

# O NEKIM ASPEKTIMA ŽENSKE ČUDOVIŠNOSTI U PREDAJAMA

NATAŠA POLGAR

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

Izvorni znanstveni članak  
Primljeno: 5. 7. 2022.  
Prihvaćeno: 11. 10. 2022.  
DOI: 10.15176/vol59no207  
UDK 398.4:82

Za razliku od, primjerice, Michela Foucaulta, koji čudovišta i čudovišno razmatra kao prazne kategorije koje se neprestano ispunjavaju novim značenjima i dobivaju nove oblike (Foucault 1999 [1974/1975]; 2002 [1966]), u tekstu se, oslanjanjem na psihoanalitičku kritiku, pokušava razabrati koja su čudovišta kontinuirano prisutna u usmenoj tradiciji, usmenoj književnosti, a posebno u predajama te koje su im funkcije, odnosno zašto se opiru izmjenama ili potiskivanju te zašto je to čudovišno u predajama najčešće kodirano kao *žensko*.

Gljučne riječi: čudovišta, čudovišno, vještice, mòre, predaje

U posljednjih nekoliko desetljeća propulzivnost literature o čudovištima i konceptu čudovišnog, pa i razvoj zasebnih disciplinarnih ogranaka poput teorije čudovišta (engl. *monster theory*) i studija čudovišnoga (engl. *monster studies*), gotovo da ne ostavlja nepropitanim ijedan od njihovih aspekata, reprezentacija i funkcija, osobito u pisanoj književnosti, na filmu, u glazbi, arhitekturi, ali i u (zapadnim) kulturnim, društvenim i političko-ideološkim imaginarijima. Svijet čudovišnog, koji se neprestano proizvodi i mijenja, čime izbjegava usidrenju, fiksiranju, još od antike i srednjega vijeka izaziva i provocira s pokušajima klasificiranja i katalogiziranja<sup>1</sup> kojima bi se koliko-toliko odvojilo i uredilo svijet na pitomo,

<sup>1</sup> U tekstu se primarno referiram na zapadno, europsko poimanje *monstruma* i monstroznosti, čija se izvorišta mogu razmatrati u dvije tradicije – antičkoj književnoj i znanstvenoj produkciji te kršćanskoj teološko-demonološkoj literaturi – koje nisu razdvojene, nego se nadopunjuju, a čije je višestruke funkcije i etimološke prepletenosti naznačio još Ciceron u *De Divinatione* 1,93: "Qui enim ostendunt, portendunt, monstrant, praedicunt, ostenta, portenta, monstra, prodigia dicuntur" ("Zato što oni očituju, nagovješćuju, pokazuju, predskazuju, nazvani su znamenjima, nemanima, čudovištima, nakazama", nav. prema Levanat-Peričić 2014: 99). Na Ciceronovo se etimološko poimanje čudovišta (od latinskih riječi *monere*, upozoravati i *monstrare*, pokazivati) nadovezuju i srednjovjekovni autori poput Aurelija Augustina i Izidora Seviljskog, dok se u grčkoj tradiciji, primjerice kod Aristotela, pojavljuje riječ *teras* od koje se kasnije razvija teratologija, srednjovjekovna pseudoznanost koja je bila usmjerena na proučavanje i (teološko) tumačenje nakaznih, čudovišnih ljudskih

poznato, *heimlich* te na ono opasno, prijeteće, zastrašujuće, froj dovsko *unheimlich*. Ili, kako ističe Timothy Beal,

[č]udovišta su personifikacija *unheimlich*. Ona predstavljaju sve ono što ugrožava osjećaj bivanja kod kuće, to jest osjećaj sigurnosti, stabilnosti, blagostanja, zdravlja i značenja. Ona čine da se osoba kod kuće ne osjeća udobno, kao kod kuće. Ona su likovi kaosa i dezorijentacije unutar reda i orijentacije, razotkrivajući duboke nesigurnosti oko vlastitoga povjerenja u sebe, u društvo i u svijet. (Beal 2002: 5)

Unatoč poteškoćama s definiranjem, pa i samom reprezentacijom, za čudovišta je utemeljujuće da se omjeravaju s uređenim, ljudskim i poznatim, odnosno uvijek su dijelom dualnih odnosa te sama za sebe ili sama po sebi kao da i nisu važna, jer prije svega utjelovljuju svojevrsnu subverziju i transgresiju poznatoga i uređenoga *ljudskog* svijeta. Upravo stoga što je njihovo postojanje i djelovanje bitno, zapravo i moguće, jedino u odnosu s njihovim (prividnim) suprotnostima – junacima, bogovima i/ili “običnim/normalnim” ljudima, ovisno o diskursu, odnosno žanrovskom izvorištu, njihova je pojavnost i *utjelovljenost* izravan odraz kulturološkoga, društvenoga i ideološkoga konteksta, odnosno njihovim je izravnim proizvodom (usp. Cohen 1996a: 4). Proizvedeci čudovišta, društvo ih istodobno nastoji potisnuti, marginalizirati ili poništiti; ona postaju zazorna drugost koja istodobno i mora i ne smije postojati, odnosno, kako primjećuje Joseph Gixti, doduše samo za *horror* fikciju, čudovišta su često metafore za “neugodnu društvenu i egzistencijalnu stvarnost koju neko društvo ili zajednica nastoje zanijekati ili ukloniti” (Gixti 1989).

Premda su pristupi čudovištima i čudovišnome, dakako, heterogeni i fokusiraju se na njihove različite dimenzije i reprezentacije, ipak je moguće razabrati dva temeljna: jedan naglašava njihovu ukotvljenost u društvenom, političkom, kulturnom kontekstu, a drugi ih razmatra kao stalni povratak “prošlosti” ili povratak potisnutog.

Tako, primjerice, Michel Foucault u *Riječima i stvarima* ([1966] 2002), kao i u svojim kasnijim predavanjima o nenormalnome u kojima se bavi i s njim povezanim konceptom čudovišnosti (Foucault [1974/1975] 1999), zamjećuje kako postoje čudovišta koja vrebaju, čiji se oblik mijenja usporedo s poviješću spoznaja, odnosno čudovišnim smatra ono što je prognano normativnim prosudbama unutar određene episteme, ono što je “neprirođeno”, “neprirodno”, nešto što je priroda “ispovraćala”. Prema njegovu mišljenju, čudovišnost je drugost koja narušava koncept čovjeka kao jedinstvenog, spoznajnog bića pa je tako čudovišnost tek određeni prostor koji se neprestano ispunjava, kategorija koja je zapravo prazna te pokazuje kako se oblici čudovišnosti mijenjaju paralelno s promjenama ljudskih spoznajnih okvira, odnosno s promjenama konteksta. “Čudovištima” od krvi i mesa – primjerice geografski udaljenih, nacionalno ili pak konfesionalno Drugih, izvanjskim izgledom drukčijih poput hermafrodita, ljudi s fizičkim deformacijama koji su nastupali (odnosno, koje se izlagalo) na sajmovima, u cirkusima i dr. – postupno su dodavani novi oblici zazornoga i zastrašujućega fokusirani više na unutrašnje, psihičke devijacije, ali se konstruiraju

---

poroda (usp. Levanat-Peričić 2014: 100), što upućuje na to da je i grčka tradicija čudovišnosti imala svoju *pokazateljsku* i *upozoravajuću* funkciju.

i posve novi oblici čudovišnoga pod utjecajem scijentifikacije i naturalizacije (primjerice, automaton, *frankensteinovski* monstrumi, *alieni* i uopće izvanljudske vrste itd.). Tijekom 21. stoljeća, uz izranjanje potisnutih oblika čudovišnoga i stalnoga (euro)etnocentričnog repertoara (usp. Levanat-Peričić 2014: 99–109), u fokus su došli, između ostaloga, manje vidljivi čudovišni oblici poput virusa ili pak *monstruozno oružje*, pravi ljudski produkt koji osobito u ratnoj svakodnevici oprimjeruje kako je čudovišno neprekidno i nerazmršivo povezano s ljudskim te kako je povijest čudovišnoga, između ostaloga, važan prilog povijesti (objekata) emocija.

Pa ipak, iako su neki noviji koncepti čudovišnoga potisnuli ili zamijenili neke starije koncepte i oblike, čudovišta se opiru “prezentizmu”, kako je to istaknuo Jeffrey Jerome Cohen u uvodu zbornika *Monster Theory: Reading Culture* (1996: ix), naglašavajući kako je svojevrsna kronologija ili dijakronija čudovišnoga nemoguća i promašena, jer čudovište zahtijeva da ga se pamti te omogućuje stalni povratak prošlosti, odnosno ono jest “povratak potisnutog”, što je tek donekle u suprotnosti s Foucaultovom tezom o promjenama čudovišnoga usporedno s promjenama ljudskoga spoznajnog okvira. Naime, premda čudovišta ponekad mijenjaju oblik, samu pojavnost, njihova je funkcija, osim što pokazuju i upozoravaju na anomalije, prijetee *drukčijosti*, da izazivaju određene krize, lomove i afekte – od straha i tjeskobe do užasa, ili pak (ne)stabilnosti u srazu s njima, podsjećajući na krhkost subjektiviteta i reda te dovode u pitanje ljudsko kao takvo, zahtijevajući njegovo repozicioniranje i redefinjiranje.

No, u ovome tekstu zanimat će me ponajprije ona čudovišta koja nikada ne nestaju, koja proturječe jednoj od Cohenovih teza – onoj o čudovištu kao onome što se uvijek iznova vraća (Cohen 1996a: 20), odnosno u fokusu su mi čudovišta koja nisu tek povremeni i privremeni “izboji”, nego su kontinuiranim, sastavnim dijelom tkiva kulture. Naime, nakana mi je propitati što konstituira čudovišno i koje su mu funkcije u prostoru usmene književnosti, usmene tradicije, prostoru koji je u kontekstu studija čudovišnoga rijetko istraživan. Bića usmene tradicije i usmene književnosti, kodificirana u vjerovanjima i predajama kao njihovu glavnom žanrovskom sidrištu, u radovima hrvatskih folklorista, etnologa i kulturnih antropologa najčešće se označavaju kao nadnaravna, fantastična ili mitska (npr. Rudan 2016; Šešo 2016; Perić i Pletenac 2008; Marks 1996; Bošković-Stulli 1991), a čudovišni aspekti nekih od tih bića ostaju uglavnom izvan istraživačkoga interesa. Same predaje u kojima se fantastična/nadnaravna/mitska bića pojavljuju u domaćoj znanstvenoj produkciji određuju se kao demonološke, mitske ili mitološke, što uglavnom reflektira istraživačko smještanje bića iz predaja u pretkršćansku tradiciju koja je naknadno kristijanizirana te sadrže oba sloja,<sup>2</sup> za okosnicu imaju sraz “prirodnog” i “natprirodnog”, odnosno sukob

<sup>2</sup> Ivan Lozica u svojem tekstu o orku i maciću smatra kako se “imaginarna bića usmenih predaja mogu izjednačiti s demonima učene kulture samo *cum grano salis*. Oni nisu ni kršćanski niti pretkršćanski demoni. Naziv demon (unatoč antičkim korijenima) obilježen je u kršćanstvu negativnim konotacijama. [...] *Orko* i *macić* su folklorni demoni. Obojica žive stoljećima u kršćanstvu, kristijanizirani su i jedino ih takve nalazimo u usmenoj predaji. [...] Njihova etička ambivalentnost (oni nisu ni dobri niti zli) zapravo je nepostojanje “kategorije kvalitete”, što je važna značajka tradicijske kulture i središnje pitanje njezine interpretacije” (Lozica 2002: 42).

između ljudskoga i ne-ljudskoga koji se nikada ne razrješuje. Sami nazivi – demonološke, mitske i mitološke predaje – i u domaćoj i u inozemnoj literaturi često se koriste bez jasne distinkcije ili pomnijeg određenja,<sup>3</sup> tek Marko Dragić nastoji omeđiti demonološke predaje kao one koje tematiziraju zla bića (Dragić 2007: 273), dok ih Evelina Rudan pozicionira kao one koje se bave “nadnaravnim, onostranim bićima, bićima s nadnaravnim sposobnostima i nadnaravnim pojavama” (Rudan 2016: 31), ali predajna bića ne određuje kao zla, jer ih je većina uglavnom ambivalentna u odnosu na ljude / prema ljudima. No, nekolicina bića, kojima se u ovome radu i bavim, a koja su prije svega *ženska bića*, nisu ambivalentna, nego gotovo uvijek, osim u humornim varijantama, nanose štetu, maleficij i unose nered, što ih čini *čudovišnima*, a ne samo nadnaravnima, dok su njihove funkcije u kontekstu kulture koju trajno nastanjuju specifične.

Prostor književnosti, i usmene i pisane, čudovištima je (podjednako izmjenjivima i stalnima) trajno utočište, no s različitim statusom, funkcijama, pa i nomenklaturom u različitim žanrovima i tradicijama. Tako su, primjerice, u mitovima čudovišta često hibridna stvorenja koja su u funkciji izazivanja, omjeravanja i potom potvrđivanja snage, hrabrosti i posebnih moći nekoga božanstva<sup>4</sup> ili junaka, iznimnog “smrtnika” koji tako vraćaju narušeni red, ili su pak drugo, “mračno” lice nekog božanstva poput, primjerice, Zeusa, koji se učas pretvara u užasavajuće i okrutno biće (npr. labuda koji siluje); u bajkama su često tek jedna od prepreka, “rampa” ili “završni ispit” glavnoga junaka (usp. Propp 1982: 189), a njihova “nadnaravnost” nije za bajku osobito začudna, dok čudovišta i sablasti gotske književnosti utjelovljuju zazorno i destabiliziraju, nagrizaju uređeni svijet i subjektivitet na druge načine, pokazujući kako prošlost neprestano progoni, supostoji u sadašnjosti i prijeti svojim potisnutim (usp. Punter 2000: ix). Premda tek općenito ovdje navedeni i nesvodivi pod neki zajednički nazivnik te premda njihova oblića i funkcije u navedenim žanrovima nisu istovjetni, čudovišta ipak imaju nekoliko odrednica koje smatram važnim polazištem za njihovo konstruiranje: kao prvo estetsku, potom i etičku/moralnu odrednicu, ali i, kao treće, prostor, to jest njihovu prostornu danost ili određenost, ali i prostor koji nastanjuju, zauzi-

<sup>3</sup> Primjerice, u njemačkoj se literaturi često rabe termini poput *Dämonensagen* (npr. Bausinger 1980: 181) ili *dämonologischen* (npr. Brednich 1973: 52–63), u ruskoj Čistov piše o mitskim predajama, dok Bošković-Stulli, začetnica domaće moderne folkloristike, koristi sva tri termina gotovo jednakopravno pa u utemeljujućem tekstu, “Narodna predaja – *Volksage* – kamen spoticanja u podjeli vrsta usmene proze” iz 1975. godine, piše o mitskim (1975: 123), potom o demonološkim (ibid.: 126) te o mitološkim (demonološkim) predajama (ibid.: 130). U kasnijim radovima Bošković-Stulli ponovno alterira sva tri naziva; Ljiljana Marks ih naziva demonološkima/mitskim (Marks 1996: 22), a Evelina Rudan uglavnom demonološkim, ali i mitskim/mitološkim te obrazlaže zašto nijedan od naziva nije posve opravdan i precizan (Rudan 2016: 30–32).

<sup>4</sup> Možda najdojmljiviji vizualni prikaz raznolikosti i multifunktionalnosti čudovišnoga antičkoga svijeta na jednome mjestu je Pauzanijin opis danas izgubljene Fidijeve skulpture Atene: “Sam kip božice je izrađen od zlata i slonove kosti. Na sredini šljema je postavljena statueta Sfinge. [...] Na objema stranama šljema su izrađeni grifoni. [...] Kip Atene je uspravan s hitonom koji dopire do nogu, na prsima joj je izrađena glava Meduze od slonove kosti. [...] pokraj nogu joj leži i blizu koplja zmija. Ta zmija je možda Erihtonij” (Pauzanija 1989: 47–48), čime se prikazalo što se događa različitim bićima kada poremete red i mir Olimpa, ali i svijeta ljudi, odnosno, kako smatra Del Lucchese u svojoj studiji o filozofskom konceptu čudovišnoga u antici – kako se sankcionira prekoračivanje granice između normalnoga i nenormalnoga te kako se konstruira identitet, a kako prijeteća drugost (usp. Del Lucchese 2019: 1–7).

maju ili u koji prodiru. Upravo oslanjanjem na navedene odrednice pokušat ću propitati može li se u kontekstu domaćih *demonoloških* predaja razabrati kako se konstruira prije svega *ženska* čudovišnost i koje su joj neke od kulturalnih funkcija, odnosno što “čuva” ili prenosi to čudovišno, čega je ono repozitorijem, zašto tako uporno postoji.

To *nadnaravno*, koje se najčešće doživljava kao ne-ljudsko, kod kazivača, ali i u njegovu pripovjednom okružju uglavnom izaziva neku od emocija – nelagodu, strah, tjeskobu, užas i dr. – i to upravo jednom ili svim trima odrednicama – nekom vizualnom/estetskom i/ili etičkom/moralnom karakteristikom koja meandrira između zločnosti i zla te prostorom koji to natprirodno ili nastanjuje ili u koji probija, ulazi. Premda to nije predmetom njezina istraživanja, i Maja Bošković-Stulli zamjećuje u svojem tekstu “Fantastika u usmenoj prozi (Kazivanja Srba u Hrvatskoj)” taj afektivni naboj koji susret s ne-ljudskim izaziva, ali i prostorni element nadnaravnoga (odnosno čudovišnoga), pa predaje o raznim bićima određuje kao mitske te ih smatra “usmenim sjevremenskim kazivanjima o vješticama, vragovima, vukodlacima i drugim nadnaravnim bićima što *iznenada i zastrašujuće proniknu u čovjekov svakidašnji svijet*” (Bošković-Stulli 1991: 165, kurziv N. P.).

Iako predaje obiluju bićima koja su i pomagačka, koja interveniraju u korist ljudi i koja nisu nužno zastrašujuća poput krsnika, ponekad i vila, macića i drugih, Bošković-Stulli izdvaja ona bića koja su bez iznimke zlozna, zla i zapravo – čudovišna, i od kojih se u predajama najčešće pojavljuje *ženski čudovišni* lik vještice i njezine gotovo pa dvojnice – *mòre*. Čini se, stoga, da su ona bića koja zapravo nisu ne-ljudska, nego posve suprotno – upravo ljudska (za razliku od neuhvatljivoga i transformativnog vruga te hibridnoga vukodlaka/vampira), ostala upisana u predajama i uopće u usmenoj kulturi kao osobito prijeteća i kao ona koja provociraju širok spektar teških emocija i afektivnih stanja te imaju specifičnu funkciju, pa čak i funkcije.

Osim onih funkcija koje se etimološki konzerviraju pojmom monstroznosti – upozoravanja i pokazivanja – te tako ostaju upisane u jeziku kao nesvjesnome, u prostoru kulture i društva, registru simboličkoga, pojmovi čudovišta i čudovišnosti, smatram, nisu tek njihov *slavenski/hrvatski* ekvivalent, odnosno prijevod, nego i refleksija dodatne funkcije.

I dok čudovište najvjerojatnije potječe od ruske riječi *чудовище* u značenju *nakaza, neman* (a koji poznaje i koristi se i riječju *монстр*), ipak valja zamijetiti da je u hrvatskom jeziku naglašena riječ *čudo*, što, s jedne strane, i nije razdvojeno od jednoga latinskoga, prije svega kršćanskoga sloja, pa tako ni od svojevrsne konceptualizacije i pozicije čudovišnosti unutar kulture i društva. Naime, u tekstu o čudesnom u zapadnome srednjovjekovlju Jacques Le Goff donosi podjelu prostora nadnaravnog na tri područja – na *mirabilis* (čudesno), *magicus* (magijsko, čarobno) i *miraculosus* (čudotvorno), koja odražavaju pretkršćansku (*mirabilis*) i kršćansku (*miraculosus*) tradiciju, dok *magicus* ostaje u njihovu procijepu, navješćujući središnje natprirodno Zlo koje kršćanstvo nastoji ukloniti ili posve poništiti (Le Goff 1993: 39). Upravo taj *mirabilis* kao prostor nekršćanskog, poganskoga natprirodnog, nadnaravnog ostaje očuvan u različitim (usmenim, ali i pisanim) književnim

žanrovima, od dvorskih romana srednjega vijeka<sup>5</sup> do gotskih romana, od Shakespearova Kalibana do Swiftovih bića koja susreće Guliver, u vizualnim umjetnostima – podjednako slikarstvu, arhitekturi i filmu, ali i u bajkama, pričama i prije svega predajama te prkosi zabranama i pokušajima poništavanja, dapače, pokazuje se kontinuirano potrebnim jer izaziva poznato, uređeno i “normalno”.

No, zašto je *predajno čudovišno* najčešće kodirano kao ljudsko, i to prije svega *žensko* s nadnaravnim sposobnostima, dok je prema novijim terenskim istraživanjima hibridnih ili posve ne-ljudskih *muških* bića koja zastrašuju sve manje, možemo tek pretpostavljati. Čini se da su uz snažnu i dugotrajnu teološko-demonološku produkciju *žena* kao *vještica* koja je i danas živo društveno i kulturološko nasljeđe, žene kao čudovišta (p)ostala upisne plohe, projekcijska platna za ono što proizvodi strah, nelagodu te narušava osjećaj sigurnosti svojom istodobnom pripadnošću i izglobljenošću od ljudskoga.

I dok su vile hrvatskih predaja primjer ženskih hibridnih, ne-ljudskih bića, odnosno spoja ljudskog i životinjskog (najčešće lijepe žene sa životinjskim nogama), pri čemu su zračne vile najčešće dobre, vodene zle, dok zemaljske meandriraju između dobra i zla (usp. Kukuljević 1851: 87), pravi primjer *ljudskoga, ženskoga* čudovišnog su *vještice/coprnice/štrige* i *mòre*, koje se često semantički preklapaju, a koje su i najčešći likovi predaja, čak i u suvremenim terenskim istraživanjima (usp. Rudan 2016; Šešo 2016).

## ELEMENTI KONSTRUKCIJE ČUDOVIŠNOGA: VJEŠTICA I MÒRA

Prvi element kojim se konstruira vještija čudovišnost je izvanjski marker, estetska kategorija, odnosno njihova fizička pojavnost, no koju se teško može razmatrati razdvojeno od njihove etičke/moralne dimenzije jer još od Homera zrcali dugu tradiciju prepletenosti ružnoga i zlog – fizički ružnoga i nimalo moralno ambivalentnoga monstroznoga, odnosno iz ideje o povezanosti istinitoga, dobrog i lijepoga kao njihove suprotnosti, svojevrsnoga viška ili pak sublamacije (usp. Krečić i Žižek 2016: 60–62).

Vještije odstupanje od *običnoga, normalnoga* ljudskog izgleda ne ističe se uvijek u predajama i nije, dakako, samo jedno i uvijek isto, a nije mi ni nakana popisati sve fizičke

<sup>5</sup> Le Goff apostrofira dvorsku književnost, osobito romane kao utočište, ali i mjesto erupcije kaotičnog i nepredvidljivoga čudesnog tijekom 12. i 13. stoljeća, što smatra posljedicom strogih zabrana koje dopiru od teološkoga diskursa i kojima se sankcionira sve što ne pripada *uređenom* i *božanskom* prostoru čuda koje uvijek slijedi istu logiku milosrdne intervencije (usp. Le Goff 1993: 39). Upravo je taj kaotični, neuredni i nepredvidljivi element čudesnog ono što zastrašuje, za razliku od mirakuloznog koje donosi utjehu i red u prostor inače običnog, svakodnevnoga i ljudskog. No, Umberto Eco u studiji o ružnoći smatra da su čudovišta i čudesno kao *magicus* još tijekom renesanse, unatoč teološkom diskursu, imala i u javnom i u privatnom prostoru “prijateljsku”, pomagačku funkciju u sklopu *ars memorandi* pa navodi kako je upravo njihova ružnoća bila mnemoničko pomagalo kako bi se različite koncepte lakše povezalo s prostorom u kojem su prikazana, od crkava do drugih javnih prostora, jednako su tako izazivala i znanstvenu znatiželju kanoniziranu u brojnim bestijarijima i anatomskim atlasima, a da se ne spominje Rabelaisove Gargantuu i Pantagruela (usp. Eco 2007: 125–129).

devijacije koje se mogu pronaći u zapisima s terena, no zanimljivo je da je često implicirano napomenom da je riječ o *staroj ženi*. Starost je u tradicijskoj (pa i u suvremenoj) kulturi oznaka ne samo nekorisnoga, potrošenoga, neplodnoga, nego, čini se, oznaka i njihova radikalnoga postvarenja – zla: “Kad sam bila mala, smo imali jenu susedu, za ku su govorili da je štriga, stara Abatovica” (Bonifačić Rožin 1953: 26), ili, kako navodi Rudan iz još jednoga primjera s istarskoga terena, štriga je “stara nevaljata žena” (Rudan 2016: 219). *Višak* godina te *manjak* fizičke moći i snage (kao i manjak žudnje, gubitak mjesta *objet (a)*) postaju u društveno-kulturološkom prijevodu višak zla, *nešto* što se više nema u što transformirati, sublimirati te se uglavljuje onkraj granica prihvatljivoga, u nelagodu za cijelu zajednicu.<sup>6</sup> Tijekom masovnih progona učvršćuje se dvojaki vizualni kod vještica, kao opakih, ružnih starica i kao mladih, lijepih i podjednako opakih žena nesputane seksualnosti, no nakon progona predaje se ne organiziraju oko transgresivne seksualnosti žena-vještica jer to zajednici/zajednicama, izgleda, nije važno, nije neuralgična točka vještije čudovišnosti, a u prvi plan dolazi upravo vještija starost, mnogo rjeđe njihova mladost i iznimna ljepota. Ono što predaje najčešće komuniciraju je strah od ponajprije (starih) žena i njihove liminalne pozicije, od fizičke štete koju nanose ljudima, životinjama, biljkama, uopće hrani te društvenoga, pa i moralnog nereda koji izazivaju ili reprezentiraju, od smrti i kaosa, prodora nepredvidljivog i opasnog u prostor domaćeg i uređenog. Tako Ivan Milčetić za okolicu Koprivnice bilježi da su to bile *stare i zločeste žene* (Milčetić 1896: 233), u Samoboru “grde stare babe” (Lang 2009 [1915]: 901), a Lorković bilježi za okolicu Karlovca da su vještice bile “stare babetine [...] kojima se nije dalo sa svijetom raskrstiti” (Lorković 1863: 241), čime im se implicitno pridaje novu moć koju “normalni” ljudi nemaju – sposobnost da prekorače *dopuštenu, pristojnu* životnu granicu, odnosno iskoriste svoju rubnu poziciju onih koje vladaju i vlastitim, ali jednako tako i tuđim životom i smrću.

Starost, ružnoća, zlo i čudovišnost postaju gotovo sinonimima za žene – nestanak ljepote i mladosti, time i ženske reproduktivne moći, ostavlja prazan prostor koji se mora popuniti novim odrednicama. Jednom kad žena “izgubi” ili naprosto ispuni svoju odobrenu društvenu, kulturološku poziciju, ona postaje netko drugi, dodjeljuje joj se druga pozicija

<sup>6</sup> Na konstrukciju vještijega izgleda nisu utjecali samo usmena, pučka kultura i teološko-demonološki diskurs i, stoljećima kasnije, popularna kultura, nego u znatnoj mjeri i slikarstvo iz razdoblja masovnih progona vještica od 15. do kraja 16. stoljeća, kada nastaje do danas vrijedeći dvojni vizualni kod vještice: kao stare, islužene, ali opake žene te kao mlade, seksualno nesputane i podjednako opasne. Charles Zika u knjizi *The Appearance of Witchcraft* pokazuje kako su na razvoj cijeloga vještijeg imaginarija (a ne samo na vizualni aspekt) utjecale slike Hansa Baldunga Griena, Albrechta Dürera, Albrechta Altdorfera i dr. koji su vješticarstvo strogo rodno odredili kao *ženski* zločin koji je prijetnja muškoj seksualnosti i moći, odnosno Zika pokazuje kako je slikarstvo povezal o fizičku štetu pojedincima i društveni “nered” sa ženskom seksualnošću i moralnim “neredom” (Zika 2007). Ili kako smatra Robert Muchembled, “To nisu samo anegdote ili erotske slike, nego se, često vrlo okrutno, želi istaknuti razlika između blistave puti mladih djevojaka i *oronulih tjelesa starih vještica* (...) U svakom slučaju, glavna je opsesija sama spolnost, što je Grien bez imalo stida izrazio na *Mladost vještici* nacrtanoj 1515., koja svoju jedru stražnjicu nudi falusnom jeziku demonskog zmaja. No podjednako se opsesivno ističu staračka nemoć i smrt” (Muchembled 2010: 63, kurziv N. P.). I dok su tijekom stoljeća nakon progona neki dijelovi imaginarija poput nesputane ženske seksualnosti uglavnom nestali kao osnovni marker *vještijosti*, ali su ostali upisani kao dio “općeg znanja” o ženskim transgresijama unutar simboličkoga, ženska starost ostala je, bar u usmenoj tradiciji, jednim od osnovnih obilježja vještica.

u simboličkom poretku pa stoga nije neobično da je ponekad, primjerice, stara žena vještica, a mōra zapravo vješticija mlađa dvojica, ona koja još nije zauzela “pravo” mjesto u simboličkome, odnosno poziciju između imaginarnog i simboličkog: “kad je cura – mōra, kad se uda – vištica” (Šešo 2016: 76), ili “Koja je djevojkom mora, ona je ženom vještica” (Ujević 1896: 232) ili pak “Mora ne može biti ženska, koja je već udata” (Ujević 1896: 237). No, Horvat bilježi za Koprivnicu tek sljedeće: “Mora je nekakva ‘coprnica’, koja noćju dolazi, da ljude gnjete i sisa. Ako čovjeka pritisne mora, vrlo mu je mučno te jauče” (Horvat 1896: 237), ne razdvajajući ih po dobi ili poziciji, nego tek prema moćima i djelovanju: mōra se ograničava samo na ljude i samo na noćne napade, dok je vješticija čudovišna djelatnost mnogo sveobuhvatnija.

Dakako, starost i posljedična, nespecificirana ružnoća i opakost nisu jedini kōdovi vještice čudovisnosti – ponekad je to i sam način rođenja, kako je došla na svijet: ponovno s razlikom od ostatka nečudovisnoga svijeta, vještica može biti rođena cijela u crvenom ili crnom *mjehuru/mihuru/košuljici*, što je čini drukčijom od dobroga, zaštitničkog krsnika koji se rađa također u *košuljici*, ali koja u njegovu slučaju postaje oznakom, označiteljem Dobra. Već su i same boje placente koja omotava vješticu – crvena i crna – dostatna asocijacija na život, to jest na krv i na smrt, na poziciju koju će zauzimati kao ona koja se nalazi na razmeđu svjetova, ili, pak, imaginarnog i simboličkoga registra. Da bi se zajednicu u kojoj je rođena upozorilo, pa i zaštitilo, takav događaj mora biti javno obznanjen jer se time njezine moći i njezina pozicija dokidaju (npr. Bošković–Stulli 1959: 149): ono što nije skriveno, tajnovito, zatajeno više nema svoju zlokobnu i rušilačku snagu, čime tradicijska kultura na određeni način zrcali neke od mnogo kasnije uspostavljenih, temeljnih psihoanalitičkih postulata o dinamici svjesno – nesvjesno, o mjestu u označiteljskom lancu i pokušaju uređivanja simboličkoga. Odnosno, takvo je objavljivanje identiteta i načina rođenja pokušaj da se, kako bi to formulirao Richard Kearney, potencijalno štetnog *outsidera* učini *insiderom* (Kearney 2003: 31), da ga se pripitomi i pretvori u *heimlich*, domaće, poznato i time neopasno. Jer, za razliku od brojnih drugih bića hrvatskih predaja – vila, moguta, orka, macića i dr. koja su ili lutajuća ili nastanjuju prostore izvan ljudskih zajednica, negdje u prirodi te koja mogu činiti štetu, ali i pomagati – vještica zastrašuje time što živi u zajednici koju iznutra urušava, njezina kućna adresa je poznata, ali i jezovita zato što istodobno pripada ljudskom i nadljudskom, prirodnom i natprirodnom, odnosno dio njezine čudovisnosti jest ono što Freud definira kao *unheimlich*. Uostalom, Freudov pojam *unheimlich* odnosi se ponajprije na “domaće” u smislu doma, životnoga prostora, pa onda i na njihovu negaciju. Naime, negacija standardne njemačke riječi *heimlich* trebala bi označavati njezinu suprotnost, no ona je zapravo direktno implicirana samom riječju *heimlich* koja znači poznato, domaće, ugodno, intimno, “osjećaj ugodnoga zadovoljstva i sigurnosti poput onoga unutar četiri zida vlastite kuće” (Freud 1955 [1919]: 221). Prema tome, ono što je poznato i sigurno je istodobno i skriveno, nepoznato vanjskome svijetu, a vještica to remeti upravo svojom zazornošću, *unheimlich* – njezin dom je usred ljudskoga svijeta, ali njemu ne pripada, stvarajući time nelagodu i strah vlastitom drugošću unutar uređenoga, a domovi, inače zaštićena mjesta drugih članova zajednice to pred njezinim moćima prestaju biti. Riječ



*unheimlich* može se razumjeti i kao bivanje stranim, opasnim u prostoru domaćega, kućnog, poznatog, kao ono izvanjsko što postaje unutrašnje i prijeti *iznutra*, prijeti domu koji može biti i doslovni dom, kuća, ali, prema Freudovu konceptu, i sebstvo, odnosno subjektivitet. Vještica-čudovište tako destabilizira ili poništava svojom prisutnošću temeljno povjerenje u red, stabilnost i sigurnost na svim razinama, ona neprestano podsjeća da je nešto izvanjsko prodrlo *unutar* tkiva i postalo njegovim destruktivnim dijelom, nečim što izbjegava integraciji te je se stoga nastoji označiti, markirati izvana.

Tako se štrige, vještice, coprnice ne prepoznaje samo u njihovim krajnjim životnim točkama, dakle samog rođenja i starosti, odnosno pred smrt, nego se njihovu čudovišnost konstruira i dodavanjem drugih vidljivih (poput zlog pogleda ili "urokljivog oka"), ali i manje vidljivih, time i zlokobnijih znakova koji ih dodatno odmiču od ljudskoga poput (animalnog ili đavoljega) repa (npr. Bošković-Stulli 1959: 144–145) ili pak njihove sposobnosti transformacije u animalno (zoometamorfoza i zoometempsihoz): muha, kukac, miš, mačka,<sup>7</sup> vol, pas itd. (npr. Bošković-Stulli 1959: 145–146, 152–153) ili same transvekcije – letenja ili premještanja koje nije u domeni ljudskih sposobnosti.

Neobične oči neke žene, njezin intenzivan pogled, smrknutost ili nesocijalnost, nepripadnost zajednici, bilo kakvo kršenje društvenih ugovora, uz još neka druga izvanjska obilježja poput "muških" brkova ili krivih nogu koji unose pomutnju u spolna/rodna određenja i narušavaju predodžbu o tome kako žena treba izgledati (usp. Šešo 2012), dostatne su devijacije na temelju kojih se zgušnjavaju nelagode cijele zajednice i koje se projiciraju na osobu koja nekim svojim karakteristikama odudara od prihvatljivog, lijepog, poznatoga, koja narušava uređeno i pitomo te unosi nesigurnost i strah u svakodnevicu.

## PROSTORNA DIMENZIJA ČUDOVIŠTA

No, ta razna izvanjska obilježja vještice čudovišnosti tek su dio upozorenja za zajednicu čijim ona jest članom; mnogo je važniji element vještice opakosti upravo njezina unutrašnja, psihička struktura koja je drukčija, jer ne dijeli iste vrijednosti s drugim članovima, nema zajedničko moralno/etičko uporište i ima sposobnosti kojima može nauditi, a ta je sposobnost povezana prije svega s već spomenutom, trećom odrednicom čudovišnosti – *prostorom*. Odnosno, iz same njezine liminalne pozicije proizlaze moći da na nadnaravne načine mijenja vlastiti prostor tijela i boravišta, da vlada i prodire u tuđe *prostore*: tuđih

<sup>7</sup> Predaje ponekad bilježe i mörinu sposobnost transformacije u animalno, dodajući na prepletanju i stapanju s vješticijim moćima, osim što je möru jednostavnije uhvatiti i time spriječiti štetu koju nanosi pa donose i recepturu, odnosno apotropejske radnje: "Mora (crna mačka) će se okaniti svoga posla, ako se uljem sa zvona načini na vratima salamunski uzao, ili se za vratima postavi metla (Vrbničani kažu da je dobra i igla) naopako. Moru možeš uhvatiti, objesivši za vrata teške uteze te se vrata, kada mora uljegne, odmah zaklope. Mora ne može više na polje, pa se tada digne lonac, pod kojim gori svijeća. Sada uhvate moru i odnesu je u kuhinju gdje oganj gori. Videći mora, šta će se njom biti, udari moliti, da joj se smiluju, pa da ne će više dolaziti. Pošto mora obeća, da će se sjutra povratiti, da moli soli, puste je van. Drugi se dan mora doista vrati kano žena, da prosi soli, pa tako svak dozna, tko je i odakle je" (Milčetić 1896: 236).

tijela, tuđega doma, zajednice, društvenih i kulturalnih struktura, odnosno da ih narušava maleficijem. Ta je njezina zastrašujuća, devijantna sposobnost zakonski kodificirana i sankcionirana u doba masovnih progona u *Kriminalnoj praksi* u stavku 2. člana 60. u paragrafu 6. koji navodi sljedeće kao jednu od osnova za mučenje: “Ili ako se ta osoba po noći, u određeno vrijeme, ne može pronaći u kući u kojoj su vrata zaključana, a ne može se s druge strane dokazati gdje je ona inače u to vrijeme bila” (Bayer 1982: 568), pa i u dijelu kojim se propisuju pitanja tijekom mučenja: “Ili da li je znala ili mogla prenositi ljude na jarcu, plaštu ili lađama?” (ibid.: 569). Premda je predodžba o prostornoj neograničenosti, neomeđenosti vještijega tijela bila dijelom i teološko-demonološkoga, a potom i pravnoga diskursa tijekom ranoga novog vijeka, ona je mnogo starija i datira prema pisanim izvorima najmanje od antike, no konzervira se sve do danas u predajama te je kontinuiranim elementom, dimenzijom vještije čudovišnosti.

Strah od fluidnosti vještijega tijela koje se može mijenjati, preuzimati druge (ne-ljudske) oblike, nestajati i ponovno se pojavljivati na drugom mjestu, prodirati, podrazumijeva i njezinu sposobnost da može štetiti, ali i upravljati i tuđim tijelima koja može premješati, manipulirati njima ponekad i bez nanošenja štete, kao oblik vještije zabave, unošenjem kaosa i izazivanjem nelagode, o čemu jednim dijelom govori i sljedeća predaja:

Još živi stara čestita i vrlo bogata žena, koja mi pričala ovo.

Jedne noći iza moje udaje čula sam u istoj kući, ali u drugoj sobi, gdje je spavao moj djever, čudno čavrljanje, koje je prestalo oko ponoći. U jutro ne nadjosmo toga mladića a moga djevera. Idemo od susjeda do susjeda, ali njemu ni traga ni glasa. Kad pred noć, vozi se ladja, a u njoj sjedi na krmi pop. Ladja se približi kraju, a ljudi se čudom začudiše, kako je ovaj mladić postao popom; on se iskrca i ode ravno kući, vas uzbunjen. Rodbina uzme da ga pita, što se to zbilo te on dolazi preko mora kano pop, a mladić ispriča ovo: “Kad sam spavao, opazih u sobi pet mladih žena, koje se dogovarahu, kada će i kuda na put, pa odlučiše, da idu na otok Mulat, gdje ih čeka njihovo društvo. Namažu se nekom mašču i nestadoše ih. Ja pomislih tada: a da se ja namažem, hoću li i ja za njima? To pomislio i učinio. Kad se razdanilo i sunce podiglo, nadjoh se gol usred sela Mulata”. Seljaci se čude, raspituju, no ništa ne vjeruju, te prijaviše župniku, što su vidjeli i čuli. Nadodje župnik i upozna mladića, koji bijaše njegov kućni prijatelj. Odvede ga svojoj kući, obuče ga u svoje odijelo, pogosti i odpremi na ladji u rodno mjesto. (Zorić 1896: 231–232)

Premda predaja ima svoj humorni aspekt, odnosno pokazuje, između ostaloga, kako se čudovišno ili zastrašujuće može prometnuti, sublimirati u komično te pripada u red onih predaja koje se humorom bore protiv straha od vještijih moći (opisivanjem što se događa izgovaranjem pogrešne formule, nedopuštenim korištenjem nekog vještijega pomagala i sl.), ona ipak govori i o čudovišnim aspektima – ponajprije o nadnaravnom prostornom izmještanju, ali i o masti kao jezovitom proizvodu. Ta jezovitost u ovoj predaji nije u prvom planu, ona je skrivena, ali je i dijelom “općeg znanja” o vješticama i njihovoj čudovišnosti pa je stoga ni ne treba dodatno naglašavati; vještice koriste mast kako bi mogle letjeti i škoditi, odlaziti na svoja okupljanja, a spravljaju je, prema predajama, od mnogočega, no najčudovišnja receptura podrazumijeva korištenje ubijene i skuhanе djece, što bilježi još Lang za

područje Samobora,<sup>8</sup> a koja je uglavljena u vještici imaginarij u doba masovnih progona. Bez obzira na to što je već odavna izmijenjen društveno-kulturološki i ideološki kontekst iz kojega je proizišla konstrukcija vještica i njihovih tijela kao onih koja u sebi i na sebi sadrže, nose tijela drugih,<sup>9</sup> ona je ipak djelomice, u tragovima, sačuvana u predajama. To ukazuje na to kako usmena književnost i usmena tradicija slijede drukčiju logiku konstruiranja čudovišta od pisane književnosti, filma, ili pak samog trenutnoga društveno-ideološkoga konteksta, time dovodeći u pitanje tezu Jeffreya Cohena o čudovištu kao utjelovljenju specifičnoga kulturalnog trenutka (Cohen 1996a: 4), no pokazujući kako žensko tijelo u usmenoj tradiciji trajno “inkorporira strah, žudnju, tjeskobu i fantazmu” (Cohen 1996a: 4).

Tu je trajnost, kontinuitet predodžbi o vještici čudovišnim sposobnostima, ali i zločinima, moguće razumjeti i kao, između ostaloga, strah od ženske/vještice pozicije koja je, lakanovskom terminologijom, smještena između dvaju registara – imaginarnoga (prirode) i simboličkoga (društva, kulture) te koja kod subjekta izaziva nelagodu, strah, tjeskobu jer vladanjem, upravljanjem imaginarnim može narušiti prostor simboličkoga. Predaje tako čuvaju, konzerviraju, komuniciraju strah i tjeskobu i to najčešće od/zbog vještice maleficija, no izvorište straha, time i konstrukcije čudovišnoga, nalazi se u predodžbi o *tijelu* koje nanosi štetu upravo propusnošću, neomeđenošću, fluidnošću uz pomoć kojega intervenira u uređeni svijet simboličkoga i to kvarenjem, uništavanjem hrane kao prirodnoga (ali i kulturnog) proizvoda, ili pak izmještanjem, pa i poništavanjem samoga života, subjektiviteta. Jednu od tih predodžbi o neomeđenosti, fluidnosti vještice tijela zabilježio je i Kotarski u Loboru: “[...] mogu stati jednom nogom na jedan brijeg, drugom na drugi i među tim bregovima mora padati tuča, ako one hoće” (Kotarski 1918: 50); osim što reprezentacije i konstrukcije vještice pokazuju kako one mogu metamorfozirati vlastito tijelo u životinjsko ili preseliti vlastitu dušu u životinjsko tijelo, letjeti, nestajati, ulaziti u tuđe prostore, one pokazuju i da mogu povećavati vlastito tijelo izvan granica zamislivoga i mogućega kako bi unijele kaos i uništile.

Sve nedaće, nelagode, događaji koji od članova neke zajednice zahtijevaju prihvaćanje nepredvidljivoga, neželjenoga, ili pak traže žalovanje nad gubitkom, projiciraju se na za to određena i označena, čudovišna ženska tijela – prije svega vještice, mnogo manje mörina, što i jest jedna od ključnih razlika između njih, osim njihova bračnog statusa, obilježja koje u suvremenijim predajama često izostaje, ili nije uopće važno za njihovu konstrukciju.

Za razliku od predaja o vješticama, u kojima su podaci o izvanjskim markerima njihove čudovišnosti česti i brojni, za möru se oni ni ne spominju, ne postoje osobite distinkcije između nje i “normalnih” članova neke zajednice, ona je (najčešće) žena koja napada samo

<sup>8</sup> “Koja žena hoće bit coprnica, ta se mora spariti z vragom, onda rodi dete, to dete mora skončati i tak dugo kuhati, dok postane mast. Gdo se namaže pod pazuhi s tum maščum, more letet kam hoće. To je coprnicka mast (Lang 2009 [1915]: 903).

<sup>9</sup> Ovdje prije svega mislim na infanticid i antropofagiju koji su (uz apostaziju, herezu i maleficij) smatrani glavnim vještici prijestupima kodiranima u brojnim teološko-demonološkim tekstovima, crkvenim i sekularnim zakonima pa potom dijelom prenesenima i u usmenu tradiciju tijekom i nakon masovnih procesa ranoga novog vijeka (usp. Polgar 2021: 196–246).

noću i napada samo ljude, ponekad i bez vlastita znanja ili namjere. Premda su njezini napadi neugodni, jezivi i iscrpljujući, ona ne uništava i ne nanosi trajnu štetu te može biti i zapriječena u svojem djelovanju, moguće ju je zaustaviti, pa i “vratiti” među nečudovišne. No, bez obzira na to što nema izvanjskih obilježja čudovišnoga koji su refleksija, kao kod vještice, njezine etičke/moralne devijantnosti (kod mōre ona je često gotovo pa slučajna), ono što je čini čudovišnom ponovno je povezano ponajprije s *prostorom*. Taj se prostor prije svega odnosi na prostor njezina tijela, a potom i tuđih, jer ima sposobnost zoometempsioze i zoometamorfoze pa ili seljenjem vlastite duše u životinjsko tijelo (Marjanić 1999: 62) ili pak pretvaranjem vlastitoga tijela u životinjsko (Šešo 2007: 254; Rudan 2016: 242) napada prostor *drugih tijela*, gušeći ih, sišući ili ih pritišće ležeći im na grudnom košu u *njihovu prostoru doma* u koji prodire, ulazi na ne-ljudske načine. Valja zamijetiti da, iako postoje znatna pretapanja između mōre i vještice pa se nekad smatra da su i noćni napadi zapravo vještičja domena, ipak postoji nesigurnost oko *ljudskoga/ženskoga* identiteta i porijekla same mōre te je, primjerice, Lang svrstava pod “Stvorove kao ljude” (Lang 2009: 926, dok vještice svrstava pod “Kakvu snagu imaju neki ljudi”, Lang 2009: 900), a Rudan, primjerice, u svojem terenskom istraživanju nailazi na kolebanje kazivača oko smještanja mōre među ljude ili pak duhove (Rudan 2016: 242). Utoliko bi mōra kao neodrediva, bez izvanjskih devijacija – nalik ženi, ali s ne-ljudskim sposobnostima – trebala biti *čudovišnija* od same vještice, jer izbjegava svakom određenju, klasifikaciji, pa i prepoznavanju, no u zajednici ipak izaziva mnogo manji strah od njezine dvojnice. Čini se stoga da u usmenoj tradiciji ono što najviše zastrašuje jest povezano s nemogućnošću čovjeka da zaštiti prostor vlastita tijela i doma od radikalne štete prodorom stranoga u tkivo domaćeg, ali i s prostornom (ne)omeđenošću i neuhvatljivošću samoga čudovišta. Mōru je još i moguće zaustaviti da čini štetu hvatanjem u određeni prostor, predmet ili pak postavljanjem prepreke u prostoru spavača poput zatvaranja ključanice i sl., dok vješticu – čiji je prostor, time i načini djelovanja, znatno veći upravo zbog njezine liminalne pozicije – nije jednostavno savladati.

No, u nekim predajama kazivači ne razdvajaju mōru od vještice, odnosno vještici/štrigi pripisuju mōrine specifične noćne napade, kao i recept za njezino zaustavljanje, poput predaje koju je zabilježila Rudan u Vižinadi:

I nona je rekla ne gremo mi još nikamor, mi ćemo mu provat prije nego ča gremo va Nedeščino, stavit zelenu bocu po noće kada Romano počne vapit [...], ćemo poč va kamaro i ćemo zet cep i ćemo začepit bocu. Jer reču da kat štriga dojde u kamaru, odnosno ona ne dojde, ona dojde fiktivno na njega. Ona ga guši po noći. Niki je vide uživo tu noć. I nona je to stvarno storila. Šla je ona, ne nono, zela je zelenu bocu, vedu kako bocunić [...] I ona je došla kat je on poč vapit:

Nina, Nina!

To je bio urlik preko cielega sela. To je bilo stravično! [...] I nona je šla tu večer z bocun unutra i kat je on vapi, blizu, blizu njega je došla, znači blizu ust i zacepila je. [...] Znači kamo god da je, ona će doć prva rano jutro pitat soli. I drugo jutro stvarno neki rompa na vrata. Nono je bi buđan jer je poša pomusti krave i prišla je stvarno tamo ženska s sela, tamo skoro jena suseda i pitala je soli. I ti njin ne smeš dat. I po temu su znali ka j. (Rudan 2016: 402–403)

Koliko se preklapa poimanje vještice/štrige i mòre, odnosno koliko se pretapaju predodžbe o sposobnostima, moćima njihovih tijela pokazuje i sljedeća predaja te zabilješka o apotropejskoj radnji, srodna prethodnoj, ali u kojoj se za noćne napade adresira upravo mòru:

Vrbničani pripovijedaju, da se mora sama izdade, ako čovjek koga siše, začepi u onaj čas tikvu. Ona će na ime doći drugi dan, da nješto prosi; a bit će sva izgrebana po licu, ako čovjek zastruže češljem po zidu, kada je na njemu mora. (Milčetić 1896: 237)

Dakle, premda je njezin napad stravičan i natprirodan ili ne-prirodan, vješticu/mòru moguće je zaustaviti i zatočiti u običan, svakodnevni predmet – bocu ili pak tikvu, a njezin identitet otkriva se već sljedećega jutra kada se sama odaje dolazeći na kućni prag osobe koju je prethodnu noć mučila. Sam čin otkrivanja identiteta, koji je inače skriven, nepoznat, čini je manje zastrašujućom, manje čudovišnom jer se tako mijenja i pozicija moći – ona je, da bi bila oslobođena zatočeništva i fizičke boli, ovisna o tuđoj pomoći i prisiljena ju je zatražiti, odnosno moguće je posve dokinuti njezinu moć i tako je vratiti među “nečudovišne”, “normalne”.

Iako predajni korpus čuva strah od primarno vještičjeg tijela i njegovih sposobnosti, pripisujući mu gotovo sve oblike čudovišnih napada pa mu tako ponekad pripaja i mòrine, ipak su vještičja i mòrina domena uglavnom razdvojene, a mòrino tijelo manje čudovišno upravo stoga što je lakše zaustavljivo, prostorno (ali i vremenski) ograničeno i manje transformativno, a šteta koju čini je reverzibilna i ograničena samo na čovjeka, pojedinačni subjekt. Taj se strah od vještica, od njihova tijela kao prostora, kao glavne dimenzije njihove čudovišnosti kojom mogu naškoditi *cijeloj* zajednici i dijeljenim vrijednostima i resursima, može razumjeti kao sačuvani, nesvjesni, kodirani, gotovo pa primordijalni strah od *ženskoga tijela* koje istodobno zastrašuje i fascinira svojom fluidnošću i prostornošću, sposobnošću da stvori, ali i dokine život, subjektivitet, koje može subjektu zapriječiti ulazak ili ostanak u registru simboličkoga, kulture, društva, jezika.

## PREMA KRAJU...

Možda se upravo iz tog aspekta može razumjeti i sama etimologija riječi *čudovište*, koja u sebi sadrži ne samo riječ *čudo* iz onoga zlokobnoga pretkršćanskog procijepa, *magicus*, nego i sufiksadni morfem *-ište* koji u hrvatskome služi kao marker prostora, mjesta, kao primjerice u riječima stanište, lječilište itd. Dakle, hrvatska riječ za *monstruma* mogla bi se tumačiti kao prostor čuda, čudesnoga, odnosno već sama riječ za biće sadrži i njegovo prostorno određenje – ta su *čudovišna* bića i dana prostorom i bivaju prostorom, a njihovo upravljanje prostorom kao mjestom i prostorom kao tijelom jest ono što zastrašuje, izaziva tjeskobu, duboku nelagodu, odnosno sadrži taj dodatni element koji je u drugim jezicima skriven, odnosno koji iz njih izostaje. Utoliko se može govoriti i o dodatnoj funkciji koju čudovišta imaju, uz pokazateljsku i upozoravajuću, a koja se u hrvatskim predajama i

usmenoj tradiciji reflektira kao odnos prema prostoru, kao strah od tog nepredvidljivog, moćnog tijela-prostora koje je ponajprije kodirano kao *žensko čudovišno tijelo*. Usmena tradicija tako, na određeni način, pokazuje posve drukčiju logiku konstruiranja i postojanja čudovišnoga, suprotstavljajući se Foucaultovoj tezi o stalnim izmjenama čudovišnoga, ili pak Cohenovoj o čudovištu kao povratku potisnutoga – ženska čudovišta, naime, nikada ne nestaju i ne mijenjaju radikalno svoje reprezentacije. Hock-soon Ng, baš kao i Kearney, smatra da čudovišta nisu ni fizička ni psihička drugost, nego ih locira *unutar* subjekta, kao realnost sebstva koje neprestano prijete krhkoj, podijeljenoj strukturi subjektiviteta i koje vrebaju na trenutak kada će se pojaviti *izvana*, prodrijeti u svijet simboličkoga (usp. Hock-soon Ng 2004) u kojem zadobiva svoj oblik putem projekcija, označavanja nekih tijela kao aberantnih, kao onih koja odudaraju od normativa, od “normalnoga”. To “normalno”, time i “nenormalno”, čudovišno u različitim vremenima, žanrovima i kontekstima – društvenim, kulturološkim, ideološkim – ima različite manifestacije i reprezentacije, pa i funkcije, ali unutar usmene tradicije, kulture, književnosti kontinuirano upućuje na nerazriješeni (pa i nerazriješivi) strah od “zaglavljenosti” subjekta u odnosu sa ženskim tijelom, *ženskom pozicijom*, strah koji ga podsjeća na vlastitu podijeljenost i krhkost. Sama trajnost i brojnost predaja o vješticama i mòrama sve do danas pokazuje da je čudovišno žensko neprestano potreban repozitorij svih “teških” emocija, od straha, jeze, tjeskobe do žalovanja i traume, emocija koje se tako prazne preko određenih tijela/prostora, čime se stvara (prividni) osjećaj olakšanja i uspostavlja red unutar kaosa, do sljedeće prilike.

## LITERATURA I IZVORI

- Bausinger, Herman. 1980. *Formen der “Volkpoesie”*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Bayer, Vladimir. 1982. *Ugovor s đavlom. Procesi protiv čarobnjaka u Europi, a napose u Hrvatskoj*. Treće izdanje. Zagreb: Zora.
- Beal, Timothy K. 2002. *Religion and Its Monsters*. New York, London: Routledge.
- Bonifačić Rožin, Miko (Nikola). 1953. *Hrvatski narodni običaji, priče, pjesme iz kotara Rijeke*. Rkp IEF 87.
- Bošković-Stulli, Maja. 1959. *Istarske narodne priče*. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.
- Bošković-Stulli, Maja. 1975. “Narodna predaja – *Volksage* – kamen spoticanja u podjeli vrsta usmene proze”. U Maja Bošković-Stulli. *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: Mladost, 121–136.
- Bošković-Stulli, Maja. 1991. “Fantastika u usmenoj prozi (kazivanja Srba u Hrvatskoj)”. U Maja Bošković-Stulli. *Pjesme, priče, fantastika*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, Zavod za istraživanje folklor, 160–197.
- Brednich, Rolf Wilhelm. 1973. “Historische Bezeugung von dämonologischen Sagen. Werwolf, Hexen- und Teufelsagen”. U *Probleme der Sagenforschung. Verhandlungen der Tagung veranstaltet von der Kommission für Erzählforschung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde. e. V. vom 27. September bis 1. Oktober 1973 in Freiburg im Breisgau*. L. Rösch, ur. Freiburg im Breisgau: Forschungsstelle Sage, 52–63.
- Cohen, Jeffrey Jerome. 1996. “Preface. In a Time of Monsters”. U *Monster Theory. Reading Culture*. Jeffrey Jerome Cohen, ur. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, vii–xiii.

- Cohen, Jeffrey Jerome. 1996a. "Monster Culture (Seven Theses)". U *Monster Theory. Reading Culture*. Jeffrey Jerome Cohen, ur. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 3–25. <https://doi.org/10.5749/j.ctttsq4d.4>
- Del Lucchese, Filippo. 2019. *Monstrosity and Philosophy. Radical Otherness in Greek and Latin Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474456203.001.0001>
- Dragić, Marko. 2007. *Poetika i povijest hrvatske usmene književnosti*. Split: Filozofski fakultet Split.
- Eco, Umberto. 2007. *On Ugliness*. London: Harvill Secker.
- Foucault, Michel. 1999 [1974/1975]. *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974–1975*. Pariz: Editions Seuil.
- Foucault, Michel. 2002 [1966]. *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih znanosti*. Zagreb: Golden marketing.
- Freud, Sigmund. 1955 [1919]. "The Uncanny". U *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 17: 217–256. James Strachey, ur. London: The Hogarth Press.
- Grixti, Joseph. 1989. *Terrors of Uncertainty. The Cultural Context of Horror Fiction*. London, New York: Routledge.
- Hock-soon Ng, Andrew. 2004. *Dimensions of Monstrosity in Contemporary Narratives. Theory, Psychoanalysis, Postmodernism*. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Horvat, Rudolf. 1896. "Mora i polegač. Koprivnica". U *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Zagreb: JAZU, 1: 237.
- Kearney, Richard. 2003. *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*. London, New York: Routledge.
- Kotarski, Josip. 1918. "Lobor". U *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Zagreb: JAZU, 23: 11–63.
- Krečić, Jela i Slavoj Žižek. 2016. "Ugly, Creepy, Disgusting, and Other Modes of Abjection". *Critical Inquiry* 43/1: 60–83. <https://doi.org/10.1086/688295>
- Kukuljević, Ivan. 1851. "Bajoslovlje i crkva". *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku* 1: 86–104.
- Lang, Milan. 2009 [1915]. *Samobor. Narodni život i običaji. U povodu 766. obljetnice grada Samobora*. Reprint izdanje iz 1915. Samobor: Meridijani.
- Le Goff, Jacques. 1993. *Srednjovjekovni imaginarij*. Zagreb: Antibarbarus.
- Levanat-Peričić, Miranda. 2014. *Uvod u teoriju čudovištu. Od Humbabe do Kalibana*. Zagreb: AGM.
- Lozica, Ivan. 2002. *Poganska baština*. Zagreb: Golden marketing.
- Marjanić, Suzana. 1999. "Zaštitna sredstva protiv more kao ženskog niktomornog demona". *Treća* 2/2: 55–71.
- Marks, Ljiljana. 1996. "Stilografija usmene proze suvremenih zapisa". Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu [Neobjavljena doktorska disertacija].
- Milčetić, Ivan. 1896. "Vjera u osobita bića". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Zagreb: JAZU, 1: 224–226.
- Muchembled, Robert. 2010. *Đavao od XII. do XX. stoljeća. Jedna priča*. Zagreb: Pelago.
- Pauzanija. 1989. *Vodič po Heladi*. Split: Logos.
- Perić, Boris i Tomislav Pletenac. 2008. *Fantastična bića Istre i Kvarnera*. Zagreb: Vuković i Runjić.
- Polgar, Nataša. 2021. *Vještica na kauču. Psihoanalitički ogledi o suđenjima vješticama u Hrvatskoj*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Propp, Vladimir. 1982. *Morfoloģija bajke*. Beograd: Prosveta.

- Punter, David. 2000. "Introduction. The Ghost of a History". U *A Companion to the Gothic*. David Punter, ur. Malden etc.: Blackwell Publishing, viii–xv. <https://doi.org/10.1111/b.9780631206200.2001.00002.x>
- Rudan, Evelina. 2016. *Vile s Učke. Žanr, kontekst, izvedba i nadnaravna bića predaja*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Šešo, Luka. 2007. "Vjerovanja u bića koja se pretvaraju u životinje". U *Kulturni bestijarij*. Suzana Marjanić i Antonija Zaradija Kiš, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada, 253–275.
- Šešo, Luka. 2012. "Which Woman is a Witch? The Stereotypic Notions about Witches in Croatian Traditional Beliefs". *Studia ethnologica Croatica* 24/1: 195–207.
- Šešo, Luka. 2016. *Živjeti s nadnaravnim bićima. Vukodlaci, vile i vještice hrvatskih tradicijskih vjerovanja*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Ujević, Ivan. 1896. "Vještice. Vrgorac". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Zagreb: JAZU, 1: 232.
- Zika, Charles. 2007. *The Appearance of Witchcraft. Print and Visual Culture in Sixteenth-Century Europe*. London, New York: Routledge.
- Zorić, Mate. 1896. "Vještice. Kotari". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Zagreb: JAZU, 1: 231–232.

## ON SOME ASPECTS OF FEMALE MONSTROSITY IN BELIEF LEGENDS

This article examines Foucault's thesis about the monstrous as an empty category and J. Cohen's thesis about the monstrous as the return of the repressed. The data comes from oral tradition and literature, more specifically from a corpus of belief legends that are typically considered mythical, mythological or demonological. Using etymological information, as well as the three basic components of the monstrous – the aesthetic, the ethical/moral and especially the spatial component – the article shows how the monstrous is constructed and represented in belief legends, and that it is – to this day – usually coded as *female*. Relying on psychoanalytic criticism, the paper discusses the functions of monstrous female beings in oral culture: in addition to having demonstrative and cautionary attributes, they also include an affective element, particularly fear and anxiety related to the female body and its (transformative and fluid) abilities.

Keywords: monsters, monstrous, witches, moras, belief legends