila da to pokaže gdje ju je Markaj opalio, sama će pokazati gdje ju je opalio i zapečatio. Zato je iz naprijed navedenog razloga u šest poslije podne skinuta s ljestava. I sama je pokazala izvršiocu pravde dva vražja pečata, a isti ih je izvršilac izrezao i pod zakletvom potvrdio da su to uistinu vražji pečati (Bayer 1982: 677).

Isti mehanizam supstitucije đavla kao onoga što izmiče označavanju drugim označiteljem – stvarnom osobom iz najbliže okoline, najčešće vlastitim bračnim ili izvanbračnim partnerom – može se iščitati iz naracija osumnjičenih žena o “spolnom općenju s đavlom”, za koji su hrvatski sudovi pokazali neobično velik interes s nizom razrađenih potpitanja o izgledu i imenu đavla, njegovoj odjeći, mjestu i okolnostima u kojima se odnos dogodio te osobito o đavoljem penisu jer je “das Ding uzrok najosnovnije ljudske strasti” (Lacan 1986 [1959–1960]: 97).

U torturalnom zapisniku procesa protiv Ane Sirkovice 1699. tako piše: “Veli da je s vragom dva puta na svojoj postelji sagriješila. Da je došao u podobi njena muža, ali da ga je ona odmah poznala jer mu je bio hladan” (Bayer 1982: 246). U procesu iz 1733. protiv Margarete Kuljanke zapisano je nakon prvog dijela torture sljedeće:

Vrag je dolazio k njoj po noći u spodobi njenog gospodara i u odijelu sličnom njegovome, više puta i po dvaput na noć, i na dan mlade večeri, napastujući je da će joj biti bolji nego njezin gospodar, samo neka ide u drugarstvo s vješticama. I otkako ju je to vrag napastvovao, u spomenutoj spodobi njenog gospodara – bilo je to pred neko 12 godina – odonda nije više rodila djece (Bayer 1982: 615–616).

Njezina naracija u kojoj se koristi supstitucijom zapravo govori o seksualnom zlostavljanju koje je doživjela na feudalnome posjedu na kojem je radila kao služavka, o traumi koju je izjednačila s *vlastitom* transgresijom i o kojoj se inače ne govori te o sudskoj prisili da se tuđi prekršaj (u ovome slučaju njezina poslodavca) pounutri kao vlastiti. Isti mehanizam supstitucije označitelja i pounutrenja tuđega prijestupa kao odraza vlastite kvarnosti, ponovno silovanja, prisutan je i u drugoj zabilježenoj naraciji Margarete Kuljanke nakon ponovljene torture:

Nadalje izjavljuje da je vrag s njome, u podobi njenoga muža, više puta spolno općio da je dva puta i u zatvor k njoj dolazio u podobi gospo-

dina gradskog kapetana, i obećavao joj da će je osloboditi zatvora. On da nije imao toplog sjemena nego hladno, i da ga je ona poznala da je vrag, a ne onaj u čijoj je podobi navedenim prilikama k njoj dolazio (Bayer 1982: 617).

Ti fragmenti naracija svjedoče ne samo o institucionalnome, ozakonjenome ponižavanju i mučenju ženskih tijela zbog njihove konstruirane demonske Drugosti nego i o izvaninstitucionalnoj stvarnosti u kojoj se žene nekažnjeno seksualno zlostavlja, odnosno u kojoj postoji društveno odobreno pravo na žensko tijelo, kada su žene podjednako objekti i žudnje i straha, a što i u jednom i u drugom slučaju rezultira dopuštenim nasiljem nad ženama.

Koliko je ženska seksualnost, transgresivna po sebi jer je ženska, bila u fokusu pravnoga diskursa i institucija moći govori ne toliko eksplicitno sama *Kriminalna praksa*, nego isljednička i detaljna pitanja koja se postavljaju tijekom torture i na koje se mora odgovoriti, a koja su povezana s nezaobilaznim spolnim odnosom s đavлом kao dijelom ugovora. Dok je u razdobljima prije masovnih procesa zločin uključivao prije svega maleficij, tijekom masovnih procesa osim demonškoga pečata on nužno uključuje i detalje o samome trenutku sklapanja ugovora. Orgijastički prizori sabata na kojima se krše svi tabui zapadnih društava i kojima se kontinuirano tijekom ranoga novog vijeka dodaju novi elementi poput, na primjer, homoseksualnih odnosa između samih vještica ili, pak, đavla i muškarca, u središtu imaju ipak prije svega žensku putenu, karnalnu grješnost Evinih kćeri i unuka. No, prema hrvatskim zapisnicima i pitanjima kojima se navodilo žene na pripovijedanje, nedopušteni seksualni odnos s vragom prije 1699. najčešće nije dijelom sabata, vještičjega okupljanja, nego se događa nasamo, u privatnosti i njemu ne nazoči nitko osim vještice i njezina gospodara. Tako, primjerice, Margareta Drapuška na torturi 12. svibnja 1747. nakon što je izrezan pečat s desnoga bedra pripovijeda sljedeće:

Da je vrag s njome živio u podobi Jurka Kovača. I kada je s njome živio, on ju je lijepo obujmio, i to je bilo pred jedno tri godine u njenoj kući na krevetu. A kad je na njoj bio, nešto je hladno osjećala, a on je svaki put nabrzo obavio svoj posao (Bayer 1982: 652).

Takvi su primjeri bili toposom priznanja i uglavnom su se odnosili na stvarne ljude, izvanbračne ili bračne partnere, ponekad i na nekonsen-

zualne odnose. No, od 1699. dolazi do promjene predodžbe i odnosi nisu više ograničeni na privatno mjesto, najčešće prostor doma, nego u zapisnicima pronalazimo više detalja izopačenoga sastanka na kojem se događaju i seksualni kontakti. Tako na torturi 1752. Mara Brukec pripovijeda da je na okupljanju bio prisutan i đavao, koji je nosio gospodsko odijelo, što je metaforična slika *tko je njezina osobna reprezentacija đavla*, i da je “sa svakom živio kao i s njome četiri puta kao muž sa ženom. I ono da je bilo hladno” (Bayer 1982: 709), a kasnije dodaje “kada je vrag s njome živio, da je ona na to pristala. I nagovarao ju je da će joj biti lijepo i dobro” (isto: 711). Margareta Kuljanka, prema sačuvanim zapisnicima jedna od najjezivije mučenih žena, koristi se fantastičnim elementima da bi objasnila kako je mogla obmanuti supruga dok je bila s đavlom:

kada je kuda u goste išla po noći od muža da je na mjesto sebe kraj muža postavila batinu ili metlu i da je vrag, koji joj je to obećao, načinio kao da je ona tako te je njen pravi muž mislio da je ona pokraj njega (Bayer 1982: 613).

Muchembled smatra kako

sudjenja čarobnjaštvu pokazuju da su suci pod utjecajem demonologije svijet sveli na uski okvir osobnoga grijeha, svjesnog biranja grijeha. [...] Demona stavljaju u utrobu vještice, jer će ju time prisiliti da svjesno prihvati svoju veliku krivicu. Više ih ne zanima samo tijelo vještice, nego njegovo dijabolično funkcioniranje, za koje daju konkretne dokaze. [...] Važna je “unutarnja”, oku nevidljiva promjena tjelesnog omotača koji se odao Zlu. Tu promjenu suci dokazuju znakom đavla i izopačenom seksualnošću optuženika (Muchembled 2010: 74).

U priznanjima žena nema opisa ili detalja izopačenosti jer je, čini se, sudskim ispitivačima dostatan znak devijacije njihov odnos s ne-ljudskim, ali ponajprije odnos kojem cilj nije prokreacija nego užitak. Time se ženska žudnja ograničava i cenzurira, a tjelesnost stavlja na poziciju onkraj prirodnoga i normalnoga, ne razdvajajući više *eros* od *thanatosa*. Kontroliranjem tijela i stvaranjem, to jest preuzimanjem distinkcije između normativnog i normalnoga te nenormalnoga, sekularna vlast preuzima dio moći koji je dotad pripadao isključivo Crkvi, odnosno teologiji te uspostavlja okvire moderne države nadzorom nad tjelesnim i duhovnim aspektom svojih građana.

“Subjekt nije osuđen na svoju svijest, nego na tijelo”⁸¹

Iako institucionalno, diskurzivno konstruiranje i upisivanje Drugosti na tijelo/tijelu koje propisuje *Kriminalna praksa* nije izrijeком vezano uz rod, praksa u doba masovnih procesa ipak pokazuje da je glavnim mjestom osvajanja, discipliniranja i kažnjavanja bilo ponajprije žensko tijelo. Takvo je konstruiranje ženskoga tijela kao stranoga i čudovišnoga, kao tijela koje ima moć da uništi, imalo dugotrajne i jezive posljedice, a cijeli se fenomen masovnih progona iz suvremene perspektive može činiti iracionalnim i fantazmatskim. No, iz psihoanalitičke perspektive može ga se tumačiti kao radikalno, ali ne i nerazumljiv primjer ulaska u prostor simboličkoga, zakona i društva, odnosno formiranja subjektiviteta za koje je nužan antagonistički Drugi, koji je u primarnom, dijadnome odnosu najčešće ženska Drugost s pomoću koje se subjektova intraagresivnost izmješta ili projicira u polje društvenih odnosa, to jest pretvara je u *interagresivnost*. Kolektivna atmosfera straha, koji svoje izvorište ima u individualnom strukturiranju sebstva, a kojoj su pravni i teološki diskurs dali okvir, ozakonili i usmjerili je ka ženskoj Drugosti te konstruirali vještiji imaginarij, kanalizirala se i praznila osobito u javnim, ritualnim kažnjavanjima. Kulminacija institucionalnoga, pravnoga zaposjedanja tijela bilo je javno pogubljenje: transgresivno tijelo vještice koje je nekoć imalo moć i trag đavolje prisutnosti sada je posve odznačeno, desimbolizirano i vraćeno *ljudskome*, ponovno osvojeno, obilježeno pravnim diskursom, izmučeno i izloženo pogledu zajednice.

Prije smaknuća na javnome mjestu⁸² pred okupljenim mnoštvom čitana je optužnica, osuda i dijelovi priznanja i to ne samo kako bi se demonstriralo uspostavljeni red i vladavinu Zakona te stabilizirani simbolički poredak nego i kao upozorenje svima koji bi mogli prekršiti neku od društvenih i pravnih normi. Izloženo žensko tijelo koje je torturom desimbolizirano, pa i depersonalizirano izaziva strah i tjeskobu jer

⁸¹ “Ce n'est pas à sa conscience que le sujet est condamné, c'est à son corps” (Lacan 1999a [1966a]: 8).

⁸² Tortura se u Zagrebu, točnije Gradecu, odvijala “ispod gradske vijećnice grada Zagreba”, kako stoji u zapisniku procesa protiv Margarete Drapuške 1747. (Bayer 1982: 652), dakle u kompleksu koji se nalazi današnjoj Ulici sv. Ćirila i Metoda 5, između Kuševičeve i Freudenreichove ulice te Markova trga, dok je mjesto pogubljenja dugo bila četverokutna kula iznad “novih” Mesničkih vrata (Roksandić 2012: 217), a glavnim je mjestom smaknuća bilo Zvezdišće, na početku današnjeg Tuškanca.

prikazuje prodor realnoga, brutalne fiziologije – mesa, krvi, organa, kostiju – u prostor simboličkoga i uređenoga, reguliranoga svijeta. Pogubljenje spaljivanjem bilo je uobičajenom kaznom, no ako bi se optužena pokajala, tada bi je dekapitali prije spaljivanja, a u slučajevima kada je zločin bio suviše težak, žene su spaljivane žive. U rijetkim slučajevima, kao znak osobite milosti, o vrat bi im bila obješena vrećica s barutom koja bi ih usmrtila prije nego što ih vatra posve proguta. Javno pogubljenje bilo je važnom reprezentacijom moći i pobjede nad demonskim Drugim, čak i u slučajevima kada su žene preminule u zatvoru tijekom torture: njihova tijela prevezena su do Zvezdišća, optužnica i presuda su pročitane, a mrtva bi žena bila spaljena.

Ili, kako smatra Foucault,

I samo je pretjerivanje u izvršavanju nasilja jedan od dijelova slave [...] Odatle bez sumnje proizlazi i mučenje koje se odvija još i nakon smrti: spaljivanje leševa, rasipanje pepela, tijela vučena na nosilima ispletenima od pruća, njihovo izlaganje pokraj puteva. Pravda progoni tijelo i s onu stranu svake moguće patnje. Kaznenim se mučenjem ne pokriva bilo koja tjelesna kazna: ono predstavlja diferenciranu proizvodnju patnji, organizirani ritual kojim se obilježavaju žrtve i očituje moć koja kažnjava (Foucault 1994: 34–35).

Radikalno kažnjavanje i poništavanje ženskoga tijela, njegovo vraćanje u predrealno stanje, u stanje onkraj organizacije u organizam, osigurava zajednici prividnu pobjedu nad muškim, đavoljim Zlom koje je evazivno i fluidno, samim time i nekažnjivo, a pravnome diskursu i sekularnoj vlasti omogućuje potiskivanje teološkoga diskursa i crkvene ingerencije nad tijelima u pozadinu.

Pravni diskurs, koji je bio isključivo muškim diskursom moći u ranome novom vijeku, prvo konstruirao čudovišna ženska tijela utiskujući im đavolji znak, muški otisak, a potom ih procesuirao, muči i odznačuje kako bi preuzeo vlast i uspostavio vlastiti red i zakon. No, lokalnim muškim igrama moći kojima su glavnim objektima u hrvatskim procesima bile žene, na kraj ipak staje žena na poziciji moći, carica Marija Terezija koja isprva 1740., u prvoj godini svoje vladavine, donosi uredbu za austrijske zemlje kojom zahtijeva da joj se dostave spisi o procesima protiv vještica na daljnje ispitivanje, što od 1752. vrijedi i za Hrvatsku, a *Općim zakonom o kaznenom sudskom postupku* iz 1768. suđenja vješti-

cama stavlja isključivo pod vlastitu ingerenciju (Bayer 1982: 743–749). To je u Hrvatskoj označilo kraj masovnih progona, no ne zbog novih zakonskih odredbi koje dovode u pitanje realnost vještičarstva, jer to ne čine, nego vjerojatno zbog pragmatičnih razloga.⁸³ Naime, da bi se carici dostavili spisi, bilo ih je potrebno u potpunosti prevesti na njemački ili latinski te je trebalo na ispitivanje u Beč dovesti i osumnjičenu ženu i svjedoke, što je lokalnim sudovima i gradovima bio očito prevelik trošak, pa se tako nedostatak novca u gradskim blagajnama reflektirao kao prestanak masovnih, ali ne nužno i lokalnih i individualnih, carici zatajenih, procesa protiv vještica.

Posljednja dokumentirana suđenja su iz 1751. – 1752. u zagrebačkom Gradecu, iz 1752. s vlastelinskog suda utvrde Brokunjevec kod Donje Zeline, 1757. na međimurskom vlastelinskom posjedu i iz 1758. u Križevcima (Bayer 1982: 680–712, 702–703; Hruškovec 1998: 134–135; Dobrica i Pajnić 2013: 25–26), ali time ne nestaje i strah od žena/vještica, na kojemu je utemeljen i novi zakon Marije Terezije.

Dio *Općeg zakona o kaznenom sudskom postupku* (ili skraćeno, *Theresiane*) kojim se, između ostaloga, regulira procese protiv čarobnjaštva nastaje u razdoblju kada su masovni progoni u većem dijelu Europe prestali, no samo vjerovanje u vještičju i demonsku izopačenost još je uvijek bilo živo i aktivno, posve u skladu s kršćanskom doktrinom. Tako se u 58. članku kojim se regulira kazneni postupak protiv čarobnjaštva, u 1. i 2. paragrafu definira samo kazneno djelo koje podrazumijeva “da se netko usuđuje da saobraća s đavlom, da ima s njim zajednicu i sklapa izričit ili tajan savez, te s takvom ugovorenom pomoći đavla izvršuje djela koja prelaze ljudsku moć i snage, a pri tome nanosi ili ne nanosi štetu i izvršava različita nedjela” te označuje počinitelje kao “zazivače duhova ili đavla, one koji vrše supersticiozna blagoslivljanja, one koji jašu na jarcu, gatare, vještice itd.” (Bayer 1982: 751–752). Premda se, dakle, zakonsko utemeljenje ne mijenja, iz daljnje zakonske regulative *Theresiane* ipak je moguće iščitati da nastaje i na temelju poznavanja mehanizama afektivne atmosfere straha te svih zloraba koje iz takva

⁸³ Hrvatski sabor 26. ožujka 1756. donosi zakonski članak po naredbi carice Marije Terezije prema kojemu svaku osudu protiv vještičarstva mora potvrditi carica osobno. Zadnji sačuvani zapisnik protiv vještice iz Križevaca, Magdalene Logomer Herucine, datiran je s 1758. godinom koju po nalogu Marije Terezije odvoze u Beč (usp. Bayer 1982: 747–749).

afektivno nabijena imaginarija proizlaze, a koje su dotad bile ne samo dopuštene nego i ozakonjene (lokalnim) pravnim diskursom koje novim zakonom carica nastoji kontrolirati i sankcionirati. Cijeli pedeset osmi članak zakona posvećen je posve novim pravnim kontrolnim mehanizmima koji bi onemogućili kanaliziranje svakoga straha, tjeskobe, zavisti i drugih emocija iz “teškoga” spektra na tijela koja su unaprijed pravnim i teološkim diskursom konstruirana kao čudovišna. Tako se u 3. paragrafu, nakon definiranja zločina čarobnjaštva, navodi sljedeće:

Koliko je pak u prijašnja vremena prekomjerno naraslo isprazno vjervanje u čarobnjaštvo, sada je opće poznata stvar. Temelj je tome vjerovanju postavila sklonost umno ograničenog prostoga puka prema supersticioznim stvarima, a unaprijedila ga je glupost i neznanje koje je majka divljenju i praznovjerju. Odatle je onda prosti narod, ne razlikujući pravo od lažnoga, počeo lakovjerno pripisivati đavlu i njegovu oruđu, naime čarobnjacima i vješticama, sve događaje koje sam nije mogao lako razumjeti, a koji ipak potječu od prirodnog slučaja, umijeća ili spretnosti, pa im je štaviše počeo pripisivati i takve slučajeve koji su posve prirodni, kao što je nevrijeme, nezgoda kod stoke, tjelesne bolesti itd. Ova su se mišljenja o brojnim čarobnjaštvima prenosila s pokoljenja na pokoljenje, ona su se skoro djeci u kolijevci utuđivala u glavu s pričama i bajkama, pa se time ta ludost općenito širila i sve više jačala. Dapače i kod vođenja takvih procesa u velikoj se mjeri odstupa-
lo od pravih pravnih pravila.

§ 4. Premda mi usredno nastojimo svim našim snagama da očuvamo božju čast i nasuprot tome iskorijenimo sve što je protiv nje upravljeno, naročito pak poduzimanje čarobnjačkih djela, ipak ne možemo nikako dopustiti da se protiv naših podanika kazneno postupa kada su okrivljeni za taj porok na osnovu taštih starih utvaranja, ili samo na osnovu govorkanja i isprazne sumnjičavosti. Mi naprotiv želimo da se protiv osoba koje su postale sumnjive da su čarobnjaci ili vještice uvijek postupa na osnovu pravovaljanih osnova sumnje i uopće razložno i na osnovu pravnog dokaza. Želimo da se u takvim slučajevima naročito pazi na sljedeću razliku: da li drskosti, radnje ili pothvati koji se stavljaju na teret osumnjičenoj osobi, a koji imaju izgled čarobnjaštva, potječu: 1. od lažnog pretvaranja, izmišljanja i prevare ili 2. od melanholije, pomućenja osjetila, od ludosti ili od neke naročite bolesti ili 3. neka osoba koja je zaboravila boga i spas svoje duše sa svoje strane doduše ozbiljno uznastojala da sklopi savez s đavlom, ali bez uspjeha i učinka, ili se konačno smatra 4. da postoje sigurni znaci pravog čarobnjačkog nedjela koje mora da potječe od đavolove pomoći.

Prvo se može dogoditi kada se neka bezbožna osoba izdaje za gataru, čarobnjaka, jahača na jarcu, vješticu ili tome slično iz težnje za dobit-

kom ili s drugim opasnim nakanama ili potaknuta zločinačkom voljom ili drugom zloćom ili pak iz očaja. Isto tako ako se takva osoba hvališe da poznaje čarobnjačku znanost i umijeće i da je izvršila čarobnjačka djela ili da ima savez sa đavlom ili da je nekome nanijela štetu pomoću čarobnjaštva, a ta šteta nije uopće nastala ili je mogla nastati iz prirodnih uzroka, ili je pak u stvari doduše počinila svakovrsne štete, ali pomoću otrova i drugih stvari koje su po svojoj prirodi škodljive. A glavno je to da u svim tim slučajevima, osim samih navoda okrivljenikovih, nema sigurnog temelja da se posumnja na pravo čarobnjaštvo. Što se tiče drugog slučaja, nije ništa rijetko, i iskustvo nas uči da ljudi koji su melankolični ili im osjetila ispravno ne djeluju ili pak boluju od naročite bolesti dobivaju živahne utiske od svakovrsnih fantastičnih stvari, pa vjeruju i o samima sebi nešto što ne postoji, i u takvom svom duševnom poremećenju mogu počinuti svakakve ludosti.

U pogledu trećeg slučaja, iskustvo je također dovoljno pokazalo da ljudi koji su zaboravili na boga, u zlom mišljenju i nadi da im đavao može pružiti pomoć i potporu i da će im pribaviti ono što traže, zazivaju i zaklinju đavla te mu pismeno ili usmeno izražavaju pripravnost da mu zapišu tijelo i dušu. Na taj način oni doduše sa svoje strane čine sve što je potrebno da se izvrši pravo čarobnjaštvo, kako smo ga opisali u §-u 1., ali pak, unatoč svim njihovim nastojanjima, ne dobivaju pomoć kojoj su se nadali, pa se tako njihovo bezbožno, a bezuspješno nastojanje ograničilo na pokušaj čarobnjaštva.

Što se konačno tiče četvrtog slučaja, tj. čarobnjaštva koje je po izgledu istinito, ne treba baš odmah izvesti zaključak da se radi o izričitoj vezi s đavlom i o pravom čarobnjaštvu, ako samo istraženiik navede da je sklopio savez s đavlom ili da je sudjelovao kod zračnih lijetova ili plesova vještica. Takav se zaključak ne smije stvoriti niti na osnovu tašte sumnjičavosti i varljivih naslućivanja niti iz takvih događaja koji su se mogli zbiti slučajno ili iz vlastite počiniteljeve zloće. Naprotiv u dvojbena slučajevima treba uvijek smatrati da je do takvih priznanja ili takvih pothvata došlo uslijed prijevare, uslijed zlobnog pretvaranja ili prema okolnostima slučaja uslijed ludosti ili obmane osjetila ili naprosto uslijed bezuspješnog nastojanja. Nasuprot tomu, da je takvo zlodjelo, što ga čovjek sam po prirodnom toku stvari nije mogao izvršiti, izvršeno uz ugovorenu suradnju i pomoć sotone, po božjoj volji, može se predmnijevati samo u slučaju kada bi se možda desili takvi pothvati ili zlodjela, za koja je dokazano da ih je istraženiik izvršio, a koji su potpuno nepojmljivi, pa se za njih ne može navesti nikakav prirodni uzrok. Dosljedno tome treba u takvom slučaju predmnijevati da se u pogledu osobe koja je izvršila takvo zlodjelo iza toga mora kriti pravo čarobnjaštvo. U tom posljednjem slučaju treba se ravnati po našoj odredbi sadržanoj dolje u § 7. i 12. toč. 4.

§ 5. Budući dakle da radnje koje su sumnjive na čarobnjaštvo potječu ili od prevare ili od ludosti ili od pokušaja izvršenog u zloj nakani ili pak, pod izvjesnim okolnostima, kada stvar nikako ne izgleda prirodno, te radnje mogu izazvati predmnijevu da se radi o pravom čarobnjaštvu, svakako je potrebno da sudac po službenoj dužnosti najtočnije istraži da li je navodno djelo doista učinjeno, kakav mu je bio tok i kakav mu je sadržaj. Tako je potrebno najpomnije istražiti da li se ta djela mogu ili ne mogu dogoditi na prirodan način, kakva je okrivljenikova narav i karakter: je li to možda osoba nemirne prirode, prepređena, obijesna i zla, drska, koja je već od ranije na zlu glasu zbog prijevare ili lažljivih spleta, ili je to naprotiv neka umno ograničena osoba, koja se inače dobro ponaša, ili pak neka glupa, luda osoba, ili osoba koja pati od tjelesnih ili duševnih bolesti ili jakih strasti.

Osim toga se moraju pomno istražiti sva zapažanja koja su učinjena prije, za vrijeme i nakon djela i sve okolnosti koje su u to vrijeme postojale. Na osumnjičeničeva djela i propuste mora se neprestano neopazice motriti, a u svakom se slučaju treba obratiti na iskusne liječnike i ljude koji poznaju prirodne znanosti, u svrhu pouzdanog ustanovljenja svojstva djela ili istraženikova tjelesnog i duševnog stanja.

§ 6. Ovim, međutim, sucima ozbiljno zabranjujemo i naređujemo da se kod istraživanja ovog poroka suzdržavaju od upotrebe nesigurnih i varljivih istražnih sredstava pod prijetnjom najstrože kazne. (Takva su sredstva: traženje đavoljeg znaka ili vještichkog madeža te pregledavanje i pretraživanje na skrovitim mjestima koje se vršilo u tu svrhu, nadalje brijanje dlaka po čitavom tijelu, ili davanje nekog napitka, ili mazanje svakojakim mastima kao navodni ustuk protiv okrivljenikove uporne šutnje koju je prouzrokovao đavao, ili sprečavanja da osoba sumnjiva zbog čarobnjaštva dodirne zeleno tlo, ili ispitivanje hladnom vodom kao i ostali takvi ništavni ustuci protiv čarobnjaštva koji su i sami djelomično supersticiozni, a koji su nekoć bili uobičajeni).

§ 7. Mi smo odmah u početku naše vladavine, opazivši da se kod ovih takozvanih procesa protiv čarobnjaka ili vještica uslijed neopravdanih predrasuda događaju mnoge neispravnosti, izdali opću odredbu za naše nasljedne zemlje da nam se takvi procesi prije objavljivanja presude moraju poslati na previšnji uvid i odluku. Ta je naša previšnja naredba proizvela taj blagotvorni učinak da su se takve istrage vodile s najbrižljivijim oprezom, i da za vrijeme naše vlade nije do sada otkriven nijedan pravi čarobnjak ili vještica, nego su takvi procesi dovodili uvijek do zaključka da se radi o pakosnoj prevari, ili gluposti i ludosti istraženika, ili o nekom drugom poroku, pa su se završavali time da je varalica ili drugi zločinac bio osjetljivo kažnjen, odnosno da je luđak bio zatvoren. Upravo u toj najpravednijoj namjeri i da se u toj tako osjetljivoj stvari ne bi uvukle daljnje pogreške u formi ili tašta lakovjernost, poduzeli smo gore u čl. 21 § 5. iste mjere opreza time što smo

naredili da se takvi procesi moraju predati na postupak višoj vlasti. Mi i ovdje ostajemo kod toga, ali s tim daljnjim dodatkom da naši niži kazneni sudovi, kada smatraju da imaju u rukama slučaj pravog čarobnjaštva, moraju nakon potpuno završene istrage, a da se ne upuštaju u donošenje presude, čitav slučaj prijaviti višem sudu priklopivši sve spise. Viši sud mora poslati spis nama, zajedno sa mišljenjem svoga vijeća, i sačekati našu najvišu odluku i naredbu o tome slučaju (Bayer 1982: 752–756).

Iz navedenog dijela *Theresiane* vidljivo je ne samo jačanje carskoga nadzora i uspostavljanje odnosa moći, to jest čvršće ispostavljanje dijalektike gospodara i podanika te potpune kontrole nad institucijama nasljednih zemalja, nego i svojevrsna klasifikacija, nomenklatura i interpretacija podjednako optužbi kao i priznanja zločina vješticiarstva, a na koje dijelom nailazimo i nekoliko stoljeća poslije u historiografskim istraživanjima fenomena. Tako narav, karakter, temperament optuženih (većinom žena) koje se apostrofira u zakonu u nekim dvadesetostoljetnim historiografskim interpretacijama, npr. kod Thomasa i Macfarlanea, Robina Briggsa, dijelom i kod Christine Lerner, postaje validnim pojašnjenjem, racionalizacijom konstrukcija Drugosti na temelju koje se događaju progoni: konfliktnost i verbalna agresija, a koju se pripisuje ženskome, dok je maskulinitetu dodijeljena izravna, fizička agresija, mogla je u psihičkoj ekonomiji intersubjektivnosti dovesti do optužbi za vješticiarstvo, čime su se zajednice rješavale teških, devijantnih članova na temelju jezika, riječi i formula kojima se pojedinci koriste, a koje su vjerojatno reprezentirale zlo ili naprosto zvučale magijski i zlokobno. No tako se cijela dinamika konstrukcija vještica zapravo svodi na procese “odozdo” i bazičnu emotivnu ekonomiju, a zanemaruje se složeni teološki i pravni diskurzivni učinak u stvaranju imaginarija i afektivne atmosfere, pa i afektivne politike koja ipak dolazi “odozgo”. Stavljanje težišta i odgovornosti za procese na dinamiku prije svega “odozdo” vidljivo je i u dijelu novoga zakona o čarobnjaštvu Marije Terezije u kojem se apostrofira “umno ograničen prosti puk” čija supersticioznost generira strah i progone, a sam zakon moguće je čitati i kao kritiku predznanstvenog, magijskog načina mišljenja koji će korigirati i sankcionirati ne samo pravni diskurs nego i prirodne i medicinske znanosti koje sudjeluju u “raščaravanju” magijskoga svijeta, kako se u tekstu zakona navodi. Time se novi zakonski okvir ispisuje kao odraz novih

prosvjetiteljskih tendencija, pritom zadržavajući crkvenu doktrinu kao temelj, jer se unutar pravnoga diskursa naglašava važnost (pokušaja) znanstvenih pojašnjenja dotad nadnaravnih, nelogičnih ili protuprirodnih pojava. Razdoblje prosvjetiteljstva tako ne samo da se pozicionira kao epistemološka i metodološka promjena unutar prirodne filozofije nego se utiskuje i u društveno i političko tkivo mijenjajući zakone i odnose unutar društva (usp. Lloyd 2018: 1–39). Osim važne reforme školstva koje postaje sekularno, obavezno te dostupno i ženama *Općim školskim redom* iz 1774. (usp. Horbec i Švoger 2010), caričine intervencije obuhvaćaju i upravne, administrativne, vojne, gospodarske reforme (usp. Judson 2018: 41–49), praćene otvaranjem sve više specijaliziranih institucija – poput, na primjer, Narrenturma, prve bečke ludnice, otvorene doduše za cara Josipa II. 1784. – a koje ukazuju ne toliko na odmak od korporalnosti, jer se sve institucije i dalje na različite načine bave reguliranjem i discipliniranjem tijela, koliko na novi koncept (državne i sekularne) skrbi ili kontrole i nad umom/psihom/emocijama.

Tu je promjenu moguće iščitati i u novome zakonu o čarobnjaštvu Marije Terezije koja u pravni diskurs uvodi i kategoriju psihički bolesnih (“ludih”) koji mogu biti (ili su bili) optuženi ili priznavati zločin vješticiarstva, kategoriju koju navode već demonološki autori skeptične tradicije poput Johanna Weira i Reginalda Scotta. Oni su smatrali da, ne negirajući realitet vješticiarstva, dio optuženih odnosno onih koji priznaju zločin zapravo boluje od melankolije koja ima svoju humoralnu osnovu, a koja se izrijeком spominje i u članku 58. stavku 4. kao jedan od psihičkih poremećaja čiju etilogiju valja istražiti kod osumnjičenih. Na toj tezi – o psihičkim poremećajima kao potki priznanja vješticiarstva – krajem 19. i početkom 20. stoljeća Charcot i Freud, koristeći se između ostalog retrospektivnom dijagnostikom i sudskim zapisnicima, grade cijelu teoriju histerije koju smatraju povijesno protežnom i vidljivom upravo u procesima protiv vještica, što u konačnici dovodi Freuda do nekih od ključnih psihoanalitičkih uvida, a Charcota i cijeli njegov krug, osim razumijevanja histerije, vodi i prema žestokoj kritici crkvenih dogmi i teologije uopće (usp. Didi-Huberman 2003).

Mnogi povjesničari, pa i povjesničari medicinskih znanosti, smatraju da je važnu ulogu u prestanku masovnih progona vještica imao upravo razvoj znanosti i medicinskog, psihijatrijskog razumijevanja psihičkih

struktura onih koji su se predstavljali kao vještice, odnosno prijanjali uz vještiji identitet, ili pak kao opsjednuti demonom (usp. Porter 2002), dok radikalniji povjesničari smatraju da progoni vještica nisu prestali zbog nove, humanističke skrbi, nego zbog sukoba i teritorijalnosti nove profesije – medicinske – koja je nastojala ovladati dijelom koji je prije u potpunosti pripadao pod nadležnost Crkve. Medikalizaciju i “psihijatrizaciju” vještičarstva tako MacDonald, Szasz, pa i Foucault i drugi razumiju kao udar elitne kulture na pučku, odnosno na usmenu tradiciju i kulturu (MacDonald 1982). No, u slučaju prosvjetiteljskoga zakona Marije Terezije, što je prije svega njegova *vremenska* odrednica, teško se može govoriti o medikalizaciji i psihopatologizaciji vještičarstva jer su caričina dva najvažnija savjetnika za taj problem i konzultanti u koncipiranju zakona, premda su bili liječnici – Antonius De Haen, profesor na Medicinskom fakultetu u Beču, i Gerard Van Swieten, caričin osobni liječnik i utemeljitelj moderne klinike u Beču – doista *vjerovali* u realitet vještica i demona, o čemu je 1774. De Haen napisao i *De magia liber*, djelo koje na tragu demonološke tradicije, ali uz znanstveni, medicinski aparat 18. stoljeća, nastoji ukotviti, poduprijeti stvarnost fenomena (više u Bayer 1982: 761–775).⁸⁴

Premda se samim zakonom, dakle, ne propituje vjerovanje u vještice i čarobnjake pa tako niti njihovo kazneno procesuiranje, on ipak odražava nove tendencije u pravednijim i humanijim suđenjima uz ugrađivanje različitih psihičkih ili afektivnih elemenata koji mogu dovesti do

⁸⁴ Dok je De Haen autor djela u kojem navodi kako stav da su čarobnjaštvo i magija tek plod fantazija nije moguće obraniti “bez vrijeđanja Boga i naše presvete vjere” (Bayer 1982: 308), Gerard van Swieten piše 1768. izvještaj *Abhandlung des Daseyns der Gespenster* (*Rasprava o postojanju duhova*) u kojem znanstvenim jezikom pokušava poništiti vjerovanje u vampire, odnosno raščarati mit o krvožednim neumrlim/uskrsnulim bićima. Taj je izvještaj rezultat njegova terenskog posjeta 1755. dijelovima sjeverne Srbije i Bosne koji su nakon rata između Habsburške Monarhije i Osmanskoga Carstva pripali Habsburgovcima, a odakle su u Beč od caričinih namjesnika dolazile vijesti o pošasti vampira koje je van Swieten dobio zadatak istražiti i za koje je nakon temeljite istrage napisao da je riječ o “barbarstvu neznanja” (usp. van den Tweel i Sedivy 2020: 320–324). Caričinom je uredbom otad zabranjeno iskapanje grobova i probadanje pokojnika kolcima, odnosno lov na vampire, a van Swieten je (navodno) dobio književnu posvetu u *Drakuli* Brama Stokera kao lik lovca na vampire, van Helsinga. Dakle, caričin prosvjetiteljski zakon ne ukida niti dovodi u pitanje realitet vještica, jer je u skladu s kršćanskom dogmom, ali cenzurira pa i kažnjava druga, isključivo *pučka* vjerovanja, poput vjerovanja u vampire i sablasti, čime započinje proces označavanja nekih vjerovanja kao neracionalnih i nerazumnih ili čak kao simptoma psihičkih poremećaja, a što je regulirano § 15. i 16. zakona.

samih optužbi ili pak priznanja zločina. Taj je dio osobito istaknut u § 11. zakona kojim se reguliraju pitanja koja se postavljaju osumnjičenoj osobi i koja obavezuju procesualiste da provjere istinitost iskaza:

Ako je vjerojatno da su se takve stvari [maleficij, op. a.] dogodile uslijed ludosti ili uslijed tjelesne ili duševne bolesti, treba pitanja spretno postaviti tako da bi se mogao sa sigurnošću ustanoviti stupanj bezumnosti, fantastičnosti ili bolesti uslijed koje su poremećeni osjeti, te da li je u vrijeme kada su radnje poduzete postojala ili nije postojala zla naka-na ili krivnja. U tu svrhu treba češćim posjetima ispitati okrivljenikovu tjelesnu građu i ćud te istražiti ne krije li se iza toga neka prijevarena, a naročito treba pomoću vještih liječnika istražiti okrivljenikovo stanje (Bayer 1982: 757–758).

Jednako tako, caričin zakon donosi još jedan važan zaokret od (problematične) korporalnosti koji je bio tijekom nekoliko stoljeća ključnim sekularnim pravnim konstruktom vještičje Drugosti, a to je ukidanje cijelog dijela torture kojem je okosnicom bio đavolji pečat. Time se zabranjuje ne samo brijanje tijela i traženje pečata nego se i na određeni način i neke dotad uobičajene prakse torture označavaju kao nepoželjne, odnosno neracionalne i utemeljene na supersticioznosti (a ne znanstvenom i razumnom pristupu koji se promovira novim zakonom), i koje uključuju postupke poput “davanja nekog napitka, ili mazanje svakoja-kim mastima kao navodni ustuk protiv okrivljenikove uporne šutnje [...], ili sprečavanje da osoba sumnjiva zbog čarobnjaštva dodirne zeleno tlo, ili ispitivanje hladnom vodom” (Bayer 1982: 755): transgresivna tijela više nisu u fokusu procesa, a dijelovi vještičjeg imaginarija izbrisani su novim politikama te se otad procesuiralo samo ono što je tadašnjoj znanosti nepoznatljivo, nepoznato ili nemjerljivo, čime se mijenja i polje straha te kolektivna afektivna atmosfera.

No, čini se da je presudnu ulogu u promjeni kolektivne atmosfere straha imalo caričino uvođenje kontrole nad sudovima nasljednih zemalja, a time i nad svim optužbama, odnosno presudama za čarobnjaštvo, čime je onemogućila pražnjenje osobnih konflikata, projekcija i teških emocija na zajednički objekt – vještice. O zlorabama pozicije moći bila je očito dobro obaviještena jer je u više navrata, kako je već napomenuto, tražila pojašnjenja od nadležnih institucija i lokalnih moćnika te donosila uredbe, no s novim zakonom ih konačno i zaustavlja.

Jedan od primjera manipuliranja konstruiranom Drugošću i afektivno nabijenom atmosferom kako bi se nekoga – dakako, ženu – ucjenjivalo, iznuđivalo pa u konačnici i eliminiralo jest zagrebački slučaj Barice Benšek iz 1743. Njezin je slučaj važan iz više aspekata, ponajprije kao dokument koji donosi dijelove svakodnevnoga života na Gradecu i Kaptolu, razlike u suđenjima između dvaju gradova, kao dokument koji osvjetljava korumpiranost gradske uprave kao uobičajene i tolerirane, prihvatljive prakse, zatim zlorabu pozicije moći, odnos svećenika prema optužbama za vješticarstvo, ali i koji svjedoči o poziciji žena koje su tada, čini se, ravnopravno s muškarcima sudjelovale u ekonomiji grada kao obrtnice i trgovkinje te o zavisti i žudnji koju su poticale kod konkurencije. Sam proces, to jest istragu, inicira Barica Benšek, udovica i trgovkinja, koju su zvali i Cindekovicica, koja moli bana Karla Batthyányja da izda nalog kako bi suci zagrebačke županije utvrdili okolnosti u kojima ju je kaptolska vještica Bara Piskovica (varijanta prezimena, Ptičkovica, pojavljuje se također u dokumentima) prokazala kao vješticu, ispitivanje koje je trajalo od 5. svibnja do 11. rujna 1743. i na kojem su pozvani svjedočiti mnogi stanovnici Gradeca i Kaptola.

Iz iskaza u prvome dokumentu moguće je razaznati da su procesi protiv vještica na Kaptolu, odnosno sama tortura, vođeni pred svjedocima za razliku od gradečkih kojima su prisustvovali samo krvnik i notar, i iz kojih je jasno da je Bara Piskovica/Ptičkovica tijekom torture bila prisiljena optužiti Baricu Benšek kao vješticu, na što ju je u više navrata tijekom torture navodio Josip Krčelić, vježbenik gradskog bilježnika s Gradeca Lacka Salia. O tome govori Janko Mišić, kaptolski građanin koji je bio prisutan na ispitivanju Bare Piskovice tijekom torture:

Međutim, dok je on tamo bio, oko jedanaest sati, došao je k njemu Josip Krčelić, vježbenik Lacka Salia. I čim je tamo došao, počeo je na muke stavljenoj Bari Piskovici govoriti zašto ne kaže što zna? Ona mu je odgovorila da ne zna ništa. Na to je on uzviknuo: "Kazat ćeš ti, boga-mi!". I otprilike oko jedanaest i tri četvrti je otišao. Zatim, kaže svjedok, kada je oko jedan sat popodne došao od objeda, opet je našao rečenog Salijevo vježbenika samog s kaptolskim španom Turkovićem i s krvnicima. Spomenuti je vježbenik rekao istoj Piskovici, koja je već bila skinuta s mučila i kraj peći postavljena: "Zašto tajiš i ne odaš Cindekovicu iz varoša i stolarku iz Nove Vesi koje su očito vještice?" Na to je ona odgovorila: "Ja ništa ne znam ni protiv koje od ovih dviju, niti sam ih kada vidjela da prave kakve čine ili vraćanja". Na to se svjedok stao

žaliti na istoga vježbenika govoreći mu da nije ni lijepo ni dozvoljeno da na muke stavljenju nagovara da poimence nekog navede (Bayer 1982: 714–715).

Jednako su svjedočili i Stjepan pl. Turković, špan ili dvorski župan Kaptola, Franjo Pisk, građanin Kaptola te Kata Mihanović, građanka Kaptola i sestra optužene Ptičkovice, odnosno potvrdili su da je mučena (a kasnije i osuđena i spaljena) žena bila prisiljena optužiti dvije stanovnice Gradeca, stolaricu Doru i Baricu Benšek, što je i u jednome času učinila na nagovor sudskoga službenika, Josipa Krčelića. Premda su, očito je iz svjedočenja, mnogi znali da su optužbe protiv dviju žena izmišljene i isiljene, Barica Bešek svejedno je privedena na saslušanje u gradsku vijećnicu te potom odvedena u zatvor, a kasnije prebačena u Toranj (misli se na zatvor kod Mesničkih vrata u kojem se držalo uglavnom žene osumnjičene za vještičarstvo), gdje je bila okovana od 8. do 16. veljače 1743.

Iz njezina iskaza plemićkome sucu zagrebačke županije danoga 7. svibnja 1743. postaje jasno da je njezin slučaj zapravo nevjerojatan primjer ucjene i iznuđivanja gradskih sudskih službenika – Ladislava Salia i njegova vježbenika, koji se koriste svojom pozicijom i tehnologijom moći, ali i afektivnom atmosferom za osobnu korist, a iz sljedećega dijele njezine naracije, koja je gotovo neprepričljiva, jasno je i koliko je ljudi za to znalo, odnosno u tome sudjelovalo, pa čak i svećenik:

Za to vrijeme dok je izlagateljica bila u zatvoru, poručila je jednoga dana žena Ladislava Salia Lenhardici, ako izlagateljica dade njenoj mužu 200 forinti da će biti puštena iz zatvora. Čuvši to, poslala je Lenhardica Ančicu Petrešićku, ženu nekog zidara koji stanuje u kući gospodina Rafaya, u kuću izlagateljčinu s uputom da pošalje nekog od izlagateljčine družine k Bari Lovrenčić i kaže joj da se nađe sljedeće jutro oko pet sati u kući Ane Menhartin, žene zagrebačkog zidarskog nadstojnika i graditelja. Ona je i otišla tamo onog jutra u 6 sati. Kad je došla tamo, nagovorila ju je spomenuta žena graditeljeva točno ovim riječima: “Gospodo, meni je poručila gospođa Salijevka po ženi tesar-skog graditelja Ani Mariji Core, ako spomenuta izlagateljica dade 200 forinti gospodinu bilježniku Ladislavu Sale, on će se pobrinuti da izlagateljica bude na lijepi način puštena iz zatvora i raniji joj dobar glas i ime tako uspostavljeno, da ako bi se tko ubuduće usudio da joj spočitne zatvor i zločin za koji je pritvorena, da će takav biti strogo kažnjen i globljen; ako pak izlagateljica to ne učini, da će neminovno stradati”.

Lovrenčićka je na to uzvratila: “Ja nemam što da na to odgovorim, i ne znam što bi mi trebalo odgovoriti, jer ni novac njezin, izlagateljčin, nije dakako, u mojim rukama, niti ja imadem toliko novaca da bi ih mogla namjesto nje gospodinu bilježniku položiti, a kad bi ih i imala, ne znam bi li ona to odobrila ako bih ja tako učinila. K tome još ne nalazim ni načina kako da joj saopćim tu volju gospodina bilježnika kad je drže u strogom zatvoru i zabranjen je ma kome svaki pristup k njoj.” Uza sve to, da bi po mogućnosti izlagateljici pomogla, ista je Lovrenčićka poslala po oca Josipa Smole, redovnika družbe Isusove, i saopćila mu gore navedenu poruku gospođe Salijevke. Kad je to čuo, uzvratio joj je isti otac: “Ja ću sam Benšekovici saopćiti tu nakanu i volju gospodina bilježnika”. [...]

I opetovano ju je pozivao, ako je svjesna zločina zbog kojeg je optužena, da to njemu pod ispovjednom tajnom povjeri; i savjetovao joj je da položi spomenutih 200 forinti kao očevidno jedino sredstvo za njeno spasenje. Kad je na to dobio niječni odgovor, upitao ju je ne bi li htjela da se o tome izvjesti njezino kraljevsko visočanstvo? Ona mu je kimnula da pristaje, jer bi to baš i željela kad bi se mogla nadati duljem životu, ali se boji da zbog gađenja, gladovanja i malaksalosti koja ju je spopala, ne ostane beskorisnim sve što bi se preduzelo, i uzaludnima svi troškovi koji bi se u tu svrhu tražili (Bayer 1982: 718–719).

Mehanizam vjerovanja u realnost vještice demonske Drugosti čini se da je u gradskim procesima ipak, bar u svojoj završnoj etapi, slijedio posve drukčiju logiku od ruralnih procesa u kojima maleficij i dalje ima važno mjesto,⁸⁵ a iz ovoga detaljno dokumentiranoga slučaja moguće je nazrijeti da su ponekad vještice bile zapravo financijski dobrostojeće građanke koje su mogle odnosno morale podmićivati gradske suce i bilježnike kako bi izbjegle smrt spaljivanjem. Ucjene i korupcija bile su javne i nimalo skrivene prakse za koje su svi znali, ili bar većina, a jedini izlaz optuženima bila je kontrola Marije Terezije, odnosno njezina intervencija koju zaziva čak i isusovac.⁸⁶

⁸⁵ Sačuvano je, između ostaloga, i pismo vrapčanskoga župnika Mirka Perkovića upućeno zagrebačkom županu Ivanu Jurišiću da im hitno pomogne riješiti se vještica u toj župi, jer su već “zarazile pokojnu kuharicu i dojilju” te su “razdražene prisutnošću gospodina suca, i zato što god znadu pomoću đavlovom zla da počine, trude se da to izvrše prije nego im se izmakne” (Bayer 1982: 741–742).

⁸⁶ Pred kraj masovnih progona čini se da ni svećenici koji su bili ispovjednici optuženih žena nisu bili uvjereni u njihovu krivnju, o čemu postoji iskaz svjedoka u procesu protiv Barice Benšek: “Prvi po redu svjedok mudri i obzirni Adam Šulić, građanin grada Zagreba, star oko 45 godina, zaprisegnut i ispitan izjavio je i posvjedočio na prvi (članak): Ove je godine 1743., za vrijeme dok je Barica Cindekovića bila pred pokladnim utorkom u zatvoru, za nju katkad obavljao poslove. A približavalo se i spaljivanje

Nakon što Barica Benšek ipak pristaje dati mito Saliju, doduše tek nakon što do nje dođu vijesti da čak i sudac Andrija Sale govori kako će je osuditi, ali u iznosu od svega 100 forinti i nakon čega je doista puštena iz zatvora, u njezinu kuću dolaze sudski bilježnik Sali sa suprugom i drugim svjedocima kako bi detaljno pregledali njezino tijelo tražeći đavolji pečat. Taj postupak nije tek demonstracija kršenja zakona i iskaz osobne moći jednog gradskog činovnika nego i prostor za dodatno poniženje i manipulaciju, za potpunu nadmoć nad nagim, izloženim ženskim tijelom:

Zatim su rekli izlagateljici neka se svuče. I tako se ona svukla do gola, a skinuli su s nje i klarus i skapulice. Onda je bilježnik rekao: "Ima li od vas koja iglu?" Na to je Lovrenčićka izvadila iz svoje vrpce iglu i dala je bilježniku u ruke. Primivši iglu on ju je stao po čitavom golom tijelu pretraživati: u ustima, po leđima, po rukama i po bedrima, pa u pronađene znamenke iglu zabadati sve do ženskog kosmatog srama, gdje je izlagateljica imala tri znamenke. Zatim je na njemačkom rekao palirki neka ona unutra po sramu pretraži. I tu je ona, prekapajući prstima, tražila pečat. Kad je ona prestala pretraživati, rekao je bilježnik neka se izlagateljica obuče, jer nema ničega. I ona se obukla (Bayer 1982: 723).

No, taj je ponižavajući i porobljavajući postupak pretraživanja tijela imao i svoju drugu svrhu – o njemu su svjedoci trebali govoriti po gradu i tako pronijeti glas da Barica Benšek *nije* vještica i da je njezino regularno, neoznačeno, nevještičje tijelo pregledao osobno gradski bilježnik, nositelj

osuđenih baba, pa je g. Gregurić poslao po svjedoka i rekao mu: 'Idite, zaboga, ka gospodinu ocu Smoletu, ispovjedniku tih baba, što on kaže?' Otac je, kada je svjedok k njemu došao, baš kavu pio, i zapitao ga: 'Kakav ste vi čovjek?' Svjedok je kazao: 'Ja sam onaj što za Cindekovicu obavlja (poslove).' Na to je otac rekao: 'Ja se vas bojim, vi biste mene, možda, odali.' Svjedok je kazao: 'Ne bojte se, neću.' Onda je otac rekao: 'Ne znam što će biti: sada bi morao te žene ispratiti; lomača je gotova, a što će poglavarstvo reći ako se to sazna.' Na to je svjedok kazao: 'Vi se razbolite ili kako znadete.' Otac je rekao: 'Ja neću nijednu ispovjediti dok ne opozove svoje riječi pred sucem, a vi se požurite s njima da ovamo dodete do sutra iz Jastrebarskoga; ja ću to već urediti kod osuđenih žena.' [...] Usto nadodaje svjedok, kad su već naprijed navedene tri žene ili babe bile pogubljene, došao je spomenuti otac sa svojim drugom do lomače ili pratnje ka Greguriću, a ovaj ga je pred svjedokom zapitao: 'No, jeste li dobro obavili?' Na to je rekao otac: 'Ja sam njih još unutra naučio neka govore i na kolima da opozivlju iskaz, a i na kolima sam ih nogama gurao da poreknu, a i riječima sam ih nagovarao da sigurno govore i neka se ništa ne boje. I one su jakim glasom opozvale.' Još je dodao otac da se gospodin kapetan tome usprotivio, ali mu je on na to odgovorio: 'Čujete vi, gospodine kapetane, neka slobodno govore, sada su one pod mojom vlašću, vi nemate ništa s njima!' (Bayer 1982: 725–726).

Zakona. Premda na tijelu jesu pronađene mrlje i madeži, što je u uobičajenim procesima bio dostatan dokaz o ugovoru s đavlom, u ovome slučaju muškarac-predstavnik zakona poništava njihovo značenje te tako postaje jamcem ženske nevinosti: nasilje nad ženama društvenim je ugovorom ovjerovljeno i odobreno i u slučaju “dokazane”, potvrđene krivnje i “dokazane” nevinosti.

Treći dio zapisnika o slučaju Barice Benšek datiran je s 11. i 12. rujnom 1743. kada na zahtjev građanina Gradeca Andrije Palčića sudac Đuro Dragovanić poziva na saslušanje svjedoke i oštećene Cindekovičinom magijom, odnosno treći dio dokumentira pučka vjerovanja i diskurzivne konstrukcije vještice koje se znatno razlikuju od konstrukcija pravnoga diskursa. Iz iskaza svjedoka moguće je iščitati da je pokretačem procesa zapravo ne sam maleficij, iako se i njega navodi, nego pak pokušaj eliminacije i diskreditacije poslovne konkurencije. Kata Šulić tako pripovijeda da

osjeća smetnje u trgovanju, jer Cindekovica može svakojako i loše vino brzo i uz višu cijenu prodavati, a svjedokinja ne može mnogo bolje uz nižu cijenu kako je to više puta primijetila i zapamtila. I k tome je jedanput peć kruha više od tri tjedna prodavala. A kad se jedanput potužila Cindekovici zbog takvih smetnji u trgovanju, Cindekovica je rekla: “Imate vi negdje nekog takvog koji vam oduzima vašu sreću i sav vam je trud ni za što” (Bayer 1982: 727).

Slično navodi i svjedok Andrija Krajner, također trgovac koji pripovijeda što mu je rekao Petrica Rudić Sabolev,

mali kramar, građanin i prisjednik zagrebački, jednom zgodom kad je on bio kod njega, njemu i drugima je pripovijedao da je on, naime, čuo kako Cindekovica kada ide sa svojom robom van na sajam, robu strpa u bisage i onako s bisagama skače preko kopanje zato da bi bolje tržila. Jer opće je poznato da Cindekovica na svakom sajmu svoju robu najbolje trži i prodaje, akoprem nema ništa bolje i vrednije robe od takvih kramara (Bayer 1982: 732).

Đuro Dobrilović navodi i da je čuo da Cindekovica “vruga u džepu nosi pa zato brže trži” (Bayer 1982: 733), vruga koji, čini se, u svim prilikama pomaže svojim sljedbenicama pa tako i u trgovini.

Premda je maleficij pravnome diskursu bio manje važan ili čak nevažan u doba masovnih progona, diskurs pučke kulture ga i dalje smatra

ključnim u konstrukciji vještice pa se tako i u slučaju Barice Benšek navodi njezina transgresivna moć da uništi subjektivitet (vlastita supruga) ili da izazove bolest kod djeteta jedne od svjedokinja:

A inače je dijete, kako svjedokinja i prava mati njegova izjavljuje, u ono doba kada su postolarka i Cindekovicica bile kod nje u Tornju okovane, bilo zdravo i veselo i kad bi se vodilo po sobi, moglo je i hodati. Poslije su mu sva rebarca natrta, i onako je od nečesa izmučeno i satrvano, i dan današnji niti mu je smrti niti zdravlja (Bayer 1982: 730).

No, kako bi se do kraja isprojicirala i prezentirala slika *prave* vještice bilo je potrebno u iskazima navesti i njezinu sposobnost transvekcije, koja se u ovome slučaju semantički preklapa s *mõrom* koja noću, u snu, napada ljude u njihovim domovima:

Svjedokinja [Kata Šulić, op. a.] se bila jedanput porječkala sa Cindekovicom za svoju haljinu i to lani oko Duhova. Onda je po noći Cindekovicica nad nju došla – svjedokinja ju je poznala – i svu je izmlatila tako da ujutro nije od toga mogla na vlastite noge da ustane, nego se morala dati mazati. Zatim kad je izašla iz zatvora, ista je Cindekovicica prošle korizme više puta nad nju dolazila i noćnim je mučenjem tako trapila i trla da je od toga imala crne pjege po sebi. I zato se baš zbog takva noćnog trpljenja svjedokinja žalila gumbarici Pustakovici i starijci majci svoga gospodara. Dapače, sada je ponovo bila noću nad njom Cindekovicica s još drugim dvjema, od kojih jednu nije poznala, a drugu je vidjela i ima vršak nosa kao odrezan. I Cindekovicica joj je govorila neka se ne srdi na nju. Jasno je čula mater svoga gospodara kad je jakim glasom mađarski proklinjala Cindekovicu koja je bila nad njom, i vikala svjedokinji: “Katice, evo je, držim je za ruku, pa mi se smije.” A svjedokinja se nije usudila iz svog kreveta k njoj poći, nego joj je rekla: “Mlatite je, majko, drugom rukom!” Ali je Cindekovicica pograbila njenu ruku tako te starica nije mogla da se brani, nego kad je kasnije stala svete riječi zazivati, da se Cindekovicica povukla van kroz rešetku (Bayer 1982: 727–728).

Da bi svi ključni elementi vještičjega imaginarija bili pobrojani kako bi stvorili čvrsti temelj za optužnicu, ista svjedokinja spominje i da je Cindekovicica izazvala jak vjetar, element važan u pučkome imaginariju koji govori o strahu od vještičjih moći da vladaju prirodnim silama, a druga svjedokinja, Suzana Župančić, supruga čuvara Tornja, spominje i Cindekovičino posjedovanje “masti” koja joj je navodno zaplijenjena i nalazi se u gradskoj vijećnici.

No, unatoč detaljnim svjedočenjima jedanaestoro ljudi, uglavnom stanovnika Gradeca, koji su naveli gotovo sve poznate im dijelove vještičjega zločina, meandrirajući između pravnoga diskursa i pučkih konstrukcija, zbog kojih su dotad osuđene i pogubljene brojne žene, ovaj slučaj plemićki sudac zagrebačke županije Đuro Dragovanić naglo završava 12. rujna 1743. s neobičnim pojašnjenjem:

Uostalom, iako bi gore spomenuti Andrija Palčić želio da ja nastavim ovu istragu po naprijed navedenom predmetu, morao sam da je odložim na drugo pogodnije vrijeme, budući da sam zauzet javnim državnim poslovima. O toj istrazi i preslušavanju svjedoka koje sam na naprijed navedeni način proveo, izdao sam istome spomenutom Andriji Palčiću, radi osiguranja njegovih prava za ubuduće, potrebno svoje svjedočanstvo, uz vlastoručni svoj potpis i dodatak uobičajenog pečata (Bayer 1982: 733–734).

Premda o razlozima možemo tek nagađati, čini se da je plaćanje sudskome bilježniku Saliju, kao i stroži caričin nadzor, Barici Benšek doista jamčilo sigurnost i oslobađanje od svih optužbi, privilegiju koju mnoge žene do tada naprosto nisu imale.

Tijekom desetljeća masovnih progona, tijelo vještice imalo je snažnu društvenu i političku funkciju kanaliziranja napetosti, agresije, sukoba i nasilja, čemu bi mogla ići u prilog i činjenica iz povijesti grada, a to je da se krajem 17. i početkom 18. stoljeća bilježi smanjenje tradicionalnoga nasilja i sukoba između Gradeca i biskupsko-kaptolskog dijela. Drago Roksandić piše da su

[s]ve rjeđi bili, u stoljetnom rasponu, slučajevi “kapilarnog nasilja”, osobito na mjestima gdje su oni ranije izbijali skoro ritualnom redovitošću (Potok, odnosno Krvavi most, podgrađa itd.). Sve je manje sukoba bilo među “običnim ljudima”, purgarima i drugim žiteljima s jedne i druge strane, uključujući i kmetove. Još u kasnome 17. stoljeću tomu nije bilo tako: “Tijekom 17. stoljeća nastavljaju se povremeni uzajamni napadi na domove i imovinu žitelja u nezaštićenim vanjskim naseljima, a još 1667. god. dolazi do teškog krvavog okršaja u predgrađu i na Potoku” (Roksandić 2012: 203).

Roksandić pronalazi razloge smanjenja nasilja i sukoba unutar grada u sve snažnijoj gospodarskoj djelatnosti te zajedničkim poduzetničkim interesima, pomicanjem trgovačko-obrtničkoga centra prema Šoštarскоj Vesi, Potoku, Harmici i dalje na predgrađa, dakle izvan gradskih zidina, a javni red je bio “imperativna potreba razvitka Zagreba” (Roksandić 2012: 204). Premda je, dakako, moguće da su trgovački interesi ujedinili stanovništvo te tako zauzdali sukobe, iz prikazanoga slučaja Barice Benšek te slučajeva brojnih drugih optuženih i na smrt osuđenih žena koje su također uglavnom bile obrtnice ili trgovkinje (ili ponekad tek supruge obrtnika i trgovaca) moguće je zaključiti da je u doba masovnih progona vještica potreba za fizičkim nasiljem bila naprosto zamijenjena, izmještena na sudove pod optužbama za vješticearstvo. Tako je nasilje iz privatne sfere osobnih obračuna prešlo u institucionalno nasilje kojim se stvara novi red, uspostavlja vlast, a stanovništvo se ujedinjuje u zajedničkom strahu, i manipulacijama straha, od moćne i strašne vještice.

No diskurs gospodara koji u razdoblju masovnih progona gura problematično tijelo i njegova svojstva u prvi plan, odnosno stvara ih jezikom kako bi ih (simboličkim) zakonom mogao kažnjavati i tako sebe uspostaviti, sredinom 18. stoljeća zamjenjuje diskurs novoga gospodara koji dokida utemeljenost prethodnoga gospodara te preuzima kontrolu. Nasilje je zaustavljeno drukčijim, skrivenijim nasiljem koje uvodi red stvarajući nove afektivne atmosfere i režime kojima se i dalje, tek manje brutalno, reguliraju i discipliniraju tijela, ali od tada sve više i emocije, odnosno psihičke strukture subjektiviteta.

Žanrovska zbrka i može li vještica biti (psihoanalitički) subjekt?

Uz demonološke rasprave i zakone koji su diskurzivno konstruirali vještice, odnosno utjecali na oblikovanje kolektivnoga imaginarija te stvorili *pravno reguliran i značenjski fiksiran* odnos prema čudovišnome ženskom koje se nadzire, kažnjava i uništava, osobito važan izvor za razumijevanje ne samo kolektivnog nego i osobnoga, subjektivnoga poimanja i konstruiranja vještice upravo su zapisnici sa suđenja koji čine temeljni korpus ovoga istraživanja. U zapisnicima me zanimaju ponajprije tragovi, dijelovi osobnih, životnih narativa žena optuženih za vješticearstvo, to jest glavna narativna čvorišta kojima one reflektiraju

tiraju vlastitu čudovišnost – koje fragmente iz života izdvajaju, “prevode” u jezik demonološkoga/pravnoga diskursa te kako pregovaraju o vlastitim identitetima, odnosno simboličkim mandatima koji su im dodijeljeni. Osim toga, u fokusu su i osobni narativi onih koji ih optužuju, svjedoka u procesima te način na koji se narativno oblikuju cirkulirajući, kolektivni, ali i osobni strahovi, tjeskobe, žudnje i konflikti koji sudjeluju u konstrukciji i reprezentaciji zastrašujuće ženske Drugosti u određenom povijesnom segmentu. No, ta ženska čudovišnost i nakon prestanka procesa protiv vještica ostaje manje-više očuvana kao stabilan folklorni fenomen sve do suvremenosti i zrcali se u vjerovanjima, odnosno predajama i pričama o vješticama, ali i u izvanfolklornoj stvarnosti. Premda je, dakle, vjerovanje u vještice i njihove moći tijekom ranoga novoga vijeka bilo dijeljeno, kolektivno i neupitno te je tvorilo realnost društvenoga tkiva, u zapisnicima sa suđenja koje analiziram iz psihoanalitičkoga rakursa ne fokusiram se toliko na slojeve različitih diskursa u naracijama i ne propitujem “racionalnost” ili utemeljenost fenomena nego naracije tumačim prije svega kao metafore, pomicanja i supstitucije značenja, pa i fantazme, odnosno kao svojevrzne kodifikacije afekata koje imaju svoje odraze i u žanru demonoloških predaja,⁸⁷

⁸⁷ Dok se folkloristika nije pokazala sklonom psihoanalitičkim interpretacijama svojega korpusa, začeci psihoanalize, ponajprije definiranja područja nesvjesnog i tumačenja snova, usko su vezani upravo uz folklornu građu. Naime, prvo Freudovo djelo koje se u interpretacijama rada nesvjesnog okreće prema folklornoj građi jest *Dosjetka i njezin odnos prema nesvjesnom* iz 1905., a 1911. objavljuje tekst “Snovi i folklor” zajedno s bečkim gimnazijskim profesorom Davidom Ernstom Oppenheimom u kojem psihoanalizira snove u predajama koje je Oppenheim preuzeo iz *Anthropophyteie*, folklorističkoga časopisa koji je izlazio od 1904. do 1913. i u kojem se često objavljivao “opsceni” folklorni materijal. Taj je tekst zapravo primjena Freudove teze da je izvor nesvjesnog simbolizma upravo folklor, koju najdetaljnije elaborira u X. predavanju *Općeg uvoda u psihoanalizu* u kojem pojašnjavajući svoju egzegezu simbola te pojašnjavajući kako se dopire do značenja simbola u snovima o kojima sam sanjač ne zna ništa ili ne pruža takva informacije, dodaje: “Moj je odgovor da svoje znanje crpimo iz različitih izvora: iz bajki, mitova, šala i dosjetki, to jest iz onoga što znamo o načinima ophođenja i običajima, o izrekama i pjesmama, o drugim narodima te iz poetske i kolokvijalne upotrebe jezika” (Freud 1953: 166, nav. prema Dundes 1997: ix). Dakle, prema Freudu ključ objašnjenja različitih psihičkih mehanizama jest upravo folklor, projekt koji nastavljaju i Freudovi kolege koji se također okreću pričama, mitovima i bajkama kako bi pojasnili određene psihoanalitičke pojmove i psihičke strukture, između ostalih Otto Rank (*Mit o rođenju junaka*, 1909.), Karl Abraham (*Snovi i mitovi*, 1909.) ili Ernest Jones (*O noćnoj mori*, 1909., *Psihoanaliza i folklor*, 1928.). U niz psihoanalitičara koji su se koristili folklornim sadržajima spada i Bruno Bettelheim s tumačenjima bajki, Géza Róheim te projekt etnopsihijatrije i etnopsihoanalize Georgesa Devereuxa, kao i rani radovi Carla Junga i Sándora Ferenczija. No, unatoč brojnim prilozima proučavanju folkloru,

ali i u određenim jezičnim formulama kojima se kontinuirano proizvodi zastrašujuća, neprijateljska i pogubna Drugost.

Pristup zapisnicima sa suđenja u historiografiji i folkloristici, disciplinama na koje se dijelom oslanjam, znatno je drukčiji: historiografiji su bitni jer se iz njih iščitava uzroke, povode, mehanizme i dinamiku progona, polazišta i utjecaje na stvaranje kumulativne koncepcije vještica i dr., dok su folkloristici važni ponajprije zbog razumijevanja utjecaja “visoke” ili pisane kulture na usmenu, tradicijsku, odnosno na cirkularnost utjecaja pa onda i na sam sadržaj, motive, teme, topose demonoloških predaja. Folkloristička se istraživanja jednim dijelom podudaraju s historiografskima, a njihova je mjesta preklapanja i razilaženja precizno sažela Bošković-Stulli:

No, onda kad povjesničari mikrohistoriju i čovjekovu svakodnevicu, kao viđenje velike povijesti ne razmatraju na opisima i podacima o prošloj životnoj zbilji, nego ih traže posredno u pričama, podjednako u već formaliziranim predajama ili osobnim sjećanjima, onda se blisko susreću povjesničar i folklorist istraživač usmene proze. [...] Ali dok je povjesničaru poput Burkea cilj da iz priče razabere povijesnu jezgru i latentna stajališta njezine sredine, folklorist pita kako se taj odabrani povijesni lik zatim mijenjao u tradiciji i u kakvim su se oblicima iskazivala unutarnja stajališta (Bošković-Stulli 2002: 13–14).

Folkloristički pristup zapisnicima tako je oprimgjen u njezinu tekstu “Predaje o vješticama i njihovi progoni u Hrvatskoj” (1991) u kojem uspoređuje hrvatsku etnografsku građu 19. i 20. stoljeća s iskazima optuženih te pronalazi brojne primjere u kojima se reflektiraju teološke

folkloristika je ostala otporna na psihoanalitičke interpretacije ustrajno ih ignorirajući, uz nekoliko iznimaka među kojima je najpoznatiji američki folklorist Alan Dundes. Cijenjen i citiran kada se bavio folklorenim fenomenima na “tradicionalniji način” (na primjer, njegov rad o teksturi, tekstu i kontekstu iz 1964. iznimno je utjecajan sve do danas), ignoriran kada je određena vjerovanja, predaje i mitove interpretirao uz pomoć frejdovske psihoanalize i smatrao ih kolektivnim fantazijama, od značenja broja tri u različitim suvremenim praksama, korijena antisemitizma u folklorenim predodžbama, mita o potopu kao muškog mita o nastanku vampira itd. Odnos folkloristike prema psihoanalitičkoj kritici i psihoanalizi možda je najbolje sažeo Stith Thompson: “Kada folklorist učini sve što je moguće kako bi otkrio sve činjenice o povijesti neke priče, tada *možda* ostaje nešto prostora za psihologa” (Thompson 1951: 448). I dok je takav pogled na psihoanalitičke interpretacije dakako posve legitiman, smatram da primjena psihoanalitičkoga instrumentarija u analizi različitih folklorenih fenomena poput priča i predaja, osobito onih u kojima se pojavljuju fantastična/mitska/nadnaravna bića može donijeti nove uvide u, između ostaloga, funkcije žanra kao metafora, odnosno kao narativnog kodiranja afekata.

predodžbe, odnosno pojedini elementi iz iskaza optuženih žena na kasnijem repertoaru predaja, no s važnom razlikom – u procesima naknadnog pripovjednog strukturiranja dolazi do “udaljavanja od medievalne dijabolične strave” (Bošković-Stulli 1991: 153). Time se pokušava utvrditi i genealogija vjerovanja, utjecaje na sadržaje, motive i teme predaja, ali se posredno detektira i razlike u afektivnim atmosferama između ranonovovjekovne i onih iz kasnijih razdoblja u kojima predaje i priče o vješticama i dalje cirkuliraju te, iako to nije teza Bošković-Stulli, postaju narativnim “nosačima”, kôdovima afekata, prije svega straha i tjeskobe.

O svojevrsnoj kontaminaciji starijih vjerovanja novim elementima iz teološkoga pa onda i pravnoga diskursa – odnosno njegovim riječima iz hegemonijskoga diskursa – te o potrazi za “izvornim” ili neoznačenim, nepremreženim iz samih zapisnika piše i povjesničar Carlo Ginzburg:

Do koje su mjere eventualni elementi hegemonijske kulture na koje se može naići u narodnoj kulturi plod manje ili više namjerne kulturne asimilacije (akulturacije), ili manje-više spontane konvergencije – a ne naprotiv svjesne deformacije izvora, koja je očito sklona da nepoznato privede poznatom i domaćem? Imao sam se priliku suočiti sa sličnim problemom prije više godina, u toku istraživanja o procesima zbog čaranja između šesnaestog i sedamnaestog stoljeća. Htio sam shvatiti što je zaista vraćanje bilo za njegove protagoniste, vještice i vješce, ali dokumentacija kojom sam raspolagao (procesu, a s još više razloga demonološke rasprave) kao da je sačinjavala takvu zaštitu koja je nepopravljivo priječila upoznavanje s narodnim čaranjem. Posvuda sam se susretao s obrascima inkvizitorijalnog vraćanja koji su učena podrijetla. Jedino je otkriće jednog toga vjerovanja za koja se dotad nije znalo, a temelji se na *benandantima*, otvorilo pukotinu u toj zaštiti. Preko nesuglasja između pitanja sudaca i odgovora optuženih – a ta se diskrepancija nije mogla pripisivati ni sugestivnim preslušavanjima ni mučenju – pojavljivao se dubok sloj narodnih u biti autonomnih vjerovanja (Ginzburg 1989: 14–15).

Takvi su pristupi zapisnicima, uključujući i prvi i drugi val feminističke kritike, etnologiju i antropologiju uz historiografiju i folkloristiku, usmjereni prije svega na kolektivno (vjerovanja, događaje, procese i dr.), na dinamiku moći u određenome društveno-kulturnome kontekstu čiji su obrisi sačuvani u različitim tekstovima koje se gotovo arheološki sondira da bi se utvrdilo, između ostaloga, slojeve diskursa koji su utjecali na kompleksnost konstrukcije, reprezentacije pa onda i progona vještica te njihove refleksije u vjerovanjima, predajama,

pričama i praksama nakon progona. Premda su takvi pristupi rezultirali temeljnim studijama i “gustome znanju” o fenomenu progona, iz njih najčešće izostaju osobni, individualni glasovi i naracije (uglavnom) žena osumnjičenih i optuženih za vješticarstvo jer ih se najčešće razmatralo, kako je to zamijetio Čiča (2002), iz jedne od triju pozicija – kao žrtve, poganke ili pak kazivačice.

No, time se utišava ili čak negira ženski glas, odnosno kako je istaknula Hélène Cixous, žene se iznova stavlja na margine narativa (Cixous i Clément 1975), dok su upravo zapisnici među rijetkim dokumentima ranoga novoga vijeka koji bilježe “malu”, ali i nesvakodnevnu žensku povijest, ženski život i u kojima su *zapisane* ženske naracije, kako god to bilo fragmentarno ili izmijenjeno logikom i retorikom pravnoga diskursa. Premda su pripovijedane, a onda i bilježene kroz raster *tudjega* jezika, jezika zakona/društva koji su ih i konstruirali kao čudovišne, iz njih dopiru i fragmenti životnih narativa, osobnih priča o životu kojima žene komuniciraju i o vlastitim strahovima, tjeskobama i žudnjama, epizodama iz života, kojima su nadnaravno i fantastično dio dijeljenoga vjerovanja, pa i dijeljene realnosti, no s osobnim značenjima i upisima. Dakako, pristup koji zastupam – o zapisnicima kao, između ostaloga, fragmentima osobnih, životnih narativa, dijelova životnih povijesti – može se problematizirati ili može biti problematičan jer postavlja najmanje dva važna pitanja na koja nije jednostavno odgovoriti.

Jedno se tiče “autentičnosti” ili “istinitosti” ženskoga glasa jer su iskazi žena zapisani nakon duge i ponavljane torture, sve dok naracija ne bi postala dovoljno koherentnom i jasnom, uvjerljivom predstavnicima zakona te tako postala “dokazom” njihove krivnje. Osim toga, zapisani su dokumenti nužno tek rekonstrukcije, reprezentacije ili “reanimacije” usmenoga diskursa bez obzira na to je li korišten upravni ili neupravni govor, odnosno sama tekstualizacija proizlazi iz pravnoga diskursa koji unaprijed prebire, uobličuje, cenzurira ili dodaje iskazanome (usp. Culpeper i Kytö 2000; Kryk-Kastovsky 2000; Doty 2007), a ono što u konačnici jest zabilježeno ima specifičnu svrhu, oslobađajuću ili najčešće okrivljujuću presudu.⁸⁸

⁸⁸ Cijeli proces nastanka zapisnika u hrvatskim suđenjima vješticama dugotrajan je i slojevit, te se odvijao u nekoliko faza, slično ili istovjetno, na tri vrste sudova koji su u kontinentalnoj Hrvatskoj vodili procese. Naime, parnice protiv vještica vodile su se na

U posljednjih su dvadesetak godina zapisnici sa suđenja prepoznati kao zaseban diskurzivni žanr unutar pravnoga diskursa, a analize karakteristika žanra odnose se ponajprije na suvremeni kontekst te upotrebu tehnologije – audiozapisa i videosnimaka – koja bi trebala dodatno jamčiti, odnosno pružiti pouzdani okvir za temeljitu dokumentiranost postupka te tako osigurati i pravičnost procesa. Ipak, suvremenoj tehnologiji usprkos, pisani transkripti još se uvijek smatraju najbitnijim, temeljnim dokumentom svakoga pravnog procesa, a koji je nekim svojim obilježjima, a uostalom i ishodištem, usmeni žanr (Tiersma 1999: 179).

sudovima slobodnih kraljevskih gradova, na županijskim sudovima i na vlastelinskim sudovima pojedinih feudalaca i to prema istim procesnim pravilima. Gradski sud, na kojem se i odvijalo najviše procesa protiv vještica, bio je istovjetan gradskom poglavarstvu te je imao gradskog suca i nekoliko prisežnika. Tužbu je do 17. stoljeća mogla podići i maleficijem oštećena osoba, no od tada tužbu podnosi isključivo javni tužilac, u zapisnicima “fiškal” (*fiscus* ili *fiscalis*), koji je bio u službi gradskoga poglavarstva. Da bi mogao podići optužnicu, tužilac je morao prikupiti dovoljno dokaza – ponekad je za to bilo dostatno priložiti nekoliko ovjerenih zapisnika torture sa suđenja drugim vješticama u kojima prokazuju određenu ženu kao njihovu drugaricu, ili se pak optužnica podizala na temelju iskaza nekoliko “svjedoka” koji su zahtijevali istragu. U gradovima su istragu vodili gradski kapetan, gradski bilježnik ili jedan od gradskih senatora, a na županijskim sudovima plemićki podsuci ili plemićki suci. Istraga (*inquisitio*) se sastojala od saslušanja svjedoka pod zakletvom koji bi određenu ženu teretili za zločin vještičarstva te bi njihovi iskazi činili dio zapisnika koji se također zvao *inquisitio* koji bi potom gradski tužilac, koji nije sudjelovao u istrazi, koristio kako bi pokrenuo proces na temelju optužnice koju bi sam sastavljao prema zapisniku istrage, ali ponekad s dijelovima koji se u iskazima svjedoka uopće nisu spominjali. Iz tih je razlika vidljiv šav između dvaju diskursa, institucionalnoga i “pučkoga” jer je građanima, odnosno svjedocima i dalje jedino važan bio maleficij, dok je pravnom diskursu bio važan ugovor s davlom koji je činio neizostavni dio optužnice. Nakon što je optužnica predana na sud, određeno je ročište, a optuženu ženu bi se odmah otpremilo u zatvor, ili bi bila zatvorena već za vrijeme istrage. No, da bi žena doista mogla biti osuđena morala je priznati vlastita zlodjela, što se dakako nije odmah dogodilo: stoga bi je na suđenju suočili sa “svjedocima” koji su sudjelovali u istrazi te bi oni ponavljali pred njom ono što su već izgovorili, što bi osumnjičena naravno ponovno poricala. Sud bi potom odlučivao je li tužilac iznio dovoljno dokaza da bi ženu mogli osuditi na ispitivanje torturom, što se gotovo u pravilu potvrđivalo. U nekoliko slučajeva sud je zahtijevao dodatne dokaze koje bi tužilac uskoro i pribavio novom “istragom” i novim “svjedočenjima” te bi na sljedećem ročištu bila donesena “međutomna presuda” (*sententia interlocutoria*) kojom je odlučeno da će žena biti podvrgnuta torturi uz prisutnost nekoliko članova sudskoga vijeća, najveće u nekoliko navrata. Najveći dio sačuvanih dokumenata sadrži upravo zapis ispitivanja i priznanja tijekom torture, dio zapisnika sadrži i iskaze svjedoke, a većina dokumentacije same istrage na temelju koje se pokretala tužba nije sačuvana, osim u zapisnicima iz 18. stoljeća koji su detaljniji i opširniji (više o tijeku procesa u Bayer 1982: 255–260). Neki su glasovi tako izgubljeni, neki selekcijom nisu ni u doba progona smatrani važnima i pravni diskurs ih je naprosto “izbrisao”. Pa ipak, ono što je sačuvano i pronađeno nudi nam rijetke i važne djeliće, komadiće naracija o životu optuženih žena i njihove okoline koji nas upućuju na dvojako i različito kodiranje, upisivanje Drugosti – ono pravnoga diskursa i “pučkih” konceptualizacija.

Osim pravnih znanosti koje u zapisnicima pronalaze regulatorne mehanizme važne za ishod suđenja pa i “manirizam” pravnoga diskursa, odnosno “jezika zakona” kao ritualne komunikacije te razlikuju različite podžanrove poput optužbi, saslušanja, svjedočenja, prigovora, žalbi, presuda i dr., zapisnici sa suđenja (često upravo vješticama) predmetom su interesa i suvremenih lingvističkih istraživanja. Studije koje su usmjerene ponajprije na jezične strukture uočavaju, između ostaloga, formulaičnost iskaza te fiksne fraze kao dijelove govornih činova (*speech acts*) (Doty i Hiltunen 2009: 458–469) koje su prisutne u uvodnim i završnim, zaključnim formulama, ali i takozvane jezične izvještaje (*language reports*) osoba koje sudjeluju u pravnome procesu, no nisu predstavnici, nositelji pravnoga diskursa (Thompson 1996). Optuženi i svjedoci koji tako sudjeluju u ritualnoj komunikaciji prodor su (uvjetno) individualnoga, osobnoga jezika i govora u nadosobni, pravni diskurs iako su rijetko zabilježeni *verbatim*, upravnim govorom, što može dovesti (ili dovodi) u pitanje njihovu vjerodostojnost, istinitost i pouzdanost zabilježenoga, odnosno može navesti na propitivanje čija je to uopće priča koju se pronalazi u pravnim dokumentima.

Premda zapisnici sa suđenja, dakle, žanrovski pripadaju pravnome diskursu te reprezentiraju diskurs institucionalne moći, zapisnici sa suđenja *vješticama* ipak su i *hibridni, heterogeni* žanr koji u sebi sadrži specifičnu, ranonovovjekovnu pluralnost glasova i diskursa koji su u interakciji, koji međusobno komuniciraju i nisu uvijek strogo razdvojeni, ali su neinstitucionalni glasovi često prigušeni, potisnuti neupravnim govorom u koji su “prevedeni” (usp. Archer 2002). Hibridnim i heterogenim žanrom smatram ga zbog slojeva religijskoga diskursa koji se stapa s pravnim, a u neformulaičnim dijelovima sadrži i druge žanrove, ponajprije osobne priče, naracije o životu što je vidljivo osobito u ekstenzivnijim zapisnicima iz 18. stoljeća, iako se njihove fragmente može pronaći i u zapisnicima iz ranijih masovnih procesa. Hibridan je i stoga što spaja dvije kulture – pisanu i usmenu – čiji se odnos zrcali u zapisnicima kao šira društvena asimetrična dinamika moći: predstavnici pravnoga diskursa i pisane kulture kao dio ritualne komunikacije postavljaju specifična pitanja osumnjičenima i svjedocima (predstavnicima usmene kulture) i bilježe odgovore koji su uokvireni, a dijelom i filtrirani, izmijenjeni jezikom simboličkoga, odnosno jezika zakona. Ishodište žanra je u usmenoj kulturi koji potom pisana/pravna kultura

premrežuje vlastitim označiteljima, oblikuje i asimilira prema vlastitim pravilima te ekonomizira iskaze brisanjem “viškova”, svega onoga što ne služi pravnome diskursu, to jest samome procesu. Odnosno, kako je to zamijetio još Walter Ong, zapisane riječi uvijek su izdvojene, izolirane od širega konteksta u kojem izgovoreno egzistira (usp. Ong 2012: 100–101), što dodatno dovodi u pitanje “autentičnost” i “istinitost” zapisanih iskaza pa i njihovu žanrovsku odredivost.⁸⁹

Ipak, sama jezična analiza zapisnika, kako je to istaknuo i Stuart Clark (1997: 6–9), može pokazati šavove, prijelaze među diskursima i glasovima iz kojih se može razaznati razlike između, uvjetno, osobnoga, ženskoga glasa i (muškoga) pravnoga diskursa, i to možda jasnije i vidljivije u zapisnicima koji su pisani na dva jezika – latinskim i starijim kajkavskim idiomom u hrvatskim procesima. Tako se, na primjer, zapisnik suđenja protiv Margarete Barić iz 1698. otvara formulaičnim dijelom na latinskome da bi kasnije meandrirao između dvaju jezika i dvaju diskursa, dvaju različitih *glasova*:

⁸⁹ Premda je ishodište zapisnika usmena kultura u širem smislu, to jest usmena tradicija, te premda su zapisane naracije žena koje pripovijedaju o vlastitome životu / dijelovima života u kojima nadnaravno ima ključnu ulogu pa stoga može podsjećati ili čak imati određene karakteristike nekih od folklorističkih žanrova poput memorata (usp. Dégh i Vászony 1974) ili pak osobne pripovijesti kako ju je definirala Sandra Dolby Stahl (1977a; 1977b), nekoliko je problematičnih razina da bi ih se uopće moglo tako razmatrati, odnosno tek “nasilno” bi ih se moglo svrstati, ugarati pod neki od folklorističkih žanrova. Između ostaloga, okvir, kontekst nastanka naracija zabilježenih u zapisnicima ne odgovara “normalnim”, “uobičajenim” kazivačkim/pripovjednim situacijama; naracije su uglavnom bilježene u trećem licu; njihove epistemološke odrednice u smislu istinitosti, vjerovanja ili nevjerovanja u nadnaravno na ovome korpusu naprosto nisu primjenjive jer je realitet vještica i demoni u ranome novom vijeku bio posve neupitan i bio je dijelom kolektivne atmosfere ili kolektivnog nesvjesnog, što se reflektira i na činjenicu da susret s đavolom ili vješticom nije pripadao “neobičnom” iskustvu, kako osobnu pripovijest definira Stahl, nego pak posve uobičajenoj i zastrašujućoj svakodnevnici, i nemaju ponovljiv obrazac. Naracije iz zapisnika jesu neki oblik pripovijedanja o životu, koji je promjenjiv i nestalan, nastaje na zahtjev, u suodnosu s osobom koja naraciju zahtijeva, dopušta, modificira i bilježi, ali ne odgovaraju nijednom uspostavljenom (folklorističkom) žanru, kako god arbitrarni ili nezaokruženi oni mogu biti, pa ih, unatoč nekim njihovim obilježjima, i ne razmatram iz “tradicionalnijega” folklorističkoga aspekta (usp. Marković 2012). Ipak, smatram ih važnim prilozima folklorističkome korpusu jer omogućuju, između ostaloga, razumijevanje statusa, funkcije i života žanrova (predaje/memorata/fabulata/osobne pripovijesti, životnog narativa, životne povijesti) ne samo u usmenoj kulturi nego i izvan nje – ponajprije u društvenoj i psihološkoj dimenziji, a ponajviše u strukturiranju emocija, na što u teorijskim raspravama o predajama upućuje još Lutz Röhrich u tekstu “Predaja, bajka, narodno vjerovanje: kolektivni strah i njegovo nadvladavanje” iz 1984. (2018: 351–371).

Anno domini 1698. die decima mensis Junii Zagrabiae omnino intra muros et moenia civitatis in comitatu Zagrabiensi existentis habita. Coram nobis Georgio Porta et Ioanne Kaill, senatoribus dictae Civitatis et ad id exmissis, praesente egregio Joanne Derk Vicejudice Nobilium Comitatus Zagrabiensis. Suprascripta (Margareta Barich) iuxta tenorem judiciariae deliberationis horribili torturae subiecta est (Bojničić 1902: 114).

Premda su na ispitivanju torturom bili prisutni gradski kapetan Ioanne (Ivan) Khayll, krvnik čije ime se ne navodi te bilježnik Georgio (Đuro) Porta, njihovi glasovi nisu zabilježeni, čak ni u opaskama – kao predstavnici zakona oni su nevidljivi, osim u formulaičnome početku koji navodi osnovne podatke i koji su tipični za masovne procese iz 1698. i 1699. te u umetnutim rečenicama ili pak počecima rečenica prema točkama ispitivanja (“Et quo ad primum punctum dixit et fassa est”, “Quo ad secundum punctum”, “Ulterius interrogata” i dr.). Njihova odsutnost iz pravnoga diskursa dakako nije odsutnost, ona je skrivena iza samoga teksta i pitanja koja se ne bilježe, ali potiču i zahtijevaju odgovore osumnjičene žene: njihova je moć naprosto dana samim diskursom te ne treba dodatnu ovjeru, ona je odsutna prisutnost koja kontrolira i upravlja tuđom naracijom, a sudski je bilježnik u funkciji neprisutnoga, ali sveznajućeg i cenzurirajućeg naratora.⁹⁰ Naracija Margarete Barić organizirana je oko pitanja propisanih *Kriminalnom praksom*, ali i osobito sugestibilnih potpitanja koja ne proizlaze nužno iz samoga zakona nego iz kolektivnoga imaginarija te koja potiču naraciju o *osobnim*, subjektivnim doživljajima, događajima i predodžbama utjelovljenima jezikom demonološkoga.⁹¹

⁹⁰ Kathleen L. Doty analizira upravo ulogu bilježnika/zapisničara u konstruiranju diskursa na suđenju vješticama iz Salema te identificira njihovu poziciju, ali i različite osobne, subjektivne dojmove i stavove koje unose u sudske dokumente prema korištenju kontekstualnih komentara i evaluativnih pridjeva, a koji se mnogo češće pojavljuju u zapisima s mnogo upravnoga govora, i koji gotovo da imaju funkciju didaskalija, gustoga opisa konteksta (Doty 2007: 25–41). Hrvatski zapisnici također se razlikuju prema subjektivnome upisu bilježnika, ali i prema razdobljima masovnih procesa: u samome početku 1698. i 1699. bitna su nova imena, nove vještice koje se odavalo tijekom torture, i odgovori na pitanja iz *Kriminalne prakse*, dok zapisnici iz 18. stoljeća donose više kontekstualnih podataka i dužih autobiografskih naracija, odnosno dužih osobnih ispovijesti.

⁹¹ Psihoanalitički pristup jeziku (a ovdje ponajprije mislim na Lacanovu psihoanalitičku teoriju) naglašava njegovu Drugost, odnosno razmatra jezik kao ono što je subjektu uvijek na određeni način strano, čije je značenje već prije odredio netko Drugi, ono što je bio prisiljen usvojiti ulaskom u društvo, kulturu, no što nikada nije postalo do kraja i vlastitim jezikom, pa već time subjekt govori nešto *drugo* od onoga što

Et quo ad primum punctum dixit et fassa est, da neszna y da rechenome kmetu noge vezela, takoje pomoszi Bogh y vsza muka Christususeua, et ulterius, da nikai neszna nego veli odszechete mi glavu, y tai do glave. Et ulterius dixit neszna takomi Bogh pomosi, ovo szem vam, Boghu szem u rukah denes tako nje Bogh pomosi, da je pravichna kak je Bogh pravichan za nju muku terpel. Ubi ulterius attraheretur, negat per omnia. Quo ad secundum punctum, veli da je mertvu dechu rodila y onako mertvu pokapala y da ne za nikakvu czopriu obrachala, y to tai, da ne decze kuhala y to veli, da je jedno dete sivo rodila, nego dasze je pod njum utopilo, a za drugo veli da szu mertvo sznje zplanuti zegnala. Ulterius interrogata veli, da ne nigdar na czopriu nikakovu obrachala, y veli da je siva sena, koja je dete zakopala. Kada szu ju pitali, kak je sene ime y pridavek, koja je zakopala, tako veli da je otisla k szvetome Krisu y da je je Klara ime, y da je za Cherchkom Thomasem za musem bila vu Kosztusije y da je onde bila Kata Vukovichka, da je dete zakopala, y nadalje veli, da neszna, tako je pomoszi Bogh y telo Christusevo, y da neszna tako je Szueto Troisztvo y jedini Christus, y veli odszechete mi glavu (Bojničić 1902: 114).

Već iz citiranoga fragmenta ispitivanja Margarete Barić raspoznatljiva je formulaičnost pravnoga diskursa pisanog latinskim koji unutar iste rečenice prelazi ne samo jezično nego i stilistički te sintaktički u posve drukčiji diskurs iz kojega izranja ženska naracija o vlastitoj, najvjerojatnije mrtvorodenoj, djeci koja su pokopana ilegalno, izvan groblja i bez obreda, za što se, izgleda, obraćalo ženama izvan gradskih zidina (Sveti Križ i Kustošija) koje bi ukapale djecu na određenim lokacijama, ili pak o mogućem čedomorstvu, infanticidu koji je jedno od čvorišta mnogih ženskih naracija u doba progona. “Siva sena” (koja može biti i “siva žena”) koju navodi i koja ukapa djecu može se razumjeti kao pokušaj skrivanja identiteta osoba koje su u to uključene te priziva nepoznatost, nevidljivost, zamagljenost, nečega što nema tijelo, nego tek obrise, što je tek praznina, a koje se može shvatiti i kao upliv nadnaravnoga, demonskoga, no može se razumjeti i kao odmak od vlastita propusta projekcijom na

jest njegova vlastita zbilja, pri čemu se koristi naučenim, ali ipak stranim formulama i riječima i čime započinje proces koji Lacan naziva čovjekovim otuđenjem u jeziku. Ti formulaični iskazi i riječi kojima subjekt nastoji iskazati vlastitu priču za Lacana nisu znakovi, nego pak čvorišta značenja (*signification*) (usp. Lacan 1999 [1966]: 165) što se razotkrivaju u govoru (kod Lacana je to *parole*) koji je “simbolička razmjena” koja pak povezuje subjekte (Lacan 1975 [1953–1954]: 142). Jezik demonološkoga jest jezik kojim se u ranome novom vijeku komunicira prije svega strahove, tjeskobe, žudnje, i osobne i kolektivne, i izvan kojega ne postoji prostor za drukčiji jezik, za druga čvorišta, on je “službeni jezik” društva i kulture, ideologije i politike u određenom razdoblju.

prazno platno, “sivu sjenu/ženu”. Predodžba o vješticijem kuhanju djece kako bi se od njih spravila mast potrebna za transvekciju sadržana je u njezinoj negaciji, vjerojatno kao odgovor na postavljeno pitanje, baš kao i negiranje da se bavi ikakvim vješticarstvom, a ponajmanje malefičnim (nije “oduzela” noge nekome kmetu). U navedenom dijelu zapisnika može se zamijetiti ponešto neuobičajena organizacija *tekstualizacije* iskazanoga jer je cijela njezina naracija prenesena indirektnim govorom osim zaziva boga na samome početku ispitivanja, što je zapisano u prvome licu singulara da bi potom ponovno zapis u istoj rečenici prešao u treće lice i njemu se “uglavio”: “osobni” glas, marker autoreferencijalnosti, dopušten joj je samo kao formula kojom nastoji potkrijepiti, potvrditi vlastitu nevinost, ali prije svega pripadnost vjeri da bi potom postala *objektom* torture koji mora govoriti i detaljno priznati svoje grijeh i transgresije. Osumnjičenim ženama nije dopušteno govoriti *bilo* što iz osobnoga života, iz vlastite biografije, pravni diskurs ne zanima narativna “koherencija života”, kako to naziva Wilhelm Dilthey, nego samo fragmenti, i to specifični fragmenti – oni koji govore o patnji, gubitku, propustu, grijehu, zločinu.⁹² No, inače se u različitim pripovjednim situacijama i ne pripovijeda *cjelina* života, nego tek sekvence, segmenti koji ne vode zaokruživanju životnoga iskustva, životnih događaja, nego ostavljaju kraj trajno otvorenim: dovršiti priču bilo bi istovjetno dovršetku života. Vrijeme i narativni kontekst određuju i usmjeravaju naraciju: tortura i pravni proces prisiljavaju žene na selekciju, probiranje po vlastitim životnim događajima, na nelinearnu naraciju koja se fokusira na traumatska, teška i bolna iskustva, što pak ima reperkusije i na egzistencijalnoj i na etičkoj razini. Autoreferencijalne prakse koje od žena zahtijeva pravni diskurs uključuju povratak u “grješnu” prošlost što se pak izravno reflektira na identitet u sadašnjosti – svaki prijestup, svako

⁹² Upravo stoga što su narativni fragmenti života koje žene pripovijedaju na sudenijima najčešće fokusirani na traumatična i neprorađena mjesta iz životne povijesti, na sva ona mjesta koja se nastoji potisnuti ili izbrisati iz sjećanja, Lyndal Roper (1994) pronalazi sličnost s psihoterapeutskim procesom u kojem se ostvaruje odnos između (optužene) žene i njezina sudskog ispitivača, krvnika da bi se došlo do *istinitosti* životne priče. No, pri tome Roper ipak zanemaruje činjenicu da, za razliku od terapeutskog procesa, sudski proces nije usmjeren na cjelovitost i istinitost, nego isključivo na transgresivne životne narative kako bi se moglo donijeti presudu. Umjesto prorađivanja nesvjesnog sadržaja kako bi se narativnom terapijom razriješila “klinička povijest”, u procesima protiv žena optuženih za vješticarstvo njihova “klinička povijest”, odnosno životna povijest jest argument i prilog za kaznu, najčešće spaljivanjem.

odstupanje od “normalnoga”, društveno, simbolički zadanoga ženstva postaje znakom njihove izopačenosti i čudovišnosti. Za razliku od drugih, uobičajenih životnih narativa poput, na primjer, pričanja o životu kao pričanja o “zbiljskim zgodama iz života”, pripovijedanju “koje iz razgovora izraščuje u više ili manje uobličenu priču o vlastitim uspomena-ma” (Bošković-Stulli 1984: 317), u zapisnicima sa suđenja nisu dopušteni jer subjekt koji pripovijeda nije autonoman, slobodan i pripovijedanje nije čin vlastite volje, potrebe za narativnim fiksiranjem sebstva – taj je subjekt prisiljen na naraciju kojom potvrđuje vlastitu zazornost te su zabilježeni tek oni dijelovi veće životne priče/narativa koji to potvrđuju. Najčešće koristim pojam životnog narativa (*life narrative*) ili pak životne priče (*life story*) kako bih donekle žanrovski odredila korpus unutar korpusa zapisnika kojim se bavim, jer su, smatram, najfluidnije definirani. Naime, oslanjam se na Plummerovo široko određenje životne priče kao one koja se može pojaviti u biografijama, autobiografijama, pismima, dnevnicima, intervjuima/razgovorima, osmrtnicama itd., a može je napisati osoba sama o sebi, može biti priča na koju je netko nekoga natjerao ili potaknuo, ili pak “vlastita” priča koju pripovijeda netko drugi umjesto “vlasnika” životne priče. U literaturi se pojavljuje u mnoštvu varijanti, kao “životne priče, životne povijesti, životni narativi, priče sebstva, ‘mystories’, autobiografije, auto/biografije, usmene povijesti, osobna svjedočanstva, životni dokumenti” (Plummer 2001: 18–19; za širu raspravu o različitim određenjima navedenih žanrova više u Denzin 1989: 27–49). Premda nijedan od navedenih žanrova, bez obzira na to je li im ishodište u antropologiji, folkloristici, sociologiji ili psihologiji pa i psihoanalizi, ne odgovara u potpunosti ovako kompleksnim otiscima životnih priča kakve pronalazimo u zapisnicima, osim djelomice takozvanog *uređenog životnog dokumenta* (*edited life document*) u kojem priča nije prenesena onako kako je pripovijeda subjekt/pripovjedač, nego je izmijenjena, skraćena i/ili korigirana kako bi se “uklopila” u širi, drukčiji narativni okvir, odnosno u posve drugi žanr s posve drukčijom funkcijom (usp. Plummer 2001: 27). Naracije iz zapisnika možemo razumjeti kao dio *usmene povijesti* žena i to posve specifične, “teške” povijesti koja je istodobno osobna i društvena, ali ne nastaje iz vlastite potrebe za dijeljenjem i narativnim pojašnjenjem nekih neprorađenih ili problematičnih, traumatskih mjesta iz života, nego iz prisile na pripovijedanje o grješnom sebstvu.

Time se naracije osumnjičenih žena žanrovski najviše približavaju ispovijedi koja nije usmjerena na “cjelovitost” životne priče i koja je upućena slušatelju koji ima moć osloboditi, odriješiti krivnje (usp. Smith i Watson 2010: 265) i kojemu se, doduše dobrovoljno, priznaju svi propusti, svi otkloni od zakona koji upravljaju simboličkim registrom kako bi subjekt dobio priliku uspostaviti novi, društveno i kulturološki prihvatljiviji identitet. No, ovdje je ključna razlika u tomu da u sudskom procesu slušatelj ima moć disciplinirati i kazniti nakon što se ispričava istina o vlastitim žudnjama i navodnim ili stvarnim kršenjima društvenih normi i zakona. Baš kao i intencionalne, autorske i (za)pisane ispovijesti, i ova je naracija zapravo upućena cijeloj zajednici jer je pravni diskurs tako koristi: kao priznanje koje se javno čitalo prije smaknuća, a počinjena pogreška/prijestup postaje opomena, navještaj kazne za ista ili slična (zlo)djela svima te postaje normativnom praksom. Sve ono što inače ostaje skriveno i osobno, potisnuto, tajno i nevidljivo postaje samim činom čitanja optužnice i priznanja javnim te se poništava pravo i na kakvu privatnost, osobito onu koja u sebi sadrži devijaciju, odstupanje od dopuštenoga i “normalnoga”. Tako osobna pripovijest/ispovijest prerasta u upozorenje, o čemu je pisao i Foucault u *Povijesti seksualnosti*, smatrajući da je žanr ispovijesti na zapadu bio jednim od sredstava opsesivnog discipliniranja (nedopuštene) žudnje i stvaranja znanja o seksualnosti, a time i o tabuima (Foucault 1976), koji u slučajevima naracija žena optuženih za vještičarstvo nisu isključivo vezani uz žudnju i *jouissance*, ali su s njima na određeni način prepleteni.

No, bez obzira na to kako i za što pravni diskurs koristi žensku naraciju, ona najčešće u nekom času razotkriva osobnu emociju gubitka, žalovanja ili traume, iskazanu, odnosno zapisanu tek usput, kao dio iskaza u kojem iznova i iznova negira bavljenje vještičarstvom. Tako već citirani zapisnik sa suđenja Margareti Barić bilježi i sljedeće: “Veli da ne nigda czoprala, nego pri Vukovichkine hisse, kada je dete za sze vragu dala” (Bojničić 1902: 115). Taj se dio, “da je dijete dala vragu”, može razumjeti kao povratak potisnutog, kao prodor realnoga u prostor simboličkoga, u prostor jezika, čime se ono što je neizgovorivo – tuga i trauma zbog gubitka djeteta – pretvara u izgovoreno i povezuje sa Zlom, vragom, nadnaravnim; združivanje gubitka s nečim/nekim izvanjskim, sa “stranim tijelom” može se tumačiti kao obrana od proboja, odnosno

strategija očuvanja privida cjelovitosti subjektiviteta, ili pak kao pokušaj obrane od osjećaja krivnje i tuge. Pri tome nadnaravno dakako uopće nije nadnaravno u suvremenom poimanju i konceptualizaciji – ono je dio dijeljene svakodnevice, realnosti, vjerovanja pa i strukture subjektiviteta, o čemu će biti više riječi biti kasnije.

Sličan pristup zapisnicima zagovaraju i Lyndal Roper (1994) i Diane Purkiss (1996) te ih tretiraju kao ženske priče, a Roper, oslanjajući se djelomice na Cixous (1975), uspoređuje odnos optužene žene i njezina isljednika/krvnika s odnosom klijenta i terapeuta u kojem se razvija složena mreža transfera i kontratransfera koja utječe i na samu naraciju, na ono što se izgovara i na to kojim se životnim događajima i emocijama daje važnost, pa se tako naracija približava nekoj vrsti autobio(grafske) prisile ili iznuđivanja. Unatoč sličnostima pristupa, ipak smatram da je odnos između optužene žene i njezina ispitivača mnogo sličniji procesu ispovijedi, pri čemu treba imati na umu i samo mjesto, pa i uvjete, kontekst pripovijedanja, kako to ističu Smith i Watson (2001: 69–71): zatvor, tortura, sugestibilnost pitanja i prisila na pripovijedanje, to jest prije svega na priznanje, nesumnjivo utječu na odabir dijelova života koje žene narativno uobličuju. Rasuti, raspršeni, teški događaji cirkuliraju oko pitanja krivnje i grijeha te se povezuju, uokviruju tako da gotovo nužno nastaju “negativni” i restriktivni narativni identiteti.⁹³ Osim pripovijesti/ispovijesti spomenute Margarete Barić, i mnoge druge ženske naracije u zapisnicima fragmenti su traumatičnih ili nerazumljivih događaja iz života koje se pokušava uklopiti kao odgovore na pitanja što ih postavljaju predstavnici pravnoga diskursa u potrazi za ženskom transgresivnošću, a nadnaravno, odnosno demonološko, često je narativni oslonac uz pomoću kojega se strukturiraju emocije i pripovijedaju, pojašnjavaju ili naprosto priznaju inače neizgovorivi, skriveni dijelovi životnih narativa. Žanr zapisnika tako je jedan od rijetkih izvora, uz iznimku nekolicine ženskih religijskih autobiografija od kojih je

⁹³ Jeremy Tambling u *Confession: Sexuality, Sin, the Subject* smatra žanr ispovijesti na zapadu svojevrsnim geografijama moći u kojima je (konfesionalno neodređen) ispovjednik predstavnik dominantne ideologije/diskursa koja prisiljava subjekte da internaliziraju ono što je o njima izgovoreno, da ostanu u okvirima vlastita grijeha, slabosti i pokušaja iskupljenja te ih tako zarobljava u nemogućnosti da iskorače iz “jezične” tamnice. Svojom pozicijom ne-moći subjekt je tako prisiljen ponavljati ono što Drugi od njega zahtijeva (1990).

vjerojatno najpoznatija ona Terezije Avilske, koji nam posređuje rano-novovjekovna heterogena ženska životna iskustva.⁹⁴

Premda su svi zapisnici, kako je već istaknuto, svojevrsna reprezentacija pa i manipulacija izgovorenim/ispripovijedanim s nizom formulaičnih elemenata i struktura te specifičnom svrhom i maskulinim "autorstvom", one koji su pisani isključivo latinskim smatram manje pouzdanima u prenošenju fragmenata životnih narativa. Ti su tekstovi mnogo više prijevod i intervencija, proizvod pravnoga, maskulinog diskursa i sadrže vrlo malo ili nimalo osobnih detalja iz života žena te ne daju prostor za pripovijedanje, ali su ipak važni jer bilježe ključne trope i topose vještijega imaginarija u dvama različitim registrima – osobnome i kolektivnom koji nipošto nisu razdvojeni, ali nisu niti posve identični, nego su pak prostor neprestanih fluktuacija, pregovora pa i sukoba (usp. Purkiss 1996: 93). Unatoč zakonskim određenjima i propisima, reprezentacije vještice i vještičarstva nisu stabilne, strogo omeđene i fiksne kategorije, nego i mjesta osobnih upisa, projekcija, introjekcija i fantazmi koje nam otkrivaju fragmenti životnih narativa, to jest osobne ispovijesti žena optuženih za vještičarstvo, ali i svjedoka koji su "umetnuti" u žanr zapisnika. Nadnaravno/fantastično/demonološko u sačuvanim tekstovima razmatram, oslanjajući se na lakanovsku i postlakanovsku psihoanalitičku kritiku, prije svega kao metafore, to jest kao pomicanja i supstitucije u značenju kojima se optužene žene koriste u strukturiranju naracija i emocija. Utoliko su zapisnici sa suđenja vješticama dokumenti koji nam mnogo govore upravo i o ranonovovjekovnim strukturama subjekata, ali i emocijama te su, između ostalog, analitički vrijedan afektivni repozitorij.

Određenje zapisnika kao usmenoga žanra koji bilježi životne narative/ispovijesti žena te psihoanalitički pristup kojim se koristim zahtijeva još jedno pojašnjenje, a to je može li vještica uopće biti (psihoanalitičkim) subjektom.

⁹⁴ Diane Purkiss dovodi u pitanje postojanje odnosno mogućnost "čistoga", nekontaminiranoga ženskoga teksta ili glasa u ranome novom vijeku te ističe da je u najmanje nekoliko faza rukopis bio prepušten muškoj intervenciji, najčešće u prijepisu ili tisku; no unatoč tome, ti se tekstovi ipak smatraju *ženskim autorskim tekstom*. Time zapravo na određeni način govori u prilog zapisnicima sa suđenja kao ženskim pričama (s muškom intervencijom), a čiju se autentičnost inače odbacuje upravo zbog muškoga rukopisa i muškoga diskursa u koje su uronjene, odnosno kojim su uobličene (Purkiss 1996: 92–94).

Naime, i historiografija i neki odvjetci književne kritike, osobito novi historizam, subjektivitet shvaćaju kao kulturalnu i historijsku konstrukciju koja je stoga teško izmirljiva s (navodno) transhistorijskim, singularnim subjektom psihoanalize.⁹⁵ Lyndal Roper smatra kako su povjesničari baveći se ranim novim vijekom zapravo zaobilazili problem individualnoga subjektiviteta te se uglavnom fokusirali na mehanizme velikih društvenih promjena poput reformacije, protureformacije, početka kapitalizma, razvoja modernih država te njihovih refleksija na zajednice, na mijenjanje ponašanja i mišljenja te konceptualizaciju novih društvenih vrijednosti (usp. Roper 1994: 4–13). Subjektivitet je iz toga očista zapravo tek proizvod kulturalnih, društvenih i političkih promjena i/ili rezova, s oštrom dihotomijom između iracionalnoga subjekta upletenog u mrežu magijskog pogleda na svijet srednjeg vijeka/renesanse te racionalnoga, svjesnoga (post)kartezijskog subjekta, čime se dodatno konstruira razlika, “drugost” povijesti, a fenomen progona pripisuje iracionalnome, nerazumnom, udaljenom pa i patološkome.⁹⁶ No,

⁹⁵ Kao ni folkloristika, ni historiografija nije bila osobito prijemčiva za psihoanalitički teorijski aparat, doduše uz iznimku cijele subdiscipline, psihohistorije, koja se razvila 1970-ih u Americi na poticaj povjesničara Petera Loewenberga, i koja je razvijana u nekoliko časopisa kao što su *Journal of Interdisciplinary History* (1969.) ili pak u *History of Childhood Quarterly* (1973.) te nizu znanstvenih studija. Psihohistorija je ot početka žestoko kritizirana uz najčešći argument da se takvim pristupom svi društveni i povijesni fenomeni svode na psihopatologiju (usp. Scott 2012: 65–66), što, dakako, nije točno – tek je dio tekstova bio usmjeren na psihopatološku podlogu npr. nacizma ili komunizma, dok su drugi istraživali rituale žalovanja, temelje društvene kohezije u različitim okolnostima, fascinacije političkim vođama ili psihoanalitički orijentirane biografije poput knjige Elizabeth W. Marvick iz 1983., *The Young Richelieu: A Psychoanalytic Approach to Leadership* i dr. No, odnos prema psihohistoriji i njezinim priložima i dalje je neprijateljski te ga je najbolje rezimirao Durkheim: “Kada se društveni fenomen objašnjava putem psiholoških fenomena, možemo biti sigurni da je objašnjenje pogrešno” (nav. prema Jameson 1977: 339).

⁹⁶ Primjerice Charles Taylor u knjizi *Sources of the Self*, a na tragu Maxa Webera i njegove teze o *homo novus* koji izrasta iz protestantske etike i početaka kapitalizma, smatra da se moderno zapadno poimanje sebstva, subjektiviteta i identiteta može smjestiti u doba protestantske reformacije kada se događa promjena, zaokret u odnosu na ranije subjektivite koji izranjaju iz magijskog pogleda na svijet u kojem su granice između sebstva i prirode bile propusne: “Nastajanje pogleda na svijet koji je bio pod utjecajem magijskog dao je prostora razvoju novog osjećaja slobode i samoposjedovanja. Iz aspekta toga novog osjećaja sebstva, svijet magije čini se da je nosio sa sobom sužanjstvo, zatočeništvo sebstva u zazornim izvanjskim silama, čak i oskvrnuće ili gubitak sebstva. On prijeti posjedovanjem koje je posve suprotno samoposjedovanju” (Taylor 1989: 192). No takav pogled na subjektivitet ranoga novog vijeka ukida nesvjesno, iracionalno pa i magijsko, a koji ipak nastavljaju supostojati unatoč društvenim, političkim i drugim promjenama sve do suvremenoga doba. Drukčiji pogled na

polazišna je teza Lyndal Roper, a koju dijelimo, da subjektivitet ranoga novoga vijeka nije toliko različit od modernih, suvremenih subjektiviteta, što je i moguće iščitati iz zapisnika sa suđenja ako ih se razumije ne samo kao proizvod društvenoga, političkoga i ideološkog polja, kao diskurzivno utjelovljenje nego kao i osobne ženske narative koji nisu “iracionalni”, već se pak žene koriste jezikom kulture i društva u koje su “ušle”, stupile procesom simbolizacije, a koji im je okosnicom artikuliranja vlastitih života.

Samo pitanje može li žena/vještica biti psihoanalitički subjekt dio je mnogo veće rasprave koja traje već desetljećima i to ne unutar psihoanalitičkih pravaca, nego prije svega u historiografiji i novome historizmu, a započeo ju je, odnosno artikulirao Stephen Greenblatt u tekstu “Psychoanalysis and Renaissance Culture” iz 1986. smatrajući da je psihoanalitički pojam sebstva naprosto stran i nepripadan renesansnoj kulturi, a frojdovska psihoanaliza i psihoanalitička kritika su “anakrone”, “marginalne” i “dubinski neadekvatne” (Greenblatt 2007 [1986]: 176–195).

Slučaj Martina Guerrea iz polovice 16. stoljeća kojemu je Arnaud du Tilh ukrao, odnosno preuzeo identitet (i suprugu) nakon rata što se otkriva tek po povratku “pravoga” Martina Guerrea, poslužio je Greenblattu za artikuliranje renesansnog subjekta kao isključivo diskurzivne, kulturalne konstrukcije na tragu Foucaultove hermeneutike subjekta (1976).

Ukratko, na suđenju Arnaudu du Tilhu na kojem je bilo potrebno utvrditi je li on doista Martin Guerre za svjedoke su pozvani njegovi prijatelji, susjedi, sestre, supruga koji su u većoj mjeri svjedočili da on doista jest Martin, osim njegova strica i nekolicine susjeda. No na samome kraju sudskoga procesa, kada je bilo već izvjesno da će du Tilh biti oslobođen optužbe za krađu identiteta, pojavljuje se “pravi” Martin Guerre te cijela zajednica zaključuje da je du Tilh varalica. Prema Greenblattovu tumačenju, upravo je zajednica jamstvo identiteta, a ne sam Martin Guerre sa svojim fizičkim tijelom i psihičkom strukturom. Premda je

subjektivitete toga doba daje Norbert Elias koji pak smatra da je 16. stoljeće bilo prijelomnom točkom kada je s razvojem građanske kulture započelo sve veće discipliniranje tijela, potiskivanje i reguliranje nagona, to jest civiliziranje, odnosno procesi koji su doveli i do drukčijeg strukturiranja identiteta i sebstva (Elias 1978; 1982).

Martinovo tijelo bilo fizički prisutno na suđenju, ono nije smatrano temeljem, utjelovljenjem njegove psihičke prošlosti i unutarnjega života, nego tek "zbirkom atributa" čije se vlasništvo, posjed potvrđivalo izvana, i kojem je identitet davala tek zajednica i zakon. Tako Martin Guerre zauzima mjesto objekta u složenom sustavu posjedovanja, veza, prava i odnosa, a njegov je subjektivitet tek proizvod, ne i proizvođač/pokretač odnosa (Greenblatt 2007 [1986]: 184). Martinov je subjektivitet, baš kao i njegove supruge Bertrande ili prevaranta Arnauda, konstituiran tek *tijekom sudskoga procesa* pokrenutoga Arnaudovom prevarom, ne i prije toga. Prema Greenblattovoj interpretaciji ovoga slučaja koji smatra egzemplarnim (i koji se onda, pretpostavka je, odnosi i na *svaki* renesansni subjektivitet), tijelo kao posjed nije izvor, središte identiteta nego tek posljedica "kompulzivnog kulturalnog stabiliziranja" kao povijesnog modaliteta formiranja sebstva koje ne poznaje "primarnu individuaciju". Iz toga slijedi da nema renesansnoga individualnog subjektiviteta, on je obilježen i konstruiran kulturalnim kolektivitetom u koji je uronjen te je, smatra Greenblatt, posve u suprotnosti s Freudovim psihoanalitičkim subjektom koji je transhistorijski ili ahistorijski. No, Greenblattovo označavanje freudovske psihoanalize, odnosno njegove teorije subjektiviteta kao transhistorijske nije utemeljeno na pažljivom čitanju, na primjer, Freudova *Tumačenja snova* u kojima naglašava kako su snovi osobni, ali da ih se mora razumjeti u kontekstu određene kulture i društveno-povijesnoga trenutka kojima subjekt pripada (Freud 2001: 129), čime Freud potvrđuje važnost i ulogu kulture i društva na procese individuacije, pa onda i na tvorbu, strukturu nesvjesnoga.

Osim toga, i zaključci o nepostojanju individualnoga subjektiviteta u renesansi ili prethodnim razdobljima koji se donose na temelju nekolicine pisanih, i ne manje važno – maskulinih, uglavnom filozofskih i književnih djela krajnje su problematični jer naprosto izostavljaju (uz ženske glasove, i druge izvore) mnogo važnije pitanje, a to je – što je *historijsko* u subjektivitetu?⁹⁷ Upravo je historijsko utemeljenje subjekta

⁹⁷ Medievisti su još 90-ih godina 20. stoljeća kritizirali ideju da se zapadni moderni subjektivitet pojavio tek u renesansi, odnosno da srednjovjekovlje ne poznaje kategoriju (autorefleksivnog) subjekta (Aers 1992: 189 prema Bellamy 2005: 298), te smatraju da je takva teza zapravo poprimila mitske i mitotvorne razmjere upravo u djelima književnih kritičara i teoretičara koji se bave ranim novim vijekom. Naravno, medievisti začetke modernoga subjekta pronalaze upravo u srednjem vijeku, za što pronalaze primjere u udvornoj poeziji, hagiografskim tekstovima te Chaucerovu *Troilu*

odavno prestalo biti prijemnim mjestom unutar različitih odvjeta-ka same psihoanalize i psihoanalitičke kritike razumijevanjem da nesvjesno u antici ili pak u 19. stoljeću nisu jednaki, odnosno da ne sadržavaju jednaki materijal.⁹⁸ Utoliko je Greenblattova primjedba da je psihoanalitičkom aparatu potrebna historizacija zapravo suvišna pa i promašena, a samo historiziranje procedura ne vodi prema poništavanju renesansnog ili ranonovovjekovnog subjekta, nego pak prema pažljivijem pozicioniranju subjekta u historijskom trenutku,⁹⁹ odnosno kako piše Željka Matijašević, upućuje na to gdje je prebivalo “frojdovsko nesvjesno prije nego što ga je Freud uobličio i artikulirao, odnosno prije Freudova znanstvenog objašnjenja koncepta nesvjesnog” (Matijašević 2011: 171). Da bi subjekt postao subjektom, on nužno mora ući u prostor

i Kresidi, a novom historizmu predbacuju “sustavnu amneziju” jer su, kako bi uspostavili vlastito analitičko polje, naprosto homogenizirali cijeli srednji vijek. Dakako, cijela kritika takvoga poimanja renesansnog strukturiranja subjekta temeljena je prije svega na Greenblattovoj knjizi iz 1980. *Renaissance Self-Fashioning*, a ne na njegovu tekstu “Psychoanalysis and Renaissance Culture” iz 1986. u kojem zauzima bitno drukčiju poziciju prema nastanku modernoga subjekta. Naime, kako piše Elizabeth Bellamy u *Renaissance Self-Fashioning* Greenblatt je ustvrdio da su “rana moderna sebstva, krećući se između javne i privatne sfere, bila prikazana kao trajna oblikovanja subjektiviteta” (Bellamy 2005: 301), da bi se šest godina poslije radikalno okrenuo prema Foucaultovu diskurzivnom oblikovanju subjektiviteta.

⁹⁸ O nesvjesnom u antici kao strukturi ovisnoj o pozicioniranosti subjekta unutar historijskog i društvenog polja piše Martha Nussbaum u tekstu „Kralj Edip i antičko nesvjesno” (2001: 105–124). U tom radu ukazuje na različitosti starogrčkih i psihoanalitičkih tumačenja nesvjesnog sadržaja te navodi primjer Artemidora iz Daldisa, profesionalnog tumača snova. Za razliku od frojdovske psihoanalize, Artemidor tumači snove koji krše seksualne konvencije kao one koji, zavisno od toga tko ih sanja, navješćuju dobru i lošu sreću, dakle kao izvanjske utjecaje na subjekt. Nussbaum ističe kako su i za Artemidora snovi šifrirane poruke koje sanjač ne može sam odgonetnuti jer njihov sadržaj izaziva preveliku tjeskobu, no većina snova navješćuje budućnost i kontrolu nad „vanjskim dobrima”, za razliku od frojdovske interpretacije koja ih drži potisnutim materijalom prošlosti. No, jednako kao i kod Freuda, potrebno je znati osobnu povijest sanjača koju onda valja društveno i kulturno pozicionirati kako bi se odgonetnulo značenje. Osim Artemidora, strukturiranjem antičkog subjekta i njegova nesvjesnog bavili su se još i Epikur i Lukrecije koje Nussbaum smatra i pretečama psihoanalize. Autorica naglašava različitost Epikurove i Lukrecijeve teorije o nesvjesnom u odnosu na Freudovu, u kojima seksualnost (a pogotovo dječja seksualnost) nije osobito bitna te smatra da je iz toga aspekta Freudova psihoanalitička teorija reduktivna. Važnost pridana seksualnosti u frojdovskoj psihoanalizi, smatra Nussbaum, ponajprije je obilježje vremena, no to je ne navodi da odbaci psihoanalitičku interpretaciju antičkih tekstova, nego da je kontekstualizira.

⁹⁹ Tako na primjer Freud piše u *Mojsiju i monoteizmu* o tradiciji, dakle kulturalno i društveno prenesenom naslijeđu, kao ekvivalentu potisnutome materijalu subjekta, dakle premda izriječu kulturalno, društveno, diskurzivno formiranje subjektiviteta, Freud ga neprestano ističe u gotovo svim svojim radovima.

društva, kulture, jezika, čime postaje i društvenim i kulturnim *utjelovljenjem*. U svojoj je kritici Greenblatt pretpostavio da psihoanaliza, odnosno psihoanalitička kritika zahtijeva “stabilno” podrijetlo sebstva koje se može onda i analizirati, to jest smatra da psihoanalitička interpretacija naprosto nije moguća kada je subjekt radikalno uvučen u polje društveno-kulturnih i ideoloških kodova.¹⁰⁰ Nažalost, Greenblatt nije osobito elaborirao zašto smatra da je identitet koji nije zajamčen izvjesnošću, fiksnošću tijela (Greenblatt 2007 [1986]: 186) u suprotnosti s psihoanalitičkim tumačenjem podrijetla sebstva i subjektiviteta, jer to naprosto nije točno. U svojoj je kritici zanemario cijelu postfreudovsku psihoanalizu, osobito Lacanovu i postlakanovsku (Lacana spominje tek usput, u jednoj rečenici),¹⁰¹ koje upravo govore o subjektovoj neprestanoj uvučenosti u polje društveno-kulturnih kodova, označiteljskih lanaca, odnosno kako piše Lacan: “Kada je jednom sam subjekt postao, duguje to određenom nepostojanju na kojem stvara svoje postojanje” (Lacan 1978 [1954–1955]: 192).

Dok kod Freuda nije bilo govora o subjektu kao dijelu teorije o psihičkom aparatu, nego je naglasak stavljen ponajprije na ego, Lacan uvodi pojam subjekta te upozorava na ključnu razliku između *ega*¹⁰² i subjekta, koji pripadaju posve različitim psihičkim registrima: subjekt simboličkom, a ego imaginarnom. On smješta formiranje modernoga ja/ega/sebstva upravo u doba ranoga novog vijeka, točnije u polovinu šesnaestog i početak sedamnaestog stoljeća (1978 [1954–1955]: 16), a formiranje modernog (psihoanalitičkog) subjekta locira u kartezijskom subjektu, čime omogućuje uspostavljanje povijesno postojećeg

¹⁰⁰ Vrlo utemeljenu i detaljnu kritiku takvom Greenblattovu poimanju psihoanalitičkih postulata uputila je Elizabeth J. Bellamy 1992. u *Translations of Power: Narcissism and the Unconscious in Epic History*, u prvom poglavlju “Psychoanalyzing Epic History”, posebno str. 4–14, kao i u tekstu iz 2005., “Desires and Disavowals: Speculations on the Aftermath of Stephen Greenblatt’s ‘Psychoanalysis and Renaissance Culture’”.

¹⁰¹ “Postoje zanimljive naznake ovakvoga historiziranja – možda najradikalnije u školi hegelovske psihoanalize povezane s radom Jacquesa Lacana, u kojoj se identitet uvijek otkriva kao identitet drugog, uvijek registriran (kao u župnim popisima) u jeziku” (Greenblatt 2007: 191). Teško se oteti dojmu da Greenblatt, pišući protiv psihoanalitičkog tumačenja renesansnoga subjekta, zapravo zagovara takvo čitanje.

¹⁰² Lacan za Freudov pojam *Ich* rabi tri riječi: *moi* (što je možda najprikladnije prevesti kao “sebstvo”), je (najčešći prijevod je “ja”, a ponekad i “jastvo”) te *ego*, no u ranijim radovima one nisu imale zasebna značenja, odnosno sustavnu distinkciju. Tako u “Stadiju zrcala” (1949) oscilira između dvaju pojmova – sebstva i ja, što se provlači i kasnije, sve do 1960. kada za “ja” uvodi pojam *shiftera* (usp. Evans 1996: 50).

predanalitičkog subjekta (usp. Matijašević 2006: 160). Distinkcija između subjekta i ega poslužila mu je, među ostalim, za kritiku analitičke filozofske tradicije koja je stavljala znak jednakosti između subjekta i svijesti i posve ignorirala utjecaje nesvjesnog, odnosno koja je postavila ego za središte subjekta. Lacan u svojoj teoriji subjektiviteta izmješta ego u područje imaginarnog te subjektu pripaja upravo nesvjesno (registar simboličkog) kao primarno obilježje, odnosno njegov subjekt tako postaje subjekt nesvjesnog. Svijest, odnosno samosvijest subjekta je za Lacana tek zabluda, iluzija ega. Strukturiranje ega počiva na nerazaznavanju "originala" od kopije u stadiju zrcala, odnosno na poistovjećenju sa zrcalnim odrazom, čime se subjekt alijenira od samoga sebe i počinje razvijati narcističko vezivanje, ali i agresivne impulse koji su ponajprije usmjereni na subjektova najvećeg rivala – samoga sebe. Taj odraz ili projekciju ega Lacan naziva *malim drugim* i označava kao *a* (prema francuskom *autre*), koji je "drugi koji uopće nije drugi, jer je u svojoj biti udružen s egom u odnosu koji je uvijek zrcalan, izmjenjiv" (Lacan 1978 [1954–1955]: 321). U II. seminaru pojmu *malog drugog*, *objet (petit) a* Lacan pridružuje, ili prije suprotstavlja, pojam *velikog Drugog*, *A (Autre)*. Taj Drugi je drugi subjekt, ali je prvenstveno područje simboličkoga, tj. jezika i nesvjesnoga, poredak "u kojem subjekt kao različit od ega dolazi u postojanje, i to na takav način da je uvijek rascijepljen i isprekidan" (Bowie 1991: 92), odnosno za Lacana je nesvjesno diskurs Drugog (Lacan 1999 [1966]: 16).

Pojmovi "malog" i "velikoga" drugog središnji su za Lacanovu teoriju subjektiviteta i doživjeli su znatne transformacije i revizije tijekom vremena, no čak i ovako pojednostavljeni ukazuju na to da Lacanova psihoanaliza ne podrazumijeva "stabilno" sebstvo, kako je to implicirao Greenblatt za psihoanalizu u cijelosti, a još manje svjesni subjekt, koji je za Lacana strukturiran kao podijeljen, prelomljen, rascijepljen kroz jezik (jer je *govoreće biće, parlêtre*), a time i kroz svijet društva i kulture. Jezik posreduje subjektov odnos prema svijetu, što ne bi bilo moguće da u "simboličkom registru ne postoji utjecaj drugoga na sebstvo" (Elliott 2012: 182), ali i odnos svijeta prema subjektu. Tako je tijekom 1960-ih Lacan definirao subjekt kao ono što je reprezentirano jednim označiteljem za drugog označitelja, što bi zapravo značilo da je subjekt učinak, proizvod jezika (Lacan 1999 [1966]: 835) te se time dijelom preklapa s Greenblattovom/Foucaultovom tezom o diskurzivnom oblikovanju

subjektiviteta. Pa ipak, Lacan ne ostavlja subjekt samo na tome, kao prekršten ili prazan skup. Subjekt za Lacana nije tek mjesto u simboličkom poretku upleteno u mrežu intersubjektivnih odnosa, "prazno mjesto" koje svoje značenje i puninu dobiva tek u odnosima, u odnosu na ono što jest za Drugog. Jer da jest, njegov bi sadržaj bio, kako piše Žižek, "determiniran izvanjskom označavajućom mrežom koja mu nudi točke simboličke identifikacije, povjeravajući mu određene simboličke mandate" (Žižek 2002: 72).

U svojim posljednjima radovima, ponajprije *Seminarima*, Lacan napominje da subjekt ipak ima mogućnost dosezanja, stvaranja vlastitoga sadržaja i izvan označiteljske mreže i izvan velikog Drugog, da ipak postoji sadržaj koji se odupire, odnosno ne podliježe stalnoj igri zrcalnih odnosa, a to je izjednačavanje subjekta s objektom fantazme¹⁰³ (usp. Žižek 2002: 72–74). Upravo iz tog prostora izviru i osobni, životni narativi i ispovijesti žena, no oni su najčešće u komunikaciji, odnosno u procesima identifikacije s ulogama i aspektima koje optuženim ženama dodjeljuju društvo i kultura. U slučaju žena optuženih za vješticearstvo njihov subjektivitet određuje upravo njihova pozicija u simboličkome registru, registru jezika i zakona, a to je pozicija subjekta pravnog procesa koja određuje i njihovo značenje – one postaju odrazima značenja koje imaju za Drugoga, dakle postaju opasne, strašne i devijantne. Konstruirane su jezikom, prostorom nesvjesnoga, koji otkriva ključna čvorišta njihove čudovišnosti što se u pravnome diskursu vrti oko problema žudnje i *jouissance* koja nekima – ponajprije ženama, nije dopuštena i mora biti

¹⁰³ Koristim se u tekstu pojmom fantazme, a ne fantazije, dijelom stoga što je već ušao u prijevodnu literaturu (doduše u oba oblika), a dijelom stoga što ga tako razgraničavam od Freudova koncepta fantazije. U fantazmi se uprizoruju nesvjesne žudnje, odnosno ona je način na koji subjekt strukturira ili organizira žudnju odgovarajući sebi na pitanje: "Što sam ja u žudnji Drugoga?" (usp. Homer 2005: 85–88). No, fantazma nije objekt žudnje, ona funkcionira kao platno, ekran na koji se projiciraju žudnje i nikad ne smije biti ostvarena. Za Lacana fantazma je vezana uz *objet (petit) a* koji predstavlja manjak, nedostatak u Drugome, ne kao specifičan objekt, nego kao rupu, prazninu koju subjekt nastoji kontinuirano popuniti i koju je zapravo nemoguće ispuniti, što pokreće i održava žudnju živom, dok je fantazma obrana od manjka u Drugome (Lacan 1999 [1966]: 780). Odnosno, kroz fantazmu subjekt nastoji održati iluziju jedinstva s Drugim (koje je kao prva Drugost za subjekt najčešće majka), to jest kroz fantazmu nastoji ignorirati, zaboraviti na svoju rascijepljenost. Fantazma je tako, krajnje pojednostavljeno, prazno mjesto na koje se projiciraju nesvjesni strahovi, tjeskobe i konflikti, ali i mjesto na kojem subjekt – postavši nedostajućim objektom samome sebi – postaje cjelovit, ili bar ima mogućnost ne sudjelovati u kontinuiranim i uzaludnim pokušajima ispunjenja *izvana*.

strogo regulirana, a u “pučkome” diskursu ona se vrti, između ostaloga, oko majčinstva, djece to jest pozicije majke kao točke/prepreke između dvaju registara, imaginarnog i simboličkog, kao i straha od te pozicije i njezine moći. Sljedeći fragment iskaza svjedoka Stjepana Vlahovičeka u procesu protiv Margarete Vlahović 18. listopada 1746. ukazuje na dijeljeni strah, na dijeljenu predodžbu, fantazmu o vještici kao onoj koja ubija, jede ili razbolijeva svoju i tuđu djecu, predodžbu koja se često ponavlja u procesima kao važan dio osobnih narativa svjedoka, ali i optuženih žena:

osztale pako sesztero njegove decze da szu takai od svechnicze nuter do Jurjeva betesni lesali, tak da ni po hise preiti niszu mogli, doklem ih szioroma(k) kam preneszel ni, y da su takai decza njegova vu takovom betegu po sivotu na falate cherna bila, kak da bi je gdo najbolje po sivotu bil zbil, y onak da szu sze znali po posztelje raztezati vsze na pomagai vichuch, y kada bi zachel deczu szvoju pitati, da mu nai povedu, kak im je y gde szu zlo chute, da mu je odgovorila naisztaressa kchi njegova Barusza, da bi mu ona povedala, zakai je betesna ona y druga decza, nego sze boi sztare Margethe Vlachovichke; kai razumevsi zachel szu je bil kcher batriveti na dobre rechi jemati, da sze nikai nai ne boi, da on neche nikomu povedati, na kai da mu je ona zopet odgovorila, kak bi vam povedala, da je sze zmirom Margetha pri mene, vendar me hoche zagutiti (Laszowski 1899: 110).

Iz dijela njegove naracije doznajemo i to da su se sva djeca razboljela nakon smrti njihove majke, u trenutku kada je stvoren manjak, nedostatak pozicije, funkcije prve Drugosti, i kada je najstarijoj kćeri Baruši optužena Margareta Vlahović uputila poziv da se pridruži vješticama, a ona ju je odbila. Gubitak majke u odnosu s kojom se događaju i primarne identifikacije, ali i antagonizmi, i koji uostalom pokreće žudnju, nadomješten je projekcijom na zlu i opaku ženu-vješticu koja preuzima moć nad životima djece, koja ih može držati između života i smrti sve dok ne intervenira otac. Da bi subjekt postao subjektom (prekriženim i rascijepljenim) potrebno mu je izaći iz dijadnoga odnosa majka – dijete te ući u prostor trijadnih odnosa, koji ga iniciraju, uvode u prostor društva i kulture, za što je nužna očeva intervencija koja “spašava” subjekt od psihoze/bolesti, što je moguće iščitati upravo iz sljedećeg dijela naracije Stjepana Vlahovičeka kada on postaje “spasitelj”, direktnom obranom od vještičjeg/majčinskog napada, zarobljenosti u određenoj poziciji:

Kai razumevsi szvedok od kchere svoje, isel je vu Zagreb patrom kapuczinom po szveti prah, z kojem deczu szvoju kak kaditi y napajati bil zachel, da im je lese bilo, y za tem kak bi sze malo pred Jurjevo napiszane Margethe groziti bil zachel, da ak njegove decze lese nebude, da hoche na Jurjevo pred szum farum, na piaczu szudzcem povedati, da ju nai vuchine vloviti, ar on zna, da je prava czopernicza y onda kak bi je sze bil tak zagrozil, da su taki imenovana kchi njegova y osztala decza po Jurjevu ozdravila (Laszowski 1899: 111).

Žena, vještica “Margetha”, Margareta jest subjekt kojem je dodijeljen određeni simbolički mandat, ona je rubna pozicija između imaginarnoga (polja dijadnih odnosa, prirode) i simboličkoga (polja trijadnih odnosa, društva, kulture, jezika): da bi drugi subjekt ušao u prostor simboličkoga potrebno je nadvladati, osloboditi se čudovišne Drugosti, čime se istodobno učvršćuje i granice društvenoga reda. Stoga vještica, ako je se promatra kao poziciju, mora biti na određeni način uklonjena i kažnjena jer je alternativa za subjekt jedino psihoza ili smrt, kako naglašava Lacan. Ženska ispovijest koju fragmentarno pripovijeda nakon torture svjedoči o procesualnom prihvatanju simboličkoga mandata, o introjekciji odraza koji su projicirani *izvana* o njezinoj grješnosti, opakosti, moći, zazornosti, i time svjedoči ne samo o vlastitim “prijevodima” propusta, devijacija, trauma na jezik demonološkoga nego istodobno i o neuralgičnim točkama i afektima društva čijom je reprezentacijom.

Zapisnici sa suđenja žanrovski su teško jednoznačno odrediti, oni su narativi unutar narativa koji se zbog već spomenutih razloga opiru jasnoj kategorizaciji i klasifikaciji te dijelom pripadaju životnim pričama ili pak ispovijedima, a nekim dijelom pravnom diskursu, no unatoč problematičnoj žanrovskoj pripadnosti ipak su iznimno važan izvor subjektivnih i subjektivnih priča, doživljaja, iskustava, mišljenja i afekata, odnosno polja nesvjesnog strukturiranog jezikom. Oni su oprimjerenje onoga što je još filozof historije R. G. Collingwood nazvao “unutrašnjim slojem” povijesnih događaja i uključuju sve ono što ne pripada “velikom povijesnom narativu”, što nije dio samo razumnoga i racionalnoga, kognitivnoga, nego uključuje i razmišljanja, navike, ponašanja povijesnih aktera, odnosno uključuje afektivno nabijene “male priče” (Collingwood 1946), koje nisu tek crtice iz života, nego životne epizode koje pokazuju kako se društveno i kulturološki, pa i ideološki, konstruira “problematično” ženstvo. Peter N. Stearns i Jan Lewis ističu da je najčešća

pretpostavka historiografije da je većina ljudi u prošlosti bila manje ili više racionalna (Stearns i Lewis 1998: 1), čime se naprosto devaluira afektivni, dodala bih i nesvjesni, aspekt povijesnih iskustava, a zapisnici upravo nude uvid u neprestanu međuigru svjesnog i nesvjesnog, kognitivnog i afektivnog, u osobna iskustva i doživljaje kolektivnih zbivanja, u subjektu upletenost u “čudesnu” i “čudovišnu” atmosferu koja jest stvarna, ali ne i jednoznačno određena. Od osobnih projekcija čudovišne Drugosti, selekcije iz bazena vještičjih opakosti pa i manipulacije konstrukcijom vještica kako bi se neki subjektivitet označio i poništio sve do introjekcija, pounutrenja nekih od brojnih ženskih/vještičjih transgresija zabilježenih u naracijama iz zapisnika pokazuju nam da “vještica” i “vještičarstvo” nisu bili fiksne kategorije, nego mjesta stalnih napetosti i pregovora. Upravo nam takav arhivski materijal, koji se sastoji od mnoštva fragmenata životnih narativa, omogućuje da razmotrimo pluralnost glasova i diskursa, njihove kontradiktornosti, sukobe, otpore, ali i dijelove osobnih života onih čije se glasove inače ne bilježi, koji ostaju skriveni ispod, mimo slojeva velikih povijesnih fenomena i događaja. Ženske naracije iz zapisnika, odnosno prije svega ženski subjektiviteti proizvod su, učinak označitelja, a značenje njihovih naracija (i njihovih života, tijela, subjektiviteta) stvara se jezičnim razlikama kroz odnos označitelja i to jezikom koji je, prema Lacanu, intersubjektivni poredak simboličkog i koji je duboko ukotvijen u patrijarhalnoj i sve restriktivnijoj kulturi. Tako se značenje označitelja “muškarac” definira razlikom od, na primjer, označitelja “đavao” ili “žena”, a “žena” razlikom od “vještica”. U hrvatskim procesima nije svaka žena vještica, ali gotovo svaka vještica jest žena: koje značenje pojedina žena pridaje, pripisuje označitelju “đavao” ili pak “vještica” moguće je nazrijeti iz naracija u zapisnicima u kojima se pregovaraju identiteti i simbolički mandati, i koji, unatoč heterogenosti ženskih životnih iskustava, ipak imaju nekoliko dijeljenih neuralgičnih točaka, o kojima će biti riječi u sljedećim poglavljima. Tako se osobne ženske naracije iz zapisnika, one “teške”, problematične epizode koje se mora uobličiti jezikom organiziraju najčešće oko afekata straha i tjeskobe, to jest djece, majčinstva, tijela i tjelesnosti/seksualnosti, žudnje i doma, dakle topoa od kojih su neki regulirani zakonom, *Kriminalnom praksom*, a neki izmiču simboličkom te pripadaju registru imaginarnog, pa i realnog. No, postojale su i one žene, iako rijetke, koje su odbile sudjelovati u jeziku i preuzeti

ijedno dodijeljeno im značenje, ikakav simbolički mandat poput Margarete Bedran iz Zagreba koja je 1698. nakon strašne torture u dva navrata rekla tek sljedeće: “Prokleta mati ka me je rodila”, nakon čega je osuđena na smrt i spaljena; njezine naracije nema, ona je tek ime koje je poništeno jer je odbila sudjelovati u polju simboličkoga na način koji joj je unaprijed već određen.

III. Zapisnici sa suđenja: psihoanalitičko čitanje

Iz pravno-teološke, zakonske konstrukcije vještica izranja strah od prijetećeg *tijela* Drugoga, tijela koje ima moć poništiti subjektivitet. To je tijelo zakonski konstruirano kao već označeno izvanjskim markerom čudovišnoga i združeno s *das Dingom*, đavlom, s nečim što je izvan simboličkoga i nedohvatljivo, što je fluidno i bestjelesno, time i nepokorivo te se stoga strah usmjerava na sljedeći, dohvatljiv objekt, to jest na tijelo vještice. Tortura koja je dijelom istražnoga postupka protiv vještica “odznačuje” tijelo da bi ga se premrežilo drugim označiteljima, osvaja ga se izrezivanjem markera i u konačnici javnim poništavanjem – spaljivanjem, čime se manifestira moć simboličkog da uređuje društvene odnose, normira, uspostavlja hijerarhije i po potrebi uklanja nepoželjnu Drugost.

No tijelo – i vlastito i drugih subjekata – na različite je načine jednako važno čvorište naracija žena osumnjičenih za vještičarstvo, pri čemu se dio naracija, dakako, referira na pitanja propisana *Kriminalnom praksom*, na zakon kao dio simboličkoga, odnosno na pitanja koja ne smiju ostati neodgovorena. Pa ipak, neki dijelovi zapisnika sadrže i “višak” naracija i nisu direktni odraz pravnoga diskursa, nego im je izvoriste prije svega u osobnom upisu, teškim, neprorađenim iskustvima i emocijama, čak i traumi koju nije moguće obuhvatiti, prenijeti jezikom jer se nalazi izvan njega, u prostoru realnoga i koja prodiere, odnosno prevodi se na jezik demonološkoga te koja ponekad (premda rijetko) dobiva prostor u zapisnicima, najčešće kao potvrda ženske grješnosti. No, jednako tako, neki fragmenti ženskih naracija upućuju na osobnu (a koja je istodobno i neizbježno kolektivna) “zaglavljenost” u registru imaginarnog, što je neuralgično mjesto koje ponovno upućuje na tijelo kao izvoriste, sjecište različitih registara u strukturiranju subjektiviteta. Na problematičnu, stalno uprizoravajuću igru zrcala, vlast koju nad sebstvom zapravo ima Drugi, na strah koji izaziva odnos majka – dijete,

ali i strah od pozicije/uloge majke upućuju brojne naracije, odnosno njihovi fragmenti, prije svega oni koji se dotiču infanticida, ali i antropofagije, pa i predodžbi o raskomadanoj tijelu, tijelu u komadima. Sve su te predodžbe na određene načine upisane u zakon, njime određene, no svaka ih osumnjičena žena razumije na vlastiti način, upisujući dijelove i svoje stvarne, ali i fantazmatske (auto)biografije. Sam zakon, *Kriminalna praksa*, prije svega je usmjeren na ograničavanje, cenzuriranje i kažnjavanje žudnje i nedopuštenoga užitka, *jouissance*, no ženske se naracije mnogo manje uobličavaju oko seksualnih transgresija i za svoje središte imaju strah i tjeskobu povezanu sa slikom, idealom žene i ženstva te majčinstvom.

Hermeneutika histeričnog tijela: jedan slučaj

Čitanje zapisnika započinjem procesom koji je zapravo posljednji proces protiv vještica u Hrvatskoj sa smrtnom presudom, protiv Mare Vugrinec, Magde Brcković, Mare Brukec i Mare Fućkan koji je trajao od 8. kolovoza 1751. do 4. svibnja 1752, i to iz nekoliko razloga.

Prvi je taj što je i u ovome procesu u središtu tijelo, no u ovome slučaju ne toliko tijela optuženih žena kao što proizlazi iz *Kriminalne prakse*, torture pa i samih ženskih naracija, nego pak ponajprije žene koja podnosi tužbu, Marijane Frajt čije (histerično) tijelo postaje sredstvom, načinom naracije. Drugi je razlog povezan s odgovorom na dio historiografskih, ali i psihoanalitičkih interpretacija progona vještica koji u njima prije svega prepoznaju (psiho)patologije, odnosno tumače ih kao svojevrsnu krizu i/ili posljedicu predlogičkoga, iracionalnog, magijskog mišljenja i doživljaja svijeta. Takav je pogled na rani novi vijek proizveo tijekom 20. pa i 21. stoljeća niz studija koje su, direktno ili indirektno, progonima vještica pristupile kao psihopatološkom fenomenu, kao odrazu ludila, panike, histerije i masovne histerije i to prije svega zbog fantastičnosti samog imaginarija pa onda i ženskih priznanja/isповijedi, a mnogo manje zbog konstruiranja Drugosti koja je, s manjim izmjenama imaginarija, kontinuirani (i podjednako i suvremeni) proces.

Primjerice, već spomenuti britanski povjesničar, Hugh Trevor-Roper u knjizi *The Crisis of Seventeenth Century* (1969), a posebno u poglavlju "The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth

Century” te u nešto ranije objavljenome tekstu “Witches and Witchcraft: An Historical Essay” iz 1967. godine, vjerovanje u vještice smatra “fantazijom planinskih seljaka”, “poremećajima psihotičke naravi” te “ženskom histerijom”. U oba rada ukazuje na najmanje dva paralelna i prema njemu odvojena procesa koja su se zbivala tijekom masovnih progona u Europi: na eliminaciju političke i ideološke opozicije ili konkurencije koja je dolazila “odozgo” te na različite poremećaje psihičke strukture koji su generirali strah i fantazije, a dolazili su od puka, to jest “odozdo”. Premda su njegove teze o paralelnim, ali odvojenim procesima doživjele i osporavanja i revizije, teza o psihopatološkim strukturama subjekata i masovnoj histeriji u ranome novom vijeku kao glavnim pokretačima progona dobila je svoje odvjetke u brojnim radovima sljedećih pedesetak godina, koji je često sugeriraju već samim naslovom, pojmovima poput *witchcraze* ili pak *Hexenwahn*.¹⁰⁴ I jedan i drugi pojam pretpostavljaju neku vrstu zaludenosti, manije i panike zbog kojih su procesi pokretani ili koje se pak instrumentaliziralo u druge, najčešće političke svrhe. Jednako tako, i neke studije kojima nisu u fokusu konstrukcije vještica i njihovi progoni, nego pak povijest društvenoga i diskurzivnoga konstruiranja i reprezentacije ludila, poput Foucaultovih predavanja o abnormalnosti ili knjige Royja Portera *Madness: A Brief History*, između ostalih, naglašavaju da su u temeljima progona psihičke devijacije te da je tek prosvjetiteljsko ukazivanje i korigiranje patologije vjerskoga ludila (i/ili zanosa) rezultiralo zaustavljanjem procesa te adekvatnijom medicinskom skrbi o psihički nestabilnima i bolesnima, ponajprije ženama (Porter 2002: 5, 32–33).

No eksplikacijski model da je vjerovanje u vještice zapravo simptom psihičkih bolesti, ponajprije histerije, nema svoje izvorište u historiografskim ili antropološkim istraživanjima, dakako, nego pak u medicinskim još za ranoga novog vijeka,¹⁰⁵ a u 19. i 20. stoljeću u neurološkim,

¹⁰⁴ I *witchcraze* u engleskome govornome području i *Hexenwahn* u njemačkome sugestivno upućuju na ludilo, zasljepljenost, maniju i strah povezane s vješticama, a koji se podjednako mogu odnositi i na tužitelje i na optužene, no i na političke i društvene sustave koji takvim vjerovanjima daju okvir. Popis radova s navedenim ključnim riječima u naslovu preopsežan je da bih ga ovdje navodila te stoga upućujem na tekst Erika H. Midelforta iz 2011. godine “Witch Craze? Beyond the Legends of Panic”, u kojemu ih autor izdašno citira.

¹⁰⁵ Već su autori iz “skeptične tradicije” demonološko-teoloških rasprava u doba masovnih progona poput nizozemskoga liječnika Johanna Weira, Britanca Reginalda

psihijatrijskim te psihoanalitičkim, kako je već navedeno. Upravo su Charcotova,¹⁰⁶ a potom i Freudova¹⁰⁷ istraživanja histerije kao bolesti s historijskim kontinuitetom i simptomatologijom¹⁰⁸ dala temelj prvo za etiologiju bolesti, a potom i za neke od ključnih pojmova psihoanalize poput artikuliranja nesvjesnog, mehanizma žudnje, terapije razgovorom, definicije potiskivanja i dr. (usp. Micale 1995).

Freudovo pozicioniranje izvorišta predodžbi o vješticama, baš kao i simptoma histerije u registar nesvjesnoga ostavilo je traga ne samo u temeljima psihoanalize nego i u (psiho)historiografiji i antropologiji, prvenstveno medicinskoj.

Iako su im mnoge feminističke kritičarke kasnije zamjerale mizoginiju i patologizaciju ženskosti, a neke ih čak uspoređivale s ranonovovjekovnim egzorcistima i egzekutorima (Ouerd 1992: 124, prema Ferber 1997: 121) te iako je histerija u 20. stoljeću nestala s popisa psihosomatskih poremećaja,¹⁰⁹ Charcotova i Freudova istraživanja i histerije i povijesti vještičarstva potaknula su brojne rasprave i razrade različitih

Scotta i dr. naglašavali da dijelovi vještičjega imaginarija ili pak ekstatičkih stanja odgovaraju simptomima bolesti poput histerije, melankolije, megalomanije ili epilepsije, za koje se vjerovalo da češće pogađaju žene, i koje je potrebno adekvatno medicinski liječiti, a ne sankcionirati (usp. Elmer 2007: 37; Porter 2002: 25–31).

¹⁰⁶ Usp. Charcot, Jean-Martin i Paul Richer 1887. Više o neurološkim istraživanjima histerije Charcota i suradnika u Didi-Huberman 2003.

¹⁰⁷ Freud, kao i Charcot od kojega je učio, isprva je histeriju smatrao neuropatologijom da bi kasnije usmjerio fokus na istraživanje psihopatologije. Tako je nakon *Studija o histeriji* iz 1895. godine napisanih s neurologom Josefom Breureom objavio radove koji napuštaju neurološko-anatomske temelje i okreću se psihoanalizi, odnosno razvijanju teorije nesvjesnoga poput *Fragmenta analize jednog slučaja histerije* iz 1901. godine, kasnije radova "Bilješka o nesvjesnom u psihoanalizi" iz 1912. godine ili "Potiskivanje" iz 1915. godine, a koji se također dijelom temelje na izučavanju histerije (Ricoeur 2005: 89, 95).

¹⁰⁸ Simptomi histerije bili su zanimljivima jer su vidljivi i tjelesni, a uključivali su grčenje, nesvjesticu, povraćanje, gušenje, jecanje, smijanje, paraliziranost dijelova tijela te brze izmjene emocionalnih stanja, što se tradicionalno asocira sa ženskom prirodom (prema Matijašević 2005a: 831).

¹⁰⁹ Anouchka Grose navodi kako je iz prvoga *Dijagnostičkoga i statističkog priručnika mentalnih poremećaja* koji je 1952. godine objavilo Američko psihijatrijsko društvo histerija nestala s popisa, no zapravo je zamijenjena konverzijskom reakcijom. U drugom izdanju iz 1968. godine ponovno se pojavljuje i to kao "histerična neuroza", a od 1980. godine u potpunosti je zamijenjena konverzijskim poremećajem i histrionskim poremećajem ličnosti (Grose 2016: XVI). Danas je histerija uglavnom zamijenjena ili s *borderline* poremećajem ili pak histrionskim poremećajem ličnosti, no u teorijskoj literaturi, ali i kliničkoj praksi ponajprije lakanovske psihoanalize, i dalje ima prominentno mjesto pod prvotnim nazivom.

aspekata u različitim disciplinama tijekom 20. i 21. stoljeća, od lakanovske i postlakanovske psihoanalize, kulturalnih studija, sociologije, književne teorije itd. (više u Micale 1995).

No, za reinterpretaciju, dijelom i dekonstrukciju, čitanja histerije kao ključne medicinske metafore za *žensko stanje*, a potom i za Freudova tumačenja ženskih priznanja vješticiarstva isključivo kao slučajeva histerije zaslužni su prvenstveno radovi feminističkih kritičarki poput Hélène Cixous (1975), Catherine Clément (1979) i Luce Irigaray (1974). One su se vratile histeriji kako bi ukazale i propitale načine isključivanja ženskoga subjektiviteta iz muške kulture, odnosno kako bi podcrtale da povijest histerije i povijest progona vještica imaju važnu dodirnu točku jer svjedoče o kulturalnom kodiranju ponajprije ženske normalnosti. I vještice u ranome novom vijeku i histerične pacijentice u 19. te početkom 20. stoljeća imale su važnu društvenu ulogu jer ih se upravo zbog navodnih transgresija i subverzija društvenih normi koristilo za uspostavljanje normativa (ne)normalnosti, odnosno za uspostavljanje reda i novih modela ženstva (usp. Roper 2006).

Luce Irigaray histeričnu ženu naziva *mystérique* te smatra da je mistički diskurs jedini prostor u povijesti zapada u kojem žena govori i djeluje javno u patrijarhalnom okviru, odnosno smatra da mistična iskustva, kao i histerija poslije nekoliko stoljeća, nude ženama mogućnost da postanu prisutne i vidljive, odnosno da istraže neke aspekte vlastite žudnje i užitka (Irigaray 1985: 191–202). Tome se nizu mističarki i histeričarki mogu pridodati i iskazi žena optuženih za vješticiarstvo kao i onih koji ih optužuju, koji tek na ispitivanjima i suđenjima dobivaju priliku u javnome prostoru govoriti o vlastitome životu, fantazijama, pa i emocijama koje su do sada rijetko u studijama o progonima vještica bile u fokusu, bez obzira na to koje im je disciplinarno polazište.¹¹⁰

Ako se odmaknemo od analize navodnih psihopatoloških struktura zajedničkih histeriji i priznanjima vješticiarstva te fokus usmjerimo na analizu naracija emocija i afekata¹¹¹ u oba diskursa, možemo uočiti

¹¹⁰ Iznimku čini nedavno objavljen zbornik *Emotions in the History of Witchcraft* iz 2016. godine koji su uredili Laura Kounine i Michael Ostling, u kojemu se autori bave različitim afektima, emotivima, emotivnim režimima i praksama vezanim uz vješticiarstvo, od optužbi, suđenja, demonoloških tekstova do vizualnih reprezentacija.

¹¹¹ U tekstu pod afektima podrazumijevam konceptualizaciju koja ne razdvaja strogo emocije od afekata, nego ih pak razumije kao karakteristiku emocija da do-

da su upravo snažne i “nedopuštene”, neprihvatljive emocije, kodirane odnosno prevedene u jezik te izgovorene pred publikom i za publiku, odnosno svjedoke, zajedničke i hysteriji i vještichjem diskursu. Još je 70-ih godina prošloga stoljeća Norbert Elias zamijetio da društva stvaraju “emotivne hijerarhije” pa se tako neke emocije u nekom kontekstu smatra prihvatljivima, odnosno znakovima kultiviranosti i razumnosti, dok su druge kvalificirane kao neprihvatljive, negativne, kao znakovi slabosti ili ludila te one koje zahtijevaju sankcioniranje ili korekciju (Elias 1978 i 1982; Frevert 2011: 87–124). Naracije emocija u hysteriji i vještichjem diskursu tako su istodobno iskaz ženskoga nastojanja (ili prisile) na socijabilnost, ali i pobune protiv zadanih uloga i pozicije (usp. Bronfen 1998), no s nekim ključnim razlikama. Prva i najočitija jest kontekst pripovijedanja – iskazi žena optuženih za vješticharstvo dani su pod prisilom, kao dio procedure torture i prema zadanim formulama, često u obliku odgovora na specifična pitanja propisana zakonskim odredbama i s teološkom pozadinom, a koja nisu smjela ostati neodgovorena jer je to značilo produžavanje agonije torture. Druga se razlika odnosi na afektivnu atmosferu u kojoj emocije nastaju, odnosno koja potiče iskazivanje nekih emocija i sankcioniranje drugih u određenom sociokulturnom kontekstu, tj. u razdoblju progona vještica. Također, razlika je i u afektivnim politikama koje kreiraju afektivne atmosfere¹¹² unutar nekoga društva ili zajednice, a koje razmatram ne toliko preko afekata nego preko cirkulacije *objekata* emocija, atmosfere u kojoj vještice postaju objektima koji asociraju strah, mržnju i prijezir, ali ne i *masovnu hysteriju*, niti su znakom ludila.

taknu, djeluju, izazovu reakciju kod Drugoga. Takva se konceptualizacija oslanja na frejdovsko-lakanovsko psihoanalitičko razumijevanje pojma koje je preuzela i razradila i Sara Ahmed u *Cultural Politics of Emotion* (2014).

¹¹² Premda pojam afektivne atmosfere preuzimam od Bena Andersona (2009) jer ga smatram iznimno korisnim u opisivanju učinaka afektivnih politika, s njegovim se pojašnjenjem ipak ne mogu dokraja složiti. Naime, on tvrdi kako su “[a]tmosfere [...] vrsta iskustva koje se pojavljuje prije i istodobno formiranju subjektiviteta, preko ljudskih i neljudskih materijalnosti i između distinkcija subjekt – objekt” (Anderson 2009: 78), što bi značilo da afektivne atmosfere ne nastaju niti su dotaknute subjektima koji su u njih uronjeni, a niti podliježu reprezentacijama ili subjektivnim interpretacijama. Takvo atribuiranje afekata kao ne samo nadosobnih i transpersonalnih nego i neosobnih sila koje nastaju neovisno o ljudskim i (neljudskim) subjektima smatram nedostatno razrađenim, pa i neuvjerljivim, jer u krajnjoj konzekvenci podrazumijeva poništavanje samoga subjektiviteta. O kritici Andersonova pojma afektivne atmosfere više u Wethe-
rell 2013.

Na primjeru jednoga zapisnika sa suđenja vješticama u Križevcima i Zagrebu tijekom 1751. i 1752. godine analiziram emotivni diskurs osobe koja pokazuje simptome histerije i koja pokreće cijeli proces optužujući nekoliko žena da su vještice. Preciznije, nastojat ću utvrditi koliko je u njezinoj naraciji žudnja, koju lakanovska psihoanaliza i psihoanalitička kritika smatraju središnjim pitanjem histerije, kodirana jezikom u naraciju straha od vještica i to metonimijskom zamjenom jednoga objekta drugim, odnosno zanima me koliko su žudnja i strah kao osobne emocije u navedenome slučaju zapravo transpersonalne i oblikovane afektivnim atmosferama i afektivnim politikama.

Brojne studije emocija (ili povijesti emocija) naglašavaju kako je osobne, individualne naracije emocija teško razumjeti izvan širega društvenog afektivnog konteksta i djelatnih procesa (usp. Stearns i Stearns 1985; Reddy 2001; Frevert 2011; Plamper 2015), odnosno kako ističe Sara Ahmed, afektivni su procesi uvijek u aktivnom, pregovaračkom i intenzivnom odnosu s ideologijama i konceptualizacijama društveno prihvatljivoga iskazivanja emocija, odnosno njihova sankcioniranja (usp. Ahmed 2014). To bi značilo da emocije nisu samo psihološka i tjelesna stanja pojedinca nego i društvene i kulturne prakse koje su u kontinuiranom međuodnosu: emocije su potaknute objektima, stvarnim ili imaginarnim, odnosno potaknute su značenjem, interpretacijom tog objekta za pojedinca, a koje je kulturno i društveno uvjetovano. Utoliko emocije, koje su i osobne i intencionalne, upućuju i na načine na koje dolazimo u doticaj, kontakt s objektima i Drugima te na to kakav sud, mišljenje o njima potom donosimo, kakvu (tjelesnu) reakciju izazivaju i kako se taj sud i reakcija, emocija potom reflektiraju ponovno na tijelo, a zatim i društvo u kojem su nastale ili su u njemu proizvedene. Interkorporalnost emocija, koju naglašava Ahmed, postaje tako temeljem emotivnih odnosno afektivnih zajednica, koje nekim oblikom društvenoga ugovora nekim tijelima pridaju određena značenja. U ovome poglavlju zanimat će me upravo taj trenutak kada – društvenim ugovorom i zakonskim odredbama – neka tijela, ona vještičja, postaju opasnim, zastrašujućim i stranim te kako blizina tih tijela / toga tijela oblikuje naracije o vlastitome životu, emocijama i ponajviše žudnji. U doba masovnih progona tijelo vještice doživljava se kao strano i zastrašujuće jer je drukčije od *ljudskoga*: posjeduje moći i obilježja koje “obična”, “normalna” tijela nemaju, a s pomoću kojih može nanijeti

štetu. Tijelo tako doslovno postaje znakom opasnosti, na čije je značenje fokusirana istražna procedura, koja uključuje i torturu, i koju pak regulira afektivna politika ovjerovljena zakonskim aktima.

U takvoj afektivnoj atmosferi straha i tjeskobe – ili prije atmosferi u kojoj su javna iskazivanja straha i tjeskobe bila društveno i ideološki podržana ako su im objektima bile vještice – histerični diskurs zamjenjuje vlastiti objekt, oko kojega je sazdana neuroza i protiv kojega je usmjerena pobuna, kolektivno prihvatljivim, dijeljenim i kolektivno potaknutim objektom, vješticama. Niz “privatnih” emocija čije je prikazivanje i pripovijedanje bilo neprihvatljivo, neprilično ili sankcionirano u javnim naracijama biva zamijenjeno pripovijedanjem o emocijama koje su dopuštene, shvatljive i koje jačaju odnose unutar afektivne zajednice, o čemu svjedoči i slučaj tužiteljice Marijane Frajt.

Iz zapisnika procesa vođenoga od 8. kolovoza 1751. godine do 4. svibnja 1752. godine na Sudu Zagrebačke županije u Križevcima i poslije u Zagrebu doznajemo da otac Marijane Frajt (u zapisniku su i varijante imena, Marija i Mara) podnosi tužbu protiv Marijane Vugrinec, optužujući je da je vještica koja je narušila tjelesni integritet njegove kćeri. Tijekom ispitivanja optužnica se proširuje na još tri žene, Magdu Brcković (svekrvu Marijane Frajt), Maru Brukec i Maru Fućkan, a premda su spomenuta i dva muškarca kao pripadnici vještičje skupine koja je mučila i napadala tužiteljicu – suprug Marijane Frajt Brcko Smerdić i njegov otac – optužnica protiv njih nije podignuta niti u zapisnicima ima traga o njihovu ispitivanju kao osumnjičenih nego pak isključivo kao vjerodostojnih svjedoka. U pismu podžupana Križevačke županije Ivana Saića upućenom podžupanu Zagrebačke županije od 10. prosinca 1751. godine kao pojašnjenje procesa stoji opis maleficija, odnosno tjelesnoga oštećenja:

Tu su sirotu snahu vještice toliko uzele da si desnom nogom i rukom nije mogla pomoći ni koristiti. Jer i noga joj je i ruka bila toliko skvrčena da joj otac nije s družinom rastezao prste od dlana, pa joj komad drva unutra metnuo, bili bi joj prsti zajedno s dlanom sagnjili. Utekao se k meni, moleći za pomoć i kazao je da je te opake žene stalno napadaju i među se zovu (Bayer 1982: 683).

U ostalim pismima i daljnjim ispitivanjima na sudu dodatno se pojašnjavaju tjelesni simptomi maleficija koji umnogome odgovaraju

simptomima histerije, odnosno histeričnoj strukturi,¹¹³ koji su uključivali lokaliziranu paralizu, konvulzije, afaziju, “putujuće” bolove pa sve do halucinacija i fantazmi. U istome pismu Saić bilježi da je pozvao na ispitivanje u Svetu Jeleni (Helenu) suca Križevačke županije Đuru Petkovića, na čijem je posjedu osumnjičena Vugrinec služila, tužiteljicu Marijanu Frajt, njezina oca, potom njezina supruga s roditeljima, a naposljetku i osumnjičenu Mariju Vugrinec. No njihovo je sučeljavanje dovelo Marijanu Frajt u stanje teške uznemirenosti i straha, nakon čega je izgubila sposobnost govora i najvjerojatnije se onesvijestila:

Kad je došlo do suočavanja i snaha stala pripovijedati kako se s njome postupalo i što su baba Marica, svekrva i muž rečene snahe htjeli da ona načini božićne noći kada se išlo k ponoćki i od ponoćke kući dolazilo, pristupila je baba Marica k snahi koja je sjedila na stocu i stala je zubima nešto gristi i oštro i uporno snahu u oči gledala govoreći: “Ta jesam li ja to govorila?” Snaha potvrđuje da jest. Nadalje, pitam ja snahu neka sve kaže što zna. Ali je snaha počela plaho gledati mašući rukom da ne može više govoriti. I ni riječi nije mogla progovoriti, nego je, preplašena i u strahu, obamrla pred nama na tle pala (Bayer 1982: 683–684).

Slično se ponovilo i na sudskoj raspravi 15. prosinca 1751. godine održanoj ovoga puta u Zagrebu kada je pozvana svjedočiti žrtva Marija[na] Frajt, i na kojoj se otkrivaju osobniji, intimniji detalji njezina života, odnosno zbivanja koja su prethodila maleficiju / histeričnim epizodama, i čije je pripovijedanje detaljno zabilježeno, premda u trećem licu singulara:

Godine 1750., oko blagdana sv. Blaža, udala se za Brcka Smerdića i došla je u njegovu kuću. Tu je po izmaku nekog vremena počeo izjaviteljicu spomenuti njen muž sa svekrvom Magdom Brcković i sestrom njenom Dorom (koja je i sada kod nje u službi) mamiti i nagovarati (*da stupi*) u družbu vještica. Ali ona je odbijala. Kada je gore navedena Marijana Vugrinec oko blagdana pohoda bl. dj. Marije 1750. godine, ušla kao služavka u rečenu kuću, navraćala je i ona, Marijana Vugrinec,

¹¹³ Iako se u ranim psihoanalitičkim tekstovima poput *Studija o histeriji* iz 1895. godine te u “Odlomku analize jednog slučaja histerije” iz 1905. godine Freud bavio aspektima histeričke strukture, tek je u kasnijem radu “Ženskost” utvrdio da je središnje pitanje bolesti: “Što žena želi?” te tako smjestio histeriju u područje seksualne politike i seksualnog identiteta (prema Borossa 2003: 9–10). Lacan, nastavljajući se na Freuda, objašnjava histeriju preko žudnje Drugoga koja je uvijek kolektivna, a posebno u seminaru iz 1958–1959. godine naslovljenom *Žudnja i njezino tumačenje*.

izjaviteljicu u spomenutu družbu pobudama: da će imati više mlijeka, da će njeno žito svagdje biti bolje, što god će vidjeti da će biti njeno i drugim sličnima. I kad rečena izjaviteljica nije ni na koji način htjela da stupi u spomenutu družbu, navedena ju je Marijana Vugrinec na poticaj prije spomenutog muža (*izjaviteljičina*) u tri maha izbatinala. Pa kad to izjaviteljica nije mogla da podnosi, otišla je odanle u nedjelju iza Božića naprijed navedene 1750. godine i vratila se k svojim roditeljima. Ali ni tamo nisu prestali gore navedeni, pa i Marijana Brukec, da dolaze katkad noću, a nekad i danju, i navraćaju je u spomenutu družbu: da će joj lijepo biti, gostit će se, u kočiji će se voziti, a ubacivali su i prijetnje da će je, ako ne posluša njihova nagovaranja nožem zaklati ili je lišiti vida, ruku ili nogu. Pa tako joj se i dogodilo, naime kad je tekuće, 1751. godine, na dan sv. Blaža došao njen muž u kuću roditelja kamo se izjaviteljica bila vratila, one je večeri izjaviteljica kao na nečiju zapovijed izišla iz kuće i iznenada osjetila kako je nekakav snažni vjetar dunuo u nju i kako joj se u isti mah desna noga i ruka ukočila. I tamo je među mnogima nazočnim vješticama prepoznala one koje su gore navedene. One su je tamo također nagovarale i na predašnji joj način prijetile (*da bi ušla*) u spomenutu njihovu družbu. Ali ona je lijevom rukom pograbila nekakav štap i vitlajući njime stala zamahivati, a usto je povišenim glasom podviknula i pobjegla u kuću. Tu je nekoliko puta podignuta s poda do stropa i o nj udarila. Njen otac, zaprepasten, počeo je ispitivati da kaže što je. Nato je muž izjaviteljičin koji je tamo bio prisutan dobacio: "Neće reći istinu." A kad je otac stalno poticao izjaviteljicu da priča, ponovio je muž da neće progovoriti i izjavio da je on već deset puta bio u takvoj prilici. Izjaviteljicu su položili i otac ju je počeo kaditi blagoslovljenim prahom. Međutim je izjaviteljici ostala ruka i noga ukočena sve do osmog dana mjeseca kolovoza iste godine, kada je naime kod Sv. Jelene bila suočena sa spomenutom Marijom Vugrinec. Kada je izjaviteljica prigodom toga suočenja u nazočnosti gospodina podžupana Ivana Saića i plemićkog suca Đure Petkovića htjela da isprika način na koji su je gore navedeni pozivali u družbu vještica, iznenada je osjetila da je lišena dara govora i vidjela kako su je gore navedena Marija Vugrinec, svekrva njena i muž bacili licem na tle i ništa više nije mogla da progovori. Kad se to tamo dogodilo, stao je gospodin podžupan Saić prijetiti ondje nazočnoj Mariji Vugrinec i svekrvi izjaviteljičinoj, ako izjaviteljici ne povrate zdravlje. Ali Marijana Vugrinec ga je ozbiljno uvjeravala da ona to ne može učiniti, nego svakako (*da bi mogla*) kad bi je pustili kući njenoj. Konačno je izjaviteljica poslana u kolima sa spomenutom Marijanom Vugrinec u kuću u koju se udala. Ista Vugrinčevka ju je pustila da natraške uđe u kuhinju i tako skoči na ognjište, pa svoju nogu snažno utisne. Kad je to izjaviteljica učinila, Marijana Vugrinec je izvadila iz ladice ispod stola nekakovu mast i njome joj ruku namazala. Od tog mazanja ukočenost je

popustila, a izjaviteljica je u ukočenim udovima osjetila neko škripanje sudarenih kostiju. Konačno je po uputi Marijane Vugrinec natraške skočila s ognjišta i kad je izlazila iz kuhinje vratilo joj se predašnje zdravlje. Međutim, dok je pred sudom ispričavala što je naprijed navedeno i dalje bila ispitivana, dala je rukom znak da ne može govoriti i konačno se srušila na pod i tresla se tamo. No na neki se način ipak povratila k svijesti, pa je onda izjavila pred sudom da je naprijed navedene vještice muče. Kad je sud htio da pođe dalje u njenom ispitivanju, uvijek je ponovo padala u naprijed prikazano stanje. Pošto je to sud primijetio, otpuštena je odanle. Ali je ipak u toku svoga ispitivanja zapitana bi li htjela da se zakune na ono što je gore ispričala. I spremno je izjavila da će se zakleti. No zakleti se zbog navedenog događaja stvarno nije mogla (Bayer 1982: 688–690).

Iz navedenoga zapisnika saznajemo dijelove faktične, ali i emotivne biografije Marijane Frajt: u dom svojega supruga Brcka Smerdića došla je nakon udaje, oko blagdana sv. Blaža, dakle oko 3. veljače 1750. godine, u kojem ostaje sve do poslije Božića iste godine kada se vraća roditeljskoj kući. Odmah nakon vjenčanja počeli su je suprug, njegova majka i njezina sestra nagovarati da se pridruži vješticij družbi što je odbijala, a premda sama ne spominje (histerične) epizode iz toga razdoblja, odnosno paralizu ili afaziju, njezin suprug navodi da ih je bilo bar desetak. No, dolaskom Marijane Vugrinec u kuću Smerdićevih na blagdan Pohoda Blažene Djevice Marije, dakle 31. svibnja, napadi na Frajt postaju češći i uz sve više prijetnji, a kako je izjavila, čini se i da je njezin suprug tripot zapovjedio sluškinji Vugrinec da je fizički kazni, odnosno istuče te nakon toga Frajt napušta kuću i odlazi u strahu svojim roditeljima. Jednako, izgleda da ni njezin brak s Brckom Smerdićem nije osobito funkcionalan ili zadovoljavajući za mladu ženu, što je moguće iščitati iz dijelova njezine naracije. No ni nakon bijega u sigurnost obiteljskoga doma napadi ne jenjavaju pa tako pripovijeda kako su je vještice posjećivale i nagovarale tijekom noći, ali i dana, a osobito je zanimljiva epizoda kada je 3. veljače 1751. godine njezin suprug dolazi posjetiti. Naime, te je večeri osjetila da mora izići iz kuće da bi je potom napale vještice (među mnogim prisutnima i one koje je tužila), desna ruka i noga bile su joj paralizirane, a po povratku u kuću doživjela je i spazme cijeloga tijela, čemu su svjedočili njezin otac i suprug. Ruka i noga ostale su joj paralizirane sve do kolovoza iste godine kada joj je optužena Vugrinec magijskim radnjama “skinula čini”, a svako pripovijedanje u sudnici o

tim zbivanjima dovodilo ju je u stanje straha, konvulzija, afazije i potpune iscrpljenosti.

Njezina je afektivno obilježena naracija verbalna, no za razumijevanje histerije kao rada žudnje i straha od žudnje, kao i za razumijevanje metonimijske zamjene jednoga objekta drugim podjednako je bitna, ako ne i važnija, njezina *tjelesna* naracija. Tijelo tako postaje verbalnim instrumentom i preuzima pripovijedanje u onome trenutku kada Frajt osjeća da su određene emocije nedopustive, kada unutarnji konflikt ne može biti artikuliran te podliježe konverziji, odnosno zamjeni jednoga objekta (žudnje) drugim objektom, vješticama, koje pripadaju u društveno odobren, valoriziran objekt straha. Dugotrajna, u ovome slučaju višedesetljetna (pa i višestoljetna) proizvodnja vještica kao objekta straha omogućila je Frajt da ipak narativno uobliči dio vlastitih afektivnih stanja kodirajući ih, prevodeći ih u jezik.

Lucien Israël smatra kako je jezik histerika (ili jezik histerije) jedan od modusa komunikacije, pokušaj uspostavljanja odnosa s Drugim kako bi subjekt prenio poruku o prepoznavanju vlastita manjka ("nisam cjelovit/a"), no postizanje toga cilja obuhvaća pretvaranje svih strahova, tjeskoba i žudnji u somatske manifestacije i reprezentacije (Israël 1976). No taj je jezik nešto drukčiji jer je kodiran upravo zbog straha te omogućuje subjektu da u vlastitim, stvorenim okvirima sigurnosti "neproničnoga jezika" progovori o osobnim, ali i kulturološki, društveno generiranim nezadovoljstvima, odnosno ponajprije o žudnji i strahu od njezina ne/ispunjenja. Ili, kako naglašava Bronfen, ono što histerik govori poruka je, i to o ranjivosti i krhkosti simboličkoga (društvenih odnosa), identiteta (nesigurnost u rodna, etnička, klasna određenja), a ponajviše o krhkosti i ranjivosti tijela (Bronfen 1998: xiii). Točnije, kod histerije tijelo i tjelesne manifestacije postaju porukom odnosno naracijom: naracija straha prevedena je u nevoljne pokrete – konvulzije ili pak u zaustavljenu sliku, paralizu, ili je pak radikalno zapriječena afazijom, trenutnom, ali potpunom odsutnosti glasa i govora. Tako Marijana Frajt svaki put kada u sudnici ili u vlastitu domu počne verbalizirati nagovor odnosno poziv vještica da im se pridruži jest zaustavljena, i priču pokušava nastaviti ili tijelom ili šutnjom, tišinom. No ni njezini trzaji ni njezina šutnja nisu pod njezinom kontrolom – već sama pomisao na izgovaranje prijetnje koje su joj upućivale vještice ili – što je vjerojatno

još važnije – na ponavljanje njihovih obećanja, aktivira somatsku re-prezentaciju Drugoga. Naime, kako je to artikulirao Lacan, tijelo nikada nije samo u posjedu subjekta nego je i upisna ploha Drugoga, mjesto zaposjednutosti koje pokreće žudnja¹¹⁴ (usp. Verhaeghe 2001: 68–69). Takva je žudnja, koju Lacan definira kao metonimiju manjka bivanja ili manjka u biću (*manque-à-être*), organizirana oko imaginarne anatomije i slike fragmentiranoga tijela, a upravo je u histeriji od svih kliničkih struktura najjasnije prikazana struktura žudnje Drugoga i žudnje za Drugim: histerik prihvaća tuđu žudnju i s njom se identificira, no može je prihvatiti jedino pod uvjetom da on/ona nije i *objekt* te žudnje (Lacan 1999 [1966]: 222).

Rad žudnje u histeriji moguće je pratiti i na slučaju Marijane Frajt, čiji se simptomi počinju manifestirati, a vrlo brzo i radikalno pogoršavati nakon vjenčanja i dolaska u suprugovu kuću. Trenutak kada ovjerovljeno bračnim ugovorom tijelo postaje objektom njegove žudnje i kada je njezina pozicija u simboličkome jasno određena “gubitkom” dijela vlastita subjektiviteta i/ili identiteta postajanjem objektom, odnosno redukcijom na objekt razmjene između oca i supruge, za Marijanu Frajt postaje i trenutkom kada tijelo preuzima naraciju. Na tragu feminističkih čitanja histerije (ponajprije L. Irigaray), njezine se simptome može razmatrati i kao pobunu protiv dodijeljene pozicije, protiv simboličkoga kao dominantno patrijarhalne kulture, protiv očinske metafore, koja kulminira njezinim odlaskom iz suprugove kuće nekoliko mjeseci nakon vjenčanja. O krhkosti (ženskoga) identiteta mnogo govori i atribuiranje Marijane Frajt u sudskim dokumentima – premda udana za Smerdića, o njoj se govori i piše ili kao Marijani Frajt, čime je se i dalje određuje kao “vlasništvo” oca, ili pak kao o gotovo generičkoj snahi u pismima podžupana Saića (“Šaljem pred lice suda snahu koju su vještice bile uzele”;

¹¹⁴ Žudnja je zapravo središnji koncept Lacanove teorije, i to ponajprije *nesvjesna* žudnja koju je moguće raspoznati tek nakon što je artikulirana odnosno stvorena jezikom. Žudnju Lacan strogo razlikuje od zahtjeva i potrebe: potreba je rezultat biološkoga instinkta koja kada je artikulirana, postaje zahtjevom za zadovoljavanjem potrebe. No, dio potrebe nikada ne može biti zadovoljen, a taj je dio upravo žudnja, ona je višak nastao artikulacijom potrebe u zahtjev. Osim što je se ne može zadovoljiti, odnosno što je nastala iz nezadovoljenja, teško ju je i iskazati jezikom zbog temeljne “nekompatibilnosti između žudnje i govora” (Lacan 1999 [1966]: 275). Ili kako pojašnjava Evans, “premda je istina o žudnji donekle prisutna u svakom govoru, govor nikada ne može artikulirati *cijelu* istinu o žudnji; kada god se govorom pokuša artikulirati žudnju, uvijek je tu ostatak, višak, koji nadilazi govor” (Evans 1996: 61).

“Kad je došlo do suočavanja i snaha stala pripovijedati”, “Nadalje, pitam ja snahu neka sve kaže što zna”), ali i u iskazima drugih optuženih.

Osim pokušaja da napuštanjem suprugova doma (što podrazumijeva i odustajanje od vlastite nove uloge) stabilizira vlastiti identitet, iz zapisnika je vidljivo da je njezin odlazak i čin pobune protiv nasilja, metaforičkoga, ali ponajprije fizičkoga jer je u nekoliko navrata Vugrinec dobila zadatak da fizički kazni neposlušnu suprugu.

Elaine Showalter (1985) i Martha Evans (1991) smatraju kako se histeriju može interpretirati kao patološki odgovor na dodijeljene rodne uloge i osjećaj društvene nemoći, na nezadovoljstvo represivnim, kulturološki konstruiranim idealom ženstva, ponajprije poslušnošću i podložnošću muškarcima. Premda se lako složiti sa Showalter i Evans da je histerija odgovor, odnosno pobuna protiv zadanih uloga i osjećaja nemoći da im se u potpunosti izmakne, smatram kako nije nužno riječ o *patološkome odgovoru* nego o za subjekt jednom od mogućih odgovora na *patologiju svakodnevice*, tj. na društveni i ideološki kontekst u kojem se neke emocije i afekti nastoje prigušiti i disciplinirati. Suočavanje s neupitno neuspješnom pobunom Marijanu Frajt doslovno ostavlja bez glasa – njezina šutnja, odnosno nemogućnost govora istodobno je i vrlo jasan iskaz straha, baš kao što je paraliziranost njezine ruke simbolizacija nemogućnosti da se obrani od nasrtaja, a paraliziranost noge nemogućnosti da doista iskorači iz zadane joj uloge i pobjegne. (Histerično) tijelo i njegovi simptomi tako su postali zrcalom afekata koje se ne može drukčije iskazati, dijelom iz straha i pobune, a dijelom i stoga jer je, kako naglašava Lacan, žudnju nemoguće do kraja obuhvatiti jezikom.

Kako je iz opisanih simptoma Marijane Frajt moguće pretpostaviti da je riječ o histeričnoj strukturi, ostaje za osvrnuti se na središnje pitanje histerije, a to je pitanje žudnje i toga kako je žudnja povezana s metonimijskim zamjenama jednoga objekta (ili označitelja) drugim te s afektivnom atmosferom straha.

Frajt koherentno pripovijeda o vlastitu životu, vjenčanju, odlasku od supruga, odnosima u obitelji, no svaki put kada dolazi do ključnoga

trenutka – narativnoga uobličenja poziva u vještije društvo ili njihovih prijatelji – ona doživljava konvulzije, paralizu i nestaje joj glasa te ne može nastaviti s pripovijedanjem. Napade vještica o kojima pokušava pripovijedati, pred kojima je nemoćna noću, dok im se danju katkad uspijeva othrvati, možemo razumjeti kao fantazme, vizualne reprezentacije žudnje koja je zakrivena, odnosno kao slike “zamrznute” upravo na onome mjestu na kojemu bi se mogao raspetljati čvor oko kojega je žudnja sazdana (Evans 1996: 60). No, u histeriji žudnju se nastoji držati na uvijek istoj udaljenosti – ona ne samo da ne može biti zadovoljena, što je uobičajeni rad žudnje, nego i *ne smije* biti zadovoljena (Lacan 1999b [1960–1961]: 294),¹¹⁵ a histerik je prihvaća jedino ako nije objektom žudnje. Čini se da je čvorište histerije M. Frajt upravo u nagovoru vještica i njezinim nastojanjima da mu izbjegne – vještičarstvo ovdje postaje metonimijom njezine žudnje. No, taj je nagovor povezan s dijelom koji nije prisutan u naracijama ni tužiteljice ni osumnjičenih, on je prešućen i skriven iako je svima poznat, a to je implicirani seksualni odnos koji prati “inicijaciju” u vještičju grupu, odnosno ugovor s vragom. Seksualni kontakt s demonom odnosno vragom bio je standardnim dijelom ne samo vještičjega imaginarija usmene kulture, teoloških rasprava i inkvizitorskih priručnika nego i dijelom kaznenoga prava, pa i već navedene *Kriminalne prakse* koja je sadržavala i niz pitanja koja su se postavljala tijekom torture, a koja su se ticala upravo spolnoga ugovora i đavoljega pečata na tijelu. Nema sumnje da je osobito u vrijeme masovnih progona, kada neka tijela postaju vrlo opasnim, ali i obilježenim, svima ili bar većini bio poznat način inicijacije, bilo propovijedima, pričama, predajama, tračevima ili pak javnim čitanjima optužnica protiv vještica, a čini se vrlo vjerojatnim da je bio poznat i Marijani Frajt. Stoga nagovor da stupi u vještičju službu doživljava istovjetnim sa seksualnim odnosom, odnosno postajanjem objektom žudnje, što rezultira histeričnom krizom, a potom i optužbama jer žudnja za nezadovoljenom žudnjom mora biti očuvana. Colette Soler ističe kako je upravo za histerika karakteristično da uvijek optužuje Drugog – uvijek je riječ o propustu, pogrešci ili nedjelu Drugoga, za razliku od opsesivnog neurotika kod kojega je dominantan osjećaj krivnje (Soler 1996: 255). Tako Marijana Frajt

¹¹⁵ “Postoji nešto što joj je draže od vlastite žudnje – ona preferira da njezina žudnja ostane nezadovoljena, jer Drugi čuva ključ njezine tajnovitosti” (Lacan 2001: 294).

mora optužiti nekoga za vlastitu žudnju, a uklanjanjem toga Drugoga, njezina žudnja može ostati netaknutom. Strah od približavanja pounutrenoj, posvojenoj žudnji Drugoga vodi Frajt prvo u bijeg k vlastitim roditeljima, a kada ni tamo ne nestaje strah, ona se odlučuje na radikalnu, fizičku eliminaciju žena iz najbliže joj okoline podnoseći tužbu protiv njih koja je u to doba značila istodobno i pritvor i torturu.

No, kako je prema Lacanu i postlakanovskoj psihoanalizi žudnja zapravo žudnja Drugoga ili žudnja za žudnjom Drugoga ili pak žudnja koja je istovjetna žudnji Drugoga,¹¹⁶ postavlja se pitanje tko je taj Drugi žudnje Marijane Frajt koji je potaknuo histerične simptome, a posljedično i sudski proces. Iz zapisnika, posebno iz dijela priče M. Frajt jasno je da su nagovori da se udruži s vješticama potekli prvo od njezina supruga, njegove majke i njezine sestre Dore, no za to razdoblje ne pripovijeda o vlastitim fizičkim poteškoćama, odnosno izostaje simptomatologija histerije. Poistovjećivanje ulaska u brak i postajanja objektom suprugove žudnje ona izjednačuje s vještičjom opasnošću jer je jedan strah zamijenjen za drugi metonimijskim "klizanjem" označitelja, no to ipak ne izaziva ni pobunu ni bijeg. Zanimljivo je da se njezini simptomi aktiviraju tek dolaskom Marijane Vugrinec, sluškinje u kući suprugovih roditelja, "babe" koja je neprestano poziva da im se pridruži pri čemu joj obećava "da će imati više mlijeka, da će njeno žito svagdje biti bolje, što god će vidjeti da će biti njeno" (Bayer 1982: 688), odnosno jamči joj obilje i plodnost, što je, dakako, metafora odnosno analogija ženske prokreacije, tj. ženskih reproduktivnih moći. No, razlog pojave simptoma histerije kod Frajt dolaskom Marijane Vugrinec moguće je razumjeti i iz jedne naoko usputne opaske u zapisniku na koju se tijekom procesa nitko od ispitanih i optuženih ne vraća, a ključna je za razumijevanje mehanizama žudnje. Naime, podžupan Saić u pismu navodi da svekar Marijane Frajt tvrdi da su optužena Marijana Vugrinec i njegov sin Brcko Smerdić bili ljubavnici:

Kada je ona odvedena, stao je svekar rečene snahe koji je sa sinom i ženom ostao pred nama u kući, govoriti da vidi i prepoznaje čarobnjačke

¹¹⁶ Radi se o mogućim prijevodima Lacanova diktuma "Le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre" (1964: 38), ako drugo *de* shvatimo kao genitiv subjekta, a kojim naglašava koekstenzivnost manjka i žudnje, tj. čovjekova je žudnja da ga Drugi žudi čime nastoji održati iluziju svoje cjelovitosti prijanjanjem za žudnju Drugoga (usp. Fink 2009: 57–69).

čine na svojoj snahi, i da se boji da mu Marica [Vugrinec, op. a.] nije i sina općinila i u čarobnjaštvo zavela, pošto je njegov sin s rečenom Maricom više od dva mjeseca spavao (Bayer 1982: 684).

Taj neobičan par – starije žene i mlađega muškarca koji se oformlju-je ubrzo nakon dolaska služavke, ali i vjenčanja Smerdića i Frajt – potaknuo je strah i žudnju M. Frajt koji su se manifestirali na tijelu kao simptomi histerije, odnosno potaknuo je identifikaciju, koja je ključni trenutak žudnje,¹¹⁷ dviju žena uključenih u ljubavni trokut. Prva razina identifikacije odvija se na razini imaginarnoga jer se Frajt poistovjećuje s nekom značajkom Vugrinec – obećana plodnost usjeva, životinja itd. postala je metaforom ženske plodnosti kojoj je jamac bila upravo vještica Vugrinec. Premda su razlike između ovih dviju žena brojne – jedna je mlada, drugu nazivaju “babom”, jedna je služavka, dok druga zauzima nešto višu društvenu poziciju, različitoga su bračnoga statusa (za Vugrinec ne znamo je li udovica ili nikada nije bila udana), no ključna je razlika u njihovu potomstvu: Frajt nema djece, dok Vugrinec ima kćer, to jest ostvarila je društveno propisan “krajnji cilj” – prokreaciju. Tako Vugrinec za Marijanu Frajt predstavlja zavodljivu privlačnost, navještaj plodnosti, odnosno ono što Lacan naziva *agalma* – objekt privlačnosti koji uspijeva privući pozornost i zanimanje Drugoga, ono što pokreće žudnju (Lacan 2001: 167–182) – koji Frajt pokušava prisvojiti i pounutriti jer i ona sama žudi za žudnjom Drugoga (vlastita supruga), ali vjerojatno i stoga jer nastoji zadovoljiti i svoju žensku ulogu. No, kako je žudnju nemoguće zadovoljiti, a u histeriji nije ni dopušteno, Frajt ne samo da odbija tjelesni kontakt i prokreaciju nego želi i negativizaciju takva užitka (*jouissance* koji ne podrazumijeva samo ugodu nego može izazivati i užas i gađenje) kod Drugoga – vlastita supruga i njegove ljubavnice

¹¹⁷ Ovdje se referiram na Lacanovu analizu Freudova komentara jednoga sna prikazanog u *Tumačenju snova*. Riječ je o paradigmatom slučaju histerije navedenom u *Spisima*, u dijelu “La direction de la cure et les principes de son pouvoir” (1999a [1966a]: 62–123, posebno 97 i d.), o snu “dovrtljive mesarove žene”, kako ju je nazvao Lacan. Razrađujući razine identifikacije Lacan dolazi do jezgre žudnje koja je u njegovu psihoanalitičkom tumačenju jedan od središnjih pojmova strukture subjektiviteta, a koju razlikuje od potrebe i zahtjeva. Potreba i zahtjev mogu biti zadovoljeni, dok žudnja ne može – ona nastaje u njihovu međuprostoru, ona je višak nastao artikuliranjem potrebe u zahtjev i njezino ishodište “nije odnos prema zbiljskom predmetu neovisnom o subjektu, nego prema fantazmi. Na zahtjev je nesvodljiva zbog toga što se nastoji nametnuti ne vodeći računa o jeziku i nesvjesnom Drugoga te traži da je Drugo apsolutno prizna” (Laplanche i Pontalis 1992: 512).

optužujući ih da su pripadnici vještičje sekte. Takvom optužbom ona ih nastoji eliminirati kako bi se zaštitila od vlastita manjka i od postajanja objektom tuđe žudnje, optužbom koja je u ovome slučaju rezultirala trima smrtime.

Marijana Vugrinec umrla je u zatvoru od posljedica mučenja, a Magda Brcković i Marijana Brukec osuđene su na smrt 4. svibnja 1752. godine. Samo je Marijana Fućkan, koja jedina nije bila ni u kakvim obiteljskim vezama s ostalim ženama iz istoga procesa, nakon ispitivanja puštena na slobodu, dok Brcko Smerdić nije ni bio osumnjičen za vještičarstvo.

Zapisnici sa suđenja bogat su repozitorij, između ostaloga, ranonovjekih emocija i afekata, a iščitavanje tih tekstova omogućuje nam razumijevanje afektivnih/emotivnih praksi, atmosfera i politika koji su progonima dali okvir. Odnosno, omogućuju nam praćenje dinamike kulturnoga, društvenoga i ideološkoga hijerarhiziranja i kodiranja emocija, pri čemu se neke emocije u javnome diskursu promovira kao prihvatljive, dopuštene i poželjne, dok se druge sankcionira i disciplinira, stvarajući pritom specifične afektivne atmosfere ili emotivne režime, kako ih naziva William Reddy (2001). Pojmove emocije i afekata koristim kao sinonimne, o čemu je već bilo riječi, bez stroge distinkcije kao različitih aspekata nekoga doživljaja ili iskustva kako je predlažu npr. afektivne znanosti (npr. Massumi 2002), a oslanjajući se ponajprije na latinski korijen riječi *affectus*, u značenju “dispozicija, raspoloženje, stanje uma ili tijela izazvano, potaknuto vanjskim utjecajem”, i, dakako, na rad Sare Ahmed, *Cultural Politics of Emotion* (2014). Takav pristup emocijama/afektima, čini mi se, najbolje naglašava i njihov individualni, osobni doživljaj i izvorište, tj. psihološko stanje pojedinca, ali i njihovu sociokulturnu uvjetovanost i oblikovanost, odnosno pojašnjava kako su emocije, kao objektno usmjerene i objektno potaknute (što je i psihoanalitičko polazište), istodobno i društvene i kulturne prakse. Stoga su u fokusu ovoga rada upravo kruženje ne samih emocija, nego ponajprije objekata emocija, točnije objekata straha, tragovi i otisci koje ti objekti ostavljaju u dodiru s drugima te načini na koje se potom percepcija tih objekata povratno njima vraća i obilježuje ih, puni značenjima i mijenja

ih u određenom sociokulturnom kontekstu. U doba masovnih progona dominantna je (ili jedna od vladajućih) afektivna atmosfera straha u kojoj su, društvenim konsenzusom i ideološkim poticajima, glavnim objektom straha postala drukčija, već izvanjskim razlikama obilježena vještičja tijela koja su postala sinonimima za *svaki* objekt straha. Iz slučaja Marijane Frajt vidljivo je kako je tužiteljčina histerija, a koju razmatram kao pitanje *straha* od žudnje, a ne pitanje žudnje kao lakanovska psihoanaliza, metonimijskim pomakom označitelja postaje *strahom od vještica*. Tako individualno izvorište određene emocije, žudnje i straha od nje, odnosno histerije kao svojevrsne pobune protiv uloge žene kao objekta razmjene, a zbog nemogućnosti da se pobuna drukčije iskazuje jer je društveno neprihvatljiva i nedopuštena, traži svoj društveno prihvatljiv iskaz i objekt te se u pripovijedanju iskazuje kao strah od vještica, koje društveni ugovor podržava i odobrava.

Percepcija, doživljaj vještičjega tijela kao označenoga i opasnoga utjecala je na tijelo tužiteljice koje je također postalo označeno – paralizom, konvulzijama, afazijom, a što je u kruženju značenja povratno utjecalo na tijela optuženih žena od kojih su sve podvrgnute torturi, a tri su osuđene na smrt, prvo vješanjem, a potom i potpunim uništenjem tijela – spaljivanjem.

Uronjenost u afektivne atmosfere i njihovo prihvaćanje, kao i dijeljenje objekata emocija, čini emocije snažnima u stvaranju društvenih veza i ugovora, no i sa smrtnim posljedicama.

Vještica kao anti-žena, vještica kao anti-majka

Premda je infanticid dio tradicionalnoga vještičjeg imaginarija, “općeg znanja” ranoga novog vijeka, on nije direktno upisan u *Kriminalnu praksu*, nego ostaje skriven iza “posjedovanja masti”, to jest predodžbe da se mast koju su vještice koristile, nanijevši je na sebe ili metlu kako bi mogle odletjeti na sabat ili naprosto činiti štetu, spravljala od ubijene i potom najčešće skuhane djece. Oscar di Simplicio navodi da kada je prvi put detaljno opisan vještičji sabat u 15. stoljeću u demonološkim raspravama poput Niderove *Formicarius* ili *Errores Gazariorum* anonimnoga autora, upravo su ubijena djeca bila važnim elementom zazornoga vještičjeg okupljanja (di Simplicio 2006: 549–550), štoviše,

neke su optužene žene priznavale da su djecu ugušile i da su “sljedeće noći otkopale grob i odnijelo tijelo [...] u sinagogu [na sabat, op. a.], gdje bi ga skuhale i pojele” (Kors i Peters 2001: 161–162). Ta je predodžba ostala uglavljenom i kao vizualni stereotip, između ostaloga, na ilustraciji objavljenoj u demonološkoj raspravi *Compendium maleficarum* Francesca Marije Guazza iz 1608., na kojoj su prikazane dvije vještice koje peku dijete nad vatrom, a koja se potom u varijacijama pojavljivala i drugdje: moć slike da fiksira ključna je za fantazmu o vještici koja proždire djecu.

Predodžba o ritualnim ubojstvima nije bila nova, ona je stoljećima dijelom uobičajenog imaginarija čudovišne Drugosti te je bila motivom optužbi Rimljana protiv kršćana, kršćana protiv gnostika, a tijekom srednjeg vijeka Crkve protiv Židova i heretika (di Simplicio 2006: 549)¹¹⁸ da bi tijekom renesanse i ranog novog vijeka kulminirala s vještičjim imaginarijem u kojem nije bio naglašen samo element ritualnih ubojstava nego i kanibalizam/antropofagija i infanticid. No, zanimljivo je da se tada imaginariju uz antropofagiju i infanticid pridružuje i vampirizam,¹¹⁹ odnosno pijenje/sisanje krvi, a što je nakon masovnih progona postalo

¹¹⁸ Dok su i ritualna ubojstva, kanibalizam i infanticid bili dijelom uobičajenog konstruiranja Drugosti tijekom stoljeća, ipak postoje i razlike između “heretičkog” i vještičjeg imaginarija, koje se prije svega odnose na rod i tijelo. Naime, prema sačuvanim dokumentima hereza je do ranoga novog vijeka bila češće muškim zločinom, a njihova tijela, za razliku od vještičjih, nisu imala osobitih moći i nisu bila obilježena, pečatirana pa je i primjena torture bila rjeđa. Osim toga, heretici bi, uz pokajanje i priznanje grijeha i zabluda, mogli biti i oslobođeni, dok u doba masovnih progona vještica to nije bila česta praksa. Dakle, premda se u historiografskoj literaturi neprestano naglašava kontinuitet elemenata optužbi, odnos prema njima kao ni prema tijelima optuženih nije bio jednak.

¹¹⁹ Premda spominjem vampirizam jer ga tako precizira di Simplicio, čini mi se da je mnogo više riječ o nastavku, prijenosu antičkih vjerovanja u ženska bića koja su dijelom slična vampirima jer sišu krv svojih žrtava, no zapravo različita jer je tijekom stoljeća predodžba o vampirima dobila svoju rodnu stratifikaciju i pripala prije svega muškom polju devijacija, muškom *nadnaravnom*. Vjerovanje u ženska demonska bića koja sišu krv, važno za zapadni krug pa i vještičji imaginarij, vjerojatno ima korijene u hebrejskoj mitologiji s Lilith i njezinim kćerima, odnosno u grčkoj i rimskoj mitologiji s Lamijom, Empuzom i drugima, bićima koja su migratorna između dviju mitologija. Dok je Empuza, Hekatina kći, bila demonsko biće s nogama od bronce koje se pretvaralo u zavodljivu mladu ženu koja bi nakon seksualnog odnosa muškarcima isisala krv, Lamija je bila usmjerena isključivo na ubijanje i pijenje dječje krvi. Kao Zeusova ljubavnica koja mu je rodila djecu, Hera ju je kaznila tako što ju je prisilila da pojede vlastitu djecu te od tada, potpuno izgubivši razum, Lamija muči, ubija i proždire tuđu djecu (usp. Graves 1990) i uglavljuje se sve do danas kao čudovište kojim se uglavnom u grčkome folkloru zastrašuje najmlađe.

češće muškom transgresijom i koji, uz kanibalizam, nestaje iz optužbi protiv vještica tijekom druge polovice 16. stoljeća u većini europskih zemalja, dok infanticid ostaje stalnim toposom. Pijenje krvi ubijene djece detaljno je opisao Nider u *Formicariusu*, i to one koja bi ostala nakon kuhanja djece, stvorivši time dvostruko užasavajuću predodžbu jer je pijenje tako dobivene krvi pomagalo u prizivanju đavla, a koju potom prenosi i Kramer u *Malleus maleficarum* i Pico della Mirandola u *Strix* iz 1523. (usp. Zika 2006a: 162–163) te koja se potom reflektira i u zakonima brojnih europskih zemalja.

Premda se element djecoubojstva iz imaginarija čini podjednako fantastičnim i fantazmatskim kao i ostali, ipak je važnim čvorištem ne samo procesa protiv vještica nego uopće protiv žena tijekom ranog novog vijeka, čime se zamagľjuje granica između dvaju različitih zločina. Naime, u 16. stoljeću niz europskih zemalja donosi zakonske odredbe kojima se sankcionira upravo infanticid, a Alfred Soman navodi da je, primjerice, u Francuskoj pogubljeno čak pet tisuća žena zbog tog zločina, daleko više nego zbog vještičarstva u istome razdoblju (Soman 1992), a s jenjavanjem progona optužbe i suđenja ženama usmjerene su isključivo na infanticid (Levack 1999: 78–80). Prema tome, čini se da majčinstvo i djeca, odnos majka – dijete nisu neuralgične točke samo hrvatskih nego i drugih europskih procesa. No, bez obzira na reprezentaciju vještica kao onih koje ubijaju i proždiru djecu, u europskim procesima sama su djeca tijekom progona zauzimala tri različite pozicije: u prvom valu bila su žrtvama, kasnije podnositeljima optužbi ili svjedocima, a u konačnici i optuženima za vještičarstvo. U počecima masovnih progona tijekom 15. i 16. stoljeća djeca su bila objekti; uglavnom na području Umbrije infanticid je bio tijesno povezan s vampirizmom (vještice bi se transformirale u goleme insekte koji djeci sišu krv), na sabatima diljem švicarskih kantona, ponajprije oko Ženevskog jezera, djeca su bila žrtvama kanibalističkih rituala, a treća i najčešća vrsta infanticida u optužnicama bio je maleficij, bacanje čini i uroka no bez vampirizma i kanibalizma (Monter 2006a: 183–184), i upravo umorstvo maleficijem ostaje stalnim toposom sve do kraja progona. No, kako piše Monter, već početkom 16. stoljeća bilježe se i slučajevi kada su djeca ta koja optužuju, kada postaju izravnim pokretačem pravnih procesa: u Baskiji 1525. dvije su djevojčice imenovala četrdesetak žena vješticama, koje su ubrzo potom i pogubljene, a slične slučajeve motivirane dječjim

optužbama pronalazi se u zapisnicima iz Njemačke (Trier, Augsburg, Ellwangen), istočne Francuske i Lorene, Engleske, Škotske, Švedske i dr. Iz psihoanalitičke perspektive osobito zanimljiv slučaj matricida i patricida zabilježen je 1539. u Baskiji kada su dvije sestre, devetogodišnjakinja i desetogodišnjakinja, optužile vlastite roditelje za vještičarstvo, a sličan primjer samo znatno većih razmjera zabilježen je i u Švedskoj kada su stotine djece svjedočile protiv svojih roditelja i susjeda da su ih vodili na sabat u Blåkullu (Monter 2006a: 184). S promjenama pravnoga sustava oko 1600. kada je spuštена dobna granica za kaznene procese, djeca ulaze u treću poziciju i to kao optužena za vještičarstvo. Wolfgang Behringer navodi da je znatan dio optuženih krajem 17. i početkom 18. stoljeća bila upravo dječja populacija, a posljednji slučajevi zabilježeni su u Bavarskoj 1754. i 1756. kada su na smrt osuđene djevojčice od četrnaest godina (Behringer 1989: 39). U hrvatskim procesima dvije su djevojčice, petogodišnjakinja i sedmogodišnjakinja, zajedno sa svojim majkama optužene za vještičarstvo i spaljene; transgresivnost, "vještičjost" ponekad je smatrana gotovo pa genetskim nasljedom koje treba sankcionirati, čime se neuralgična točka, odnos majka – dijete, dodatno podcrtava.

Infanticid i matricid nisu bili tek topoi imaginarija ili iz psihoanalitičkoga rakursa važne kategorije, nego, uz manje česte i manje brojne slučajeve patricida, realne posljedice pravnih procesa. Sve to upućuje na kompleksne obiteljske konstelacije i psihičke strukture subjektiviteta tijekom ranog novog vijeka, ali i na rad označitelja u jeziku, prostoru nesvjesnog – pojam vještice pa i njezina reprezentacija nije bila fiksna kategorija nego polje, prostor sukoba, pregovora i osobnih "punjenja" značenja koji su u neprestanom suodnosu s društvom, kulturom i ideologijom onoga doba koji stvaraju, proizvode označitelje i označiteljske lance. Upravo su naracije iz zapisnika ono što nam omogućuje razumijevanje upisivanja kolektivne, ali značenjski otvorene i fluidne vještičje Drugosti u prostor osobnog, odnosno omogućuju nam razumijevanje odraza, proboja "praznoga označitelja" u osobne doživljaje prije svega žena optuženih za vještičarstvo koje najčešće možemo pratiti upravo preko funkcija i važnosti koja su dodijeljena tijelima – i samih vještica i njihovih "žrtava". S obzirom na zakonske definicije i predodžbe o zločinu te na pitanja propisana *Kriminalnom praksom*, osumnjičenim ili optuženim ženama nije dopušteno govoriti bilo što iz prostora vlastita

sjećanja, vlastita života, nego se naracije ipak kristaliziraju oko nekoliko ključnih mjesta koja sadrže i “višak” značenja, “autobiografske”, autore-fleksivne prodore u kolektivni imaginarij.

Ženske/vještice transgresije: višak *jouissance*

Dio strahova i tjeskoba ranoga novog vijeka kanalizira se ili reflektira prije svega u predodžbama o tijelu i tjelesnosti: projekcije i introjekcije demonske, čudovišne Drugosti (s neljudskim i nadljudskim obilježjima) koja ubija, poništava svaki trag subjektiviteta i potire samu biološku organizaciju subjekta, ne dopiru iz istoga registra (prema Lacanu, projekcija je vezana uz registar imaginarnog, a introjekcija uz registar simboličkog), no jednako su važne u konstrukciji i reprezentaciji vještice kao, prije svega, anti-žene i anti-majke sve do sredine 18. stoljeća.

Vještica suprotnost od poželjnoga, društveno i kulturološki konstruiranoga ženstva, ženstva koje je stvoreno jezikom koji u ovome slučaju funkcionira preko izostavljanja, neimenovanja i prešućivanja, često se prepleće s anti-majčinstvom, suprotnošću od poželjnog i potrebnog, “normalnoga” majčinstva. Stvaranje jezikom kojim se ne imenuje, ne kreira i ne označava ideal jest stvaranje putem devijacija, prekršaja: ono što nije iskazano jezikom i ne može biti dosezivo, ne može biti postvareno i utjelovljeno, ali ono što jest iskazano su promašaji, “negativni” primjeri, ono što ženstvo, pa i ljudsko kao takvo *ne smije* biti, u rasponu od nedopuštenoga (viška) užitka do moći da poništi subjektivitet na užasavajuće načine.

Što sve vještica jest i što sve čini, na koje načine poništava simbolički registar i subjektivitet, posve rastvara red i zakon najzornije je opisano u optužnici protiv Dore Martak, Jelene Kos i Dore Prusak u procesu koji je trajao od 1704. do 1706. na sudu Županije zagrebačke i križevačke:

dobrovoljno se saživjele s đavlom, neprijateljem svemogućeg boga. Ugovorom s njime priključile su se svima đavolskim nastojanjima protiv božjeg veličanstva i roda ljudskoga i čarobnjačkoj se vještini i prokletomu đavolskom ili vještičkom zanatu konačno zapisale. Zato su i u tu svrhu, kako se može vjerovati, s đavlom (da oprostite vaše uši) djecu rađale ili i zakonito i nezakonito začetu gospodaru svome đavlu, dakako nekrštenu, posvećivale ili krštenu opakim i čarobnjačkim

običajima zadojile i pod isti barjak zapisale. A devetero su djece poubijale i lešine njihove u čarobnjačke svrhe upotrijebile. I tako su nevjerovatnom svojom od demona (*poprimljenom*) žestinom upravljenom protiv ljudskoga roda i čarobnjačkom vještinom, koja se ima na propisani način otkriti i istražiti, često s bezbrojnim svojim ortakinjama pravile grād, mraz, nepogode, sušu i venenja, pa u velikoj mjeri uzrokovale neplodnost zemlje i najveću oskudicu plodina i prema tome glad i smrt ljudima. Isto tako su rečene optuženice sa svojim ortakinjama, uz suradnju i na savjet đavlov, zbog lakih i neznatnih uvreda, slabile tjelesnu snagu i jakost mnogim ljudima i uzrokovale im dugotrajnu sušicu, ukočenost, srčane tjeskobe i na kraju smrt. Tom su, dakle, vještinom prouzrokovale najveću štetu svojim bližnjima te, jednom riječi, sve svoje i duševne i tjelesne snage upotrijebile i napregle na teško ruglo božanskog veličanstva i štetu ljudskog roda povodeći se za đavlom zakletim neprijateljem boga i ljudi (Bayer 1982: 602–603).¹²⁰

U navedenoj optužnici, premda je izdašna u nabrajanju aberacija, čak se spominje i rađanje djece začete u odnosu s đavlom što nije dijelom zakonskih određenja zločina nego je predodžba koja svoje podrijetlo ima isključivo u demonološkim raspravama,¹²¹ iz nje izostaju neki elementi poput antropofagije, o čemu će još biti riječi. Proždiranje ljudi i djece nije direktno upisano u *Kriminalnoj praksi*, ali je zato dijelom stalnoga repertoara narativnih fragmenata optuženih žena, jedan od ključnih toposa anti-ženske, anti-majčinske pozicije, odmah nakon đavoljeg pečata i seksualnog odnosa s *das Dingom*.

Sam zakon, *Kriminalna praksa*, propisuje i opisuje sam zločin vješticarstva, ali i stvara određenu hijerarhiju transgresija i devijacija koja se potom zrcali i u samim optužnicama, no tek dijelom i u fragmentima naracija optuženih žena koje ne pounutruju u potpunosti sve zakonske predodžbe o vješticama i stvaraju vlastite hijerarhije transgresija,

¹²⁰ Premda je optužnica sadržavala gotovo sve elemente vještijega imaginarija – apostaziju, herezu, ugovor s đavlom, homicid, infanticid i maleficij – osumnjičene žene nisu optužene i spaljene, dapače nakon dvogodišnje “istrage” čini se prema zapisnicima da su puštene na slobodu i to upravo stoga što su bile plemkinje kojima se moglo suditi samo i jedino ako bi bile uhvaćene na mjestu zločinjenja, što dakako govori o društvenim asimetričnim odnosima moći čak i kada je u pitanju najteži zločin toga vremena, vješticarstvo.

¹²¹ Kramer piše o tome u Dijelu prvom, Pitanje III., “Mogu li inkubi i sukubi stvarati djecu”, te zaključuje da “ti demoni vrše najprljavije spolne radnje, ali ne radi puke naslade, već radi onečišćenja duša i tijela onih s kojima opće kao inkubi i sukubi. Drugo, da takvom radnjom mogu oploditi ženu, koja nakon toga može roditi dijete” (Institoris i Sprenger 2006: 120).

upisuju vlastite predodžbe. Tako su žudnja i užitak kao seksualna transgresija, kao jedan od glavnih pokazatelja anti-ženstva i anti-majčinstva, dio najčešćih ženskih priznanja ne zato što su ih žene smatrale važnima, nego upravo stoga što su bile propisane zakonom i potaknute nasiljem nad tijelom: središnji topos pravnoga diskursa bio je upravo ugovor s đavlom i pečat na ženskome tijelu. Pomicanjem značenja, metonimijom đavao bi u narativnim fragmentima žena postao bilo kojim muškarcem, bračnim ili izvanbračnim partnerom, a opis odnosa žene s *das Dingom* ponekad se odnosio i na seksualno nasilje, ili je pak sadržavao užitak koji treba korigirati, koji nije prihvatljiv. Koliko je značenje pojma vještice zapravo u ranom novom vijeku bilo premreženo nedozvoljenim ženskim užitkom i ženskom žudnjom koje treba disciplinirati govori ne samo *Kriminalna praksa*, koja posvećuje mnogo prostora pretrazi tijela i detaljnim pitanjima o seksualnim odnosima, nego i brojni tekstovi poput već spomenutog Habdelićeva, propovijedi i drugo, a između ostalog i jedna od bilješki istražnoga suca iz 1656., dakle prije masovnih procesa, o ženi koja je “po copriji” postala opaticom i priorom u nekom samostanu u Požunu (Bratislavi). U toj je istražnoj bilješci zabilježeno prema stavkama: “1. Da je coprnica. 2. Da je kurva” (Laszowski 1939: 57), što je zapravo bilo istoznačno: navedena su dva označitelja koja su međusobno povezana, koja se pretaču jedan u drugi i kruže u jeziku puneći, nadopunjujući predodžbu o vješticama. Preko jezika čijim su dijelom i optužene žene koje su u njega ukoračile procesom simbolizacije, one ga i reproduciraju u fragmentima naracija kojima i pounutruju predodžbu o grješnome sebstvu koje stvara višak *jouissance*, “nepri-mjerenu” žudnju. Bilo koji oblik žudnje i seksualnosti, bračne ili izvanbračne, u polju simboličkih odnosa izjednačen je s vještičjošću. Jezik koji stvara predodžbe o ženskoj seksualnosti jest jezik protureformacijske (u nekim dijelovima Hrvatske i reformacijske) ideologije koja je, kako smatra Lyndal Roper, potaknula i svojevrсну repatrijarhalizaciju društva (Roper 1994: 38–48) te utjecala i na poimanje braka, seksualnosti i rodniх uloga, a čime se redefinira i reducira ženska pozicija unutar same obitelji ali dakako i mnogo šire, unutar samoga društva. Žene se sve više ograničava na prostor doma (“glava” obitelji je muškarac) i uvođe se nove kazne za ženske (nevještičje) neposluhe i devijacije. Tako Sarah Hanley navodi da je u Francuskoj tijekom 16. stoljeća donesen zakon kojim se strogo kažnjava žene koje rađaju djecu izvan bračne

zajednice (Hanley 1989: 4–27), a upravo taj podatak može pojasniti i sve veće kažnjavanje žena za infanticid. Žene su imale pravo izbora za što će biti kažnjene. Neregulirana i nedisciplinirana žudnja i seksualnost sankcionirane su tako s najmanje tri zakona, među kojima je u području kontinentalne Hrvatske bio najvažniji zakon kojim se kažnjavalo vještičarstvo, a za druge i ne znamo jesu li postojali. Vještičjost je uključivala i izvanbračne odnose, i djecu rođenu izvan bračne zajednice i infanticid, ali i žensku seksualnost kao takvu: uživanje u tijelu i tjelesnosti cenzurira se tijekom ranoga novog vijeka i ne odvaja se od ostalih transgresija.

Premda je protureformacija potaknula nastanak i sve većega broja ženskih crkvenih redova, žene se sve više posve zatvara u samostane, “ideal ženske svetosti izmijenio se tako da je postalo vjerojatnije da je svetica zadržana u svojem samostanu, njezina duhovnost pripitomljena i zatvorena, a ne više perverzno lutajuća po ulicama” (Roper 1994: 39). Odnosno, kako su pokazala istraživanja Elizabeth Rapley za Francusku i Mary Perry za Španjolsku, moćne žene koje su nudile duhovne savjete i vodstvo te predstavljale autoritet u svojim zajednicama nisu bile u skladu s novom, segregacijskom patrijarhalnom ideologijom reformiranoga katoličanstva. No, zato muškarci – isprva isusovci – potiču i promoviraju ženski ideal, kult Bogorodice, koji je *običnim* ženama nedoseziv. Tada nastaju i prva marijanska udruženja koja su bila isključivo (muška) bratstva i u kojima, kako piše Roper, nije postojala opasnost od *stvarnih* žena (Roper 1994: 39), a u isto to vrijeme popis grijeha *stvarnih* žena (i načina kako ih disciplinirati i kazniti) neprestano raste. Sve snažniji i rasprostranjeniji kult Djevičanske Majke u doba protureformacije nije potaknuo samo pobožnost i krjepost, nego i (podjednako i “muške” i “ženske”) tjeskobe, strahove i fantazme koji su se zgušnjavali oko majčinstva, tijela i seksualnosti i koji su formirali vlastiti, vještičji imaginarij kao potpunu suprotnost idealnoj slici žene.

Pounutrivanje vlastite grješnosti kod žena optuženih za vještičarstvo nije uvijek prolazilo bez otpora unatoč torturi, no priznanje odnosa sa đavlom nije se moglo izbjeći: dok dio žena naprosto nema što priznati iz vlastite nimalo devijantne seksualne prošlosti ili sadašnjosti pa đavao postaje njihovim suprugom, neke žene pripovijedaju o odnosima s đavlom kao izvanbračnim partnerom koji im gotovo uvijek obećava “da će im biti lijepo”, naviještajući mogućnost zadovoljenja žudnje i ostvarenja fantazme.

Ana Novak na suđenju u turopoljskim procesima 1734. pripovijeda:

I vrag ju je premamio i ona s njime sgrješila. Vragu bijaše ime Matek, a nosio je zeleno odijelo. On je pače k njoj dolazio u zatvor, bodreći je neka se ništa ne boji; i kad je na muke polazila, da joj je od vratiju dovikivao, neka se ništa ne boji. Njemu je davala od svoje kuće marše ili kravu, i staro rublje sukneno i rubeno, čime je uništavao tuđu ljetinu i marvu. S vragom je okolo letila i po gori hodala [...] S vragom se je pozakonila i primila vražji krst. Tim dobila je ime Magda. Vrag je s njome živio kao muž sa ženom (Laszowski 1914: 206–207).

U tom se fragmentu prepleće osobna fantazma s ponešto izmijenjenim kolektivnim imaginarijem u kojem je vrag taj, a ne vještice, koji uništava životinje i usjeve, dok ona s njim samo uživa i leti; dapače u vezi s “Matekom” ona zadobiva posve novi identitet i postaje netko Drugi, postaje “Magda”, a njezin osobni đavao osim što joj pruža užitak, bodri je i štiti tijekom torture. Prianjanje uz sliku o sebi koja nastaje iz odnosa s objektom/đavlom na koji se premjestila žudnja, podvajanje na “dobro” i “zlo” sebstvo jedan je od načina na koji se žene nose s optužbama, odnosno s nametnutim simboličkim pozicijama: Ana Novak dobra je, obična žena, dok je Magda ta koja narušava red, nanosi štetu i dopušta si *jouissance*. Postojanje žene s dvama oprečnim identitetima, jednim društveno, kulturološki i ideološki prihvatljivim “pitomim” ženstvom, i drugim užasavajućim, aberantnim i neprihvatljivim, Freud bi označio kao *Spaltung*, podvajanje ili cijepanje koje je karakteristično za fetišizam ili psihozu (usp. Evans 1996: 192), no za Lacana je ono “normalno” stanje subjekta koji je podijeljen, rascijepljen i udaljen od samog sebe samom čijenicom da je *govoreće biće*, *parlêtre* (usp. Lacan 1999 [1966]: 364–365).

Barbara Vagiček, koja daje jedan od najdetaljnijih opisa dugotrajnog odnosa s đavlom, pripovijeda na suđenju 1734. godine u Lukavcu:

Kad je jedan večer tjerala krmke po žitu na zemlji Kraljićevoj, nastavlja, došao je k njoj vrag i nagovarao ju da podje s njime, i da će joj biti veoma lijepo. On ju je pratio do kuće, idući pred njom mašući s ognjem. Onu istu večer ju je zapečatio, baš na onom mjestu, gdje je krvnik pro našao pečat. Te mu je prisegla vjernost. Tomu vragu bilo je ime “Januš”, bio je lijep i mlad, nosio je zelenu “nemšku” opravu i škrljak, taj je dolazio k njoj kad nije bilo kod kuće njezina muža i šnjome je živio. Svake godine davala mu je po dva tri puta “aldof”, staro rublje svoga muža, iz njega je vrag pravio tuču i soliku. S vragom je prvi put jahala na bijelom konju na goru Medvednicu (Laszowski 1914: 205).

Iz tog dijela životnoga narativa, autobiografske crtice, moguće je razaznati “stvarni” ljubavni odnos s izvanbračnim partnerom, čini se njemačkoga podrijetla – najvjerojatnije njemačkog vojnika (imao je “nemšku” opravu), ili pak žudnju usmjerenu prema mladome i lijepom Janušu s kojim i nije morala imati stvarni odnos: žudnja prema njemu, fantazma, Januš kao objekt već su bile dostatna transgresija.

Detaljan opis odnosa s vragom, Josom, koji je također služio u nekoj kući i s njom ubijao djecu, a ne tek uživao, prepričava i Ankica Pauković u procesu iz 1748. godine:

noge je imao kao jarac, a uzrasta je bio njegova i u svemu kao svaki drugi čovjek. Tri puta je po zapadu sunca dolazio izjaviteljici. I u Tenje je i u Dalj s njom letio. Kad je spomenuti Joso dolazio k njoj u Savičinoj kući, grlio ju je, grudi joj pipao, i dva je ili tri puta poljubio, a izjaviteljica njega oko dvadeset puta. Dalje izjavljuje da se isti Joso danas kad se večer približavala udaljio od nje, a inače je neprestano sjedio kraj izjaviteljice dok je bila na mukama. Osim toga priča izjaviteljica da je s istim Josom dva puta puteno općila odmah treće noći kako njenog muža nije bilo kod kuće; i poslije toga stalno svake treće ili četvrte noći po jedan put ili dva puta, uvijek dok je muž njezin bio odsutan. S istim je Josom spolno općila ili u svojoj kući, ili u kući Savičinoj, ili u kući Tolmačevoj u Čepinu gdje je spomenuti Joso služio. On je i nagovarao izjaviteljicu na to vraćanje, i kod Savice i u njenoj kući [...] Jednako je tako i dvama sinovima Svenijinim s Josom srce izvadila; ali njih nije tako izliječila jer nitko nije tražio lijeka od izjaviteljice (Bayer 1982: 631).

Pedesetak godina od početka masovnih procesa konstrukcija i reprezentacija vještice stvorena jezikom postala je uobičajenim načinom progovaranja o vlastitoj žudnji: ušavši u prostor simboličkoga, subjekt prihvaća i pravila, vokabular jezika kojim jedino može govoriti o sebi nalazi se zatvoren u onome što Lacan naziva kruženje diskursa.

Diskurs kruženja je ono u što sam integriran. Ja sam jedna od spona. To je diskurs mojega oca, na primjer, utoliko što je moj otac počinio pogreške koje sam osuđen reproducirati [...] Osuđen sam ih reproducirati zato što sam dužan nastaviti diskurs koji mi je ostavljen, ne samo zato što sam njegov sin, nego zato što se lanac diskursa ne može zaustaviti, i upravo je moja dužnost proslijediti ga u njegovu iskrivljenom obliku nekom drugom (Lacan 1978 [1954–1955]: 89).

Jednom dodijeljena pozicija vještice ne ostavlja ženama prostor za pričanje o sebi mimo jezika kojim je određena – i žudnja i svi ostali

fragmenti njezina života podređeni su strukturi simboličkoga. To "Ja" koje govori nije individua, nego pak struktura jezika, nesvjesnog, simboličkog, zakona koja govori subjekt; subjekt je uhvaćen u označiteljskom lancu i iznalazi načine kako da progovori o vlastitoj prošlosti, o emocijama, propustima, žudnji unutar dopuštenoga, danoga diskursa. S jedne strane, optužene žene metonimijskom zamjenom jednog označitelja – bračnog ili izvanbračnog partnera – drugim označiteljem (koji to zapravo nije) – vragom, ispovijedaju vlastitu seksualnu historiju, ponutrujući propust, žudnju i višak *jouissance* koji nemaju svoj društveno dopušteni cilj – prokreaciju unutar bračne zajednice, ili su naprosto prisiljene priznati *manjak* devijacije izmišljajući je tijekom torture kako bi zadovoljile zahtjev pravnoga diskursa da izvanjski marker, đavolji pečat, ima unutrašnju korespondenciju s njihovom transgresivnošću. S druge strane, pravni diskurs odnos žene s vragom i đavolji pečat, koji ne dolazi od teološkog diskursa, koristi za snažnije uspostavljanje sekularne vlasti preuzevši dio dotad isključivo crkvenih ingerencija, a što podrazumijeva i veću kontrolu nad tijelima, ponajprije nad seksualnošću žena koju se normira i disciplinira. No, iz lakanovske psihoanalitičke perspektive diskurzivno konstruiranje zločina – seksualnoga odnosa žena s vragom, s vragom kao onim što izmiče označavanju jer se nalazi izvan, mimo simboličkoga i koji se mora sankcionirati jer nagriza ustanovljeni društveni red – može se tumačiti kao (ne)razumijevanje rada žudnje, odnosno kao pokušaj njezina svođenja na objektne odnose, kao pokušaj "poStvarivanja" žudnje.

Zahtjev pravnoga diskursa da se đavla opiše i imenuje¹²² pokušaj je zauzdavanja, zaustavljanja žudnje na određenom objektu odnosno pokušaj uvlačenja Stvari u registar simboličkog, dok je žudnja u svojoj srži neprestano kretanje jednog označitelja prema sljedećem i sljedećem i

¹²² Jela Maček u procesu 1699. jedina navodi "da je davao možda bio u ženskom liku", no brzo korigira svoju izjavu te kaže da je ipak bio "u lijepom muškom liku" jer je pravnome diskursu posve neprihvatljivo vrhovno žensko Zlo. I odjeća neuhvatljivoga đavla bila je važnom pravnom diskursu, njegova izvanjskost, pa Kata Dolenec 1699. priča o tome kako je nosio "crno kranjsko odijelo i šeširić", ili u turopoljskim procesima kada je davao uglavnom nosio "njemačko odijelo", dok imena variraju od žene do žene, prema njihovim osobnim povijestima pa su tako navedeni: Antol, Primus, Matić, Lucifer, Gašpar, Markaj, Joso, Mijek, Matek, Januš itd. (usp. Bayer 1982: 242–243). No, nekada nije imao ljudsko nego životinjsko obličje – najčešće crnoga psa (Bara Petruša, 1749., Mara Vugrinec, 1751.) ili je pak bio čudovišni spoj čovjeka i psa (šape umjesto ruku i nogu, Magda Brcković, 1752.) ili čovjeka i jarca (Ankica Pauković, 1747.).

ne traži svoje zadovoljenje, a Stvar pripada realnome i posve je onkraj simboličkoga. Naime, Lacanova definicija je specifična, drukčija od onoga što se uobičajeno podrazumijeva pod žudnjom i posve je različita od zahtjeva: "Žudnja nije ni težnja za zadovoljenjem niti zahtjev za ljubavlju, nego razlika koja proizlazi od oduzimanja prvog od drugog – sam fenomen njihova cijepanja" (Lacan 1999 [1966]: 102). Njegova je teorija žudnje kao jedan od temelja subjekta usko povezana s *objet petit (a)*, objektom malo (a), pri čemu *a* označava *autre, drugoga*. No, u slučaju žudnje taj drugi je stavljen u zagradu, što je jedan od Lacanovih pomaka u odnosu na teoriju objektnih odnosa i kojim naglašava da taj objekt nije od važnosti za žudnju samu: ona nema objekt, ona ima uzrok, objekt (a).¹²³ Taj objekt (a) izaziva pojavljivanje žudnje i odgovoran je za oblik koji ta žudnja dobiva i njezin intenzitet: uzrok – žudnja – metonimijsko pomicanje od jednog označitelja do drugog. Ono što pokreće žudnju jest prvotno žudnja Drugog i to kao žudnja sama, nevezana uz određenu stvar ili pojavu, no njezinim "spuštanjem" na neki objekt je pokreće u određenom smjeru kod subjekta ali joj i dalje nije uzrokom. Taj objekt malo (a) označava skriveni, zaboravljeni Uhr-objekt koji u pravom smislu nije niti postojao; on se tek naknadno konstituira kao izgubljen jer je fantazmatske prirode, a subjekt ga može "pronaći" jedino u fantazmi ili snovima. Taj se objekt koji to nije opire simbolizaciji, nije ga moguće zahvatiti simboličkim registrom i jezikom, neprestano izmiče jer pripada realnom. Pa ipak, blisko je povezan sa subjektivim "doživljajima užitka i boli, uzbuđenja i razočaranja, oduševljenja i užasa" (Fink 2009: 104) i tjera ga, nagoni na ponavljanje približno zadovoljavajućeg doživljaja. Utoliko je moguće razumjeti kako davao, kao ono što nema tijelo, što izbjegava dijalektici označitelja, što je Stvar koja pokreće žudnju, u

¹²³ Objekt malo *a* je, uz subjekt, jedan od najrazrađenijih i najrevidiranijih Lacanovih pojmova koji je tijekom desetljeća imao i svoje brojne aliase pa ga u *Spisima* i *Seminarima* pronalazimo i kao "drugo, *agalma*, zlatni broj, frejdovska Stvar, realno, anomalija, uzrok žudnje, višak *jouissance*, materijalnost jezika, analitičareva žudnja, logička konzistentnost, žudnja Drugog, varka/privid, izgubljeno objekt i tako dalje" (Fink 2009: 93) te je stoga i nemoguće dati pojašnjenja svih varijanti pojma jer to zahtijeva zasebnu studiju. U ovome radu ću ga koristiti prije svega kao ono što nastaje u stadiju zrcala, drugost koja to nije jer je povezana s egom/sebstvom te pripada imaginarnom, i koja je u opreci s takozvanim velikim Drugim, drugim subjektom, ili će se spominjati pak kao *agalma* u poglavlju o histeriji, pa i kao o "ostatku" jedinstva majka–dijete koje je dijelom subjektive fantazme kako bi postigao osjećaj cjelovitosti, o čemu će biti više riječi u ovome poglavlju. Iako je nužno riječ o pojednostavljenjima, te operative definicije objekta malo *a* za analizu korpusa zapisnika smatram najdjelatnijima.

naracijama osumnjičenih žena zadobiva metonimijskom zamjenom različita tijela i imena jer u govoru i jeziku, dakle prostoru simboličkoga, nastaju objekti prema kojima *kao da se usmjerava* žudnja. Time se stvara višak, prekomjernost ženskoga užitka, *jouissance* koji nije dopušten, radi kojega se žene kažnjava,¹²⁴ kao što ih se kažnjava i zbog straha koji izazivaju svojom pozicijom jer, za razliku od muškaraca, nisu dokraja uhvaćene, zarobljene simboličkim registrom. Upravo se iz toga aspekta, različitoga strukturiranja muškoga i ženskoga subjektiviteta (pri čemu se ne radi o spolnoj, biološkoj određenosti)¹²⁵ može razumjeti dio strahova i tjeskoba vezanih uz žensku moć koja se tijekom ranog novog vijeka sedimentira u vještičjem imaginariju, ali i uz žensku moć nad subjektom da uopće uđe u prostor simboličkoga.

Hrana, dom, tijelo i vještiči mandat

Vještičja/ženska *zazornost* i strahovi od nje kružili su, osim žudnje i ženske nedisciplinirane seksualnosti, oko nekoliko ključnih toposa, odnosno različitih oblika maleficija – štete koju žene mogu nanijeti ljudima, životinjama i hrani koje se u različitim varijantama pronalazi upisane u zakonu, a potom i njihovi (iskrivljeni, izmijenjeni) odrazi u fragmentima naracija i optuženih žena i svjedoka u zapisnicima.

¹²⁴ O posljedicama viška užitka, odnosno *jouissance* i pravu na njega Lacan govori u Seminaru XX, *Encore*: "Ukratko ću rasvijetliti odnos između prava i *jouissance*. 'Pravo uživanja' – to je pravna ideja, zar ne? – u jednu riječ povezuje ono što sam već spomenuo u svojem seminaru o etici, naime razliku između koristi i *jouissance* [...] 'Pravo uživanja' znači da možeš uživati u svojim sredstvima, ali ih ne smiješ rastrošno koristiti. Kad imaš pravo uživanja nasljedstva, u njemu možeš uživati dokle god ga previše ne iskorištavaš. To je očito bit zakona – podijeliti, 'raspodijeliti' i 'povratiti' sve što važi kao *jouissance*. Što je *jouissance*? Ovdje je svedena tek na negativnu instancu. *Jouissance* je ono što ne služi nikakvoj svrsi" (Lacan 1998 [1972–1973]: 3).

¹²⁵ Ovdje prije svega mislim na Lacanov Seminar XX, *Encore*, a koji je također bio predmetom žestokih (feminističkih) kritika, no koji je moguće tumačiti i kao Lacanovo dodjeljivanje nadstatusa ženama upravo preko *jouissance*. Tek ukratko, dok su muškarci posve određeni faličkom funkcijom te stoga osuđeni isključivo na falički *jouissance* (koji Lacan naziva i "užitkom organa"), žene nisu posve određene faličkom funkcijom kao glavnim označiteljem te stoga nisu ograničene, omeđene isključivo simboličkim poretom kao muškarci, a uz falički užitak imaju mogućnost ostvariti i ono što Lacan naziva *Drugim jouissance*, dodatnim užitkom koji povezuje s mističkim iskustvom, posve nepoznatim i stranim, neprikladnim muškarcima.

Premda pravni diskurs kao najteži prijestup konstruira upravo nediscipliniranu seksualnost, osumnjičene žene stvaraju vlastite hijerarhije transgresija pa tako najlakše i najčešće priznaju zločin koji ranonovovjekovni pravni diskurs najmanje zanima – štetu koju nanose hrani, životinjama, usjevima, mlijeku, vinu i dr., prihvaćajući mandat anti-domaćice, žene koja od domaćeg i poznatog, potrebnog, *heimlich* stvara *unheimlich*, ono što izaziva jezu, nelagodu i strah, jer posredno ugrožava život i pojedinca i cijele zajednice. Mnoge se naracije žena vrte upravo oko hrane koja je u ranome novom vijeku i dalje izvor tjeskobe, podjednako u ruralnim i gradskim sredinama, jer je upravo “ženska domena”, kako ističe Jill Dubisch nastavljajući se na Mary Douglas, pretvaranje prirodnih proizvoda i procesa (vune, perja, mlijeka npr.) u kulturalne, čime su direktno zadužene za čuvanje, održavanje granica društvenog i kulturnog života (usp. Dubisch 1984: 195–196). Žene-vještice uništavanjem, kvarenjem hrane, pomorom životinja ne izlažu zajednicu samo gladi nego i posve poništavaju granice kulture. No one nisu samo zastrašujuća Drugost društvu, teološkom i pravnom diskursu i zakonu, maskulinoj kulturi nego i drugim ženama: one su i ženska mračna dvojništva. Ono za što su žene u prostoru simboličkoga zadužene svojom pozicijom – održavanje reda u domu, čistoće, pretvaranja određenih proizvoda, produkata u jestivu hranu, objed, skrb za obitelj, prije svega za djecu, ali i životinje i biljke, vještica poništava, narušava, onečišćuje i ukida. Ili kako smatra Diane Purkiss, “dobra domaćica nabožne ideologije čuvala je dobra za obitelj držeći ih unutar granica doma” (Purkiss 1996: 98), dok vještica prekoračuje te granice, odnosno ukida ih izlažući i dom i obitelj i hranu ništavilu, uništenju: ona je utjelovljenje, ali i objekt zastrašujuće fantazme dokidanja granica i odraz ženske nesposobnosti, nekompetentnosti u očuvanju doma i obitelji, pa i života.

Upravo odraz vlastite nesposobnosti da se očuva granice doma i uspostavi kontrola nad životinjama postaje pokretačem optužbe protiv Barbare Vuković u procesu 1743. kada je mještani optužuju “da su često susjedne krave dolazile u dvorište Vukovićke, gdje su silno mukale i nebi prije otišle nego li bi ih sama Vukovićka ili pastiri potjerali” (Laszowski 1914: 201), da bi se tim optužbama, uvodeći novi element *zazorne hrane* koja je praćena pozivom da se priključi vješticama, pridružila i susjeda Kata Franković iz Lukavca. I dok razni svjedoci na suđenjima pripovijedaju o svojim snovima u kojima im se pojavljivala određena osoba kao

vještica, strašila ih, prijetila ili pak nanosila povrede i pozivala da uđu u vještičju družbu, Kata Franković ustraje da se sve zbivalo “na javi”:¹²⁶

Drugi dan opet je došla k njoj Vukovićka, i zvala ju da ide s njom neka-mo na goru za “majericu”. Govorila joj: “Tebe bude lepo, ti budeš svega imala kakti i ja imam, nekaj moj gospodar i družina za to neznaju”. Vukovićka bila je lijepo odjevena kao kakva gospoja. Drugi dan [bolesti, op. a.] da je Vukovićka donesla joj pečenog psa govoreći: “Ječ, ovo je prasica kaj sem nevolna, ter sam si doma zaklala”. Ona nije htjela to jesti. Mjesec dana болоvala je Frankovićka i često bi Vukovićka k njoj dolazila i dovodila sobom šest crnih konja, te ju nagovarala, da na njima jaše. Kad se nije dala nagovoriti, uze je Vukovićka konjima gaziti a jedino zagovor kod M. B. [Majke Božje, op. a.] spasio ju od smrti (Laszowski 1914: 201).

Cijeli događaj započinje bolešću Barbare Vuković koju posjećuje susjeda Kata Franković nakon čega se i ona razbolijeva, njezina bolest postaje okidačem identifikacije. Vlastiti osjećaj nekompetentnosti, necjelovitosti, bivanja nesposobnom odnosno siromašnom ženom/domaćicom aktivira se u susretu sa “savršenom” slikom. Barbara Vuković postaje njezin iskrivljeni, željeni odraz: ona je lijepo odjevena, “kao gospoja”, njoj je “lijepo i ima svega”, ona je slobodna i nedisciplinirana (pa se u slici pojavljuju i konji) i samo mora postati poput nje, mora se stopiti s odrazom. No, zrcalni odraz, neka privlačna karakteristika koju Lacan naziva

¹²⁶ U doba masovnih procesa i nečiji san u kojem se neka osoba predstavlja kao vještica, poziva nekoga ili ga u snu muči smatran je dostatnim dokazom za podizanje optužbe i takvih je primjera u hrvatskim procesima mnogo. Stoga je još zanimljivija presuda protiv Marine Fabić iz 1657. koju je donio Sud grada Zagreba na temelju optužbe Đure Siseka da je Fabić jedne večeri ušla u njegovu kuću služeći se “đavolskim umijećima” i da je u njegovoj kuhinji stvorila i rasplamsala vatru, a potom ugasila svijeću, na što se nadovezuju i drugi svjedoci, no njihovi iskazi nisu sačuvani, oni se tek spominju u obrani. Na čudesnu, fantazmatsku optužnicu zastupnik tužene Marine Fabić donosi sljedeću obranu: “Pošto je pročitao (*zapisnik o istrazi*), isti gore navedeni zastupnik optužene kaže prosvjedujući da su to nedokazani i nesuvisli navodi i da je istraga koja se zasniva na samim izmišljotinama i sanjama neke žene Jelene Magdalenic, posve bezvrijedna i da ni u najmanjem dijelu ne odgovara zakonitoj istrazi, na osnovu koje bi se mogle takve kaznene optužbe da podižu. I to, prvo, zato što spomenuta priprosta osoba, koja je prijavila istu optuženicu, nije ni na kakvom drugom vjerojatnom temelju potvrdila tobožnje noćno snoviđenje, nego (*je iznijela*) samo neke svoje sanje, a njima se po božanskom i ljudskom pravu ne smije vjerovati, i takvi se (*koji im vjeruju*) imadu po najstrožem pravu kazniti, jer se sanjama ne smije poklanjati nikakva vjera” (Bayer 1982: 558), a sud donosi presudu da se optuženu zbog nedostatka dokaza oslobađa. No, svega četrdesetak godina poslije pravni diskurs jednako uvažava snove kao i “zbiljne” događaje u optužnicama protiv vještica, čime se proširuje i prostor nesvjesnog jer se dokida razlika između sna i jave.

agalma, ne izaziva samo želju za ovladavanjem, postajanjem poput slike nego i rivalitet i agresivnost te potrebu da se sliku i poništi, učini manje primamljivom, manje cjelovitom pa tako “idealna slika domaćice, gospodarice doma” Vuković nudi *pečenog psa*, neprirodnu, zazornu hranu, čime se već nagriza i rastače ideal, ali i granice doma – nešto što je trebalo ostati vani, uneseno je unutra. Time se potvrđuje nekompetentnost, nesvrhovitost žene kao domaćice da održi čistim i cjelovitim vlastiti dom, ali se potvrđuje i sposobnost vještice da destabilizira, naruši granice tuđega doma i tijela. No, cijelu epizodu može se razmatrati i kao osobni upis svjedokinje Kate Franković, osobnu fantazmu o vještici kao onoj koja posjeduje ne samo nadnaravne sposobnosti nego prije svega materijalno obilje i spretnost u “ženskim” poslovima brige i skrbi o domu i životinjama – ona nije samo jezovita, mračna Drugost manje sposobnih susjeda nego i podsjetnik na njihove vlastite “nesavršenosti”, vještica je u tom slučaju i ideal koji je teško dosegnuti, koji stalno izmiče prijanjanju.

Ipak, iako je iz pozicije pravnoga diskursa onečišćenje, krađa ili uništavanje hrane najmanje važna vještičja transgresija, a optužene žene se upravo fokusiraju na taj topos, one ipak oklijevaju oko izravnoga priznanja, često uvodeći vruga kao pokretača, agensa uništenja i štete jer je hrana – zdrava, hranjiva, čista – koja je središnje mjesto skrbi za obitelj, važan dio upravo ženskoga (ranonovovjekovnog) identiteta.

Kata Dolenec u procesu iz 1699. godine pripovijeda

da je na pšenicu, žito i raž stavljala vlasi svoje kćeri i time su žito uzimale. Kaže da su zajedno išle i duhovsku rosu pobirale [na Duhove, op. a.], pa njome tuđu stoku napajale tako da je morala uginuti. I uvijek je vrag s njima bio. Kaže i to da su prošlih Duhova svo zrnje iz žita na marofu uzele i na vražjem mlinu mljele, a samu pljevu ostavile. [...] Isto tako veli, kada se kravi mlijeko uzme, da (*to biva tako da vještica*) na mlade dane o Đurdevu doleti pod tuđu kravu i oduzme joj mlijeko čitave godine (Bayer 1982: 600),

preplećući posve moguću krađu žita s fantastičnim elementima skupljanja duhovske rose kojom se ubija stoka, i to uvijek u društvu đavla

jer je taj *das Ding*, neprisutna prisutnost, odgovorna za počinjenu štetu, *das Ding* kao ono što izbjegava procesima označavanja i samome jeziku jest to neoznačivo Zlo koje red pretvara u kaos, on je nedopustivi prodor realnoga u uređeni svijet. Jela Medović 1699. pripovijeda slično: “Kada vino uzavre, veli, da im vrug otvori podrum, pa vino popiju, a mjesto njega bure, da prostite, svojom mokraćom napune” (Bayer 1982: 587), odmićući vlastitu krivnju i anti-ženstvo i prebacujući odgovornost na vruga, a što ponavlja i Kata Tinodi:

Veli da se tuča pravi iz kvatrenoga parenog pepela. Udaraju trima liješkovim šibama po pepelu, a šibe moraju biti jednu godinu stare, i to u potoku ili u bari uzrasle. Dignu se u zrak i uzlete, a vrug je s njima. Veli i to da je ona s njima ljetos bila pet puta, oko Margaretinja posljednji put, i to pri župnikovu mlinu, ali nikome nije naškodila. Veli da je dva put bila kada su mraz pravile. Kaže da se pravi iz mejmešnje, svakojake trave, najradije na raskršću gdje vraćaju nad njom. Kaže da je lani u jesen posljednji put bila (Bayer 1982: 574).

Magdalena Kalopanjska u procesu 1743. u Lukavcu pripovijeda da je

polazila u vještichko kolo na Goričnicu. Otel je sa svojim družicama nekoliko volova susjeda svojih, a jednog je dala razderati po vrugu, koji je uzeo oblik vuka. Prošle godine uništila je po Turopolju svu pšenicu. S vrugom pravila je i tuču, a ova se pravi od snijega što ga spravljaju u gudurama po gorama. Magla se diže od “vode iliti od slapa meglenoga” i snjome hode vještice po polju i uništuju zrnje (Laszowski 1914: 207).

U svim se tim fragmentima prepleću pučka magija, ali i apotropijski rituali i radnje¹²⁷ u kojima važno mjesto imaju određeni datumi, dani u

¹²⁷ Uz štete o kojima optužene žene pričaju, u zapisnicima su nerijetko zabilježeni i “recepti”, apotropijske radnje kojima se štiti od vještichjih djela poput korištenja različitoga bilja, izgovaranja određenih formula, nošenja “svetih slika i predmeta”, odnosno kako kaže Kata Kozjak: “veli da je dobro svete stvari nositi pri sebi, križiće i jaganjce koje oci kapucini nose, a protiv oblaka da zvonovi koriste” (Bayer 1982: 576). Tkalcic u *Starinama* donosi i recept za čovjekovo ozdravljenje od vještichjih čini, dapače od smrti iz 1711. koji je zapisao Adam Sigmund Domjanić – kako je navedeno – “učen čovjek i pjesnik latinski”: “Od coprie koj je ocopran na to, da jako obeteža i da umre mora se ovako vraćiti. Uzmi štileta ili noža s koim je človik ubit, ako je rdjav od kervi još bolje je, i uzmi košulju onoga koj je ocopran; ako li bude ditešce, tako povezjač i stavi v jedan kotal ter nali puno vode tekuće i stavi na veliki oganj da kipi (što još bolje to valja, tri jutra ričjom činit do treći dan, oće dojt napervo kako je zdola pisano) i jutro rano pred sunčanim izhodom ženska glava da zame on imenovani nož ali štile i kada jako kipilo bude, rubaču onu verženu nutar jakimi mahi da prebada i skoro za jednu vuru neka nehenja bosti, govoreć vse continoma ove reči: ‘Ovako da bude boden, rainen, pečen, razkinjen i okipljen onoga život, koj je istvaril toga N. N.’; ovde imenuj imenom betežnika ocoprana;

godini, markeri katoličkoga kalendara a koji snažno označavaju žensku pripadnost društvu i dijeljenim vrijednostima, njihovu ukotvljenost u uređenome simboličkome prostoru sa spominjanjem đavla i fantastičnih elemenata poput leta, što su pak markeri abominacije i destabiliziranja simboličkoga registra. No, pri tome većina žena važnu ulogu daju upravo đavlu, zrcaleći tako zazoran, ali i dalje patrijarhalan sustav u kojem đavao kao muškarac nadzire sve, pa i žensku/majčinsku domenu kao što je hrana, i tako odmiču vlastitu žensku grješnost, odnosno tako je nastoje držati na distanci.

Unutrašnja, ženska hijerarhizacija odnosno stupnjevanje zločina, to jest elemenata imaginarija, reflektira se i u naracijama u kojima žene pridaju drugim ženama-vješticama vojne "činove", pri čemu je najstarija/najopakija/najčudovišnja najčešće "kapetanica". Time naprosto transkribiraju patrijarhalnu, militarnu strukturu na neposlušno ženstvo te tako nesvjesno reproduciraju sustave i uređenja u kojima ne postoji osobni identitet, ukotvljeno sebstvo jasnih granica pa tako ni odgovornost koju se pak kontinuirano projicira na Drugog, a sebstvu se pripisuje nemoć i ograničeno djelovanje. Tako je primjerice u procesu protiv Magdalene (Magde) Brcković zabilježeno u zapisniku iz 1752. godine da je "Jelka Čelkovička najveća copernička kapitanica" (Tkalčić 1892: 100); Jaga (Agata) Cestarka i Margareta Krznar 1704. govore "da je Kavalerka njihova kapetanica bila i da je ona vsim zapovedala" (isto: 27), dok Margareta Kuljanka kao odraz introjekcije vlastite grješnosti navodi da je ona "postavljena kapetanicom među netom imenovanima. [...] Naprijed imenovana Kuševića postavljena je vojvodicom. Zastavnik je bio vrag, a zastava je bila crna" (Bayer 1982: 616) te pritom i ona hijerarhizira različite prijestupe iako priznaje i vlastite koji su takvi da zavrjeđuje biti pri samome vrhu, ona nije tek "obična" grješna žena.

Pretvaranje vlastitoga sebstva u čudovišno i prijeteće podsjeća na gotovo pa primalno sjećanje na njegov nastanak, kada subjekt (koji to još nije) svoj odraz počinje prepoznavati kao "ja", a vlastito tijelo doživljava stranim – pogreška u percepciji koja vodi trajnoj, cjeloživotnoj

kada to učiniš, pazi, jer mora on copernik doći, koj je ocopral prosiť prošćenja, ali per-vo pri bitežniku, da bude koje kokošće ali kakovo god živuće blago, i reći da ona bolest pade na ono živuće kod tebe, ovak se oće osloboditi, jer beteg nemore se uzet dokle na drugo nepadne" (Tkalčić 1892: 31).

rascijepljenosti i “kontaminaciji” vlastitoga unutrašnjeg prostora slikama i predodžbama izvana. No, introjekcija zazornosti, čudovišnosti, koju Kristeva smatra strukturom unutar tijela, *alienom* koji nije moguće dokraja asimilirati (Kristeva 1982: 11–12), za Lacana je proces prihvatanja govora i jezika Drugog, označitelja simboličkog, odnosno prihvatanje određene pozicije, mandata u simboličkome. No, istodobno prihvatanjem toga mandata koji je određen jezikom, žene uglavnom prihvaćaju ne toliko samu poziciju, nego prije svega smrtnu presudu pa stoga u svojim naracijama/ispovijedima stvaraju i odmak od potpunog prijanjanja uz zadani im identitet, čak i kada je riječ o elementu vješticiarstva koji najmanje zanima sam zakon, pravni diskurs u doba masovnih procesa, a to je hrana.

No, hrana nije važna samo zbog održavanja života i granica društva, kulture, hrana je bitna i zbog toga što se njome prodire kroz granice tuđeg tijela, odnosno kako piše Purkiss, “hrana ima važnost za žene zato što je ona način njegovanja, održavanja i zaštite – a time i kontrole – nad tijelima u koje je unesena. Vještičja hrana izokreće taj pozitivni naboj; umjesto da podržava, ona uništava” (Purkiss 1996: 108). Tijelo i njegove granice, njegova propusnost, njegovo onečišćenje tako su ponovno, ovaj put kroz hranu, u središtu tjeskobe vezane uz vještičji imaginarij, uz predodžbu o vještici kao anti-ženi i anti-majci.

Stoga su i opisi gozbi na sabatima često jezivi i izazivaju gnušanje jer potiru sliku o dopuštenoj, jestivoj, *njegujućoj* hrani (“a šta je od jela preostalo napokon se pretvorilo u konjsku izmetinu”), ili pak svojom raskoši i obiljem odudaraju od *normalnoga* objeda, normalne hrane – jedu gibanicu kao simbol svečane, bogate hrane koja je “normalnim” (dakle, siromašnim i gladnim) ljudima nedostupna, ili pak jedu ljudsko meso, narušavajući tako ne samo granice tuđeg tijela nego ga i potpuno poništavajući, pretvarajući ga u nedopušteni, užasavajući, gнусni objed.

Narušavanje granica tuđega tijela i cjelovitosti, tijelo koje se kontaminira ili poništava dijelom je predodžbe o moćima vještičjeg tijela, njegovoj fluidnosti i transformabilnosti koje lako prodire u tuđa tijela – hranom i magijom, ili ih tako dokida. Fantazma o vještičjem tijelu koje ne podliježe prirodnim zakonima, može promijeniti oblik i veličinu, preuzeti tuđi oblik, može prodrijeti bilo kamo i u bilo koga te može proždrijeti, reflektira fantazmu o ženskom/majčinskom tijelu imaginarnog. Žensko

tijelo, upravo zbog njegove sposobnosti za stvaranje i donošenje novoga života, doživljava se kao otvorenije, propusnije, manje "čisto", manje jasnih granica. Ili, kako piše Elizabeth Grosz, oslanjajući se na Cixous i Irigaray, ali i na Lacana: "Može li biti da je na zapadu žensko tijelo konstruirano ne samo kao manjak ili odsutnost nego i kao mnogo kompleksnije [...], kao bezobličnost koja obuhvaća svaki oblik, nered koji prijeti svakom redu?" (Grosz 1994: 203), što odgovara predodžbi, konstrukciji vješticijskog tijela tijekom ranoga novog vijeka.

Upravo zbog konstrukcije njezina tijela kao bezgraničnog i sveprodirućeg, pojavljivanje vještice u tuđem snu smatra se legitimnim dokazom i ozbiljnom optužbom na sudu u doba masovnih procesa – ona boravi u oba prostora podjednako, na javi i u snu, u "svjesnom" i nesvjesnom i dopire kroz sva tri registra, i u prostor realnog i imaginarnog i simboličkog. Ni prodor u zaključanu tamnicu ni prodor u tuđe nesvjesno, a ni prodor u tuđe tijelo za vješticu nisu strani, kao što je vidljivo iz iskaza Kate Dolenec koji je pokrenuo nove procese 1699. godine upravo na temelju takvoga svjedočenja: "Postolarke Jelice, kaže, tamo nije bilo nego je (*Jelica*) u snu nad nju dolazila. Kaže i to da joj Balašinka već u zatvoru nije dala mira i spočitavala joj" (Bayer 1982: 599), ili pak iz iskaza tužitelja i svjedoka u procesu protiv Barice Benšek Cindekovicice iz 1743. godine. U tom je procesu kao dio istražnoga postupka priložen iskaz svjedokinje Kate Mlinarić u kojem ona pripovijeda o čudovišnom tijelu vještice i njezinoj moći da proдре, naruši granice tuđega doma i tuđega tijela:

Onda je po noći Cindekovicica nad nju došla – svjedokinja ju je poznala – i svu je izmlatila, tako da ujutro nije od toga mogla na vlastite noge da ustane, nego se morala dati mazati. Zatim kad je izašla iz zatvora, ista je Cindekovicica prošle korizme više puta nad nju dolazila i noćnim je mučenjem tako trapila i trla da je od toga imala crne pjege po sebi. I zato se baš zbog takva noćnog trpljenja svjedokinja žalila gumbarici Pustakovici i starici majci svoga gospodara. Dapače, sada je ponovo bila noću nad njom Cindekovicica s još drugim dvjema, od kojih jednu nije poznala, a drugu je vidjela i ima vršak nosa kao odrezan. I Cindekovicica joj je govorila neka se ne srdi na nju. Jasno je čula mater svoga gospodara kad je jakim glasom mađžarski proklinjala Cindekovicicu koja je bila nad njom, i vikala svjedokinji: "Katice, evo je, držim je za ruku, pa mi se smije." A svjedokinja se nije usudila iz svog kreveta k njoj poći, nego joj je rekla: "Mlatite je, majko, drugom rukom." Ali je Cindekovicica

pograbila njenu ruku tako te starica nije mogla da se brani, nego kad je kasnije stala svete riječi zazivati, da se Cindekovica van provukla, starica je to svjedokinji kazala (Bayer 1982: 727–728).

I svjedokinja Judita Bedeković pripovijeda o noćnim napadima Barice Benšek:

jedne noći ovoga prošlog posta – dobro je na mjesecini vidjela i zapamtila – kada je u krevetu ležala, došla k njoj Cindekovica, primila je za desnu ruku i stala joj se smijati, ali ni jedne riječi joj nije progovorila. Zato je ta svjedokinja stala zvati drugu gore navedenu Katicu, ali ona, iako je odmah tamo u drugoj sobi ležala, nije htjela da na poziv k njoj dođe, nego je samo odgovorila neka se brani i drugom rukom je udari. No kako je Cindekovica legla na nju, i činila joj se tako teškom kao da bi škrinjom bila pritiješnjena, nije ona mogla da je udari iako je vikala na nju. I drugačije se od nje nije oslobodila dok nije počela zazivati sveta imena. Onda je tek Cindekovica pustila svjedokinju i izašla od nje napolje kroz rešetku na prozoru kao da bi čovjek dunuo kroz cijev (Bayer 1982: 729).

U tim fragmentima nije riječ o snu, nego o vještičjem noćnom prodo-ru u tuđi, omeđeni i zaključani prostor, za što postoje i fizički, realni dokazi – bolest subjekta, odnosno napad na subjekt, a što ukazuje i na semantičko preklapanje dvaju različitih bića – vještice i mōre koja ljudima nanosi štetu, bolest, bol ili paralizu samo noću, najčešće u snu. Iz različitih iskaza svjedoka na suđenjima vješticama, ne samo Barici Benšek, jasno je da je svaka žena koja čini neku vrstu štete – imaginarne ili simboličke – vještica, ne postoje nomenklature i klasifikacije za različite prekršaje i aberacije jer je svako “zlo” žensko biće, svaka “zla” žena naprosto vještica. Slučaj Barice Benšek već je naveden u poglavlju o institucionalnim praksama označavanja tijela kao primjer manipulacije kolektivnom atmosferom straha, jer je bila nimalo prikrivenom metom ucjene gradskog sudskog službenika Sallija te nakon što je platila dio iznosa koji je od nje tražen, oslobođena je optužbi da je vještica. No, nakon toga njezini sugrađani ponovno zahtijevaju istragu i svjedoče protiv nje, ne skrivajući u iskazima vlastitu motivaciju, a to je žudnja koju usmjerava *agalma*, neka zavodljiva karakteristika, svojstvo koje posjeduje ona, ali ne i ostali. No, bez obzira na to što Cindekovica ima sposobnost transvekcije, ima sposobnost prodrijeti u tuđi prostor i što njezino tijelo, upravo stoga što je neograničeno i fluidno, neuhvatljivo –

može pobjeći, može iskliznuti i nestati jednako naglo kako se i pojavila, niotkuda, potičući ili vraćajući fantazmu o fluidnoj, sveobuhvatnoj majci¹²⁸ – njezina privlačnost i istodobni zazor koji izaziva leži ponajprije u višku koji posjeduje. Ona uživa u svojem obilju, njezin je dom čvrstih i jasnih granica, iz njega se ne rasipaju resursi, ona održava i stvara višak materijalnoga, što nije dopušteno (ženama), baš kao što im nije dopušten ni višak *jouissance*. Barica Benšek ne intervenira i ne uništava tuđu hranu, njezini se sugrađani ne boje njezinih maleficija: ona narušava red i stabilnost simboličkoga registra svojim viškom – hrane, novca, (poslovne i domaćinske, ženske) sposobnosti i vještine: “Jer opće je poznato da Cindekovića na svakom sajmu svoju robu najbolje trži i prodaje, akoprem nema ništa bolje i vrednije robe od drugih takvih kramara” (Bayer 1982: 732). Premda se njezin slučaj može razmatrati kao primjer bazične emotivne ekonomije u kojoj je motivacija procesa upravo zavist sugrađana, može ga se razmatrati i kao problem žudnje, odnosno problem manjka (*manque-à-être*) koji pokreće žudnju. Taj je manjak, kako smatra Lacan, konstitutivni dio subjektiviteta i nastaje u procesu otuđenja od Drugoga (najčešće prvo majke) kojem prethodi otuđenje u jeziku i jezikom, oblikujući htijenja, fantazme i žudnju subjekta te postoji

¹²⁸ No, kako smatra Purkiss, ta fantazma u kojoj se prelamaju, spajaju žensko/majčinsko tijelo s vješticijom, nije samo dijelom nesvjesnoga, neizbježan psihički proces koji se prijeteci vraća subjektu, nego pak proizlazi iz spoja medicinskog diskursa i društvenoga konteksta, odnosno pučke kulture. Ranonovovjekovna medicina naslanjajući se na klasičnu antičku medicinu žensko je tijelo smatrala vlažnim, mokrim, više onečišćenim i “tekućijim”, time i sposobnijim da proдре i onečisti tuđi prostor, tuđe tijelo, a što je pak utjecalo i na pučku kulturu i pučku medicinu koja je uključivala magijsko. Još od Aristotela postojala je predodžba o ženskom tijelu kao bezobličnom, *ateles*, doslovno onim koje nema granice – bezgraničnim, samim tim i propusnijim i “neurednijim” od muškoga, a stoga što je hladnije i vlažnije od muškoga tijela, ono je manje stabilno i podložno *kvaranju*. Potrebna mu je muška toplina kako bi postalo solidnije, s više forme te otuda proizlazi i ženska seksualna nezasitnost: muško sjeme pomaže ženama da se posve ne rastoče. Takve medicinske predodžbe imale su svoju refleksiju upravo u pučkim vjerovanjima o ženskom neograničenom tijelu, o nečistoći i zagađenju koje od njega / iz njega dolaze, i nizu magijskih radnji kako bi se od toga tijela i njegovih moći zaštitilo (Purkiss 1996: 120–122). No, Purkiss zanemaruje utjecaj pravnoga i teološkoga/demonološkoga diskursa na korpus “znanja” o ženskom tijelu i ženskoj seksualnosti tijekom ranog novog vijeka koji, mnogo više nego medicinski diskurs, reguliraju i discipliniraju tijela, normiraju seksualnost i stvaraju distinkcije između dopuštene i nedopuštene tjelesnosti. Podsjetimo samo na bulu pape Inocenta VIII. iz 1484., izdane u doba masovnih progona, naslovljenu “Žarko želeći”, kako je prevedena na hrvatski, no možda je precizniji prijevod “Žudeći s najvećom tjeskobom”. Upravo su sekularni i crkveni zakoni o vješticiarstvu kao i zapisnici sa suđenja vješticama kompandiji “znanja” o ponajprije ženskome tijelu i njegovim sposobnostima.

i kod subjekta i kod Drugoga. Da bi žudnja subjekta mogla biti pokrenuta, da bi mogla kružiti od jednog privremenog objekta do drugog mora postojati manjak, odnosno koincidiranje dvaju manjaka – kod subjekta i kod Drugoga, čime subjekt postaje, lakanovskom terminologijom, *prekriženi subjekt*, subjekt rascijepljen jezikom. No, ako u Drugome, kod Drugoga taj manjak koji pokreće žudnju subjektu nije vidljiv kao znak nepotpunosti, pogrešivosti, ako i taj Drugi nije subjekt koji žudi (čime je i on manjkav i otuđen), tada se kod subjekta rađa tjeskoba jer kod Drugoga ne postoji mogućnost manjka i žudnje te time monopolizira polje kretanja žudnje, a subjektu zaprečuje njegovo postajanje subjektom. Odnosno, kako smatra Fink, subjekt stječe svoje uporište u tom podijeljenom Drugom jer na to “mjesto” gdje je Drugi manjkav umeće vlastiti manjak postojanja, odnosno manjak u biću (*manque-à-être*). Za Lacana su žudnja i manjak koekstenzivni, što često ponavlja formulacijom “Le désir de l’homme, c’est le désir de l’Autre” (Lacan 1999 [1966]: 312) koja može imati različita značenja, odnosno koju se može različito prevoditi, od “Čovjekova žudnja je žudnja Drugoga” ili “Čovjekova je žudnja ista kao i žudnja Drugoga” do “Čovjek žudi ono za čime žudi Drugi”. No, u situaciji kada neki subjekt, neki Drugi poput Barice Benšek nema uočljivoga manjka, manjkavosti koja bi bila vidljiva njezinim sugrađanima, nego dapače posjeduje i proizvodi višak i time odaje dojam cjelovitosti i zaokruženosti, ona postaje prijetnjom ne samo kruženju žudnje koja zahtijeva “prazninu” nego i cijelom simboličkom poretku jer bar prividno ne žudi, nije prekriženi, rascijepljeni subjekt te tako izaziva tjeskobu i strah, a potom i pokušaj sugrađana da je optuže, osude i spale. Iz tog primjera (kao i iz ostalih) vidljivo je na koje se sve načine “puni” pojam vještice u ranome novom vijeku, pojam koji je fluidan i otvoren poput vještičjega tijela – svaka devijacija, svako odstupanje od patologije svakodnevnoga života u kojem su, čini se, glad i neimaština dijeljena društvena stvarnost, kažnjava se izgonom iz simboličkog, odnosno smrću. Tudi višak ili prividna cjelovitost ponekad može izazvati jednaku nelagodu, strah i agresivnost kao i sam “maleficij”, jer je zaustavljanje kruženja žudnje koja je strukturalnim dijelom subjektiviteta istovjetno nestanku, kolapsu subjekta. Upravo su manjak u sebi ali i u Drugome temeljni “pokretači” subjekta i njegove žudnje u registru simboličkoga, u određenome društvu i kulturi, koji ga osuđuju na neprestanu potragu za objektom koji će zaposjesti i koji će označiti (nemoguće) zadovolje-

nje, kraj žudnje i cjelovitost, i subjekt tom potragom jest određen, ona označava subjektivu patologiju normalnosti. I upravo je zato (privid) tuđe cjelovitosti, nepronalazjenje mjesta manjka u koji se sebe može “umetnuti”, toliko prijeteci za subjekt pa i društvo u cjelini.

Fragmentirano tijelo, tijelo u komadima

Još zazorniji element vještičjeg imaginarija od kvarenja, uništavanja hrane i narušavanja čistoće, a time i sigurnosti doma i života, jest *tijelo kao hrana*, odnosno tijelo u komadima. I dok predodžbe o tijelu (ljudskom i životinjskom) u komadima, razobličenom, razdvojenom na organe postoje već u optužnicama početkom 17. stoljeća u Hrvatskoj, kada su, na primjer, kod osumnjičene Kate Cankovice 1629. pronašli “jezike, nekakve kose, korijenje i dva komada kosti” (Bayer 1982: 549), sve do početka masovnih progona strah od fragmentacije tijela, koji se zrcali u predodžbama o infanticidu i antropofagiji, nije bio dijelom hrvatskoga imaginarija, i do tada je zakonski jedino važan maleficij, odnosno umorstvo ili razbolijevanje ljudi i životinja, odnosno uništavanje hrane. No, s masovnim procesima uz infanticid, kako je već spomenuto, ključan dio imaginarija postaje i kanibalizam, to jest antropofagija¹²⁹ – ponekad je bio povezan s umorstvima djece (u *Kriminalnoj praksi* nije direktno upisan, nego se reflektira kao “posjedovanje masti”), ali je u iskazima optuženih žena povezan i s komadanjem i proždiranjem dijelova tijela drugih, “nedječjih” subjekata.

Opisi antropofagije i infanticida, ali jednako tako i “nečistoga”, okrutnoga ubijanja i jedenja “zazornih” dijelova životinjskoga mesa rasuti su u zapisnicima i to najčešće ne kao osobno iskustvo, osobna transgresija, nego tuđa, neodređeno vještičja, što jest (narativna) strategija kojom se osumnjičene žene nastoje odmaknuti od dodijeljenih im uloga i pozicija u simboličkome registru te, shodno tome, i kazne. Izmještanje zla izvan sebstva i subjektiviteta koji su prozvani i pozvani na suđenje jest pokušaj žena da prihvate i priznaju manje jezovite devijacije, manje čudovišne prijestupe: one priznaju da su dijelom vještičje družbe, ali

¹²⁹ Premda u knjizi alteriram dva pojma, kanibalizam i antropofagiju, potonji je zapravo precizniji jer je povezan upravo s jedenjem *ljudskog* mesa, dok se kanibalizam kao fenomen susreće i kod neljudskih vrsta.

najstrašnijim zločinima samo svjedoče, one ne sudjeluju u njima i upravo takvim priznanjima/ispovijedima koje sadrže distancu nastoje očuvati vlastitu cjelovitost, zapravo nastoje očuvati vlastiti život.

Sama antropofagija, a posebno infanticid, kod žena izazivaju otpor jer se priznanjem tih zločina potpuno narušava, briše granica između ljudskoga i čudovišnoga koje se ne može u potpunosti pounutriti jer bi se time sublimno Zlo posve premjestilo u područje ljudskoga, unutar sebstva i subjektiviteta, odnosno kanibalska želja za proždíranjem mora biti na distanci ili pak potisnuta jer se tako čuvaju i granice vlastitoga postojanja i pripadnosti *ljudskome*. Metaforom ili pak supstitucijom u naracijama to sublimno Zlo je đavao, *das Ding*, koji mora ostati *izvana*, on je dio realnoga premda utječe na registar simboličkoga i nije dijelom subjektiviteta, ali na njemu ostavlja trag.

Kanibal ili antropofag ne razara samo individualno nego i *društveno tijelo* pa je označavanje antropofagije kao nedopuštene i užasavajuće aberacije važno i za uspostavljanje modernih država, kako ističe Čatálin Avramescu (2011), smatrajući da je razvojem modernih društvenih uređenja tijelo postalo prije svega vlasništvom političkoga i ideološkoga diskursa te se nad njim i preko njega uspostavlja šira društvena kontrola. Stoga kontrolirano i hijerarhizirano fragmentiranje tijela, a onda i metaforičko proždíranje, postaje organizirano i centralizirano u državnom aparatu, a svako individualno kršenje "cjelovitosti" tuđega tijela strogo kažnjavano i prognano, izbačeno (čak i geografski) izvan granica civiliziranosti, na udaljena i imaginirana mjesta.¹³⁰

No, kanibalizam/antropofagija, ako ga razumijemo iz psihoanalitičkoga očista, nije tek jedan od civilizacijskih tabua, marker *neuljudenosti* i neprihvatanja društvenih normi koje nalažu da se ne konzumira pripadnike vlastite vrste, nego je prema Freudu prije svega dijelom

¹³⁰ Optužbe za kanibalizam/antropofagiju bile su stalnim toposom konstrukcije europske Drugosti – Arapa, Židova, heretika, vještica, a Avramescu popisu dodaje i Rome te navodi jedan od posljednjih procesa zbog antropofagije za koju je 1782. u Njemačkoj optužena skupina od dvjestotinjak Roma. Teretilo ih se da su skuhal i pojeli nekoliko desetaka mađarskih seljaka, tijekom torture više ih je priznalo zločin, a četrdeset i jedan Rom je obješen. Kasnijom istragom utvrđeno je da su svi "pojedeni" seljaci, dakako, živi (Avramescu 2011: 265). Od 18. stoljeća nadalje, smatra Avramescu, kanibalizam se egzotizira i izmješta u izvaneuropske, izvanzapadne, dakle još "necivilizirane" prostore, no premda se ta devijacija briše iz imaginarija i konstrukcija Drugosti, Romi i dalje ostaju trajna europska Drugost sve do danas.

objektnih odnosa i fantazme pripadne oralnoj aktivnosti/stadiju, koji se u nekim varijantama (npr. kod Karla Abrahama) naziva još i kanibalnim stadijem.¹³¹ Taj stadij, ili preciznije ta aktivnost, sadrži važan aspekt, a to je inkorporacija odnosno pripajanje objekta.¹³² Kako ističu Laplanche i Pontalis, “u pripajanju se posebice ističu tri značenja: ostvariti ugodu uzimajući objekt u sebe, razoriti ga, i prisvojiti njegova svojstva zadržavajući ga u sebi. Upravo potonji vid pripajanja čini obrascem introjiciranja i identificiranja” (Laplanche i Pontalis 1992: 369). Utoliko se kanibalizam, koji se provlači kroz naracije osuđenih žena, može razumjeti kao oralno usmjerenu fantazmu u kojoj je inkorporacija središnji element, kojom se prisvajaju, unose u sebe svojstva objekta, što pak upućuje na prve subjektive načine identificiranja. Taj Freudov pojam ne razrađuje Lacan na čije se koncepte pretežno oslanjam u interpretaciji, nego pak Nicolas Abraham i Maria Torok u okviru studije o žalovanju i melankoliji (1994), no smatram ga važnim za razumijevanje i interpretaciju prije svega kanibalističke fantazme. Abraham i Torok razmatraju inkorporaciju kao nepristanak na gubitak, odnosno “odbijanje introjiciranja gubitka” (Abraham i Torok 1994: 127), čime se subjekt nastoji sačuvati od reorganizacije koju gubitak objekta zahtijeva te smatraju kako fantazija inkorporacije otkriva pukotinu, rascjep u psihi, “ona upućuje da nešto nedostaje upravo tome gdje se trebala pojaviti introjekcija” (Abraham i Torok 1994: 127).¹³³ No, premda inkorporaciju razmatraju ponajprije u

¹³¹ Kako navode Laplanche i Pontalis, Freud piše o kanibalizmu već u *Trima raspravama o teoriji seksualnosti* 1905. i dovodi ga u vezu s oralnom organizacijom, no razrađuje ga opširnije u *Totemu i tabuu* 1912/1913.: “Freud ističe vjerovanje ‘primitivnih naroda’ da takva praksa ima ovakvo značenje: ‘unoseći u sebe dijelove tijela neke osobe činom proždiranja, prisvajaju se i svojstva koja su pripadala toj osobi’, Freudovo poimanje ‘ubojstva oca’ i ‘totemske gozbe’ daje toj ideji velik domašaj: ‘Jednoga dana složila su se braća, ubila i proždrla oca učinivši tako kraj očinskoj hordi [...] Sada su se u činu proždiranja identificirali s njim i svaki je od njih prisvojio dio njegove snage” (Laplanche i Pontalis 1992: 159).

¹³² Premda se u prijevodnoj literaturi, primjerice u *Rječniku psihoanalize* Laplanchea i Pontalisa (1992) koji su preveli Radmila Zdjelar i Boris Buden, pojavljuje pojam pripajanja, odlučujem se za pojam *inkorporacije* jer on mnogo preciznije upućuje na tjelesnost procesa. Naime, taj Freudov pojam, a koji kasnije razrađuje i teorija objektnih odnosa, osobito Melanie Klein, naglašava procesualnost i upravo subjektivno uzimanje u tijelo nekog objekta (ili slike objekta) koji potom nastoji zadržati.

¹³³ Introjekcija je pojam kojem je autor Sándor Ferenczi (*Introjekcija i prijenos* iz 1909.), no koji ga zapravo nije pomnije razradio – za njega se introjekcija odnosi na neku vrstu “strasti za prijenosom” koja u Ja preuzima što veći dio vanjskoga svijeta čineći ga objektom fantazmi (Laplanche i Pontalis 1992: 127) i suprotna je procesu projekcije. Različite psihoanalitičke škole, pravci i autori introjekciju poimaju na mnogostruke

procesu žalovanja zbog gubitka (voljenog) objekta, kao fantaziju koja se sastoji “od onih reprezentacija, vjerovanja i tjelesnih stanja koji teže prema [...] očuvanju *status quo*” (Abraham i Torok 1994: 125), dakle kao fantazmu koja omogućuje daljnji život objektu koji više ne postoji, kao “gutanje” gubitka, smatram da se inkorporacija može razmatrati i izvan okvira procesa žalovanja, ali i izvan okvira ugođe – neugode o kojima je pisao Freud ili “dobrih” i “loših” objekata Melanie Klein. Abraham i Torok inkorporaciju smatraju prije svega fantazmom, dok introjekciju određuju kao proces, što su dva mehanizma koja mogu bar donekle osvijetliti strukturiranje ranonovovjekovnog straha (odnosno fantazme) od fragmentiranja i gutanja, jedenja tijela. Fantazma u psihoanalitičkoj teoriji nije tek produkt imaginacije, umišljaja koji stoji na putu dohvaćanja “objektivne realnosti” jer ni realnost kao takva nije neproblematična s obzirom na njezinu diskurzivnu konstruiranost i s obzirom na supostojanje bar dviju realnosti (ili dvaju sjećanja na realnost) za svaki subjekt – uvjetno rečeno, unutrašnje i izvanjske. Fantazma se tako može shvatiti kao nesvjesna obrana i odnosi se na *skrivenu*, perpetuiranu psihičku topografiju žudnje, na uprizorenje nesvjesne žudnje, odnosno ona je prema Lacanu protektivna funkcija koja štiti subjekt od manjka u Drugome (usp. Evans 1996: 60). Lacan, povezujući fantazmu s obranom / obrambenim mehanizmom, zapravo govori o “stalnim načinima na koje subjekt konstituira svoje objekte” (Lacan 1999 [1966]: 225), a iz čega razvija ne samo koncept fantazme nego i kliničkih struktura koje pokazuju kako subjekti, na različite se načine odnoseći prema objektu, upravo preko fantazme nastoje prikriti, zakriliti manjak u Drugome.

načine, no najčešće je koristeći kao sinonim za inkorporaciju. Tako primjerice Freud u *Nagonima i sudbini nagona* (1915.) smatra da je obilježje introjekcije ostvarivanje ugođe unošenjem u Ja sve iz vanjskoga svijeta što omogućuje, stvara ugođu, a projekcijom se iz Ja izbacuje sve što stvara neugodu (usp. Laplanche i Pontalis 1992: 127), čime je direktno pripaja oralnom stadiju i poistovjećuje s inkorporacijom. No, kako napominju Laplanche i Pontalis s kojima se slažem, unatoč zbrci u pojmovlju, potrebno je razlikovati inkorporaciju od identifikacije: “U psihoanalizi, granica tijela je obrazac odijeljenosti unutrašnjeg i vanjskog. Proces pripajanja izričito podrazumijeva tjelesnu ovojnici. Izraz introjiciranje ima širi smisao: posrijedi nije samo unutrašnjost tijela nego nutrina psihičkog aparata, instancija itd. Upravo zbog toga može se govoriti o introjiciranju u Ja, u Ideal ja itd.” (Laplanche i Pontalis 1992: 127). Melanie Klein pak piše o introjiciranju “dobrih” i “loših” objekata koji čine temelj fantazme, dok Lacan zapravo smatra da su introjekcija i inkorporacija povezane s različitim porecima, s fantazmom odnosno sa strukturom (Lacan 1975 [1953–1954]: 169), to jest smatra da je “introjekcija uvijek introjekcija govora drugog” (Lacan 1975 [1953–1954]: 83), dakle povezana je s registrom simboličkog i identifikacijom, procesom nastanka ja-ideal.

Inkorporacija bi stoga upućivala na specifičan, fantazmatski način na koji subjekt konstituira svoje objekte: proždiranje drugih subjekata ili njihovih dijelova koje se pojavljuje u naracijama sa suđenja može se promatrati upravo s obzirom na *tjelesnost* fenomena koji neke subjekte pretvara u progutanu materiju, objekt, i reflektira strah i tjeskobu. Kanibalistička fantazma stoga, smatram, nije vezana samo uz princip ugone i neugode, "gutanja" gubitka, nego i uz strah subjekta da će postati ne samo nečijim objektom, atomiziranim tijelom unutar tijela Drugoga, nego ponajprije uz strah od nemogućnosti separacije. Taj je strah vezan uz fluidne granice ženskoga tijela koje ima moć da ono što je izvana – drugi subjekt – lako raskomada, zarobi i zatoči *iznutra*, u ženskome tijelu, stvarajući od njega objekt, fragment. Introjekcija u vješticijem imaginariju stoga upućuje na poroznost granica, na svijet obilježen strahom od narušavanja ili miješanja unutrašnjeg i izvanjskog, od reduciranja na objekt koji postaje neodvojiv od ostatka tuđega, ženskog tijela. Taj je objekt možda najbliže onome što Lacan naziva imaginarnim *parcijalnim objektom* (*objet partiel*), koji se zamišlja kao da je neodvojiv od ostatka tijela i koji je različit od zrcalne slike. Ti su objekti parcijalni ne zato što su "dijelovi čitavoga/cijeloga objekta, tijela, nego stoga što tek parcijalno reprezentiraju funkciju koja ih stvara" (Lacan 1999a [1966a]: 284), odnosno u nesvjesnom je reprezentirana njihova nebiološka funkcija: ono prema čemu se probire određene dijelove tijela kao parcijalne objekte nije njihova biološka danost, nego sustav označitelja jezika. Introjekcijom se tako unose u tijelo parcijalni objekti, no koji se u vješticijem imaginariju posve razlikuju od onih koje prepoznaju psihoanalitičke teorije, uključujući i Lacana: tu nema mjesta ni za grudi, ni za urinarni trakt, ni za imaginarni falus; probir organa koje vještice proždiru slijedi posve drugu logiku. Da je riječ o specifičnome strahu od moći i sposobnosti ženskoga, a ne bilo kojega tijela, odnosno od pozicije žene unutar simboličkoga registra (štoviše, od njezine *rubne* pozicije), može se naslutiti iz usporedbe s optužnicama i naracijama malobrojnih muškaraca osuđenih za vještičarstvo: ni u jednoj od optužbi ili pak priznanja zločina nema govora ni o antropofagiji ni o infanticidu.¹³⁴ Inkorporacija

¹³⁴ U optužnici protiv Mihajla Kuševića iz 1640., dakle prije početka masovnih procesa, navodi se da ga je "vještica" Magdalena Muhić poslala u šumu da donese "stablo ili drvo, slavenskim jezikom 'glog' zvano, pa da iz njega načini klin" (Bayer 1982: 552) koji je Magdaleni Muhić poslužio za maleficij, što je zapravo jedini devijantni čin za koji je

i kanibalistička fantazma kao dijelovi ranonovovjekovnog imaginarija reflektiraju tjeskobu subjekta od nemogućnosti odvajanja od ženskoga/majčinskog tijela, pa i strah od proždiruće žene-majke, ali istodobno i žudnju za pripadanjem, prijanjanjem uz žensko tijelo, postajanjem njezinim objektom koji će omogućiti potpuno stapanje.

Premda se u ovom dijelu više bavim kanibalističkom fantazmom i strahom od fragmentacije, parcijalizacije tijela, u narecijama ženama su umorstva "odraslih", antropofagija i infanticid često prepleteni i nisu nužno odijeljeni zločini. Čak ni "pravljenje masti" nije uvijek striktno vezano uz umorstva i kuhanje djece, kao što je vidljivo iz iskaza Jele Medović iz 1699. godine koja je jedna od rijetkih žena koja priznaje takvu transgresiju: "I veli da je iz ljudi mast kuhala. Ljude uzimaju na smetlištu na raskršću u mladu nedjelju. I zataje boga i blaženu djevicu Mariju i sveto trojstvo, i protiv boga govore. Ali je ondje uvijek vrag prisutan" (Bayer 1982: 585). Premda optužena žena priznaje užasavajuću devijaciju, ni ona je nije počinila sama – uz ostale vještice uvijek je prisutno i sublimno Zlo, vrag, a mjesto na kojem "uzimaju" ljude, smetlište, po sebi signalizira donji, najniži sloj društva koji je na meti vještica: nestanak, umorstvo tih ljudi može se tumačiti i kao svojevrsan probir među "najnepotrebnijim", uglavnom najsiriromašnijim članovima zajednice, a vještice su iz tog aspekta one koje "pročišćuju" društvo lišavajući ga ekonomski ili drugačije nekorisnih članova.

Tako i Kata Kavnićijanka u procesu iz 1585. priznaje da je mast koja je kod nje pronađena "iz tijela mrtvoga Turčina" (Bojničić 1915: 157), što u vremenu stalnih napada Turaka na Zagreb i okolicu nije trebalo predstavljati prekršaj, a takvim se priznanjem zapravo odmiče od tradicionalne konstrukcije vještice kao opasne i prijeteće jer se koristi *tijelom neprijatelja* za spravljanje masti. U kompleksnom tkivu društvenih odnosa u kojima je agresija dio svakodnevice, neprijatelj neprijateljske Drugosti – u ovome slučaju Turaka – trebao bi biti pošteđen kazne, no žena je ipak osuđena na smrt, što pak ukazuje da nijedna ženska devijacija, stvarna ili fantazmatska, nije smjela ostati nesankcionirana.

optužen. Matija Lončarić, zagrebački mesar, u procesu iz 1699. uglavnom iscrpno imenuje kolegice vještice i ponekog muškarca, a jedini "natprirodni" element njegova iskaza je da "kad je hodao kupovati telad, da je kadšto mogao po dvoje nositi, tako su mu pomagale" (Bayer 1982: 593). Ni kod ostalih muškaraca kojima je suđeno zbog vještičarstva na vlastelinstvima ne navode se ni u optužbama ni u priznanjima infanticid ili antropofagija.

Kažnjavanje žena u doba masovnih procesa proizvod je kulture i društva uronjenih u strah – vlastiti život, granice vlastitoga sebstva ali i društvenog reda osvaja se tuđom smrću, i to realnom, stvarnom smrću, spektaklom pogubljenja.

Antropofagija se u naracijama najčešće spominje u opisima sabata i dijelom je perverznih i zastrašujućih gozbi koje pojačavaju monstruoznost samih vještica, no žene taj zločin rijetko direktno priznaju, mnogo češće su tek svjedokinje. Bara Kramarić optužuje Jalžunku da je “na njihovu zboru čovječje meso jela i pila” (Bayer 1982: 583), a istu osobu, Jalžunku, Margareta Dumbović optužuje da je “kuhala i pripravljala dječju glavu. To je ona vidjela kada je s drugim ortakinjama mimo nje letjela; ali kaže da nije jela te dječje glave” (isto: 598).

I druge žene isprekidano, u crticama pripovijedaju o antropofagiji, no gotovo da nema žene koja “priznaje” odnosno prevodi, introjicira sve vještičje devijacije konstruirane zakonom, odnosno pravnim diskursom. Barbara Vagiček iz Turopolja u ispitivanju 1734. godine u dijelu opisa sabata, odnosno gozbi koje su se na sabatu održavale, pripovijeda o dvjema lokacijama i o dvama zločinima. Na prvoj lokaciji, Medvednici, vještice su jele gibanicu “veliku kao cijelo Turopolje”, pri čemu sama hrana ne izaziva gađenje i užas kao uobičajene slike trpeze na okupljanjima, ali je veličina ta koja naglašava i vještičju brojnost i *natprirodnu* hranu. No, na drugoj lokaciji, pod Okićem,

na tim gosbama jele su vještice meso čovječje i glave od svinja i marhe. Dalje iskazuje kako je sa vješticama uzela neko dijete Jurić zvano i odnijela ga na Filipčičevo križopušće, gdje sama mati djeteta izvadila mu srce, koje su odnjele pod Okić i ondje pojele. [...] Janku Kuševiću oduzeše dar govora, a kćeri Gumbarićinoj izvadiše srce, pošto su prije na nju pustile “zimu” (Laszowski 1914: 206).

U istome se dijelu naracije pretaču i prepleću antropofagija, fragmentiranje tijela, infanticid i maleficij (“oduzimanje govora”, “puštanje zime”, “vađenje srca”, pa i pomor životinja), pri čemu je infanticidu osumnjičena žena samo svjedočila, dok je dijete ubila njegova majka; tjeskoba vezana uz majčinstvo u naracijama neprestano se izmješta izvan subjekta koji govori.

U zapisniku procesa iz 1699. Kata Kozjak govori i o uništenju subjekta komadanjem tijela, odnosno “vađenjem srca”, slikom koja se provlači

i kroz naracije drugih optuženih žena: “Veli da kada (vještice) čovjeku na tijelu škode, onda mu srce izvade i takav se nikad ne može izliječiti” (Bayer 1982: 580). No, iste godine Kata Dolenc u svojem iskazu daje zanimljive i potanke recepture kako pak čovjek može “regenerirati” poništeni subjektivitet, kako se može iscijeliti fragmentirano tijelo:

Kada vještice uzmu koga, može se izliječiti. Treba potražiti gdje mu je na tijelu krvavo mjesto, pa ga isprati i dati mu da popije, povratit će se, i to brzo. Pa iako (*mu*) bude pola srca pečeno, mora se povratiti. Ako kada kostima naškode, treba se natri češnjakom, lukom, bogojavljen-skom vodom i izrescima trojega luka, crljenca, kozjaka i opihe veleštine (?), u devet komada da nijedan nema para; moraju (*čovjeka*) natrag povratiti. Ako mu i dobro žile uzmu, moraju mu povratiti kad se češnjakovim dračem natare. Isto tako veli da djecu najviše čaraju. Ako se pak mati požuri i natare (dijete) onim što je kazala, izliječi dijete. Isto tako veli, kad putnik ide i namjeri se na vještice gdje se goste pa im stane u zdjelu, a nema kod sebe nikakvih ljekarija, odmah ga pojedu; ako pak na kraj stane, može se izliječiti (Bayer 1982: 600).

Upravo je potonji opis još jedan od dokaza vještičjih moći i njezine liminalnosti, pozicije između (subjektova) života i smrti te je upravo stoga ona zastrašujuća jer prijeti kolapsu simboličkoga; vještica/Drugi utjelovljenje je kontradiktorne logike bolesti i izlječenja, prijetnje i zaštite, života i iščeznuća.

Dok se neke osumnjičene i optužene žene uglavnom odmiču od identifikacije s proždirućom vješticom, neke prihvaćaju vještičji mandat s gotovo svim njegovim elementima, uključujući i komadanje tijela i kani-balizam i infanticid pa tako Ana Novak u masovnom procesu protiv žena u Turopolju 1733. pripovijeda sljedeće: “Mnogo je kvara na marhi nanesla susjedima, naročito Stepaniću, zastavniku Klafuriću i Miji Arbanasu. [...] Svojoj snahi izrezala je srce i pojela” (Laszowski 1914: 207), priznajući istodobno dva prekršaja, i antropofagiju i maleficij. I Magdalena Kalopanjska iz istoga masovnog procesa protiv turopoljskih vještica priznaje, odnosno prihvaća identitet vještice koja ubija i proždire, u ovoj slučaja upravo dijete: “Sa svojim družicama izvadila je srce Petra, osmogodišnjeg djeteta Bosinkinoga, po što su nanj natjerale vola, koji je

to dijete probo. Tu je prisustvovala i Cekovička iz Mlake. Srce su pojela na Mlačkoj tratini kod križnoga drva” (Laszowski 1914: 207).

I Margareta Kuljanka u istome procesu iz 1733. prihvaća različite aspekte vještičjeg mandata:

Nadalje veli da je s naprijed imenovanim drugaricama i s materom Mijeka Celića, na hudinskom putu odnosno na raskršću iza Celićeve kuće, pojela srce naprijed imenovanog Celića i njegove žene Marice pošto su ispekle Maričino na dvorištu blizu vratiju, a Mijekovo na imenovanom putu (Bayer 1982: 616).

I ovdje je jasna poveznica između vještice kao ne-majke i kao ne-žene, kao one koja uništava i proždire jer je i u ubojstvu i u antropofagiji sudjelovala upravo majka ubijenog Mijeka Celića, uz druge vještice. No, u istome iskazu, nekoliko rečenica dalje, Margareta Kuljanka otkriva i detalj iz osobnoga života koji je pokretačem (metaforičkog) umorstva Mijeka Celića, za kojeg nema podataka je li doista ubijen ili ne: pravni diskurs ne zanima faktografija, ne provjerava se je li netko doista živ ili nestao,¹³⁵ činjenice koje su bitne u pravnome procesu protiv vještica pripadaju drukčijoj vrsti realiteta i izviru iz straha od fiksiranosti, zarobljenosti subjekta između dvaju registara – imaginarnog i simboličkog. Dakle, Margareta Kuljanka izgovara i rečenicu koja je zapisana kao priznanje vlastitih vještičkih moći, ali koja objašnjava pozadinu, kontekst kanibalističke fantazme o “jedenju srca”, odnosno metaforičkog umorstva: “Zatim iskazuje da je Mijek, sin starice Barice, udario njeno (naprijed imenovane optuženice) dijete, pa ga je ona tužila među drugaricama i ruku mu je oduzela, ne zna da li desnu ili lijevu” (Bayer 1982: 616–617). U drugom dijelu svoje naracije, u kojem nabraja imena iz vještičje družbe, napominje i sljedeće: “I za gospodina Krištofa Svastovića kaže da je i on bio među njima, ali se izliječio, a ženu svoju je tukući i proganjajući je na to doveo da je i ona među njih dospjela” (isto: 617). Iz obaju fragmenata, onog osobnog u kojem govori o tome kako je Celić udario njezino dijete i u posljednjem, u kojem pripovijeda o Svastovićevu zlostavljanju vlastite žene zbog čega se ona pridružuje vješticama, može se nazrijeti nemoć,

¹³⁵ Zanimljivo je da se među optuženima za vještičarstvo našao i Matek/Matija Celić koji je na kraju oslobođen, a u zapisnicima ne postoji ni trag o njegovu ispitivanju na torturi. S obzirom na različite varijante imena koja se u zapisnicima spominju, moguće je da je Matek zapravo Mijek Celić, upravo onaj kojem je Margareta Kuljanka “pojela srce”.

bijes, strah pa i želja za osvetom zbog nasilja (“oduzela mu je ruku”, a kasnije i pojela srce), odnosno *potreba za identifikacijom* s moćnom ženom koja prema vlastitoj želji nekoga može paralizirati, onemogućiti u nasilju ili naprosto ubiti i poništiti svaki trag nečijeg postojanja, organ po organ. Podsjetit ću, riječ je o osobi koja je bila prisiljena priznati, između ostaloga, seksualni odnos s đavlom, a koji je zapravo bio silovanje, seksualno nasilje koje je doživjela u zatvoru kada joj je vrug došao “u podobi gospodina gradskog kapetana i obećavao joj da će je osloboditi zatvora” (Bayer 1982: 617). Žena koja je, kao i njezino dijete, bila žrtvom nasilja i zlostavljanja identifikacijom¹³⁶ s vještičjom Drugošću, identifikacijom s označiteljem u simboličkom registru kojom pokušava preuzeti ono jedno jezikom konstruirano obilježje vještice koje joj je najvažnije i najpotrebnije, a to je moć nad životom i smrću, ponovno postaje žrtvom simboličkoga, zakona i društva koje ju osuđuje na smrt.

Mjesta nasilja nad ženama u to doba nisu bile samo gradske mučionice, dakako; nasilje se odvijalo unutar obitelji, što doznajemo iz različitih fragmenata naracija žena optuženih za vještičarstvo, ali i unutar šire društvene zajednice i velika je vjerojatnost da nije bilo često institucionalno sankcionirano, bar ne *muško* nasilje. No, *ženska verbalna* prijetnja kao odgovor na *muško, fizičko* nasilje sankcionira se i postaje jednim od markera ženske čudovišnosti, ženske devijantnosti, kao u već navedenim slučajevima. Verbalna prijetnja postaje prilog sudskom procesu protiv žene-vještice, kao u masovnom procesu protiv Barbare Perušić i njezinih “drugarica” iz 1747. u Zagrebu. Spisu procesa priložen je iskaz svjedoka Petra Cvalarića koji optužuje Katu (Šklebec) Rakoci da je vještica

¹³⁶ Za razliku od Freuda koji je identifikacijom smatrao proces u kojem subjekt usvaja jednu ili više karakteristika drugog subjekta, Lacanova definicija identifikacije doživjela je brojne izmjene tijekom desetljeća i razlikuje dva osnovna tipa identifikacije – imaginarnu i simboličku. Prva je vezana uz sliku u stadiju zrcala, odnosno konstituiranje sebstva/ega, dok je simbolička identifikacija isprva za Lacana bila vezana uz prijanjanje, identifikaciju s ocem u posljednjem stadiju Edipova kompleksa, odnosno edipizacije (usp. Lacan 1999 [1966]: 22–23), da bi 1968., kako naglašava Evans, simboličkom identifikacijom smatrao identifikaciju s označiteljem (Evans 1996: 80–82).

jer je susjedama govorila da će on, Petar Cvalarić, oboljeti na dvije godine ako je fizički napadne, ili bilo koju drugu ženu iz susjedstva:

Da je naime pred jedno četirmi letmi čul sebi povedajuć bližne susede svoje, naime jednu Katu Pirichky rojenu Mike Turka ženu, drugu Maru Porodecz rojenu pokojnoga Iveka takai Turk zvanog udovu, koja je zatem navredom zanemela, i to okolu božića, podložnikov drugač gospona oberst-bohtmajstra Illiasicha, da se je njemu grozila pred napisanemi susedami njegovemi po nekuliko puti Kata Szklebecz rojena Joška Rakoczia žena, podložnika [kmeta] gospona Jurja Sztolnekovicha, po pervo plebanuša [župnika] Puščanskoga, naimre kada je se kaj š njum vu susedstvu polarmal [posvadio], govoreća: “Daj bože, da bi me samo jenkrat s kakvem dervom vudril [udario], ter da bi ga Rakoczicza k rukam svojem dobiti mogla, da bi ga tak napajsala [udesila], da bi se moral končemar jedno dve lete betežen [bolestan] napočivati [ležati], da bi pametil [pamtio] do smerti svoje, kak se lucke [tuđe] žene biju!” Koj svedok valuje nadalje, da kada bi ju sam preklainsko leto, nekak po trojakeh [oko Duhova], istu Rakocziczu pital: “Moja draga, jeli to istina, da se ti meni nagražáš [prijetiš] pred Turkinjami, da bi te samo jenkrat s kakvem drevom [drvom] vudril, da bi mi vučnila, da bi cele dve lete betežen moral biti?” Na koje pitanje da je svedoku Rakoczica odgovorila, da je to istina, da mu se je grozila, ar da on ima vu svojem dvorišču s čem bi mu to mogla vučiniti, samo da bi k onomu, ono dervo, s kojem bi ju vudril, k rukama svojem dobiti mogla (Bojničić 1904: 236).

Kata Rakoci nakon toga je podvrgnuta torturi i detaljnom pregledu tijela, potrazi za đavoljim pečatom, no u konačnici je bila jedna od rijetkih žena puštenih na slobodu zbog nedostatka dokaza nakon što je bila osumnjičena za vještičarstvo. Njezin je slučaj ipak važan jer još jednom ukazuje na to *tko* ima pravo na nasilje, a koga se kažnjava za pokušaj obrane od nasilja *prijetnjom*, riječima, jezikom, dakle onime što pripada prije svega domeni (muškoga) simboličkoga poretka.

I dok je Kata Rakoci puštena nakon društvenog i institucionalnog nasilja, Ana Gjurak osuđena je na smrt u turopoljskim procesima 1733. jer se njezin nasilnik, čovjek koji ju je istukao, razbolio i umro:

Drugi svjedok Matija Kernjević iz Donjeg Dragonošca iskazao je, da je njegov otac jednom izlemao vješticu Anu, a na to da je teško obolio. Otac pozove svog sinovca, da ga onako bolesna odnese k županu Vagiću. Tad mu bi sinovac rekao, da ide po vješticu Anu, koja bi mu možda odčinila. Ana je zaista došla, počela oca svjedokova oko glave pipati i položila je ruku na njegovu glavu. Na to mu je kroz tri dana lakše bilo,

ali kašnje pozli mu i umrije. Dalje rekao je svjedok, da je Ana jednom pravdajući se s njegovim ocem, rekla: "Nećeš para mi duše pustiti, dokle ti je ja ne dostresem" (Laszowski 1914: 199).

Takvi slučajevi višestrukog nasilja nad ženama koje su potom još proglašene i vješticama te spaljene nisu bili rijetkost, dapače, tvorili su tkivo društveno i politički dopuštenoga, poticanog i organiziranog sustava kažnjavanja svakog oblika ženske devijacije, ženskog neposluha, bio on stvaran ili imaginaran, kreiran jezikom ili tijelom. Zapisnici su stoga i turobni dnevници ženske pozicije i života žena tijekom ranog novog vijeka kojima je jeziva smrt bila vrhunac i kraj discipliniranja te ukazuju na mehanizme koji su složeniji od dodjeljivanja pozicije "žrtvenoga jarca" cijele zajednice u kojima se uzrok za sve nedaće, poteškoće, bolesti i smrti projicira na žene, mehanizam koji je možda vrijedio u doba prije masovnih progona kada je konstrukcija vještica bila manje slojevita.

Sve su te naracije, fragmenti ženskih priča važni jer otvaraju pitanja razlike između unutarnje *psihicke* zbilje i izvanjske zbilje, ali i pitanje o prelamanju i prepletanju osobnog i kolektivnog u jeziku/jezikom i govorom pa onda i sukobu svjesnog i nesvjesnog. Premda ovdje ne raspravljam o *realnosti* ili *nerealnosti* dijelova vještičjega imaginarija, smatram da razumijevanje psihičkih uvjeta strukturiranja sebstva, i o kojem je nemoguće govoriti mimo žudnje, fantazme, seksualnosti (usp. Elliot 2012: 21), može pomoći u razumijevanju interpersonalnih odnosa i asimetričnih odnosa moći unutar zajednica, odnosno društva iz čega upravo izrastaju kulturalni i ideološki konstrukti i imaginariji. Lacanova psihoanalitička teorija sebstva, premda u nekim svojim aspektima problematična, korisna je u razmatranju osobnih fantazmi, strahova i tjeskobe vezanih uz malog drugog, *objet (petit) a*, ali i uz Drugost, i koje nije odvojeno od društva, kulture i ideologije nego upravo s njima neraskidivo premreženo i u njih uronjeno.

Strah od fragmentacije tijela, slike tijela u komadima koje su nastanile prostor nesvjesnog, ali i zakonskih određenja i procedura te imaginarija ranoga novog vijeka, moguće je pojasniti upravo Lacanovim konceptom strukturiranja sebstva i njegove usidrenosti u registru

imaginarnog. Premda samo tijelo nije u središtu Lacanova interesa, za razliku od ranijih Freudovih istraživanja kojima su tijelo i fizički simptomi bili polazištem, neki od Lacanovih ključnih pojmova nastali su upravo u pozicioniranju i povezanosti tijela s psihičkim registrima,¹³⁷ pri čemu je upravo stadij zrcala¹³⁸ ključan za formiranje sebstva i strahove

¹³⁷ Paul Verhaeghe ističe kako je Lacanovo razmatranje odnosa tijela i subjekta moguće razdijeliti u tri razdoblja. Prvo bi pripadalo razmatranju razlika između simboličkoga i imaginarnog, kada Lacan tijelo koncipira tek kao učinak, odnosno doživljeno je tek kao površina na koju se upisuje odnosno zrcali. U drugom razdoblju Lacan razmatra realno kao posljedicu imaginarnoga i simboličkoga – realno tijelo shvaća kao organizam i kao nagon, dok u trećem razdoblju govori o razlici između faličkoga *jouissance* i *jouissance* tijela. Sve tri faze mogu se pojasniti upravo u odnosu na Drugog / prema Drugom: prva faza je “Imam tijelo za Drugog / od Drugog”, sljedeća je “Drugoga vodi tijelo koje nije tijelo”, a treća “Tijelo je Drugi” (Verhaeghe 2001: 65), što je vidljivo i u različitim aspektima vješticeg imaginarija.

¹³⁸ Stadij zrcala možda je najproblematičniji dio Lacanove teorije i doživio je brojne kritike. I Lacanu i samom konceptu zrcalne slike zamjeralo se štošta: od toga da nije ni spomenuo svoje prethodnike na čiji se rad oslanjao, prije svega Henrija Wallona čiji je eksperiment sa zrcalom i njegove rezultate preuzeo i predstavio kao vlastite (usp. Roudinesco 2003: 27–30; Borch-Jacobsen 1991: 46, 248–249), do toga da je strukturiranje sebstva suviše usmjerio isključivo na vizualni aspekt (npr. Tallis 1988: 153), pa i toga da se postavlja pitanje tko prepoznaje sliku ako ne postoji ništa prije same identifikacije (Borch-Jacobsen 1991: 66), što su samo neke od posve opravdanih zamjerki Lacanovoj teoriji o nastanku sebstva. Pa ipak, koliko god se pojedini dijelovi Lacanova stadija zrcala činili problematičnima ili nedorečenima – posebno identifikacije s drugim putem slike, odnosno njezino pounutrenje – novija neurobiološka istraživanja ukazuju na to da se subjekt od trenutka rođenja konstituira na temelju informacija i podražaja koji se prenose upravo zrcalnim neuronima. Marco Iacoboni, neuroznanstvenik sa Sveučilišta UCLA, sa skupinom kolega nastavio je istraživanja zrcalnih neurona u mozgu koje su otkrili parmski znanstvenici, a koje je temeljito izmijenilo dosadašnje spoznaje o mozgu i psihi, a time djelomice i o strukturiranju subjekta. Otkriće zrcalnih neurona i njihove uloge tako su postali važni i za psihoanalizu jer upravo pokazuju temeljni mehanizam pounutrivljanja zrcaljenih slika i socijalizacije oponašanjem/zrcaljenjem, pri čemu središnje mjesto imaju upravo slika i zvuk za formiranje individue, a posredno i za strukturiranje društava, običaja, ponašanja, vjerovanja i dr. Premda se neuroznanstvenici, dakako, nisu bavili nastankom subjekta ili sebstva, u određenom se trenutku za interpretaciju otkrića pokazala važnom filozofija fenomenološke tradicije, a posebno pojam intersubjektiviteta. Iacoboni tako kaže: “[Z]apadnom kulturom dominira individualistički, solipsistički okvir unutar kojeg se zdravo za gotovo uzima postavka o potpunoj razdvojenosti ja od onog drugoga. [...] Unatoč takvom prevladavajućem gledištu, zrcalni neuroni ponovo sjedinjuju ja upravo s onim drugim. Djelovanje tih neurona podsjeća nas na izvorni intersubjektivitet, koji se, naravno, svodi na početne interaktivne sposobnosti što se očituju i razvijaju kroz odnose i doticaje majka-dijete, odnosno otac-dijete. Jesu li zrcalni neuroni nastali i oblikuju li se ovim izvornim intersubjektivitetom? Vjerujem da je to točno. Premda vjerojatno neki zrcalni neuroni počinju djelovati već rano i olakšavaju djetetove najranije interakcije, vjerujem kako najveći dio našeg sustava zrcalnih neurona, zapravo, kroz takve interakcije nastaje mjesecima i godinama” (Iacoboni 2012: 133). No isti zrcalni neuroni koji su zaslužni za strukturiranje, odnose pa i za empatiju, podjednako su odgovorni i za imitativno

i tjeskobe koji ga prate. Iako je Lacan upotrijebio riječ stadij, zapravo je riječ, kako naglašava Roudinesco, o psihičkoj ili ontološkoj operaciji, a ne prolaznoj fazi djetetova/subjektova razvoja (Roudinesco 2003: 29). Upravo zbog “preranoga rođenja”, dok dijete još nije ovladalo motoričkim sustavom, a svoje tijelo doživljava tek fragmentarno ili čak fragmentiranim, dolazi do pogrešnoga prepoznavanja vlastitoga odraza/slike kao sebe samoga zbog njegove objedinjenosti, dok vlastito tijelo doživljava kao nešto strano i zastrašujuće, kao suparnika kojeg treba pobijediti, njime ovladati. Tako se sebstvo strukturira na temelju predodžbi koje generiraju drugi (Elliot 2003: 65) i neprestano traži potvrdu od Drugoga kako bi održao privid cjelovitosti. Za Lacana, formiranje sebstva duboko je imaginarno jer je utemeljeno u narcističkom pogrešnom prepoznavanju, i, kako smatra Elliot, uključuje poricanje gubitka, fragmentacije i razlike” (Elliot 2012: 181), a pogrešno prepoznavanje, piše Lacan, “postavlja djelovanje sebstva, prije njegove određenosti društvom, u smjeru umišljaja” (Lacan 1999 [1966]: 93). No, stadij zrcala nije tek dio razvojnoga procesa, nego pak konstanta koja se tijekom subjektova života u igri zrcaljenja i izobličenja neprestano uprizoruje s drugim subjektima stvarajući prostor nerazlikovanja ja i Drugoga te potičući agresivnost.¹³⁹

Za stadij zrcala Lacan smatra važnim upravo doživljaj, pogrešnu percepciju *tijela* koja također ostaje konstantom, a čija je osnovna fantazma o *tijelu u komadima*:

[S]tadijum ogledala je drama čiji se unutarnji napon baca od nedostatnosti ka predujmljivanju [anticipiranju] – i koja subjektu, uhvaćenom

nasilje, različite ovisnosti i za pronalaženje negativnih *razlika* između ja i Drugoga. Iacoboni u formiranju subjekta preko zrcalnih neurona pronalazi razloge za optimizam i smatra da su posve moguće organizacije društava oko suosjećanja i međusobne skrbi, dok je Lacan mnogo radikalniji te smatra da je čovjeku/subjektu preostalo tek da uživa u vlastitu simptomu, što bi bio krajnji i pozitivni ishod terapije.

¹³⁹ Mnogi su Lacanu zamjerali da je u njegovim izučavanjima formiranja subjektiviteta prilično teško odrediti što bi to bio “zdrav” ili “normalan” subjekt – naime, on smatra da su svi subjekti potencijalno psihotični, a u toj “normalnosti” sudjeluju i neuroze, perverzije i dr. (Chiesa 2007: 7), što dakako ne znači da ne postoji zasebna simptomatologija svakoga od tih poremećaja. Dalo bi se naslutiti da za Lacana nešto poput “normalnoga” subjekta zapravo ne postoji, odnosno normalni subjekti su oni koji su prošli kroz sva tri vremena Edipova kompleksa i kod kojih postoji veza između realnoga, imaginarnog i simboličkog. Normalan subjekt tako prema Lacanu ima neke značajke neuroze, perverzije pa i psihoze.

na mamac prostornog poistovećivanja, snuje fantazme koji nadolaze jedan za drugim od *iskomadane slike tela*, do oblika koji ćemo, zbog njegove potpunosti, zvati ortopedskim – i baca se ka na kraju prihvaćenom oklopu otuđujućeg identiteta, koji će svojom krutom strukturom obeležiti sav mentalni razvoj jedinke. [...] To *iskomadano telo* [...] redovno se pokazuje u snovima, kada tok analize na izvesnom nivou dosegne agresivno rastvaranje jedinke. Ono se tad javlja u obliku *ra-stavljenih udova i onih organa predodčenih u egzoskopiji*, koji se krilate i oružaju za unutarnje progone, što je, u njihovom usponu u petnaestom veku ka uobraziljskom zenitu modernog čoveka, zauvek fiksirao u slikarstvu vizionar Jeronim Boš (Lacan 1983: 9–10, kurziv N. P.).

Predodžbe iz demonoloških rasprava (poput opisa gnijezda s penisima koje vještice kradu iz Kramerova *Malleus maleficarum*), zakonske odredbe o posjedovanju “nedopuštenih” stvari poput kostiju ili masti, naracije osumnjičenih žena o antropofagiji ili pak “uzimanju” određenih organa drugim subjektima pa u konačnici i izrezivanje dijelova kože žena kao dokaz ugovora s đavlom – svi ti elementi mogu se razumjeti u odnosu s Lacanovim definiranjem utemeljenja sebstva i fantazme odnosno kontinuiranog straha koji nastanjuje subjektov psihički prostor od “povratka” u pred-ja stanje, stanje fragmentiranosti, raskomadnosti tijela. Subjekt ima pristup vlastitom tijelu jedino preko Drugoga koji mu ovjerava njegovu cjelovitost, a taj Drugi je najčešće prvo majka, no u razdoblju kasne renesanse i ranoga novog vijeka taj je mandat povjeren, čini se, vještici – strah od Drugoga koji ima moć nad subjektom postaje pomicanjem strah od vještičje moći da subjektu uskrati ili ukine cjelovitost pa i utjelovljenost.

Paul Verhaeghe smatra da stadij zrcala ima tri posljedice za svaki subjekt:

Prvo, “sebstvo u nastajanju” stječe kontrolu nad tijelom, no to svladavanje podrazumijeva realno/pravo svladavanje koje se nikada neće dogoditi. Drugo, i sebstvo i slika tijela izvorište imaju u izvanjskome svijetu, to jest konstruirani su u procesu otuđenja. Treće, dualno-narcističke karakteristike ovoga stadija stvaraju destruktivnu agresiju (ili ja ili Drugi) unutar dualno-imaginarnoga (Verhaeghe 2001: 66).

Pritom u stadiju zrcala vlastito tijelo nikada nije vlastito niti postoji pristup njemu kao fizičkome tijelu, ono je uvijek tijelo Drugoga – onoga koje jamči objedinjenost, ali jednako tako i neprestano plaši moguć-

nošću fragmentacije, pa i rastakanja, nestajanja. Lacan razvija i optički model u prvom *Seminaru* (1953–1954) i kasnije u tekstu “*Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*” (1999a [1966a]: 124–163) s pomoću kojega prikazuje kako subjekt ima tek ponekad i to vrlo malo pristupa vlastitome tijelu – tijelo na taj način postaje ploha za upisivanje simboličkoga, ili naprosto označeno tijelo. Kako je majka najčešće taj “prvi Drugi”, njezini zahtjevi i žudnje postaju označiteljima djeteta i njegova tijela – procesi se događaju s promjenama zahtjeva Drugog (i s promjenama samoga Drugog, što je najčešće otac nakon majke) te tako subjekt zapravo nikada ne posjeduje i ne raspolaze vlastitim tijelom. U tome je smislu prema Lacanu svako tijelo – tijelo histerika.

Kako je Lacan ustvrdio da se u stadiju zrcala nalazi korijen agresivnosti koja je prvo intrasubjektivna a tek kasnije intersubjektivna (Matijašević 2006: 128), nije nimalo neobično da nakon izlaganja o nastajanju ega slijedi i tekst o agresiji i agresivnosti u njegovim *Spisima*.¹⁴⁰ U tome tekstu ponovno spominje fragmentirano odnosno raskomadano tijelo u kontekstu kasnijega, naknadnoga (zapravo kontinuiranoga) prisjećanja tog osjećaja/fantazme iz stadija zrcala koja se manifestira u “slikama kastracije, emaskulacije, mutilacije, komadanja, iščašenja, vadenja utrobe, proždiranja, rasprskivanja tijela” (Lacan 1999 [1966]: 104), što je posve doslovno i dio vještičjega imaginarija te predodžbi o vještičjim moćima. U doba masovnih procesa većina zapisnika sa suđenja sadrži optužnice, ali i fragmente naracija osumnjičenih žena koje se vrte oko predodžbe o raskomadanim tijelima, pojedenim tijelima, poništenim tijelima: sastavni dio patologije subjektiviteta pa i patologije svakodnevice u doba progona projicira se na uglavnom žensku čudovišnu Drugost i postaje stalnim izvoristom fantazmi.¹⁴¹ Strah subjekta

¹⁴⁰ Kronološki je tekst “*L’agressivité en psychanalyse*” stariji, iz 1948., a “*Le stade du miroir*” je iz 1949., no u *Spisima* su dani obratnim redoslijedom jer prva varijanta “*Stadija zrcala*” datira još iz 1936. kada je pročitana na kongresu IPA-e u Marienbadu.

¹⁴¹ Strah od čudovišnog ženskog, osim što je dijelom folkloranoga repertoara – po najprije u bajkama, pričama i predajama, kanoniziran je i u horor-filmovima. Barbara Creed u knjizi *The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis* kritizira i analizira tipologiju ženskih likova u filmovima strave u kojima su žene najčešće žrtve ili pak opake osvetnice te oslanjajući se na postlakanovsku teoriju, prije svega na Kristevin pojam abjekcije/zazornosti, pokazuje da žena u filmovima zastrašuje zato što ima moć stvoriti, kastrirati ili posve poništiti subjekt, baš kao i ranonovovjekovne vještice. Najčešći tipovi ženskih likova tako su majka koja kastrira i monstruozna majka, vještica, vampirica te opsjednuta žena (Creed 1993), što su zapravo sve likovi koji izviru iz vještičjega imaginarija, samo razdvojeni na različite tipove aberacija.

da će biti izbrisan, da će nestati iz simboličkoga registra ukidanjem, izmještanjem dijelova tijela i organa konstruira zazorni vještici "anatomski atlas" u kojem središnje mjesto zauzima prikupljanje (dječjih) glava i ljudskih srca, ponekad i krvnih žila, zatim afazija odnosno oduzimanja jezika i govora, paraliza ruke ili noge, a u muškim je demonološkim tekstovima tu još i falus, kao "pravi", libidno zaposjednuti inkorporacijski organ, sastavni dio kanibalističke fantazme.

Dok je ukradeni falus iz Kramerova primjera u nekom trenutku postao samostalnim, odvojenim subjektom koji ima sposobnost govora te istodobno ocrtava strah od kastracije, ali ga se može razumjeti i kao simbolički falus, glavni kulturalni i društveni označitelj, srce je bilo objektom fantazme slijedeći, čini se, posve drugu logiku.

Razumijevanje fantazme zahtijeva poznavanje širega društvenog, kulturološkog i – ne manje važno – ideološkoga konteksta njezina nastanka, specifičan i historijski determiniran simbolički sustav/registar i jezik kojim je kreirana, odnosno iz kojega izvire, ili obrnuto, sama fantazma govori i o historičnosti subjektiviteta, o nesvjesnom koje joj je uporištem. Premda se ne zalažem za pronalaženje (ili traženje) ruptura u društvenim i kulturalnim praksama, renesansa i rani novi vijek sa svim političkim, društvenim, religijskim promjenama (od uspostavljanja modernih država, početaka kapitalizma, reformacije i protureformacije, kopernikanske revolucije, razvoja anatomije i kulture disekcije itd.) donijele su i ponešto drukčiji odnos prema tijelu i tjelesnosti, osobito ženskom tijelu i seksualnosti, o čemu je već bilo riječi.

Zanimanje za atomizirano tijelo, fragmente tijela koji tek ponekad sinegdohalno postaju reprezentanti cjeline i cjelovitosti, vidljivo je primjerice u preciznim i estetiziranim prikazima pojedinačnih, parcijaliziranih organa i mišića kod, između ostalih, Michelangela, da Vincija, Dürera, Boscha i drugih u vizualnim umjetnostima, u književnosti je rasuto u brojnim tekstovima, no možda najprisutnije kod Shakespearea (usp. Owens 2005; Purkiss 1996: 179–277; Scarry 1987), dok istodobno u medicinskim tekstovima buja upravo žanr anatomskih atlasa i priručnika (Hillman i Mazzio 1997: xiv). Svi ti dokumenti vremena ukazuju na podjednaku fascinaciju i tjeskobu vezanu uz fragmente tijela, tijela rastavljenog na komade, gubitak tjelesne koherencije, a što se reflektira i u zakonskim praksama te u zapisnicima sa suđenja vješticama, ne samo u Hrvatskoj nego i drugdje u Europi.

Kako ističu i David Hillman i Carla Mazzio, urednici zbornika *The Body in Parts* (1997), različiti su dijelovi tijela u ranom novom vijeku u vizualnim i tekstualnim prostorima često dobivali vlastita svojstva *agenosti* i subjektiviteta. Filozofi poput Paracelsusa i Van Helmonta, kako navode urednici zbornika, smatrali su da pojedini dijelovi nisu individualni, zasebni samo na leksičkoj i fiziološkoj razini, nego i na ontološkoj pa su tako pojedinim organima dodijelili *idea singularum partium*, pojedinačnu ideju: oko je tako imalo zasebnu *idea ocularis*, a srce *idea sanguinis*, npr., čime je različitim dijelovima tijela dodijeljen integritet i cjelovitost, ali i duhovno značenje. To je razdoblje, kako zaključuju urednici zbornika, s medicinskim i anatomske opisima, petrarkizmom, šekspirijanskom tradicijom, vjerskom i kulturalnom ikonografijom dalo pojedinačnim dijelovima tijela semiotičku kompleksnost koju prethodna razdoblja naprosto nisu poznavala. Odnosno,

ontološki status dijela/fragmenta otkriva se iznova i iznova [...] da je u neprestanom kretanju između pozicije subjekta i objekta: kao pokretači kulture i simbolizacije, kao organi sa zastrašujuće individualiziranim osobnostima, kao objekti libidinalne katekse, kao instrumenti osjetilnih iskustava, kao zamišljeni loci samospoznaje i samootuđenja. Ono što je tu zamišljeno jest, kako je to živo opisao Pascal, "tijelo puno mislećih organa" (Hillman i Mazzio 1997: xii).

Upravo stoga što određeni dijelovi tijela, prije svega organi imaju individualizirane, osobne funkcije, mjesta i odnose ne samo s drugim dijelovima tijela nego i izvantjelesnom, kulturalnom i društvenom stvarnošću, oni postaju i mjesta zgusnutih, koncentriranih i sedimentiranih značenja.¹⁴²

No, upravo u razdoblju kada se u protureformacijskoj Europi oko srca razvijaju nove liturgijske prakse, kako piše Scott Stevens, istodobno se tijekom 17. stoljeća odvija anatomske-medicinske pomicanje sjedišta sebstva iz srca u mozak koji od tada postaje središnjim

¹⁴² Ne treba izgubiti iz vida ni kasnoantičku i srednjovjekovnu fascinaciju tijelom u komadima, fragmentima tijela, no ono je tada imalo posve drugu, relikvijarnu svrhu: tijela svetaca, njihovih komada bila su mjestima hodočašća, veneracije i čuda na kojima počiva niz religijskih praksi. No, ključna je razlika u odnosu srednjovjekovne i ranonovovjekovne fascinacije tijelom u fragmentima, cirkulirajućim organima, upravo njihovo značenje – jedno izaziva nadu, ono je iscjeljujuće i ozdravljajuće, marker božanskoga i čudesnoga dok drugo, ponajprije u kontekstu vješticijske imaginarije, izaziva tjeskobu i strah.

organom, mjestom sebstva, subjektiviteta i svijesti, a srcu se u znanstvenom diskursu dokida dotadašnja važnost, ono postaje tek “pum-pom”, a ne više organom s najširim spektrom osobnosti, utjelovljenjem subjekta, uostalom – organom koji se prvi fiziološki strukturira i posljednji umire. Odnosno, prema Stevensu, događa se postupni rascjep na “sekularni” mozak i “sveto” srce, što mijenja dotadašnju hijerarhizaciju organa u kojoj su podjednako i prikazi i razumijevanje uloge mozga bili zamagljeni ili nejasni, dok je srce bilo sveprisutno i primarno u vizualnim umjetnostima, književnosti, ali i znanosti (Stevens 1997: 263–285), no jednako tako i u naracijama žena optuženih za vješticearstvo.

Srce sa svojim specifičnim, sedimentiranim kulturalnim, društvenim i religijskim značenjima, ili možda upravo zbog njih, postaje središnji organ oko kojega se fiksira kanibalistička fantazma, fluktuirajući iz pozicije subjekta u poziciju (vješticearstva) objekta. Srce je, osim što je sjedište subjektova afektivnoga života, i središnje mjesto/simbol cijele kršćanske kulture s osobito elaboriranom ikonografijom, od srca koje krvari, probodenoga srca, srca koje obasjava i grije, srca koje plamti do srca koje ima oči ili pak ruke, srca s trnovom krunom ili srca koje govori, i reprezentira podjednako Kristovu ljubav i patnju, ali i otkupljenje; ono sadrži Kraljevstvo Božje i duhovno je središte, sjedište vjere. Koliko je srce bilo važno u protureformacijskoj Europi svjedoči i činjenica da se potkraj 17. stoljeća formira i kult, štovanje Presvetog Srca na temelju mističkih iskustava sv. Margarete Marije Alacoque, koji kasnije postaje i blagdanom: srce je sinegdohalno predstavljalo cijelu kršćansku kulturu i vrijednosti (usp. Stevens 1997: 264). Kako se cijeli vješticear imaginarij temelji na predodžbama o različitim oblicima hereze i apostazije, devijacija i transgresija, poništavanja kršćanskih vrijednosti, moguće je zaključiti da i dijelovi naracija žena u kojima ispovijedaju svoje kanibalske epizode koje se koncentriraju oko proždiranja srca imaju funkciju upravo prikaza potiranja vjere kojoj je izvoriste, temelj u ljudskome (i božanskome) srcu.¹⁴³ Poništavanje srca pokušaj je poništavanja ili bar nagrizanja simboličkog registra, reda i zakona. Prema tome, priznanje

¹⁴³ “André Lefèvre [...] napominje da je riječ srce upotrijebljena u Bibliji desetak puta kako bi se označio tjelesni organ, dok pronalazi više od tisuću primjera u kojima je njegovo tumačenje metaforičko. [...] U duhovnom životu srce ima središnju ulogu: ono misli odlučuje, pravi planove, potvrđuje svoje odgovornosti. Uzeti nekom srce znači učiniti da izgubi nadzor nad sobom” (Chevalier i Gheerbrant 1994: 622).

kanibalskoga iskustva može se razumjeti iz istoga ključa kao i priznanje nekih od optuženih žena o skrnavljenju hostije (dakle, kao napad na tijelo Kristovo) ili križa, kao negaciju uredenoga svijeta i njegovih ključnih simbola. Srce koje vještice trgaju i proždiru nije samo rугanje kršćanskim vrijednostima, potiranje tabua, nego i narušavanje organske i psihičke cjelovitosti cijeloga društva, ono navješćuje, prijeti raspadom simboličkoga. No, srce je zgusnuti topos, ono nije samo simbolom ljubavi, žrtve ili iskupljenja, idolatrijski organ i kulturalna sinegdoha, nego je i ono što fascinira kada je unutar tijela, ali izaziva užas i gađenje kada je izvan tijela jer prekida odnose dijela i cjeline, prekida označiteljski lanac i dokida ulančavanje; označava kraj samoga tijela, ali prije svega subjektiviteta i društva. Upravo se srce smatralo ne samo u teološkoj tradiciji nego i u medicinskom i filozofskom diskursu centralnim *locusom* iz kojega se razvija i sebstvo i subjekt pa njegovo proždiranje nije samo napad na tijelo nego i na strukturu subjektiviteta. Eric Jager ističe kako je od srednjovjekovlja (a zapravo od antike, od Aristotela nadalje)¹⁴⁴ srce bilo mjestom sebstva i psihičkoga života, osobito mehanizama sjećanja i pamćenja, mjesto upisa različitih iskustava, što pak u pozadini ima predodžbu o propusnosti srca, otvorenosti i slabim granicama između vanjskoga i unutarnjega (Jager 2000), predodžbu koja je imala srodnosti s reprezentacijom, odnosno predodžbom o ženskom tijelu u cjelini. S obzirom na njegovu propusnost i fluidne granice, srce je stoga bilo izloženije, a što je značilo i narušavanje sebstva, u kanibalističkoj fantazmi "otimanjem" ili proždiranjem, kako ističu i urednice zbornika *The Feeling Heart in Medieval and Early Modern Europe*, Katie Barclay i Bronwyn Reddan. One srce uspoređuju i s maternicom upravo zbog njegove sposobnosti da daje, prima i stvara, što je pak (ranonovovjekovni) eksplikacijski model koji omogućuje, između ostaloga, patrijarhalni

¹⁴⁴ Ta je dihotomija mozak – srce koja se u znanstvenom diskursu mijenja tijekom ranoga novoga vijeka, otkad je mozgu dodijeljen primat i u misaonim i u afektivnim procesima pa tako i u strukturiranju subjektiviteta, zapravo neprecizna, "umjetna", jer su još antički autori poput Platona, Demokrita i Diogena upravo mozak smatrali fokalnom točkom, dok su Aristotel i njegovi sljedbenici prednost ipak dali srcu, a što je usvojila i skolastička tradicija (Stevens 1997: 265). Dakle, heterodoksne rasprave o sjedištu, izvoru subjektiviteta nisu ranonovovjekovne, ali se najčešće smještaju u to razdoblje, i to uglavnom zbog kartezijskoga obrata, ali i zbog razvoja medicinskih znanosti, osobito anatomije kada hijerarhizacija organa počinje slijediti drukčiju logiku i odvaja se od teološke hijerarhizacije.

upis na žensko tijelo (Barclay i Reddan 2019: 3), ali izaziva i strah od toga tekućeg, slabo omeđenog i fluidnog tijela.

Iz tog se aspekta može razumjeti i kanibalističku fantazmu vještičjega imaginarija – i kao dio procesa (patološkoga) žalovanja u kojem se izgubljeni objekt premješta unutar subjekta i zarobljava u unutrašnjoj “crnoj kutiji” u kojoj nastavlja živjeti, ali i kao strah zbog nestabilnih, krhkih granica između sebstva i Drugoga, kao strah od nestanka sebstva i subjekta proždiranjem središnjeg organa iz kojega sebstvo a potom i subjekt nastaju, srca. Utoliko je razumijevanje fantazme, pa tako i kanibalističke fantazme, tijesno povezano s razumijevanjem polja nesvjesnog, odnosno kulturnog, društvenog, političkog i ideološkoga konteksta specifičnoga razdoblja u kojem fantazma (i subjekt) nastaje i u kojem srce ima drugo značenje, drukčiju konceptualizaciju od suvremene, a time pokazuje i što je *historijsko* u strukturiranju subjekta te jednako tako, upućuje i na potencijalne, povijesno ukotvljene i vremenski konstruirane objekte fantazme. Negdje na tragu Wilhelma Reicha i njegove analize,¹⁴⁵ može se nazrijeti da određene tjeskobe, strahovi i fantazme zauzimaju ideološki oblik, odnosno ideološki su potaknuti i “iscjeljuju” se projiciranjem (usp. Matijašević 2016: 60–61), to jest odgovornost za vlastitu necjelovitost i nedovršenost u određenom, za takve fenomene plodnom ideološkom kontekstu prebacuje se na demoniziranu, u ovome slučaju – vještičju Drugost. Kanibalističku fantazmu o srcu može se razumjeti i u odnosu na subjektov (time i vještičji) manjak u biću, lakanovski *manque-à-être*, koji pokreće žudnju i koji istodobno pokreće i strah od njezina neispunjenja, time i nedosezanja vlastite cjelovitosti i zaokruženosti, a koji se nastoji ispuniti preuzimanjem tuđih svojstava, tuđega sebstva i subjektiviteta jedenjem, gutanjem, inkorporacijom organa koji ih sadrži, koji im je izvorishem. Gubitak imaginarnog jedinstva (majka–dijete kao organska cjelina) koji subjekt naknadno proganja kao osjećaj vlastite necjelovitosti, kao vlastiti gubitak nečega što mu je pripadno i inherentno može potaknuti inkorporacijsku fantazmu jer

¹⁴⁵ Ovdje se referiram prije svega na njegovu utjecajnu studiju iz 1933., na Masovnu psihologiju fašizma, u kojoj povezuje osobno i društveno/kolektivno te utemeljuje psihoanalitički orijentiranu društvenu teoriju kojom prikazuje objektivne i subjektivne funkcije ideologije i ulogu nesvjesnog u ideološkoj reprodukciji, a koja se nekim dijelom može koristiti i za analizu konstrukcije i progona vještica kao onih koje predstavljaju temeljnu prijetnju civiliziranome, uređenom društvu upravo preko projekcije subjektivnih nedovršenosti i manjka.

prihvaćanje toga gubitka zahtijeva intrapsihičku preraspodjelu i prilagodbu. Taj je gubitak, smatram, moguće razmatrati kao proces subjektivizacije u kojem se paralelno s izlaskom iz dijadnoga odnosa i ulaskom u trijadne odnose, u prostor simboličkoga – jezika, društva, kulture – odvija i (nesvjesni) proces žalovanja za gubitkom jedinstva i cjelovitosti kao eho imaginarnoga, kao eho nečega što i nije uistinu postojalo, ali što je subjekt doživljavao “stvarnim” i za čim nastavlja tragati nastojeći reproducirati ili ponovno postići taj fantomski osjećaj. Žalovanje se može organizirati oko različitih gubitaka, ali jednako tako i oko vlastitog doživljaja gubitka – osobe kao voljenoga objekta, ali i stvari, predodžbi, uvjerenja, emocija. Gubitak određene emocije za subjekt može biti jednako traumatičan ili blizak traumi kao i gubitak “realnoga objekta”, a koji se može ili ne mora prihvatiti: neprihvaćanje gubitka i odbijanje žalovanja vodi k inkorporacijskoj fantazmi. Odnosno, kako smatraju Abrahams i Torok, da

ne bismo morali “progutati” gubitak, fantaziramo da gutamo (ili da smo progutali) ono što je izgubljeno, kao da je riječ o nekoj stvari. Dvije međusobno povezane procedure konstituiraju magiju inkorporacije: *demetaforizacija* (shvaćajući doslovno ono što je mišljeno figurativno) i *objektivizacija* (pretvaranje da patnja nije povreda subjektu nego gubitak koji podržava objekt ljubavi). Magični “lijek” inkorporacije oslobađa subjekt od bolnog procesa reorganizacije (Abrahams i Torok 1994: 126–127).

Iščupano i progutano srce kao refleksija vještijega imaginarija u naracijama optuženih žena upućuje na demetaforizaciju i često je povezano upravo s odnosom majka – dijete koji je prekinut djetetovim/subjektovim ulaskom u registar simboličkoga, i što se iz obje pozicije, majčinske i djetetove, može doživjeti kao gubitak koji se odbija prihvatiti, kao gutanje koje omogućuje trajnu simbiozu. Iz pozicije majke taj se gubitak može tumačiti kao gubitak “produženoga” sebstva, vlastite ekstenzije koju reprezentira dijete, a koje predstavlja jedan od zaposjednutih objekata koji privremeno utiče na žudnju, dok je djetetov gubitak zapravo prvi gubitak osjećaja cjelovitosti koji će tijekom života neprestano nastojati ispuniti, dohvatiti. Subjekt koji je osuđen na vlastitu podijeljenost samim postajanjem subjektom stoga razvija različite fantazme kao obrambene mehanizme koji imaju funkciju privremenih *zакрпа*, ispuna praznine u koje se inkorporacijom može smjestiti i tuđe

srce. Kanibalistička fantazma tako "čuva" subjekt od primordijalnoga gubitka koji se ponavlja u različitim odnosima, a što se može razumjeti iz, na primjer, naracije Margarete Kuljanke koja naglašava da je upravo zajedno sa žrtvinom majkom podijelila, pojela srce:

Nadalje veli da je s naprijed imenovanim drugaricama i s materom Mijeka Celića [...] pojela srce naprijed imenovanog Celića i njegove žene Marice pošto su ispekle Maričino na dvorištu blizu vratiju, a Mijekovo na imenovanom putu (Bayer 1982: 616).

Fantazma o pojedenom srcu sina i njegove supruge, koje nije tek progutano, ono je i "pripremljeno" pečenjem pa simulira ne tek puki divljački čin, nego pravu osvetničku gozbu, može se tumačiti kao "povratak potisnutog", prodor straha od vlastite necjelovitosti koji zahtijeva da se izgubljeni objekt vrati i zadrži u tijelu, čime se intrapsihička stvarnost privremeno stabilizira.

Strah od fragmentiranja tijela, gubitka ne samo tjelesne koherencije nego strah od poništavanja cijeloga subjekta sastavnim je dijelom vješticijega imaginarija, upisan i reflektiran i u zakonima i u naracijama svjedoka i optuženih, no najčešće se zgušnjava oko predodžbe o (propusnome) srcu koje upravo žensko tijelo ima moć zatočiti u sebi. Utoliko kanibalistička fantazma i inkorporacijski element odgovaraju Lacanovu konceptu *proždiruće majke* koju spominje već u predratnim radovima i neprestano joj se vraća,¹⁴⁶ a koja je središnja slika konceptualizacije i reprezentacija vještica tijekom masovnih progona.

Infanticid i vještica kao anti-majka

Infanticid je uz već navedene elemente plutajućeg, fluidnog imaginarija iznimno važan za razumijevanje konstrukcije vještica koji svoje otiske ima i u pravnome diskursu, ali prije svega u fragmentima naracija svjedoka i optuženih žena. Infanticid se tako u pravnom diskursu uglavljuje kao

¹⁴⁶ Ovdje prije svega mislim na Lacanovo djelo iz 1938., *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, u kojem prvi put spominje kanibalističku fantazmu u kojoj dijete proždire majku ili pak majka proždire dijete, a koja označava djetetov nagon da se ponovno ujedini, stopi s majkom. Ujedno i nagon smrti Lacan tumači kao trag u psihičkoj strukturi djeteta koje cijeli život teži povratku u "cjelovitost" koje jamči majčino tijelo (Lacan 1938: 35).

“posjedovanje masti”¹⁴⁷ a koja se spravljala od ubijene i kuhane djece, što je predodžba koja nije upisana u zakon, ali je “opće mjesto” vješticarstva, no u fragmentima naracija iz zapisnika postaje mjestom koje otvara najviše prostora za prodor privatnog, i uvjetno osobnog, u muški jezik zakona. Dok zapisnici s kraja 17. stoljeća i početka masovnih progona nisu detaljni, bilježe se tek kratki odgovori na pitanja ili odgovori potaknuti nekim pitanjem te stoga pružaju tek malen uvid u životna iskustva žena, oni iz 18. stoljeća svojom ekstenzivnošću i pluralnošću uključenih glasova svjedoka ili “žrtava” vještica, kao i samih žena, nude kompleksniju sliku ne samo ženskih fragmenata života nego i interpersonalnih odnosa. Pravni diskurs u počecima masovnih progona daje važnost samom posjedovanju masti jer je mast bila taj magijski sastojak koji je vješticama omogućavao transvekciju i odlazak na sabat – mjesto razvrata, mjesto viška ženskoga *jouissance* koji je predstavnicima zakona bio najvažniji razlog kažnjavanja, središnje mjesto ženske transgresivnosti, a sama receptura, dakle infanticid koji je prethodio spravljanju masti, nije im bio osobito važan. No, upravo naracije o pripremi masti, to jest prije svega o infanticidu otkrivaju poziciju žena, komadiće njihovih životnih priča i afekata, afektivnu atmosferu u kojoj se “puni” fluidni vještici imaginarij u kojem odnos majka – dijete ima središnje mjesto, ali i psihičku stvarnost i psihičke strukture zajednica i pojedinaca tijekom masovnih progona koji participiraju u konstrukciji vještica.

Iz zapisnika s početka masovnih progona kada je posjedovanje masti pravnom diskursu bio jedan od važnih markera ženske seksualne transgresivnosti, ženama je posjedovanje i spravljanje masti bilo povezano s umorstvima djece od čega se u svojim naracijama uglavnom distanciraju,

¹⁴⁷ U različitim dijelovima Europe pronađeni su srednjovjekovni i ranonovovjekovni recepti za masti kojima je, prema suvremenim nalazima, glavni sastojak ili osnova neka od halucinogenih biljaka, najčešće iz porodice *Solanaceae* koje su sadržavale psihoaktivne alkaloidne topive u masti. Takve su biljke, bilježi već autor skeptične tradicije Giambattista della Porta 1651. u *Magiae Naturalis*, izazivale neobične snove i razne senzacije, a koje su mogle navesti osumnjičene i optužene za vješticarstvo da misle da su noću doista letjeli i sudjelovali u fantastičnim, dijaboličnim ritualima. Povjesničar Edward Bever smatra da su te masti manje korištene nego što su tvrdili demonolozi ili kasnije i neki povjesničari, no navodi da je tijekom ranog novog vijeka korištenje masti kako bi se izazvalo stanje nalik na trans bilo nimalo neuobičajena praksa te da su se masti ponekad nanosile i na tijelo “žrtve” kao dio magijske prakse te bi se time induciralo deluzije, halucinacije i osjećaj dezorijentiranosti (Bever 2006: 851), no unatoč tome i dalje ostaje nejasno kako je sadržaj gotovo svih time potaknutih halucinacija bio iznimno sličan.

kao i od drugih devijacija koje su im pridružene i kojima su obilježene, osim nezaobilaznog đavoljeg pečata. Stoga uglavnom priznaju tek da znaju kako se i od čega spravlja, ali ne i da posjeduju mast, baš kao što rijetko direktno priznaju sam infanticid. Tako Kata Tinodi u procesu iz 1699. napominje sljedeće:

Kada (*vještice hoće*) da prave mast, onda paraju djecu. U kolijevci je guše pa ih skuhaju i iz toga prave mast. A i drugdje gdje ih mogu ugrabiti, na raskršću ili ma gdje. I veli da onom vodom u kojoj se dijete kuha škrope po polju i po vinogradima, i od toga moraju propasti. Kada, veli, sve zajedno ugrabe dijete, onda sve međusobno dijele mast; ako ga pak sama jedna uzme, onda drugima ne da (Bayer 1982: 574).

Taj je fragment odraz višestruke vještičje abominalnosti: od prodora u tuđi prostor do prodora u tuđe tijelo, i to dječje koje je osobito nezaštićeno i krhko, potom pretvaranja tog tijela u neprirodni, užasavajući vještičji kulturni proizvod i njegovo korištenje za maleficij – uništavanje prirodnih resursa, hrane što pak zaustavlja, prekida kulturnu i društvenu reprodukciju, do korištenja tog vještičjeg proizvoda za vlastiti, sebični užitek onkraj principa ugone, vlastiti *jouissance*.¹⁴⁸ Višak užitka s jedne strane stvara manjak užitka s druge strane, stoga se i ona vještica koja sama ubije dijete (a koje može biti upravo rezultatom, plodom *tuđeg* užitka) nerado odriče masti koja je odvodi na sabat, mjesto na kojem se uprizoruje perverzna žudnja i užitek te je zato i ne dijeli s ostalima.

Iste godine u lančanome procesu i Kata Kozjak govori o umorstvu djece i spravljanju masti, no distancirajući se ponovno od “posjedovanja” koje je smatrano glavnim dokazom vještičjega simboličkog mandata:

Nadalje veli da su je vještice mazale i da ju je Sabolica mazala, a ona da nema masti. Kaže da mast kuhaju i da u materinoj utrobi dijete umore i uzmu, pa ga kuhaju i iz onoga mast naprave na raskršću. I veli da je ona jedanput bila na raskršću kad su mast pravile. Ono da je bilo dijete postolarke Siverke. To da je bilo oko prošlog Božića (Bayer 1982: 576).

¹⁴⁸ Užitek, odnosno *jouissance* za Lacana je ono što nadilazi ugodu, princip ugone, odnosno u sebi sadrži zabranu za subjekt koju nastoji zaobići kako bi dosegnuo taj izmičući *jouissance* koji je po sebi već transgresivan. Stoga je nagon smrti zapravo stalna žudnja subjekta da, kao što ističe Evans, “probije princip ugone prema Stvari i određenom višku *jouissance*; stoga je *jouissance* ‘put prema smrti’” (Evans 1996: 92; usp. Lacan 1991: 17).

U istoj naraciji Kata Kozjak pojašnjava i koja su djeca češće žrtvama vještica: "I veli da onu djecu koju roditelji proklinju ili koju kamo šalju, po ulicama ili kamo drugdje, najbolje i najbrže uzmu i naškode im" (Bayer 1982: 580).

Takav fragment naracije, premda usputan i nevezan uz pitanja iz *Kriminalne prakse*, pokazuje uz neke druge naracije iz zapisnika ponešto o odnosu prema djeci pa i statusu djece u onodobnome društvu. I dok su žene ranog novog vijeka u pisanoj povijesti gotovo nevidljive sudionice gradskoga života, osim u procesima protiv vještica, djeca su zapravo nepostojeća i u zapisnicima se tek tu i tamo imenuju kao "nečija", a najčešće su naprosto ničija iako je upravo njihova smrt ta oko koje je konstruirana vještičja čudovišnost. Imena "odraslih" subjekata kojima su vještice naškodile ili ih ubile često se pojavljuju u iskazima svjedoka pa čak i samim priznanjima žena, no dječja imena, dječje "žrtve" nisu važne pravnome diskursu, a ponekad ni samim osumnjičenim ženama, ta se imena uglavnom zaobilaze čak i kad se za njima žaluje, kao u već navedenom slučaju Margarete Barić koja pripovijeda o osobnome gubitku, smrti vlastite djece. Djeca kao još nepunopravni subjekti simboličkoga ostaju zaglavljena u prostoru sebstva koja se tek trebaju izboriti za svoj status ili postaju poništeni potencijal subjektiviteta, nerealizirani subjekti koji nisu izbjegli smrtonosnim učincima imaginarnog pa se ne bilježe čak ni njihova imena, bilježi se eventualno njihova *pripadnost* majci i, rjeđe, ocu. Taj se dio imaginarija mijenja u kasnijoj fazi masovnih progona, tijekom 18. stoljeća, kada smrti imenovane, konkretno *nečije* djece postaju razlozi podizanja optužnice i pokretanja procesa, odnosno kada se neuralgična točka vještičarstva, odnos majka (vještica) – dijete, to jest strah koji izaziva žensko tijelo i ženska pozicija, ne skriva uvijek iza predodžbe o vještičjoj, dijaboličnoj masti.

No, unatoč tome, i mast kao sredstvo za postizanje vlastita transgresivnog užitka, i fokus na dječje tijelo ostaju stalnim mjestom imaginarija, uz nezaobilazne osobne upise i varijacije pa tako tijekom torture Kata Pavleković (Ptičkovica) godine 1704. izjavljuje da:

Item da dete malo vmore vu zibke ter mu serce ž njega vjemu, koteru kuhaju ter davaju jesti onomu, koga hote med se vzeti i da se ne more zvraciti, i da z onoga deteta mast napravljaju. [...] Item in Lashchina Jella Berzkovich Gergurova žena, priverstna žena, kotera je mast napravljala, a dete je bilo nekoje Mare Berczkovich seu filiae Mariae

uxoris et mariti illius nomine Matten vicinorum, kotero je kuhala, pri kojoj ova incusata pred četirimi letmi je služila (Bojničić 1903: 87).

Ovdje se pojavljuje novi element, dječje srce koje se otima, kuha i dijeli onima koje vještice odabiru da im se pridruži – srce postaje inicijacijski organ ulaska u vještičju družbu nakon čije konzumacije se više ne može izmaknuti, istupiti; ono je organ koji, jednom unesen u tijelo, obilježuje subjekt nepovratnom i nepopravljivom devijacijom, odnosno potvrđuje subjektu “iščašćenost” iz *normalnoga*. Inkorporacijski objekt kanibalističke fantazme nije srce samo kao sjedište odraslog nego i dječjeg subjekta, sjedište sebstva kojim vještice pokušavaju nadoknaditi vlastiti manjak i čime potvrđuju svoju necjelovitost, a upravo se u tom elementu zrcali introjekcija. Višedesetljetna, pa i višestoljetna, diskurzivna proizvodnja vještičkih transgresija i aberacija te uronjenost u kolektivnu atmosferu straha i tjeskobe dovodi do pounutrenja jezika kojom se ta Drugost kreira; vlastiti manjak koji je danost svakoga subjekta ulaskom u registar simboličkoga projicira se na određenu skupinu, vještice, i na određenu ženu-vješticu koja prihvća kolektivnu manjkavost kao isključivo vlastitu te priznaje različite fantazmatske oblike kojima se ta manjkavost, necjelovitost pokušava zacijeliti, dakako bezuspješno.

No, ovaj fragment iskaza govori i o konkretnoj, imenovanoj žrtvi vještice Jele Brcković koja je umorila i skuhala dijete Mare Brcković i njezina supruga Mate kod kojih je neko vrijeme služila. Premda nema dodatnih podataka o kakvom je poslu riječ, o kakvoj službi se radilo, služavkino “umorstvo” djeteta njezine poslodavke, a za što je optužuje treća osoba, Kata Ptičkovica, podsjeća na slučajeve koje je analizirala Lyndal Roper u Augsburgu (1994) koja je pokazala da su se optužbe za vještičarstvo zgušnjavale uglavnom oko fantazme o infanticidu ili oko stvarnih, dokumentiranih smrti djece, osobito novorođenčadi. Procese su najčešće pokretale majke protiv svojih kućnih pomoćnica ili dojilja, uglavnom starijih žena koje su prešle svoju reproduktivnu dob, iz čega Roper zaključuje da je bol (i vjerojatno osjećaj krivnje) zbog gubitka djeteta projicirana na žene iz najbliže okolice, iz dijeljenoga domaćinstva – na starije žene koje više ne mogu radati vlastitu djecu, stereotipnu vješticu koja nema ili ne može imati vlastitu djecu.¹⁴⁹ Takva je projekcija podržana diskurzivnom

¹⁴⁹ U hrvatskim progonima nema poznatih slučajeva optužbi protiv primalja ili pak protiv žena koje bi pomagale majkama oko novorođene djece, osim u iskazu Bare Kra-

konstrukcijom vještice kao one koja ne osjeća bol i patnju, oko čega se razvila i osobito okrutna procedura torture, a kojoj je nasuprot majka koja pati, tuguje i oplakuje gubitak djeteta. Bol i patnja su u reformacijskoj i protureformacijskoj Europi imale snažno religijsko značenje, smatra Roper (1994: 205), i to ne samo patnja koju je Krist podnio za iskupljenje što se zrcalilo (ili oponašalo) u osobnim praksama vjernika nego osobito bol Majke. Luisa Accati ističe kako je slika Madone čije srce probada sedam mačeva (*Mater Dolorosa*) bila iznimno snažna slika žalovanja koja je tijekom 17. stoljeća utjecala ne samo na razvoj marijanskih pobožnosti nego i na predodžbu majčinstva ali i sve restriktivniju poziciju žene unutar društva i obitelji (Accati 1987: 73–86). U takvom ideološkom kontekstu, žena koja se ne odriče vlastite žudnje (a što je uostalom i nemoguće iz lakanovske perspektive danosti subjekta) i vlastita užitka, ne sublimira ih u bol, patnju i žalovanje, naprosto je transgresivna žena-vještica. Mogućnost višestrukih "identiteta" u kojima žudnja i užitak ne isključuju predano majčinstvo, koji supostoje i nakon prokreacije, sve se više sužava, cenzurira i nadzire te se uspostavlja model (*po*)grešnog ženstva koje se koncentrira u predodžbama o ženi-vještici, prije svega kao onoj koja urušava poziciju, ulogu majke ubijanjem i proždíranjem djece, i to kako bi mogla nesputano tražiti vlastiti *jouissance*. Accati tako ističe da se tijekom ranog novog vijeka, osobito u katoličkoj Europi, odvija dvojak proces sakralizacije i demonizacije ženstva, proces koji je kulminirao progonima vještica, ali nije time i nestao ili završio.

Potvrđujući postojanje demonskoga ženstva koje ne samo da ubija i proždíre djecu nego im uzima i srce, a od kojega se sama distancira, Mara Krznar u procesu 1704. godine pripovijeda:

Govori, da su druge decu jemale [uzimale] na polju kada su druge žene plele, ter su detcu za sobum ostavljale, tak su onu decu odnesle ter su

marić u procesu 1699. u kojem je navedeno: "Isto je tako izjavila bez mučenja da je neka Klinčevica, inače pekarica koja stanuje na Manduševcu, žena debela struka koja ide oko gospoda u porodu oko njihova doba i služi, četiri godine među vješticama, i na njihovu je sastajalištu bila najgora i najopakija i sve ju je samim živim velikim zmijama tukla" (Bayer 1982: 582), no nema podataka da je prozvana Klinčevica doista i procesuirana. Nju najvjerojatnije (jer se u zapisnicima pojavljuju brojne varijante imena i prezimena pa ponekad nije posve jasno odnose li se na istu osobu) proziva i Margareta Dumbović-Boljance 1699., "Marica Klinčevka je stara (vještica) već mnogo godina" (Bayer 1982: 598), ali ostaje nepoznato je li riječ o istoj osobi i nije li možda zapisnika s njezina suđenja izgubljen, ako je suđenja uopće bilo.

ju na križpuću [raskrižu] pojele, serce iz njih vzevši [uzevši], pak su truplo na mesto vergle [vratile] (Tkalčić 1892: 27–28).

Ovdje su fantazma o infanticidu i kanibalistička fantazma posve odvojene i nevezane za proizvodnju masti, ona se čak i ne spominje u njezinoj naraciji, dok primjerice Agata/Jaga Cestarka u istome masovnom procesu 1704. godine pripovijeda pak o masti koja služi za letenje, ali čija je receptura ponešto drukčija, ona je naime načinjena od masti crne svinje.¹⁵⁰

No, već u sljedećoj rečenici svoje ispovijedi govori o posve drukčijoj ženskoj transgresiji o kojoj inače u zapisnicima nema ni riječi, o abortusu ili čak čedomorstvu, koji Cestarka također pripisuje vještici i tako puni pojam novim značenjem, mimo imaginarija, ali opet povezanim s odnosom majka – dijete, s odnosom prema djeci:

I da Sirkovica vsako leto je žmehka [trudna], pako zagnjete vu sebe dete, da se neda k porodu, nego je vumori [ubije] vu sebe, pako je zakopa za kuhinjskemi vrati, i da je njen muž jednomu lesec [lijes] napravil, da bi se končena jedno moglo najti zakopano (Tkalčić 1892: 27).

Premda se imenuje svega jednu ženu, Sirkovicu, koja je također bila optužena za vješticarstvo, iz tog narativnog komadića može se razumjeti na koje sve načine žene prevode teološko-pravne konstrukcije vještica u svakodnevno, bolno, teško ili nedopustivo, pa tako i pobačaj koji su žene izvodile same ili uz pomoć drugih žena. Beščutnost Sirkovice, nedostatak emocija prema nerođenoj djeci, njezino anti-majčinstvo istaknuto je u iskazu naglašavanjem postupka njezina supruga – izrazom lijesa kao odrazom žalovanja i tuge, a čime se naznačuje i razlika između primjerenog i društveno prihvatljivog i neprihvatljivog, *ljudskog* i *neljudskog/neženskog*.

Neželjene trudnoće i neželjena djeca kao plod, rezultat ženske (i muške) žudnje, a onda i pobačaji postali su u prijevodu dijelom vještijeg

¹⁵⁰ Premda je predodžba o masti koja se spravlja od ubijene djece bila dominantnom u priznanjima žena, postojale su i varijacije, od masti od “dječjih jetara”, masti od crne svinje do masti od različitog bilja pa sve do perja koje žene lijepe na sebe. Helena Vršec tijekom torture 1726. tako navodi da je mast kuhala od svinjskog mozga i masti “i kada kam hotela odletiti tak je ono perje namazala na nje sela i onak odletela” (Laszowski 1937: 168). Bez obzira na pravno-teološku definiranost, nisu sve optužene žene prihvaćale ni sve elemente optužbi pa ni sve često ponavljane konstrukcije, ponešto je u iskazima proizlazilo i iz imaginacije pojedine žene, odnosno od vlastitog pregovaranja oko internalizacije određene slike o vještici. Perje se tako očito činilo logičnom letačkom potrepštinom.

imaginarija – svako kršenje društvenih normi ili praksi, ma koliko do tada bile uvriježene ili uobičajene, u procesima protiv žena postaju markerom njihove čudovišnosti. Ono što je dotad bilo privatno, skriveno, tajno ili naprosto dijelom bivanja ženom u ranom novom vijeku, postaje javnim i nenormalnim, zastrašujućim, iz čega proizlaze nove regulacije i kontrole nad ženskim tijelima, a u njihovoj proizvodnji sudjeluju i same žene prozivajući, prokazujući druge žene za različite prijestupe.

Detalji, trenuci života drugih žena tako optuženicama postaju uporištem za ponovno uspostavljanje sebstva, vlastitog grješnog ili ne-grješnog identiteta u usporedbi s drugim ženama s kojima dijele optuženičku klupu, prihvaćajući ili odbacujući zrcalnu sliku koju im sudac, krvnik, tužitelj povratno nude: u usporedbi s nekim ženama – koje su stvarnije vještice – pokušavaju stabilizirati, fiksirati sliku koju dobivaju o sebi iz optužnica i s njome pregovarati. Takve slike, u ovome slučaju o ženama koje ubijaju vlastitu ili tuđu djecu, jezično su strukturirane jer potječu od toga kako Zakon, simbolički registar vidi žene i uzrokuju ili internalizaciju ili pobunu protiv internalizacije jer suviše odudaraju od koherentnog “osjećaja sebstva” pojedine žene, a u konačnici znače smrtnu presudu i to ne samo tom “koherentnom osjećaju sebstva” nego samom subjektu. Slika svijeta, odnosno žensko osmišljavanje i jezično oblikovanje i svijeta i vlastitih života odvija se u procesu usporedbe onoga što se čuje i vidi “izvana” s internaliziranom, sedimentiranom slikom o sebi, to jest sa sebstvom koje je konstrukt: u Lacanovu tumačenju to sebstvo nije aktivni djelatnik, “već je djelatnik od interesa nesvjesno” (Fink 2009: 43). Jezično, zakonski oblikovana slika vještice kao one koja potkopava ili poništava “normalno”, idealno majčinstvo reflektira se u naracijama optuženih žena u različitim smjerovima, od ukazivanja na tuđe, veće propuste i zločine, potpuno nepristajanje na slike a time i poziciju koja im je nametnuta poput Barbare Gjumber,¹⁵¹ do internaliziranja na ponekad neočekivane načine, kao što je vidljivo u fragmentu priznanja Ane Novak suđenoj u masovnim turopoljskim procesima.

¹⁵¹ “Sve ove obavile su istragu na mukama, i priznale krivnju, izim Barbare Gjumber, koja nije na mukama ni riječi govorila. Ali je zato na njezinom tijelu pronađen ‘vražji pečat’” (Laszowski 1914: 203). Premda je Barbara Gjumber odbila internalizaciju, a time i dodijeljen joj simbolički mandat, njezino tijelo kao upisna ploha *das Dinga* poslužila je kao dovoljan dokaz da bude osuđena, ugušena i potom spaljena 1733. godine.

Predodžba, slika o vještici kao anti-majci u prijevodu na vlastiti jezik, na vlastitu sliku o sebi kao majci Anu Novak u procesu 1733. potaknula je na iskaz kakav se rijetko susreće u zapisnicima. Ona govori, između ostaloga, da je “mnogo škodila sebi i svojoj djeci” (Laszowski 1914: 207), što je posve neodređeno i nejasno jer nema pojašnjenja, nema detalja, ali je istodobno i jedini slučaj u procesima protiv vještica da neka žena govori o šteti koju je nanijela prije svega sebi, a onda i svojoj djeci: ni takva autorefleksija ni njezino bilježenje nisu uobičajeni u zapisnicima. Subjekt (koji je za Lacana tek subjekt iskaza) koji na određeni način govori mimo demonološkoga/pravnoga diskursa, koji govori o sebi izvan zadanog vješticijeg identiteta i identifikacije, internalizacije (jer vještica ne nanosi štetu sebi, ona *ne može* štetiti sebi, isključivo drugima), ne oslanjajući se na metaforičnost i metonimičnost jezika iz kojeg je taj identitet sačinjen, doista jest aberacija i kršenje simboličkoga mandata koji je ženi-vještici dodijeljen; takav je iskaz prodor stvarnih, teških pa i neizgovorivih emocija u jezik koji to ne podržava i koji to, uostalom, i ne zanima. No ipak, fragment životnoga narativa Ane Novak pokazuje na koje se sve načine iskazuje, manifestira internalizirana slika loše, zle majke ili anti-majke/vještice te još jednom upućuje na to da su važno čvorište procesa bili upravo strah i tjeskoba vezani uz majčinstvo, ali i poziciju žene (majke) na razmeđu imaginarnog i simboličkog.

Ta dvostruka slika majke – jedne krjeposne, čestite i u patnji te ove druge, demonske, proždiruće i poništavajuće – koja cirkulira u jeziku i nesvjesnom ranog novog vijeka priziva poznati primjer iz vizualnih umjetnosti koji je Freudu poslužio za artikuliranje dvaju likova majke, dvaju tipova majčinstva, sliku Leonarda da Vincija, *Djevica, dijete Isus i sveta Ana*. Naravno, slika vještice ne pripada u Freudov koncept niti je povezana s Leonardovom slikom, ali je upravo Freudov koncept, na koji se Lacan poslije nastavlja i razrađuje ga, o dva lika majčinstva odnosno majke važan jer se lik vještice može razumjeti upravo kao negaciju ili pak radikaliziranje takvog/takvih likova, slika majčinstva. Na Leonardovoj slici je naime prikazana Marijina majka, sv. Ana kojoj na koljenima sjedi njezina kći Bogorodica, i njihova se tijela naizgled gotovo stapaju, dok su im glave, lica posve razdvojene pa se promatraču, kako smatra Freud, može činiti da je riječ o dvije glave koje izlaze iz jednoga tijela. Sjedeći na majčinu krilu, Bogorodica se izvija prema naprijed pokušavajući dohvatiti malenog Isusa koji pak poseže za janjetom te se čini kao da nastoji izmaknuti

majčinu zagrljaju, majčinu dohvaćanju. Freudu je ta slika bila ključnom za interpretaciju, analizu Leonardove psihobiografije,¹⁵² ali i za uspostavljanje dvaju modela majčinstva, jednog brižnog, a drugog zavodljivog i pomalo prijetećeg, modela koje Lacan kasnije naziva “majkom ljubavi” i “majkom žudnje” (usp. Lacan 1999a [1966a]: 217–243). “Majka žudnje” suprotstavljena je “majci ljubavi” i za subjekt je opasna, prijeti poništenjem i može biti smrtonosna, njezina je žudnja zastrašujuća jer ona ne preza ni od čega kako bi je zadovoljila, kako bi pronašla svoj *jouissance*.

Upravo iz te perspektive dvaju figura majki, koje tijekom ranog novog vijeka najpreciznije reprezentiraju ne dvije svete kao na Leonardovoj slici, nego pak Bogorodica i vještica, može se razumjeti zašto je infanticid, uz žudnju, postao ključnim elementom imaginarija. Premda i Freud i Lacan pišu o dvama tipovima, figurama majki koje utječu na dijete/subjekt i razvoj (ne)normalnih patologija, u slučaju ranonovovjekovnih progona čini mi se preciznijim govoriti o dvjema figurama žena koje jesu povezane i s majčinstvom, i iz čijeg se međuodnosa i usporedbi u jeziku konstruirala ženska čudovišnost. Žene koje nisu samo “majka ljubavi”, koje zapravo i ne postoje jer supostoje istodobno s najmanje još “majkom žudnje” ili uopće nisu majke, žene koje ne uspijevaju doseći taj ja-ideal koji je za žene restriktivan jer im ukida pravo na žudnju i njezino postvaranje, koji im dokida mnogostruke identitete, te žene postaju negativnim utjelovljenjem društvenoga, simboličkog ja-ideal – ne-ženstva i ne-majčinstva, dapače anti-majčinstva, a vještica postaje njihovom glavnom predstavnicom. Vještica tako postaje polje i projekcija i internaliziranja grješnoga, žudećeg ženstva i “lošeg” majčinstva (jer je dijete/subjekt u odnosu s bilo kojim tipom majke trajno obilježen i uvijek u manjku), ili pak potpunog poništavanja majčinstva umorstvima djece.

Tijekom 18. stoljeća optužbe za infanticid više se ne skrivaju iza predodžbe o vještičjoj masti, kao na početku masovnih progona, a suđenje

¹⁵² Riječ je o Freudovu radu *Leonardo da Vinci i sjećanje na djetinjstvo* iz 1910. u kojem Freud psihoanalitički čita Leonardove slike te iz njih rekonstruira njegovu psihobiografiju, osobito utjecaj dvaju Leonardovih majki, genetske, biološke majke i one druge, pomajke, bogate druge supruge njegova oca, odnosno iz toga Freud razvija i ideju o majčinskom dualitetu (usp. Kessaci 2015: 136–143).

Ankici Pauković iz Čepina koje je trajalo od 1747. do 1748., jedini sačuvani zapisnik iz istočnog dijela Hrvatske, egzemplarno je upravo zbog optužbi za brojne infanticide kojima je proces motiviran.

U toj optužnici nema riječi o nekoj, neimenovanoj i nepoznatoj djeći koja su tek sastojak “pripravka” koji ženama omogućuje realizaciju *jouissance*, djeca su postala *ravnopravnim* žrtvama s preciziranom *pripadnošću* nekoj obitelji, a “odraslih” žrtava, što je neuobičajeno, uopće nema u optužnici.

Premda optužnica sadrži i formulaični dio koji je proizašao iz zakonski definiranog zločina i sadržavao sve elemente vještičjeg imaginarija, ona je i mnogo konkretnija u navođenju zločina za koje ju se tereti, a sadrži i do tada nepoznate konstrukcije poput liječenja i pomaganja ljudima uz pomoć *magije*, elemenata koji pripadaju “tradicionalnoj” konstrukciji zločina prije masovnih progona, pa čak je i tada pravnom diskursu mnogo važniji bio sam maleficij od liječenja:

Ista je, naime, optuženica – ne zna se kakvom zlobom potaknuta – zaboravivši i boga i ljude, pa i svoje vlastito spasenje, prezrevši strogost zakona, zanemarujući strah božji i sklopivši uzajamni ugovor s đavlom Kainom – kroz prošle godine i vremena, svojim čarobnjačkim umijećem, čarajući i vraćajući naškodila i pomogla nekima u zdravlju, nekima u imetku, a nekima u samome životu. Tako je, napose, čarobnjačkim svojim vraćanjem naredila da umre četvoro djece nekog Živana Vučinića, Srbina, grčko-neujedinjenog obreda, s imanja čepinskog; drugome pak paru djece koji je prije također sama opčarala, vratila je ranije zdravlje na opetovane ozbiljne prijetnje očeve također čarobnjačkim sredstvima i pomoću đavla. Isto je tako takvim vraćanjem opčarala i sinove Jovanke, žene Ćire Jovičića, Maksima i Mitra, ali u razno doba, i na materine ih brojne molbe tako brzo izliječila te su svi oni, kako netom navedeni koji su prethodno opčarani i otrovani, tako i drugi Mitar sin Ingije, udove Jovana Romanića, također čepinske žiteljke, kojega je optužena na sličan način čarobnjačkim pićem napojila – svi su oni, čim su uzeli takav čarobnjački napitak, smjesta ozdravili i mogli su piti i jesti. Konačno je i desetero djece Svenije, žene nekog Trivuna, i dvoje djece Anđelije, žene Petrove, obiju čepinskih žiteljki, ponovnim svojim čaranjem odstranila između živih (Bayer 1982: 626).

Optužnici su priloženi iskazi petoro svjedoka i zapisnik s prvog ispitivanja Ankice Pauković 2. studenog 1747. u formi pitanja i odgovora, što je bio rijedak način bilježenja u procesima protiv vještica i dopuštao je veći prodor “osobnoga glasa”, no ne i upotrebu “ja” u iskazu, jer

ženska naracija ipak ostaje podređena pravnom diskursu. Potku optužnice čini dvojaka konstrukcija dvadesetsedmogodišnje Ankice Pauković kao iscjeliteljice na čije se sposobnosti i moći oslanjala cijela zajednica, ali i njezina mračnog dvojništva – vještice koja ubija, i to upravo djetu. Upravo je iz takvih procesa protiv iscjeliteljica nastala Micheletova romantičarska interpretacija vještica kao divljih, slobodnih žena koje su poznavale tajne prirode i njome vladale, a koju je kasnije prigrlio i feministički diskurs stvorivši od optuženih žena pučke heroine,¹⁵³ pa bi se i proces protiv Ankice Pauković mogao čitati kao kažnjavanje žene s posebnim znanjima koju cenzurira i disciplinira maskulina kultura, koja je nastoji ukloniti s njene pozicije na razmeđu imaginarnog i simboličkog. Žena-vještica kao liminalna figura vlada istodobno životom i smrću, a njezina liminalna pozicija izaziva strah i tjeskobu od prodora realnog, od razobličenja subjekta i nestanka, ali i od zaglavljenosti, kobne združenosti subjekta s njegovom prvom Drugošću, za kojom subjekt istodobno čezne i koje se užasava.

No, iskaz Ankice Pauković raščarava takvu konstrukciju, ona odbija internalizirati tu sliku i nudi pojašnjenje – njezino liječenje drugih ne proizlazi iz posebnih moći koje ima niti iz magijskih radnji kojima se koristi nego pak iz ljekovite “grude” koju joj je dala njezina majka kada je bila objektom maleficija lokalne vještice i koju je potom koristila za pomaganje drugima:

P. Od koga je naučila čarobnjačku vještinu?

O. Neka stara Čepinjanka Smilja, sada već pokojna, gnjela je jedanput izjaviteljicu, pa je od toga gnjetenja болоvala sedam tjedana.

P. Je li je ona starica izliječila i kakvim čarobnjačkim umijećima?

O. Nije je starica izliječila, nego je mati ostavila nazočnoj neku tvar pa je ona od nje uzela nekoliko crnih komadića i time se izliječila od bolesti.

P. Ima li još koji komad one tvari ili grude?

O. Dakako da ima u kutijici zatvorenoj u škrinjici kod kuće u Čepinu.

P. Koliko je osoba ta gruda izliječila?

O. Dala je od te grude sestri rečenog Živana Vukovića, pa i kćeri.

P. Jesu li se onda izliječile sestra i kći Živana uzimanjem od te grude?

O. Posve su se izliječile.

¹⁵³ Upravo tu Micheletovu reprezentaciju vještice kritizira Hélène Cixous u *La jeune née* jer, kako smatra, moćna i divlja žena kao čarobnica/vještica stvorena je samo kako bi njezina represija bila pokretačkom snagom muškoga narativa u maskulinoj civilizaciji jer muški narativ i ne može promišljati ženstvo mimo krajnosti te ga ponovno odlaže, stavlja na margine povijesnog diskursa (Cixous i Clément 1975).

P. Iz kakvih je sastojina ta gruda načinjena?

O. Ne zna iz kakvih je sastojina gruda načinjena, jer ju je majka nazočne nabavila od nekog poznatog joj Turčina i nazočnoj ostavila.

P. Kakva je još čarobnjačka umijeća mati nazočnu naučila?

O. Nikakvo je čarobnjačko umijeće nije naučila, osim što joj je spomenutu grudu ostavila.

P. S kojim osobama običaje nazočna pohađati čarobnjačke zborove i na kojim mjestima?

O. Na ovo ne kaže ništa.

P. Kakvo šurovanje i šaranje imadu zatvorene ortakinje nazočne, Jelica i Maksima, s nazočnom?

O. Živan Vuković je izjavio da je Jelica mati, a Maksima sestra nazočne, ali ona nema nikakva šurovanja ni šaranja s njima.

P. Kojim je osobama ili životinjama nanijela štetu svojim vraćanjem?

O. Nikomu nije nanijela nikakove štete, nego je doživjela da je njena krava općinjena i mlijeko joj zaustavljeno.

P. Kakvim je, dakle, umijećem onda svojoj kravi povratila mlijeko?

O. Nije ga povratila nikakvim umijećem.

P. Kakva su to vraćanja kojima običaje liječiti ljude i životinje?

O. Poriče da bi znala vraćati, ali ne zna ni moliti ni molitvu gospodnju, ni andeoski pozdrav, ni apostolsko vjerovanje, a kamo li druge molitve (Bayer 1982: 620–621).

Iz ispitivanja Ankice Pauković, koje se odvijalo bez torture i u kojem osumnjičena žena ne prihvaća izvanjsku sliku o sebi te ne nudi naraciju o vlastitu životu prevedenu na jezik zakona, na jezik demonološkoga, doznajemo nekoliko pokretačkih elemenata konstrukcije nje kao iscjeliteljice–vještice unutar zajednice kojoj je vjerovanje u vještičje maleficije, ali i vještičje natprirodne pomagačke moći bilo dijeljenom realnošću, dijelom svakodnevice. Prvo, sama je bila bolesna, odnosno navodi da je bila žrtvom “gnjetenja”, što je u zapisnicima često ponavljan termin koji je podrazumijevao noćne more i obuhvaćao različite senzacije, od paralize sna do osjećaja sanjača da ga netko tuče, a ponekad bi se sanjaču “ukazivala” i osoba koja mu prijeti ili mu narušava fizički integritet, odnosno prema vlastitu tumačenju, Ankica Pauković bila je objektom vještičjeg maleficija. Da bi joj pomogla u ozdravljenju, majka joj daje “čarobnu grudu” nabavljenu od radikalnoga i, uz vještice, najopasnijeg onodobnoga Drugog – nekog Turčina.¹⁵⁴ Već je samo podrijetlo *magičnog lijeka*

¹⁵⁴ S obzirom na geografsku poziciju, taj je dio Hrvatske – Osijek i cijela Kraljevina Slavonija 1526. postala dijelom Osmanskog Carstva, kada se dogodila masovna islamizacija (a i migracija) stanovništva, pa je, bez obzira na pripajanje Habsburškoj Monarhiji

problematično jer dolazi od neprijatelja i time je označeno istodobno kao zlokožno, ali i snažnije, potentnije jer dolazi od nedomaćeg, *unheimlich*, izvanjskog Drugoga koji posjeduje znanja i moći onkraj uobičajenih, običnih pa stoga može raščiniti domaći, "običniji" vještičji maleficij: njezina izglobljenost iz zajednice ne počinje time što je bila objektom vještičjeg maleficija, nego pak njezinim ozdravljenjem uz pomoć još strašnije Drugosti. Nepripadnost normalnoj, reguliranoj zajednici i simboličkome nagoviješta i dio njezina priznanja, odnosno zapisničareve napomene da ne zna "ni moliti ni molitvu gospodnju, ni anđeoski pozdrav, ni apostolsko vjerovanje, a kamo li druge molitve", što je u onovremenom protureformacijskom kontekstu bilo očito markerom ozbiljne devijacije.

Premda Pauković pripovijeda da su svi koji su od nje tražili pomoć posve ozdravili, tužitelj napominje da ju je Živan Vuković "označio kao vješticu i trovateljicu" i to zato što je "žena rečenog Živana Vukovića u dva maha mrtvu djecu rađala i što su (*im*) dvije kćerke od ospica umrle" (Bayer 1982: 620). Nakon optužbi za brojne infanticide postavljeno joj je i pitanje koje se dotad u procesima nije pojavljivalo: "Na koji je način nazočna surađivala kod usmrćivanja zametka u majčinoj utrobi, kakvim se umijećem služila?" (isto), što ona posve negira odbacujući poziciju one koja ima moć ubijati. No kumulativna koncepcija, sedimentirani vještičji imaginarij neprestano se puni novim devijacijama i transgresijama, čudovišnost dobiva nove elemente pa u pravni diskurs tijekom 18. stoljeća ulazi i dio koji je dotad bio tek dijelom naracija optuženih žena, dijelom fantazmatskih ispovijedi u kojima žene priznaju umorstva tuđe djece ili se pak od toga distanciraju, ali prozivaju druge žene, ponekad opisujući zapravo pobačaj ili tek zrcaleći širi, društveni pa i ženski odnos prema novim članovima obitelji koji nisu uvijek bili dobrodošli, ambivalentnu međuigru "majke ljubavi" i proždiruće majke.

Sliku, konstrukciju žene-vještice kao one koja prodire u tuđe tijelo i ubija ne samo rođenu nego i nerođenu djecu, njezinu destruktivnu moć koja se izmjenjuje ili supostoji s iscjeliteljskom može se shvatiti kao refleksiju imaginarne majke¹⁵⁵ te je glavnim dijelom naracija svjedoka

1687., posve moguće da se "Turčin" iz zapisnika zapravo odnosi na islamiziranog stanovnika osječke okolice (usp. Atalić 2017: 85).

¹⁵⁵ Lacan smatra važnim uspostaviti razliku između realne, imaginarne i simboličke majke, koje su, pojednostavljeno, ne posve razdvojene, ali ipak dovoljno različite funkcije u djetetovu/subjektovu razvoju, pri čemu najveću važnost ima simbolička majka

u procesu protiv Ankice Pauković, a koja svoj otisak ima i u pravnom diskursu, jeziku zakona. Premda od njih petoro čak troje svjedoči o čudesnim ozdravljenjima svoje djece, njihovi su iskazi natopljeni strahom i tjeskobom, ali i nimalo prikrivenom agresijom prema Pauković, jer žena koja ima moć iscijeliti bolesnu djecu zapravo prelazi granice dopuštenoga i mogućeg, *prirodnog* te zato mora biti kažnjena. Njezina sposobnost, njezino znanje pa i sam "objekt" koji ona posjeduje, a drugi ne, koje njezina zajednica ne može razumjeti ili objasniti nikako drukčije doli njezinom združenošću s monstruoznim izaziva nasilje koje izranja iz afektivne atmosfere straha, tjeskobe, trauma, a koje se temelje u različitim imaginarnim slikama, predodžbama koje fiksiraju i zarobljavaju.

Prvi svjedok Živan Vučinić pripovijeda

da se pred neko devet godina, u doba, naime, kad je ovdje harala kuga, iznenada razboljela kćerka njegova Mara, stara četiri godine i već je umirala. U potrazi za lijekom čuo je izjavljivač od nekih dječaka da je neki Joso rekao da nijedno imanje nije na tako lijepom mjesto kao izjavljivačevo. Kad je to čuo, izjavljivač je dalje zapitao odakle on to zna. Na to su mu dječaci odgovorili: "Zna on i zašto djeca umiru, a poznaj i svaku vješticu". Saznavši to, smjesta je otišao k spomenutom Josi i doveo ga sa sobom svojoj kući. Kad je vidio djeteta, rekao je isti Joso: "To je dijete posve uzeto", i neka ide k Anici, ona mu može pomoći. Na to je izjavljivač dohvatio pušku u nakani da je prestraši i smjesta je otišao k njoj i zatražio lijek. Pošto se ustrašila, uzela je malu mrvicu kao nekog kvasca i pošla k izjavljivaču. Tamo je pljunuvši u dlan razmoćila onaj kvas i pomazala (*njime*) dijete ispod pazuha, i po grudima, a malo ga dala djetetu i popiti u vodi s izvora iz jednog vrča, iz kojeg još nitko nije pio (jedanput je ipak u svoja usta povukla i onda povučenu vodu natrag u vrč ispuстила). I poslije nekog vremena dijete je počelo jesti, i ozdravilo je, i živi do dana današnjeg. [...] Prošle godine opet je dala istu stvar drugom muškom djetetu koje je oboljelo od iste otprilike bolesti, i jer ga je (*ona*) nemoćna načinila, vratila mu je predašnje zdravlje. Ali ranije su četiri djeteta izjavljivačeva umrla, prije negoli se navedena kćerka razboljela. Osim toga dodaje svjedok da su češće noću dolazile k pokojnoj njegovoj supruzi i strašno su je na smrt mučile (*ona* mu se tako žalila), ali koje su to bile, svjedok ne zna (Bayer 1982: 622–623).

kao prva Drugost, prvi djetetov "prevoditelj" njegovih zahtjeva i potreba u jezik i geste. Realna majka pojavljuje se kao izvor frustracije djetetu kad njegovi zahtjevi nisu zadovoljeni, a imaginarna se majka manifestira kroz različite slike, od kojih je osobito važna proždriuća majka kao temelj, korijen tjeskobe (usp. Evans 1996: 117–119).

Specifično vrijeme i mjesto događaja, Osijek i njegova okolica u doba kuge,¹⁵⁶ važni su za razumijevanje ne samo konstrukcije žene-iscjeliteljice kao vještice nego i za razumijevanje afektivne atmosfere u kojoj se takva konstrukcija odvija, koja je uz strah i tjeskobu obojena tugom, žalovanjem pa i traumom zbog gubitka, smrti djece. U samo jednoj obitelji, kao što je vidljivo iz iskaza prvoga svjedoka, u to je doba umrlo četvero djece i njihova majka, a tuga i žalovanje zamijenjeni su bijesom oca/supruge koji ih kanalizira, projicira na tijelo Ankice Pauković, objekt emocija čije su značenje upravo te emocije, ta afektivna atmosfera i kreirale (usp. Ahmed 2014). Premda je izliječila ili pomogla u ozdravljenju njegovo dvoje djece, on je naknadno optužuje za smrt njih četvero, kao i za bolesti prvih dvoje: optužena je retrogradno za manje-više sve bolesti i smrti u zajednici jer je postala ovjerovljenim objektom straha i mržnje.

Ono što dodatno zastrašuje, pojačava njezinu Drugost jest to da ona ne liječi riječima onkraj poznatog jezika, ne izgovara magijske formule i ne izvodi rituale nego se koristi običnim i svakodnevnim – vodom i vrčem, u koje dodaje komadić “grude” (za koju se iz jednog iskaza doznaje da je napravljena od brašna), no upravo stoga što je označena kao zastrašujuća i čudovišna svi ti svakodnevni, obični predmeti kojima se koristi poprimaju drugo, zlokobno značenje. Jednom označena kao vještica, sve što ona dotakne ili učini postaje *zlim* jer čudovišnost ne poznaje rupture; čak i kad se u liječenju koristi iznimno rasprostranjenom travkom, “bokvicom” (*Plantago major*) ili pak vlastitim pojasom, kako navodi svjedokinja Jovanka Jovičić.

Kad je to čula, izjaviteljica nije znala što da radi, nego je smjesta pohitala k nekoj močvari gdje je polumrtav ležao njezin sin i dozivala Anicu. I eto, pojavi se Anica, prihvati svoj pojas, pruži ga izjaviteljici i čim je

¹⁵⁶ U Osijeku je upravo zbog čestih epidemija kuge, ili kako se u zapisnicima navodi – “ljudske pošasti”, izgrađen između 1729. i 1730. spomenik Presvetog Trojstva, odnosno kužni pil kao zavjetni spomenik. Epidemije kuge su tako zabilježene od 1692. do 1697., od 1716. do 1720., 1728., od 1736. do 1741., ponovno 1746., 1752., 1762., 1773., od 1779. do 1782. te od 1796. do 1797. (prema Atalić 2017: 87), dakle u doba kada Osijek nije imao nijednu bolnicu i nijednog liječnika, a kugu se poimalo iz teurgičke perspektive, kao božju kaznu za grijehe. U takvoj atmosferi dugotrajnoga straha i iscrpljenosti, gubitaka i žalovanja mehanizam traženja krivca za smrti bio je gotovo nužnim obrambenim mehanizmom subjekata – žalovanje kao dugotrajan i nedovršen proces, proces koji se odbija ili ne može dovršiti, može se odvijati u smjeru ili inkorporacije, “gutanjem” objekta, ili pak projekcije, kojom se uzrok vlastite patnje pokušava izbaciti iz sebe pripisivanjem odgovornosti Drugome.

bio opasan (*njime*) njezin sin, smjesta je počeo bolje gledati, i okrenuvši se na drugu stranu, diže se i pješke ode sve do močvare, uzjaši tamo na konja i pregazi močvaru. Spomenuta mu je Anica pomogla na konja. A kad je njezin sin prešao močvaru, dala je spomenuta Anica izjaviteljici neku travu, koju je sama Anica zvala “bokvica”, da je stavi na šubaru svome sinu. A sin je, vraćajući se svojoj kući, neprestano povraćao, i tako na neki način zbacio šubaru s glave i opazio travu pa je zapitao izjaviteljicu kakva mora da je to trava? Onda se tek izjaviteljica sjetila i ništa mu nije odgovorila, nego je smjesta istrгла spomenutu travu i u vodi je, koje još nitko nije okusio (kako ju je ona uputila), dala popiti svome sinu. Čim ju je popio, smjesta je njenom sinu tako (*krenulo*) na bolje da se sve do noći igrao s drugim dječacima (Bayer 1982: 623–624).

I dok treća svjedokinja također pripovijeda da je uz nasilje i agresiju dobila “lijek” od Ankice te da je njezin sin od toga ozdravio, četvrta svjedokinja, Svenija, optužuje Pauković jer je “i njoj kao najbližoj susjedi poumiralo desetero djece, pa jer je od drugih čula da je ta žena takva vračara, uvijek je bila dobra s njome, i što bi god tražila i htjela da ima, davala joj je bez oklijevanja” (Bayer 1982: 624), jednako kao i peta, Anđelina, koja je tereti za smrt dvoje djece, no koja “iako je od nje tražila lijeka, nije mogla ništa da dobije” (isto: 625).

Posljednja svjedokinja izgovara i rečenicu koju pravni diskurs koristi kako bi utemeljio odluku o primjeni svih *stupnjeva* torture, naime dodaje “da je čula od jedne žene, sada već pokojne, da je Anica pred njom rekla da je Anđelija – izjaviteljica, naime – s njome dobro živjela, djeca njena ne bi umrla” (isto). Ta rečenica, uz naracije svjedoka o bolestima i smrtima djece, i koja je zapravo maliciozna napomena pravnom diskursu postaje ključem, opravdanjem za institucionalno nasilje nad tijelom žene kojim se kanaliziraju bijes, tuga, žalovanje, strah, tjeskoba. Tijelo jedne žene tako postaje platnom na kojem se ispisuju različite teške *emocije* koje čine društveno i afektivno tkivo onoga vremena koje pak povratno utječu ne samo na tijelo žene nego i na njezinu naraciju, fantazmatsku ispovijed koja slijedi nakon torture i koja se znatno razlikuje od naracije prije torture. Bespomoćnost obitelji pred bolestima i smrtima djece, žalovanje koje ne prestaje otisnuto je na tijelo žene koja je zajednička prijeteća Drugosti, i to zbog posjedovanja “grude” nabavljene od također čudovišne Drugosti, zbog njezine konfesionalne nepripadnosti i, najvjerojatnije, zbog njezina ne-majčinstva. U zapisnicima se, naime, spominje i njezina majka i sestra i suprug i Joso kao pomagač/

ljubavnik/osobni vrag,¹⁵⁷ ali o djeci nema ni spomena te je moguće da ih nije ni imala – njezino ne-majčinstvo postaje vještice anti-majčinstvo koje ona u svojoj posljednjoj ispovijedi, naraciji nakon trosatnog mučenja na “ljestvama” posve prihvaća, prisilno internalizirajući sliku ubojite i proždiruće žene-vještice:

Naškodila [je] onom paru djece Ćire Jovičića iz Čepina. Sa spomenutim je Josom došla jedan put noću u kuću toga Ćire i tamo prenoćila. I noću se spustila k jednom djetetu imenom Maksim, i time je učinila te se dječak razbolio. Ali odmah slijedećeg jutra dala mu je malu mrvicu iz one grude i opet je ozdravio. I drugom je njegovu sinu, kojemu je ime Mitar, na isti način naškodila, i travom ga je “bukvicom” izliječila slijedećeg jutra. Isto se tako bacila i na ono troje djece Živana Vučinića i naškodila im, a i njih je spomenutom grudom izliječila. Jednako je tako i dvama sinovima Svenijinim s Josom srce izvadila; ali njih nije tako izliječila, jer nitko nije tražio lijeka od izjaviteljice. Jedanput je otišla sa Savicom iz Čepina k Petru Paukoviću, izvadila jednome muškom djetetu srce i pojela ga. [...] Isto je tako pred neko dvije godine otišla s Josom i Savicom k Anđeliji i naškodila joj muškom djetetu, kojemu je sam Joso izvadio srce, pa je nakon godinu dana umrlo. [...] Dalje izjavljuje također da je ona sama svojim zubima iščupala srca samo troje djece: jednome Mitra Ramića, koje je izliječila, pa jednom djetetu Živanovu i trećem Gligorija Uradilića, koje je umrlo. Sva je ta srca Joso odnio. S njime je u Čepinu i u Tenju povadila srca od oko stotinu djece (Bayer 1982: 631–632).

Iz tog fragmenta naracije može se razabrati nekoliko čvorišta – osim infanticida i maleficija te magijskih liječenja, za što je se i tereti, Ankica Pauković umeće i kanibalističku fantazmu koja se, kao i u drugim procesima, kristalizira, zgušnjava oko srca, jezgre sebstva. I dok optužena žena prihvaća dodijeljeni joj mandat vještice koja nanosi štetu tijelima, ali ih i ozdravljuje, njezini opisi antropofagije, odnosno kanibalistička fantazma

¹⁵⁷ Njezina ispovijed nakon različitih stupnjeva torture sadrži sve elemente vješticeg imaginarija upisanih u *Kriminalnu praksu*, od davoljeg pečata (“pečat [je] dobila prve godine iza ljudske pošasti [...] od dvanaestogodišnjeg dječaka sličnog nekom Josi, koji služi u istom selu, a zvao se isto tako Joso; noge je imao kao jarac”) do žudnje i viška *jouissance* (“sa istim Josom dva puta puteno općila odmah treće noći kako njenog muža nije bilo kod kuće; i poslije toga stalno svake treće ili četvrte noći po jedan ili dva puta, uvijek dok je muž njezin bio odsutan”), inicijacije (“vještica je još od onoga doba kad je ovdje u Slavoniji pošast harala”), leta s ostalim drugaricama vješticama, a priznala je i recepturu “čarobne grude” (“načinjena [je] iz rose, sakupljene na praznik sv. Petra i Pavla, i iz crvenog cvijeca nabanog na praznik sv. Vida”) (Bayer 1982: 630–631). Siromaštvo i glad u onodobnoj Kraljevini Slavoniji zrcali i opis “gozbe” na vješticeg okupljanju, one su, naime, “u Tenju kruh jele” (isto: 631) kao vrhunac dekadentnoga gošćenja.

razlikuje se od onih u drugim procesima protiv vještica. Ona je, naime, usmjerena isključivo na dječja srca, a u njezinoj “realizaciji” sudjeluje i muškarac, Joso, koji u ovom slučaju nije *das Ding*, njezin osobni vrag, jer ju je pečatom obilježio dvanaestogodišnji dječak Joso, a ne muškarac-ljubavnik. To je ujedno i jedini slučaj u kojem dolazi do razdvajanja, odnosno u kojem supostoje dva vraga – jedan dječji, čiji je pečat utisnut na njezinu kožu, i drugi koji je objektom njezine žudnje i seksualne transgresije. Nju ne čini vješticom seksualna transgresija niti višak *jouissance*, ona svoju žudnju ne smatra obilježjem svoje čudovišnosti, nego je ona pak povezana s djetetom, odnosno marker čudovišnosti dolazi od djeteta. Taj zanimljivi zaokret, obrat u odnosu na klasični vještički imaginarij, pečat i ugovor kojima žena postaje vješticom, u njezinoj je naraciji transferirano na dijete s “nogama jarca” koje je za nju *das Ding*. Objekt žudnje tako za Pauković nije muškarac, nego dijete, za nju izgubljeni i nedohvatljivi objekt koji je uvijek jednako udaljen od subjekta, navodeći subjekt da oko njega neprestano kruži pri čemu ga nikad ne može dosegnuti (usp. Lacan 1986 [1959–1960]: 53–63). Premda se Lacan s *das Dingom* referira prije svega na odnos djeteta prema majci, jer je majka zaboravljeni, zabranjeni objekt, jedinstvo s kojim subjekt nastoji rekreirati, dohvatiti cijeli život, što mu nije dopušteno, jer se *das Ding* nalazi onkraj principa ugode,¹⁵⁸ u ovome slučaju moguće je tumačiti kao istu žudnju, ali u suprotnom smjeru – majčinske za jedinstvom, cjelovitošću u simbiozi s djetetom. Iako se u psihoanalitičkim teorijama, pa tako i u Lacanovoj, obično naglasak stavlja na subjektov doživljaj, žudnju za majkom koja je zabranjena i prekinuta procesom edipizacije, žudnju za objektom, *das Dingom*, moguće je razmatrati iz perspektive majke koja, kao također podijeljen i rascijepljen subjekt, svoj privremeni osjećaj zaokruženosti i cjelovitosti, ispunjenosti može dosegnuti upravo u odnosu s djetetom kao dijelom sebe. Žudnja, posve u neskladu s psihoanalitičkim tumačenjima, može biti i lišena ikakve seksualne konotacije, i može je se shvatiti kao neki oblik težnje subjekta za postizanjem osjećaja vlastite nefragmentiranosti, jedinstva koje mu stalno izmiče. Tako je za Ankicu Pauković objekt žudnje upravo dijete

¹⁵⁸ Ovdje se *das Ding* pojavljuje u odnosu na *jouissance*, kao objekt (incestuozne) žudnje koji je zabranjen, odnosno kako smatra Evans, “Stvar je predstavljena subjektu kao njegovo Vrhunsko Dobro, no ako subjekt prekorači princip ugode i dosegne to Dobro, doživljava to kao patnju/zlo (Lacan se poigrava s francuskim pojmom *mal* koji može značiti i patnju i zlo), zato što subjekt ‘ne može podnijeti to ekstremno dobro koje mu *das Ding* može pružiti” (Evans 1996: 205).

preko kojega može doseći privremeni osjećaj cjelovitosti, ono što joj je u “stvarnome” životu bilo neostvarivo; u različitim iskazima ne spominju ni ona ni drugi svjedoci njezino dijete/djecu pa je vjerojatno da je majčinstvo ostalo nerealizirano, a fantazma o ubijenoj djeci i pojedenim dječjim srcima može se tumačiti kao pokušaj postizanja cjelovitosti gutanjem tuđega sebstva, kao spajanje s objektom žudnje.

Kao i u naracijama drugih žena optuženih za vještičarstvo, i u njezinoj se provlači predodžba o ženskom/vještičjem tijelu koje nema granice, koje se mijenja i koje nevidljivo prodire u tuđi prostor i u prostor tuđeg tijela, no njoj pomaže i s njom je najčešće u paru *muški* dvojnik Joso, koji zajedno s njom i ubija i jede ili pak odnosi srca, i to uglavnom *muške* djece. Krivnju za smrti “stotinu djece” dijeli s muškarcem kojeg ne smatra đavlom, njihov odnos je postvarenje njezina ne samo nemajčinstva nego i anti-majčinstva jer je za njezinu anti-majčinsku poziciju potrebna i anti-očinska pozicija, funkcija. U protureformacijskom društvu, čije nasljeđe nije iščeznulo, biti majkom nije samo biološki imperativ, nagon za prokreacijom nego i svojevrsno žensko poslanje koje, ako nije ispunjeno, realizirano, gotovo da ostavlja ženu bez pozicije u simboličkome – lakanovsko pitanje “Che vuoi?”, što želi, postaje dodatno enigmatičnim, a time i prijetućim, zastrašujućim jer je nemoguće nazrijeti što Drugi želi od žene koja nije majkom, koja ne sudjeluje u društvenoj reprodukciji. Transgresivnost ženske pozicije, žene koja nije reproduktivnim alatom predstavlja prijetnju – djeci, obiteljima, društvu, simboličkome i mora biti izolirana i kažnjena, uz repozicioniranje na stranu čudovišnog, odnosno vještičjeg. Tako su dugotrajna tortura, pravni diskurs, ali i slike, projekcije njezine zajednice natjerale u konačnici optuženu ženu ne samo da prihvati identitet one koja čini maleficije, koja škodi djeci, nego i da vlastito nebivanje majkom prevede u vještičje poništavanje tuđe djece, u svoj anti-majčinski mandat za što je kažnjena spaljivanjem, dok Joso kao predstavnik za subjekt poništavajuće anti-očinske funkcije nije ni procesuiran.

Radikalno postvarivanje predodžbe o vještici kao anti-majci, ali i kao kolektivnoj Drugosti je i slučaj Bare Petruša iz 1749. godine čije je suđenje

trajalo kratko, od 27. ožujka do 29. travnja, ali s iskazima čak deset svjedoka od kojih je najvažnije pa i simptomatsko svjedočenje njezina sina koji je optužuje, između ostaloga, za infanticid, vlastite bolesti i smrt supruge. Nakon saslušanja dijela svjedoka podignuta je i optužnica:

Gore navedena optuženica, zaboravivši na strah pred bogom i ljudima i ne hajući za strogost zemaljskih zakona, u promišljenoj, dakako, nakani i unaprijed zasnovanoj zlobi, sklopivši ugovor s đavlom i uvrstivši se u družbu vještica, raznim je putevima i na nedozvoljene načine svojim čarobnjačkim umijećem škodila ljudima, oranicama, poljima, vinogradima, blagu, stoci i ostalim stvorenjima, tuču pravila i druge štete uzrokovala, štaviše – ono što je najodratnije – puteno se pomiješala s đavlom, otkazala bogu dužnu vjeru i druga zlodjela vršila koja će imati na sudu da otkrije (Bayer 1982: 668).

Sama optužnica naprosto je formulaična konstrukcija pravnog diskursa i ne temelji se ni na jednom od danih iskaza svjedoka, dapače – u naracijama svjedoka ne spominje se gotovo ništa od navedenog, nego je optužuju za bolesti i smrti odraslih, za liječenje magijom i za infanticid.

Slično Ankici Pauković koja je procesuirana zbog liječenja, ali i usmrćivanja desetero djece, Bara Petruševka optužena je za bolesti, ali i smrti petero ljudi, od toga četvero djece: za smrt Mikca Mihana, bolest kćeri Andrije Blažea, bolest Ivana Farkaša u dva navrata, bolest prefekta Žalca, bolest vlastita sina, Ivana Petruše, smrt njegovo dvoje djece i supruge, bolest Dizmuša Jelačića, bolest Petra Petruše te smrt djeteta Bare Petrušićke. Dakako, sve one kojima je “stvorila” bolest je i izliječila, uz prisilu, nasilje i agresiju, a koje je bilo uobičajeno i nesankcionirano, kako pripovijeda i svjedok Stanislav Kapusin:

Bit će tome pet godina, ako ne i više, što je svjedok bio španom u Vivodini kod svoje gospođe. U to vrijeme dao je gospodin Jelačić i gospođa jako izbatinati tu Baru Petruševku zbog izvjesnih prestupaka. Kadli brzo iza toga spopala groznica sina njihova, Dizmuša, i neizrecivo ga tresla jedno tri dana te ga je malne usmrtila. Taj Dizmuš nije mogao ni htio ni mrvice pojesti. A znali su gospodin i gospođa da je Petruševka zla žena, da ona zna navraćati i bolest čovjeku nametnuti. I tako jer su sumnjali na nju da je ona nametnula tu groznicu tomu njihovu sinu, poslali su svjedoka po tu Petruševku i dali je u lisičinama sapetu na dvor dovesti. A tamo su već bili odredili ljude koji će je u Ozalj u tamnicu voditi, ako Dizmušu ne skine čine. Nato je ta Petruševka zapitala gdje leži Dizmuš, pa su tamo otišli gospoda, ta Petruševka i svjedok. I

svjedok je primio Dizmuša u naručaj (jer je svjedoka volio). Onda je ta Petruševka rekla Dizmušu: "Sinko, šta ti je? Neće ti, s bogom, ništa biti, neće. Bi li jeo?" I onda je odnekud iznijela nekakva crnog kruha i dala Dizmušu. I počeo je smjesta jesti kruh, on koji prije nije mogao jesti lijepoga kruha i dobrih jestvina. I odmah ga je onaj čas pustila groznica (Bayer 1982: 667).

Nasilje je u ovome slučaju posve opravdano *sumnjom* da je vještica, a prijašnje nasilje koje je doživjela također je posve opravdano zbog "izvjesnih prestupaka" – svi su njeni prijestupi, transgresije u simboličko-me kažnjeni jer je naprosto određena kao zla. Nasilje je i dopušteno i potaknuto ako je objekt nasilja označen, obilježen čudovišnošću koja je pak zrcalni odraz straha subjekata koji ga prazne na objektu koji su konstruirali i koji im je zakonski dopušten biti objektom.

Njezin je slučaj važan jer ukazuje na mehanizam konstruiranja čudovišne, vještičje Drugosti – anti-žene i anti-majke – unutar cijele zajednice, posjeda Lović, Mihovilići i Vivodina u okolici Ozlja sredinom 18. stoljeća, a čiju je proizvodnju pokrenuo optuženičin sin, pokazujući kako se pretapaju privatno i kolektivno te kako nesvjesno utječe na usmjeravanje vlastitih, osobnih žudnji, strahova, tjeskoba, agresije, što se pak doznaje iz njezine naracije:

[...] i da nikad nije bilo o njoj toga glasa da bi bila vještica, sve dok nije njezin sin Ivić o njoj (to) razglasio pred kojih dvanaest godina; poslije, otkako je to sin razglasio, kad (je) koga zadesila kakva bolest ili nevolja, na nju su krivnju svaljivali (Bayer 1982: 672).

Na pitanje zašto ju je sin označio vješticom daje pojašnjenje:

Ona je, kad je bila bolesna, otkrila svomu sinu Iviću da imade u ladici nešto novaca, a sin je njezin uzeo ključeve od ladice i pokrao joj novce. Krađu tih novaca nije primijetila dok nisu na Petrovo išli zajedno na sajam. Tamo je po jednoj desetici, koju je on na sajmu izdao, opazila počinjenu sinovljevu krađu. Sin se zatim bio razbolio pa je na to nju potvorio da mu je (to) ona učinila, i tim je putem razglasio kao vješticu (Bayer 1982: 672).

Dakle, napeti odnosi nastaju u trenutku kada majka otkriva njegovu transgresiju, ali je odlučuje prešutjeti i ne reagirati, a sin se potom razbolijeva. Sinova žudnja za onim što pripada majci, s onim što ne dijeli s njim i nije za njega zrcali lakanovsku "majku žudnje", i gdje je majčin

novac supstitucija, premještanje sinove žudnje s jednog objekta na drugi, eho sjećanja na djetetove prve fiksacije koje se tijekom života zamjenjuje novima, prilagođavaju okolnostima i razinama “dopuštenog” unutar simboličkog, ali ne nestaju. Lacanova teorija subjektivizacije, nastanka subjekta uključuje, između ostaloga, i otuđenje¹⁵⁹ jer se subjekt na neki način pokorava jeziku i prihvaća ga iako nije njegov, dok sljedeća operacija/proces uključuje *razdvajanje* koje zahtijeva od otuđenog i rascijepljenog subjekta suočavanje sa žudnjom (usp. Fink 2009: 58–59). Da bi subjekt mogao postati doista subjektom i kako bi moglo doći do razdvajanja od majke kao prve, simbiotske Drugosti, majka mora pokazati (odnosno dijete mora prepoznati) vlastitu manjkavost, nepotpunost, to jest mjesto žudnje koje subjekt nastoji popuniti svojim manjkom i postati *jedinim objektom* majčine žudnje kako bi osigurao osjećaj vlastite cjelovitosti, što je, dakako, posve neostvarivo, ali i nedopušteno. Utoliko je razdvajanje blisko očinskoj funkciji koja uvodi zabranu, odnosno dokida jedinstvo majka – dijete, dijadni odnos koji subjektu prijeti proždirlanjem ili gutanjem,¹⁶⁰ dakle onim što je u različitim fantazmama stalnim mjestom vještičjeg imaginarija. No, žudnja za žudnjom Drugoga, u smislu bivanja objektom žudnje Drugoga ili strukturiranja vlastite žudnje kao što je strukturirana žudnja Drugog ili pak, kao u slučaju Bare Petruševke, njezin sin žudi za nečim što je majčino, i što nosi zabranu, ali ne Imena oca nego same majke. Kršenje zabrane subjektu donosi bolest, kolaps i strah od osvetničke majke, ili čak i trumu shvaćajući da nije isključivim interesom vlastite majke – njezina žudnja postoji i mimo njega i on joj nema pristup. Kako pripovijeda Ivan Petruša, čija se naracija preklapa s majčinom do trenutka kada je otkrivena krađa, odnosno njegov prekršaj:

¹⁵⁹ Subjekt je tako obilježen manjkom u biću, *manque-à-être*, manjkom u postojanju kao posljedicom procesa otuđenja, odnosno, kako smatra Fink, “otuđenje dovodi do čiste mogućnosti postojanja, mjesta na kojem bi netko mogao očekivati da će pronaći subjekt, ali koje svejedno ostaje prazno. U nekom smislu, otuđenje stvara mjesto na kojem subjekta još uvijek očito nema: mjesto na kojem nešto očito manjka. *Subjektova prva pojava jest sam taj manjak*” (Fink 2009: 60). Otuđenje je tako proces kojim se subjektu dodjeljuje upravo njegovo mjesto u simboličkom poretku, dok je razdvajanje operacija koja nadopunjuje otuđenje.

¹⁶⁰ “Majčina uloga je njena žudnja. To je od temeljne važnosti. Njena žudnja nije nešto što lako možeš podnositi, kao da si prema njoj ravnodušan. Ona uvijek dovodi do problema. Majka je veliki krokodil, i ti se nalaziš u njenim ustima. Nikada ne znaš što je iznenada može pokrenuti, čineći da se te ralje sklope. To je majčina žudnja” (Lacan 1986 [1959–1960]: 129, nav. prema Fink 2009: 65).

Kad su pak došli kući, svjedoku je bilo zapovjedbno (*da ide*) na tlaku vino voziti, pa je i otišao. I onda je njegova mati pošla među svojim novcima tražiti desetak i kad ga nije našla, znala je da joj je sin pokrao novce. A njega je prije nego je došao kući s tlake pograbila na putu zima, te je jedva kući došao i ondje na smrt obolio. Kako su pak druga družina i stričevi svjedokovi znali da mu je mati zbog novaca prijetila, išli su odmah k pokojnomu starome gospodinu Vojnoviću [vlasniku posjeda na kojem su oboje radili, op. a.] tužiti mater svjedokovu da je općinila sina, poginut će, ne skine li mu čine. Onda je došla zapovijed od pokojnoga gospodina, ako sa sina ne skine čine da će je poslati u Zagreb u zatvor. I odmah je svjedok ozdravio, a materi je morao dati novac, sedam škuda manje šesticu, a osmu je potrošio i jednu šesticu. I odonda se ne može više nikad njegova mati s njim slagati niti ga trpjeti (Bayer 1982: 665–666).

Pokušaj prisvajanja nečega što pripada isključivo majci, što je sinu zabranjeno za njezina života i čemu ima pristup tek nakon njene smrti, rezultira bolešću, no intervencija Imena oca koju predstavljaju stričevi i “gospodin Vojnović”, a koja regulira odnos između majke i sina, dovodi do sinova “ozdravljenja” ali i narušavanja, prekida dijadnog odnosa, to jest djelomičnog razdvajanja. No, od tog trenutka “majka žudnje”, koja je drugo lice “majke ljubavi”, postaje čudovišna majka koja i dalje prijeti subjektu na nivou realnoga – bolešću i smrću jer razdvajanje nije dovršeno, nije potpuno, odnosno fantazma koja nastaje iz tog procesa jest fantazma o proždirućoj majci koja nije prijetnja samo njemu nego i njegovim novozaposjednutim objektima, djeci i supruzi. O tome govori u drugom dijelu svoje naracije:

Kako nije mogao te svoje matere više trpjeti, da se morao – ovo je sada druga godina tome – odijeliti od nje, budući da je pretrpio dosta neprimlik i progona od svoje matere. Među ostalim izjavljuje da je imao dvoje dječice već za pašu (*blaga*). Za jedno od njih više puta je mati molila da bi joj ga dao. Ali, jer je bilo njemu potrebno, nije ga htio dati. Kadli ljetos pred Svijećnicom, u subotu navečer, svjedok je legao na svoju postelju i jedno dijete kraj njega. I svjedok je čuo i vidio da je u neko doba noći po tri puta došla mati njegova s gorućom luči nad njega i nad to dijete, i tu je goruću luč na to dijete bacila ne rekavši ništa. Svjedok pak, akoprem je čuo i vidio, nije mogao reći materi ni riječi. Ali smjesta onu je noć ono dijete oboljelo i u ponedjeljak ujutro već je bilo mrtvo. Drugo je pak dijete pred pokladnim utorakom u subotu navečer spopala nekakva zima; i na pokladni je utorak već bilo mrtvo. Obadvoje djece bilo je posve crno kao stari lonac.

Izjavljuje također da je na pokladni ponedjeljak ljetos svjedok rano ustao i pošao tesati luči. Kadli, počelo ga je nešto mamiti da pođe van na nekakvo raskršće. I po više puta je svjedok izišao van iz kuće, i kad se vani prekrstio, minula je napast i ponovo se vratio u kuću. [...] Ali dan na dan bilo mu je gore toliko te je na smrt obolio. I kako nema nikoga od svoga poroda, pozvao je gospodina župnika da popiše svoju sirotinju koju je rasporedio na crkvu i za svete mise. Kad je to čula njegova mati, došla je u kuću svjedokovu i tamo je počela vikati i prosvjedovati neka toga župnik ne piše, da ono mora biti sve natrag njoj i braći svjedokovoj.

Nadalje izjavljuje, kad mu je pred dvije godine oboljela imenovana žena (*koju je imao*) prije sadašnje žene, pa joj je išao tražiti lijeka k ocima kapucinima u Novo Mjesto, da je onda ta pokojna žena njegova, pred svojom materom Jelom Doretićkom, molila mater svjedokovu neka bi joj odčinila onu nevolju koju joj je, sigurno, ona učinila. Na to je, pred tom Jelom Doretićkom, mati svjedokova rekla toj pokojnoj snasi: "Vrati ti prije svitice moga mlađega sina, jer si ih sigurno ti uzela". Nato se ta pokojna žena svjedokova klela da ih ona nije uzela i davala joj da uzme druge svitice, svoga muža, to jest svjedokove. Ali ona nije htjela. I tako je za dva dana umrla ta pokojna žena svjedokova (Bayer 1982: 666–667).

Iz tog je dijela njegove naracije vidljivo da je odnos majke i sina obilježen stalnim sukobima oko različitih objekata žudnje – novca, imovine, djeteta, "svitica" – na koje u nekom trenutku oboje usmjeravaju svoju žudnju ili na koje oboje polažu pravo, a sin se u tom nadmetanju, bitci s majkom osjeća poraženo i gubitnički, štoviše – neprestano kažnjenim. Smrti prvo djece, a potom i supruge te vlastite bolesti on tumači kao osvetu majke-vještice koja postaje pravim uprizorenjem vještičjeg imaginarija: različite predodžbe koje upućuju na konstrukciju vještice kao anti-majčinskoga principa u ovome slučaju dobivaju svoje utjelovljenje u konkretnoj osobi, Bari Petruševki, a osoba koja je doživljava kao potpuno poništavanje "majke ljubavi" jest upravo njezin sin, a potom i cijela zajednica. Njezin zahtjev da joj sin preda vlastito dijete ("za pašu"), kao objekt razmjene, a koje on doživljava kao produžetak, dio sebe i koje mu je "potrebno", kako sam napominje, doživljava kao napad na vlastitu cjelovitost tijela i na vlastiti integritet. Kako je odbio majčin zahtjev i time negirao, odbacio majčinu žudnju, ona se noću nadvija nad njega i nad traženo i žudeno dijete, pri čemu se on osjeća paraliziranim i nemoćnim pred majčinim napadom, dijete se uskoro razbolijeva i umire te se tako postvaruje prijetnja fantazmatske proždrijuće, poništavajuće majke. Sljedeći su na redu njegovi preostali objekti žudnje ili produžeci

s pomoću kojih ima osjećaj cjelovitosti – drugo dijete i supruga. Budući da subjekt žudnji Drugoga dodjeljuje ulogu koja ga najviše potiče, ta se uloga lako može pretvoriti ne samo u užitak nego i gađenje i strah (usp. Fink 2009: 69), koji su također izvor, temelj *jouissance* i upravo je to ono što subjekt u svojoj fantazmi proizvodi, za što mu je fantazma potrebna.¹⁶¹

No, ovdje nije riječ samo o učincima fantazme, nego pak o realnim smrtima za koje se krivnju projicira na majku jer se polja sinove i majčine žudnje još uvijek suviše preklapaju, ili ih on tako doživljava, a to izaziva strah i tjeskobu kod subjekta. Za razliku od drugih naracija optuženih žena pa i svjedoka u masovnim procesima u kojima je kolektivni imaginarij, jezik demonološkoga prevođen u vlastita poimanja i predodžbe, reprezentacije vještica, u ovome procesu specifična obiteljska konstelacija u kojoj nedostaje očeva zabrana, a supstituti nisu dovoljno funkcionalni, dovodi do toga da sin svoju nemoć, tjeskobu i strah od imaginarne, demonske majke čija ga žudnja užasava ne prevodi u kategorije oblikovane samo pravnim diskursom, nego intrapsihičku stvarnost projicira na vlastitu majku koju na taj način obilježuje i u izvanjskoj stvarnosti kao vješticu.

Posezanje za nečim što pripada isključivo majci za subjekt predstavlja kršenje zabrane i vodi ga u bolest, manifestiranu na tijelu ili pak u psihičkoj strukturi, o čemu pripovijeda i sam Ivan Petruša, ali i njegovi pomagači ili svjedoci koji su također posegnuli za onime što im ne pripada, za objektima *tuđe* majke, poput djeteta svjedoka Ivana Haramije koje je i umrlo:

Izjavljuje također da je, pred nekoliko godina u jesen o proštenju majke božje okičke, “kljukovo” zvanom, ta ista Petruševka išla s drugim ljudima pod Okić na proštenje pa se pred ljudima razgovarala: “Dobro sada moj muškat na Srniću (to je ime vinograda) plaća (rodi); ali, veli,

¹⁶¹ Bruce Fink sumira Lacanov koncept *jouissance* i navodi da je *jouissance* ono što “počinje zamjenjivati izgubljeno ‘jedinstvo majka-dijete’, jedinstvo koje možda nikada nije bilo toliko jedinstveno, budući da je bilo jedinstvo samo zahvaljujući djetetovu žrtvovanju ili odricanju od subjektivnosti. Možemo zamisliti neku vrstu *jouissance* prije pisma, prije uspostave simboličkog poretka (J_1) – koja odgovara neposrednom odnosu između majke i djeteta, njihovoj *realnoj* vezi – te se povlači pred označiteljem i poništava djelovanjem očinske funkcije. Neka mrvica ili djelić te realne veze ponovno se pronalazi u fantazmi (*jouissance* nakon pisma, J_2), u subjektivu odnosu prema ostatku ili nusproizvodu simbolizacije” (Fink 2009: 69–70).

koji ga nose, nemaju peta, nego samo prste, ali, vrag ih otkinuo, znat će zato!" I kratko vrijeme poslije toga išla je ta Petruševka kroz selo Lović gdje je svjedokova kuća, pa je stala pitati jedno dijete svjedokovo nije li ono išlo po njen muškat? Dijete joj je odgovorilo da nije. Onda ga je pitala, nadalje, imenujući jedno drugo svjedokovo dijete, nije li ono išlo? Na to joj je svjedokovo dijete odgovorilo da ono ne zna i što je njega o tome briga. I onda se ta Petruševka zaprijetila i pošla. Odmah poslije toga, trećeg dana oboljelo je drugo jedno svjedokovo dijete, i treslo se kao da bi ga na šibama tresao, i do četvrtog je dana umrlo. Izjavljuje također da se više od 20 godina općenito govori po svim onim krajevima da je Petruševka vještica i svi je se boje; i nikada se nitko neće i ne smije ničesa njenog ni dotaknuti. Tako i svjedok, ako prem bliži njen medaš, nije nikada još otkinuo ni jedne jagode njenoga grožđa (Bayer 1982: 659).

U onome trenutku kada sin počinje širiti glasine o majci kao vještici, tada je i ostali članovi zajednice prihvaćaju kao dijeljeni objekt na koji se projiciraju sve teške emocije, bolesti, smrti i nesreće, osobito ako su prethodno potaknute nekom nedopuštenom žudnjom, nekim pokušajem otuđivanja i strahom, a o čemu i sama Bara Petruševka pripovijeda na suđenju:

i da nikad nije bilo o njoj toga glasa da bi bila vještica, sve dok nije njezin sin Ivić o njoj (to) razglasio pred kojih dvanaest godina; poslije, otkako je to sin razglasio, kad (je) koga zadesila kakva bolest ili nevolja, na nju su krivnju svaljivali (Bayer 1982: 672).

Tijekom torture Bara Petruševka, uz nužno priznanje o đavoljem pečatu te imenovanje ostalih članica vještičje družbe, prihvaća tek dio vještičjeg mandata negirajući da je uzrokovala bolesti i smrti (priznaje jedino smrt životinje, vola) i pripovijeda tek o jednoj epizodi "pravljenja tuče" te kaže "da više nije nikada nikome naškodila, niti s drugaricama išla". Kao pojašnjenje optužbi govori sljedeće:

Zapitana i kršćanskim načinom nagovarana da kaže kako je stavljala na ljude bolesti koje su ustanovljene u istrazi provedenoj protiv nje, te je neke ozdravila, a neki su morali od tih bolesti umrijeti, odgovorila je da ih je zbog počinjenih joj krivica jako klela, pa su te kletve i gorke njene suze bile uzrokom tih bolesti. Njezin ju je sin prvi potvorio kao takvu ženu, a poslije svi za njim (Bayer 1982: 678),

no nakon toga je svejedno osuđena na smrt spaljivanjem, uz prethodno odsijecanje glave.

Njezin je slučaj važan zato što pokazuje ulogu, poziciju djece u vještichem imaginariju i njegovim refleksijama u svakodnevicu – od djece kao žrtava vještica do sina/djeteta koji optužuje majku za vješticharstvo, zatvarajući zlokobni krug projekcija koje su, s čvrstim zakonskim okvirima, omogućile praznjenje subjektne intraagresivnosti u društvenom polju, ali i stvarale, širile atmosferu straha koji se koncentrirala oko majčinstva, odnosno vještichjega anti-majčinstva.

Posve doslovno, oslanjajući se na Lacanov diktum iz “Seminara o ‘Ukradenom pismu’”, u slučaju Bare Petruševke, kao i u drugim procesima protiv vještica – ono što ubija jest jezik, no pritom jezik ne poništava realno, kako je to postulirao Lacan, nego pak vraća subjekt u realno, u smrt i ništavilo. Jezikom kreirana vještica u simboličkom registru eho je imaginarnoga registra i s njim povezanih strahova i tjeskoba koje se zgušnjavaju oko tijela, prije svega ženskoga tijela i njegovih moći nad subjektom/subjektima, a vještichji anti-majčinski mandat, koji se u najvećem dijelu preklapa s dodijeljenim anti-ženskim mandatom, zrcali “majku žudnje” koja je prijetnja jer je, između ostaloga, njezina žudnja nepredvidiva i od koje se subjekt ne može do kraja razdvojiti, dok je slika “majke ljubavi” kao druge strane majčinstva, druge strane “majke žudnje”, naprosto nedostižni ideal jer je snažno povezan s *točno određenom* majkom.

Taj ideal proizlazi iz procesa sakralizacije majčinstva, ili preciznije – jednog tipa majčinstva – osobito intenzivnog u doba reformacije i protureformacije, kako ističu primjerice Luisa Accati (1987) i Lyndal Roper (1994), koji je donio i sve veću tjeskobu oko koncepta “dovoljno dobre majke”, koncepta koji se poslije našao u središtu i brojnih psihoanalitičkih škola i teorija, ali je jednako tako izazvao i mnogo tjeskobe i straha od ženske seksualnosti i žudnje koje se sve više i grčevitije, pa i nasilno razdvajaju od majčinstva, osobito od “dobroga majčinstva”. Majka ljubavi tako bi trebala posve potisnuti, izbrisati majku žudnje u toj slici ja-ideal,¹⁶² jer ženski *jouissance* izaziva strah zbog toga što je

¹⁶² U stadiju zrcala osim sebstva nastaje i ja-ideal (*moi-idéal*), gotovo kao njegov nusproizvod – on je onaj nedostižni ideal s kojim se subjekt, odnosno njegovo sebstvo, nadmeće cijeloga života; ja-ideal je onaj protivnik iz zrcala koji je cjelovit, a time i bolji od samog subjekta. Prema Lacanu, ja-ideal je nesvjesna narcistička tvorba koja pripada registru imaginarnog i koja uključuje negiranje drugog usporedno s potvrđivanjem sebe. U I. seminaru, u dijelu naslovljenom “*Idéal du moi et moi-idéal*” (Lacan 1975

nekontroliran i izmiče muškom discipliniranju, njegov višak je neprihvatljiv, ali izaziva strah i kod žena jer može rezultirati i neželjenim trudnoćama, neželjenom djecom, o čemu u vlastitim "prijevodima" demonološkoga i pravnog diskursa govore i brojne optužene žene. Osim toga, i ne kao manje važno, "majka ljubavi" sudjeluje u društvenoj reprodukciji, kao što su isticale brojne feminističke kritičarke (usp. Chodorow 1978), dok je "majka žudnje" prijetnja i društvenoj reprodukciji i društvenim normama.

[1953–1954]: 149–165) Lacan razlikuje tri formacije ega/sebstva, pri čemu se oslanja na Freuda i njegovu ne uvijek jasnu razliku između tri instance, nad-ja, ideal-ja i idealno ja (kod Lacana je to ja-ideal). U tom seminaru razvija optički model kako bi upozorio na razliku između dviju instanci ega/sebstva, pri čemu je ideal-ja simbolička introjekcija neke izvanjske slike, a ja-ideal je imaginarna projekcija. Odnosno, kako smatra Evans, ideal-ja je "označitelj koji operira kao ideal, vodič koji upravlja subjektovom pozicijom u simboličkom poretku te samim tim anticipira sekundarnu (edipsku) identifikaciju ili je produkt te identifikacije" (Evans 1996: 52). S druge strane, ja-ideal je rezultat primarne identifikacije, ono je obećanje neke buduće cjelovitosti kojemu sebstvo teži, a proizlazi iz iluzije jedinstva sa zrcalnim odrazom ili majkom kao prvom Drugošću. Sinteza s imaginarnim dvojnikom nemoguć je pothvat, no narcizam nagoni subjekt da živi prema toj savršenoj i nepostojećoj slici, ogledajući se neprestano u zrcalu Drugosti koja je isprva vezana uz uže, obiteljske odnose, a kasnije u zrcalu društva, kulture, politike: isprva je Drugost partikularizirana za svaki subjekt, a ulaskom u jezik postaje kolektivnom.

Prema kraju

Premda se u knjizi nisam usmjerila na pitanje *zašto*, jer smatram da i nije moguće jasno, jednoznačno odrediti uzroke, razloge i povode masovnih progona a niti je to bio cilj, nego sam se usmjerila prije svega na to što se pripovijeda, ali i *kako* se konstruira slika, predodžba vještice, pa onda i kako se na nju odgovara u osobnim prijevodima, takvo (psihoanalitičko) čitanje nije izglobljeno iz društvenog, političkog i ideološkoga konteksta, iz povijesnih okolnosti jer, iako je vjerovanje u vještice fenomen dugoga kontinuiteta koji i dalje postoji, masovni su progoni uglavnom vremenski ograničeni. Taj sam kontekst nastojala ocrtati bez suviše ulaženja u domenu historiografije, ali, nadam se, ipak dovoljno da bi se razumjelo kako se oblikuje prostor nesvjesnog, sam jezik, odnosno registar simboličkog koji je ideološki nositelj kulture i društva. Odnosno, kako navodi Elliott, “simbolički poredak strukturira psihičke reakcije ljudi suočenih s društvenim i političkim institucijama” (Elliott 2012: 68), što je pak na primjeru progona vidljivo u naracijama optuženih žena koje neke dijelove institucionalno i društveno im ponuđenih – ili prije, nametnutih – identiteta prihvaćaju i prenose u vlastiti jezik i vlastita poimanja transgresija i devijacija, a neke od njih odbacuju ili negiraju. Time žene nastoje otvoriti prostor za pregovaranje vlastite pozicije negdje između dvaju tipova ženstva i dvaju tipova majčinstva, to jest između dviju radikalnih slika – između sakralnoga i demonskoga – koje cirkuliraju u jeziku i jeziku, ali i u vizualnim umjetnostima koje su znatno utjecale i na vještičji imaginarij i na sliku ženske svetosti, svetoga majčinstva. Cijeli spektar identiteta ili uloga između tih dviju žestoko suprotstavljenih slika kao da je izbrisan iz simboličkog ili nedostupan osumnjičenim ženama, te im je prepuštena imaginarna identifikacija samo s jednom od dvije slike, odnosno stvaranje imaginarnoga identiteta povezanog s prihvaćanjem izvanjske slike/*imaga*, a koja ima (de)formativnu ulogu u (re)strukturiranju sebstva i subjektiviteta (usp. Chiesa 2007: 15). Taj je proces stvaranja identiteta, slike o sebi na temelju slike izvana koju subjekt o sebi ili o ja-ideal prima posve uobičajen i cjeloživotni: subjekt je neprestano

uhvaćen, fiksiran izvanjskim slikama koje ga zarobljavaju, no kada su te slike oštro polarizirane, ne ostavljaju mnogo prostora za pregovore i pri-
pajanje različitih uloga i identiteta nego tek jednoga. Stoga žene optu-
žene za vještičarstvo uz otpore i negiranja na kraju ipak dijelom prihva-
ćaju identitet koji im je nametnut, zrcaljen izvana i uvijek “posuđen” od
Drugoga, drugih subjekata, to jest prije svega kulture i društva, a taj ih
identitet, ta slika obilježava kao zle, čudovišne, transgresivne ne-žene i
ne-majke i vodi ih u smrt, čak i kad ga u potpunosti odbiju internalizirati.
Margareta Bedran u procesu 1698. “veli da hoće vsze szvoje siviljenje
povedati [hoće ispričati cijelo svoje življenje]. Neszem nigdar bila coper-
nicza nit nebum. Y priszesze [priseže] da ne nigdar bila copernicza nit
nebu” (Bojničić 1902: 120). Ona zahtijeva da ispriča cijelu svoju životnu
priču, sve svoje identitete i heterogena životna iskustva, a ne samo ona
koja bi trebala potvrditi njenu vještičjost, no jednom određena slika, a
onda i dodijeljena pozicija nisu izmjenjive riječima, pogotovo ne istim
onim riječima koje su kreirale i njezinu čudovišnost, koje su konstruirale
društvenu realnost u kojoj su neke žene opasnije i opakije od drugih
i koje stoga moraju biti poništene. Istodobno, obilježavanje određenih
žena kao čudovišnih stabilizira identitete onih drugih, ne-vještica, kao
društveno prihvatljivih i odobrenih, sigurnih, koje su se na taj način rije-
šile svojega mračnog dvojništva, a njihovi resursi, pa i resursi cijeloga
društva – doma, hrane, normi – ostaju očuvani.

Za vrijeme masovnih progona projekcije osobnih strahova i tjesko-
ba, osobnih necjelovitosti pune vještičji identitet koji je neka vrsta “crne
rupe” značenja koja prima u sebe neprestano nove elemente, stalno me-
andrirajući između privatnog i kolektivnog, odnosno pokazujući kako
su i koliko privatne emocije kolektivne uz dijeljene objekte tih emoci-
ja. Vještičja tijela, koja su u hrvatskim procesima gotovo bez iznimke
ženska, postala su mjestom upisa od demonološko-teološkoga diskursa,
različitih emocija, ali i fantazmi koje imaju svoje izvorište u (ne)pato-
loškom strukturiranju sebstva i subjektiviteta uronjenih u patologiju
svakodnevice, do pravnoga, sekularnog diskursa koji premrežuju tijela
žena svojim označiteljima te se na ta tijela slojevito projiciraju ne samo
strahovi, tuge, žalovanja subjekata neke zajednice nego se preko njih
odvijaju i uspostavljaju politike moći. Ženska vještičja tijela postala su
ideološki konstruiranim spremnicima nepoželjnih emocija u koje se od-
lagalo sve ono što je na bilo koji način stvaralo strah, nelagodu ili osjećaj

ugroženosti te su se kapilarno nasilje, pobuna, agresija preusmjeravali na za to već odobrena tijela, no uz strogo discipliniranje putem pravnog diskursa i (sekularnih) institucija koje su na taj način uspostavljale svoju moć, odnosno koje su tako uspostavljale svoju moć i u odnosu na teološko-demonološki diskurs te pripadajuće mu institucije. Utoliko ne iznenađuje, primjerice, broj osuđenih žena na Gradecu u odnosu na procesuirane žene na Kaptolu, prema dostupnim podacima: na Gradecu, iz okolice Zagreba i iz Zagrebačke županije, dijelova koji su uglavnom spadali pod nadležnost sekularnih institucija od početka progona osuđeno je 156 ljudi, a na Kaptolu dvanaest od dvadeset pet osumnjičenih.

Slučaj iz Donje Stubice iz 1746. godine oprimjeruje uspostavljanje hegemonijske hijerarhije moći kažnjavanjem onih koji su samoinicijativno označili, a potom i spalili Jelu Futakovicu kao vješticu. Nakon istrage, Ivan Hrenek, kmet plemića Šeminaja, osuđen je na smrt zbog pokretanja linča, i to u istom javnom prostoru gdje su neposlušni muškarci smaknuli ženu-vješticu:

On se i sam, u svojoj vlastitoj [...] izjavi, priznao krivcem i kolovodom. Stoga odlučujemo da se isti optuženik, njemu na zasluženu kaznu, a drugim ljudima za *strašan primjer* osudi na smrt tako da se na mjestu počinjenog zločina najprije smakne krvnički mačem, a onda da mu se glava objesi na vješala, koja se imaju tamo podići, a tijelo da mu se stavi na kotač (Bayer 1982: 740).

Užasavajući prizor, javni performans odsijecanja glave i potom njezina vješanja te stavljanje tijela na "kotač", razdvajanje tijela na dijelove i njegovo izlaganje zasebno, tijela bez glave bila je zastrašujuće jasna poruka svim građanima o tome tko ima pravo na konstruiranje i kažnjavanje žena-vještica: tijelo bez glave, nimalo metaforički, signaliziralo je i poziciju, ulogu građana u onodobnom društvu te upozoravalo što se događa kada tijelo preuzme ulogu koja mu ne pripada.

Unatoč takvim javnim smaknućima, upravo su *ženska* tijela podnijela jedno od najčudovišnijih discipliniranja i kažnjavanja u povijesti Zapada.¹⁶³

¹⁶³ No, žene u ranom novom vijeku nisu demonizirane i kažnjene samo zbog svojih seksualnih transgresija, žudnje i užitka, nedovoljno dobrog majčinstva, infanticida, antropofagije, maleficija, liječenja, politika moći podjednako i crkvene i sekularne vlasti koje su se prelamale preko ženskih tijela, nego i, posve moguće, kako pokazuje dokument koji je objavio Rudolf Strohal, ponekad i zbog vrlo pragmatičnih razloga – zbog svojega imetka, novca, dakle nečega što im *ne treba* pripadati, što je potrebno

Strah od ženskoga tijela i njegovih moći, kao fluidnog i neograničenog, a time i prijetećeg, osim što je kontinuiran jer proizlazi iz stadija zrcala ključnom za procese (re)strukturiranja sebstva i subjektiviteta i fundamentalne fantazme, nakon masovnih progona ostaje zapisan i u kolektivnom nesvjesnom, ali i u različitim vremenski protežnim fenomenima koji kodiraju žensku čudovišnost poput vjerovanja i folklornih usmenih žanrova, osobito demonoloških predaja. I dok je žanr predaje (memorata/fabulata) prepoznat u folkloristici kao repozitorij emocija, ponajprije “ružnih”, kako ih naziva Sianne Ngai (2005) – nelagode, straha, tjeskobe, užasa, odnosno prepoznat je kao žanr koji na svim razinama prenosi, proizvodi i strukturira emocije (usp. Röhrich 2018; Rudan 2018; Polgar 2021), žanrovsko konstruiranje i konzerviranje ženske čudovišnosti uglavnom se ne propituje kao refleksije osobne i kolektivne fantazme koja izvire iz straha od subjektne necjelovitosti čiji je integritet jamčen, a time onda i ugrožen, prije svega ženskom Drugošću, a sam jezik ne razmatra se u odnosu na njegovu metaforičnost, metonimičnost i supstitucije značenja.

preusmjeriti. Nijedan ženski višak nije bio dopušten. “Ozaljski činovnik Ivan Krstitelj Roni potvrđuje Matijašu Migaliću, da je kupio vinograd, klijet i komad šume Dore Lagenke, koja je bila objedena da je vještica (copernica), i bila sa još jednom vješticom g. 1694. spaljena u Ozlju. Imovina je bila njoj zaplijenjena da se namire troškovi oko njena spaljivanja. Ova je isprava bila izdana u Ozlju 23. novembra 1694., a glasi doslovce: ‘Ja zdola potpisani dajem na znanje vsm i vsakomu, komu se dostoji, a navlastito mojoj zemaljskoj gospod sadašnje i u napridak buduće, kako se je pripetilo, da se je našla copernica Dora Lagenka koju jesmo činili zgoreti i s drugom copernicom. Zato uzeli smo jedan falat tersja vu gore Rupe i jedan his, od kojega hisa nji je hodilo lepo samo treći del, i jedan falat loze u gore Ščale više, a to vse za rajnški 15. Tako je bilo proštirmano. Koji pinezi jesu rabili za platiti henkara i druge špendije, koje su se učinile. Koje tersje i his i loza sve zgora imenovane jesam zručil i prodal Matijašu Migaliću, njemu i njegovomu ostanku i ostanka ostanku vekovečnim zakonom, da imenovani Matijaš Migalić to imenovano tersje i his i lozu more prodati, ladati i za dušu pustiti kako pravo njegovo tersje i his i loza. Va našoj pogodbi jesu bili dobri i poglaviti ljudi: najpervi knez Ferenc Loicattelli, drugi poštovani Miko Brajković, 3. Petar Pokupec, 4. Ive Kovačić i drugi dobri i poglaviti ljudi. I(za) vekše verovanje ja zdola potpisani ovi(je) moj otvoreni list s mojom rukom pisan i mojom navadnom pečatom podpečaćen. Ozalj, 23. novembra 1694.’” (Strohal 1928: 200). Premda za druge procese protiv žena/vještica nema podataka o sudbini njihovih imovine, osim ovoga, pa bi bilo pogrešno donositi zaključke na temelju tek jedne bilješke, istraživanje Silvie Federici u *Caliban and the Witch* pokazalo je da su progoni vještica naznačili i početak feminizacije siromaštva, odnosno da su bili historijska prekretnica u pravu žena na posjedovanje i vlasništvo, pravo koje se diljem Europe poništava upravo nakon masovnih progona, nakon čega se vlasništvo preusmjerava na muškarce, a žene sve više postaju neplaćena, kućna radna snaga. Je li i u hrvatskim procesima protiv vještica sva ženska imovina bila preuzeta i prodana, ostaje za sada nepoznato.

I dok se s vremenom iz vjerovanja i njihovih usmenih i zapisanih tragova poput priča i predaja gubi, transformira ili "ublažuje" dio elemenata vješticijeg imaginarija poput antropofagije i infanticida mijenjanjem samog demonološkog jezika i premještanjem neuralgičkih točaka, središnjim mjestom ipak ostaju reprezentacije vještice kao anti-žene, anti-kućanice i anti-majke, reprezentacije koje još uvijek čuvaju neke, iako dezinficirane, slike i identitete žena u ranome novom vijeku. Zapisnici sa suđenja, kako god izmijenjeni ili upravljani muškim pravnim i demonološkim diskursom, ostaju među rijetkim sačuvanim fragmentima ženskih naracija o životu, o sebi, obiteljskim odnosima, njihovoj poziciji u zajednici i društvu, ali i o žudnjama i fantazmama, tvoreći tkivo podjednako "stvarne", faktografske i fantazmatske ispovijedi. Te naracije izrastaju izvan okvira pravnoga diskursa i izvan žanra zapisnika te čine zaseban žanr na sjecištima pripovijedanja o životu, osobnih pripovijesti i ispovijedi koji se zgušnjava oko ne bilo kakvoga pripovijedanja o životu, nego upravo oko onoga o čemu se inače ne govori ili što je čak i nemoguće obuhvatiti jezikom, što je onkraj jezika: o teškim i bolnim, "ružnim" emocijama, događajima, gubicima, žalovanju, mogućim traumama, pa i nedopuštenom užitku. Jezik kojim subjekt pripovijeda uvijek je posuđen od Drugog,¹⁶⁴ uvijek je stran subjektu jer je njegovo značenje već prije odredio netko Drugi, prije njegova ulaska u simbolički registar, a u ženskim je naracijama taj jezik dodatno radikaliziran jer pripada demonološko-pravnome diskursu koji se mora usvojiti jer zahtijeva odgovore na pitanja koja otvaraju upravo mjesta traumatičnog, od nasilja do smrti, gubitka djece, ali i prostor za autorefleksiju. Proces ispitivanja i torture žene navodi da verbaliziraju ne samo ono o čemu se inače ne govori ili što izmiče simbolizaciji nego i ono o čemu se možda i ne razmišlja, o čemu se i ne može misliti u jeziku, o nikada do tada konceptualiziranim iskustvima koja se konačno konceptualiziraju i verbaliziraju, no uz internaliziranje slike o sebi kao devijacije od "normalnog" ženskosti i majčinstva. Predodžbe, reprezentacije vještice zrcale ponavljajući obrazac straha od Drugosti, i to Drugosti koja kod subjekata izaziva osjećaj ugroženosti njihovih vlastitih, ali i društvenih resursa – hrane, doma, djece, pa i "pozitivnih" moralnih i etičkih vrijednosti. Stoga su

¹⁶⁴ Kako kaže Lacan u *Seminaru II*, "Jezik je tu da bi nas pronašao u Drugome, ali podjednako i da bi nas zapriječio da ga razumijemo" (Lacan 1978 [1954–1955]: 244).

zapisnici sa suđenja ne samo repozitorij emocija i iskustava žena nego i dnevnici hrvatskoga društva, kulture, ideologije u kojima je do krajnjih granica iskorišten strah od prededipske majke koja strukturira temeljni osjećaj sebstva i roda, odnosno, iskorištena je emotivna ambivalentnost prema liku, poziciji majke koja seže od idealizirane, sakralizirane ljubavi do straha od proždiranja, ambivalentnost koja je, prema Dorothy Dinnerstein (2010), ugrađena u temelje (patrijarhalnih) sustava kontrole i dominantnih ideologija, i to sa smrtnim posljedicama.

Literatura

- Abraham, Karl. 1913. [1909] *Dreams and Myths. A Study in Race Psychology*. New York: The Journal of Nervous and Mental Illness Publishing Company.
- Abraham, Nicolas i Maria Torok. 1994. "Mourning or Melancholia. Introjection versus Incorporation". U *The Shell and the Kernell. Renewals of Psychoanalysis*. Nicolas Abraham i Maria Torok, ur. Chicago i London: The University of Chicago Press, 125–138.
- Accati, Luisa. 1987. "The Larceny of Desire. The Madonna in Seventeenth-Century Catholic Europe". U *Disciplines of Faith. Studies in Religion, Politics and Patriarchy*. Jim Obelkevich, Lyndal Roper i Raphael Samuel, ur. Oxon i New York: Routledge, 73–86.
- Aers, David. 1992. "A Whisper in the Ear of Early Modernists; or, Reflections on Literary Critics Writing the 'History of the Subject'". U *Culture and History 1350–1600. Essays on English Communities, Identities and Writing*. David Aers, ur. Detroit: Wayne State University Press, 177–202.
- Ahmed, Sara. 2014. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Anderson, Ben. 2009. "Affective Atmospheres". *Emotion, Space and Society* 2/2: 77–81.
- Andreski, Stanislav. 1989. *Syphilis, Puritanism and Witch-hunts*. London: Macmillan Press.
- Ankarloo, Bengt i Stuart Clark, ur. 1999. *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, 2. Philadelphia i London: University of Pennsylvania Press i Athlone Press.
- Ankarloo, Bengt i Stuart Clark, ur. 2001. *Witchcraft and Magic in Europe. Biblical and Pagan Societies*, 1. Philadelphia i London: University of Pennsylvania Press i Athlone Press.
- Apps, Lara i Andrew Gow. 2003. *Male Witches in Early Modern Europe*. Manchester i New York: Manchester University Press.
- Archer, Dawn. 2002. "'Can Innocent People be Guilty?' A Sociopragmatic Analysis of Examination Transcripts from the Salem Witchcraft Trials". *Journal of Historical Pragmatics* 3/1: 1–30.
- Atalić, Bruno. 2017. "Spomenik Presvetog Trojstva u gradu Osijeku". *Acta medico-historica Adriatica* 15/1: 83–98.
- Avramescu, Cătălin. 2011. *An Intellectual History of Cannibalism*. Princeton i Oxford: Princeton University Press.
- Bailey, Michael D. 2007. *Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Aniquity to the Present*. Lanham etc.: Rowman i Littlefield Publishers.

- Barclay, Katie i Bronwyn Reddan. 2019. "The Feeling Heart. Meaning, Embodiment, and Making". U *The Feeling Heart in Medieval and Early Modern Europe. Meaning, Embodiment, and Making*. Katie Barclay i Bronwyn Reddan, ur. Berlin i Boston: De Gruyter, 1–18.
- Baroha, Hudio Karo. (Baroja, Julio Caro). 1979. *Veštice i njihov svet*, 1-2. Beograd: NIRO Mladost (Mala edicija ideja).
- Barry, Jonathan i Owen Davies. 2007. "Introduction". U *Witchcraft Historiography*. Jonathan Barry i Owen Davies, ur. Basingstoke i New York: Palgrave Macmillan, 1–11.
- Barstow, Anne Llewellyn. 1988. "On Studying Witchcraft as Women's History. A Historiography of the European Witch Persecutions". *Journal of Feminist Studies in Religion* 4/2: 7–19.
- Barstow, Anne Llewellyn. 1994. *Witchcraze. A New History of the European Witch Hunts*. San Francisco i London: Pandora.
- Bayer, Vladimir. 1982. *Ugovor s đavlom. Procesi protiv čarobnjaka u Evropi, a napose u Hrvatskoj*. Treće izdanje. Zagreb: Zora [prvo izdanje 1953.].
- Behringer, Wolfgang. 1987. "Erhob sich das ganze Land zu ihrer Ausrottung". U *Hexenwelten. Magie und Imagination*. R. Dülmen, ur. Frankfurt na Majni: Fischer, 131–170.
- Behringer, Wolfgang. 1989. "Kinderhexenprozesse. Zur Rolle von Kindern in der Geschichte der Hexenverfolgung". *Zeitschrift für Historische Forschung* 16: 31–47.
- Behringer, Wolfgang. 1997. *Witchcraft Persecutions in Bavaria. Popular Magic, Religious Zealotry and Reason of State in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Behringer, Wolfgang. 1998. *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*. München: Beck.
- Behringer, Wolfgang. 1998a. *Shaman of Oberstdorf. Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Behringer, Wolfgang. 2006. "Historiography". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara i Oxford: ABC-Clio, 492–498.
- Behringer, Wolfgang. 2008. [2002]. "Weather, Hunger, Fear. Origins of the European Witch-Hunts in Climate, Society and Mentality". U *The Witchcraft Reader. Second Edition*. Darren Oldridge, ur. London i New York: Routledge, 74–85.
- Bellamy, Elizabeth Jane. 1992. *Translations of Power. Narcissism and the Unconscious in Epic History*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bellamy, Elizabeth Jane. 2005. "Desires and Disavowals. Speculations on the Aftermath of Stephen Greenblatt's 'Psychoanalysis and Renaissance Culture'". *Clio* 34/3: 297–315.
- Bender-Wittmann, Ursula. 1994. „Frauen und Hexen. Feministische Perspektiven der Hexenforschung". U *Hexenverfolgung und Frauengeschichte. Beiträge aus der kommunalen Kulturarbeit*. Regina Pramann, ur. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 11–32.

- Bever, Edward. 2006. "Ointments". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara i Oxford: ABC-Clio, 851–852.
- Bever, Edward. 2008. *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. Culture, Cognition, and Everyday Life*. Basingstoke i New York: Palgrave Macmillan.
- Biti, Ozren. 2011. "Kamo s tijelom? Od kartezijanskog naslijeđa do studija tijela". *Etnološka tribina* 34/41: 7–14.
- Blécourt, Willem de. 2000. "The Making of the Female Witch. Reflections on Witchcraft and Gender in Early Modern Period". *Gender and History* 12/2: 287–309.
- Blix Hagen, Rune. 2005. "The King, the Cat, and the Chaplain. King Christian IV's Encounter with the Sami Shamans of Northern Norway and Northern Russia in 1599". U *Communicating with the Spirits, 1. Demons, Spirits, Witches*. Gábor Klaniczay i Eva Pócs, ur. Budimpešta: CEU Press, 246–263.
- Blix Hagen, Rune. 2006. "Sami Shamanism". *Magic, Ritual, Witchcraft* 1: 227–233.
- Bojničić, Ivan. 1902. "Neizdane izprave o progonu vještica u Hrvatskoj". *Vjesnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskog arkiva* 4: 112–118, 182–184.
- Bojničić, Ivan. 1903. "Neizdane izprave o progonu vještica u Hrvatskoj". *Vjesnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskog arkiva* 5: 80–96.
- Bojničić, Ivan. 1904. "Neizdane izprave o progonu vještica u Hrvatskoj". *Vjesnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskog arkiva* 6: 221–241.
- Bojničić, Ivan. 1915. "Novi prilozi za povijest progona vještica". *Vjesnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskog arkiva* 17/1–2: 155–172.
- Borch-Jacobsen, Mikkel. 1991. *Lacan. The Absolute Master*. Stanford: Stanford University Press.
- Borossa, Julia. 2003. *Histerija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Bošković-Stulli, Maja. 1984. "Pričanja o životu (Iz problematike suvremenih usmenoknjiževnih vrsta)". U Maja Bošković-Stulli. *Usmeno pjesništvo u obzoru književnosti*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 309–366.
- Bošković-Stulli, Maja. 1991. "Predaje o vješticama i njihovi progoni u Hrvatskoj". U Maja Bošković-Stulli. *Pjesme, priče, fantastika*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske i Zavod za istraživanje folklor, 124–160.
- Bošković-Stulli, Maja. 2002. *O usmenoj tradiciji i životu*. Drugo prošireno izdanje. Zagreb: Konzor.
- Bošković-Stulli, Maja. 2006. *Priče i pričanje*. Drugo prošireno izdanje. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bowie, Malcolm. 1991. *Lacan*. Cambridge i London: Harvard University Press.
- Boyer, Paul i Stephen Nissenbaum. 1974. *Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braudel, Fernand. 1981. *The Structures of Everyday Life. The Limits of the Possible*. New York: Harper & Row.

- Briggs, Robin. 1989. *Communities of Belief. Cultural and Social Tensions in Early Modern France*. Oxford: Oxford University Press.
- Briggs, Robin. 1996. *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. London: Harper Collins.
- Broedel, Hans Peter. 2003. *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft. Theology and Popular Belief*. Manchester: Manchester University Press.
- Broedel, Hans Peter. 2013. "Fifteenth-Century Witch Beliefs". U *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Brian P. Levack, ur. Oxford: Oxford University Press / Oxford Handbooks Online, 1–14.
- Bronfen, Elisabeth. 1998. *The Knotted Subject. Hysteria and Its Discontents*. Princeton: Princeton University Press.
- Budak, Neven, Mario Strecha i Željko Krušelj. 2003. *Habsburzi i Hrvati*. Zagreb: Srednja Europa.
- Buntak, Franjo. 1996. *Povijest Zagreba*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Burke, Peter. 1991. *Junaci, nitkovi, lude. Narodna kultura predindustrijske Evrope*. Zagreb: Školska knjiga.
- Charcot, Jean-Martin i Paul Richer. 1887. *Les Démoniaques dans l'Art*. Paris: Adrien Delahaye i Emile Lecrosnier. Dostupno na: <https://archive.org/stream/lesdmoniaquesda00richgoog#page/n5/mode/2up>.
- Chevalier, Jean i Alain Gheerbrant, prir. 1994. *Rječnik simbola*. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi, 4. izdanje. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske i Mladost.
- Chiesa, Lorenzo. 2007. *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan*. Cambridge i London: MIT Press.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley etc.: University of California Press.
- Cixous, Hélène. 1976. *Portrait de Dora*. Pariz: Éditions des Femmes.
- Cixous, Hélène i Catherine Clément. 1975. *La jeune née*. Pariz: Union générale d'éditions.
- Clark, Stuart. 1997. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Clément, Catherine. 1979. *L'Opéra ou la Défaite des Femmes*. Pariz: Grasset.
- Cohn, Norman. 1993. [1973]. *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, revidirano izdanje. London: Pimlico.
- Collingwood, R. G. 1946. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Creed, Barbara. 1993. *The Monstrous-Feminine. Film, Feminism, Psychoanalysis*. London i New York: Routledge.
- Culpeper, Jonathan i Merja Kytö. 2000. "Data in Historical Pragmatics. Spoken Interaction (Re)Cast as Writing". *Journal of Historical Pragmatics* 1/2: 175–199.

- Čiča, Zoran. 2002. *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog pretkršćanskog kulta u doba progona vještica*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Čoralić, Lovorka. 2001. *Hrvati u procesima mletačke inkvizicije*. Zagreb: Institut za povijest.
- Davidson, Jane P. 1987. *The Witch in Northern European Art, 1470–1750*. Freen: Luca.
- Davidson, Jane P. 2008. [1993]. "The Myth of Persecuted Female Healer". U *The Witchcraft Reader*. Darren Oldridge, ur. London i New York: Routledge, 257–260.
- de Certeau, Michel. 1975. "Ce que Freud fait de l'histoire. À propos de 'Une névrose démoniaque au XVIIe siècle'". U Michel de Certeau. *L'écriture de l'histoire*. Pariz: Gallimard.
- de Certeau, Michel. 2000. *The Possession at Loudun*. Chicago: Chicago University Press.
- de Certeau, Michel. 2005. [1970]. *La possession de Loudun*. Pariz: Folio.
- Deduš, Vladimir. 1952. *Istina o vješticama*. Zagreb: Seljačka sloga.
- Dégh, Linda i Andrew Vászonyi. 1974. "The Memorata and the Proto-Memorata". *Journal of American Folklore* 87/345: 225–239.
- Demos, John P. 1982. *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England*. New York: Oxford University Press.
- Denzin, Norman K. 1989. *Interpretive Biography*. London: Sage.
- di Simplicio, Oscar. 2006. "Infanticide". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara i Oxford: ABC-Clio, 549–550.
- Didi-Huberman, Georges. 2003. *Invention of Hysteria. Charcot and the Photographic Iconography of Salpêtrière*. Cambridge i London: MIT Press.
- Dijk, van Teun A. 1998. *Ideology. A Multidisciplinary Approach*. London i Thousand Oaks: Sage.
- Dinnerstein, Dorothy. 2010. *The Mermaid and the Minotaur. Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Other Press.
- Dobrica, Ladislav i Maja Pajnić. 2013. "Progoni na prostoru vlastelinstva Međimurje (1717 – 1757); Progoni na prostoru vlastelinstva Oroslavje (1715; 1718); Progoni na teritoriju vlastelinstva Rasinja (1730 – 1740); Progoni na teritoriju vlastelinstva Veliki Tabor (1744); Progoni na teritoriju posjeda Tršci (1710; 1740); Progoni na teritoriju dobra pavlinskog samostana Lepoglava (1709.); Progoni na teritoriju Plemenite općine Turopolje (1733 – 1734)". *Fontes. Izvori za hrvatsku povijest* 19/1: 21–224.
- Doty, Kathleen L. 2007. "Telling Tales. The Role of Scribes in Constructing the Discourse of the Salem Witchcraft Trials". *Journal of Historical Pragmatics* 8/1: 25–41.
- Doty, Kathleen L. i Risto Hiltunen. 2009. "Formulaic Discourse and Speech Acts in the Witchcraft Trial Records of Salem, 1692". *Journal of Pragmatics* 41: 458–469.

- Dubisch, Jill. 1984. "Culture Enters Through the Kitchen. Women, Food and Social Boundaries in Rural Greece". U *Gender and Power in Rural Greece*. Jill Dubisch, ur. Princeton: Princeton University Press, 190–224.
- Dundes, Alan. 1964. "Texture, Text, and Context". *Southern Folklore Quarterly* 28/4: 251–265.
- Dundes, Alan. 1997. *From Game to War and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Durić, Dejan. 2013. *Uvod u psihoanalizu. Od edipske do narcističke kulture*. Zagreb: Leykam International.
- Easthope, Antony. 1999. *The Unconscious*. London i New York: Routledge.
- Ehrenreich, Barbara i Deirdre English. 1973. *Witches, Midwives and Nurses. A History of Women Healers*. Old Westbury: The Feminist Press.
- Eliade, Mircea. 1981. *Okultizam, magija i pomodne kulture*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Elias, Norbert. 1978., 1982. *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. 1: *The History of Manners* (1978); 2: *State Formation and Civilization* (1982). Oxford: Oxford University Press.
- Elliott, Anthony. 2012. *Uvod u psihoanalitičku teoriju*. Zagreb: AGM.
- Elmer, Peter. 2007. "Science, Medicine and Witchcraft". U *Witchcraft Historiography*. Jonathan Barry i Owen Davies, ur. Basingstoke i New York: Palgrave Macmillan, 33–52.
- Evans, Dylan. 1996. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London i New York: Routledge.
- Evans, Martha Noel. 1991. *Fits and Starts. A Genealogy of Hysteria in Modern France*. Ithaca: Cornell University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976. [1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Febvre, Lucien. 1948. "Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?". *Annales d'histoire sociale* 3: 301–319.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- Federici, Silvia. 2008. "Witch-Hunting, Globalization, and Feminist Solidarity in Africa Today". *Journal of International Women's Studies* 10/1: 21–35.
- Ferber, Sarah. 1997. "Charcot's Demons. Retrospective Medicine and Historical Diagnosis in the Writings of the Salpêtrière School". U *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*. Marijke Gijswijt-Hofstra, Hilary Marland i Hans de Waardt, ur. London i New York: Routledge, 120–140.
- Ferber, Sarah. 2004. *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. London i New York: Routledge.
- Fink, Bruce. 2009. *Lakanovski subjekt. Između jezika i jouissance*. Zagreb: KruZak.
- Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité, 1. La volonté de savoir*. Pariz: Editions Gallimard.

- Foucault, Michel. 1994. *Nadzor i kazna. Rađanje zatvora*. Zagreb: Informator.
- Foucault, Michel. 1999. *Les Anormaux*. Pariz: Editions de Seuil/Gallimard.
- Freud, Sigmund. 1953. [1900]. *The Interpretation of Dreams*. U *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. James Strachey, prir. i prev. London: The Hogarth Press.
- Freud, Sigmund. 1961. [1923]. "A Seventeenth-Century Demonological Neurosis". U *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. James Strachey, prir. i prev. London: The Hogarth Press, 69–105.
- Freud, Sigmund. 1966. [1886]. "Report on My Studies in Paris and Berlin". U *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. James Strachey, prir. i prev. London: The Hogarth Press, 5–18.
- Freud, Sigmund. 1966. [1892. – 1893.]. "A Case of Successful Treatment by Hypnotism". U *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. James Strachey, prir. i prev. London: The Hogarth Press, 115–130.
- Freud, Sigmund. 1966. [1892. – 1899.]. "Extracts from the Fliess Papers". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. James Strachey, prir. i prev. London: The Hogarth Press, 175–282.
- Freud, Sigmund. 1988. [1939]. *Mojsije i monoteizam*. Beograd: Grafos.
- Freud, Sigmund. 2000. [1917]. *Predavanja za uvod u psihoanalizu*. Zagreb: Stari grad.
- Freud, Sigmund. 2001. [1899]. *Tumačenje snova*. Zagreb: Stari grad.
- Freud, Sigmund. 2019. [1905]. *Dosjetka i njezin odnos prema nesvjesnom*. Zagreb: Disput.
- Freud, Sigmund i David Ernst Oppenheim. 1958. [1911]. *Dreams in Folklore*. New York: International Universities Press.
- Frevert, Ute. 2011. *Emotions in History. Lost and Found*. Budimpešta i New York: Central European University Press.
- Gaskill, Malcolm. 1998. "The Devil in the Shape of a Man. Witchcraft, Conflict and Belief in Jacobean England". *Historical Research* 71: 142–178.
- Gilman, Sander L., Helen King, Roy Porter, G. S. Rousseau i Elaine Showalter. 1993. *Hysteria Beyond Freud*. Berkeley: University of California Press.
- Ginzburg, Carlo. 1983. *Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ginzburg, Carlo. 1989. *Sir i crvi. Kozmos jednog mlinara iz 16. stoljeća*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Ginzburg, Carlo. 1990. "Deciphering the Sabbat". U *Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries*. Bengt Ankarloo i Gustav Henningsen, ur. Oxford: Clarendon, 121–137.
- Ginzburg, Carlo. 1992. *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. New York: Penguin Books.

- Giordano, Michela. 2014. "Trial Proceeding Transcripts as Genre. Decontextualization and Recontextualization". U *Evolution in Genre. Emergence, Variation, Multimodality*. Paola Evangelisti Allori, John Bateman i Vijay K. Bhatia, ur. Bern etc.: Peter Lang, 115–137.
- Gračanin, Hrvoje, Martina Findrik i Ana Zbiljski. 2017. *Coprnički ceh*. Sveti Ivan Zelina: Muzej Sveti Ivan Zelina.
- Graves, Robert. 1990. *The Greek Myths*. London: Penguin Books.
- Green, Karen i John Bigelow. 1998. "Does Science Persecute Women? The Case of the 16th – 17th Century Witch-hunts". *Philosophy* 73/2: 195–217.
- Greenblatt, Stephen. 2007. [1990]. "Psychoanalysis and Renaissance Culture". U Stephen Greenblatt. *Learning to Curse. Essays in Early Modern Culture*. London i New York: Routledge, 176–195.
- Grose, Anouchka, ur. 2016. *Hysteria Today*. London: Karnac Books.
- Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Habdelić, Juraj. 1674. *Pervi otca nassegia Adama greh ... po Iuriu Habdelichu*. Stampano v Nemskom Gradczu: pri oduetku Widmanstadiussa.
- Hanley, Sarah. 1989. "Engendering the State. Family Formation and State Building in Early Modern France". *French Historical Studies* 16: 4–27.
- Hansen, Joseph. 1901. *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Bonn: Georgi, reprint 1963. Hildesheim: Olms.
- Harley, David. 1990. "Historians as Demonologists. The Myth of the Midwife-Witch". *Social History of Medicine* 3: 1–26.
- Henningsen, Gustav. 1991–1992. "The White Sabbath and Other Archaic Patterns of Witchcraft". U *Witch Beliefs and Witch-Hunting in Central and Eastern Europe*. Eva Pócs i Gábor Klaniczay, ur. Poseban broj časopisa *Acta Ethnographica Hungarica. An International Journal of Ethnography* 37: 293–304.
- Herzig, Tamar. 2003. "The Demons' Reaction to Sodomy. Witchcraft and Sexuality in Gianfrancesco Pico della Mirandola's *Strix*". *Sixteenth Century Journal* 34: 53–72.
- Hester, Marianne. 1992. *Lewd Women and Wicked Witches. A Study in the Dynamics of Male Domination*. London i New York: Routledge.
- Hester, Marianne. 1996. "Patriarchal Reconstruction and Witch Hunting". U *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*. Jonathan Barry, Marianne Hester i Gareth Roberts, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 288–306.
- Hillman, David i Carla Mazzio. 1997. "Introduction. Individual Parts". U *The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*. David Hillman i Carla Mazzio, ur. New York i London: Routledge, xi–xxix.
- Hobsbawm, Eric J. 1965. "The Crisis of the Seventeenth Century". U *Crisis in Europe 1560–1660*. Trevor Aston, ur. New York: Routledge i Kegan Paul, 3–62.

- Hodgkin, Katharine. 2007. "Gender, Mind and Body. Feminism and Psychoanalysis". U *Witchcraft Historiography*. Jonathan Barry i Owen Davies, ur. Hampshire i New York: Palgrave Macmillan, 182–202.
- Homer, Sean. 2005. *Jacques Lacan*. London i New York: Routledge.
- Horbec, Ivana i Vlasta Švoger. 2010. "Školstvo kao politicum. Opći školski red iz 1774.". *Anali za povijest odgoja / Annals for the History of Education* 9: 5–47.
- Horvat, Rudolf. 1924. *Povijest Hrvatske*, 1. Zagreb: Tiskara Merkur.
- Hruškovec, Tomislav. 1998. *Đavlu zapisane. O vješticama u Zagrebu i Hrvatskoj*. Zagreb: Imprime.
- Hund, John. 2000. "Witchcraft and Accusations of Witchcraft in South Africa. Ontological Denial and the Suppression of African Justice". *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa* 33/3: 366–389.
- Hutton, Ronald. 1999. *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press.
- Iacoboni, Marco. 2012. *Zrcaljenje drugih. Nova znanost otkriva kako se povezujemo s ljudima oko sebe*. Zagreb: Algoritam.
- Institutoris, Heinrich i Jacob Sprenger. 2006. *Malleus maleficarum. Malj koji ubija vještice*. Zagreb: Stari grad.
- Irigaray, Luce. 1985. [1974]. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press.
- Israël, Lucien. 1976. *L'hystérique, le sexe, et le médecin*. Pariz: Masson.
- Jager, Eric. 2000. *The Book of the Heart*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jameson, Fredric. 1977. "Imaginary and Symbolic in Lacan. Marxism, Psychoanalytic Criticism and the Problem of the Subject". U *Literature and Psychoanalysis*. *Yale French Studies* 55/56: 338–395.
- Jones, Ernest. 1931. *On the Nightmare*. London: Hogarth Press i Institute of Psychoanalysis.
- Jones, Ernst. 2010. "Psihoanaliza i folklor". U *Folkloristička čitanka*. Marijana Hameršak i Suzana Marjanić, ur. Zagreb: AGM, 45–61.
- Judson, Pieter M. 2018. *Povijest Habsburškog Carstva*. Zagreb: Sandorf.
- Karlsen, Carol. 1987. *Devil in the Shape of a Woman. Witchcraft in Colonial New England*. New York i London: Norton.
- Kennedy, John G. 1967. "Psychological and Social Explanations of Witchcraft". *Man*, New Series, 2/2: 216–225.
- Kessaci, Lyasmine. 2015. "The Two Mothers. Antagonistic and 'Ravaging' Figures of the Mother". *Journal of Psychoanalytic Studies* 20: 136–143.
- Kieckhefer, Richard. 1976. *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.
- Kieckhefer, Richard. 2006. "Mythologies of Witchcraft in the Fifteenth Century". *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1: 79–108.

- Kieckhefer, Richard. 2008. "Witch Trials in Medieval Europe". U *The Witchcraft Reader*, 2. izdanje. Darren Oldridge, ur. London i New York: Routledge, 23–30.
- Klaniczay, Gábor. 1990. "The Decline of Magic and the Rise of Vampires under Eighteenth-Century Habsburg Monarchy". U *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*. Gábor Klaniczay i Karen Margolis, ur. Cambridge: Polity Press, 168–189.
- Klaniczay, Gábor. 1990a. *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of the Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge: Polity Press.
- Klaniczay, Gábor. 2006. "Shamanism and Witchcraft". *Magic, Ritual, Witchcraft* 1: 214–221.
- Klaniczay, Gábor. 2010. "A Cultural History of Witchcraft". *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5/2: 188–212.
- Kors, Alan C. i Edward Peters, ur. 2001. *Witchcraft in Europe 400–1700. A Documentary History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kounine, Laura i Michael Ostling, ur. 2016. *Emotions in the History of Witchcraft*. London: Palgrave Macmillan.
- Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror. An Essay in Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Krivošić, Stjepan. 1981. *Zagreb i njegovo stanovništvo od najstarijih vremena do sredine XIX. stoljeća*. Zagreb: JAZU.
- Kryk-Kastovsky, Barbara. 2000. "Representations of Orality in Early Modern English Trial Records". *Journal of Historical Pragmatics* 1/1: 201–230.
- Kučinić, Viktor. 1939. "Orgije vještica na Kleku". *Novosti* 33/355: 29–29.
- Kučinić, Viktor. 1940.–1941. "Czoperniczki Czech", Zagreb, Revija društva Zagepčana Zagreb, godište 1940. (ožujak 79–90, travanj 118–126, svibanj 156–68, lipanj 194–199, srpanj 215–229, kolovoz 255–266, rujanj 293–304, listopad–studenj 328–340, prosinac 387–397); godište 1941. (siječanj–veljača 8–16, ožujak 65–76, travanj–svibanj 109–122, lipanj–srpanj 168–175).
- Labouvie, Eva. 1990. "Männer im Hexenprozess. Zur Sozialanthropologie eines 'männlichen' Verständnisses von Magie und Hexerei". *Geschichte und Gesellschaft* 16: 56–78.
- Lacan, Jacques. 1938. *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie*. Pariz: Navarin
- Lacan, Jacques. 1956. "Fetishism, the Symbolic, the Imaginary and the Real". U *Perversions. Psychodynamics and Therapy*. Michael Balint, ur. London i New York: Tavistock i Random House, 265–276.
- Lacan, Jacques. 1973. *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Jacques-Alain Miller, prir. Pariz: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1973–1974. *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errant*. Neobjavljeno.
- Lacan, Jacques. 1975. *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud* (1953–1954). Jacques-Alain Miller, prir. Pariz: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1977. *Écrits. A Selection*. London: Tavistock.

- Lacan, Jacques. 1978. *Le Séminaire. Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954–1955)*. J.-A. Miller, prir. Pariz: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1983. "Stadijum ogledala kao tvoritelj funkcije Ja kakva nam se otkriva u psihoanalitičkom iskustvu". U Jacques Lacan. *Spisi (izbor)*. Beograd: Prosveta, 5–13.
- Lacan, Jacques. 1986. *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959–1960)*. Jacques-Alain Miller, prir. Pariz: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1986a. *Četiri temeljna pojma psihoanalize*. Zagreb: Naprijed.
- Lacan, Jacques. 1991. *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969 – 1970)*. Jacques-Alain Miller, prir. Pariz: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1998. *On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge. Book XX. Encore 1972–1973*. New York i London: W. W. Norton and Company.
- Lacan, Jacques. 1999. [1966]. *Écrits I*. Pariz: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1999a. [1966a]. *Écrits II*. Pariz: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1999b. [2001]. *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert (1960–1961)*. Jacques-Alain Miller, prir. Pariz: Seuil [2. izmijenjeno izdanje].
- Lacan, Jacques. 2001. "Edipov kompleks". *Tvrđa* 1/2: 95–104.
- Laplanche, Jean i Jean-Baptiste Pontalis. 1992. *Rječnik psihoanalize*. Zagreb: August Cesarec i Naprijed.
- Larner, Christina. 1981. *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*. London: Chatto i Windus.
- Larner, Christina. 1984. *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*. Oxford: Blackwell.
- Laszowski, Emil. 1899. "Dva priloga k povjesti progona vještica u Hrvatskoj". *Vjestnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskog arkiva* 1: 109–114.
- Laszowski, Emil. 1914. "Progon vještica u Turopolju". *Vjestnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskog arkiva* 16: 196–208.
- Laszowski, Emil. 1939. "Prilozi spomenicima o progonu vještica u Hrvatskoj". *Vjestnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskog arkiva* 8: 47–60.
- Laszowski, N. 1937. "Prilog povjesti progona vještica u Hrvatskoj". *Vjestnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskog arkiva* 7: 166–168.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1975. *Montaillou, village Occitan de 1294 à 1324*. Pariz: Gallimard.
- Levack, Brian. 1996. "State-Building and Witch Hunting in Early Modern Europe". U *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*. Jonathan Barry, Marianne Hester i Gareth Roberts, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 96–115.
- Levack, Brian. 1999. "The Decline and End of Witchcraft Prosecutions". U *Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Bengt Ankarloo i Stuart Clark, ur. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1–94.

- Levack, Brian P. 2006. [1987]. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Harlow: Pearson.
- Levack, Brian. 2006a. "Torture". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara: ABC-Clio, 1127-1131.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1954. *Primitivni mentalitet*. Zagreb: Kultura.
- Lloyd, Henry Martyn. 2018. "What Is It to Rethink the Enlightenment?". U *Rethinking the Enlightenment. Between History, Philosophy, and Politics*. Geoff Boucher i Henry Martyn Lloyd, ur. Lanham etc.: Lexington Books, 1-39.
- MacDonald, Michael. 1982. "Religion, Social Change and Psychological Healing in England 1600-1800". U *The Church and Healing*. William J. Shiels, ur. Oxford: Basil Blackwell, 101-126.
- Macfarlane, Alan. 1999. [1970]. *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. London i New York: Routledge.
- Malinowski, Bronisław. 2013. [1922]. *Argonauts of the Western Pacific. An Account of the Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Long Grove: Waveland Press.
- Mandrou, Robert. 1970. *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*. Pariz: Plon.
- Mandru, Robert (Mandrou, Robert). 1988. *Opsednutost đavolom i vradžbine u XVII veku*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Marjanić, Suzana. 2005. "Vještičje psihonavigacije i astralna metla u svjetovima hrvatskih predaja kao (mogući) aspekti šamanske tehnike ekstaze (i transa). *Studia ethnologica Croatica* 17/1: 111-169.
- Marković, Jelena. 2012. *Pričanja o djetinjstvu. Život priča u svakodnevnoj komunikaciji*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Marks, Ljiljana. 2007. "Ni o drvo ni o kamen...'. Magične formule u hrvatskim predajama o vješticama". *Narodna umjetnost* 44/2: 27-42.
- Marvick, Elizabeth W. 1983. *The Young Richelieu. A Psychoanalytic Approach to Leadership*. Chicago: Chicago University Press.
- Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- Matijašević, Željka. 2005. *Lacan. Ustrajnost dijalektike*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Matijašević, Željka. 2005a. "Histerija i rod". *Filozofska istraživanja* 4: 829-839.
- Matijašević, Željka. 2006. *Strukturiranje nesvjesnog. Freud i Lacan*. Zagreb: AGM.
- Matijašević, Željka. 2011. *Uvod u psihoanalizu. Edip, Hamlet, Jekyll/Hyde*. Zagreb: Leykam international.
- Matijašević, Željka. 2016. *Stoljeće krhkog sebstva. Psihoanaliza, društvo, kultura*. Zagreb: Disput.
- Maxwell-Stuart, Peter. 2001. *Witchcraft in Europe and the New World, 1400-1800*. Basingstoke i New York: Palgrave.

- Maxwell-Stuart, Peter. 2007. "The Contemporary Historical Debate, 1400–1750". U *Witchcraft Historiography*. Jonathan Barry i Owen Davies, ur. Basingstoke i New York: Palgrave MacMillan, 11–33.
- Mažuran, Ive. 1998. *Hrvati i Osmansko carstvo*. Zagreb: Golden marketing.
- Micale, Mark S. 1995. *Approaching Hysteria. Disease and Its Interpretations*. Princeton: Princeton University Press.
- Midelfort, Erik H. C. 1972. *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations*. Stanford: Stanford University Press.
- Midelfort, Erik H. C. 2002. "Charcot, Freud and the Demons". U *Werewolves, Witches and Wandering Spirits. Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*. Kathryn A. Edwards, ur. Kirksville: Truman State University Press, 199–216.
- Midelfort, Erik H. C. 2011. "Witch Craze? Beyond the Legends of Panic". *Magic, Ritual, and Witchcraft* 6/1: 11–33.
- Moi, Toril. 2007. *Seksualna/tekstualna politika*. Zagreb: AGM.
- Monter, William. 1972. "The Historiography of European Witchcraft. Progress and Prospects". *Journal of Interdisciplinary History* 2: 435–453.
- Monter, William E. 1976. *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation*. Ithaca i New York: Cornell University Press.
- Monter, William. 2002. "Witch Trials in Continental Europe 1560–1660". U *Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials*. Bengt Ankarloo i Stuart Clark, ur. London: Athlone, 1–52.
- Monter, William. 2006. "Devil's Mark". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara: ABC-Clio, 275–277.
- Monter, William. 2006a. "Children". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, 1. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara i Oxford: ABC-Clio, 183–185.
- Mora, George, ur. 1991. *Witches, Devils and Doctors in the Renaissance. Johann Weyer, De Praestigiis Daemonum*. Medieval and Renaissance Texts and Studies. Binghamton i New York: Centre for Medieval and Early Renaissance Studies.
- Muchembled, Robert, Marie-Sylvie Dupont-Bouchat i Willem Frijhoff. 1978. *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas. XVIe – XVIIIe siècle*. Pariz: Hachette.
- Muchembled, Robert. 1979. *La sorcière au village (XVe–XVIIIe siècle)*, Pariz: Gallimard i Julliard.
- Muchembled, Robert. 1981. *Les Derniers Bûchers. Un village de Flandres et ses sorcières sous Louis XIV*. Pariz: Ramsay.
- Muchembled, Robert. 1985. *Popular Culture and Elite Culture in France 1400–1750*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Muchembled, Robert. 1993. [1990]. "Satanic Myths and Cultural Reality". U *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, 2. izdanje. Bengt Ankarloo i Gustav Henningsen, ur. Oxford: Clarendon Press.

- Muchembled, Robert, ur. 1994. *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*. Pariz: Armand Colin.
- Muchembled, Robert. 2010. *Đavao od XII. do XX. stoljeća. Jedna priča*. Zagreb: Pelago.
- Ngai, Sianne. 2005. *Ugly Feelings*. Cambridge i London: Harvard University Press.
- Nikolić, Zrinka. 2001. "Gradska kultura u djelima Jurja Habdelića". *Zbornik Odsjeka za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti* 19: 183–213.
- Nussbaum, Martha. 2001. "Kralj Edip i antičko nesvjesno". *Tvrđa* 1/2: 105–125.
- Ong, Walter J. 2012. [1982]. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London i New York: Routledge.
- Opitz-Belakhal, Claudia. 2009. "Witchcraft Studies from the Perspective of Women's and Gender History. A Report on Recent Research". *Magic, Ritual and Witchcraft* 4/1: 90–99.
- Ouerd, Michèle. 1992. "Dans la forge à cauchemars mythologiques. Sorcières, praticiennes et hystériques". *Les cahiers de Fontenay* 11-12: 103–158.
- Owens, Margaret E. 2005. *Stages of Dismemberment. The Fragmented Body in Late Medieval and Early Modern Drama*. Newark: University of Delaware Press.
- Pearl, Jonathan L. 2006. "Sabbat". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara: ABC-CLIO, 987–991.
- Perić, Boris i Tomislav Pletenac. 2008. *Fantastična bića Istre i Kvarnera*. Zagreb: Vuković i Runjić.
- Perić, Boris i Tomislav Pletenac. 2015. *Zemlja iza šume. Vampirski mit u književnosti i na filmu*. Zagreb: Tim Press.
- Perry, Mary E. 1990. *Gender and Disorder in Early Modern Sevilla*. Princeton: Princeton University Press.
- Petrić, Hrvoje. 2012. "Stoljeće oporavka i napretka". U *Povijest grada Zagreba, 1. Od prethistorije do 1918*. Ivo Goldstein i Slavko Goldstein, ur. Zagreb: Novi Liber, 154–199.
- Plamper, Jan. 2015. *The History of Emotions. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Plummer, Ken. 2001. *Documents of Life, 2. An Invitation to a Critical Humanism*. London etc.: Sage Publications.
- Pócs, Eva. 1989. *Faires and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*. *Folklore Fellows' Communications* 243. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Pócs, Eva i Gábor Klaniczay, ur. 1991/1992. *Witch Beliefs and Witch-hunting in Central and Eastern Europe*. Poseban broj časopisa *Acta Ethnographica Hungarica. An International Journal of Ethnography* 37.
- Pócs, Eva. 1989a. "Hungarian Táltos and His European Parallels". U *Uralic Mythology and Folklore*. Mihály Hoppál i Juha Pentikäinen, ur. Budimpešta i Helsinki: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences i Finnish Literature Society, 251–276.

- Pócs, Éva. 1999. *Between the Living and the Dead*. Budimpešta: Central European University Press.
- Polgar, Nataša. 2021. "Female Madness and the Feminine Monstrous. Genre as Confinement and Genre as Affective Repository". *Narrative Culture* 8/1: 58–81.
- Porter, Roy. 2002. *Madness. A Brief History*. Oxford: Oxford University Press.
- Prosperov Novak, Slobodan. 2003. *Povijest hrvatske književnosti*. Zagreb: Golden marketing.
- Purkiss, Diane. 1996. *The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations*. New York: Routledge.
- Quaife, Geoffrey. 1987. *Godly Zeal and Furious Rage. The Witch in Early Modern Europe*. London i Sydney: Croom Helm.
- Radić, Antun. 1897. "Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu". *Zbornik za narodni život i običaje* 2: 1–88.
- Rank, Otto. 2007. [1909]. *Mit o rođenju junaka. Pokušaj psihološkog tumačenja mita*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Rapley, Elizabeth. 1990. *The Devotees. Women and Church in Seventeenth-Century France*. Montreal i London: McGill-Queen's University Press.
- Reddy, William. 2001. *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reis, Elizabeth. 1997. *Damned Women. Sinners and Witches in Puritan New England*. Ithaca i London: Cornell University Press.
- Ricœur, Paul. 2005. *O tumačenju. Ogled o Freudu*. Zagreb: Ceres.
- Röhrich, Lutz. 2018. "Predaja – bajka – narodno vjerovanje. Kolektivni strah i njegovo nadvladavanje". U *Predaja. Temelji žanra*. Ljiljana Marks i Evelina Rudan, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 351–370.
- Roksandić, Drago. 2012. "Izlazak izvan zidina. 18. stoljeće". U *Povijest grada Zagreba, 1. Od prethistorije do 1918*. Ivo Goldstein i Slavko Goldstein, ur. Zagreb: Novi liber, 200–250.
- Roper, Lyndal. 1994. *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Religion and Sexuality in Early Modern Europe*. London i New York: Routledge.
- Roper, Lyndal. 2006. *Witch Craze. Terror and Fantasy in Baroque Germany*. New Haven i London: Yale University Press.
- Roudinesco, Elisabeth. 2003. "The Mirror Stage. An Obliterated Archive". U *The Cambridge Companion to Lacan*. Jean-Michel Rabaté, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 25–34.
- Rowlands, Alison, ur. 2009. *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rudan, Evelina. 2006. "Authentication Formulae in Demonological Legends". *Narodna umjetnost* 43/1: 89–111.
- Rudan, Evelina. 2016. *Vile s Učke. Žanr, kontekst, izvedba i nadnaravna bića predaja*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Rudan, Evelina. 2018. "Kodiranje straha u suvremenim proznim žanrovima – prilog istraživanju emocija iz folklorističke perspektive". U *Hrvatski pri-*

- lozi 18. međunarodnom slavističkom kongresu. Stipe Botica, Marija Malnar Jurišić, Davor Nikolić, Josipa Tomašić i Ivana Vidović Bolt, ur. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo i Hrvatski slavistički odbor, 139–150.
- Russell, Jeffrey. 1972. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca i London: Cornell University Press.
- Russell, Jeffrey B. 2006. "Devil". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara: ABC-Clio, 270–273.
- Sawday, Jonathan. 1995. *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*. London: Routledge.
- Scarry, Elaine, ur. 1987. *Literature and the Body. Essays on Populations and Persons*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Scholz Williams, Gerhild. 2013. "Demonologies". U *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Brian Levack, ur. Oxford: Oxford University Press, 69–84.
- Schulte, Rolf. 2009. *Man as a Witch. Male Witches in Central Europe*. New York: Palgrave Macmillan.
- Scott, Joan W. 2012. "The Incommensurability of Psychoanalysis and History". *History and Theory* 51: 63–83.
- Sharpe, Jim. 1990. "Witches and Persecuting Societies". *Journal of Historical Sociology* 3: 75–86.
- Showalter, Elaine. 1985. *The Female Malady. Women, Madness, and English Culture, 1830 – 1980*. New York: Pantheon Books.
- Sluhovsky, Moshe. 2002. "The Devil in the Convent". *American Historical Review* 107/5: 1379–1411.
- Smith, Sidonie i Watson, Julia. 2010. *Reading Autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives*, 2. izdanje. Minneapolis i London: University of Minnesota Press.
- Soler, Colette. 1992. "History and Hysteria. The Witty Butcher's Wife". *Newsletter of the Freudian Field* 6/1-2: 16–33.
- Soler, Colette. 1996. "Hysteria and Obsession". U *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud*. Richard Feldstein, Bruce Fink i Maire Jaanus, ur. Albany: Suny Press, 248–282.
- Soman, Alfred. 1992. *Sorcellerie et justice criminelle. Le Parlement de Paris (16e–18e siècle)*. Bath: Variorum.
- Stahl, Sandra Dolby. 1977a. "The Oral Personal Narrative in Its Generic Context". *Fabula* 18/1-2: 18–39.
- Stahl, Sandra Dolby. 1977b. "The Personal Narrative as Folklore". *Journal of the Folklore Institute* 14/1-2: 9–30.
- Stearns, Peter N. i Carol Z. Stearns. 1985. "Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards". *The American Historical Review* 90/4: 813–836.
- Stearns, Peter N. i Jan Lewis. 1998. "Introduction". *An Emotional History of the United States*. New York: New York University Press.

- Stephens, Walter. 2002. *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stevens, Scott Manning. 1997. "Sacred Heart and Secular Brain". U *The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*. David Hillman i Carla Mazzio, ur. New York i London: Routledge, 263–285.
- Stith, Thompson. 1951. *The Folktale*. Berkely etc.: University of California Press.
- Strohal, Rudolf. 1928. "Prilog za povijest progona vještica u Hrvatskoj". *Vjesnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskog arkiva* 3: 220.
- Sullivan, Margaret. 2000. "The Witches of Dürer and Hans Baldung Grien". *Renaissance Quarterly* 53: 332–401.
- Šešo, Luka. 2016. *Živjeti s nadnaravnim bićima. Vukodlaci, vile i vještice hrvatskih tradicijskih vjerovanja*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Šojat, Olga. 1977. *Hrvatski kajkavski pisci, 2. 17. stoljeće*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Štefanec, Nataša. 2001. *Heretik njegova veličanstva. Povijest o Jurju IV. Zrinskom i njegovu rodu*. Zagreb: Barbat.
- Štefanec, Nataša. 2012. "Grad na prvoj crti obrane. 16. stoljeće". U *Povijest grada Zagreba, 1. Od prethistorije do 1918*. Ivo Goldstein i Slavko Goldstein, ur. Zagreb: Novi Liber, 108–154.
- Tallis, Raymond. 1988. *Not Saussure. A Critique of Post-Saussurean Literary Theory*. New York i London: Palgrave Macmillan.
- Tambling, Jeremy. 1990. *Confession. Sexuality, Sin, the Subject*. Manchester i New York: Manchester University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thaller, Lujo. 1947. "O progonu vještica u Hrvatskoj". *Liječnički vjesnik* 69: 207–208.
- Thomas, Keith. 1971. *Religion and the Decline of Magic*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Thompson, Geoff. 1996. "Voices in the Text. Discourse Perspectives on Language Reports". *Applied Linguistics* 17: 501–530.
- Tiersma, Peter M. 1999. *Legal Language*. Chicago: Chicago University Press.
- Tkalčić, Ivan Krstitelj. 1891. "Parnice proti vješticama u Hrvatskoj". *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti* 103: 83–116.
- Tkalčić, Ivan Krstitelj. 1892. "Izprave o progonu vještica u Hrvatskoj". *Starine* 25: 1–102.
- Tkalčić, Ivan Krstitelj. 1904. "Prinos k progonu vještica u Hrvatskoj". *Vjestnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskog arkiva* 6: 78–79.
- Toulalan, Sarah i Kate Fisher. 2013. "Introduction". U *The Routledge History of Sex and the Body. 1500 to the Present*. Sarah Toulalan i Kate Fisher, ur. London i New York: Routledge, 1–21.
- Trevor-Roper, Hugh R. 1969. *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*. Harmondsworth, Middlesex: Viking.

- Trevor-Roper, Hugh R. 2001. [1967]. *The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, the Reformation and Social Change*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Utz Tremp, Kathrin. 2006. "Heresy". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara i Oxford: ABC-Clio, 485–488.
- Van den Tweel, Jan i Roland Sedivy. 2020. "Gerard van Swieten, the Dutch Personal Physician of Empress Maria Theresia (1700 – 1780)". *Wiener Medizinische Wochenschrift* 170: 320–324.
- Vanino, Miroslav. 1969. *Isusovci i hrvatski narod*, 1. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Vedriš, Trpimir. 2006. "Croatia". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara: ABC-Clio, 233–236.
- Verhaeghe, Paul. 2001. "Subject and Body. Lacan's Struggle with the Real". U Paul Verhaeghe. *Beyond Gender. From Subject to Drive*. New York: Other Press, 65–97.
- Voltmer, Rita. 2006. "Witch Hunts". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara: ABC-Clio, 1209–1214.
- Vukelić, Deniver. 2009. "Utjecaj Katoličke crkve na svjetovne progone vještica u Zagrebu u ranom novom vijeku". *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest* 41: 201–209.
- Vukelić, Deniver. 2012. "Progoni vještica". U *Povijest grada Zagreba*, 1. *Od prethistorije do 1918*. Ivo Goldstein i Slavko Goldstein, ur. Zagreb: Novi Liber, 194–196.
- Warhol, Robin R. i Diane Price Herndl, ur. 1997. *Feminisms. An Anthology of Literary Theory and Criticism*. Rutgers: Rutgers University Press.
- Wetherell, Margaret. 2013. "Feeling Rules, Atmospheres and Affective Practice. Some Reflections on the Analysis of Emotional Episodes". U *Privilege, Agency and Affect. Understanding the Production and Effects of Action*. Claire Maxwell i Peter Aggleton, ur. London: Palgrave Macmillan, 221–239.
- Whitney, Elspeth. 1995. "The Witch "She"/The Historian "He". Gender and the Historiography of the European Witch-Hunts". *Journal of Women's History* 7/3: 77–101.
- Zečević, Divna. 1982. *Pučko književno štivo u hrvatskim kalendarima prve polovice 19. stoljeća*. Osijek: Izdavački centar "Revija".
- Zika, Charles. 2002. "Images of Circe and Discourses of Witchcraft, 1480–1580". *Zeitenblicke. Online-Journal für die Geschichtswissenschaften* 1/1: 35.
- Zika, Charles. 2006a. "Cannibalism". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara i Oxford: ABC-Clio, 162–163.
- Zika, Charles. 2006b. "Goat". U *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Richard M. Golden, ur. Santa Barbara: Abc-Clio, 446–447.
- Zilboorg, Gregory. 1953. *The Medical Man and the Witch During Renaissance*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Žižek, Slavoj. 2002. *Sublimni objekt ideologije*. Zagreb: Arkzin.
- Žižek, Slavoj. 2007. *O vjerovanju. Nemilosrdna ljubav*. Zagreb: Algoritam.

O autorici

Nataša Polgar rođena je u Osijeku, diplomirala je komparativnu književnost i francuski jezik i književnost na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, na kojem je i doktorirala. Bila je urednica u izdavačkoj kući Golden marketing-Tehnička knjiga gdje je uređivala knjige iz područja teorije i povijesti književnosti, etnologije, kulturne antropologije, filozofije.

Od 2007. godine zaposlena je u Institutu za etnologiju i folkloristiku gdje se bavi istraživanjima “rubnih” žanrova poput zapisnika sa suđenja vješticama i medicinskih kartona pacijenata prve psihijatrijske institucije u Hrvatskoj, Zavoda za umobolne Stenjevec, od njegova osnutka 1879. do 1930-ih. Zanimaju je kulturalne konstrukcije i reprezentacije ludila te narativno kodiranje “teških” emocija poput straha i tjeskobe i njihove refleksije u demonološkim predajama, koje razmatra oslanjajući se na lakanovsku i postlakanovsku psihoanalizu i psihoanalitičku kritiku. Objavljuje u domaćim i inozemnim znanstvenim časopisima te sudjeluje na znanstvenim konferencijama.