ПОЈМОВНИК УПОРЕДНЕ КЊИЖЕВНОСТИ 2

Зборник радова

НАУКА О КЊИЖЕВНОСТИ
УПОРЕДНА ИСТРАЖИВАЊА

Уредник едиције
Др БОЈАН ЈОВИЋ

Уредници зборника
Др БОЈАН ЈОВИЋ
Проф. др АДРИЈАНА МАРЧЕТИЋ

Рецензенти
Проф. др ЗОРИЦА ЂЕРГОВИЋ-ЈОКСИМОВИЋ
Др БОЈАН ЧОЛАК
Др ТИЈАНА ТРОПИН

ПОЈМОВНИК УПОРЕДНЕ КЊИЖЕВНОСТИ 2

Зборник радова

Уредници
Др Бојан Јовић
Проф. др Адријана Марчетић

Институт за књижевност и уметност
Београд
2021

821.091

Марија ШАРОВИЋ
(Институт за књижевност и уметност, Београд)
marija.sarovic@ikum.org.rs

ЛИК ВЕШТИЦЕ У СВЕТЛУ КОМПАРАТИВНОГ ИЗУЧАВАЊА КЊИЖЕВНОСТИ

Апстракт: У раду се разматрају најважнији аспекти књижевне представе вештице у компаративном контексту кроз кратак синтетички осврт на њен настанак, митолошко и демонолошко порекло и историјске оквире. Упоредни контекст треба да истакне основне разлике између два типа вештице – народне или вештице фолклора, типичне за наш културни и традицијски миље, и западноевропске вештице-јеретика, чија је представа кључно дефинисана теолошким и демонолошким концептима. Специфичност предмета, упоредо са уже омеђеним књижевним проучавањем, намеће интердисциплинаран и компаративан приступ. Стога је посебна пажња посвећена геополитичким, културолошким и историјским различитостима у представама вештице, пошто су оне условиле и различите доживљаје вештице и различит однос друштва према њој у нашој, односно другим европским културама.

Кључне речи: вештица, митологија, демонологија, народна и вештица-јеретик, лов на вештице, родно питање, другост, јерес

Настанак и развитак лика вештице у компаративном контексту. Процес обликовања књижевног лика вештице какав познајемо данас био је сложен и дуготрајан, и његова развојна путања може се пратити кроз митске приче, народно предање, демонологију и историјску стварност. Књижевни варијетети вештице у најближој су вези са представама потеклим из народне културе, демонологије и митологије, па стога оваква анализа захтева шири поглед на те области у компаративној перспективи. Штавише, компаративни приступ намеће се и као једини могући када је реч о темама, мотивима или ликовима

који у литературу доспевају из других области људског духа, а у овом случају се шири са онога што уобичајено подразумева (са чисто интерлитерарних веза какве су, на пример, оне између дела писаца који се баве истом темом) на упоредно сагледавање лика вештице у књижевности, с једне, и у историји идеја, општој историји, социологији, митологији и демонологији, с друге стране.

Као полазна тачка узет је традиционални културни контекст у коме се вештица јавља. Опис вештице, њеног порекла и настанка, одређивање њених функција и значења у српској народној традицији и књижевности, као и постављање вештице наше традиције и културе у компаративни контекст европских књижевности и различитих европских и светских митологија, имају за циљ да упуте читаоца на дубље порекло представе вештице које сеже до заједничког супстрата индоевропског наслеђа, а затим и да покажу каква је била њена књижевна судбина и у којој мери је вештица била – и још увек је – условљена традицијским, митолошким и културолошким наслеђем.

Вештица је лик добро познат народној машти. Њене представе у народним причама и предањима могу бити схематизоване, а понекад састављене и из самих општих места. Због јаке амблематске вредности, ово је често био случај и са њеним представама у уметничкој књижевности, међу којима је добар број оних упрошћених или представа које одају врло површан доживљај вештице. Овај аутентични лик народне маште заправо је врло погодан предмет књижевне обраде, као и књижевне интерпретације, и то захваљујући двема својим карактеристикама.

Прво, вештица није класичан представник демонолошког света, биће искључиво демонске природе (какав је случај са њеним демонолошким аналогонима попут одређених типова вампира или демона болести), већ појава која у подједнакој мери припада и природном и натприродном свету. Вештица као двоструко и гранично биће повезује ова два света тако што трансцендира овострано (она је део свакодневице, људско биће које је припадник друштва) и персонификује оностране (тј. вештица која је схваћена

превасходно као припадник демонског света).[1] У основи исти смисао има подела Веселина Чајкановића, који разликује вештицу као преанимистичког (у ранијој фази) и анимистичког демона (на каснијим степенима развитка; Чајкановић 1994/5: 215–216).

Ово разликовање је од важности и за обликовање хронотопа вештичјег света, и за жанровску разноврсност њене појаве. Вештица је биће које може припадати природном или натприродном свету, као што се може налазити и на њиховој међи. Она излази из профаног, али не улази у сакрално – „на друштвеном плану њихова територија је посредничка", пошто вештице и чаробњаци нису „наше", али нису ни „туђе", већ људима блиске фигуре и њихова помоћ често је тражена (Mitseva 1994: 158). Посредничка позиција најбоље долази до изражаја у приказима вештице као пророчице или управо посредника (медијума) између два света, а њена граничност приметна је у ликовима Кирке или Сибиле.

Друго, вештица је полиморфна, пошто у себи обједињује црте различитих демонских и божанских фигура (виле, вампира, море, чуме, суђаја; односно, укључује атрибуције различитих божанстава, и то обично мрачних женских божанстава попут Хекате, Изиде, Артемиде или Иштар). Везе вештице са митолошким светом упућују нас на богате архетипске слојеве у њеним књижевним представама. Обично је то демонски женски архетип заснован на дистинкцији земаљско / хтонско, тј. аполонијско / дионизијско, у смислу у ком ову опозицију дефинише Ниче.[2]

---

[1] Ову поделу уводи Душан Бандић у студији о српској народној религији, заснивајући је на тезама социјалне атропологије и историје религије о дуализму религијског погледа на свет и из њега проистеклој опозицији профаног и сакралног. По Бандићу су трансценденција овостраног и персонификација оностраног универзални и архаични обрасци митског мишљења, а вештица је сврстана у први од њих (у пододељку „Човек"; Бандић 1991: 22–24). Наше је мишљење да се она лако може уклопити и у други, као биће са изразитим демонским цртама које веома често савршено персонификује оностарно.

[2] Ниче дионизијски принцип описује као чисто артистичко и антихришћанско учење (Ниче 1960: 9–10), а Диониса поистовећује са

Митске и демонске црте у лику вештице какав данас познајемо плод су синкретичких процеса у народној традицији и религијским схватањима. Указујући на овај феномен у српској народној религији, Чајкановић га је назвао *унутрашњим синкретизмом* (1994/5: 52–58), појавом која се односи на интеграцију разнородних елемената у лик вештице, најпре религијског типа (опозиција паганско / хришћанско), а који је чине сложеним и амбивалентним бићем. Унутрашњи синкретизам кључно је утицао на типологију лика вештице, тј. на одређење два њена основна типа – паганski и хришћански.

По сличностима са вештицом, из српске и словенске демонологије[3] издвајају се демони болести (бабице и чума), демони судбине (суђаје), затим, вампир, вила и демони атмосферских појава (але и ламије). Атрибуције као што су старост, ружноћа и изолованост повезују је с демонима болести и смрти; младост, лепота, привлачност и крилатост са вилама, а кровождност и локална природа са вампиром. Све ове атрибуције доприносе сложености њене појаве. Зато вештица, у неком смислу, има општији карактер него поменута бића: она може донети болест, па и смрт, одредити каквом ће смрћу умрети особа коју је напала, док изазивање невремена, олуја, града и уништавање усева представља једну од њених типских карактеристика. И вештице, попут демона, могу да контролишу ветрове, воде и небеска тела, изазову земљотресе и друге природне катастрофе; да изазову болести и излече их, или

Антихристом. Аполонијско је лепо и светло, дионизијско мрачно и хтонско. Западњачка естетика представља покушај да се дионизијски „ужас уобличи у имагинативно прихватљиву форму“ (Паља 2002: 5). Иста начела сукобљавају се у лику вештице, и њене књижевне представе понекад су заиста покушај придавања друштвено прихватљивог облика ономе што је друштво одбацило или од чега зазире, што умногоме има везе са њеним симболизмом Другог.

[3] Демонологија се понекад назива и нижом митологијом, будући да демонолошке каталоге чине махом бића нижа од божанских, али различита и од људских бића. Друго значење овога термина је теолошко и односи се на демонолошку књижевност, тј. дела теолога који су се бавили демонолошким питањима. Читаоцу би, на основу контекста, требало да буде јасно када се овај термин користи у првом, а када у другом значењу.

да људима донесу различите поремећаје – меланхолију или чак лудило (Spence 1960: 120). Вештичине сродности са другим демонским бићима уочене су и у литератури. Тако Тихомир Ђорђевић вештицу и вилу поставља у упоредну перспективу већ у наслову студије *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*, Жил Мишле их у студији *Вештица* описује као варијетете јединственог „генија својственог жени и њеној нарави" (1986: 7), а Жак Брил нам, описујући правештицу Лилит, даје читав низ паралела између вештице и других митских и демонских женских бића чије су преовлађујуће карактеристике, без обзира на варијетете, „одлике демонице ваздуха, заводнице, ноћне ждерачице" (1993: 15). У лепој књижевности биће са одликама море и вештице приказано је у Мопасановој причи „Орла", а у причи „Смара или демон ноћи" Шарл Нодије представља необично маштовиту синтезу ликова море, вештице и вампирице.

Од митолошких узора важних за обликовање лика вештице најупечатљивија су мрачна женска божанства индоевропских митологија, не само због директног преношења атрибуција (на пример, атрибуције Артемиде и Хекате уочљиве у књижевним представама Кирке и Медеје), већ и због архетипских слојева у књижевном лику вештице видљивим у одређеним митологемама. Од њих су најважније вештица као *femme fatale*, силазак у подземље, чедоморство и материнство, опседнутост и амбивалентни хтонски карактери.

Архетипско у лику вештице углавном се заснива на негативном аспекту божанства, и видљиво је у бројним аналогијама са хтонским принципом – вештица се јавља као наличје принципа вечите женствености и Велике мајке (Велике богиње). Она је на супротном полу од аполонијског значења ове митологеме и појављује се као *femme fatale*, праћена читавом иконографијом и симболизмом мрачне сексуалности. Вештица је антипод материнског архетипа, Велике мајке, обично представљене са својим умирућим сином, богом вегетације. Ретко, ако и уопште, срећемо лик вештице испуњен материнском љубављу: њени сродници (а посебно најближи међу њима) њени су непријатељи које често убије (или жртвује); у њој нема ничег од мајчинске

природе богиње која креће у потрагу за убијеним сином или супругом како би омогућила његово васкрсење. Одсуство мушког принципа представља важну разликовну црту вештице у односу на Велику мајку. Вештичино постојање није условљено мушким принципом (осим када о вештици говоримо као о производу хришћанско-патријархалне културе), док је богиња без њега незамислива, као, уосталом, и он без ње.[4]

Митологема о сатирању сопственог порода, као и мотив вештичје мржње сопствених сродника, дата је у парадигматској причи о Медеји као чедоморки и братоубици. Медејино чедоморство је митска потврда нашег народног веровања да вештица мора смртно наудити сопственом детету. Тихомир Ђорђевић наводи народно веровање да жена не може бити вештица док не поједе своје дете (1953: 22). Овако обликован мотив изопаченог материнства повезује тесалијске вештице, те чаробнице Кирку и Медеју, с нашом вештицом, иако потоња једе (жртвује) сопствено дете из другачијих побуда од оних из којих то чини Медеја – из освете и очајања. Наша вештица по намери овде много више наликује баханткињама које то чине у ритуалном трансу, како се понекад тумачи ова тема у мрачној лирској песми *Изједен овчар* (в. нпр. тумачење М. Павловића).

Предања и теорије о постанку вештице двојаки су, као што је то и природа вештице, и одређени њеном преовлађујућом природом (људском или демонском). Вештица је могла настати на два начина: рођењем и запоседањем. У првом случају, вештица је своје знање наслеђивала од старијих жена из своје породице (мајке или бабе),

[4] Чак и наоко еманциповане фигуре вештица – кћери Светог острва и свештенице Авалона – из *Магли Авалона* М. Ц. Бредли, вичне сваком послу, тајном знању, прорицању итд, заправо се одгајају како би, у парафрази фрејзеровског мита о повратку умрлог бога, у светом браку родиле будућег Великог краља који ће владати обема Британијама – „Британијом свештеника и светом магли којим управља Авалон“ (Bradley 1984: 15), у уједињеном свету у ком ће бити места и за Богињу и за Христа. Чаробнице реда Бене Гесерит из *Дине* Френка Херберта много су искључивије и држе се строгог програма узгајања одабраног људског бића неопходног за њихове планове, особе са изузетним натприродним менталним способностима, пожељно женског пола (Херберт 2006: 12, 411).

тј. натприродне способности стицане су преласком мајчиних особина на кћер, јер се веровало да „вештица рађа вештицу“ (Зечевић 2008: 306). Такву вештицу познају и описују наша предања. У Овидијевом недовршеном поетском календару *Фасти* читамо да је постанак рођењем тек један од начина настанка вештице (стриге); она може настати и као последица урока, или се у њу може претворити каква стара жена која познаје одговарајуће магијске формуле (VI: 1, 41–42). У једној занимљивој верзији приче о постанку вештица, датој у делу *Арадија или јеванђеље вештица*, Чарлс Лиленд пише о италијанским стрегама (вештицама) као о чаробницама у чијим се породицама мрачна уметност преноси с колена на колено: „У највећем броју случајева она потиче из породице у којој су тај позив или уметност упражњавани генерацијама“, додајући да је родослов ових вештица понекад могуће пратити све до романских или етрурских времена (Leland 2014: 1).

Други начин постанка у вези је с мотивом опседнутости и фигуром ђавола или нечистог духа, који је са будућом вештицом „ступао у љубавну везу или закључивао неки споразум (или се просто усељавао у њено тело)“ (Виноградова, Толстој 2001: 77). Понекад вештице настају и од грешних жена које су душу обећале ђаволу (Ђорђевић 1953: 9). Индикативно је то што су извори које Ђорђевић наводи са подручја Хрватске – теолошке интерпретације које су истицале везе вештице са ђаволом карактеристичне су за римокатоличко хришћанство и за западноевропску верзију овог лика. Ово је, такође, схватање новијег датума настанка у односу на вештицу као старинског демона, и у непосредној је вези са хришћанским утицајем, тј. потиче из времена када је вештица већ повезана с хришћанским концептом ђавола и проглашена јеретиком. У овом аспекту вештицу пресудно одређује њена веза са ђаволом, тј. демонска опседнутост.

Савршен књижевни приказ опседнутости како је описана у западним хришћанским изворима даје Брјусов у лику Ренате из романа *Огњени анђео*. Ренатина опседнутост има све типичне одлике, укључујући и неприродно извијање тела, глосолалију (говорење на језицима које говорник у уобичајеном животу не познаје, говорење туђим гласом),

унакаженост лица, а Брјусов приказује и масовну хистерију у женским манастирима, уобичајену за оно доба.[5]

Код Чајкановића налазимо још једну важну поделу – разликовање типова вештице по њеним функцијама и дејствима. Ово разликовање је функционално, јер упућује на делокруг вештице и њене манифестације у свету свакодневице, али и типолошко, јер указује на два основна типа вештице која су се коначно обликовала у XV веку: фолклорну или народну и вештицу-јеретика. Говорећи о времену када су вештице нарочито активне, он истиче Ђурђевдан и Ивањдан, али подвлачи да овде више „није реч о вештицама *демонима*, него о *врачарама,* које се, у доцнијем развоју, мешају и идентификују са правим вештицама“ (Чајкановић 1994/5: 222). Затим предлаже тројаку функционално-типолошку поделу вештица.

У прву групу спадају вештице у најпримитивнијем и правом значењу: то су *женски демони* манистичког порекла, које су, као и вампири, устале из гроба, и ноћу невидљиво, или претворене у лептира или птицу, нападају људе и децу и изједају им срце или џигерицу. У овом аспекту вештица је преанимистички демон, чијем опису највише одговара библијска представа Лилит као злодуха који је изродио

[5] Ренатин сапутник, витез Рупрехт, схвата да је „том женом овладао злодух [...] Никад пре тога нисам видео такве дрхтаје нити сам помишљао да људско тело може тако невероватно да се извија! [...] Опет нисам био кадар да некако помогнем мученој, и само сам посматрао Ренатино лице, потпуно унакажено, као да је из њених очију гледао неко други, и гледао сам наказна изокретања њеног тела, док је демон најзад није добровољно напустио [...] јаросно бацала у мојим рукама, стргнула са себе митру и ланену одежду, и непрестано је грубим, готово мушким гласом који уопште није био њен [...] говорила латински, изговарајући потпуно правилно и поједине усклике и читаве повезане реченице, мада [...] она тај језик уопште није знала [...] Смисао онога што је говорила био је ужасан, јер је засипала проклетствима и мене, и саму себе, и грофа Хајнриха, изговарала бесна светогрђа.“ (Брјусов 2011: 43, 87, 135, 136). Први следећи помен Ренате је као из Мишлеове студије у којој се описује религијска хистерија по манастирима, махом женским: „У манастир је ступила једна нова сестра с којом стално пребива да ли анђео или демон. Једне сестре је обожавају као светицу, друге је куну као опседнуту и као савезницу Ђавола [...] Тада се покварише и остаци реда читавог скупа, и на све стране, куд год окренеш поглед, могао си видети само жене опседнуте демонима...“ (Исто, 292, 313).

Асмодеја и безбројне друге демоне, и који пребива у самотним развалинама у Едомској пустињи (Исаија 34, 14).

Другу групу чине *демонске жене*, које су умеће вештичарења добиле или рођењем, или су га стекле доцније. Такве вештице приказане су у делима класичне књижевности – велике чаробнице, свештенице мрачних богиња или полубогиње, какве су Кирка и Медеја, или страшна Луканова вештица Ерихто. Овај тип вештице постаје и рођењем и запоседањем, а може се упоредити и са анимистичком теоријом о вештици, као и са вештицом као људским, а не искључиво демонским бићем.

Такве – блиске, познате и свакодневне – појаве вештице спадају у трећу групу: то су жене „које се називају вештицама, али које то нису у правом смислу, већ су врачаре или чинилице. На њих се односи оно што Вук у *Рјечнику* каже да се ниједној младој и лепој жени не каже да је вештица, 'него све бабама'. Њихов је посао да краду млеко и превлаче летину" (Чајкановић 1994/5: 223). У класичној књижевности такве су вештице Овидија, Вергилија и Теокрита. Иако су ове вештице недвосмислено људска бића, занимљиво је приметити атрибуције атмосферских демона у њиховом опису.[6] Овде треба споменути и занимљиву Нодилову дефиницију вештице, у којој се она описује као врачара или гатара. Говорећи о начинима на које се болесник може излечити, он помиње и „врачаре и гатаре и бајаче", или вешце и вештице „који све најбоље знају, а своје знање обично пјевају. Наш *вјештац* [...] бјеше и у нас свећеник све дотле, док га осуди нова вјера, те њему спаде чин, а и ријечи часни смисао" (Нодило 1981: 518).[7]

---

[6] Један од најстаријих помена овог типа вештице јавља се у „Слову Светог Григорија о идолопоклоницима", у верзији сачуваној у *Чудовском рукопису* (XIV или XVI век), где се, као њена дела, помињу чини којима се изазивају богата или слаба жетва, пустошење суседских њива и усмрћивање стоке, као и лечење болести или буђење љубави (Ловмјањски 1996: 109).

[7] Нодило вештице и вешце описује као свештенике старе вере, људе са великим знањем и добре певаче. Ова функција вештице – свештеничка – биће једна од најзаступљенијих у читавом низу књижевних дела (најпре грчких класика, али и савремених књижевних обрада у овом кључу какве су свештенице Авалона Мерион Цимер Бредли), а посебно

У руским изворима овакве појаве сврстане су у засебну групу митологизованих личности: то су потпуно стварни људи који поседују натприродне способности и особена, сакрална знања – лекари, предсказивачи, шамани, колдуни, вештице – а од њих се демонским могу сматрати само колдуни и вештице, јер су они у руској народној култури повезани с пољем искључиво негативних значења, док се фигура исцелитеља по правилу карактерише позитивно (Неклюдов 1998: 11).

И етимологија потврђује да су представе о вештици биле некохерентне и дифузне. Вештицама су називане врачаре, понегде жене злих очију, исцелитељке, траварке, али и пороћајни демони, демони болести и друга митска бића. Основно разликовање вештице као фантастичног припадника демонског света и стварно постојеће жене губило се у пракси и именовању. Кохерентно није било ни само вештичарство, јер су оквири овог појма обухватали двосмислене магијске моћи: оне које доносе добробит (срећу, пород, исцељење, напредак и дуг живот), али и мрачне уметности изазивања невремена, проклињања, доношења несреће, болести, смрти.[8]

Слично је у западноевропској етимолошкој традицији, у којој се генеричким појмом вештице означавају разне појаве, и где вештица такође не оскудева у именима, колико еуфемистичким, толико и оним која указују на неке од њених атрибуција. Бројне примере дао је доминикански теолог Ђордано да Бергамо. У делу *Истрага вештица*

је важна јер говори о религијском карактеру вештице, који ће условити крупну историјску и типолошку промену – на том се путу вештица, од чаробнице и свештенице, претвара у хришћанског јеретика.

[8] Широка употреба назива *вештица* и све већи број значења који је он почео да обухвата с преласком вештице из народне маште у теолошки миље имала је за циљ уједначавање свих варијетета и свођење на коначно негативно значење. Демонолози су настојали да поистовете класичну злоћудну вештицу која обожава ђавола, вештицу „из лова на вештице", са сеоским врачарама и мунданим практичарима популарне магије. „Много литературе о вештичарству", пише Стјуарт Кларк, „представљало је покушај проширене примене термина 'вештица' који би обухватио све оне за које се сматрало да стоје на путу потпуној клерикалној хегемонији [...] Они који призивају духове, чаробњаци, мађионичари, они који проричу [...] све их је обухватао појам вештичарства" (Clark 1997: 459).

(*Quaestio de Strigis,* око 1470) он издваја следеће називе: *bacularia* (од летења на штапу), *fascinatrix* (у вези са злим оком), *herberia* (од отровних биљака), *maliarda* (од злих дела), *pixidaria* (од кутије с помастима), а Вилијам Вест у делу *Симболографија* (1594) издваја магове, бајалице, пророке, исцелитеље, мађионичаре, гатаре и вештице. Ове последње описује као старице које чинима могу изазвати град, олују и грмљавину, преместити или украсти усеве, летети на разним животињама у неку далеку планину, превађујући огромне раздаљине за невероватно кратко време. Понекад лете на штапу или рашљама и проводе ноћ у плесу и ђаволским забавама (Robbins 1981: 545). Као што се може видети из наведених назива, атрибуције наше и западноевропске вештице у њима очуване готово су истоветне.

Полиморфија вештице као основа компаративног тумачења. У поређењу два основна типа вештице – једног, умногоме надахнутог домаћом традицијом и народном културом, и другог, типичнијег за западноевропски културни круг и теолошка схватања – треба поћи од дефиниције вештице коју Вук Караџић даје у *Српском рјечнику.* Вештица се, стоји тамо:

> зове жена, која (по приповијеткама народним) има у себи *некакав ђаволски дух*, који *у сну* из ње изиђе и створи се у *лепира, у кокош или у ћурку*, па *лети по кућама и једе људе, а особито малу ђецу*: кад нађе човека ће спава, а она га удари некаквом шипком преко лијеве сисе те му се отворе прси док она *извади срце и изједе*, па се онда прси опет сразу. Неки тако наједени људи одма умру, а неки живе више времена: колико је она одсудила кад је срце јела; и *онаковом смрти умру на какову она буде намијенила*. Вјештице не једу бијелога лука, и зато се млоги о бијелим и о божићним покладама намажу бијелим луком по прсима, по табанима и испод пазуха: зашто кажу да оне на покладе највише једу људе. – Ни једној младој и лијепој жени не кажу да је вјештица, *него све бабама* (млада курва стара вештица). Кад се вјештица један пут исповједи и ода, онда више не може јести људе, него *постане љекарица* и даје траву изједенима. Кад вјештица лети ноћу, она се сија као ватра; и највише се

скупљају на гувну; зато кажу да она, кад хоће да полети од куће, *намаже се некаквом масти* испод пазуха, па рече: *ни о трн ни о грм, већ на пометно гувно*. Жена, која је вјештица, кад из ње изиђе онај дух, лежи као мртва, и да јој човек окрене главу ће су јој ноге биле, не би се више ни пробудила. (*Српски рјечник*, вјештица) [9]

Вукова дефиниција укључује све елементе неизоставне у портрету вештице. Најпре, у нашој традицији вештица је увек жена, и то стара (баба). Она је опседнута ђаволским духом, што подразумева неколико других мотива (ноћно време и сан у току ког тело вештице бива обузето, као и лутање душе која напушта тело у облику неке од животиња). Најупадљивији елементи дефиниције су опседнутост, ноћни лет и канибализам вештице (изједање људи, посебно деце, њиховог меса и особито срца), метаморфозе (промена облика и териоморфија вештице), као и атрибуције које је повезују са другим демонским бићима. На пример, вештица одлучује колико ће њена изједена жртва живети, што је дужност демона или божанстава судбине; демонска је и њена способност да људима донесе болест или оздрављење – она је „лекарица", што је повезује са вилама и демонима болести. У Вуковој дефиницији обухваћене су и друге потанкости везане за вештицу: магијски предмети којима се служи (шипка, а у другим варијантама, штап или стреле; помаст), посебан језик вештица (басме и заумни језик бајалица), као и хронотопске карактеристике (најчешће доба године или дана појаве вештице, као и простори окупљања).

Код вештице је, као и код вампира, њена преанимистичка природа измењена под утицајем каснијег, анимистичког схватања. У потоњем смислу она је представљена у Вуковој дефиницији као „жена која у себи има некакав ђаволски дух". Схватање да лута само душа вештице, док јој тело остаје непомично, било је познато и Грцима и Римљанима (тако се манифестују стриге, с којима вештица дели многе атрибуције). За разлику од вампира који се храни крвљу,

[9] Курзивом су издвојене важније особине, атрибуције и елементи лика вештице.

вештица је људождер – њена храна је људско срце (или џигерица), што је још једна сличност између ње и стриге, али и бројних других крвожедних демона, ноћних отмичарки и прождирачица чији праузор налазимо у Лилит, архетипској слици дијаболичне женствености. Другим речима, вештица је у преанимистичком облику хтонски демон, припадник демонског света, биће одређено својом оностраном природом, док у анимистичком облику припада људском свету – она је људско биће опседнуто демоном или нечистим духом.

Двострукост и граничност вештице видљиве су и у њеној иконографији. Иконичке одлике вештице односе се на телесне знакове препознавања, бројне у народној традицији, као и на њен физички изглед уопште. Вештицом је сматрана свака жена с било каквом мушком атрибуцијом, неприродним или непријатним недостатком било ког типа. У народним схватањима то је обично старица коју карактеришу разрокост, репатост, зло (урокљиво) око и упадљива, за жене претерана маљавост. У само једном извору наилазимо на податак да се вештице могу препознати по томе што имају крваве зубе (Памучина 1867: 50). Тело ове вештице није фантастично (ако изузмемо бизарну телесну особеност каква је репатост): оно је ружно, изобличено, старачко и непривлачно, али не и неприродно. Такође се веровало да је вештица свака разрока жена, као и да вештице имају скривен реп (Зечевић 2008: 308; Ђорђевић 1953: 18). Ружноћу, старост и маљавост као карактеристике вештица помиње и Чајкановић. За све наведене карактеристике заједничка је и одбојност коју изазивају – овакве жене изазивале су нелагоду сличну оној коју су могла изазвати и натприродна бића или привиђења: „Машта која је могла да створи овакво биће била је способна и да старице, опхрване старачким слабостима, претвори у отеловљење злоћудне моћи“ (Cohn 1976: 249).

Ово је универзална представа вештице, заједничка за све традиције, која доста дугује народној машти, а један од њених најсликовитијих примера јесте портрет руске вештице – Баба-Јаге. Она живи у дубокој шуми, у кућици на кокошјим ногама која се врти тако да се зачељем окреће према шуми, а вратима к ономе који долази. Замишља

се као зла старица натприродног раста, гвоздених зуба, дугачког носа и рашчупане косе. У бајкама се описује протегнута „од угла до угла, а нос јој у таваницу упро“ (Афанасјев 1982: 125). Фантастична дивовска старица јаше на гвозденој ступи, „гвозденим тучком маше, а иза ње псето лаје“ (Афанасјев 1982: 129). Портрет вештице као старице даје Мерешковски у лику дона Сидоније, дона Касандрине тетке:

> [...] попела се хукћући и стењући старица у црној удовичкој хаљини. Једном руком пребирала је бројанице, у другој је држала штаку. Боре на њеном лицу чиниле би је честитом да није отужног преслатког смешка на њеним уснама и мишје лукавости у њеним очима [...] – Чуј, стара – проговори Беатриче – а нема ли у тој водици опет какве гадости коју вештице користе у црној магији, попут змијскога сала, крви богаља и прашка од жаба сушених на тигању, као у оној масти за уклањање длака са брадавица [...] (Мерешковски 1998а: 85–86)

Старица Сидонија много више одговара профилу вештице него млада и неискусна Касандра – она познаје црну магију, може изазвати болест и смрт, а њена ћуд претворна је и улизичка: „Људи говоре како сам ја вештица, али чак када бих продала душу ђаволу, учинила бих то, види Бог, само да бих нечим угодила вашој светлости!“ (Исто, 89). Осим тога, она је ружна, има само један „жути зуб, налик на очњак“, а њено одурно старачко тело изазива Касандрино гнушање (Исто, 136–137). Општа места у представи вештице користи и Френк Херберт у серијалу *Дина*, када описује најстарију Бене Гесерит, Часну мајку Хелен Мохијам: она има изборано, старо лице, блиставе очи, бледе десни око сребрних, металних зуба који се цакле док говори. Понекад се описује и као „карикатура вештице: упале очи и образи, издужени нос, кожа наборана и прошарана венама“, или као „прилика крутог држања, одевена у црно, смежурана вештица која је седела на лебдећој столици. Њена капуљача била је забачена да би истакла уштављено лице испод сребрнасте косе. Дубоко упале очи зуриле су из кошчате лобање.“ (Херберт 2006: 13, 395, 466).

Ружна старица често је оваплоћење порока и ђаволов савезник, што посебно важи за ренесансно доба. Као књижевна и иконографска тема, она ће почетком модерног доба дословно преплавити уметност. Жан Делимо наводи читав низ песника ренесансног и барокног доба који описују сраман портрет ружне старице, приказујући је као костура, мумију која дише и, уопште, као симбол смрти. Као алегорија, жена је углавном представљала негативне појаве – зиму, јаловост, глад, завист, сводиљу и, наравно, вештицу (Делимо 1982: 258). И митолошки обрасци видљиви у представама богиња као што су Хеката, Ерешкигал, Кали или Мориган заправо су форме које симболично представљају старост, смрт, зиму, пропадање, Месец у фази опадања, као и друге симболе распада и уништења које претходи обнови и поновном рођењу.

Осим увреженије и старије представе вештице као зле старице, постоји и она друга – вештица као млада жена изузетне лепоте. Слика вештице као старице је доминантнија; она је пренета из народне књижевности у уметничку, тако да потоња у ствари верно одражава представе познате од давнина. На типу вештице као фаталне жене демонског шарма засновани су и ликови чаробница или пророчица у класичној литератури, посебно Кирке и Медеје, које се увек приказују као лепе и младе жене. Но, у књижевности антике јавља се и читав низ старих вештица, каква је Овидијева зла вештица склона пићу, сводиља Дипсада, страхотна Луканова некроманткиња Ерихто, или старе вештице римске поезије које се издржавају прављењем љубавних напитака.

Два физички најупечатљивија типа вештице – одбојна старица и привлачна девојка – условљена су донекле и жанровским претпоставкама. Да ли је реч о фолклорној, односно вештици уметничке прозе, зависиће и од жанра, пошто се представе о изгледу вештице мењају чим се са поља колективне имагинације пређе на индивидуалну:

> Разлика између фолклорног и књижевног транспоновања говори о могућем дејству „народног“ читања на имагинацију и њене трагове у причама. Наиме, приче о вештицама у нашим народним веровањима потпуно су очишћене од могућих

> сексуалних наслага које овај појам има у другим културама. С друге стране, жена постаје вештицом тек када се уда. Ту такође није тешко препознати културни и сексуални стереотип који је учитаван у народна веровања [...] Модификација која постоји кад је реч о вештици као романескној фигури говори о разграђивању мотива из фолклорних записа тако што је сада на делу одређени, другачији модел жене. (Поповић-Перишић 1989: 240)

Као привлачна млада жена вештица је присутнија у савременијим књижевним остварењима, мада се у ликовној уметности јавља сразмерно рано, у тренутку у ком је овако слободно приказивање женског тела у књижевним остварењима било незамисливо (већ у XVI веку, на дуборезима Албрехта Дирера или Ханса Балдунга Грина, док слика вештичјег сабата на Блоксбергу Михаела Хера, која је инспирисала Гетеову Валпургијску ноћ у *Фаусту,* приказује мноштво вештица међу којима има и девојака и старица). Искључивање младе и привлачне вештице из ликовних и књижевних представа у западноевропском културном кругу имало је везе са религијским пуританизмом, који је спречавао афирмативно представљање вештице у било ком смислу, у страху да би то могло „охрабрити нове конверзије [хришћана] у јеретике“ (Robbins 1981: 543). С тачке гледишта популарне културе, негативно одређени естетски моменат је ипак био од пресудног значаја, па су злокобне, прождрљиве старице са шиљатим шеширима, длакавим брадама, брадавицама на носу и зеленом кожом лица постале генеричка слика овог бића. Али, ранији уметници замишљали су их другачије, па се у распону од XV до XX века, када ће и коначно запасти у иконографски клише „Ноћи вештица“, вештице јављају у читавом низу естетизованих (или мање естетизованих) форми.

Вештице су често приказиване и сасвим наге, како лете на месечини, посећују сабате, спавају са ђаволом, а злоћудност њихове природе уписивана је на њихова тела, која су могла бити или старачка, смежурана и деформисана или пак превише, чак сумњиво лепа. Прави дух вештичарства, чини се, ипак у највећој мери преносе црно-беле графике и цртежи Гоје, Дирера и Фуселија, и њихова фантастична

криптозоологија – крилате рибе, кочије од костију, старице са роговима, отромбољена старачка тела одбојна посматрачу – јер укључују све оно што је најстрашније у вези с вештицама. Сваки од ових приказа истиче понеку од одбојних или абнормалних особина вештице, као што указује и у ком смеру еволуира њен лик у уметности.

Функционалне одлике вештице већ дубље залазе у домен фантастичног. Овде спадају све оне, неретко натприродне, атрибуције које је вештица наследила или усвојила од демона и божанстава и које су још једна потврда сложености њеног лика: храњење (прождирање и повраћање, канибализам и некрофагија), летење (крилатост), метаморфозе, изазивање невремена, крађа усева и друга фантастична дела, попут изједања Сунца и Месеца, само су неке од њих. Оне вештицу доводе у блиску везу колико са демонским светом – вилама, вампирима, мором и пороћајним демонима – толико и са натприродним моћима божанског света.

Два основна типа вештице: фолклорна вештица и јеретик. Вештица какву смо описали представља само један, мада веома важан, тип овог сложеног бића. Други, подједнако важан и веома заступљен варијетет вештице, заснован је на опозицији паганског и хришћанског начела. Ова опозиција изазвала је највећу промену у схватању и представама вештице, до тада заснованим на фолклорним и митолошким концептима. У свом новом виду, вештица обједињује стара народна веровања и књишко-хришћанске представе потекле из средњовековних европских учења.

Росел Робинс у *Енциклопедији вештичарства и демонологије* такође разликује фолклорну вештицу (врачару, видарку, пророчицу, чаробницу) и хришћанску вештицу – јеретика, коју није створила народна машта, већ хришћанска теологија. Прва од ових заснована је на традиционалној, мада касније извитопереној представи (која ће на концу довести до упрошћене представе вештице као збира општих места). Друга је заснована на поимању вештичарства као хришћанске јереси, односно, појаве која не спада у антропологију, фолклор или митологију, већ се јавља као предмет теологије. Огроман је јаз између вештице из *Ивице и Марице* и вештице против које су „током читава

три века најученији умови Западне Европе упошљавали све црквене и државне снаге“ (Robbins 1981: 4).

Робинс наглашава да традиционална вештица, иако несумњиво одбојно и злобно биће, ипак није представљала никакву јасну опасност по стабилност друштва – а то је управо она улога која јој је приписана као јеретику.[10] Овде разлика између концепта вештице условљеног историјским и религијским смислом и концепта вештице као чаробнице или врачаре, заснованог на народној традицији или митологији времена старијих од хришћанских, постаје сасвим јасна.[11]

Ову разлику Робинс илуструје двама примерима из историје вештичарства – случајевима Агнес Херд (1582) и Рут Озборн (1757), обе из Енглеске и обе оптужене по сличним основама – за изазивање непогода и болести (код стоке, а нарочито код људи) и канибализам. Но, док је први случај забележен као вештичарење, други се водио као чаробњаштво. Разлика је у томе што се у случају Озборнове појава демона (или ђавола) нигде не помиње, док је Агнес Херд оптужена и суђено јој је по закону због „инвокација и зазивања злих духова“ (Robbins 1981: 6). Пристанак на деловање против хришћанског бога и хришћанске цркве постао је „злочин савести“: вештичарство се није тицало неког злодела, већ става или идеје. У хришћанском концепту вештице, вештичарство се од чаробњаштва разликује по томе што представља облик религије (у овом случају, хришћанску јерес). Као такво, оно се може ограничити на одређени период, од 1484, када је була папе Инокентија VIII

[10] Овакво схватање је ограниченог домета, јер се односи на савремена друштва. Вештица је у примитивним друштвима и народној традицији сматрана изузетно опасном по стабилност и добробит заједнице – вера у вештице, предохрана од вештица, као и страх који су изазивале, речито сведоче о томе. Робинс овде очигледно мисли на друштво у религијски институционализованом смислу, тј. на друштво као хришћанску заједницу, а доживљај вештице као претње по стабилност цркве и вере биће карактеристика како западноевропске историје, тако и њене књижевности.

[11] Код нас је вештица скоро без изузетка остала вештица првога типа. На нашим просторима прогона и лова на вештице није било, осим у западним крајевима. Ипак, и код нас су спорадично вештице биле сурово кажњаване, о чему сведочи Тихомир Ђорђевић на примерима грађе прикупљене широм Србије.

(чији је *Маљ за вештице* опширан коментар) покренула лавину суђења и прогона вештица, до 1692. и процеса у Салему. У овом периоду и световне и црквене власти прогониле су вештице.

С друге стране, чаробњаштво је универзално и припада сваком времену. Врачара из Ендора, која зазива дух Самуила на молбу Саулову у *Првој књизи Самуиловој,* и Медеја, која замађијава змаја како би Јасон стигао до Златног руна, класични су примери чаробница. Чаробњаштво није ограничено на неко посебно доба, нема никакве везе са хришћанством (чак му и претходи), и далеко је ређе било мета прогона. Оно је настојање да се силе природе контролишу у добре или лоше сврхе, и настајало је и развијало се кад год би неко друштво досегло одређени степен културе (Robbins 1981: 547). Вештичарство је, дакле, део религије; чаробњаштво – део фолклора и митологије. Магија, као и вера у то да се њоме стварни свет може преобликовати према нахођењу појединца, чинила је суштински елемент вештичарства много пре него што јој је додат елемент јереси. У мишљењима неусловљеним религијом, она је представљала есенцију вештичарства и постојала је и пре и после лова на вештице, као и у антропологији, у којој се магијско мишљење сматра појавом старијом од религијског мишљења.

Схватање вештице као јеретика постаје преовлађујуће у XIV веку, а посебно након 1320, када је папа Јован XXII опуномоћио инквизицију да суди онима који обожавају демоне, склапају уговор с њима или се баве магијом. Ово је омогућило настанак и развој инквизиторског концепта вештичарства, у ком се чаробњаштву и магији додаје јерес, а тиме изједначавају фигуре вештице и јеретика. И чувени *Маљ за вештице* Шпренгера и Институриса уједињује фолклорна веровања у вештице са црквеним схватањима јереси, отпочињући тако инквизиторску хистерију лова на вештице. Овако виђено вештичарство се од чаробњаштва или врачарије разликовало по томе што никада није било „народно“: оно је представљало „интелектуалну аберацију коју су осмислили инквизитори“ (Robbins 1981: 9).

Прелазак из паганства у хришћанство означио је и прву велику трансформацију вештице и њену најутицајнију

метаморфозу. Нова религија донела је и велику промену у духу и свести епохе, а са ширењем хришћанства преташњи системи веровања били су оспорени и деградирани. Средином XVI века вештичарство је било већ елаборирани теолошки концепт, да би око 1600, у исто доба кад и лов на вештице, досегло врхунац развоја у трактатима чувених теолога и правника.

Жанровска хибридност вештице. С обзиром на компаративну природу предмета и методе рада, али и на многострукост лика вештице, важно је истаћи диспропорцију која постоји између српске књижевне продукције са овом темом, те домаће теоријске мисли из исте области, с једне стране, и западноевропске теоријске мисли и књижевних остварења, с друге. У нашој литератури највише је дела у којима се вештица истражује са антрополошког, етнографског или становишта упоредне религије и митологије. Ово су дела која се не могу убројати у књижевна у ужем смислу, али улазе у корпус литературе за нашу тему, пошто је њихов значај у проучавању генезе лика вештице у књижевности неоспоран. Она омогућавају и уочавање подударности и паралела у књижевном делу и народној традицији, као и компаративно контекстуализовање представе вештице. Такви су радови Тихомира Ђорђевића (*Вештица и вила у нашем народном веровању и предању,* 1953), различити појединачни текстови Веселина Чајкановића, као и опширна дефиниција вештице Вука Караџића у *Српском рјечнику*. То је синтетичка слика вештице наше традиције која даје много простора за компарацију са вештицом из западноевропског миљеа.

Овоме треба додати и читав низ предања о вештицама са југословенских простора.[12] Вештица се као биће ниже

[12] Прву значајну студију о вештичарству и судским процесима против вештичарства на простору некадашње Југославије написао је Иван Ткалчић. У *Парницама проти вјештицам у Хрватској* (1892) он доноси велики број оригиналних докумената са оваквих суђења. За овим делом следио је и низ других истраживања (Иван Бојничић, Рудолф Строхал и други); од њих је свакако најобимнија и најдетаљнија студија Владимира Бајера, *Уговор с ђаволом. Процеси против чаробњака у Европи а напосе*

митологије с јасним демонолошким и паганским пореклом јавља у контексту народних предања. Ова особена форма усменог приповедања разликује се од других сличних врста, приповедака и митских прича на пример, по томе што се сматра истинитим и у њега се верује као у проверену чињеницу (Баском 1987: 226). Штавише, предања богато надокнађују материјалне недостатке у проучавању српске митологије, као и оскудне писане изворе. Како се преко фолклора „књижевност генетски повезује са митологијом", што нарочито важи за приповедну књижевност (Мелетинский 2012: 245), то предања чувају велики број веровања која су нестала из свакодневног живота, па представљају драгоцене споменике народне културе, а у њиховим оквирима чувају се и веровања о вештици.

Чињеница да вештица може бити и старинско фолклорно чудовиште и потпуно свакодневна појава имала је велики утицај на жанровски потенцијал мотива. Он је скоро неограничен, па се прича о вештици – или само њен лик – може јавити у готово свакој књижевној форми. То потврђују и њени најстарији књижевни помени, од оних које нам даје античка књижевност у архетипским ликовима вештица, Кирке и Медеје, до тек грубо скициране библијске вештице коју њени аутори нерадо помињу, изједначавајући је или са демонском Лилит или са ликом врачаре из Ендора. Вештица, за разлику од вампира, није суштински везана за врсте и жанрове који се природно намећу при помисли на фантастична бића (фентези, фантастика, научна фантастика, иако је вештица добро позната и њима), већ се јавља као аутономна фигура, независна од жанра. Ово је последица двојности њеног лика – вештица је и историјска и природна, а не само фиктивна или натприродна фигура. Зато је њено присуство и уочљивије и природније него вампирово у књижевним врстама као што је историјски

у Хрватској (1953). Ова значајна књига даје преглед најважнијих дела историје и теорије вештичарства, изнетих тако да се у њој може пратити и теолошка, „учена" струја, и она популарна, настала и развијана у народној свести. Најзад, огромна количина различитих материјала, махом народних предања, садржана је у бројним свескама *Зборника за народни живот и обичаје Јужних Славена.*

роман или (псеудо)документарна књижевност – дакле, у оним књижевним врстама које теже реалистичном приказу јунака и збивања.

Вештица је гранично биће и та њена особеност утиче на хронотоп и условљава га. Овај утицај је двосмеран, па и хронотопске карактеристике обликују претпоставке света у ком је вештица могућа, што је посебно важно у жанровском смислу. Хронотоп је димензија која омогућава дубљи увид у структурне, семантичке и жанровске карактеристике књижевног дела. На његовим особеностима уочава се и симултаност промена које су се одвијале на плану обликовања лика вештице и на плану временско-просторних одређења у књижевности о вештицама: упоредо са променама у хронотопу, мењало се и место и значај лика вештице.

Захваљујући двојној природи вештице као истовремено овоземаљског и оностраног бића (природног и натприродног), димензија времепростора везана за њу је такође амбивалентна, и креће се од сфере свакодневног, домаћег, онога што је добро познато (село, гумно, кућа – мада ови уобичајени простори могу попримити и карактеристике тзв. демонског хронотопа), преко места која симболизују границе с другим светом (и која уједињују карактеристике природног и натприродног света), до чисто фантастичних предела подземног света или слика ноћног лета и сабата. Полазна тачка у тумачењу хронотопа вештичјег света могао би бити Фројдов термин *нелагодност.* Но, можда је још упутнији онај који ће на његовим основама, а под утицајем теорија Дериде и Лакана, Јулија Кристева преобликовати у концепт одбојности. Он се у савременој теорији често користи да опише положај маргинализованих група, дакле, оних који имају статус других, што у потпуности одговара модернијим значењима које носи лик вештице, не само у књижевности.[13]

[13] Кристева каже да одбојност не изазива недостатак чистоће или здравља, већ „оно што омета идентитет, систем, поредак“, тј. оно што „не поштује границе, статусе, правила“ (Kristeva 1982: 4), при чему оба описа одговарају изгледу и статусу вештице као Другог у друштву, посебно у контексту лова на вештице.

Два основна типа вештичјег света могла би се описати као *симетрични* и *асиметрични*. Први је онај у коме нема сукоба између природног и натприродног начела. У овом свету бића свих редова, природна и натприродна, постоје напоредо – божанства ходају земљом, демони су видљиви и утичу на живот смртника, а природа, као и све њене манифестације, суверено влада светом људи. Овакав вештичји свет може се описати и као трансцендирање овостраног, већ поменуто у вези са положајем вештице – дакле, као свет у ком оно што се иначе сматра натприродним или фантастичним није и представљено као такво, већ, напротив, постоји као део свакодневице и не изазива никакво чуђење. Књижевне представе симетричног, уравнотеженог вештичјег света, без упадљивих опозиција на релацији природно – натприродно, људско – божанско (демонско) или паганско – хришћанско, налазимо у Апулејевом делу *Златни магарац* или роману *Техану* Урсуле Легвин. Асиметрични вештичји свет вештицу представља као изопштеника из групе и (или) биће које нема људске особине. Овакав свет обично је заснован на сукобу паганског и хришћанског начела и има јасно успостављене границе у односу на свет људи, природни свет. То не мора бити једини случај: у његовој основи може се налазити и неки други тип сукоба, али који увек садржи дуалистички принцип поделе на добро и зло, смртно и бесмртно, своје и туђе итд. Готово сва књижевна дела с јасно дефинисаном опозицијом паганског и хришћанског начела представљају овакав вештичји свет, на пример, *Огњени анђео* В. Брјусова, *Мајстор и Маргарита* М. Булгакова или *Васкрсли богови* Д. Мерешковског.

Метафорична значења лика вештице. Лик вештице се на свом развојном путу јављао у бројним стилским и семантичким варијантама. Изглед и појава вештице увек упућују и на посебан вредносни систем коме припадају, као што и њена појава зависи од епохе у којој се јавља и духа времена који је обликује. Од бројних метафоричних значења која лик вештице може понети, овде издвајамо свега неколико најупечатљивијих: сексуални симболизам и застрашујућа женственост вештице, социјални и родни

аспект њеног лика, лов на вештице, као и симболизам другости.

У скоро сваком књижевном делу у коме се појављује, од класичних времена до данашњег дана, вештица је приказана кроз призму чудовишне женствености. Нема сумње да вештица може бити недвосмислено привлачна, са свим женским атрибуцијама које вековима чине „исправну", прихваћену слику женске лепоте, али и у тим случајевима њен портрет садржи нешто злокобно и одбојно. Томе умногоме доприносе и њој блиске симболичке слике: сабати, оргијање, бестијалност, опседнутост, завођење које неретко укључује и пријатне или мање пријатне метаморфозе, ритуална убиства, крв, људско месо, унутрашње органе и одвојене делове тела, што су све средишње слике културно и социјално дефинисаних идеја о ужасном, изопаченом и ружном. Чудовишна сексуалност вештице креће се у два смера: она се може повезати с појмом другости као (обично негативне) пројекције наших социјалних идентитета, засноване на фројдовском концепту нелагоде у сусрету са свим оним што је истовремено познато и страно, привлачно и одбојно, али се може довести у везу и са криптозоолошким каталогом, када је реч о конкретним физичким и телесним атрибуцијама које вештица понекад има, а не могу се описати као људске.

Њена сексуална различитост или изопаченост (одступање у односу на нормирану, општеприхваћену сексуалност) посебно је видљива у сценама сабата, који приказује разне врсте сексуалних девијација и перверзности, што је колико плод народне маште, толико и инвенција садистичких ловаца на вештице и инквизитора. Одступања од норме не изненађују када се зна да је и сам сабат замишљан, и у књижевним и у делима демонологије, као својеврстан антиритуал, пародија религијских обреда са утврђеним, обично наопаким редоследом дешавања. И сабат и вештица прикази су *изврнутог света,* изокретања поретка на наличје.

Вештица се као пример сексуално привлачне персонификације смрти јављала сразмерно често: чаробнице, вештице и исцелитељке књижевне и ликовне уметности често су биле и фаталне жене које доносе болест и оздрављење, подмлађују или убрзавају смрт, осим што,

наравно, своје мушке жртве умеју да ставе и на паклене љубавне муке. Једна од најрепрезентативнијих таквих њених слика потиче из филмске уметности: у савременом остварењу Роберта Егерса, *Вештица: народна прича из Нове Енглеске* (2015), само трен пре него што ће се њено тело претворити у одурно, млохаво, смежурано старо тело, вештица је приказана у пуном готичком сјају, као појам женске лепоте, привлачности и младости. Фантазије смрти у лик вештице уносе и амбивалентне представе демонског и смртносног, али и заводљивог бића; нежне утешитељице, али и макабрескне фигуре одвратног физичког изгледа која асоцира на пропадање и трулеж.

Приче о вештици обилују сликама зла, опседнутости, сексуалности и екстазе; у њима су веома честе слике смрти, извитоперене телесности и магије, мапиране на женском телу. Изазови постављени пред хришћанство и угрожавање патријархалног друштва добијају свој уметнички израз у реакционарним идеологијама „девијантне" женске сексуалности, у метафорама загађења, болести, предаторског понашања и патолошких сексуалних жеља: „И заиста, концепт жене као доносиоца болести, зависности и смрти судара се са друштвеним питањима, као и са симболичким уметничким представама тога доба" (Drawmer 2003: 21).

Вештица као сексуална прождрљивица и оличење чудовишне женствености јавља се у мотивима секса, смрти и екстазе, стварајући симболички јаке уметничке слике отпадника који руши границе и установљене обрасце. Сексуалност и род вештице су места укрштања многих крупних социјалних категорија – класе, расе, статуса – и као такви могу рефлектовати нешто од нелагодних социјалних питања, па социјалне околности које су одбојне или се избегавају могу добити свој израз у лику вештице.

Иако су суђења вештицама, посебно у својој организованој и масовнијој варијанти, претежно западноевропска и америчка тековина, и код нас се могу наћи писани трагови о сличним процесима, иако у много мањој мери. Тако Вук Караџић пише о истрази вештица, тј. о једном од најстаријих метода откривања вештица – потапању у воду. Поступци забележени у домаћим изворима нису без сличности са истрагом током лова на вештице у целој Европи и Америци

у XV, XVI и XVII веку. И на локалном нивоу могу се уочити значајне разлике у поступању с вештицама у нашим западним и источним крајевима. Ове разлике последица су утицаја са северозапада Европе који се јаче и јасније осетио у ондашњим западним деловима наших земаља, где су суђења вештицама, каже Бајер, била „само вјеран одјек великих европских прогона“ (Bayer 1982: 15). „У западном делу нашега народа“, пише Тихомир Ђорђевић, судбина вештица била је „трагична све до половине XVIII века“. Црквене, а касније и државне власти тада су почеле да истражују, суде и „најстрашним казнама“ кажњавају жене које су биле проглашене вештицама (Ђорђевић 1953: 43). Коментаришући Ткалчићеву студију о суђењима вештицама у Хрватској, заснованој на аутентичним документима, Ђорђевић жури да напусти овај „грозни детаљ наше прошлости, који управо и није наш, већ нам је са стране дошао“, мада затим ни судбину вештице у источном делу нашег народа не описује као много бољу. Једина важна разлика је у томе што је та судбина „на западу зависила од схватања црквених и државних представника, а на истоку од схватања просте народне масе, док су их црква и држава узимале у заштиту“ (Исто, 44). Поређењем односа према вештичарству у источном и западном хришћанству бавио се и Елијаде, на одређеним традицијским подручјима занемареним у западноевропским истраживањима, конкретније, на примерима румунске народне традиције. У њој он открива архаичну народну културу која се, као и наша, развијала „под мање строгом црквеном контролом него што је то случај у Средњој или Западној Европи“. Он истиче и то да је природа овог односа умногоме зависила од институције цркве, јер ни румунска, као ни све друге источне, тј. православне цркве, није имала институцију инквизиције, па су стога, иако јерес није била непозната, изостали и велики, систематски прогони вештица (Eliade 1981: 107).

Док су на западу Европе држава и црква и службено гониле вештице, дотле су код нас и црквене и световне власти према окривљеним женама имале претежно заштитнички однос, док им је највећа опасност претила управо од њиховог најближег окружења (што се може

схватити и као наличје пословичног вештичјег злостављања најближих, свога рода). Тако црногорски митрополит Петар I у посланици архимандриту манастира Савине пише да све учеснике у каменовању једне жене оптужене за вештичарство лишава причешћа и одлучује од цркве као самовољне убице (Ђорђевић 1953: 44). Карађорђев криминални закон прописује да онај ко би оптужене жене мучио разним мукама и сам на њих буде стављен,[14] а кнез Милош Обреновић, неуобичајено коректно за оно доба, забрањује чак и именовање жене вештицом (Ђорђевић 1909: 394, 395).[15] Вештице су у Србији прогоњене и у време Немањића, о чему сведочи Душанов законик. У 109. члану овога закона каже се: „Врачар и отровник ако се ухвате на делу, да се казне по Закону светих отаца".[16]

Осим каменовања као најчешће казне на нашим просторима, вештице су могле бити бачене у дубоку јаму, а

[14] Параграф овог закона који говори о вештицама забележен је под бројем 31: „Ко би се усудио вештице тражити и убијати жене и мучити, како што су бивале овакове будалаштине, или у воду бацати, ко би ово учинио, оваку лудост, за коју се Србима бели свет смеје, за овакву будалаштину одсуђујемо му: ово што би он учинио био више реченим вештицама, њему да се учини." (Новаковић 1907: 119).

[15] У одговору на писмо кнеза Петра Обрадиновића у коме се говори о појави вештица у Јакљану, кнез Милош само кратко каже: „А за вештице и за вещцове нек не лудује кнез Петар, јер тога нема нити може бити." (Ђорђевић 1909: 394).

[16] Наведен је превод Ђорђа Бубала, а испод члана закона стоји објашњење употребљених израза и појава њима описаних. Тамо читамо да су знања и вештине које су поседовали *„мађиници* и *отровници* били апокрифни", а њихов рад представљао је кривично дело против вере, кршење црквених канона и претњу за друштво засновано на хришћанском моралу. Закон светих отаца који се помиње јесте Законоправило, „где се заиста налази више одредаба којима се прописују казне за врачарство". У коментарима се помиње и то да у оригиналу стоји реч *мађиник*, „назив за врачара у најопштијем смислу". Мађиник је „производ и подстрекач сујеверја, служи се апокрифним знањима и вештинама ради прорицања судбине, бацања и скидања чини, утиче на добар или лош исход догађаја применом магијских формула и молитава". Отровник је „вештак за отрове, зналац лековитих и отровних трава, који својим знањем и напицима може угрозити личност и живот појединца" (Бубало 2010: 189). Овде је посебно значајно то што се обе речи јављају у неутралном облику, тј. израз не опредељује род особе која се тим делатностима бави.

затим засипане камењем, утапане у води, па чак и печене (Ђорђевић 1953: 45). И поред суровости кажњавања, реч је о појединачним случајевима који никада нису стекли масовност карактеристичну за западноевропска суђења вештицама. У архивској грађи из времена после устанка и ослобођења Србије помињу се свирепи начини кажњавања тобожњих вештица, али су ове казне ретко бивале примењене, већ су се завршавале исповешћу вештице. Веровало се да је вештица после исповести губила натприродне моћи и постајала видарица, која је своја велика знања употребљавала на корист заједнице.

Као и схватања вештичарства, и суђења вештицама разликовала су се у нашим крајевима под турском влашћу од оних у којима су процеси били засновани на западноевропским религијским концептима. Специфична теолошка схватања (теолошки појам вештичарства који укључује уговор с ђаволом, сексуално општење с њим и посећивање сабата) која су пресудно утицала на западноевропске прогоне вештица код нас нису била присутна, а схватање вештичарства и поступање према вештицама заснивали су се на веома старим народним уверењима и начинима утврђивања која је жена вештица.

Иако је процесе против вештица у то време и код нас, као и у Црној Гори и у Херцеговини, водио сам народ, турске власти су такође имале удела у суђењима вештицама. Вук Врчевић бележи причу под насловом „Требињски суд и хришћанске вјештице“, засновану на истинитом догађају из 1846. Требињски Турци пожале се Адем бегу да им умире много деце, а муфтија објасни да су им децу изјеле „влашке вјештице“. Приповедач потом детаљно описује истраживање вештица, тј. ордалију или божји суд хладном водом, при чему у фусноти умесно примећује да неке жене нису могле да потону, јер су на себи имале много одеће која их је задржавала на површини воде. Турци траже да се жене које не потону каменују: „Ја знам, да су двапут наши стари у моме животу“, каже Аџи мустафа, „кад је помор у ђецу бивао, бацали влахиње у ријеку; па која би потонула, знали би смо да није вјештица, а која би поврх воде плутала, сваку смо каменовали, ђе и дан данас леже под проклетом гомилом“ (Врчевић 1881: 94).

Сасвим је другачије било на западу Европе и на америчком континенту тек насељаваном европским становништвом. Разлог томе је и другачије схватање вештице, чије основе треба понајпре тражити у Библији и њеном тумачењу, али и кључним темама западне културе око 1000. године. Оптужбама за вештичарство на хришћанском Западу је веома брзо додата и она са јасном политичком позадином – оптужба за јерес.[17] Елијаде магију и вештичарство описује као претхришћанске митско-обредне остатке који су се рано изједначили с кривоверјем. Ово се дешавало посебно често у време религиозних и друштвених криза, када се значењу оваквих остатака, под економским и црквеним притиском, давао другачији смисао, па су они схватани као отпадништво и савез са ђаволом (Eliade 1981: 116). У коментару на суђење јеретицима у Орлеану у XI веку слично мишљење износи и Роберт Мур – он оптужбе јеретика за чаробњаштво и магију види као „манифестацију политичких тензија, иако је њихов контекст сада немогуће открити" (Moore 2007: 134). По Робинсу, јерес вештичарства је дословно *измишљена* како би испунила празнину насталу након прогона јеретичких секти попут албинежана почетком XIV века (Robbins 1981: 549).

Да би лов на вештице могао да настане, нови концепт вештице као мага који своје моћи добија од ђавола морао је постати развијен културни образац – вештица је морала да се појави у новом облику. Њен прелазак из области предања и митских прича, тј. излазак из руралног, примитивног миљеа, у ком је постојала као видарка и вешта жена, и улазак на религијски и политички дефинисану територију, био је од суштинске важности и поделио је читаву историју вештичарства на два јасно разграничена периода.

[17] Изједначавање вештичарства и јереси делимично је могло да буде и последица не сасвим јасне етимологије вештичарства. Изједначавано са дијаболизмом, чаробњаштвом, бајањем, магијом, оно је остало недовољно дефинисано и, као такво, подложно сталним реинтерпретацијама, као и поистовећивању или чак мешању са јеретичким покретима. Секундарна последица овога била је да су стереотипови присутни у суђењима због јереси просто пренесени на суђења вештицама.

Огроман постотак жена настрадалих у лову на вештице остаје једно од најнезгоднијих питања историје вештичарства. Да би се оно могло разумети, родне улоге и концепти приписивани сваком од полова морају се размотрити у контексту свакодневног живота и обавеза жена у Европи, значаја брака за њих, као и опште слике жене која се у уметности и мисли погоршавала како је средњи век одмицао. Још једна од потешкоћа јесте мизогинија, или барем дубоко неповерење према женским способностима и моралу.

Теза о предодређености жена за вештичарство старија је од хришћанске теологије и постојала је и у паганским друштвима. Савременом негативном ставу према вештици претходила су старија слична схватања, по којима је дијаболичност својствена бићу жене уопште:

> Жена, по схватању нашег народа, и других нама сродних народа, нпр. Германаца, има нечег демонског; подсећамо само на то да комуницирање са демонима, заклињање демона разумеју углавном само жене, врачаре; да су један известан број жена, вештице, обдарене натприродним моћима; мушки пандан вештици, вукодлак, има у упоређењу са вештицом, готово пасивну улогу [...] Женски принцип имплицира у себи зло знамење. (Чајкановић 1994/1: 184–185)

Хришћански теолози су лошу репутацију жена истакли тиме што су им дали „повлашћено“ место у својим религијским и сексуалним фантазмима и страховима, али, када је реч о женској склоности враџбинама, она је дефинитивно била присутна и у претхришћанским временима. Тацит у *Германији* говори о страхопоштовању с којим су људи прилазили пророчицама због њихових тајних знања. Стари Грци су жене из Тесалије сматрали највећим уметницама у чаролији, а женска умешност у справљању љубавних напитака, лекова и отрова била је позната и у старом Вавилону. Код многих народа, укључујући и наш, чаролије спадају у женски посао, о чему пише Чајкановић. Ово се подразумевало посебно у старијим облицима друштва, пошто је подела послова била таква да је жени омогућавала богатији унутрашњи живот, али је ово важило

и тамо где је жена била у подређеном положају, или у тешком социјалном положају (што је бивало углавном, без обзира на тип друштвеног уређења), па јој је развијена машта понекад омогућавала бег од стварности. И заиста, неретко се у књижевности о вештицама досада или невоља јављају као основни мотив који жену подстиче на одавање вештичарству (Мишле истиче да је досада Кирку покренула на чародејства, 1986: 121; Булгаковљева Маргарита постаје вештица због тешког живота лишеног љубави, а Терсила Гато Кану пише да је прича о вештицама „дуга прича о несрећницама незадовољених чула и неузвраћених осећања"; 2008: 5).

Важна околност која жену доводи у блиску везу с вештичарством јесте и нега болесника, јер су ови послови увек били поверавани женским члановима домаћинства. Ова умећа сматрана су „свакодневним", обичним вештичарством. Ипак, оно је и даље било вештина која се тешко могла разликовати од других, лоших врста чаробњаштва, па су жене природно биле прве на удару када би се појавила сумња у постојање вештица. У многим друштвима жена је на себе преузимала и бригу око мртваца, као и извођење погребних обреда, вероватно захваљујући схватању да је, као женско биће, много чвршће повезана са цикличним кретањем живота. „Специјализоване" женске друштвене улоге – попут примаља или неговатељица – чиниле су их још лакшом метом друштвене осуде. У феминистичкој теорији су разлози за отпор који је средњовековно хришћанство гајило према бабицама пронађени у њиховој вези са паганским матријархатом и култом Велике богиње.

Вештице су често моћан симбол бунта против институција, не само патријархалног или мушког, већ и друштва уопште. Субверзивни потенцијал вештице повезан је са њеном репутацијом јеретика, обликованом у XIII веку. Ничеов Заратустра каже да се онај који изражава сумњу – што је и првобитни смисао речи *јерес*[18] – проглашава

[18] Реч *haeresis* је првобитно означавала *избор*, да би временом попримила и конотативна значења, међу њима и оно које се односило на избор религијског уверења, филозофског усмерења или школе коју је неко одабрао да следи. Овакво значење по себи није морало бити негативно.

болесником, а тада постаје „јеретик и вештица“ (Ниче 2007: 38). Стереотип вештице, састављен од елемената различитог порекла, обухватао је и фантазију о вештици као припадници другог, отпадничког друштва, чији су ритуали били дословно нељудски. Овакви описи појавиће се најпре на суђењима јеретицима. На једном од првих суђења због јереси, 1022. у Орлеану, група мушкараца и жена осуђена је на смрт због одржавања оргија, које су наводно укључивале и секс са блиским рођацима, убијање деце и употребу њихове крви за справљање напитака, као и обожавање ђавола који се појављивао у облику велике црне мачке (Cohn 1976: IX; Thurston 2007: 53). Сви ови елементи су се у новијим теоријама понекад тумачили и као елементи стереотипа завереничке организације или тајног друштва чије је деловање усмерено против државе (Cohn 1976: 7, 11).

Мишле и Расел вештице описују као јеретике и побуњенике и њиховој појави придају знатан социјални значај. Мишле вештичарство представља као оправдан, мада немоћан протест средњовековног кметства против друштвеног уређења које га је сламало. За њега је оно последица социјалне неправде и угњетавања сиромашних, а ове тезе ће се, донекле преформулисане, јавити и у феминистичкој теорији вештичарства – вештица је сматрана опасном јер је подривала концепте мајчинства и домаћинства, па тако и читавог друштвеног поретка.[19] Мишле подвлачи социјални аспект враџбине, тј. безнађе и разочарање поставља као основ магијских радњи и вештичарства, што оправдава и савременија тумачења враџбина као неке врсте социјалног лакмуса, тј. враџбине која постаје учестала у тренуцима катастрофа и колективних невоља. По Џефрију Раселу, вештичарство је култ, тачније

Међутим, списи св. Павла и других дали су овом термину сасвим одређено негативно значење, а примењиван је на оне чија је учење или деловање „делило“ заједницу. До IV века *јерес* је већ скоро искључиво означавала независну мисао која се разликовала од стандардне црквене доктрине, а то је било довољно за осуду (Peters 1988: 18-19).

[19] Дајана Перкис пише да је фигура вештице могла бити и прилика за стварање новог идентитета који би жени омогућио да поништи иначе необориве класне границе (Purkiss 2005: 162). И иначе се у феминистичкој теорији вештица јавља као фигура која одбацује нормирано понашање.

секта која се развила из средњовековне јереси. Као и јерес, средњовековно вештичарство може се разумети само ако се проучава у контексту у ком је настало – а то је контекст хришћанске цивилизације. Овако схваћено, вештичарство је било протест против владајуће религије, па тиме и облик социјалног побуњеништва: „Вештица је била побуњеник против цркве и друштва у време кад су они били потпуно поистовећени“ (Russell 1972: 3). Ову тезу потврђује и временска подударност у појави јеретичких покрета с јаким социјалним ангажманом (попут флагеланата, табората и анабаптиста) и лова на вештице.[20]

Вештица је и персонификација Другог *par excellence* – она је полиморфна репродукција свега што је одбачено или маргинално: сексуално, расно, полно, дегенерисано или криминално и што, као такво, представља претњу успостављеном поретку, јавном мнењу и прихваћеном стандарду. Из перспективе општеприхваћених представа сексуалности, лепоти и дегенерацији, вештица поседује посебну врсту претеће сексуалности. Она је прљава, изопачена и зла, угрожава моралне кодове и уврежену поделу сексуалних улога; а њено тело, које може имати атрибуције демона, схватано је као извор многих зала. Вештица се може описати и као чудовишна: тако се обележавају она бића или ситуације које угрожавају или нарушавају наше личне физичке или концептуалне просторе. Прелажењем тих граница чудовиште доводи у питање њихову стабилност и поузданост (Hebblethwaite 2004: 105).

У својој крајње негативној варијанти, вештичарство је општи термин за све оно што је зло и прети да поткопа или уништи „нормалан“ друштвени живот. Јоан Луис, социјални антрополог који је изучавао афричко вештичарство, писао је да су тамошњи маги и вештице сматрани

[20] Док је Расел очито на трагу конзервативних и превазиђених схватања каква је износио нпр. М. Самерс, Марвин Харис тврдио је да вештичарство не спада у ту категорију и да се не може окарактерисати као опирање институционалним структурама. Ако су вештице биле само појединци под утицајем халуцинација о летењу, онда се оне никако не могу схватити као претња владајућој класи или друштвеној хијерархији. То што су потицале из редова незадовољних и сиромашних не чини их аутоматски субверзивном појавом (Harris 1974: 234).

„антисоцијалним богохулницима“ који представљају наличје сваке врлине: „сексуална изопаченост, инцест и, што је у нашем контексту посебно важно – канибализам – припадају стереотипу вештице“ (Rätsch 2003: 103). Политика лова на вештице заснована је на елементу изопштености и другости вештице, због чега је она често сврставана у исту групу са Јеврејима, јеретицима и болесницима од губе – главним категоријама које су биле жртве друштвене осуде: „Сва друштва стварају слике ’Другог’. Изгледа да је људима потребно да се разликују од припадника других друштава“ (Thurston 2007: 29). Потреба да себе прогласимо нормалним и добрим, а другога неморалним и рђавим природна је људска потреба, пише Жан Делимо (1982: 289). Међутим, ма колико Други изгледао као социјално неопходна фигура, реч је само о брижљиво развијаном конструкту. Њега је развио друштвени механизам који је Роберт Мур назвао *осуђујуће друштво.* Обликовано на изматку средњега века у Западној Европи, осуђујуће друштво је оно у коме се смишљено и социјално санкционисано насиље спроводи преко државних институција, владе, судова, „против група људи дефинисаних расом, религијом или начином живота [...] сама припадност овим групама сматра се оправдањем за такве нападе“ (Moore 2007: 4). Јевреји, јеретици и лепрозни биле су прве три категорије које су постале жртве оваквог друштва из очигледних разлога: сви су представљали Другог, неразумљивог странца, чији су обичаји, вера, понашање и изглед другачији од заједнице у којој живе. Исте оптужбе којима су терећене ове групе односиће се касније и на вештицу – оптужбе за сексуалну изопаченост, учествовање у неприродним ритуалима, завереништво и субверзивност.

Различитости Другог, а често и ружноћа или одбојност, његове су препознатљиве црте, не само у социјалном, већ и у уметничком смислу, будући да су истакнуте и у уметностима касног средњег и раног новог века Европе – што су и временски оквири прогона вештица.[21] Делимо с разлогом

[21] У исто време одвијала су се и велика турска освајања, па је занимљиво како се у друштвеним структурама, а и у уметности, одражавао страх западног човека пред туђинским завојевачем друге расе и обичаја.

повезује антијудаизам и лов на вештице, не само као синхроне појаве које су се подударили са почетком модерног доба у Европи – заједничко им је било и то што су их и црквени људи и световне судије доживљавали као „опасне помагаче Сотоне“. „Ова дијагноза“, пише Делимо, „има дугу историју, али је са посебном зловољом формулисана – и ширена захваљујући штампарству – у доба када је, међутим, изгледало да уметности, књижевност, дворски живот и протестантска теологија воде унапређењу жене.“ (Делимо 1982: 224)

Другима, међутим, вештице нису проглашавали само црква, патријархално друштво или мушки свет. Као такву су је понекад доживљавале и друге жене: њихови страхови, њихов доживљај женске природе и судбине жене у друштву такође су утицали на стварање концепта вештице као Другог. Ово је врло упадљиво у традиционалном доживљају жене као домаћице, особе која одржава кућу, и њене мрачне стране – вештице као *антидомаћице* (израз Дајане Перкис). Вештица прља уместо да чисти и нарушава друштвено установљене границе, које у њеном случају можда најбоље илуструју границе куће. Кућа и њене границе имале су и идеолошки значај за женин сопствени осећај чистоте, пошто је одржавање куће и чистоће у њој јасно повезано са моделом затвореног, чистог тела пристојне жене. Насупрот њој, вештица би симболизовала све оно што је сексуално доступно, економски раскалашно, политички и друштвено неуређено: „Повезивање женског идентитета са одржавањем граница и реда у кући је оно што вештицу чини стравичном фантазијом о ономе што би се могло десити уколико се те границе пређу“ (Purkiss 2005: 97–98). Вештица је изражавала све оне аспекте женске личности потискиване како би се идентитет мајке

У многим луткарским комадима муслимански завојевачи поистовећују се са представницима ђавола. Из истих разлога вештице у *Магбету* у свој казан убацују „нос Турчина“ – он треба да има исто чудно и одбојно значење као и жабе крастаче или крила слепог миша. На дворезу Ханса Балдунга Грина који приказује вештичји сабат, вештичин ћуп украшен је псеудохебрејским словима, што повезује два различита „непријатеља“ хришћанства и читавог човечанства: Јевреје и вештице.

створио без отпора. Бахантките које растржу своје потомство или Медеја манифестације су вештице које су или чедоморке или гаје неку другу врсту изопачених односа са сопственим потомцима. У том смислу, њима је веома блиска фигура зле маћехе из бајки, доживљаване као инверзне мајке или антимајке.[22]

Вештица као Други, тј. као носилац маргиналног понашања или ставова појашњава смисао граница. Појединци чије је понашање изопачено издигнути су на ниво чудовишног, па ће и митови и културне слике одражавати те табуе:

> Историјски посматрано, хомосексуалност, атеизам, физичка деформисаност, па и феминизам – сви означавају неку форму бивања ван групе [...] који се стога често етикетирају, њих се плаше [...] Хомоеротична природа Дракуле, безоблично Франкенштајново чудовиште и трагично стварни Џозеф Мерик, познат као 'Човек-Слон' – свако од њих представља морално неприхватљиве карактеристике које на крају ипак налазе пут до толерантне популарне културе. Суђења вештицама су такође одличан пример. Исте цивилизације које су се некада гнушале ових атрибута и презирале их,

[22] Поред Д. Перкис, и други проучаваоци објашњавали су феномен вештичарства доводећи га у блиску везу са женским улогама мајке и домаћице, или се ослањајући на психоаналитичке теорије како би пронашли мотивацију за оптужбе. Џон Димос је први писао у овом кључу седамдесетих година прошлога века, објашњавајући да су девојчице које су оптуживале средовечне жене за вештичарење у Салему биле подстакнуте проблематичним везама са сопственим мајкама. Књижевни приказ ове тезе у новели *Вештица Лоида* (1861) даје Елизабет Гаскел. Евелин Хајнеман је писала да је превише круто одгајање деце у Европи довело до подвојеног доживљаја мајке, подељене на ону добру, која се брине о детету (и коју симболизује Девица Марија), и ону лошу, омражену, немарну, а често и злонамерну мајку, коју симболизује вештица. Оваква тумачења срећу се и у делима Деборе Вилис и Линдал Ропер. Алисон Роландс одлично увиђа јединствену заједничку црту свих наведених студија: ослањајући се на психоаналитичке теорије о мајчинству, оне игноришу чињеницу да су и мушкарци могли бити (и да су и били) оптуживани за вештичарство, па стога о њима уопште не говоре: „Овај проблем, који своје корене има у одбијању радикалних феминиста да признају суђења вещцима, најприметнији је међу научницима који користе психоаналитичку теорију у чијем се средишту налазе мајчинство и мајчинско тело..." (Rowlands 2013: 462–464).

> сада их заштићују законом. Изгубивши тако своју снагу, стара чудовишта претварају се у подједнако немоћну страну легенде: карикатуру. (Morrison 2004: 170)

У лику вештице манифестују се основна значења Другог: њена граничност, која није само вид физичке амбиваленције, већ и дубоко квалитативно и психолошко обележје; и њена оностраност, тј. позиционирање вештице наспрам онога што је формулисано као друштвено пожељно и прихватљиво.

Фиктивна заједница вештица је у историји идеја, као и у књижевности, добијала различите нове интерпретације условљене тренутним интелектуалним преокупацијама. Ово указује на то да је поимање фигуре вештице одражавало и дух времена. Тако су теорије Јаркеа и Монеа очигледно биле надахнуте тада актуелним страхом од тајних друштава, па су ови историчари вештичарство тумачили као заверу против цркве. Исто гледиште, само са одобравањем, заступао је Мишле. Његова теорија била је умногоме инспирисана ентузијазмом за еманципацију жена и радничке класе. Теорије Марејеве и Рунеберга засноване су на фрејзеровском уверењу да је свеукупна религија првобитно била култ плодности, а теорије Роуза и Расела делимично су надахнуте спектаклом психоделичних и оргијастичких експеримената шездесетих година XX века (Cohn 1976: 125, 118). Френсис Бејкон, државник Џејмса I и државни тужилац у време прогона вештица, вештицу је користио као симбол природе: у његовим списима природа се појављује као одбојна вештица коју треба растезати на точку како би се из ње извукле све њене тајне, а она претворила у роба зарад добра читавог човечанства (Merchant 1983: 171). Седамдесетих и осамдесетих година прошлога века проучаваоци вештичарства, социолози и историчари, посматрали су овај феномен као простор социјалних интеракција и оцењивали његов значај за културне и интелектуалне процесе раног новог века. Нешто касније, феминистички историчари ће друштво овог периода истраживати путем родних идеологија. Све ове различитости у интерпретацији и схватањима условила је флексибилна природа вештице традиционално повезивана са свим што оним што је мрачно и истовремено фасцинантно.

Но, изнад свега, вештица остаје *женска* фигура: најпре богиња плодности која управља животом и смрћу, потом њена свештеница, пророчица или бабица, у свим цивилизацијама повезивана са прорицањем, лечењем и бајањем, најзад трансформисана у подређено, а затим и опасно демонско биће, сексуални фантазам прожет страхом од смрти, она остаје двосмислени симбол моћи над животним силама, појава која трансцендира и сам живот – „женственост вечна“, како је писао Гете, „увис нас к себи води“.

ЛИТЕРАТУРА:

Афанасјев, Александар Николајевич. *Сабране руске бајке,* књига трећа. Превод Милијана Мирковић. Београд: Југославија, 1982.

Бандић, Душан. *Народна религија Срба у 100 појмова.* Београд: Нолит, 1991.

Брил, Жак. *Лилит или Мрачна мајка.* Превод Јелена Стакић. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1993.

Брјусов, Валериј. *Огњени анђео.* Превод Петар Вујичић. Београд: Службени гласник, 2011.

Виноградова, Л. Н.; Толстој, С. М. „Вештица“. *Словенска митологија.* Ред. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић. Београд: Zepter Book World, 2001. 77–78.

Врчевић, Вук. „Требињски суд и хришћанске вјештице: Из истинитог догађаја 1846“. *Низ српских приповиједака, већином о народном суђењу по Боки, Црној Гори и Херцеговини.* Панчево: Накладом књижаре браће Јовановића, 1881. 90–98

Делимо, Жан. *Страх на Западу.* Превод Зоран Стојановић. Врњачка Бања: Културни центар Врњачка Бања, 1982.

Душанов законик. Прир. Ђорђе Бубало. Београд: Завод за уџбенике, Службени гласник, 2010.

Ђорђевић, Тихомир. *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*. Београд: Српски етнографски зборник LXVI, 1953.

Ђорђевић, Тихомир. *Обичаји народа српскога, књига II.* Београд: Српски етнографски зборник XIV, 1909.

Зечевић, Слободан. *Српска етномитологија*. Прир. Бојан Јовановић, Божидар Зечевић. Београд: Службени гласник, 2008.

Кану, Терсила Гато. *Вештице. Исповести и тајне.* Превод Аленка Здешар-Ћириловић. Београд: Clio, 2008.

Ловмјањски, Хенрик. *Религија Словена.* Превод Бисерка Рајчић. Београд: XX век, 1996.

Мелетинский, Е. М. *Поэтика мифа.* Москва: Академический Проект, Мир, 2012.

Мерешковски, Дмитриј. *Васкрсли богови. Леонардо да Винчи.* Превод Петар Вујичић. Београд: Југославија Публик, 1998.

Мишле, Жил. *Вештица.* Превод Мира Вуковић. Београд: „Вук Караџић“, 1986.

Неклюдов, С. Ю. „Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности“. *Восточная демонология. От народных верований к литературе*. Ред. Н.И. Никулин, А.Р. Садокова. Москва: Наследие, Российская Академия наук, Институт мировой литературы им. А. М. Горького. 1998. 6–43.

Ниче, Фридрих. *Рођење трагедије.* Превод Ирма Лисичар, Вера Стојић. Београд: Култура, 1960.

Ниче, Фридрих. *Тако је говорио Заратустра.* Превод Бранимир Живојиновић. Београд: Feniks Libris, 2007.

Новаковић, Стојан. *Уставно питање и закони Карађорђева времена. Студија о постању и развићу врховне и средишње власти у Србији 1805-1811.* Београд: Штампарија Давидовић, 1907.

Нодило, Натко. *Стара вјера Срба и Хрвата.* Сплит: Логос, 1981.

Паља, Камил. *Сексуалне персоне.* Превод Александра Чабраја. Београд: Zepter Book World, 2002.

Памучина, Јоаникије. „Разговор о вештицама“. *Српско-далматински магазин.* Задар: Печатња Народнога Листа, 1867. 47–52.

Поповић-Перишић, Нада. „Вештица“. *Српска фантастика. Натприродно и несварно у српској књижевности.* Ур. Предраг Палавестра. Београд: САНУ, 1989. 235–243.

Стефановић Караџић, Вук. *Српски рјечник. Сабрана дела В. С. К., књига друга*. Прир. Павле Ивић. Београд: Просвета, 1966.

Херберт, Френк. *Хронике Дине.* Превод Зоран Живковић, Мирјана Живковић. Београд: Алнари, 2006.

Чајкановић, Веселин. „Студије из српске религије и фолклора 1910–1924“. *Сабрана дела из српске религије и митологије,* књига 1. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, 1994.

Чајкановић, Веселин. „Стара српска религија и митологија“. *Сабрана дела из српске религије и митологије,* књига 5. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, 1994.

Bayer, Vladimir. *Ugovor s đavlom. Procesi protiv čarobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj.* Zagreb: Informator, 1982.

Bradley, Marion Zimmer. *The Mists of Avalon*. USA: Ballantine Books, 1984.
Clark, Stuart. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe.* Oxford: Oxford University Press, 1997.
Cohn, Norman. *Europe's Inner Demons*. St Albans: Granada Publishing Limited, Paladin, 1976.
Drawmer, Lois. "Sex, Death and Ecstasy: The Art of Transgression". *Vampires. Myths & Metaphors of Enduring Evil.* Ed. by Carla T. Kungl. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2003. 21–27.
Eliade, Mircea. *Okultizam, magija i pomodne kulture.* Prevod Ljiljana Filipović, Zagreb: GZH, 1981.
Harris, Marvin. *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture.* New York: Random House, 1974.
Hebblethwaite, Kate. "Invading Boundaries: Hybrids, Disease and Empire". *Monsters and the Monstrous.* Ed. by Paul L. Yoder, Peter Mario Kreuter. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2004. 105–119.
Kristeva, Julia. *Powers of Horror. An Essay on Abjection.* Transl. by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
Leland, Charles Godfrey. *Aradia, Gospel of the Witches.* GB: Amazon, Forgotten Books, 2014.
Merchant, Carolyn. *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution.* San Francisco: Harper & Row, 1983.
Mitseva, Evgenia. "Old Time Wizards and Present-Day Extra Senses". *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs. Papers of International Conference.* Ed. by Dejan Ajdačić. Belgrade: Library Vuk Karadžić, 1994. 157–164.
Moore, R. I. *The Formation of the Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe 950-1250.* USA, UK: Blackwell Publishing, 2007.
Morrison, Cary. "Creature Conflict: Creature, Monster, and the Metaphor of Intractable Social Conflict". *Monsters and the Monstrous.* Ed. by Paul L. Yoder, Peter Mario Kreuter. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2004. 167–175.
Peters, Edward. *Inquisition*. New York: The Free Press, 1988.
Purkiss, Diane. *The Witch in History. Early modern and twentieth-century representations.* London, New York: Routledge, 2005.
Robbins, Rossell Hope. *The Encyclopedia of Witchchraft & Demonology.* New York: Bonanza Books, 1981.
Rowlands, Alison. "Witchcraft and Gender in Early Modern Europe". *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America.* Ed. by Brian P. Levack. Oxford: Oxford University Press, 2013. 450–470.
Russell, Jeffrey Burton. *Witchcraft in The Middle Ages.* Ithaca and London: Cornell University Press, 1972.

Rätsch, Christian. "Witchcraft Medicine: The Legacy of Hecate". Rätsch, Müller-Ebeling, Storl, *Witchcraft Medicine: Healing Arts, Shamanic Practices, and Forbidden Plants.* Transl. by Annabel Lee. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 2003. 79–143.

Spence, Lewis. *An Encyclopaedia of Occultism.* Secaucus, New Yersey: The Citadel Press, 1960.

Thurston, Robert. *The Witch Hunts. A History of the witch persecutions in Europe and North America.* Suffolk: Pearson Education Limited, 2007.

Marija Šarović

THE FIGURE OF THE WITCH IN A COMPARATIVE LITERARY CONTEXT

Summary

This paper deals with the most important aspects of the witch as a literary figure in a broader comparative context, here presented through a short description of the historical circumstances of the witch's genesis and her mythological and demonological origins. The comparative context should underline basic differences between the two types of witches – the folklore witch, typical for the Serbian cultural and traditional milieu, and the Western European heretical witch, as a figure that has been defined mainly in theological and demonological concepts. The particularity of this subject necessitated a broader framework than an exclusively literary approach would have demanded – an approach that is both interdisciplinary and comparative. Therefore, special attention is paid to the geopolitical, culturological and historical differences present in the two types of witch figures, since they created different perceptions, as well as different society treatments of the witch figure, in our culture and in other European cultures.

Keywords: witch, mythology, demonology, folklore witch, heretic witch, witch hunt, gender, otherness, heresy