

VJEŠTIČJE PSIHONAVIGACIJE I ASTRALNA METLA U SVJETOVIMA HRVATSKIH PREDAJA KAO (MOGUĆI) ASPEKTI ŠAMANSKE TEHNIKE EKSTAZE (I TRANSA)

SUZANA MARJANIĆ

Institut za etnologiju i
folkloristiku

10000 Zagreb, Šubićeva 42

UDK 398.47(497.5)

Izvorni znanstveni rad
Original scientific paper
Prihvaćeno: 15. 6. 2006.

Vještičje zoopsihonavigacije u hrvatskim predajama u ovom su radu interpretirane kao (mogući) aspekti šamanske tehnike ekstaze (i transa), u okviru čega je pojmom zoopsihonavigacija imenovana granica prožimanja šamanskih ekstatičkih iskustava i vještičjih iskustava letargije.

Pored navedenoga koncepta zoopsihonavigacije, mogući su dodiri vještičarstva i šamanizma uspostavljeni i na temelju mitema o šamanskom kao i vještičjem međusobnom agonu, osebujnoga rođenja (rođenja u košuljici), toposa axis mundi – mitska geografija planina i stabala (paralelizam između šamanskoga stabla i vještičjega/vilinskoga stabla), uporabom halucinogenih biljaka kao i svjetlosnim hipostazama vještičjega tijela u kontekstu Eliadeove atribucije šamana kao “gospodara vatre”.

Ključne riječi: vještice, šamanizam, zoopsihonavigacije, hrvatske predaje

Polazeći od knjige *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry* u kojoj Anna-Leena Siikala, između ostaloga, apostrofira kako šamanizam nije religija već kompleks obreda i vjerovanja u različitim religijama (Siikala 2002:43), vještičje zoopsihonavigacije u svjetovima hrvatskih predaja pokušat ću interpretirati kao (moguće) aspekte šamanske tehnike ekstaze (i transa), u okviru čega pojmom *zoopsihonavigacija* nastojim imenovati granicu prožimanja šamanskih ekstatičkih iskustava i vještičjih iskustava letargije. Pritom ću u navedenoj mogućoj potrazi

pokušati ostvariti teorijsku *miroljubivu i aktivnu koegzistenciju* između dva kontradiktorna koncepta – Klaniczayeva hipotetičnoga koncepta o prijelazu šamanizma u sustav vjerovanja kojim dominira paradigma čarobnjaštva, *vješticiarstva* (Klaniczay 1984:413,415) i njemu oprečnoga koncepta Gustava Henningsena koji pretpostavlja kako se europsko čarobnjaštvo, *vješticiarstvo (witchcraft)* razvilo iz šamanskoga sustava čijeg je bilo bitan i sastavni dio (Henningsen 1991/1992:301).¹ Priznajem kako je riječ o *pomalo paradoksalnom polazištu*; međutim, očito je da *figura paradoksa* u okviru spoznaja istraživanja europskoga vješticiarstva ostaje temeljna poetička figura o vješticijem imaginariju.²

PSIHOANALITIČKA PARADIGMA ILI “POIMANJE DUŠEVNE BOLESTI SLIČNO JE POIMANJU VJEŠTICA” (SZASZ 1982:17)

Promotrimo ukratko, prije svega, neke zajedničke paradigme unutar kojih se upisuju i vješticiarstvo i šamanizam, u okviru čega ću naglasak postaviti na psihoanalitičku paradigmu. Primjerice, za šamanizam kao i za vješticiarstvo zainteresirane su brojne znanstvene discipline – folkloristika, etnologija, antropologija, arheologija, rodni studiji, povijest, studiji izvedbenih umjetnosti, psihologija, religijski studiji (usp. Harvey 2003:1). Jednako tako *šamanizam* i *vješticiarstvo* povezani su i terminološki. Naime, pojam *šaman* koristi se u antropologiji djelomice zbog toga kako bi se izbjegla senzacionalistička ili negativna konotacija pojma *vještica* ili *vrač, čarobnjak/witch-doctor* (Harner 1976a:XI). Svakako, dodiri se razotkrivaju u psihoanalitičkoj paradigmi, s obzirom da su *apstraktnoj figuri* šamana i vještice često pripisivani psihopataloški fenomeni.³ Šamanizam

¹ Svakako je potrebno istaknuti i istraživanje Éve Pócs, koja pokazuje kako se korijeni vješticiarstva – a pritom misli na vješticiarstvo srednje i jugoistočne Europe – nalaze u takozvanom *europskom* šamanizmu. Naime, pritom polazi od Eliadeove razlikovne odrednice između šamanizma u širem smislu i *centralnoga* šamanizma (naravno, riječ je o šamanizmu u Sibiru i središnjoj Aziji) (usp. Pócs 1999:13-14).

² O paradoksu rješavanja enigme šamana usp. Harvey 2003:1-3.

³ Thomas S. Szasz apostrofira činjenicu prema kojoj su psihijatri oduševljeni zastupnici psihopatološke teorije o vješticama, tvrdnjom da su vještice bile duševno bolesne žene čiju

kao “duševni poremećaj” (uglavnom je riječ o atributima shizofrenije i epilepsije) – ili ako upotrijebimo korektniju sintagmu – *stanje simptoma duševne patnje* interpretirao je, pored ostalih etnografa, i Åke Ohlmarks, posljednji pristalica interpretacije šamanizma arktičkom histerijom, uspostavljajući razliku između arktičkoga i subarktičkoga šamanizma, i zaključujući kako je šamanizam isključivo arktički fenomen koji nastaje pod utjecajem kozmičke sredine na živčanu labilnost stanovnika polarnih područja. Naime, prema njegovoj interpretaciji, primjerice, pretjerana hladnoća, duge noći, pustinjska usamljenost, nedostatak vitamina utječu na živčani sustav arktičkih stanovnika, izazivajući ili arktičku histeriju (*meryak, menerik*) ili šamanski trans (Eliade 1985:43).⁴ Međutim, Eliade apostrofira da se slični psihopatološki fenomeni – dakle, i kataliptički trans (*razdvajanje duše od tijela*) javljaju, zapravo, (geografski) *svuda* (ibid.:45).

U okviru promijenjenih stanja svijesti, koja su pripisivana šamanima i vješticama, kao dva najznačajnija oblika halucinogenih iskustava očituju se

bolest nisu uspjeli ustanoviti *dobronamjerni* inkvizitori, ali i *velike neznalice*, a povjesničari su pristalice *teorije žrtve*: “smatraju da su vještice bile žrtveni darovi društva koje je potaklo simbolizam i vrijednosti kršćanske teologije” (Szasz 1982:111). Progoni vještica, kolektivna psihoza mogla bi se objasniti na osnovu potisnute seksualnosti koja je prikrivena, zamaskirana religioznošću: “U pitanjima, što ih sudac istražitelj stavlja optuženoj ženi, buja razularena mašta spolnoga nezadovoljstva ili nemoći satirijaza i perverzitet” (Friedell 1997:125). Riječ je, kako navode Penelope Shuttle i Peter Redgrove, o 9 milijuna *menstrualnih* ubojstava, budući da je omjer pogubljenih žena i muškaraca u lovu na *vještice bio oko stotinu naspram jedan* (Shuttle, Redgrove 2002:192,197).

Pored psihoanalitičke paradigme apstraktnu figuru šamana i vještice jednako tako povezuju i inkvizitorske metode kršćanskih misionara koji nisu štedjeli ni šamane, i gotovo su tijekom 19. stoljeća iskorijenili šamanizam: primjerice, posjedovanje bubnja gotovo da je bio zločin, ali pojedine tehnike transa ipak su se uspjele održati (Stutley 2003:65).

⁴ O postu kao jednoj vrsti tjelesnoga trapljenja kojoj su pribjegavali rani aspiranti na duhovnost s obzirom da pothranjena osoba obično pati od neuroza, depresije, hipohondrije i anksioznosti, i podložna je vizijama usp. Huxley 2001:142-146. Isto tako Anna Reid pridodaje kako sibirski šamani poduzimaju putovanja duše (*soul-journey*) u transu, a što postižu plesom, *postom* ili uzimanjem halucinogenih biljaka (Reid 2003:5). Tokarev, primjerice, navodi brojne etnografske podatke koji šamane interpretiraju kao osobe sklone i epilepsiji (Tokarev 1978:291).

transformacije u životinju i osjećaj lebdjenja (Dowson, Porr 2001:171), pod čime, kao što ću kasnije obrazložiti, podrazumijevam zoopihonavigacije. Pritom Richard Noll koristi termin *shamanic state of consciousness* (dakle, u navedenom kontekstu – određeniji termin od termina *altered states of consciousness*) – a preuzima ga iz knjige *The Way of the Shaman* (1980) Michaela J. Harnera – označavajući njime *ono što* antropolozi nazivaju *seansa, trans, ekstaza*, i pritom negira psihopatološke interpretacije šamanizma, ističući njegove psihoterapeutske tehnike (Noll 1983:443-444).⁵ Pritom se, naravno, moramo vratiti na dodire i razlike između psihoanalize i šamanizma koje je utvrdio Claude Lévi-Strauss kada je istraživao šamanski obred naroda Cuna u Panami. Svrha navedenoga šamanskog obreda jest olakšanje teškoga porođaja, u okviru kojega šaman pripovijeda mit i priziva duhovne sile na ženinu stranu u njezinoj borbi za obnavljanjem vlastite duše (*purba*), ili Lévi-Straussovim određenjem: “U liječenju shizofrenije liječnik izvodi radnje, a bolesnik iznosi svoj mit; u šamanskom liječenju liječnik pribavlja mit, a bolesnik izvodi radnje” (Lévi-Strauss 1989:198).

Dodiri šamanizma i psihologije, ali iz drugog aspekta, ostvaruju se i u ekopsihologiji (konjunkciji psihološke i ekološke paradigme) koju danas prakticira, primjerice, Leslie Gray, ekopsihologinja i šamanska savjetnica, na tragu knjige *The Voice of the Earth* (1992) Theodora Roszaka (usp. Gray [http.](http://), Gray 1995:172-182).

Jednako tako, paralelizam između vješticiarstva i šamanizma ostvaruje se danas u neošamanizmu koji obuhvaća tri paradigme – Wiccu, druidizam i poganstvo, s obzirom da neki/e pripadnici/ce Wicce označavaju vlastitu religiju kao “Shamanic Wicca”, “Shamanic Craft” i “Wiccan-shamanism” (Wallis 2001:214), primjerice, kao što čini Tanya Luhrmann, i predstavnice/ci Wicce često izjavljuju kako proizlaze iz prehistorijskoga europskog šamanizma (Luhrmann 1989:134,329). Navedenu ideju naročito je popularizirala egiptologinja Margaret Murray koja u knjizi *Kult vještica u zapadnoj Europi* (*The Witch Cult in Western*

⁵ Navedeno terminologijsko zauzimanje Richarda Nolla za *šamansko stanje svijesti* nadovezuje se na Eliadeovu aforističku eksplicaciju: šaman je, između ostaloga, vrač, ali bilo koji vrač nije šaman (Eliade 1985:30).

Europe, 1921) ističe kako su žrtve vještichjih suđenja prakticirale prežitke poganske religije (usp. Wallis 2001:214-215), čiji su sljedbenici obožavali Cernunnosa, rogatoga boga (galsko božanstvo čije ime pokriva značenje *onaj koji ima vrh lubanje kao u jelena* [Chevalier, Gheerbrant 1987:228]), a kojega su u Rimu poznavali pod imenom Janus, odnosno Dianus, a Frazer ga je opisao u prvim poglavljima *Zlatne grane*. Pritom Murray eksplicira kako *Dijana*, zapravo, figurira kao ženski oblik imena *Janus Dianus*, te kako su njezini tragovi kao predvodnice vještica zabilježeni širom Europe, a njezin kult naziva *dijaničkim kultom* (usp. Eliade 1981:99). U navedenoj mogućoj korespondenciji između vješticharstva i šamanizma poslužila mi je, naravno, i knjiga *Spiralni ples* Starhawkove, jedne od najpoznatijih suvremenih vještica, koja navodi da je vještichja religija šamanska i kao takva ekstazi dodjeljuje spiritualnu vrijednost (Starhawk 2000:30).⁶ Primjerice, Marina Milićević Bradač upravo figuru rogatoga božanstva Cernunnosa povezuje s ideosferom šamanizma, uspostavljajući identifikaciju između šamanskoga bubnja i jelena koji šamana odvede na *drugi svijet* (Milićević Bradač 2002:31). Tako, pozivajući se na Eliadea, navodi kako je bubanj bitan šamanski rekvizit te, primjerice, Jakuti i Burjati vjeruju kako ih navedeni bubanj vodi na astralna putovanja i nazivaju ga *šamanov konj* (konj je, također, naslikan i na altajskom bubnju), a ako je rađen od srndaćeve kože (riječ je o ikonografiji bubnja sojotskog šamana), tada ga zovu *šamanov srndać* ili kako ga Mongoli zovu *crni jelen* (usp. Eliade 1985:144).⁷

⁶ Usp. kompjutorsku grafiku *Witchdance* (2001) (http://ratko.20m.com/ira/veduta_files/slika9.htm) i sliku *Ples vještica* (1994) (http://ratko.20m.com/ira/veduta_files/slika12.htm) likovne umjetnice Krešimire Gojanović. Slika *Ples vještica* ujedno se nalazi na naslovnici hrvatskoga prijevoda knjige *Spiralni ples* Starhawkove (u prijevodu Lidije Zafirović).

⁷ U knjizi Ivara Lissnera (1961: fotografija br. 102) usp. sliku tunguskoga šamanskog bubnja o koji šaman udara kako bi *uhvatio* duhove i ušao u stanje ekstaze. Rub kožnoga bubnja dekoriran je slikama sjevernoga soba, a ručka štapa izrezbarena je u obličju životinjske glave. Ili kako navodi Hoppál: šamanski bubanj figurira kao sredstvo ekstatičkoga transporta te u okviru navedenoga nije slučajno da sve jače udaranje po bubnju podsjeća na galop konjskih kopita. Ujedno, šamani koriste štapove s ručkom, vrškom u obliku konjske glave tijekom svojih astralnih *putovanja* (Hoppál 1993:190).

ŠAMANSKI, VJEŠTIČJI AGON TE SVJETLOSNI ANTISACRUM VJEŠTIČJEGA TIJELA

U kontekstu predaja o krsnicima u kojima dominira mitem njihove borbe sa štrigunima u zoomorfnom obličju – riječ je, primjerice, o borbi između krsnika kao bijeloga psa, bijele mačke, šarenoga vola i štriguna kao crnoga psa, crne mačke, crnoga vola (Bošković-Stulli 1962:531)⁸ – Maja Bošković-Stulli apostrofira kako Eliade tek usputno spominje borbe s protivničkim šamanom u animalnom obličju, što odlikuje neke sibirske šamanizme i mađarskog táltosa (usp. Eliade 1985:368, Bošković-Stulli 2005:132). U nastavku navedene konstatacije Eliade pridodaje kako je osnovna i sveopća borba šamana protiv *onoga* što bi se moglo nazvati sile zla (Eliade 1985:368), a na drugom mjestu u svojoj knjizi o šamanskim tehnikama ekstaze navodi kako se šamani međusobno sukobljavaju u obličju životinja i ukoliko njegov *alter ego* strada u borbi, šaman također brzo umire. Pridodajem kako navedeni mitem Eliade atribuirao kao *veoma učestali* u šamanskom vjerovanju i folkloru (ibid.:91).

Mitem međusobne borbe šamana djelomice se može postaviti u paralelizam s mitemom međusobne borbe vještica i vještaca za koji Maja Bošković-Stulli ističe kako je zabilježen na području Dalmacije gdje se same vještice i vješci međusobno bore, ponajviše u oblacima, i pritom obično lete u obličju gavranova, te jedni brane svoje selo, a druga ga skupina napada (Bošković-Stulli 1991:148).⁹ Ujedno, međusobna je borba svojstvena i moguća kao seoskim zaštitnicima s obzirom da prema vjerovanjima svaki pojedini kraj ima svoje moguće koji se bore u oblacima u liku različitih životinja

⁸ Andrija Bartulin za Cres bilježi kako se *mrtvi* krsnici bore s *kudlacima*, i pritom se zoometamorfoziraju u mačku, psa, ovcu, vola i konja (Bartulin 1898:267). Za Krk i Kastav Ivan Milčetić je saopćio da se *kudlaci* (vukodlaci) i krsnici mogu *premetnuti* u svakojake životinje, a ponajviše u prasce, volove i konje: “Kudlak je obično crne, a krsnik bijele ili šarene boje” (Milčetić 1896:224). Pogledajmo jedan opis sukoba štriguna i krsnika (crnoga i bijeloga psa): “Pasi su se tukli, aš niš nisu lajali. Se jedan prek drugoga su se skonbrčevali, macuhali, zubini škjocali. Grdo njreali i vajali se po pute” (Jardas 1957:105).

⁹ Maja Bošković-Stulli ističe kako na području Istre i Hrvatskog primorja protivnici u borbama jasno su etički razgraničeni: *plemeniti* krsnici bore se protiv *zlih* vještaca i vještica uglavnom u animalnim obličjima (Bošković-Stulli 1991:149).

(npr., borba između rudastoga i šarenoga prasca) te tko nadvlada, “*njegova je država rodnejša i plodnejša*” (prema Chloupek 1953:246). Primjerice, jezgru predaje o borbi dvaju višćuna u “neveri”, u obličju crnog i bijelog vola Maja Bošković-Stulli određuje kao arhaičnu tradiciju “o ljudima s obilježjima šamana i funkcijom mjesnih (rodovskih) zaštitnika”, napominjući kako su višćaci, štri(n)guni, vremenjaci i nagromanti “polivalentni, pa mogu i štetiti i pomagati” (Bošković-Stulli 1975:106, br. 85, *ibid.*:148 [usp. Bošković-Stulli 1991:148]). Pogledajmo vjerovanje o polivalentnim vremenjacima (vremenjacima) za koje Grčević bilježi kako neki smatraju da je riječ o zlim osobama koje nanose krpu ili soliku na selo; neki, pak, smatraju da su to osobe koje sprečavaju nevrijeme i njegove loše posljedice, “a treći da ima i dobrih i zlih vremenjakov (u Polju vremenjaka)” (Grčević 2000:504).

U okviru navedene etičke polivalentnosti vještica i vještaca upućujem na Eliadeovu eksplikaciju specijalizacije kod pojedinih naroda “bijelih” i “crnih” šamana u okviru koje nije uvijek jednostavno *odrediti razliku* (Eliade 1985:151). Naime, Eliade ističe kako je razlika jasno izražena kod Burjata koji razlikuju bijele (*sagani bö*) i crne šamane (*karain bö*), od kojih prvi imaju odnose s bogovima, a drugi s duhovima. Razlikuju se i ikonografski: odjeća bijelih šamana je, naravno, bijela, a plava kod drugih. Pritom, spomenuti povjesničar religija i antropolog navodi kako mitologija Burjata izražava jasan dualizam te kako bi navedena podjela šamana mogla biti sporedna i čak dosta kasna pojava, proistekla iz iranskih utjecaja ili iz negativnih vrednovanja ktonskih i podzemnih hijerofanija koje su s vremenom, naravno, počele označavati demonske sile (*ibid.*:152). Isto tako apostrofira kako je u jakutskom šamanizmu riječ o neodređenom “dualizmu”, jer jakutski šaman može podjednako služiti gornjim i donjim bogovima, budući da *donji* ne znači uvijek i zao duh, a u altajskom šamanizmu šamanke su uvijek *crne* jer nikada ne ostvaruju put u nebo (*ibid.*:154).¹⁰

I još nešto o mogućoj dualističkoj interpretaciji spomenutoga mitema borbe dvaju mitskih bića u hrvatskim usmenim predajama. Naime, Petar

¹⁰ Usp. Eliadeovu eksplikaciju o tome kako Altajci poznaju tri grupe šamana: one koji se bave uranskim božanstvima i silama, one koji su specijalizirani u ekstatičkom kultu bogova Donjega svijeta te one koji imaju mističke odnose s objema klasama bogova (Eliade 1985:154).

Šimunović (*Brač. Vodič po otoku*, 1972.) interpretirao je prije spomenutu predaju o borbi dvaju višćuna u “neveri”, u obličju crnoga i bijeloga vola, dualističkom interpretacijom kao personifikacije dobrog i zlog *duha*, ističući kako je riječ o prežitku staroslavenkog dualističkog vjerovanja “koje je bilo živo u Hrvata kada su u 7. stoljeću došli na Brač iz poganske neretvanske krajine” (prema Bošković-Stulli 1975:149).¹¹

Tragom atribucije šamana kao “gospodara vatre”, kako ga određuje Mircea Eliade,¹² (tekstualno) se mogu promatrati i svjetlosne hipostaze (iskre i svjetlucava tijela) vještijega tijela koje su povezane uz vještiju mitsku ornitologiju, gdje je riječ o svjetlosnom *antisacrumbu* (poslužimo se pojmom Rudolfa Otta), *svjetlosti tame*, s obzirom na način kako ih predočuje etika i poetika *folklornoga imaginarija* (usp. Marjanić 2002:242-243).¹³

¹¹ Usp. autoričinu negaciju Katičićeve postavke da se u bračkoj predaji nazire korijen mita o dvoboju Gromovnika sa Zmajem (Velesom) prema Bošković-Stulli 1997:77, Bošković-Stulli 2005:149-151. Naime, Maja Bošković-Stulli ističe kako bi u navedenoj postavci trebalo razmotriti i “kako je moglo doći do promjene uloga među likom Perunova štetočinskog protivnika *zmaja* (*zmije*), te kasnijega balkanskoga blagotvornog zaštitnika *zmaja* (*zmije*), koji štiti od opakog neprijatelja *hale* ili *lamje* (također *zmajevâ*)” (Bošković-Stulli 2005:151). Možda se *rješenje* navedene enigme nalazi u tvrdnji da je u prirodnim religijama odsutna razdioba na (etički) *dobra* i *zla* božanstva, s obzirom da (svako) božanstvo posjeduje *dobre* i *zle* (kozmičke) aspekte (usp. Nodilo 1981:451).

¹² Uostalom, šamani nisu samo “gospodari vatre”, tragom čega Eliade navodi usporednicu s đavolima u europskim narodnim vjerovanjima, već mogu inkorporirati duh vatre te tijekom seanse izbacuju plamen na usta, nos ili kroz čitavo tijelo (Eliade 1985:345).

¹³ Pogledajmo primjere pojedinih predaja koji svjedoče o povezanosti vještica i svjetlosnih hipostaza. Primjerice, u Imotskoj krajini noću se mogla vidjeti glavnja “arijom (...) di leti, a sve iz nje iskre vrcaju, ono ti je prokleta vištica, ide na silo” (Kutleša 1993:380). Milinović (1859:217) upućuje da se vještica može vidjeti kada leti, “jer se ukaže ko svietla glavnja”. U Zaostrogu vjerovalo se u vještčinu figuraciju kao *letećih zubli* (Banović 1918:194). U Sinjskoj krajini zabilježeno je viđenje vještica kojima su sjale pregače: “(...) sve se svitlo sjalo, a dole čorape bile, čorape one starinske, a pregača sva se sjala, sve varnice skakale kad bi one letele” (Bošković-Stulli 1967/68:405). Ili – primjer iz Ivčević Kose o *viškama* koje na metlama uoči Jurjeva odlaze na Klek: “U narodu se priča da se te noći u zraku mogu vidjeti svijetle iskre, a to su *viške* koje odlaze na Klek” (Hećimović-Seselja 1985:195). Nadalje, u navedenom mjestu, gdje nijedna žena nije bila osumnjičena da je vještica, vjerovalo se da se po sumraku i noći na *nesritnim* mjestima (*raskrižje*, *smetlište*, *cipalište* i *pralište*) vještice međusobno tuku zapaljenim ugarcima (bakljama) (ibid.:130). Lang (1914:121) bilježi da

Kako je riječ o vertikalizmu (uspona), uzlet duše povezan je sa svjetlosno-ognjenim morfima; međutim, s obzirom da su vještice upisane u folklorni imaginarij o *svjetlosti tame*, *epifanije* vještichjega svjetla predočuju lunarno i stelarno svjetlo. Povezanost navedenih vještichjih epifanija sa svjetlosnim modifikacijama može se povezati s konceptom prema kojemu je *ljudska* duša “ognjene naravi”, kako navodi Nodilo u konceptu vlastite “pneumatologije”, ili određenije – figurira kao “iskra što odletje s ognja nebesnog”, zaključujući kako plameni postanak duše nije poznat u kršćanskom konceptu duše (Nodilo 1981:536-537).¹⁴

ih je moguće vidjeti “kak male luči po polu”. U Bukovici zabilježeno je kazivanje prema kojemu je očevidac vidio divlju krušku “koja je bila sva okićena vješticama, da se sva sjala: na svakoj grančici da je bila po svijeća, bit će da su uvano sabor činile” (Ardalić 1917:310-311). Također u Bukovici postoji vjerovanje da se vještice kada lete u razdoblju poklada, očituju u *figuraciji* modroga plamena: “Kad se ukaza svjetlost sa modrim plamenom velika poput kokoši, đe izađe sred Varivoda daleko od nas 4 do 5 kilometara, pa leti pa leti te u naše selo u neke kuće iščeznu” te povrh zemlje “polagano leteškaju i prevrću se jedna prò druge” (ibid.:310). Navedena modra hipostaza priziva u vještichji imaginarij lutajuće svječice (svjetlosti litalice, lutajući plamen, duše umrlih, *Irrlichter* [usp. Valjavec 1863:255]) koji su plavičastoga sjaja “i traju oko 15 sekundi. Znanstvenici ih tumače manjim količinama samozapaljivog plina koji brzo gori” (Bajuk-Pecotić 1999:174). Lutajući plamen, koji se upisuje u mitem o plamenom, ognjenom postanku duše (svjetlosna pneumatologija), ulazi i u hesperski svijet Goetheove *Valpurgine noći* (*Faust*, 3855). Usp. predaju o *svečici* iz Šaptinovaca koja *svečice* interpretira kao *dušice pokojnih mrtvaca*, *dušice djece* (*Hrvatske narodne pripovijetke* 1998:128). Također Ardalić (1917:309) bilježi kako se vješticama vidi svječica na glavi, “sami plamečak”, i prema tomu ih svećenik može prepoznati u crkvi kad “bude na pô leturđije pa kad iznosi kalež i drži sveto”. Na području Zrmanje “pop kad nosi sveto otajstvo, onda on vidi sve vještice, vidi svakoj plamenak na glavi, samo ne smije odat, jer bi ga ubile” (rkp. IEF 273:44). Milčetić (1896:233) zapisuje kako su “Kastavcu (...) vještice žene u bijelom odijelu. One prave tuču, sakate ljude, krađu itd. (...) U Rakovcu (Kastavsko selo) vide ih na brežuljku Pelinku, gdje lete amo tamo kano svječice, dok ne odlete u dolinu.” Ili – još jedan primjer: “Po tim brdim kad smo išli od Lovinca, to kaživa narod da sivaju po tim brdim” (rkp. IEF 180:124, br. 24). Usp. tekst M. Mencej (2004) u kojemu autorica ukazuje kako se svjetlosni fenomeni koji se u narodnim vjerovanjima Slavena i u većem dijelu Europe povezuju s predodžbama o dušama umrlih ponekad na području Slovenije i u drugim slavenskim kulturama interpretiraju i kao (noćne) vještice.

¹⁴ O Nodilovu konceptu *Stabla svijeta* (*arbor mundi*) s kojim je nastojao povezati i mitem o *ognjenom* postanku duše usp. Marjanić 2004a:233-239.

Na način na koji je Zmago Šmitek razgraničio mitološki i ekstatički aspekt (slovenskoga) *kresnika*, u okviru čega polazi od Ginzburgova određenja ekstatičkih kultova u poveznici s arhaičnim euroazijskim šamanizmom (Šmitek 1998:97), moguće je uspostaviti i razgraničenje između mitološke i ekstatičke interpretacije vještijega lika. Pogledajmo ukratko jednu mitološku interpretaciju vještijega lika, i to prema devetnaestostoljetnoj mitološkoj interpretaciji Natka Nodila. Naime, u kozmološkom dualizmu dan/noć i ljeto/zima Nodilo noć određuje maskulinim *oblikom*, a zimu – *starom ženetinom*: “Najčešće utvarala im se zima kao neka ženturina preopaka i satiruća” (Nodilo 1981:142-143).¹⁵ Potvrdu za istjerivanje *zimske ženetine* Nodilo pronalazi u proljetnim običajima (ožujak) zapadnih i jugozapadnih Slavena, kada se iz sela iznosila lutka, koja je personificirala Moranu/Smrt (Mora, Morana, Morena – boginja zime i smrti [ibid.:59]) u figuraciji *stare babe* kako bi je utopili (*udavili*) ili pilili (*rezanje babe*) (ibid.:286).¹⁶ Spaljivanje koje onemogućuje *uskrснуće* i bacanje u vodu kao dokazni postupak u okviru strategija *nadzora i kazne* (u Foucaultovoj atribuciji) primjenjivali su se i na *živim lutkama – babama* vješticama. Dihotomija Vida/Živa – *baba (ostarjeli Boginjin aspekt)* otvara i “dualizam” između Velike Boginje i njezina niktomorfnoga aspekta (*Strašna Boginja*) koji izmiče etičkoj kategorizaciji (dobro – zlo) s obzirom da Boginjin *strašni* aspekt *prati* kozmičke promjene. Naime (ponavljam), u prirodnim religijama odsutna je razdioba na (etički) dobra i zla božanstva, s obzirom da (svako) božanstvo posjeduje *dobre* i *zle* (kozmičke) aspekte (ibid.:451).

Tragom Nodilova koncepta o dijadnoj boginji Vida – Živa, a posebice (kozmičke) dihotomije Vida/Živa – *baba (ostarjeli Boginjin aspekt)* i tragom Belajeva mogućega koncepta o singularnoj *vili* koja može figurirati

¹⁵ O Nodilovoj polisemiji Zla *zimske strahote* figurama Mora/Vada (Kavga) – Ruga (Baba Ruga) koje su povezane uz aspekt vjetra i izomorfizam metle kao *strašnog ratila zimne grdosije* usp. Nodilo 1981:59-61, 192. Metla kao rekvizit vještijih levitacijskih *performansa* u kristijanizacijskom imaginariju zadobit će dimenzije (etičkoga) zla. Deskriptivnu sintagmu more kao *vjetrušne vjetruštine* (Nodilo 1981:216), kako je imenovana u molitvi iz Grblja kotarskog, Nodilo koristi kako bi potkrijepio tvrdnju o njezinu *zimskom aspektu* (ibid.:60).

¹⁶ O Moraninoj (ostarjela *djevica Mara*) smrti koja se događa nakon spaljivanja/pokapanja Poklada, Fašnika usp. Belaj 1998:323-324.

kao Perunova *supruga* (Belaj 2000:125), možda bi se mogao inicirati koncept *južnoslavenske* boginje u dijadnoj sponi *vila – baba*, što će reći aspekt *mlade*, dakako i *lijepa* boginje (s obzirom na još uvijek živi frazemski sklop *lijepa kao vila*) kao i *ženstva* (*vilenice*) koje je posvećeno iscjeliteljskoj bijeloj magiji te aspekt *ostarjele* boginje (*baba*) kojoj su u narodnim vjerovanjima pridane negativne valorizacije ženstva i praksa crne magije (*baba vještica*, *baba vračara*, ruska *Baba Jaga*, *Baba Ruga*, *babaroga*, *babice* kao porodiljni demoni).¹⁷ Navedena Boginjina *dihotomija* u pučkom imaginariju rastvara ikonografske dodire *vila* i *vještica*, *vilinskih vještica* (usp. Pócs 1999:49).¹⁸

Za vjerovanje prema kojemu kada se puca na olujne oblake, vještice su “pogogijene, pa s oblaka strovaljene za zemlju”, Nodilo zapisuje kako nije siguran je li navedeno vjerovanje o vješticama poteklo iz *srednjovjekovne* demonologije ili je riječ o *izvornom arijskom* meteorološkom vjerovanju te kako je iz navedenoga razloga *izostavio* vještice iz svoje studije: “U pogledu njih, čini mi se mučno lučiti nazore poganske od hristijanskih” (Nodilo 1981:396,397). Naime, tragove navedenoga vjerovanja o olujnom djelovanju vještica u pučkoj meteorologiji pronalazi u *Rögnvedi* (II, 20, 7), u njezinim stihovima – “ubilac Vritre potjera vještice” (Nodilo 1981:397). Agnijeve vatra uništava *sve čete zloduhâ i vještica*, te “čitava jedna himna zaklinje boga, da svojom vatrom ustrijeli noćne Rakšase i š njima uroćene čarobnike” (ibid.:408). Pogledajmo zapis jedne predaje sa Zlarina o navedenom olujnom djelovanju vještica. Predaja, koja je zapisana i objavljena pod naslovom “Pucali u neveru”, govori kako je vojska pucala u *neveru* i tako su ubili jednu

¹⁷ Naravno, u pojedinim krajevima leksemu *vračara* nije pridana negativna valorizacija. Primjerice, Lovretić je za Otok zabilježio kako je uspostavljena razlika između *bajalica* (žene koje liječe u bolestima) i *vračara*, pridodajući kako se u vračare i vračeve (*vrača*) narod više pouzdaje nego u bajalice: “Bajalica znade samo pomoći u bolesti, a vračara znade reći, otkud bolest, kako će se bolest mentovat i kako ćeš se osvetit onome, ko ti je skrivio” (Lovretić 1990:533). Primjerice, Fortis ističe kako Morlaci postavljaju jasnu distinkciju između vještica (čarobnica) i *bahornica* koje su vrlo vješte u skidanju uroka (Fortis 1984:44-45).

¹⁸ O Nodilovoj re/konstrukciji duoteizma teoforičnoga blizanačkog para Vid (Svantevid) – Vida/Živa usp. Marjanić 2003.

staricu koja je – kako je rekla (u agoniji) – trebala *potući* (uništiti) vinograd. Poslušajmo njezinu interpretaciju iz navedenoga kazivanja:

“- *Ja san bila (...) u onoj neveri, poslana san. Poslana san, ne bi ja, tela (...) poslana san da potučemo vinograde (...) tomu i tomu – kako bi ti koga mrzili*” (Marks 1980:265, br. 48, kurziv S. M.).¹⁹

U okviru navedenoga vjerovanja kako vještice induciraju tuču, zanimljiv je zapis Jakova Mikca za Brest, prema kojemu narod vjeruje da štrige čine tuču, “jer se u njoj ponekad nađe vlasi, raznih krpica i prašine. Nikako ne može pojmiti da vjetar digne prašinu i ostale predmete u vis i da se to smeće hvata za tuču” (Mikac 1934:199).

ZOOPSIHONAVIGACIJA

U okviru pokušaja rastvaranja dodira *apstraktnefigure* šamana i vještice, pojmom *zoopsihonavigacija* pokušat ću imenovati *granicu prožimanja* šamanskih *ekstatičkih* iskustava i vještičjih iskustava *letargije*. Promotrimo koncept drugotvorenja duše prilikom *privremene smrti* nadnaravnih osoba i mitskih bića, koji se može imenovati katalepsijom, kataleptičkim *transom*, na primjeru jedne predaje, točnije, kazivačeva opisa viđenja susjede koja je navodno bila mora u trenutku njezinog snivanja (koja se očito nalazi u stanju letargije u kojemu su puls i disanje gotovo neprimjetni): “A ja je zovi, kreći, gurkaj, poteži. Sve zaludu. *Mrtva ka mrtva*. Viru ti zadajem, pripa se ja” (Kutleša 1993:386, kurziv S. M.). Pod pojmom *zoopsihonavigacija* (psihonavigacija duše u animalnoj egzistenciji), s jedne strane, promatram zoometempsioze (drugotvorenja duše u animalnom obličju) koje se odvijaju u iskustvima *letargije* nadnaravnih osoba i mitskih bića, s obzirom da metempsioza zahtijeva transgresiju *preko smrti – privremenu smrt* (Chevalier, Gheerbrant 1987:401). Jednako tako, pod pojmom *zoopsihonavigacija* razumijevam i vještice zoometamorfoze,²⁰ kao i jahanje (let) na životinjama

¹⁹ Pogledajmo jedan zapis o blagotvornom djelovanju vještica u slučaju kada djeluju protiv olujnoga nevremena. Komšinica koja čim vidi veliki oblak, uzjaše na metlu, “sagne se pa ovako gleda kroz noge na oblak, onda uzme one grančice ljeskove (...); onda kad grmi, komšinica s tijem grančicama odbija grad, križa prema oblaku i nešto čita. To ne će da kaže nikome. Kad kani umrijet, onda kaže svojoj čeri ili tako nekome” (rkp. IEF 172:135, br. 10).

(*teriomorfna vozila*) kojima, primjerice, vještice *lebde* u *zraku* (riječ je o binomnoj anatomiji/ikonografiji *Žena-Životinja*)²¹ i, naravno, *inkubna* (lat. *incubare* – ležati na čemu) jahanja na muškarcima (koje dijele vile i vještice).²² Podsjećam i ponavljam da Thomas A. Dowson i Martin Porr ističu kako su transformacija u životinju i osjećaj lebdenja najčešća halucinogena iskustva dubljih stupnjeva promijenjenih stanja svijesti (Dowson, Porr 2001:171). Zoopsihonavigaciju, naravno, posjeduju i šamani. Šamansko imitiranje pokreta i glasova životinja označava šamanovo zaposjedanje duhova pomoćnika, trenutak u kojemu se šaman *pretvara* u životinju, kao što navedeni rezultat postiže i kada stavlja masku ili bi se – kako zamjećuje Eliade – moglo govoriti o šamanovu novom identitetu s obzirom da postaje *životinja-duh* i govori, pjeva ili leti kao životinja i ptice (Eliade 1985:90). Pritom svakako mi se bitnim čini Eliadeov iskaz: “Još od najstarijih vremena

²⁰ Maja Bošković-Stulli razlikuje tri vrste vještichkih pretvaranja u životinje: kad lete u oblacima, kad se međusobno bore ili s krsnicima i kad izlazi njihov duh, poprimivši animalni oblik (Bošković-Stulli 1991:151).

Jadran Kale ističe kako se *vidine* preobražavaju u mačku ili žabu, a kod *viduna*, općenitije – kod muških nadnaravnih preobrazitelja uvijek se radi o “prascu, volu (crnom protiv bijelog) ili magarcu (pri preobražavanju vila u širem se tradicijskom krugu obično radi o vuku, sokolu, orlu, golubu ili zmiji)” (Kale 1995/1996:99). Navedeno se može proširiti i uvidima o vilinskim zoomorfnim nogama usp. Marjanić 2004. Usp. zapis o *babama* koje se pretvaraju u vješticu – kokoš “i u noćno doba noći će u svaku prostoriju, makar je zatvoreno, osobito to je najkivnije na malu djecu” (rpk. IEF 172:129-130, br. 22). Jasenka Lulić bilježi kako prema vjerovanjima na Dugom otoku štrige imaju veliku mogućost preobrazbe – primjerice, od zoometamorfoza (zmija, kokoš, mačka, ovca, koza) do preobrazbe u predmete (sito) i prirodne pojave (vjetar) (Lulić 1993:363).

²¹ Kada se kaže da Izida “jaše na krmači”, u svetom ili vizionarnom jeziku znači da ona jaše na svojim plodnim instinktima, koji uključuju njezinu takozvanu “svinjariju” menstruacije (Shuttle, Redgrove 2002:230). Ženske se genitalije na grčkom i latinskom nazivaju “svinja” (ibid.). Usp. zoosimbolizam (*rodljivih*) prasica/svinja (u simbolizaciji plodnosti) u Nodilovoj interpretaciji koji mu omogućuje povezivanje slavenske (*ijužnoslavenske*) Velike Boginje s Bona Deom (Nodilo 1981:77). Prilično je začudno da Nodilo u navedenom nizu boginja koje su (pretežno) povezane uz kult plodotvorne i rodotvorne svinje ne navodi i Demetrin kult kao *boginje prasice/krmače* kojoj su, kao i njezinoj kćeri Perzefoni, žene na tezmoforijama žrtvovalle praščiće (Gimbutas 1991:147, usp. Marjanić 2003).

²² O navedenim modusima zoopsihonavigacije opširnije sam pisala u tekstovima iz 2002. i 2004. godine.

skoro sve životinje smatrane su bilo vodičima koji prate duše na onaj svet, bilo kao novi oblik preminuloga” (ibid.:90-91). I nadalje – kada šaman sudjeluje u načinu *postajanja* životinjom, on uspostavlja situaciju koja je postojala *in illo tempore*, u mitskim vremenima, kada nije bila prekinuta veza između čovjeka i životinjskoga svijeta (ibid.:91). Životinja zaštitnik omogućuje šamanu da se *preobrazi* u životinju, kao što ona figurira i kao njegov dvojnjak, *alter ego*, “šamanova duša”, “duša u životinjskom obličju”, “duša-život” (ibid.).²³ Šamanske animalne *metamorfoze* i jahanje na životinjama simbolički izražavaju ekstazu: *privremena smrt* označena je *izlaskom* duše iz tijela u animalnom obličju (Ginzburg 1991:172). Eliade zaključuje kako su vjerovanja, slike i simboli koji su povezani s letom, jahanjem ili brzinom, slikovita predodžba ekstaze, mističkih putovanja ostvarenih pomoću nadnaravnih sredstava i u područja izvanljudske zajednice (Eliade 1985:144). Isto tako, Ginzburg u knjizi *I benandanti* (1966) eksplicira kako trans, putovanja na životinjama ili u animalnom obličju u *drugi svijet*, koja su osiguravala plodnost i sudjelovanje u procesijama mrtvih tvore obrazac koji evocira šamanske rituale (usp. Ginzburg 2001:123). Podsjećam da Eliade naglašava kako se šamani mogu preobraziti u vukove, ali u sasvim drugom smislu nego što je to slučaj u likantropiji, pored toga što se *preobražavaju* u brojne druge životinje (Eliade 1985:339-340). Primjerice, eskimski šamani i šamani Čukča *preobražavaju* se u vukove, laponski šamani *postaju* vukovi, medvjedi i ribe... (ibid.:90).²⁴

²³ Triinu Ojamaa (1997:1) u sibirskom šamanizmu razlikuje tri načina zoomorfne i ornitomorfne transformacije: transformacija predmetom (primjerice, kostimi koji imitiraju životinju), akustička transformacija (imitiranje glasanja životinja i ptica, i pritom pridodaje kako Ostjaci posjeduju pjesme koje označavaju životinje ili ptice, ali nemaju akustičke imitacije, smatrajući da se navedenim akustičkim imitiranjem ptice i životinje ponižavaju [usp. Ojamaa 1997:6]) i ekspresivne transformacije (imitiranje pokreta životinja i ptica – neritmički pokreti – kao što su okreti tijela, mahanje rukama – te pantomima, ples itd.).

²⁴ Usp. crtež nizozemskoga istraživača Nicolaasa (Nicolaes, Nicholas) Witsena iz 1705. godine koji prikazuje šamana (sibirsko pleme Evenki) kao polu-čovjeka polu-životinju. Pored toga što je odjeven u životinjsko krzno, na nogama ima medvjede pandže, na glavi visoke rogove, u jednoj ruci drži bubanj a u drugoj čegrtaljku (usp. Milićević Bradač 2002:29).



Slika 1: Crtež nizozemskoga istraživača Nicolaasa (Nicolaes, Nicholas) Witsena iz 1705. godine koji prikazuje šamana (sibirsko pleme Evenki) kao polu-čovjeka polu-životinju.

Claude Lecouteux upućuje da je zoomorfna duša arhaična koncepcija karakteristična za šamanske narode (Lecouteux 2003:51). Srž Lecouteuxove knjige *Vještice, vukodlaci i vile: mjenjolici i astralni dvojnici u srednjem vijeku* (1992) čini pretpostavka da, doista, posjedujemo Dvojnike, uglavnom dva – jednog materijalnog i fizičkog koji ima sposobnost prihvaćanja animalnoga obličja ili zadržavanja ljudskoga obličja, a drugog spiritualnog ili psihičkog koji također posjeduje mogućnost metamorfoze, a očituje se uglavnom u snovima. Navedeni (binomni) dvojnici imaju mogućnost dosezanja *drugoga svijeta* tijekom spavanja, u transu ili katelepsiji (ibid.:147-148), i pritom autointerpretacijskom poveznicom Lecouteux upućuje kako je Carlo Ginzburg razotkrio poveznice između Kelta i šamana, Erwin Rohde i Maurice Halbwachs između Grka i šamana, a njegova knjiga između germanskoga kulturnog kruga i šamana (ibid.:148).

Zaustavimo se na trenutak na vještičjoj i morinoj zoopsihonavigaciji.²⁵ Vještičja (kao i morina)²⁶ astralna, hesperska akcija označena je drugotvorenjem

²⁵ O navedenom sam detaljnije pisala u tekstovima iz 1999. i 2002. godine.

²⁶ Podsjećam ukratko da prema pojedinim hrvatskim narodnim vjerovanjima, *mora* može biti *samo* djevojka – ili kako kazivači sočno kažu *cura*, a kada se uda, postaje vještica. Naime, u nekim krajevima, kao primjerice, na Velom Ižu pojmovi *štriga* i *mora* su sinonimni (usp. rkp. IEF 1195:3).

duše, razdvajanjem duše od tijela, gdje tijelo (žene – more, vještice) ostaje u krevetu, a duša ostvaruje zoometempsihozu, jer mora i vještica figuriraju kao psihonavigatori *Žena-Životinja*, *animalno* u ženskom (životinjsko kao *drugotvorena* duša). Riječ je o *alter egu*, spiritualnom blizancu arhetipskoga lika *Ja (Žene)*, o kratkotrajnoj, niktomorfnoj zoomaterijalizaciji duše: duša dobiva *morf* životinje, što (intuitivno) upućuje na duboku srodnost između osoba s nadnaravnim sposobnostima koje su povezane s prirodnim energijama i Životinje, a koja će se održati i u etimološkoj bliskosti latinskih riječi *anima* i *animalis* (usp. Visković 1996:57). Noć je vrijeme njezine (vještice, morine) animalne transformacije, a ujutro vraća se u tijelo (*postelju*) *Žene*. U okviru vještice zoometempsihoze – koja se upisuje u okvir tantričkih iskustava i siddhi moći (usp. Mauss 1982:101) u poveznici sa šamanskim ekstazama i u kontekstu Eliadeova naputka o tome kako je, kada su u pitanju simbolika letenja i mitologija ptice-duše, riječ o *univerzalnoj magiji* (Eliade 1985:349) – pri hesperskoj psihonavigaciji vjeruje se da mogu proći kroz svaku *rupu* u kući, a kao dominantno vjerovanje određena je mogućnost njihova prolaza kroz ključanicu.²⁷ Primjerice, Mijat Stojanović bilježi kako iz usnuloga vješticeg tijela izlazi *duh – vjedina*, a tijelo ostaje *mrtvo* (privremena *smrt*) u postelji (*tijelo-postelja*): “Kad prvi zapjevaju petli i tako počmu zoru pozdravljati, eto vjedina povrati se natrag, i opet unidje u tijelo” (Stojanović 1852:384). Ako se tijelo *takve žene (vještice)* okrene *naopako* u krevetu, njezin *duh/duša* ne može ostvariti povratak u *tijelo-postelju* (usp. Zečević 1981:10). Naime, *vjedina* koja ostaje bez tijela-staništa-omotača ostaje opasna (usp. Stojanović 1852:384).

Primjerice, zoometempsihozu u muhu, koja je *predajno* pridana morama, vješticama i krsnicima, potezima *moći na vlasti* (u Sloterdijkovu određenju) eklezijastičkih autoriteta i pučkom etikom dijabolizirana je kada

²⁷ Primjerice, Ardalić (1917:306) za Bukovicu zabilježio je vjerovanje da vještice mogu ući kroz ključanicu te da se najviše pretvaraju “u letuće stvari, kao u tice svake vrste, u crne kokoši i u tuke”. Zoometamorfoza u kokoš vještice povezuje uz ornitomorfnu simboliku šamanizma. Usp. predaje o vješticama i vješcima u oblacima u ornitomorfnom obličju – orla i gavrana *prema* Bošković-Stulli 1991:148. Riječ je o matrici predaja o vješcima i vješticama u oblacima, što donose nevjeme i tuču, u okviru čega Maja Bošković-Stulli pridodaje da “obuhvaćaju i jedan motiv iz duboke arhaike, koji je tuđ teološkoj zamisli o vješticama” (ibid.).

je riječ o morama i vješticama, a kada je pripisana krsnicima, promatra se u nadnaravnim svojstvima. Slična se etička diferencijacija navedene animističke predodžbe (usp. Bošković-Stulli 1959:223) *ostvarila* i u procesu pučke imaginacije o vješticijim zoometamorfozama koje su dijabolizirane, dok zoometamorfoze krsnika²⁸ koje ostvaruju u *psihonavigacijskim bojovima* za rodnu godinu (u *plodotvorne* zaštitnike ulaze, primjerice, i obilnjaki, brganti, kombali, vedomci, moguti, vedi, vrimenjaci/vremenjaci, viščaci, legromanti/nagromanti, vjedogonje/jedogonje, stuhe, zduhači) razumijevane su kao plodotvorne (usp. Bošković-Stulli 2005:134).

Pogledajmo, primjerice, zoometempsihozu *Žene/more* (duše) u mačku, muhu i noćnog leptira.²⁹ Psihonavigacija *more* u obličju mačke (usp., primjerice, Bošković-Stulli 1959:143, br. 139, Milčetić 1896:236, Pederin 1976:282, br. 15) priziva simbolizaciju lunarne i niktomorfne životinje

²⁸ Maja Bošković-Stulli apostrofira kako se u odnosu na predaje o vješcu ili vještici znatno rjeđe spominje lutanje krsnikova *duha* (Bošković-Stulli 1991:150). Pogledajmo ipak jedan zapis koji svjedoči o lutanju krsnikova duha (zoopsihonavigacija): “Prije negoli se grišnjak počne tući sa štrigama, vele, da zaspi nauznak, a iz grla mu izlazi velika i crna muha, koju zovu ‘parina’ – i onda ide tući se čak na deveti konfin” (Žiža 1913:192). Ili: iz krsnikovih i štrigonovih usta, dok spava, izleti muha ili osa, a on leži kao da je mrtav (usp. Bošković-Stulli 2005:127).

²⁹ O morinim zoopsihonavigacijama detaljnije sam pisala u tekstu iz 1999. godine. Usp. žalostan slučaj Magde Logomer Herucine iz Križevaca koju je njezina susjeda Eva Oblačić optužila “pred svjedocima da ju je uznemiravala dok je ova imala groznicu, leteći oko nje pretvorena u muhu” (Novosel 1997:45). Inače, Magda Logomer Herucina bila je posljednja “vještica” kojoj su sudili u Križevcima, a prva uopće koja je izbjegla lomaču s obzirom da ju je carica Marija Terezija oslobodila 1758. godine.

Pogledajmo fragment jedne predaje: “I ta bi Mada uveče legla pravilno, i nestalo bi je. Dijete bi plakalo, a muž bi je zvao. Ali ona je izgledala kao mrtva.” Prema navedenom kazivanju njezin muž postavio joj je glavu na mjesto gdje su joj bile položene noge, i ujutro u svitanje, “ka(d) su propjevali kokoti, došla je muha koja je zunčala kroz sobu”. Naravno, prema narativnoj matrici o morama i u ovom slučaju vještice zoopsihonavigacije, muha (materijalizirana *duša*) nije mogla ući u tijelo “dok nije se okrenula opet glava natrag kako stoji, a noge kako jesu. I onda je ujegla muha u nju, i onda se ona tek ozvala. I onda su to znali da je vještica. I muž je dobro isprebijo” (Bošković-Stulli, Marks 2002:511, br. 68). Za Brest u Istri Jakov Mikac zabilježio je vjerovanje da se štrige ne mogu vidjeti jer se “one pretvore u duh, muhu, miša, dlaku i t. d.” (Mikac 1934:196) te kako često i domaće životinje mogu postati štrige i vukodlaci (ibid.:197). Ili: duh *more* izlazi iz tijela u obliku muhe (Milčetić 1896:236).

koja je najviše stradala zbog demonski obilježene apatomancije u progonu vještica, premda je svoj povijesni put započela kao sveta egipatska životinja u kultu (mačje glave) mačkoglave božice Mjeseca Bast/et.³⁰ Inače, engleska riječ *puss/pussy* proizlazi od teonima Pasht kao alternativnoga imena za Bastet/Bast – egipatsku boginju koja je štovana u obličju mačke. Može li se navedena životinja, koja je s vješticama podijelila i zajedničku sudbinu na lomačama (Sax 2001:58,60), u arhetipskom imaginariju postaviti u paralelizam s animalnim, duhovnim pomagačima šamana (usp. Musi 1997:15)? Pennethorne Hughes ističe kako je pučkom etimologijom arhaična riječ “cat” (*mačka*), u značenju *štap*, mogla biti *pomiješana*, pogrešnom interpretacijom zamijenjena sa životinjom – mačkom (usp. Hughes 1975:156). Samijski šaman posjeduje, kako pokazuje Anna-Leena Siikala, animalne pomoćnike, primjerice, *saiva leddie* ili *passevare loddi* (duh u ptičjem obliku), *saiva sarva* – sjeverni sob, *saiva quole* – riba ili *saiva gärmäd'* – zmija. Drugi tipovi animalnih pomoćnika – dabrovi, vukovi, medvjedi, lisice i vjeverice – nacrtani su na šamanovu bubnju. Dok šaman može imati mnogobrojno vodiča-duša u ljudskom obličju, posjeduje samo jednog duhovnog pomagača u animalnom obličju, koje Uno Harva naziva *soul-animals*. Na putovanju prema nadnaravnom, šamanova duša preuzima obličje navedenog animalnog pomoćnika (prema Siikala 2002:234).

Morina i vješticija zoometempsihiza u muhu upućuje na biološku reprodukciju muha koje se množe na truleži i gnjileži (morfologija truljenja) i kao takve prenose zarazne (*za-zorne*) klice. Nakon noćne akcije, mora-muha vraća se kroz *usta* u položeno tijelo na krevetu (usp., primjerice, Bošković-Stulli 1959:144, br. 142, rkp. IEF 1621:61, br. 23, Ilić Oriovčanin 1846:298). Ivo Jardas (rkp. IEF 203:60-61, br. 4) zapisuje imaginaciju o mori prema kojoj se mora prvo *metamorfozirala* u muhu, a u trenutku kada dolazi do *žrtvine* postelje, “prihiti se va mačku, va kokošu, i vač je voja”.³¹

³⁰ Douglas Hill napominje kako su nekoć u doba lova na vještice kućni ljubimci – mačka, vjeverica, pauk, miš i žaba – mogli biti prozvani kao vješticiji kućni demoni, “a osobito ako je to bila stara žena koja živi sama i drži životinju da joj pravi društvo” (Hill 1998:38). Usp. povezanost mačke i vještice *prema* Bošković-Stulli, Marks 2002:510-511, br. 67.

³¹ O morinoj fantastičnoj ikonografiji usp. Marjanić 1999:63-64.

Morina je zoomaterijalizacija u noćnoga leptira povezana sa simboliziranjem leksema *mora* koji označuje i noćnoga leptira. K. Kovačević (1890:284) je zabilježio vjerovanje kako se noćni leptir mora spaliti na svijeći (također bilježi i basmu protiv more koju je potrebno *tri* puta izgovoriti), i tada će žena koja je mora, prema homeopatskim očekivanjima, umrijeti. Ako mu se spali samo jedno krilo, sutradan će *ta* žena (prema kazivačevim homeopatskim nadanjima) doći u kuću *nagorjele pregače* ili *košulje*.

Zaustavimo se nakratko na materijalizaciji duše u leptira. I dok, prema Nodilovu konceptu *pneumatologije*, Slavenima duša figurira kao ptica,³² *Heleni* su je ikonografski označavali kao leptira (grč. *psyche* – duša, leptir). Polazeći od podataka iz Grimmove studije *Deutsche Mythologie*, Nodilo smatra da se povijesno *dublji* začeci o duši-leptiru *moгу* tražiti u još povijesno *dubljem* vremenu od *helenskoga*, i to u litavskim vjerovanjima, gdje je duša zamišljena i kao ptica i kao leptir: *Kad koji noćni lepir dogje u kuću i svijeću oblijeće, kažu Litvinke, da je neko umro i da mu duša okolo ide* (Nodilo 1981:509). Tragom navedenoga vjerovanja Nodilo upućuje kako je predodžba o leptiru-duši upisana u *zajedništvo* europskih *Arijaca* te pritom navodi i Prellerovo tumačenje (*Griechische Mythologie*, 1854), koji “ipak drži, da je dosta novo sve to grčko o leptiru. Grci, u davno svoje vrijeme, bili bi naslikali dušu u malom nekom liku s krilima, a tek docnije u pravoj slici lepira, ili nježnog djevojčeta s krilima leptirovim“ (Nodilo 1981:509). *Psyche* iz grčkoga mitskog personarija (grčki leksem *psyche* pored toga što označuje pojam *duše*, označuje i *leptira*) ikonografski je označena leptirovim krilima na leđima, a leptir, slika mrtve duše, u grčkoj “religiji groba” urezivao se povrhu upaljene zublje (ibid.). Milan Budimir upućuje kako se pojmovima *vještica* i *vukodlak* imenuje i leptir *mrtvačka glava* (*Acherontia atropos*) koji noću leti oko svjetlosti, apostrofirajući da se *srodni* manji leptir zove *vještica* te da je predodžba o duši umrloga pretka u obliku leptira (*Seelenschmetterling*), koja je poznata iz minojske epohe, imala “u toj

³² Iako je u kršćanskoj književnosti rasprostranjena predodžba duše u obličju ptice, Lecouteux upućuje kako je zoomorfna duša arhaična koncepcija karakteristična za šamanske narode (Lecouteux 2003:51).

semantičkoj evoluciji presudnu ulogu” (Budimir 1966:272).³³ Iz predodžbe o leptiru kao pokojnikovoj duši nastaje vjerovanje o leptiru kao vjesniku smrti, a ponekad i kao obličju smrti (Gura 1997:487).

Zaustavimo se nakratko na vilinskim i vješticijim *inkubnim* jahanjima na muškarcima.³⁴ Pojedina kazivanja upućuju kako pri nokturalnom jahanju vještice, kao i vile, jašu i na muškarcima koristeći ih kao konje, gdje vještice u navedenom konjaničkom galopu preuzimaju ulogu *incubusa* (lat. *incubare* – ležati na, oni koji naliježu: *đavoli* u muškom obličju), a muškarac koji pritom preuzima pasivnu, što će reći *femininu*, ulogu *succubusa* (lat. *succubare* – ležati ispod, ležati pod nekim, čime se opisuje položaj žene u ljubavnom sjedinjenju: oni koji podliježu, *đavoli* u ženskom obličju) nalazi se u ekstazi – *obamrlosti svijesti*.³⁵ Luka Ilić Oriovčanin (1846:289-290) bilježi *povjesticu*/pripovijetku o *đaku* kojega je njegova gazdarica-vještica koristila kao konja: noću, dok je ležao u krevetu, uzdom ga je *lupila* po glavi nakon čega se zoometamorfozirao u konja. Nakon hipomorfoze ga je *zažvalila*, što će reći *stavila žvale*, uzjašila i odletjela na njemu u/na vješticij *sabor*, a na njegovo je mjesto u krevetu postavila metlu koja bi,

³³ Antun Pavić za navedenoga leptira (*noćni leptir Mrtoglavac – sphynx atropos – Todtenkopf*) kao i za sovu, posebice za *Stryx flammea – Feuereule*, bilježi da „kada se po noći na prozoru, ili u ložnici ukažu, smrt u onoj kući na pragu stoji“ (Pavić 1852:342).

Schneeweis (2005:57-58) ističe kako se prema vjerovanjima Srba i Hrvata vještica najradije *pretvara* u leptira *vjesticu*, kokoš, vranu, žabu krastaču, crnog mačka ili u predmete (drvo, kamen, svjetlo).

³⁴ Podsjećam na podatak iz *Medicinske enciklopedije* kako metatropska žena pretjerano androidne polarizacije “voli muškarca izrazito ginoidne konstitucije” (*Medicinska enciklopedija* 1963, sv. 8:677), a u svojim spolnim odnosima uživa u položaju *incubens*.

³⁵ O navedenim nokturalnim jahanjima vila i vještica pisala sam u tekstovima iz 2002. i 2004. godine. Stojanović (1852:384) bilježi kako vještice muškarce pretvaraju u konje koji im služe za jahanje, te kako vještica ima čudnovate *kandžije* (bičeve) kojima “kogagod šicnu, pretvori se u konja. Ovog vještica zauzda svojom uzdicom, izpletenom od vezove ličine, uzjašivši tako ide na vještički sastanak, gdje se zabavljaju, plešu i goste se.” Lang (1914:121) zapisuje da na Jurjevsku noć svaka jaši na svom *konju – čovjeku* “na Klek na veliko spravišće”. U Prigorju je također zabilježeno vjerovanje prema kojemu vještica stavlja *vojke/uzde* na muškarca koji se u procesu pripitomljavanja hipomorfozira. U spomenutom primjeru riječ je o praksi jahanja koju primjenjuje žena nad svojim *suprugom/konjem*: “(...) na njem sfku večer jaše na Klek; iti vuzde na njega, a on postane konj” (Rožić 1908:98).

ako bi se okrenula *naopako*, prema imitativnoj magiji inducirala njegovu smrt. U navedenu zapisu riječ je o hipogrifu, konju (muškarcu) *krilašu* koji simbolički pripada uranskoj epifaniji. Valja istaknuti, kako navodi Éva Pócs, da su vještice svoje žrtve uglavnom metamorfozirale u konje, u okviru čega bi, prema folklornom imaginariju, (mušku) žrtvu zauzdale ili bi je udarile uzdom, što je jedan od centralnih motiva u predajama o vješticama u srednjoj Europi (Pócs 1999:79). Tragom navedenoga, podsjećam kako konj figurira kao životinja podzemne kratofanije te na dokazne matrice Evela Gasparinija o tome kako konj u pričama i zagonetkama baltičkih i slavenskih naroda često simbolizira Mjesec (usp. Kulišić 1979:183).³⁶ Hipomorfnu binom konj (muškarac) – vještica prisutan je, također, i u imaginariju o vilama koje su za jahanje odabirale *najbolje* konje (usp. Marjanić 2002, 2004).

Svakako valja pridodati kako se Crkva u početku borila protiv pučkih vjerovanja u letove hesperskih žena, što svjedoči *Canon episcopi* (oko 900. godine) koji se obara na narodno vjerovanje prema kojemu opake žene “s poganskom božicom Dijanom i nebrojenim mnoštvom žena u noćne sate jašu na nekim životinjama i da u gluho doba noći prelaze preko vrlo prostranih krajeva” (prema Bayer 1982:63). *Canon episcopi* izričito navodi kako je riječ o laži te kako nevjerne žene navedena psihonavigacijska iskustva doživljavaju u snu, a nikako na javi. Dakle, značajno je da navedeni crkveni dokument poriče realnu osnovanost predodžbe o noćnom letu žena-čarobnica i predodžbe o čarobnjačkoj transformaciji jednog bića u drugo (ibid.:64). Inkvizitori 13. i 14. stoljeća uspjeli su se, međutim, osloboditi navedenoga dokumenta (ibid.:65), i kao “Istinu” proglasili upravo suprotno – onaj tko ne vjeruje u realnost navedenih hesperskih akcija negira i navodnu crkvenu “Istinu”.

VJEŠTIČJA PSIHONAVIGACIJSKA METLA

U okviru navedenoga astralnog jahanja vještičja psihonavigacijska, astralna metla, koju kao astralno i psihičko vozilo vještice uglavnom odabiru u ostvarivanju tehnike ekstaze, može se promatrati kao izomorfizam

³⁶ Detaljnije o simbolizaciji konja u nokturalnim astralnim jahanjima pisala sam u tekstu iz 2004. godine.

falomorfnoga aplikatora koji se podmazivao mastima što sadrže atropin, i kao izomorfizam šamanskoga konjskog štapa (s ručkom u obliku konjske glave), što ga burjatski šamani rabe u ekstatičkim plesovima, koji se, uostalom, i naziva *konj* (a nije bez sličnosti s drškom vještice metle), te figurira kao neka vrsta *hobby horsea* (usp. Eliade 1985:145,299,340 [usp. Chevalier, Gheerbrant 1987:272]), na kojemu šaman *jašući*, putuje u *drugi* svijet, ili Eliadeovim određenjem – simboličko “jahanje” izražavalo je napuštanje tijela, “mističku smrt” šamana.³⁷ Pritom napominjem kako Ginzburg upozorava da je sugestija prema kojoj se plesovi i godišnje svečanosti interpretiraju kao derivacije šamanskih rituala, na temelju elementa kao što je, primjerice, upotreba štapa s ručkom u obliku konjske glave (*hobby horse*), nedovoljno utemeljena (Ginzburg 1991:195). Vjerovanje prema kojemu vještice lete na metlama, suvremena vještica Gwydion određuje kao očigledno nerazumijevanje magijsko-poetske šifre koja ukazuje na šamansku ekstazu i vizionarski let duha (Gwydion 1994:58). Vjerojatno je tome tako, jer prema pojedinim hrvatskim narodnim vjerovanjima vještica ne ostvaruje ekstatički uzlet metlom, već je ostavlja u postelji kao *alter ego*.³⁸ Primjerice, Luka Ilić Oriovčanin (1846:291) davne 1846. godine objavljuje vjerovanje prema kojemu su se vještice, prije nego što su odletjele kroz prozor, pod pazuhom i tabanima namazale *vilonjskom maštju*, i prije ostvarene psihonavigacije na svoje mjesto su u postelji postavljale metlu. Divna Zečević zabilježila je u Remetama predaje prema kojima zaključuje da je metla rekvizit, ali i sinonim coprnice i coprnjaka, “pa u krevetu zamjenjuje ženu i čini je mužu vidljivom i prisutnom, i dok se nalazi na noćnom izletu na Sljemenu” (Zečević 1995:79). Ipak, brojnije su predaje koje svjedoče o vješticijnoj psihonavigaciji na metli ili nekom drugom astralnom i psihičkom vozilu. Za Ivanić Grad zabilježeno je vjerovanje o *coprnjacima*, koji imaju moć kao i *coprnjice*, te također *jašu na metli* i odlaze na *coprnjište* (Deželić 1863:219). Uostalom, prisjetimo se Mefistofelesova zamamnoga *upita* Faustu: *Držalo metle ne bi*

³⁷ Burjatski štapovi mogu reprezentirati konja, zmiju ili ljudsko biće, a svaki se koristi za određeni tip astralnoga putovanja, ili kao znak autoriteta i nadmoći, ili kao oružje za kažnjavanje grešnika (Stutley 2003:48).

³⁸ Maja Bošković-Stulli ističe kako je u usmenom kazivanju u Hrvatskoj sačuvan slab odjek teološke internacionalne predodžbe iz vješticijnih procesa kako vještice noću lete na sastanke, ostavljajući umjesto sebe neki predmet (npr. metlu) u kući (Bošković-Stulli 1991:150).

l'htio ti? (J. W. Goethe: *Faust*, 3835). Isto tako, jahanje je na teriomorfim vozilima prisutno i u šamanizmu. Pogledajmo, primjerice, šamanski obred kod Altajaca odnosno samo jedan njegov segment: na nekoliko koraka od šatora (*jurta*) nalazi se *strašilo* u obliku guske koju šaman (*kam*) opkoračuje i mašući rukama kao da leti, pjeva o letu iznad bijelih i plavih oblaka, te kako se *penje* na nebo navedenom *pticom* (Eliade 1985:155).

Tekst naslovljen *Broomstick History* ([http.](http://)), koji ostvaruje *cyber*-let u internetskim imaginarijima o vještichoj metli, upućuje kako je drška metle vješticama označavala tantričko erotsko sjedinjenje, što bi upućivalo na simbolizaciju faličkoga božanstva metlom. Jahanje na metli, kao uostalom i prije spomenuto vilinsko/vještice jahanje na konju, može označavati erotičku, femininu *aktivnu* poziciju koja je često bila osuđivana kao *perverzija*, u kojoj se muškarac nalazi u položaju ili možda u ulozi *konja*. Položaj vještica na metli erotski slikovito opisuje glagol *jahati* te njegove varijacije *objahati*, *opkoračiti* (*metlu*), *raskrečiti* (*noge*) koje prizivaju ikonogram spolne prakse. Upućujem i na Róheimovu interpretaciju šamanske ekstaze u kojoj nije mogao odoljeti iskušenju da šamanski let i *uspon* (*ascensus*) objasni na freudovski način: “(...) san o letenju je san o erekciji, to jest u tim snovima tijelo predstavlja falus. Naš hipotetički zaključak bio bi da je san o letenju središnji element šamanizma” (prema Eliade 1985:177). I dok su vilama pridana *krila* i *okrilje*, kao ornitomorfna pomagala u psihonavigaciji, vertikalizmu, angelizaciji erotizma (usp. Marjanić 2004), vješticama je pridano astralno vozilo u naturalističkoj simbolizaciji falusoidne *drške*, *ata*. Pored toga što su hrvatske vještice, ili možda prikladnije vještice u Hrvatskoj, letjele na metli, mogle su, primjerice, psihonavigaciju ostvariti i na drugim psihonavigacijskim vozilima, a u predajama su obično zabilježena sljedeća astralna pomagala: drenova metla (usp. Jardas 1957:104), vratilo, rašak (motovilo – u obliku slova T), vreteno,³⁹ ravulje (dračevile – vile za drač s dva kraka), kosor, mužar (stupa, avan),⁴⁰

³⁹ U Bilogori je zapisana predaja prema kojoj je “neka baba” *jahala* na vretenu; u ruci je imala *ožeg*, “a kose joj raspletene i crvene ko plamen”, a očevidac je prepoznao u *letećoj ženi*, naravno, a *koga drugog nego* susjedu (Lovrenčević 1969-1970:88).

⁴⁰ O pripovijetkama i vjerovanjima prema kojima Baba Jaga i vještice jašu ili lete na stupi koja simbolizira žensko načelo i često je prikazivana s tučkom koji simbolizira muško načelo usp. Toporkov 2001:517,545.

stap (uska, visoka drvena posuda u kojoj se tuče maslac)⁴¹ i, primjerice, ožeg (žarač), bačva, badanj (prema Bošković-Stulli, Marks 2002:510-511, br. 67), kao što su zabilježena i animalna psihonavigacijska vozila; primjerice, jarac (Grčević 2000:503). Pritom valja istaknuti kako u hrvatskim usmenim predajama vještice kao astralno vozilo, pored navedenih vozila, odabiru i životinje, a kao najčešće teriomorfno vozilo figurira konj ili kao u Kopolju – jarac (ibid.).⁴² Primjerice, jedan zapis koji pripada hrvatskom folklornom imaginariju o vještichim levitacijama, astralnu demotehniku uspoređuje s *letom peruške* (rkp. IEF 1127:18). Douglas Hill upućuje kako predodžba o vještichoj psihonavigaciji na metlama, motikama i lopatama vjerojatno izvire iz arhaičnih obreda u kojima su plesači koristili alatke s dugim drškama kao *drvene konje* (Hill 1998:10).

Da ne bi bilo zabune. Pri vještichem letu metlin se trokut nalazi ispred vještice vulve, premda je četkasti trokut *obično* i u ikonografskim prikazima hollywoodskih imaginacija ikonografski smješten iza (vještice) stražnjice. Primjerice, na Goyinoj se slikovnoj imaginaciji vještichjega leta (*Izvršna učiteljica!*, Capricho 68, 1797.-1798., usp. Buchholtz 1999:82 [usp. sliku 2]) nalaze dvije nage i lepršajuće-dugokose vještice na jednoj metli, kojoj je *trokut okrenut* prema *naprijed*, a *stara* se vještica nalazi u ulozi voditeljice astralne navigacije. Međutim, ciklus filmova o Harryju Potteru prikazuje kako Harry jaše na metli čiji se četkasti trokut nalazi iza mladoga jahača. Kevin Carlyon, visoki svećenik British White Witchesa, osudio je navedenu filmsku imaginaciju kao nevjerodostojnu, budući da drvorezi iz 16. i 17. stoljeća prikazuju metlinu četku ispred njezina levitacijskoga jahača (Davis 2001, <http>).⁴³

⁴¹ ”Ja sam išao na pašu s konjima na Jurjevo ujutro i vidio sam gdje jedna ženska, ne ću reć koja, *uzjašila na stap* raspleteni kosa i jaši prama vodi i vrati se nazad svojoj kući. To je bilo lani, ja i stari Tomić gledali” (rkp. IEF 172:136, br. 12, kurziv S. M.).

⁴² Na Bliskom istoku, kako razotkriva Margaret A. Murray, vještice su jahale na palminim granama (Murray 1970:89).

⁴³ Usp. sliku 3 s ikonografskim prikazima konvencionalne vještice.



Slika 2: Francisco de Goya: Izvrsna učiteljica! (Capricho 68, 1797.-1798.)



Slika 3: Konvencionalna vještica:

- a) 14. stoljeće: Katedrala u Lyonu*
- b) 17. stoljeće: Jennet Dibb i njezina mačka*
- c) 19. stoljeće: baba (stara) vještica na metli*
- d) 20. stoljeće: verzija Walta Disneya*

Preuzeto iz knjige: Pennethorne Hughes (1975/1952): Witchcraft. Penguin Books, London.

Metla koja ostvaruje funkciju čišćenja, tjeranja i uništavanja staroga (dakle, i nečistoga) novim (čistim) snagama, simbol je revolucionarnoga korektiva, jer kao što se metlom mete nečist, smeće (gdje je riječ o materijalnom čišćenju), u metaforičkom značenju metla projicira i duhovno čišćenje, kojom se, kako navodi Marijan Stojković u članku “Sobna prašina, smeće, metla i smetlište” iz 1935. godine (što je do sada jedina *naša* studija o simbolizaciji i imaginariju metle i *smetlišta*), “mete ili izmeće zlo, hudi duh, nesreća, urok, bolest, smrt; to je obredno i magično čišćenje” (Stojković 1935:25). Svojom strukturom metla ujedinjuje muški princip – falički simbol drške na kojemu *jaše*-leti *vještica* i ženski princip trokutastoga (deltastoga) vrha, i time simbolički predočuje opreku između *čistoga* (falička drška u rukama) i *nečistoga, opasnoga* (ženski *trokut* metle koji mete) (Radenković 1996:150-151).⁴⁴ Drugo tumačenje, blisko navedenom, pored falusoidne drške u metlinoj trokutastoj četki, iščitava simbolizaciju muških stidnih dlačica, kao falusoidnoga, regenerativnog simbola plodnosti i ponovnoga rođenja.

Natko Nodilo upućuje, nažalost ne navodi izvor, kako je metla kod indoeuropskih naroda slovila kao *ratnički simbol zime*, “strašno ratilo zimne grdosije” (Nodilo 1981:61). Kao i vještici, kojoj je metla *astralno vozilo*, i morin je atribut metla (istina, riječ je o metli kao apotropeju protiv morina djelovanja) koja je simbolički povezana uz aspekt leta i vjetra, a podsjećam kako mezopotamsko (babilonsko-asirsko) ime arhidemona Lilitu označuje *duh vjetra* (Graves, Patai 1969:67), s kojom je povezana jedna strana morine i vještice demonske iskaznice. U južnoslavenskim se narodnim vjerovanjima metla često određuje kao apotropej protiv more, sa značajnim napatkom kako je metlu potrebno *okrenuti naopako* iza vrata, čime je pojačana njezina apotropejska moć: “hudo hudim tjerati” (Stojković 1935:28). Ili Nodilovom mitološkom interpretacijom: kada se metla stavlja naopako iza vrata, izvrće se *arijsko oružje* i *znamenje* pohlepne i proždrljive More, olujne Ruge, čime se onemogućuje njihovo djelovanje (Nodilo 1981:59-61,192).

I dok se astralna metla, koja je bitan ikonografski instrumentarij vještice demotehnike, iščitava ili u simbolizmu *pročišćavajućega* (*materijalnog i duhovnog*) *korektiva*, ili u Nodilovu određenju kao ratničkoga simbola *zimne*

⁴⁴ I još *nešto* o *tehničkom* terminu *metla*: metla bez drške s duguljastim pamučnim nitima u nedavnom reklamnom katalogu *Plodina* imenovana je *vještica*.

strahote (*vjetrušne more*) ili u kontekstu tantričkoga *odnošaja*; vratilo, rašak, vreteno, koji se upisuju u tehnike tkanja i pređenja, povezuju vještice s boginjama sudbine (tkanja); ravulje (dračevile), kosor (kao poljoprivredne alatke) postavljaju vještice u kontekst kulta vegetacijskih ciklusa; mužar (avan), stap (kao posude za pripremanje hrane) pridaju joj ulogu *hraniteljice*; a ožeg povezuje ulogu vještica uz kult ognjišta kao sakralnoga mjesta kuće gdje je vještica/starica kao čuvarica svete vatre/ognjišta prakticirala pogansku (*seosku, seljačku*) religiju/magiju, jer se tradicionalno vještičarstvo odnosi na kult vegetacije i plodnosti stoke. Mircea Eliade upućuje na ginekomorfnu simboliku ognjišta (*ognjište=vulva*) kao sjedišta vatre te kako je vatra ili božanskoga (spiritualna vatra) ili demonskoga porijekla “jer ona, prema nekim prastarim vjerovanjima, čarobnim putem nastaje u spolnom organu vještica” (Eliade 1983:40,214).

Osim toga, ognjište se u hrvatskim usmeno-književnim predajama o vješticama očituje kao mjesto na kojemu naše *demoletačice* čuvaju mast za letenje.⁴⁵ Primjerice, Milčetić (1896:233) je na otoku Krku zabilježio kako se *višeke/strige*, prije nego što odlete, namažu mašću koju čuvaju u loncu *ispod* ognjišta. U Bukovici je zabilježena predaja prema kojoj se *stara* vještica *svukla naga*; uzela motku te ošinula njome “po lijevomu prijeklodu kod vatre i zavabi kao da mami ovna preda se. Kad izađe jedan mali lončić koliko oras, stara se š njime sva namaza od pete pa do glave i reče: ‘Ni o drvo ni o kamen, neg pod oras pod Prominu’” (Ardalić 1917:306). Navedenim je imaginarijima vještija mast (uglavnom) povezana uz kult ognjišta (*lararium*) koje figurira kao sjedište rodovskih kućnih idola, duša predaka (Vukanović 1971:174).⁴⁶

⁴⁵ Lecouteux ističe kako postoje tri tradicije o vještijem letu: let na životinjama (koji se ustalio oko 1000. godine), pomoću sotonskoga balzama i fantastično jahanje na štapu koji se modificirao u dršku metle (Lecouteux 2003:84-85)

⁴⁶ Pogledajmo neke primjere o povezanosti *coperničke* masti i ognjišta. P. Kadčić Peka za Makarsku navodi kako su vještice imale “lončić pomasti od osobita bilja, zakopan obično pod kominom ili ognjištem, i občaranu šibicu”. Kada moraju putovati, “plenu” šibicom po zemlji koja se rastvori, namažu se *pomašću*: “i plene opet po zemlji, zemlja se zatvori bez poznanstva. Kad se može, govori se: ‘Ni od drvo, ni o kamen već u Pulju pod Orahe’” (Kadčić Peka 1859:332). Na Lastovu je zabilježena predaja koja govori kako vještice navedenu mast drže, naravno, u kuhinji gdje se nalazilo drvo za ogrjev “i u tu stivu drva da je imala jednu pinjatu. I onda je uzela tu pinjatu i da kaže da se pomazala”, te pritom izgovara psihonavigacijsku formulu: “Ni kroz trn, ni kroz draču, / na Vis na bačvu/ a u Puju pod orah!” (rkp. IEF 1218:44; *drača* – kupina). O još nekim primjerima koji svjedoče o navedenoj dijadi ognjište – *copernička* mast usp. Marjanić 2002:234-238.

Prijekladu (stalak za naslanjanje klada; *nadžak* – usp. IEF 1127:18) je kao rodovskom idolu na području Južnih Slavena prinošena ljudska krv prema kojoj se vraćalo ili gatalo prema tome je li ili nije krv uskipjela (provrela). Provrela se krv iščitavala kao nesretan znak za rod te bi tada napuštali kuću i prijeklad-idol (ibid.:188-189). Povezivanje vještice masti u folklornim imaginarijima s toposom ognjišta može se označiti kao prežitak poganske religije koje su posebice prakticirale starije (u značenju: *vještije*, iskusnije) žene (starice, *babe vještice*).

UKRATKO O APOTROPEJSKOM ROĐENJU U KOŠULJICI

Jednako tako, šamane s pojedinim našim mitskim bićima i nadnaravnim osobama povezuje rođenje u košuljici. Primjerice, kod Juraka-Samojeda u Sibiru budući se šaman utvrđuje pri samom rođenju. Naime, djeca koja na svijet dođu u košuljici predodređena su postati šamanima, a oni koji se rode s košuljicom samo na glavi, postat će *najmanji šamani* (Eliade 1985:37 [usp. Ginzburg 2001:123]).⁴⁷

Claude Lecouteux ističe kako *nam* drevna skandinavski književnost zbog trijadnoga pojma duše – *fylgja*, *hamr* i *hugr* (kojima su drevni skandinavski i germanski narodi označavali *ono* što su kršćani označavali pojmom *duša*) može pomoći u razumijevanju koncepta ekstatičkih putovanja. Pogledajmo ukratko navedene koncepte duše. *Fylgja*, *fylgjur* (*daimôn*, *genius*) je psihički, duhovni dvojnjak sa skrbičkom ulogom, “ona koja slijedi, sljedbenica”, koja može napustiti osobu tijekom sna i u trenutku smrti, a njezina dominantna priroda jest animalna. *Hamr* (staroengleski *hama*) kao fizički dvojnjak ostaje povezan uz tijelo sve dok se ne ostvari potpuno raspadanje lešine, i u tom smislu korespondira sa šamanskom dušom kostiju (Lecouteux 2003:47). *Hugr* (*anima mundi*, *mana*), kao treća komponenta duše u skandinavskoj *pneumatologiji*, korespondira s latinskim konceptima *animus*, *spiritus*, i

⁴⁷ Eliade (1981:108) navodi kako su prema narodnim vjerovanjima u Rumunjskoj *strigoi* rođeni u košuljici i kada *dođu u zrelo doba*, stavljaju je na sebe i postaju nevidljivi. Lecouteux ističe vjerovanje prema kojemu su osobe koje su rođene u košuljici obdarene vidovitošću (Lecouteux 2003:126). Isto tako i Karadžić u *Srpskom rječniku* (1852) upućuje kako dijete koje se rodi u košuljici, zove se *vidovito*, i kasnije odlazi s vilama “i zna više nego drugi ljudi”.

također može označavati grčki koncept *nous*, kao što figurira i kao *mens* (ibid.:49). Staronorveški glagol *fylgja*, kako pokazuje Claude Lecouteux, ispisujući registar značenja navedenoga pojma, znači *sljediti*, a kao imenica označava *posteljicu (placenta)*, membranu koja *sljedi* rođenje (ibid.:68,97). Pozivajući se na Ginzburgovo tumačenje da *hamr* (jedan od koncepata duše u skandinavskoj “pneumatologiji”) koji u norveškom pokriva značenje “koža”, “dvojnjak”, “košuljica”, Claude Lecouteux, kao i Ginzburg, utvrđuje dubinsku povezanost između košuljice (dio fetalne membrane s kojom se neka novorođenčad rađa na glavi – *amnion, amnios*) i nokturalnih letova (ibid.:95-96).⁴⁸

Prema hrvatskim predajama more i vještice se rađaju u krvavoj/crvenoj košuljici (crvenom ili crnom mjehuru; usp. Bošković-Stulli 1991:149), a krsnici (kao i, primjerice zduhači, usp. Bošković-Stulli 1953:336) u etički bijeloj košuljici.⁴⁹ Maja Bošković-Stulli navodi kako u nekim krajevima nije

⁴⁸ Pritom je zanimljivo da se u pojedinim interpretacijama zanemaruje razlika između placente (posteljice) i košuljice (vodenjak, amnion). Košuljicom, koja se nalazi ispod opne *padalice* koja obavlja nutritivnu maternicu, obavijen je sâm plod (Sučić 1943:68). Ipak, Tihomir Đorđević za *košuljicu* ističe i neke sinonime u pojedinim južnoslavenskim područjima, a među njima je i leksem *posteljica* (Đorđević 1941:89). U jednom razgovoru s Enesom Čengićem Krleža je trijumfirao u etimologiji riječi *palačinka*, napominjući kako riječ *palačinka* dolazi iz mađarskog *palacsinta*, a ova od latinske *placenta*, što znači i *kolač* i *posteljica* (Čengić 1985II:206). O pozitivnim i negativnim značenjima rođenja u košuljici kao i o njezinoj boji usp. Plotnikova 1999, 2001:291, Schneeweis 2005:78. Primjerice, u nekim vjerovanjima boja uopće nije presudna u *postajanju hesperskim bićem*: “Ako se žensko rodi u opni, postane mora” (Milčetić 1896:236).

⁴⁹ Primjerice, usp. predaju koja govori o tome kako se štrigo rađa u crnom mijehu, a krsnik u bijeloj košulji koja je poput mrežice i dijete koje se rodi s tom *košuljom* mora je nositi ispod pazuha – potrebno mu je ušiti košuljicu ispod pazuha (Bošković-Stulli 1959:148, br. 157, Bošković-Stulli 2005:126). Za Brest u Istri, Jakov Mikac zabilježio je vjerovanje kako se krsnik rađa s bijelom košuljicom te da se ta košuljica ne izgubi, žene, “koje su pri porodu, svuku košuljicu djetetu i ušiju mu je pod kožu, i to samo pod pazuhom”, i takav krsnik ima veliku moć nad štrigama, morama i vukodlacima (Mikac 1934:195). Ili: “Krsnik se rodi u maloj retkoj mreži, babica ko prava, mora zet pa na levi kraj pod pazuhu mu se sašije”, a štrigo “se rodi u črnoj torbici” (rpk. IEF 118:55). Ili još jedan opis navedenoga osebujnog rođenja krsnika: za *grišnjaka* u Istri vjeruje se da se rađa u bijeloj mreni ili u košuljici ili s kapom na glavi: “Babe treba da mu svuku onu mrenu ili kapu i malo mu raspore kožu pod pazuhom, pa mu to sašiju pod kožu. Ili opet sahrane, dok dijete naraste velik čovjek: ako to uvijek uza se nosi, ne mogu mu nauditi štrige – to je njegovo najveće oružje” (Žiža

presudna boja košuljice te kako je posebno u Istri i susjednim krajevima, zbog tamošnje polarizacije na krsnike i štrigone, boja i vrsta košuljice od presudne važnosti (Bošković-Stulli 1975a:219). Primjerice, na Cresu je Branko Fučić zabilježio vjerovanje kako se krsnik rađa “u *košuljici, placenti*, a mrkodlak s *‘kopicom’ na glavi, dijelom amniona!*”, te kako krsnik mora popiti svoju košuljicu koja mu daje posebnu moć (rkp. IEF 1142:1, kurziv S. M.). Ujedno zapisao je vjerovanje kako se *kernik* rađa “va tiemprah. Rodi se z mriežu na glave i jima križ na sebe” (ibid.).⁵⁰

1913:192). Pogledajmo još jedan opis krsnikova rođenja: “Krišnjak se rodi s košulju i z beretu na glavi, kako paučina. To se spravi u kušinić i to potle nosi priko vrata, a kad se razdere platno, učini se drugu fudru” (rkp. IEF 88:22). I nadalje o razgraničenju navedena dva rođenja. “Strigo se rodi u mihuru, a križnjak u biloj košujici kako pop, kad mašu dela. To baba ča vrže, pa zgori” (rkp. ibid.:23). Ili: “Štriga se rodi u mihuru, kršnjak u bareti” (rkp. IEF 118:54). Usp., primjerice, vjerovanje iz Grblja prema kojemu ako se dijete rodi s *privodnom tljenicom* (*tljenica* – posteljica, usp. Trebješanin 2000:88-89; *privodna tljenica* – u navedenom kraju označava *krvavu košuljicu*) – ako je muško, bit će vjedogonja, ako je žensko – vještica (*prema* Đorđević 1953:8). Pogledajmo kako je Andrija Bartulin opisao krsnikovu košuljicu prema vjerovanjima na Cresu: rađaju se “zes jenu tanku mrežicu od mleka na sebe kako stomanjien (*košuljicu*), ku vaja detetu dat va kakovoj juhe popit; to jin užaju (*običavaju*) davat va kafu” (Bartulin 1898:267). Ivan Milčetić zapisuje kako se *skrstnik* ili *krsnik* (Vrbnik, Spinčić) rađa “pod kopicom od kože. Ovu kopicu osuše i dadu djetetu, da je s kakim jelom pojede” (Milčetić 1896:225). Za Praputnik, J. Bujanović je zabilježio vjerovanje kako kresnik koji je rođen u *popovskom odijelu* naročito “razumije svašta, osobito znade liječiti i blagoslivljati” (Bujanović 1896:226). Zanimljiv je u svemu tome naputak prema kojemu je košuljicu potrebno ušiti pod kožu ispod pazuha, a topos *pazuh* jednako tako javlja se u usmenoj poeziji o zmajevskoj djeci koja se rađaju i s krilcima ispod pazuha (Zečević 1978:39). O vjerovanjima povezanim uz morino rođenje u košuljici usp. Marjanić 1999:60-62. Primjerice, “[m]ora postane kad se dite rodi žensko od matere, da ima na sebi neku košulju od kože i ta se košulja razriže na ditetu. I s time to znači da će biti mora dok je cura, a kad se uda onda vištica” (rkp. IEF 180:130, br. 31).

⁵⁰ Zanimljivo je vjerovanje kako se duša merkodlaka/mrkodlaka bori s krsnicima “po noći. Samo kada su tenpre se bore kako voli” (rkp. IEF 1142:1). Ujedno, *tiempri*, kvatre označeni su kao vrijeme kada se odvijaju psihonavigacije kresnika: “Kada pridu tiempri, na uru polnoći svi kersnici se moraju skupit na preškriš do puta kade se čekaju, svaki na svoj kraj do prekriža a na sret su duši zgubjene, obraćene na vola z rozi. Ote voli, ki je čarni je on slab, a ki je peranast on je dober. Ta peranast je kersnik ki je pomešan z onimi slabimi. On čuva jude ki bi pasali nuda mimo tih slabih. Onda pošne boj, kersnici se tučeju s otimi slabimi i ki put kersnici prideju čarni i stučeni doma” (rkp. IEF 1142:2).

Primjerice, crvena se košuljica upisuje u embriološki mitologem *postanak morom*. I ginekofobija je strukturirala vjerovanja o načinima *postajanja-morom*: djevojčici koja se rađa u crvenoj košuljici sudbinski i ginekomorfološki je određeno postajanje-morom (usp. Marjanić 1999:60-62). Postanak se more mogao spriječiti ako bi se odmah nakon rođenja *krvava* košuljica uništila, sagorjela ili zakopala, što se ipak nerado činilo jer se vjerovalo kako je košuljica *alter ego* i stoga se rođenje djevojčice u krvavoj košuljici *objavljivalo svijetu* (Zečević 1981:146). Košuljica bi se iznijela pred kuću i babica bi glasno povikala da se u toj kući rodila djevojčica u *krvavoj* košuljici (rkp. IEF 1608:17, br. 33) kako bi se zaustavilo razvijanje njezine *demonske* moći. Ako se djevojčica rodila u *bijeloj* košuljici (pri normalnom porodu, porodu bez poteškoća, uterina strana posteljice je *sivo-bjelkastog* sjaja), vjerovalo se da će biti sretna: “(...) ali mislim u običnoj košuljici, to kažu, tko se rodi da je sretniji. A ne vjerujem u to jer sam se ja u njoj rodila” (ibid.). Prema vjerovanjima na Braču i Hvaru za štrige (*štringe*) se vjerovalo kako se rađaju u crnoj košuljici te kako je potrebno da primalja (*baba*) čim se dijete rodi, iznese dijete na kućni prag i zaviče tri puta: “Rodila se je višćica,/ Ali ne višćica,/ Nego prava divičica”, ili: “Rodio se je viščun,/ Ne viščun, nego pravi mladić” (Carić 1897:710). Naime, i rađanje se krsnika kao i more, štrigona te štrige u Istri, kao mora i vještica u dalmatinskim područjima, glasno objavljuje, u čemu Maja Bošković-Stulli prepoznaje nelogičnost navedene prakse s obzirom da se vjeruje kako bi krsnik mogao umrijeti ili izgubiti moć ako se otkrije njegov identitet. Spomenuta autorica zaključuje kako se objavljivanje krsnikova rođenja uobičajilo po analogiji sa štrigonovim rođenjem (Bošković-Stulli 1975a:219). Dakle, posebna se pažnja posvećuje tomu je li dijete rođeno u košuljici. Naime, u rijetkim se slučajevima dijete rađa obavijeno plodovim ovojnicama – *košuljicom*; dijete rođeno u košuljici ima manje izgleda za preživljavanjem, a ako preživi, znači da je jače od druge djece (Trebješanin 2000:85). Pritom su narodna vjerovanja grupirana ili oko rođenja u košuljici ili oko njezine boje, i time razotkrivaju mističku povezanost između košuljice i djeteta (ibid.:87).

Na tragu uloge *košuljice* pridodajem kako vile također ostvaruju ornitološku epifaniju uzleta duše kada napuštaju antropomorfnu bračnu epifaniju: “Finalni uzrok krila kao i pera, u perspektivi ‘pteropsihologije’ jest angelizam” (Durand 1991:109). Podsjećam na Lecouteuxovo tumačenje vile (s njezinim animalnim atributima i uljepcima) kao animalne *fylgje* (Lecouteux

2003:64-67, usp. Marjanić 2004), u okviru čega utvrđuje kako prema mitemu “oženio se vilom” vila ostvaruje *descensus* kako bi se sjedinila s muškarcem kojega je odabrala za društvo ili da ga *slijedi* (pritom Lecouteux upućuje na etimologiju glagola *fylgja* u značenju *slijediti*) (Lecouteux 2003:68).⁵¹ Prema Lecouteuxovoj interpretaciji vila *djeluje* kao psihički *alter ego*, *fylgja* te mitem *nadnaravne žene* interpretira kao manifestaciju ekstatičkoga iskustva, što pokazuje na temelju interpretacije mitema koji su povezani uz svjetove keltske vile i norveške *fylgje* (ibid.:69-70), čime se ostvaruje hijerogamija smrtnoga i psihičkoga dvojnika (*daimôn, genius, fylgja*) (ibid.:72-73).⁵²

AXIS MUNDI – MITSKA GEOGRAFIJA PLANINA I STABALA

Konceptu se Stabla svijeta kao toposu duša (Veleckaja 1996:36-37)⁵³ mogu približiti i folklorne koncepcije o vješticijem i vilinskom stablu kao njihovim ročištima (Bandić 1980:244). Dakle, krenimo na sljedeći (mogući) dodir vješticiarstva i šamanizma koje povezuje i *mitska geografija* – planine i stabla koji figuriraju kao *axis mundi*, Os/Centar svijeta (Eliade 1985:110-111,207,348, usp. Čiča 2002:89-90), i pritom se kao vještice stablo u južnoslavenskim usmeno-književnim predajama obično tematizira orah (Zečević 1981:141, usp. Marjanić 2002:235),⁵⁴ ili kao što se u Konavlima

⁵¹ O animalnoj i femininoj *fylgji* usp. Raudvere 2002:98.

⁵² U knjizi *Vještice, vukodlaci i vile: mjenjolici i astralni dvojnici u srednjem vijeku* Claude Lecouteux, čije je prvo izdanje objavljeno 1992. godine pod naslovom *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age. Histoire du double*, korijene drugotvorenja duše pronalazi u šamanskim konceptima duše i navedenim autor na zaista privlačan i jednostavan način interpretira *astralne dvojnike* – vještice, vukodlake i vile. Lecouteux, naime, u navedenom konceptu *slobodne duše* (*Freiseele*) vještica, vukodlaka i vila, upućuje kako pojam *duša* nikako nije opravdan i kako je prikladnije rabiti pojam *animus*, odnosno ako želimo biti precizni – pojam *dvojniki* ili *alter ego* (Lecouteux 2003:103). O folklornim konceptualizacijama duše usp. Marjanić 2004a.

⁵³ O konceptu Stabla svijeta kao toposu duša usp. Marjanić 2004a:233-239.

⁵⁴ Utvrđujući kako je ekstatičko uspinjanje na Nebo često obredno supstituirano simboličkim usponom na stablo, Zoran Čiča utvrđuje kako se na vile u svjetovima predaja obično *naílazi* ispod sljedećih *vilinskih stabala* – hrasta, brijesta, kruške, gloga ili ispod stabla zapisa (Čiča 2002:89-90,95), a Dušan Bandić navodi kako hrast, brijest, kruška, glog, dud ili zapis figuriraju kao vilinska stabla (Bandić 1980:244-245).

skupljaju u *šupljim* maslinama i ispod oraha (Bogdan-Bijelić 1907:307). Ante je Buljan, primjerice, zabilježio kako se vještice okupljaju “na Džalinom orahu” – “stablo visoko, a još više široko, njegovih nekoliko paralelnih ogranaka čine veliku plohu na kojoj je veliki stol, na kojemu su postavljena srca za njihovu gozbu” (rkp. IEF 1127:18). Ivan Tkalčić, s obzirom na parnice protiv vještica u Hrvatskoj, upućuje kako su se vještice okupljale pod hrastom, a rijetko pod lipom (Tkalčić 1891:25). Josip Kotarski zapisuje za Lobor vjerovanje prema kojemu vještice održavaju sjednicu na Veliki petak noću, gdje imaju stol na smreki koja je *bez vrhunca* (Kotarski 1918:50). Kao sabirni su centri moći vještica označene planine (vrhunci), u Eliadeovu određenju *kozmičke planine*, i stabla (*arbor mundi*), a riječ je o Zemljinim centrima-izbočinama (*axis mundi*) koja uspostavljaju vezu između epiuranije i epigeije (Eliade 1985:205). Navedena je mitska geografija sačuvana u vještičjim čarobnim verbalnim formulama (verbalni simbol obreda) koje vještice izgovaraju nakon što se namažu mašću, što je završni magijski čin kojim ostvaruje astralnu navigaciju: “Na Biokovo pod orah” (Bošković-Stulli 1967-1968:405, br. 8); “Ni o drvo ni o kamen, nego na Muć pod ora” (Bošković-Stulli 1993:293-294, br. 175), ili kako na Braču navedena formula glasi: “Ni o drvo ni o kamen, / Neg u *polje* pod orah” (Carić 1897:711, kurziv S. M.).⁵⁵ Pored navedenih mitskih oronima tematizirani su, naravno, Medvednica/Sljeme (Zečević 1995:79, 96), Klek (Bayer 1982:242,572), Aršan (vjerojatno planina Harsány u Mađarskoj) i *Pulja* (o Pulji usp. primjerice predaju prema Marks 1980:267, br. 52).⁵⁶ I dok Maja Bošković-Stulli (1991:135) toponim *Pulja* dešifrira kao *Pugliu* u južnoj Italiji, Slobodan Zečević određuje ju kao *Pulu* s obzirom na poznati orah (Zečević 1981:142), a prema Carićevu zapisu, kako pokazuje prije

⁵⁵ O psihonavigacijskim vještičjim formulama usp. Đorđević 1953:33-34.

⁵⁶ Antun Pavić bilježi kako se vile najviše okupljaju na brdima kao što su Papuk, Brizovo Polje, ali najviše na Haršanju koji se nalazi u sredini Baranje (Pavić 1852:342).

Usp. predaju u kojoj se nalazi vještičja psihonavigacijska formula “Ni o kladu ni o panj, nego pravac na Aršanj” prema Bošković-Stulli 1963:293-295, br. 149. Usp. zapis I. Jardasa u Kastavštini o štrigama (*vešće*) koje *jašu* na metlama, te lete “kamo god jih je voja. Va jenu noć da moru bit na vrh Uški, na Snežnice i na Belebiće i kade god te. One gredu na visoki bregi, na križanji (...) i na ravan. Va Kastafšćine gredu na vrh Čikova, na vrh Lubanja i na vešču ravan Lužinu, a i druguda, utinut po križanjah i ravnah” (Jardas 1957:102).

navedeni primjer, riječ je o *polju*. *Pulja* se javlja kao zoopsihonavigacijski topos vještica obično u Dalmaciji;⁵⁷ primjerice, na Lastovu se vjerovalo kako se vještice uoči sv. Ivana i sv. Petra skupljaju i odlaze u Pulju pod jedan orah, “i poslije se vraćaju nazad i nanose štetu”. Isto tako, kada se preskakalo preko blagdanskih vatri, izgovarao se verbalni simbol obreda: “U ime Boga i svetog Ivana (ili Petra) izgorile vještice ma kuda!” ili “U ime Boga i svetog Petra a vješticama izgorila manda!” (Manda znači pizda, a postoji i izreka: ‘Mando jedna!’ sa naprijed spomenutim značenjem)” (rkp. IEF 959:20-21). Navedeno objašnjenje možemo potražiti u jednoj drugoj predaji, isto tako s Lastova, u okviru koje kazivač Petar Lešić (Pavle) (rođen 1916.) navodi: “Kad se skače preko vatre, se govori. Tamo obično ženske, kada skaču priko vatre, nemaju donjih gać. Onda govori: - U ime Boga i svetoga Petra, izgorela vješticama ... hop! – preko vatre.” (rkp. IEF 1218:69, br. 50), ili modificirano na Korčuli: “U ime oca i svetoga Vida, višticama izgorila pizda!” (rkp. IEF 783:11).

Eliade apostrofira kako se ekstatičko putovanje šamana uvijek odvija u blizini Osi/Centra svijeta (Stabla svijeta) koje evocira trokatnu kozmologiju – Zemlju s nebeskim svijetom *iznad* i podzemnim svijetom *ispod*, te kako Burjati šamansku brezu nazivaju “čuvar/ica vrata”, s obzirom da otvara šamanu ulaz u Nebo (Eliade 1985:157). Šamanska breza u altajskom šamanizmu simbolizira Stablo svijeta koje se nalazi u sredini univerzuma, kozmičku os koja povezuje Nebo, Zemlju i Donji Svijet, a 7, 9 ili 12 usjeka (*tapty*) simboliziraju nebeske nivoe (ibid., usp. Hoppál 1993a:278).⁵⁸

S obzirom na prožimanja vještice i šamanske kozmologije u kontekstu mitema *axis mundi* (usp. Čiča 2002:90), očito je kako navedena vrsta kozmologije nije ograničena na šamanski kontekst. Dakle, navedenim se

⁵⁷ Primjerice, i u Velom Ižu Marijan Livijo zabilježio je vjerovanje prema kojemu su “znale doći i do Pule ili pak daje u Afriku. One su mogle otići i u oblake i prouzrokovati grmljavinu, grad, kišu i oluju” (rkp. IEF 1195:4). Na jednom drugom mjestu M. Livijo zabilježit će oblik “Pulja” (ibid.:6). Kadčić zemljopisno ne definira Pulju, već samo zapisuje: “Rad toga što je u Pulji puno oreha i to velikih. Vještice često tamo odlaze” (Kadčić 1859:332).

⁵⁸ L. L. Abaeva istražila je ulogu kulta stabala kod mongolskih naroda (Mongoli, Kalmici, Burjati), skicirajući transformaciju stabla svijeta – *planine svijeta* u arhaičnim predodžbama prema šamanskom *stablu* i konačno prema šamanskom *štapu* (usp. Hoppál 1993a:278).

otvara još jedna poveznica, kao što je Zoran Čiča u knjizi *Vilenica i vilenjak: sudbina jednog pretkršćanskog kulta u doba progona vještica* (2002) ukazao na poveznicu između vilenica i šamanske fenomenologije, ipak apostrofirajući kako navedeno ne sugerira i šamanski karakter pojava u užem smislu (Čiča 2002:86-87). Iznimno zanimljivu komparaciju autor provodi u promatranju ekstatičkoga kulta vilenica i vilenjaka u kontekstu euroazijske šamanske prakse, istražujući, primjerice, šamanske tehnike ekstaze (astralno putovanje) i *mitsku geografiju* planina i stabala (*os sacrum*) u inicijaciji vilenica (*ascensus* na stablo kao mjesta inicijacijskoga procesa, ekstaza, uspostavljanje odnosa s duhovnim/astralnim bićima) i vilenjaka (primjerice, ekstatički *ascensus* na planinu, podarivanje moći).

U šamanskoj sibirskoj mitologiji *axis mundi* uglavnom figurira kao bijela breza (*Betula alba*) koja je za šamanskih inicijacijskih svečanosti usadena usred kružne *jurte* i dopire do otvora u vrhu koji predočuje vrata neba ili Sunca, a kroz koja se izlazi iz kozmosa u os polarne zvijezde (Chevalier, Gheerbrant 1987:62). Pritom, Zmago Šmitek navodi kako su bajke s motivom penjanja na stablo svakako povezane s konceptom euroazijskoga šamanskog stabla, odnosno s konceptom stabla svijeta (*os sacrum*) koje se javlja i kod Indoeuropljana (Šmitek 1999:184). Inače, od kore stabla svijeta, njegova debla ili grana načinjeni su i šamanski bubnjevi (usp. Bowker 1998:181, Vitebsky 1995:81).

HALUCINOGENI I PSIHONAVIGACIJA

Istražujući ulogu halucinogena u europskom vješticiarstvu kao i u šamanizmu, Michael J. Harner zaključuje kako navedene dvije magijske prakse međusobno povezuju psihotropne droge (Harner 1976:128), te kako su se najviše koristile biljke iz porodice biljaka pomoćnica (*Solanaceae*) – kužnjak (usp. Schaffner 1999:97), mandragora (usp. Niševljanin 1912:160-162),⁵⁹ bunika i velebilje. Velebilje (*Atropa belladonna L.*) se, primjerice, prerađivalo zajedno s ostalim sastojcima iz drugih pomoćnica za takozvane čarobne pomasti koje su se utrljavale u sluznicu oko genitalija, na čelo

⁵⁹ O poveznici između mandragore i riječi *mantrancija*, *mantranje*, *mantrati se* usp. Medić 1928:268.

i ispod pazuha radi izazivanja osjećaja opijenosti (Schaffner 1999:49).⁶⁰ Thomas S. Szasz navodi činjenicu kako su nekoć vračare nazivali Dobra gospođa ili Lijepa gospođa – *Bella Dona*, dakle, imenom njezina lijeka koji je i danas u uporabi u farmakopeji (Szasz 1982:101). Osim navedenih psihoaktivnih biljaka, koristile su se i kukuta i jedić koje isto tako sadrže snažne psihoaktivne alkaloidne (Plant 2004: 104). Folklorist Will-Erich Peuckert u interpretaciji vještičje metle eksplicira kako je navedeno psihonavigacijsko *vozilo* rabljeno kao aplikator za podmazivanje osjetljivih vaginalnih membrana halucinogenima što sadrže atropin, a koji je inducirao osjećaj *letenja* (prema Petersdorff 2001:162, usp. Plant 2004:105). Dakle, pored toga što su vještice mazale mašću svoja tijela, utrljavale je u kožu, što je omogućavalo njezinu apsorpciju u krvotok, također su njome mazale i svoje *letjelice* – metle, preslice, štapove i klupice (Hruškovec 1998:31-32). Prema *jednom* je srednjovjekovnom receptu Peuckert sačinio *vještičju mast* od kužnjaka, velebilja i bunike koju je utrljavao ispod pazuha i na čelo. Dvadesetčetverosatno stanje opijenosti i duboka sna opisao je slikama “divljeg paklenog jahanja, ljubavne opijenosti, fantastičnih letenja u beskrajnost, tvrđava usred izobličjenih nakaradnih bića” (prema Petersdorff 2001:162). Vještičja je mast u svjetovima južnoslavenskih predaja, kao uostalom i u teološkom instrumentariju, ponekad dijabolizirana. Pogledajmo nekoliko primjera za pripravu *krvave* masti: primjerice, u nekim se južnoslavenskim područjima vjerovalo kako vještičja mast nastaje kada vještica skuha plod koji je dobila s đavolom te ako skuha ljudsku krv, salo... Isto tako, vjerovalo se da se mast radila od noktiju, ostataka poslije obrezivanja dječaka, dlaka s genitalija (usp. Zečević 1981:141).⁶¹

⁶⁰ Velebilje (luda trava, vučja trešnja, norica, *Atropa belladonna* L.) je jedna od *naših* najotrovnijih biljaka: “Kad se čovek prevari te njene sladunjave bobice pojede, onda po pričanju očevidaca formalno luduje, ide kao pomahnitao i govori svašta. Kad više tih zrnaca proguta, onda ona izazivaju vrstu besnila sa prividenjima, ukočenost, nesvesticu i smušene pokrete tela. Tada narod veli: ‘nagazio na vrzino kolo’, ‘poludeo naprasno’” (Kazimirović 1986:174).

⁶¹ O nekim primjerima hrvatskih usmeno-književnih predaja koje tematiziraju vještičju mast usp. Marjanić 2002.

Primjerice, Johann Hartlieb (*Das Buch aller verbotenen Künste, des Aberglaubens und der Zauberei*, 1456) zapisuje i ime vještičje psihonavigacijske masti (*ugentum Pharelis*) (usp. Bayer 1982:357). Lecouteux ime navedene masti prema Hartliebu zapisuje pod nazivom *unguentum Pharelis* (Lecouteux 2003:84).

Harner apostrofira kako ne tvrdi da su se halucinogene biljke koristile u *svim* šamanskim praksama (Harner 1976:XV), a Eliade smatra kako uporaba narkotika kao ekstatičkoga stimulansa čini vulgarizaciju šamanske tradicije, opadanje određene tehnike ekstaze ili njeno širenje na 'niže' populacije ili društvene grupe (Eliade 1985:347 [usp. McKenna, McKenna 1994:15]), te da je upotreba narkotika (duhana...) relativno novija pojava na dalekom Sjeveroistoku. Podsjećam kako je u studiji *Soma, božanska gljiva besmrtnosti* (*Soma, Divine Mushroom of Immortality*, 1968) Gordon R. Wasson istražio bitnu ulogu gljive *Amanita muscaria* u sibirskom šamanizmu (usp. McKenna, McKenna 1994:15, Plant 2004:106).⁶² Schaechter (1998:190) apostrofira kako se na navedenu halucinogenu i toksičnu gljivu često nailazi u dječjim slikovnicama. Sadie Plant na ironijski način pridodaje kako jedno od najtrajnijih utjelovljenja arhaičnih šamanskih putova jednom godišnje posjećuje suvremeni svijet kao Djed Mraz koji, odjeven u *crveno* i *bijelo*, leti nebeskim prostranstvima u saonicama koje vuku sobovi i nosi darove

⁶² Za gljivu *Amanita muscaria* M. Hoppál navodi kako se osim u šamanizmu koristi i u vješticearstvu, i to u ljubavnoj magiji (Hoppál 1992:159). Isto tako pridodaje kako mlijeko djeluje kao njezino snažno detoksično sredstvo, što bi se moglo povezati uz predaje prema kojima vještice krađu mlijeko u seoskoj zajednici. Usp. primjere o fantastičnim opisima vještice krađe mlijeka *prema* Bošković-Stulli 1991:129. Spomenuta autorica ističe kako je kvarenje i oduzimanje mlijeka tuđim kravama tipičan postupak štetočinstva koji je iz pučke magije prešao u teološki pojam vješticearenja, a sačuvao se i u narodnom vjerovanju sve do najnovijeg vremena (ibid.), dok su, primjerice, neke teološke predodžbe, osobito o sastanku vještica, prešle iz učene u usmenu tradiciju (ibid.:126). U Kompolju se za vještiju mast vjerovalo da je riječ o maslu koje se dobivalo od ukradenoga mlijeka, a posebice je bilo dobro maslo koje su vještice "topile od ukradenog mlijeka ženama koje doje" (Grčević 2000:503). Primjerice, Tkalčić, s obzirom na parnice protiv vještica u Hrvatskoj, zapisuje kako su prema navedenim "svjedočenjima" vještice voljele u gospodarstvu preuzimati mlijeko tuđih krava, "a za to hodale bi po mladim nedjeljah po raskršću rano u jutro, te bi lievom rukom pobirale rosu i davale ju tuđim kravam piti" (Tkalčić 1891:7). J. Mikac za Brest zapisuje kako prema vjerovanjima štriga može kravi oduzeti mlijeko "tako, da preko krave prebaci optu (uže od prede), i musti je u sito, a mlijeko iz sita odlazi u štriginu kuću" (Mikac 1934:199).

Primjerice, V. Fortunić za gljive koje narod zove *vješticine rigotine* zapisuje kako je riječ o gljivi koja je "bjelkasto-crvena, oblika kupule. (...) Priča se da se u toj jami skupljaju vještice, zato da se tu i nalazi tih gljiva, (koje narod nazivlje vješticine rigotine)" (rkp. IEF 192:12).

s drugog svijeta (Plant 2004:107).⁶³ Šamani sjevernoazijskog područja konzumiraju gljivu muharu *Amanita muscaria* koja se često nalazi uz korijenje breze ili jele – dakle, upravo onih stabala koja koriste kao *axis mundi* (Chevalier, Gheerbrant 1987:62).⁶⁴ Neki smatraju kako bi upravo ta gljiva, koja je u prošlosti bila ozloglašena i nazivala se *gljivom luđaka* i *prijestoljem krastače*, mogla biti zagonetna biljka kojom se radila *soma* prema vedskim himnama, odnosno *haoma* prema iranskoj *Avesti* (Visković 2001:365). Naime, etnomikolog Wasson ističe da opis *some* prema *Rgvedi* kao *dojke pošpricane mlijekom* odgovara opisu gljive muhare (ibid.:489).

Pogledajmo još jedan učestali motiv o morinim i vješticijskim psihonavigacijama. U Luci se na Dugom otoku, primjerice, pričalo kako su štrige dolazile brodom iz Italije, a blizu Luke brod bi se pretvorio u ljusku jajeta, a vesla u ptičje perje, a zabilježene su i predaje kako se štrige voze u ljusci jajeta (Lulić 1993:364). Ili prema vjerovanju u Velom Ižu štrige su se vozile “u kori od jaja a šibicamin su veslale i to una vogada čento milja” (rkp. IEF 1195:5). Ili kao što Nikola Bonifačić Rožin objašnjava: “To se kaže da su štrige ‘činile una vogada čento milja’ (jedan zaveslaj sto milja)” (ibid.:4). Ili: prema vjerovanju kako “više i more mogu prijeći preko mora samo u ljupini od jajeta” (Milčetić 1896:286), korisna apotropejska obrana od njihova niktomorfnoga djelovanja jest da žrtva napada otputuje s obzirom da navedena *hesperska* bića ne mogu prijeći preko mora, osim u ljusci jajeta. Pogledajmo još jedno vjerovanje o vožnji u ljusci jajeta: “Jaje kad se razbije, ga speštati, hitit u oganj zač ko se ne razbije, se štrigi vozu u njen po moru” (rkp. IEF 88:24). Imaginarne su liliputanske slike i sanjarije o mori i vještici koja pluta morem u ljusci oraha ili jajeta (Bošković-Stulli 1959:220) psihosimboli guliverizacijske potrage za zatvaranjem u vlastitu ljusku (sobu) iz straha od noći kao vremena crnih misli (usp. Durand 1991:221) i minijature *mora* (palčicâ) u njihovim animalnim *hesperskim* akcijama. Naime, Sadie Plant ističe kako se među najpoznatijim učincima gljive muhare nalazi osjećaj rasta i smanjivanja, koji, primjerice, u Carrollovoj

⁶³ Ili podsjetimo se Štrumfova, malih plavih stvorenja s bijelim kapama (jedino Papa Štrumf ima crvenu kapu) koja žive u kućicama načinjenima od gljiva, a posjeduju magične moći.

⁶⁴ Ginzburg pridodaje kako su sibirski narodi osim Altajaca koristili muharu, a navedenu praksu posebice su primjenjivali šamani za postizanje ekstaze (Ginzburg 1991:305).

Alisi u zemlji čudesa ima ključnu ulogu, a kao što je poznato, Lewis Carroll imao je pristup nekolicini studija o gljivi *Amanita muscaria*, a vjerojatno i samoj gljivi (Plant 2004:107).

Zaustavimo se na trenutak na jednom apotropeju protiv negativnih djelovanja mora i vještica.⁶⁵ Naime, pored metle kao apotropeji protiv vještica i mora koriste se, primjerice, i sito i rešeto stoga što imaju nebrojeno rupica, “a po narodnom vjerovanju ne mogu vještice i more naprijed ići, ne mogu ništa postignuti ni zla uraditi, prije nego prebroje sve rupice na situ ili rešetu” (Stojković 1929:51).⁶⁶ Jednako tako, sito se nalazi u vješticijem instrumentariju kao što je i atribut mora koje se rado zrakom voze u situ: “Do te predodžbe došlo je tako, što se je olujni oblak komu pričinjao u obliku *sita*, koje propušta vodu; na sličan se način predočivao olujni oblak kao *metla*, koja sve mete za sobom; od toga je došlo, da za oluje vještice *na metlama* jašu u oblacima ili da se zrakom *u situ voze*” (ibid.:52-53). Možda bi se bajkoviti elementi o putovanju mora i vještica u orahovoj ljusci ili ljusci jajeta, kao i na situ, mogli također povezati sa šamanskim transcendentnim putovanjima. Naime, Mihály Hoppál (1992:164) navodi kako se u mađarskom sustavu vjerovanja karakteristike šamana nalaze u izjednačavanju bubanj=sito/rešeto=brod, a navedeni paralelizam otvara podatkom kako je mađarski šaman taltoš povezan uz sito (rešeto).⁶⁷

Dakle, navedenim (mogućim) usporednicama između vješticiarstva i katafatičnoga šamanizma naglašavam kako je riječ samo o *mogućim dodirima*, budući da Gustav Henningsen (1991/1992:301-302) apostrofira kako šamanizam nije pogodan za objašnjavanje vješticiarstva s obzirom da je ipak riječ o različitim *ekstatičkim* kultovima i varijacijama *letargije*. Pogledajmo navedene (sistematizirane) razlikovne odrednice: u usporedbi sa šamanom koji figurira kao vladar transa, njihovi europski dvojnici nemaju

⁶⁵ O apotropejima protiv morina djelovanja opširnije sam pisala u tekstu iz 1999. godine.

⁶⁶ U Istri je zabilježena funkcija brojanja u proklinjanju more, a time i zaustavljanja njezine niktomorfne akcije: “(...) Da ne biš došla h meni,/ dokle ne zbrojiš/ *škulje na rešetu*,/ na orihu perlja,/ na vuku dlake, /pijesak oko mora/ i u moru kaplje” (Orlić 1986:189, kurziv S. M.). Usp. predaju prema Marks 1980:266, br. 51 o *vidini* (vještici) koja je povezana uz sito.

⁶⁷ Usp. prije navedeni dio predaje *prema* Mikac 1934:199 u kojoj je nastala poveznica u folklornom imaginariju vještice krađe mlijeka pomoću sita.

kontrolu nad vlastitom katalepsijom; dok je šamanov trans kolektivni spektakl, psihonavigacija se europskih kolega odvija u osamljenosti ili ih promatra njihov supružnik ili netko od članova obitelji. U usporedbi sa šamanom koji astralno putovanje ostvaruje u samoći, europski se parnjaci okupljaju na ročištima; za razliku od šamana koji *uživa* javnu poziciju pučkog liječnika, navedena je javna praksa kao iscjelitelja udaljena od njihovih europskih dvojnika koji *putovanje duše* prakticiraju kao tajnu i isključivo privatnu aktivnost; dok šamani prakticiraju trans, njihovi europski dvojnici prakticiraju letargiju s jakim vizualnim snoviđenjima (ibid.:302). Sistematizaciju indukcija šamanskih promijenjenih stanja svijesti skicirao je Mihály Hoppál:

- a) upotreba narkotika (gljive, peyotl, ayahuasca, *drugo*, duhan): Voguli, Mađari, Meksiko, Južna Amerika⁶⁸
- b) bez upotrebe narkotika
 1. akustička indukcija (bubanj, drombulja/brunda, čegrtaljke, štapovi, pljeskanje) – Altajci, Sjevernoamerički Indijanci, Burjati, Pomo⁶⁹
 2. pokret (ples) – solo ples ili grupni ples (kolo ili ples u liniji; ples u liniji koriste Burjati)
 3. mirovanje (meditacija, hiperventilacija, post...) (Hoppál 1993:185).

Pritom bi trebalo nešto ukratko reći o pojmovima *trans* i *ekstaza*. Merete Demant Jakobsen (1999:17), primjerice, upućuje kako se pojmovi *trans* i *ekstaza* koriste sinonimno te da su Louise Bäckman i Lke Hultkranz utvrdili kako se termin *ekstaza* koristi u diskursu studija religije i etnologije, a termin *trans* rabe psihopatalozi i parapsiholozi. Ipak, Dragoslav Antonijević, slijedeći distinkciju između *ekstaze* i *transa* Gilberta Rougeta, apostrofira kako u usporedbi s transom koji se temelji na pokretu, buci, društvu, krizi, osjetilnoj prestimulaciji, amneziji bez halucinacija; u ekstazi je riječ o nepokretnosti, tišini, samoći, odsustvu krize i osjetilne prestimulacije, sjećanju,

⁶⁸ O ayahuasci usp. Katz, Dobkin de Rios 1971:321, Grlić 2002:73-79.

⁶⁹ Upravo “beskrajno pjevanje psalama i recitiranje sutri kršćanskih i budističkih monaha u svim varijantama teoloških vjerovanja i estetskih konvencija, psiho-kemijsko-fiziološka namjera ostaje ista: povećati koncentraciju ugljičnog dioksida u plućima i krvi” (Huxley 2001:138).

halucinacijama (Antonijević 1990:9), što znači da bi vještičja psihonavigacija imala obilježje ekstaze, dok bi se njihova niktomorfna okupljanja (ritualna *sijela*) upisivala u strukturu transa.

Ipak, paralelizam između *apstraktne figure* šamana i vještice, nažalost, nemoguće je uspostaviti na razini šamanove uloge kao iscjelitelja. Naime, hrvatske predaje doista rijetko upućuju na iscjeliteljsku praksu vještica. Ipak, pogledajmo jedan slučaj koji razotkriva i navedenu ulogu vještica. Primjerice, J. Bujanović za Praputnik zapisao je kako je *jedna* (odredimo je kao etički bijela) vještica suzbila uroke *zle* (etički crne) vještice: “Izliječila ga je druga vještica s pomoću svojih molitava, a on je morao skakati preko motika, sjekira, grabalja, lopata, dasaka i drugih stvari, u koje je vještica hukala, nad njima molila i križala” (Bujanović 1896:234).

ZAVRŠNO I UKRATKO: TRANSLACIJA ŠAMANIZMA I VJEŠTIČARSTVA U UMJETNOSTI, POLITICI, KULTURNOM TURIZMU...

Slučaj *prijelaza* šamanskih obrazaca u druge sfere *danas* završila bih primjerom šamanizma u umjetnosti, u glazbi kao *technoshamanism*⁷⁰ i, naravno, u likovnosti, i to u ekspresivnom slikarstvu i performansima.⁷¹ Primjerice, Joseph Beuys dimenziju je šamanizma ugradio i u vlastitu životnu priču i u umjetnički rad, a *kasnije* je ulogu šamana proširio na vlastitu *ulogu* kao političkoga *vođe*, ekološkoga borca i duhovno-umjetničkoga učitelja (usp. Šuvaković 1999:336). Naime, kao njemački vojnik letio je iznad Krima gdje ga je 1943. oborila sovjetska artiljerija. U olupinama zrakoplova JU 87 pronašli su ga Tatari koji su ga izliječili, pa susret s tatarskom šamanskom

⁷⁰ Tvorac je navedenoga termina Frazer Clark kojim je 1987. godine opisao ulogu DJ-a u raveu (usp. Harvey 2003a:305).

⁷¹ O navedenoj transgresiji šamanizma, nažalost, ovoga puta neću se detaljnije baviti, ali upućujem na odličnu knjigu *Shamans/Neo-Shamans* Roberta J. Wallisa koja istražuje prijelaz šamanizma od autohtonoga konteksta do Zapadnih kontekstualizacija (od 60-ih godina prošloga stoljeća), što je sve dio procesa globalizacije (Wallis 2003:58), razotkrivajući kako proces demokracije, kapitalizma i Zapadnih vrijednosti ima utjecaj i na šamanizam, ali i kako bi bilo neutemeljeno da se razlika između tradicionalnoga šamanizma i neošamanizma promatra samo u tom kontekstu (ibid.:207).

kulturom u njegovim radovima *postaje* inicijacijski element. U procesu iscjeljivanja, tatarski su ga šamani omotali u pust i tijelo mu premazali mašću, pa je od navedenih iscjeliteljsko-šamanskih elemenata Beuys u svojim radovima trajno ostao posvećen pustu i masti (Borer 2003:285). Primjerice, u šamanskoj je akciji *Coyote: I Like America and America Likes Me/Kojot: Volim Ameriku, Amerika voli mene* (1974 [usp. sliku 4]) pokušao uspostaviti kontakt s mitskom životinjom američkih Indijanaca – kojotom, u simboliziranju *nestale* Amerike tijekom Zapadnjačke ekspanzije. U navedenoj je akciji sudjelovao tekasaški kojot Little John s kojim je Beuys proveo četiri dana (23. – 26. svibnja) u Galeriji René Block u New Yorku, pokušavajući ostvariti međusobno izmjenjivanje *priroda*. Njegovi dnevni rituali uključivali su niz interakcija s kojotom, npr. razgovarao je s kojotom (Davvetas 2003:173), upoznao ga s predmetima – pustom, štapom za hodanje, rukavicama, džepnom svjetiljkom i *Wall Street Journalom*, simbolom američkoga Boga Novca (koji je bio dostavljan svakog dana), a koje je Little John trgao šapama i mokrio po njima.⁷² Naime, tlo je bilo obloženo slamom, a zatim, tijekom izložbe, primjercima *Wall Street Journala* (Lamarche-Vadel 2003:121). *Coyote* je, Beuysovim riječima, bio “američki” čin, “kojotski kompleks”, koji je odražavao povijest progona američkih Indijanaca kao i “cijelu vezu između Sjedinjenih Država i Europe” (Goldberg 2003:134). Tijekom akcije, Beuys je proizvodio primarne/arhaične zvukove i minimalnu glazbu; također je pao na zemlju kao da je u transu. Imitirao je postupke neofita koje je Mircea Eliade opisao u svojoj studiji o šamanskim tehnikama ekstaze (usp. Jacobs [http.](http://)). Riječ je o obrednom postupku koji se odvija kod Indijanaca Šušvap, plemena iz loze Sališ u unutrašnjosti Britanske Kolumbije. Navedena šamanska inicijacija ponekad traje i po nekoliko godina, sve dok se neofitu u snu ne pojavi životinja koju želi za svog zaštitnika i obeća mu pomoć. Čim se ona pojavi, iskušenik ulazi u stanje *bez svijesti*:

“Životinja iskušeniku kaže da je pozove ako mu zatreba pomoć i saopštava mu naročitu pesmu pomoću koje će je zvati. (...) Ako iskušenika

⁷² Usp. kritičke interpretacije o *uporabi* kojota Little Johna u Beuysovoj akciji *Kojot: Volim Ameriku, Amerika voli mene* prema Baker (2003) i Stojnić (2006).

posvećuje neka životinja, onda ga ona uči svom jeziku. Priča se da šaman iz *Nicola Valleya* tokom svojih bajanja govori ‘jezik kojota’” (prema Eliade 1985:95).⁷³



Slika 4: Joseph Beuys, Coyote: I Like America and America Likes Me (1974)

⁷³ Primjerice, šamanizam u suvremenoj hrvatskoj likovnoj praksi primjetan je kod Vladimira Dodiga Trokuta (usp. Dodig Trokut 2002), Josipa Zankija, Marijana Crtalića (usp. Crtalić 2004) i Damira Stojnića (usp. Stojnić 2006). Podsjećam, primjerice, na performans *Šaman – ribar ljudskih duša* Vladimira Dodiga Trokuta na 36. zagrebačkom salonu (2001–2002). Poslušajmo umjetnikovu autointerpretaciju performansa *Transformacije crnog u bijelo – Samo anđeli znaju* (Prvi festival suvremene umjetnosti “Bale – novi hrvatski turizam 2002.”) u kojemu je, između ostaloga, oblijepljen perjem sjedio na *jajetu* – u položaju koji priziva šamanski ornitomorfnu simbolizam: “U performansu *Transformacije crnog u bijelo – Samo anđeli znaju*, koji smo izveli u Balama, pojavile su se uspavane druidske, keltske energije, energije svih vještica, magova, čarobnjaka, vilenjaka koje su se pobunile, probudile – *stvorio* se hladan vjetar... Sjedio sam doslovno na *tom* jajetu s *tim* perjem na sebi i doslovce sam prvi put u životu, nakon što sam povadio zube i prodao ih švicarskom muzeju, osjetio ponovo svoje zube od *te* puste hladnoće. To su performansi visokog rizika jer riječ je o korespondiranju s unutarnjim seksualnim libidom, susretu s vlastitim libidom koji označuje susret s vlastitom sviješću” (Dodig Trokut 2002:43). Ovdje spomenuta umjetnica Krešimira Gojanović, primjerice, u okviru multimedijalnoga projekta *Teatar i mit* u Gavelli 2000. godine (začetnici i realizatori: Bojan Gagić i Josip Zanki) izvela je plesni performans kojim tematizira *prirodnu ženskost* (dodire Prirode i ženske osjećajnosti) i povratak bijelom vještičarstvu (*Wicca*) u doticaju sa snagama/energijama prirode.

Odličnu je translaciju predaja o vješticarstvu ostvarila direktorica Turističkoga ureda Ogulin, Ankica Puškarić sa svojim suradnicima, osnovavši Festival vještica i vila. One koji se žele okušati u veselom *copranju* podsjećam da je Prvi festival vještica i vila održan u petak 13. lipnja 2003. na Kleku, a tri su glavna uvjeta za ulazak u vještice sestinstvo: vedra narav, vlastita brezova metla i položen vozački ispit za letenje na *dotičnoj*.⁷⁴ Naravno, umjesto u *stvarnoj* psihonavigaciji klečke su se coprnice natjecale u vještichoj alci, vještichim utrkama pedalinama, vještichoj odbojci na pijesku, vještichim balotama, nogometu, belotu...⁷⁵

Da je šamanizam primjenjiv i u političkoj *moći na vlasti*, svjedoči nedavni slučaj sibirskoga šamana Toizina Bergenova koji se ruskoj vladi prijavio za obredno pročišćenje ruskog parlamenta od zlih duhova privučenih negativnom energijom političkih debata. Posljednji je put zgrada očišćena 1994. godine kad su je *raskužili* predstavnici ruske Pravoslavne crkve (Fišić 2004:64).

⁷⁴ Osobno smatram, s obzirom da se suvremena Wicca približava ekofeminističkoj, a time i animalističkoj paradigmi, organizatori spomenute manifestacije mogli su ipak izbjeći da se izletnici – *vile i vještice* na Prvom festivalu vještica i vila spuste s Kleka do Bjelskog, gdje su obišli lovišta Gama i Hrvatskih šuma, a “domaćini su im pripremili veliki kotao gulaša s mesom od divljači” (*Ogulinski list*, 87, lipanj 2003; www.og-list.com/broj87.htm).

⁷⁵ Usp. fotografije s Festivala vještica i vila, održanoga 17.-19. lipnja 2005. godine (http://www.ogulin.hr/index.php?subaction=showfull&id=1119122452&archive=&start_from=&ucat=&). Inspiraciju za Festival vještica i vila ogulinska Turistička zajednica je pronašla u predaji o klečkim vješticama, koju je zabilježio Janez Vajkard Valvasor (*Slava vojvodine Kranjske*, 1689), a prema čijem se zapisu za vrijeme olujnih noći na samom vrhu Kleka, u ponoć, skupljaju vještice, vile planinkinje i vilenjaci iz cijeloga svijeta, a njihovo kolo i vrisak dopiru do Ogulina (prema *Klečke vještice* [http.](http://)).

LITERATURA

- ANTONIJEVIĆ, Dragoslav (1990): *Ritualni trans*. SANU, Beograd.
- ARDALIĆ, Vladimir (1917): Vile i vještice. (Bukovica u Dalmaciji). *ZbNŽO*, 22:302-311, Zagreb.
- BAJUK PECOTIĆ, Lidija (1999): *Kneja: 12 bajkovitih priča*. Mozaik knjiga, Zagreb.
- BAKER, Steve. 2003. Sloughing the Human. U: ur. Cary Wolfe, *Zooontologies: The Question of the Animal*, 146-164.
- BANDIĆ, Dušan (1980): *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. BIGZ, Beograd.
- BANOVIĆ, Stjepan (1918): Vjerovanja (Zaostrog u Dalmaciji). *ZbNŽO*, 23:[Višćice i višćci: str. 190-194], Zagreb.
- BARTULIN, Andrija (1898): Cres. Vjerovanja. *ZbNŽO*, 3:[Ljudi po smrti, str. 267-269], Zagreb.
- BAYER, Vladimir (1982): *Ugovor s đavlom. Procesi protiv čarobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj*. Informator, Zagreb.
- BELAJ, Vitomir (1998): *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Golden marketing, Zagreb.
- BELAJ, Vitomir (2000): Uz Katičićevu rekonstrukciju tekstova o baltoslavenskoj Majci bogova. U: ur. Ekrem Čaušević... et. al., *Trava od srca: Hrvatske Indije II*, Hrvatsko filološko društvo – Filozofski fakultet, Zagreb, 113-127.
- BOGDAN-BIJELIĆ, Pavlina pl. (1907): Vještice (Konavle u Dalmaciji). *ZbNŽO*, 13/2:306-308, Zagreb.
- BORER, Alain (2003): Jadikovka za Josephom Beuysom. U: priredio i predgovor napisao Ješa Denegri, *Dossier Beuys*, DAF, Zagreb, 281-324.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (1953): Splet naših praznovjerja oko vještice i popa. *Bilten Instituta za proučavanje folkloru*, sv. 2:327-342, Sarajevo.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (1959): *Istarske narodne priče* (Redakcija, uvod i komentari). Institut za narodnu umjetnost, Zagreb.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (1962): Pomorska tematika u našoj narodnoj književnosti. *Pomorski zbornik. Povodom 20-godišnjice Dana mornarice i pomorstva Jugoslavije, 1942-1962. I*, JAZU, Zadar, 505-536.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (1963): *Narodne pripovijetke*. Pet stoljeća hrvatske književnosti, knj. 26, Zora – Matica hrvatska, Zagreb.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (1967-1968): Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine. *Narodna umjetnost*, 5-6:303-432, Zagreb.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (1975): Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača. *Narodna umjetnost*, 11-12:5-159, Zagreb.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (1975a): *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Mladost, Zagreb.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (1991): *Pjesme, priče, fantastika*. Nakladni zavod Matice hrvatske – Zavod za istraživanje folklora, Zagreb.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (1993): *Žito posred mora: usmene priče iz Dalmacije*. Književni krug, Split.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (1997): *Priče i pričanje: stoljeća usmene hrvatske proze*. MH, Zagreb.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja i Ljiljana MARKS. 2002. Usmene priče iz Župe i Rijeke dubrovačke. U: ur. Dunja Fališevac, Josip Lisac, Darko Novaković, *Književna baština*, Ex Libris, Zagreb, 441-427.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (2005): *Od bugarštice do svakidašnjice*. Konzor, Zagreb.

BOWKER, John (1998): *Religije svijeta*. Znanje, Zagreb.

BROOMSTICK HISTORY (<http://www.magickdragon.net/Bromm.html>).

BUCHHOLZ, Elke Linda (1999): *Francisco de Goya. Life and Work*. Könnemann, Köln.

BUDIMIR, Milan (1966): Vampirizam u evropskoj književnosti. *Anali Filološkog fakulteta*, VI:269-273, Beograd.

BUJANOVIĆ, J. (1896): Praputnik. *ZbNŽO*, I:226, Zagreb.

CARIĆ, Antun Ilija (1897): Narodno vjerovanje u Dalmaciji. – Štrige, ili štringe na ostrvima Braču i Hvaru. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*, IX:710-713, Sarajevo.

CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain (1987): *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Nakladni zavod MH, Zagreb.

- CHLOUPEK, Drago (1953): *Mogut. ZbNŽO*, 37:241-250, Zagreb.
- CRTALIĆ, Marijan (2004): Kad kustoski "materijal" progovori o *davljenju* (Razgovarala Suzana Marjanić). U: *Zarez: dvotjednik za kulturna i društvena zbivanja*, 124, 26. veljače 2004., Zagreb, 34-35.
- ČENGIĆ, Enes (1985): *S Krležom iz dana u dan (1975–1977). Trubač u pustinji duha*. Globus, Zagreb.
- ČIČA, Zoran (2002): *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednoga pretkršćanskog kulta u doba progona vještica*. Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
- DAVIS, Noah (2001): Harry Potter Rides Broom Incorrectly. (<http://www.hollywood.com/news/detail/article/471205>).
- DAVVETAS, Demostenes (2003): Joseph Beuys – čovjek je skulptura. U: *priradio i predgovor napisao Ješa Denegri, Dossier Beuys*, DAF, Zagreb, 161-184.
- DEŽELIĆ, Gj. Stjepan (1983): Odgovor na pitanja, stavljena po historičkom društvu. Od Gjurgja Stjepana Deželića. *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, Knjiga VII:199-232, Zagreb.
- DODIG TROKUT, Vladimir (2002): Mistički poligoni & akcije-inicijacije. (Razgovarala Suzana Marjanić). U: *Zarez: dvotjednik za kulturna i društvena zbivanja*, 94-95, 17. prosinca 2002., Zagreb, 42-43.
- DOWSON, Thomas A. – Martin PORR (2001): Special Objects – Special Creatures: Shamanistic Imagery and the Aurignacian Art of South-East Germany. U: ur. Neil S. Price, *The Archaeology of Shamanism*, Routledge, London and New York, 165-177.
- DURAND, Gilbert (1991): *Antropološke strukture imaginarnog. Uvod u opću arhetipologiju*. August Cesarec, Zagreb.
- ĐORĐEVIĆ, Tihomir (1941): *Deca u verovanjima i običajima našega naroda*. Beograd: Biblioteka Centralnog higijenskog zavoda.
- ĐORĐEVIĆ, Tihomir (1953): Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju. *Srpski etnografski zbornik*, LXVI, Beograd.
- ELIADE, Mircea (1981): *Okultizam, magija i pomodne kulture: eseji s područja komparativne religije*. GZH, Zagreb.
- ELIADE, Mircea (1983): *Kovači i alkemičari*. GZH, Zagreb.

ELIADE, Mircea (1985): *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Matica srpska, Novi Sad.

FIŠIĆ, N. I. (2004): Šaman čisti ruski parlament od zlih duhova. *Jutarnji list*, 11. svibnja 2004. (br. 2151, godina VII), 64, Zagreb.

FORTIS, ALBERTO (1984): *Put po Dalmaciji*. Priredio Josip Bratulić. Globus, Zagreb.

FRIEDEL, Egon (1997): *Kultura novog vremena: od crne kuge do naših dana*. Izdanja Antibarbarus, Zagreb.

GIMBUTAS, Marija (1991/1989): *The Language of the Goddess*. Harper Collins, San Francisco.

GINZBURG, Carlo (1991/1989): *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. Penguin Books, London.

GINZBURG, Carlo (2001): Deciphering the Witches' Sabbath. U: ur. Darren Oldridge, *The Witchcraft Reader*, Routledge, London – New York, 120-128.

GOLDBERG, RoseLee (2003/1979): *Performans: od futurizma do danas*. Test! – Teatar studentima, URK – Udruženje za razvoj kulture, Zagreb.

GRAVES, Robert i Raphael PATAI (1969): *Hebrejski mitovi. Knjiga postanka*. Naprijed, Zagreb.

GRAY, Leslie. Shamanism and Eco-Psychology. (<http://www.wellnessgoods.com/shamanismecopsych.asp>).

GRAY, Leslie. 1995. Shamanic Counseling and Ecopsychology. In: ur. Theodor Roszak, *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*. Sierra Club Books, San Francisco, 172-182.

GRČEVIĆ, Jure (2000): *Kompolje: narodni život i običaji*. Katedra Čakavskog sabora pokrajine Gacke, Otočac.

GRLIĆ, Ljubiša (2002): *Svijet halucinogenih droga*. Drugo prošireno izdanje. Nova knjiga Rast, Zagreb.

GURA, A. V. (1997): *Simvolika životnyh v slavyjanskoj narodnoj tradicii*. Izdatel'stvo "Indrik", Moskva.

GWYDION (1994): *Vika – drevna religija veštica*. Esotheria, Beograd.

HARNER, Michael J. (1976): The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft. U: ur. Michael J. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, London – Oxford – New York, 126-149.

HARNER, Michael J. (1976a): Introduction. U: ur. Michael J. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, London – Oxford – New York, XI-XV.

HARVEY, Graham (2003): General Introduction. U: ur. Graham Harvey, *Shamanism: A Reader*, Routledge, Taylor & Francis Group, London – New York, 1-23.

HARVEY, Graham (2003a): Introduction to Part Five. U: ur. Graham Harvey, *Shamanism: A Reader*, Routledge, Taylor & Francis Group, London – New York, 301-306.

HEĆIMOVIĆ-SESELJA, Mara (1985): *Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa*. Mladen Seselja, Zagreb – Muzej Like, Gospić, Zagreb.

HENNINGSSEN, Gustav (1991/92): The White Sabbath and the Other Archaic Patterns of Witchcraft. *Acta Ethnographica Hungarica* (Special Issue: *Witch Beliefs and Witch-hunting in Central and Eastern Europe*, Conference in Budapest, Sept. 6-9, 1988) 37/1-4:293-304.

HILL, Douglas (1998): *Vještice i čarobnjaci*. Knjiga trgovina, Zagreb.

HOPPÁL, Mihály (1993): Shamanism: Universal Structures and Regional Symbols. U: Edited by Mihály Hoppál and Keith D. Howard with the assistance of Otto von Sadvoszky and Taegon Kim, *Shamans and Cultures*, Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research, Budapest – Los Angeles, 181-192.

HOPPÁL, Mihály (1993a): Studies on Eurasian Shamanism. U: Edited by Mihály Hoppál and Keith D. Howard with the assistance of Otto von Sadvoszky and Taegon Kim, *Shamans and Cultures*, Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research, Budapest – Los Angeles, 258-288.

HOPPÁL, Mihály (1992): Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. U: Anna-Leena Siikala – Mihály Hoppál. 1992. *Studies on Shamanism*, Finnish Anthropological Society, Akadémiai Kiadó (Ethnologica Uralica 2), Helsinki – Budapest, 156-168.

HRUŠKOVEC, Tomislav (1998): *Đavlu zapisane: o vješticama u Zagrebu i Hrvatskoj*. Imprime, Zagreb.

HRVATSKE NARODNE PRIPOVIJETKE (1998): Priredila Ljiljana Marks. Riječ, Vinkovci.

HUGHES, Pennethorne (1975/1952): *Witchcraft*. Penguin Books, London.

HUXLEY, Aldous Leonard (2001): *Vrata percepcije; Raj i pakao*. Zagrebačka naklada, Zagreb.

ILIĆ ORIOVČANIN, Luka (1846): *Narodni slavonski običaji*. Franjo Suppan, Zagreb.

JACOBS, Katrien. *Coyote Speaks in New York City, May 1974* (http://pages.emerson.edu/faculty/Katrien_Jacobs/articles/beuys/beuys.html).

JAKOBSEN, Merete Demant (1999): *Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. Berghahn Books, New York – Oxford.

JARDAS, Ivo (1957): Kastavština. *ZbNŽO*, 39, Zagreb.

KADČIĆ, Peka B. Petar (1859): Odgovori na njevoja pitanja društva za jugoslavensku povjestnicu i starine. Iz kotara Makarskoga. *Arhiv za povjestnicu jugoslavensku*, Knjiga V [Vještica, Mora: str. 333-334], Zagreb.

KALE, Jadran (1995/1996): Nadnaravni karakter žene ocrtan otočnim predajama šibenskoga područja. *Ethnologica Dalmatica*, 4-5:83-107, Split.

KATZ, Fred – Marlene DOBKIN DE ROIS (1971): Hallucinogenic Music. An Analysis of the Role of Whistling in Peruvian Ayahuasca Healing Sessions. *Journal of American Folklore*, Vol. 84, No. 333:320-327, Los Angeles.

KAZIMIROVIĆ, Radovan N. (1986/1940): *Tajanstvene pojave u našem narodu. Kremansko proročanstvo. Čaranje, gatanje, vračanje i proricanje u našem narodu. Prilog ispitivanju tajanstvenih duhovnih pojava*. Arion, Smederevo.

KLANICZAY, Gabor (1984): Shamanistic Elements in Central European Witchcraft. U: ur. Mihály Hoppál, *Shamanism in Eurasia* 2:404-422, Göttingen.

Klečke vještice (<http://www.ogulin.hr/ostalo/vjestice.htm>).

KOTARSKI, Josip (1918): Lobar. *ZBNŽO*, 23: [Vještice: str. 49-50], Zagreb.

KOVAČEVIĆ, K. (1890): Mora i vještica. *Bosanska vila*, 18:284-285, Sarajevo.

KULIŠIĆ, Špiro (1979): *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*. Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo.

KUTLEŠA, Silvestar (1993): *Život i običaji u Imockoj krajini*. Priredila Vesna Čulinović-Konstantinović. Matica hrvatska Ogranak Imotski, Imotski.

LAMARCHE-VADEL, Bernard (2003): Tko se boji Josepha Beuysa. U: priredio i predgovor napisao Ješa Denegri, *Dossier Beuys*, DAF, Zagreb, 115-124.

LANG, Milan. (1914): Samobor. Kakvu snagu imaju neki ljudi. *ZbNŽO*, 19/1:[Copernice: str. 121-127], Zagreb.

LECOUTEUX, Claude (2003/1992): *Witches, Werewolves, and Fairies: Shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages*. Translated by Clare Frock. Rochester, Vermont, Inner Traditions.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1989): *Strukturalna antropologija*. Drugo izdanje. Stvarnost, Zagreb.

LISSNER, Ivar (1961): *Man, God and Magic*. Translated from the German by J. Maxwell Brownjohn, m. a. (Oxon.). G. P. Putnam's Sons, New York.

LOVRENČEVIĆ, Zvonko (1969-1970): Mitološke predaje Bilogore. *Narodna umjetnost*, 7:71-100, Zagreb.

LOVRETIĆ, JOSIP (1990/1897-1899, 1902, 1916, 1918): *Otok*. Vinkovci (Pretisak).

LUHRMANN, T. M. (1989): *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

LULIĆ, Jasenka (1993): Vjerovanje u "štrigu" na Dugom otoku. *Zadarska smotra (Zbornik o Dugom otoku)*, 1-2:361-365, Zadar.

MARJANIĆ, Suzana (1999): Zaštitna sredstva protiv more kao žensko-niktomorfnog demona. *Treća: časopis Centra za ženske studije*, 2/1:55-71, Zagreb.

MARJANIĆ, Suzana (2002): Astralna metla i levitacijski performansi vješticegajega tijela. *Treća: časopis Centra za ženske studije*, 1/IV:226-249, Zagreb.

MARJANIĆ, Suzana (2003): (Dyadic) the Goddess and Duotheism in Nodilo's *The Ancient Faith of the Serbs and the Croats*. *Studia mythologica Slavica*, 6:183-205, Ljubljana.

MARJANIĆ, Suzana (2004): Životinjsko u vilinskom. U: ur. Renata Jambrešić Kirin i Tea Škokić, *Između roda i naroda: etnološke i folklorističke studije*, Institut za etnologiju i folkloristiku, Centar za ženske studije, Biblioteka Nova etnografija, Zagreb, 231-256.

MARJANIĆ, SUZANA (2004a): Južnoslavenske folklorne koncepcije drugotvorenja duše i zoopsihonavigacije/zoometempsihoze. *Kodovi slovenskih kultura*, 9:208-248.

MARKS, Ljiljana (1980): Usmene pripovijetke i predaje s otoka Zlarina. *Narodna umjetnost*, 17:217-280, Zagreb.

MAUSS, Marcel (1982): *Sociologija i antropologija I*. Prosveta, Beograd.

McKENNA, Terence i Dennis McKENNA. 1994. *The Invisible Landscape: Minds, Hallucinogens and the I Ching*. Harper, San Francisco.

Medicinska enciklopedija 8, Pir-Shis. 1963. JLZ, Zagreb.

MEDIĆ, Mojo (1928): Folklorističke dopune. *ZbNŽO*, 26/2:257-275. Zagreb.

MENCEJ, Mirjam (2004): Verovanja o svetlosnim pojavama na istočnom delu Slovenije. *Kodovi slovenskih kultura*, 9:249-262.

MIKAC, Jakov (1934): Vjerovanja (Brest u Istri). *ZbNŽO*, 29:195-200, Zagreb.

MILČETIĆ, Ivan (1896): Mora i polegač – a) Krk, Kastav, i hrvatski kajkavci. *ZbNŽO*, 1:235-237, Zagreb.

MILČETIĆ, Ivan (1896): Vjera u osobita bića. Otok Krk, i kajkavci. *ZbNŽO*, 1:232-233, Zagreb.

MILČETIĆ, Ivan (1896): Krk i Kastav u Istri. *ZbNŽO*, 1:224-226, Zagreb.

MILIĆEVIĆ BRADAČ, Marina. (2002): Of Deer, Antlers, and Shamans. U: voditelj projekta Petar Selem, *Znakovi i riječi* = [Signa et litterae]: *zbornik projekta "Protohistorija i antika hrvatskog povijesnog prostora"*, Hrvatska sveučilišna naklada (Zagreb: Kratis), Zagreb, 7-41.

MILINOVIĆ, Simeon (1859): Kratko opisanje Lovreća u Dalmaciji s narodnim običajima. *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, Knjiga V:206-217, Zagreb.

MURRAY, Margaret A. (1970): *The God of the Witches*. Oxford University Press, Oxford.

MUSI, Carla Corradi (1997): *Shamanism from East to West*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

NIŠEVLJANIN, Pavle Sofrić (1912): *Glavnije bilje u narodnom verovanju i pevanju kod nas Srba po Angelu de Gubernatisu*. Štamparija "Sv. Sava" Kralja Petra ul. br. 9, Beograd.

NODILO, Natko (1981/1885-1890): *Stara vjera Srba i Hrvata* (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog). Logos, Split.

NOLL, Richard (1983): Shamanism and Schizophrenia: A State-Specific Approach to the "Schizophrenia Metaphor" of Shamanic States. *American Ethnologist*, 10/3:443-459, Washington.

NOVOSEL, Ottone (1997): Magda Herucina, posljednja suđena vještica u Hrvatskoj. *Kaj*, 2:40-46, Zagreb.

OJAMAA, Triinu (1997): The Shaman as the Zoomorphic Human. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* Vol. 4 (www.folklore.ee/folklore/vol4/triinu.htm).

ORLIĆ, Drago (1986): *Štorice od štrig i štriguni*. Istarska naklada, Pula.

PAVIĆ, Antun (1852): Odgovor na pitanja stavljena po društvu. *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, Knjiga II:339-343, Zagreb.

PEDERIN, Marko (1976): Stara virovanja na zapadnom Pelješcu. *Pelješki zbornik*, 1:271-294, Split.

PETERSDORFF, Egon von (2001): *Demoni, vještice, spiritisti: sve o postojanju i djelovanju mračnih sila*. Verbum, Split.

PLANT, Sadie (2004): *Pisanje na drogama*. Celeber, Zagreb.

PLOTNIKOVA, Anna A. (1999): "Rubašečka" i "postel'ka" novorođenog. *Kodovi slovenski kultura*, 4:158-167, Beograd.

PLOTNIKOVA, Anna A. (2001): Košuljica. U: redaktori Svetlana M. Tolstoj – Ljubinko Radenković. *Slovenska mitologija: enciklopedijski rečnik*, Zepter Book World, Beograd, 291.

PÓCS, Éva (1999): *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Central European University Press, Budapest.

RADENKOVIĆ, Ljubinko (1996): *Narodna bajanja kod Južnih Slovena*. Prosveta, Beograd.

RAUDVERE, Catharina (2002): *Trolldómr* in Early Medieval Scandinavia. U: ur. Bengt Ankarloo – Stuart Clark, *Witchcraft and Magic in Europe. Vol. 3. The Middle Ages*, The Athlone Press, London, 73-171.

REID, Anna (2003): *The Shaman's Coat: A Naive History of Siberia*. Phoenix, London.

ROŽIĆ, Vatroslav (1908): Prigorje. Narodni život i običaji. Kakvu snagu imadu neki ljudi. *ZbNŽO*, 13/1:97-98, Zagreb.

SAX, Boria (2001): *The Mythical Zoo: An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, & Literature*. ABC – CLIO, Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England.

SCHAECHTER, Elio (1998): *In the Company of Mushrooms. A Biologist's Tale*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England.

SCHAFFNER, Willi (1999): *Ljekovito bilje: kompendij*. Leo-commerce, Rijeka.

SCHNEEWEIS, Edmund (2005/1961): *Vjerovanja i običaji Srba i Hrvata*. Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb.

SHUTTLE, Penelope – Peter REDGROVE (2002): *Mudra krv: menstruacija i žena – mitovi, stvarnosti i značenja menstruacije*. Gorin, Rijeka.

SIKALA, Anna-Leena (1978): *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica (FF Communications No. 220), Helsinki.

SIKALA, Anna-Leena (2002): *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*. Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica (FF Communications No. 280), Helsinki.

STARHAWK (2000): *Spiralni ples: preporod drevne religije Boginje*. Liberata, Zagreb.

STOJANOVIĆ, Mijat (1852): Odgovor na pitanja. *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, Knjiga II:346-403, Zagreb.

STOJKOVIĆ, Marijan (1929): Sito i rešeto u narodnom vjerovanju. *ZbNŽO*, XXVII/I:43-53, Zagreb.

STOJKOVIĆ, Marijan (1935): Sobna prašina, smeće, metla i smetlište. *ZbNŽO*, 30/1:17-31, Zagreb.

STOJNIĆ, Damir. 2006. Performansi vatre & *Animalkemija*. U: *Zarez: dvojtjednik za kulturna i društvena zbivanja* (Razgovarala Suzana Marjanić), 181, 1. lipanj 2006., Zagreb, 32-33.

STUTLEY, Margaret (2003): *Shamanism: An Introduction*. Routledge, Taylor and Francis Group, London – New York.

SUČIĆ, Nikola (1943): *Na izvoru života: naučna poglavlja za studente i naobražene laike. Spolni život, spolne bolesti i higijena braka*. Treće, prošireno i nadopunjeno izdanje knjige. Tisak Hrvatske državne tiskare, Zagreb.

SZASZ, Thomas S. (1982): *Proizvodnja ludila: usporedno proučavanje inkvizicije i pokreta za brigu o duševnom zdravlju*. GZH, Zagreb.

ŠMITEK, Zmago (1998): Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction. *Studia mythologica Slavica*, 1:93-118, Ljubljana.

ŠMITEK, Zmago (1999): The Image of Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition. *Studia mythologica Slavica*, 2:161-195, Ljubljana.

ŠUVAKOVIĆ, Miško (1999): *Pojmovnik moderne i postmoderne likovne umetnosti i teorije posle 1950. godine*. SANU & Prometej, Beograd – Novi Sad.

TKALČIĆ, Ivan (1891): Parnice proti vješticama u Hrvatskoj. *Rad JAZU*, 103:3-36, Zagreb.

TOKAREV, Sergej A. (1978): *Rani oblici religije i njihov razvoj*. Svjetlost, Sarajevo.

TOPORKOV, A. L. (2001): Stupa. U: redaktori Svetlana M. Tolstoj–Ljubinko Radenković. *Slovenska mitologija: enciklopedijski rečnik*, Zepter Book World, Beograd, 515-517.

TOPORKOV, A. L. (2001): Tučak. U: redaktori Svetlana M. Tolstoj–Ljubinko Radenković. *Slovenska mitologija: enciklopedijski rečnik*, Zepter Book World, Beograd, 545-546.

TREBJEŠANIN, Žarko (2000): *Predstava o detetu u srpskoj kulturi*. Jugoslovenski centar za prava deteta, Beograd.

VALJAVEC, M. (1863): Odgovori na njevoja pitanja društva za povjestnicu i starine jugoslavenske. U Varaždinu i njegovoj okolici. *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, Knjiga VII:249-259, Zagreb.

VELECKAJA, Natalija Nikolaevna (1996): *Mnogobožačka simbolika slovenskih arhajskih rituala*. Prosveta, Niš.

VISKOVIĆ, Nikola (1996): *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji*. Književni krug, Split.

VISKOVIĆ, Nikola (2001): *Stablo i čovjek: prilog kulturnoj botanici*. Izdanja Antibarbarus, Zagreb.

VUKANOVIĆ, T. P. (1971). Studije iz balkanskog folklora III. *Vranjski glasnik*, 7:165-274, Vranje.

VITEBSKY, Piers (1995): *The Shaman*. Macmillan, London, Basingstoke.

WALLIS, Robert J. (2001): Waking Ancestor Spirits: Neo-Shamanic Engagements with Archaeology. U: ur. Neil S. Price, *The Archaeology of Shamanism*, Routledge, London – New York, 213-230.

WALLIS, Robert J. (2003): *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. Routledge, Taylor & Francis Group, London – New York.

ZEČEVIĆ, Divna (1995): Remetska književna kronika (Usmena, pisana i tiskana). *Narodna umjetnost*, 32/2:65-107, Zagreb.

ZEČEVIĆ, Slobodan (1978): Neki primeri šamanske prakse u istočnoj Srbiji. *Etnološki pregled*, 15:37-43, Beograd.

ZEČEVIĆ, Slobodan (1981): *Mitska bića srpskih predanja*. “Vuk Karadžić” – Etnografski muzej, Beograd.

ŽIŽA, Stjepan (1913): Grišnjak (Iz Istre). *ZbNŽO*, 18/1:192, Zagreb.

IZVORI: RUKOPISI INSTITUTA ZA ETNOLOGIJU I FOLKLORISTIKU (ZAGREB)

rkp. IEF 88. Bonifačić Rožin, Nikola 1952. *Hrvatske narodne pjesme, priče i običaji iz kotara Poreč i okolice Rovinja.*

rkp. IEF 118. Bonifačić Rožin, Nikola. 1953. *Hrvatski narodni običaji, pjesme, priče iz kotara Pazin.*

rkp. IEF 172. Bošković-Stulli, Maja. 1954. *Folklorna građa iz Banije. Narodne pjesme, priče, običaji i drugo iz Banije, 1.*

rkp. IEF 180. Bošković-Stulli, Maja. 1955. *Folklorna građa okolice Lovinca u Lici.*

rkp. IEF 192. Fortunić, Vlaho. 1937. *Iz narodne folklore o morama i vješticama te o urocima i vukodlacima.*

rkp. IEF 203. Jardas, Ivo. 1955. *Istarsko-primorski folklor (kotar Rijeka).*

rkp. IEF 273. Maja Bošković-Stulli, Maja. 1957. *Folklorna građa sa Zrmanje.*

rkp. IEF 783. Bonifačić Rožin, Nikola. 1966. *Folklorna građa otoka Korčule.*

rkp. IEF 959. Milićević, Josip. 1977. *Etnološka građa Lastova.*

rkp. IEF 1127. Buljan, Ante. 1985. *Opis običaja rodnog kraja Sinja, Imocki, Vrljika, Livna kao i pripadajuće okoline.*

rkp. IEF 1142. Fučić, Branko. 1985. *Zapisi narodnih predaja (vjerovanja) sa Cresa 1951.*

rkp. IEF 1195. Livijo, Marijan. 1986. *Običaji životnog ciklusa i godišnji običaji, predaje, kazivanja i vjerovanja u Velom Ižu 1986. g.*

rkp. IEF 1218. Marks, Ljiljana. 1981. *Predaje i ostala kazivanja s Lastova.*

rkp. IEF 1608. Marjanić, Suzana. 1997. *Folklorna građa s poluotoka Pelješca (mitološke /demonološke/, povijesne i etiološke predaje).*

rkp. IEF 1621. Delić, Simona. 1997. *Folklorna građa s Pelješca.*

WITCHES' ZOOPSYCHONAVIGATIONS AND THE ASTRAL
BROOM IN THE WORLDS OF CROATIAN LEGENDS AS
(POSSIBLE) ASPECTS OF SHAMANIC TECHNIQUES OF ECSTASY
(AND TRANCE)

Summary

Taking as a starting-point, for example, the book *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry* in which Anna-Leena Siikala (2002:43), among other, emphasises that “shamanism is not a religion, but rather a complex of rites and beliefs existing within different religions”, I shall consider witches' zoopsychnavigations in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanic techniques of ecstasy (and trance). On the one hand, I take the term *zoopsychnavigation* to mean riding (flying) on the backs of animals (*theriomorphic vehicles*) by which witches *hover* in the *air* (the binomial anatomy/iconography of the *Woman-Animal*) and, of course, of *incubus*-like riding on men (shared by fairies and witches), as well as the witches' psychonavigational, astral broom that can be seen as an isomorphism of a phallomorphic *applicator* for a hallucinogenic ointment with an atropine-containing plant, and as an isomorphism of the horse-headed stick which is used by the Buryat shamans in their ecstatic dances. In any case, the Buryat shaman's horse-headed stick is called *the horse* (and is not unlike the handle of the witch's broom), figuring as some sort of *hobby-horse*, upon which the shaman *rides*, journeying to the *other* world (or, in Eliade definition, *the symbolic “ride” expressed leaving the body, the shaman's “mystical death”*). On the other hand, in the framework of the term *zoopsychnavigation*, I regard zoometempsychoses (the soul animal) as a temporary death, due to the fact that metempsychosis demands a transgression *through* death.

For example, zoometempsychosis into a fly, which is attributed *in legends* to *mora*, witches and *krsniks*, strategies by the *authoritative power* (in Sloterdijk's definition) of ecclesiastic authorities and folk ethics, is diabolised when *mora* and witches are in question, and is regarded from the aspect of its supernatural features when zoometempsychosis applies to *krsniks*. A similar ethical differentiation was also *realised* in the process of folk imagination of the zoometamorphoses (shape-shiftings) of witches,

which were diabolised, while the zoometamorphoses of *krsniks*, achieved in *psychonavigational struggles* for a fertile year (such *facilitators* include “other analogous beings ranging from Slovenia to Montenegro”, for example, *obilnjaks*, *brgants*, *kombals*, *vedomacs*, *moguts*, *veds*, *vrimenjaks/vremenjaks*, *višćaks*, *legromants/nagromants*, *vjedogonjas/jedogonjas*, *stuhars*, *zduhačs* [cf. Bošković-Stulli 2005:134]), are understood as *protective zoopsychnavigations*.

In addition to the above concept of *zoopsychnavigation*, I establish equally possible contacts between witchcraft and shamanism on the basis of the mythem about the mutual *agon* between shamans as well as between witches, the distinctive features of their birth (for example, their birth in a caul), the axis mundi *topos* – the mythic geography of mountains and trees (the parallelism between the shamanistic tree and the fairies’ tree), the use of hallucinogenic plants that have been noted in the practices mentioned, as well as the light-enhanced hypostases of the witches’ bodies in the context of Eliade’s attribution of the shaman as “a master over fire”.

Translated by Nina H. Antoljak

Key words: witches, shamanism, *zoopsychnavigations*, Croatian (mythic) legends