



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικό και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Αθηνών

II19 Νεότερη Ευρωπαϊκή Ιστορία Β΄

Ενότητα: Το κυνήγι μαγισσών στη Δύση, 1550-1750

Κώστας Γαγανάκης

Τμήμα Ιστορίας - Αρχαιολογίας



ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΣΤΗΝ ΠΡΩΙΜΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΕΥΡΩΠΗ

1. Μαγεία και γαλλική κοινωνία τον 16ο και 17ο αιώνα: Οι ιστορικές και ψυχολογικές ρίζες του διωγμού των μαγισσών.

Το κυνήγι των μάγων και μαγισσών στη Δύση πήγαζε εν μέρει από την εχθρότητα που αυτοί προκαλούσαν στα κυρίαρχα στρώματα και ιδιαίτερα σε ομάδες με μονοπωλιακή διαχείριση της εξουσίας, όπως οι ιατροί, οι νομικοί και πάνω από όλους η Εκκλησία. Στη διάρκεια των μεσαιωνικών χρόνων, οι θεολόγοι, με τη συνδρομή των νομικών, διαμόρφωσαν μια ιδιαίτερη χριστιανική θεωρία της μαγείας, ως τη νομική και θεωρητική βάση για το κυνήγι των μαγισσών. Ενσωμάτωσαν τη μαγεία στις αντι-αιρετικές θεωρητικές επεξεργασίες του παρελθόντος, επικεντρώνοντας την προσοχή τους στο υποτιθέμενο σύμφωνο μεταξύ της μάγισσας και του σατανά. Γύρω από αυτή τη θεμελιώδη ιδέα, έχτισαν ένα φανταστικό κόσμο με ιστορίες για το μαγικό *sabbath*, καθώς και για τις οργιαστικές τελετές μάγων και δαιμόνων, σε μεγάλο βαθμό και αυτές δανεισμένες από το αντι-αιρετικό θεωρητικό οπλοστάσιο. Η αντίληψη των ελίτ διανθίσθηκε και με στοιχεία της δαιμονολογίας των υπάλληλων στρωμάτων, όπως, λχ, την ευρύτατα διαδεδομένη πεποίθηση ότι οι μάγισσες έκαναν κακό στους ανθρώπους μέσω του *maleficium*, της συνδυασμένης δηλαδή χρήσης της διαβολικής τους δύναμης και κάποιων ειδικά παρασκευασμένων μαγικών φίλτρων. Ωστόσο, υιοθετώντας τη λαϊκή προκατάληψη, οι δυτικές ελίτ προτίμησαν να τη βιώσουν κύρια ως έργο του σατανά, παθητικό υποχείριο του οποίου ήταν ο μάγος ή η μάγισσα. Λόγια και λαϊκή θεώρηση της μαγείας ουδέποτε ταυτίστηκαν, με τις ελίτ να κρατούν πάντοτε τις αποστάσεις τους από,τι αυτές θεωρούσαν λαϊκές προκαταλήψεις και αφέλειες. Ωστόσο, σε ορισμένες περιπτώσεις τα όρια ανάμεσα στις δύο θεωρήσεις δεν ήταν σαφή.

Η ηγεσία της μεσαιωνικής δυτικής Εκκλησίας αντιμετώπισε τη μαγεία ως μέρος των παγανιστικών αντιλήψεων και προλήψεων που επιδίωκε να εκριζώσει από τη συλλογική συνείδηση των χριστιανών, ιδιαίτερα στις «βάρβαρες» αγροτικές κοινότητες. Η Εκκλησία καταδίκασε με σφοδρότητα τόσο τη χρήση μαγικών δυνάμεων, όσο και την πίστη σε αυτές. Σε μια εποχή όπου ο χριστιανισμός της επίσημης Εκκλησίας ήταν αναγκασμένος να συμβιώνει στις αγροτικές κοινότητες με ένα διανοητικό σύμπαν με εμφανείς παγανιστικές καταβολές, η Εκκλησία αποπειράθηκε να αποκτήσει το μονοπώλιο της υπερφυσικής μαγικής δύναμης: Η ισχύς της και το μεγαλείο των τελετουργιών της, προσέδωσαν στην Εκκλησία μια υπερφυσική υπόσταση στα μάτια των χωρικών, κάτι που διευκόλυε τη διαιώνιση των παραδοσιακών τους ανιμιστικών αντιλήψεων. Επιπλέον, η Εκκλησία πρόσφερε μια μεγάλη γκάμα «μαγικών υπηρεσιών» (εulόγηση της σποράς, αναθεματισμό των καταστροφικών κτηνών, κλπ), οι οποίες υπονοούσαν σαφώς την ύπαρξη του κακού στην ανθρώπινη καθημερινότητα. Η έρευνα έχει ωστόσο καταδείξει την ελάχιστη παρουσία του διαβόλου στην κοσμοαντίληψη των υπάλληλων στρωμάτων. Στην πλειοψηφία τους, οι απλοί άνθρωποι της πόλης και της υπαίθρου απέδιδαν τα δεινά της καθημερινότητάς τους στη θεϊκή οργή και όχι στην παρεμβολή του σατανά. Στις δίκες μάγων και μαγισσών του μεσαίωνα, οι μάρτυρες σπάνια απέδιδαν διαβολικές δυνάμεις στους κατηγορούμενους για *maleficium*. Η εικόνα του σατανά και της κυριαρχίας του στην ανθρώπινη καθημερινότητα παρέμενε ακόμη στενά περιχαρακωμένη στα όρια της λόγιας κοσμοαντίληψης.

Η ανάπτυξη μιας σύνθετης μανιχαϊστικής κοσμοαντίληψης σχετικά με την πάλη του καλού με το κακό στη γη, αποτελούσε συνεπώς αποκλειστική υπόθεση του μορφωμένου κλήρου του μεσαίωνα. Ως επίλεκτα μέλη της κοινωνίας, οι κληρικοί έπρεπε να απαρνηθούν συγκεκριμένες σωματικές απολαύσεις και να επιβάλλουν στη ζωή τους έναν πολύ αυστηρότερο κώδικα ηθικής. Ήταν υποχρεωμένοι να διαμορφώσουν ένα σύστημα εσωτερικής καταστολής βασισμένο στο υπερ-εγώ, γεγονός που επέφερε αναπόφευκτα μεγάλο ψυχικό κόστος. Φυσική συνέπεια ήταν η προβολή των καταπιεσμένων επιθυμιών σε μια προσωποποίηση του κακού που αποτελούσε ο σατανάς. Την ίδια απαίτηση υψηλής ηθικότητας προσπάθησαν να επιβάλλουν στο κοσμικό ποίμνιο της Εκκλησίας τα μεταρρυθμιστικά κινήματα της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου, προτεσταντικά και καθολικά. Σαν αποτέλεσμα, οι δυτικές ελίτ του 16ου αιώνα βίωσαν τις ίδιες εσωτερικές αγώνιες και αντιφάσεις, καταφεύγοντας με τη σειρά τους στον εξορκισμό του κακού μέσα από την προσωποποίησή του. Ωστόσο, η έκδηλη εμμονή των απλών ανθρώπων στην

προσωπική μάλλον υπευθυνότητα του μάγου ή της μάγισσας, παρά στην επιρροή του σατανά, πιστοποιούσε τη μειωμένη απήχηση της λόγιας κοσμοαντίληψης στα υπάλληλα στρώματα.

Οι πρώτες διώξεις μαγισσών είχαν πυροδοτηθεί από ασκητικές μορφές της Καθολικής Εκκλησίας, όπως ο Conrad του Μαρβούργου ή ο Ιωάννης του Capestrano, πραγματικές περιπτώσεις σαδιστικών αγίων, οι οποίοι προσπάθησαν να λυτρωθούν από το προσωπικό τους μαρτύριο, επιβάλλοντας φριχτότερα βασανιστήρια στα σώματα των θυμάτων τους. Οι φαντασιώσεις περί της αχαλίνωτης σεξουαλικότητας, τις οποίες οι εκκλησιαστικοί δικαστές επένδυσαν στη θεώρηση της αίρεσης και της λαϊκής μαγείας, είχαν σημαντικές επιπτώσεις. Προερχόμενες από το πιο κεντρικό κομμάτι του ανθρώπινου ψυχισμού, γρήγορα εδραιώθηκαν ως αλήθειες στην ανακριτική διαδικασία, προσέλαβαν συνεπώς τη διάσταση μιας απτής πραγματικότητας, η οποία μάλιστα αποδείχθηκε και ιδιαίτερα ελκυστική για τα ανώτερα μορφωμένα στρώματα της εποχής. Υπό μια έννοια, όσο ο χριστιανισμός ταυτιζόταν περισσότερο με την άρνηση της λίμπιντο, τόσο το κυνήγι των μαγισσών συναντούσε την ενθουσιώδη υποστήριξη των ελίτ. Το γεγονός ωστόσο ότι το κυνήγι της μαγείας υπήρξε περιορισμένο στο χώρο και στο χρόνο, όπως και το ότι προκάλεσε σοβαρούς κλυδωνισμούς και διχογνωμίες στο εσωτερικό των ελίτ, σχετικά με την ορθότητα του όλου εγχειρήματος, πρέπει να μας κάνουν επιφυλακτικούς απέναντι στην πρόταση μιας μονοδιάστατης ψυχολογικής ερμηνείας.

1.1 Η αντιμετώπιση της μαγείας στα υπάλληλα στρώματα της γαλλικής υπαίθρου.

Κατά μια παγιωμένη ιστορική αντίληψη, σημαντικό φαινόμενο της γαλλικής κοινωνίας του τέλους του 16ου και του 17ου αιώνα υπήρξε αναμφισβήτητα η αποστασιοποίηση των ελίτ από την κουλτούρα των υπάλληλων στρωμάτων και η απόπειρα «αστικοποίησης» της υπαίθρου, μέσα από την εδραίωση της διανοητικής και ηθικής επικυριαρχίας των αστικών κέντρων. Οι εξελίξεις αυτές οδήγησαν πολλούς ιστορικούς να διατυπώσουν την άποψη ότι η σύγκρουση των αστικών ελίτ με τις αγροτικές κοινωνίες προήλθε από την απόπειρα των πρώτων να επιβάλλουν στην ύπαιθρο νέα πρότυπα ηθικής, συμπεριφοράς αλλά και πολιτισμού, ξένα προς τις παραδόσεις και την κοσμοαντίληψη των υπάλληλων στρωμάτων. Στα πλαίσια αυτής της «αστικοποίησης» της κουλτούρας της υπαίθρου εντασσόταν και το κυνήγι της μαγείας και των μαγισσών. Η άποψη αυτή, πέρα από το υπεραπλουστευτικό αντιθετικό σχήμα που εισάγει, σκοντάφτει και στην εξακριβωμένη αντιπαλότητα που χαρακτήριζε τις σχέσεις του ανώτατου βασιλικού δικαστηρίου της χώρας με τα χαμηλότερα τοπικά, διαμάχη η οποία τις περισσότερες φορές υπονόμειε οποιαδήποτε προσπάθεια αστυνόμευσης των ηθών και των νοοτροπιών της υπαίθρου. Εξίσου σημαντικός αντίλογος στην παραπάνω ιστορική ερμηνεία είναι το γεγονός ότι η συνομιλία των ελίτ με τα υπάλληλα αγροτικά στρώματα δεν εκκινούσε από ένα κοινό θεωρητικό υπόβαθρο, από μια ενιαία αντίληψη του κόσμου της μαγείας. Πολύ πριν ολοκληρωθεί η επανεκπαίδευση του μετα-τριδεντινού καθολικού κλήρου, οι τοποτηρητές της εξουσίας σε επίπεδο αγροτικών κοινοτήτων, ιδιαίτερα οι ιερείς αλλά και οι συμβολαιογράφοι και ιατροί - που καλούνταν επανειλημμένα να συγκροτήσουν δικαστήρια για υποθέσεις μαγείας - εμφορούνταν από μια θεώρηση της μαγείας ταυτισμένη με τις τοπικές μάλλον πραγματικότητες. Ο νομικός μηχανισμός και το απαραίτητο ιδεολογικό κλίμα - σε επίπεδο ελίτ - για το κυνήγι των μαγισσών είχαν εδραιωθεί, ωστόσο η ανταπόκριση των αγροτικών κοινοτήτων υπήρξε χλιαρή και άνιση.

Η απροθυμία των χωρικών να συνδράμουν τις δικαστικές αρχές στην καταπολέμηση περιπτώσεων μαγείας οφειλόταν επίσης στο ότι οι ίδιοι προσέφευγαν σε δικές τους μεθόδους αντιμετώπισης της μαύρης μαγείας, στο σύνολό τους κληρονομημένες από την παράδοση των αγροτικών κοινοτήτων. Στα πλαίσια αυτού του μηχανισμού αυτο-προστασίας των αγροτικών κοινοτήτων περίοπτη θέση κατείχε η βάπτιση, ο αγιασμός και το πρόσφορο. Παρά τους φόβους που διατύπωναν οι αγροτικοί ιερείς σχετικά με την κατάχρηση των ιερών συμβόλων και μυστηρίων της χριστιανικής θρησκείας, υποχρεώνονταν από την πίεση των κοινοτήτων να ασκήσουν λευκή μαγεία, ακυρώνοντας την αρνητική επίδραση του *maleficium*. Σε περίπτωση που ο τοπικός εφημέριος αρνούσανταν πεισματικά να ενδώσει στις «προλήψεις» της κοινότητας, οι χωρικοί προσέφευγαν, όπως και στην αρχαιότητα, στον τοπικό «σοφό» ή «μάγο» (*devin*).

Στοιχεία από το σύνολο της γαλλικής επικράτειας φανερώνουν ότι οι κοινότητες των χωρικών είχαν μόνιμη πρόσβαση σε ένα ευρύτατο δίκτυο μάγων-θεραπευτών, ατόμων προικισμένων με υπερφυσικά χαρίσματα τα οποία και έθεταν - συνήθως αφιλοκερδώς - στη διάθεση των κοινοτήτων για την καταπολέμηση των δεινών που προέρχονταν από εχθρικά μάγια. Τα άτομα αυτά - κάποια από τα οποία ήταν και ιερείς - κατείχαν μια ιδιαίτερη θέση στο εσωτερικό των αγροτικών κοινοτήτων, επειδή θεωρούνταν δεδομένο ότι η μαγική θεραπευτική τους ιδιότητα μπορούσε εύκολα να μετατραπεί σε αρνητική, μαύρη μαγεία. Οι *devins* της αγροτικής Γαλλίας αντιμετώπιζονταν επομένως περίπου όπως και οι άγιοι της Καθολικής Εκκλησίας, στην οργή των οποίων οι χωρικοί απέδιδαν πλήθος δεινών, όπως επιδημίες, καταστροφές, κ.α. (τα *maux de saints*). Σε μια εποχή όπου η ιατρική επιστήμη ήταν ελάχιστα αποτελεσματική, τόσο στη διάγνωση όσο κυρίως και στις θεραπευτικές της μεθόδους, οι Γάλλοι χωρικοί προσέφευγαν στις παραδοσιακές θεραπευτικές μεθόδους των προικισμένων αυτών ανθρώπων (οι οποίες ήταν συνήθως πιο ακίνδυνες από τις πρακτικές της κατεστημένης ιατρικής).

Υπερφυσικές δυνάμεις κατείχαν μόνον οι *devins* και οι μάγοι και μάγισσες. Τα όρια ανάμεσα στην αγαθοεργή και στη βλαβερή μαγεία δεν ήταν πάντοτε σαφή. Μια αποτυχημένη απόπειρα θεραπείας μπορούσε να δημιουργήσει υποψίες γύρω από την αγαθή φύση του *devin*, ενώ, αντίθετα, ένας μάγος ή μια μάγισσα μπορούσαν να προσφέρει τις υπηρεσίες τους, σε αντάλλαγμα της ανοχής της κοινότητας απέναντί τους. Ωστόσο, η ταύτιση των δύο αυτών κατηγοριών μαγικής πρακτικής, μέσα από την απόδοσή τους στην κυριαρχία του σατανά - όπως επιχειρήθηκε από τις ελίτ του τέλους του 16ου αιώνα - ουδέποτε κατάκτησε τις αγροτικές κοινότητες, οι οποίες εξακολουθούσαν να προσωποποιούν τις υπερφυσικές ιδιότητες και να αποφεύγουν να τις αποδίδουν συλλήβδην στη δαιμονική παρέμβαση. Μια αξιοσημείωτη συγγένεια του *devin* και της μάγισσας ήταν η έμφαση της κληρονομικότητας των υπερφυσικών τους ιδιοτήτων. Πολλές οικογένειες δοξάστηκαν ή κυνηγήθηκαν μέσα στους αιώνες, επειδή κάποιος πρόγονος τους υπήρξε *devin* ή μάγος.

Άλλη σημαντική διάσταση της λαϊκής θεώρησης της μαύρης μαγείας ήταν η πίστη ότι αυτή εισήγαγε εξωγενείς αρνητικές δυνάμεις στο προστατευόμενο εσωτερικό της κοινότητας. Ως κατεξοχήν έκφραση αντικοινωνικής συμπεριφοράς, η μαγεία βάραινε θεωρητικά ως υποψία ανθρώπους που δεν σχετίζονταν άμεσα με την κοινότητα, όπως οι βοσκοί, οι περιφερόμενοι μεροκαματιάρηδες και ιδιαίτερα οι ζητιάνοι και γενικά τα άτομα που είχαν τεθεί εκτός των φυσιολογικών κοινωνικών σχέσεων, όπως, λχ, ηλικιωμένες χήρες. Στην πράξη όμως αποδεικνύεται πως, στη μεγάλη τους πλειοψηφία, οι κατηγορούμενοι για μαγική πρακτική ήταν μέλη της κοινότητας, με κατήγορους τους γείτονες τους. Η προσπάθεια απόδοσης της μαγείας σε εξωτερικούς παράγοντες εξέφρασε συνεπώς μιαν εξιδανίκευση της θεμελιωδώς αγαθής κοινότητας και παράλληλα αποτελούσε εξορκισμό του κακού. Κοινωνικοποιούνταν από τους παραμυθάδες του κάθε χωριού στις χειμερινές βραδυνές συγκεντρώσεις, γνωστές ως *veillées*, στις οποίες αφηγούνταν ιστορίες σχετιζόμενες κυρίως με υπερφυσικά φαινόμενα και όντα, όπως η δράση των μαγισσών και των λυκανθρώπων.

Η παρουσία λευκών και μαύρων μάγων στην καθημερινότητα των γαλλικών αγροτικών κοινοτήτων δεν είχε προκαλέσει τη δημιουργία ενός κλίματος υστερίας αντίθετα με τους δαιμονολόγους των ελίτ, οι χωρικοί ήξεραν να συμβιώνουν με τέτοιους ανθρώπους και η συμβίωση αυτή βασιζόταν στην επιδέξια αποφυγή της οποιαδήποτε προστριβής με τον *devin* ή το μάγο του χωριού. Επιπλέον, οι κάτοικοι της υπαίθρου διαχώριζαν ανάμεσα σε φυσικές καταστροφές και σε δεινά τα οποία οφείλονταν σε μαγεία (αιφνίδιοι θάνατοι ζώων, κάποια άγνωστη και ανίατη ασθένεια με βραδεία εξέλιξη). Οι δυσχέρειες και οι καταστροφές της αγροτικής καθημερινότητας προσελάμβαναν υπερφυσική χροιά, μόνον εάν υπήρχε στην κοινότητα κάποιο ύποπτο άτομο: Η κατηγορία της μαγείας εξυπηρετούσε και την επίλυση προσωπικών ή και ενδοκοινοτικών διαφορών, οικονομικών, κοινωνικών ή πολιτικών. Μόνον υπό την επιρροή των αστικών στρωμάτων οι αγροτικές κοινότητες αντιμετώπιζαν αυτούς τους ανθρώπους ως λειτουργούς του σατανά επί γης, προχωρώντας ταυτόχρονα στην εξόντωσή τους, με προσφυγή στην αυτοδικία. Ενδεικτικό αυτής της κατάστασης είναι το γεγονός ότι τα καταγραμμένα λυντσαρίσματα υπόπτων για μαγεία, τουλάχιστον στην περιοχή της Λωρραίνης, συμπίπτουν πάντοτε με περιόδους εντατικοποίησης του «κυνηγιού των μαγισσών» από πλευράς των ελίτ. Έχοντας μνηθεί στη δαιμονομανία των μορφωμένων

αστικών στρωμάτων, οι αγροτικές κοινότητες της Γαλλίας προχωρούσαν στη φυσική εξόντωση των μάγων ή μαγισσών τους (τελευταία καταγεγραμμένη περίπτωση λυντσαρίσματος, στην περιοχή της Orne το 1976).

1.2 Σχέση μάγισσας και θύματος: Εχθρότητα και ενοχή.

Σε πλήθος περιπτώσεων μαύρης μαγείας, η πράξη αποτέλεσε την αντίδραση της μάγισσας σε κάποια αδικία που της είχε γίνει. Συνηθέστερη περίπτωση ήταν η άρνηση βοήθειας ή περιθάλψης της μάγισσας, κάτι που παραπέμπει και πάλι στην ταύτιση των μάγων με τους περιφερόμενους επαίτες της εποχής. Ιδιαίτερα διαδεδομένη ήταν η πίστη στην εκδικητική δράση των απόρων μαγισσών, εικόνα που αναπαράγεται και στα κείμενα της λόγιας κουλτούρας. Στην πραγματεία του *De la demonomanie des sorciers* (Παρίσι, 1580) ο **Jean Bodin** προεδοποιούσε τους ευσεβείς συμπατριώτες του να αρνούνται την ελεημοσύνη μόνον σε εγνωσμένες μάγισσες, επειδή στην περίπτωση αυτή τα μάγια ήταν ανίσχυρα. Αντίθετα, αν αρνούνταν την ελεημοσύνη γενικά στα άπορα άτομα, διέτρεχαν τον κίνδυνο να πέσουν θύματα κάποιας άγνωστης σε αυτούς μάγισσας. Η μαύρη μαγεία ως πράξη αντεκδίκησης φανέρωνε επομένως και κάποιο στοιχείο ενοχής και μεταμέλειας για μια σκληρή πράξη. Σε κάθε περίπτωση, η προσφυγή στη μαγεία εξυπηρετούσε την επίλυση προσωπικών διαφορών, όπως μαρτυρούν οι καταγεγραμμένες περιπτώσεις μαγισσών που αναφέρονται στο έργο του Nicolas Rémy *Daemonolatriae libri tres* (Λυών, 1595): Πικραμένος από την υπερβολική φορολόγησή του από τους επιτρόπους του χωριού, ο Bénéoit Drigie φαρμάκωσε 150 γελάδια των γειτόνων του· όταν ο Jean Conard αρνήθηκε να πληρώσει την Jana Ulderique για τη φύλαξη του κοπαδιού του, αυτή προκάλεσε το θάνατο από ασφυξία στο νήπιο παιδί του. Τόσο στη Γαλλία όσο και στην Αγγλία της εποχής, η διαβολική παρεμβολή σε πράξεις *maleficium* παρέμενε αυστηρά προσθήκη των δικαστών. Η μαύρη μαγεία πήγαζε μόνιμα από προσωπικές διαφορές και ιδιαίτερα από τις διαφορές που χώριζαν τους έχοντες από τους μη έχοντες. Η διογκούμενη εχθρότητα κατά των φτωχών παρέπεμπε αφενός σε μια σημαντική όξυνση του προβλήματος (οφειλόμενη κύρια στις καταστροφικές σοδειές που έπλητταν τη Γαλλία στη διάρκεια της περιόδου) και αφετέρου στη διαμόρφωση μιας νέας, ατομικιστικής αντίληψης, ιδιαίτερα στην προτεσταντική Αγγλία, η οποία ξεπερνούσε τις παραδοσιακές μεσαιωνικές νόρμες της υποχρεωτικής κοινωνικής αλληλεγγύης, ενώ αμφισβητούσε τη δυνατότητα σωτηρίας της ψυχής μέσω των αγαθοεργιών.

1.3 Μηχανισμοί αντιμετώπισης των μάγων.

Τα προστατευτικά αντίμετρα στα οποία κατέφευγαν οι καθολικοί χωρικοί μόλις αισθάνονταν πως απειλούνται από μαύρη μαγεία ήταν ο αγιασμός, το ιερό πρόσφορο, κεριά από την εκκλησία ή άλλα αντικείμενα τα οποία είχε ευλογήσει ο ιερέας ή ο *devin*. Μπορούσαν ακόμη να ζητήσουν από τον τοπικό ιερέα να κάνει εξορκισμό οικημάτων, ανθρώπων και ζώων, πρακτική η οποία σπανίζει στις πηγές, επειδή συναντούσε την προφανή άρνηση των περισσότερων κληρικών να συμμετάσχουν σε τελετές λαϊκής λευκής μαγείας. Σε περιπτώσεις «δαιμονισμού», ωστόσο, η παρέμβαση της Εκκλησίας ήταν άμεση επειδή αυτός θεωρούνταν κατεξοχήν ψυχική νόσος. Προσκύνημα και προσφορές ταμάτων σε αγίους συνιστούσαν επίσης συνήθη πρακτική σε καιρό απειλής, έχαναν ωστόσο την όποια αξία τους με την «επισημοποίηση» της μαγικής επίδρασης στους κόλπους της κοινότητας. Ισχυρότερο αντίμετρο κατά της μαγείας θεωρούνταν από τους γάλλους χωρικούς η απευθείας επαφή με το μάγο ή τη μάγισσα και ο εξαναγκασμός του/της να άρει τα κακά μάγια· σε περίπτωση άρνησης ή αδυναμίας προσέγγισης του μάγου, οι χωρικοί κατέφευγαν στην κλοπή υλικών από σπίτι του (στη Λωρραίνη ψωμί, άλας και στάχτες). Είναι προφανές ότι η εδραίωση της Μεταρρύθμισης σε πολλές δυτικές χώρες θα πρέπει να ενέτεινε τη λαϊκή φοβία, επειδή κατέργησε όλα τα προστατευτικά αντίμετρα της παλιάς Εκκλησίας. Ωστόσο, στις περιπτώσεις αυτές, οι κοινότητες κατέφευγαν σε άλλες, ανεπίσημες προστατευτικές πρακτικές.

Στις καταγεγραμμένες περιπτώσεις σύλληψης και δίκης μαγισσών σε γαλλικό έδαφος γίνονται αμέσως διακριτές δύο κύριες ομάδες κατηγορουμένων: Η πρώτη αποτελούνταν από όσους κατήγγειλαν απευθείας οι χωρικοί (ατομικά ή συλλογικά ως κοινότητα) σαν μάγους, ενώ τη δεύτερη απαρτίζαν άτομα τα οποία είχαν κατονομασθεί από τους συλληφθέντες ως συνεργοί τους στις τελετές του *sabbath*. Στη συντριπτική τους πλειοψηφία, τα άτομα αυτής της δεύτερης κατηγορίας είχαν ήδη τη φήμη μάγων,

επομένως οι δίκες τους δεν διέφεραν από εκείνες των μαγισσών. Ωστόσο, ο κατονομασμός κάποιου μέλους της κοινότητας από τον συλληφθέντα μάγο δεν σήμαινε αυτομάτως τη σύλληψη. Συνήθως, η τύχη του εξαρτιόταν από τις διαθέσεις της κοινότητας. Αξιοσημείωτη ήταν, όπως έχει ήδη αναφερθεί, η απροθυμία των αγροτικών κοινοτήτων να παρασυρθούν από τη δαιμονομανία των ελίτ και να καταγγείλουν ανοιχτά τους υπόπτους για μαγικές δραστηριότητες. Οι κοινότητες απέφευγαν την ανοιχτή καταγγελία, προτιμώντας τους παραδοσιακούς τρόπους αντιμετώπισης των μαγισσών. Η απροθυμία των Γάλλων χωρικών θεωρήθηκε από τις ελίτ προϊόν του φόβου που τους προκαλούσαν οι μάγισσες. Χαρακτηριστική ήταν η πρόταση του Bodin για τη δημιουργία ειδικών κλειστών «κουβουκλίων ανώνυμης καταγγελίας» στις εκκλησίες, κατά τα πρότυπα του Μιλάνου και της Αγγλίας. Πρόταση η οποία δεν αντιμετώπιζε ωστόσο την απροθυμία των χωρικών να παραστούν στις δίκες των μαγισσών ως μάρτυρες κατηγορίας. Για να γίνει κάτι τέτοιο θα έπρεπε να υπάρξει μια ευρύτερη συναίνεση στα πλαίσια της κοινότητας αναφορικά με την υποτιθέμενη μαγική ιδιότητα του υπόπτου. Το γεγονός ότι, στην πλειοψηφία των περιπτώσεων, οι κατηγορούμενοι ήταν γνωστοί σαν μάγοι από καιρό, πιστοποιεί τη βραδύτητα με την οποία αποφάσιζαν οι αγροτικές κοινότητες να αναμετρηθούν δικαστικά με τους μάγους.

Πέρα από το φόβο που τους προκαλούσε μια δημόσια αντιπαράθεση με το μάγο ή τη μάγισσα στα πλαίσια της δίκης, οι γάλλοι χωρικοί της περιόδου διακατέχονταν από έναν έντονο σκεπτικισμό σχετικά με τη δικαιοσύνη και την αποτελεσματικότητα των κρατικών δικαστηρίων. Τη δυσπιστία τους συμπλήρωνε η απροθυμία συμμετοχής σε δίκη εκτός των γεωγραφικών ορίων της κοινότητας. Πολλές είναι οι καταγραμμένες περιπτώσεις - και, σίγουρα, πολύ περισσότερες οι άγνωστες - όπου η κοινότητα των χωρικών αποφάσισε να αντιμετωπίσει μόνη της το μάγο ή τη μάγισσα, με προσφυγή στην αυτοδικία. Ο παραδειγματικός ξυλοδαρμός ή και η φυσική εξόντωση του μάγου (συνηθέστερη μέθοδος ο λιθοβολισμός) θεωρούνταν μόνοι τρόποι ριζικής αντιμετώπισης του· επιπλέον, επειδή συνήθως ασκούνταν συλλογικά, η πράξη παρέμενε ατιμώρητη, τουλάχιστον μέχρι τις αρχές του 17ου αιώνα. Πολλές κοινότητες εκμεταλλεύονταν την ευκαιρία της δημόσιας δίωξης των μάγων και μαγισσών για να απαλλαγούν οριστικά από ανθρώπους τους οποίους εχθρεύονταν από καιρό. Αν και η γαλλική εμπειρία δεν παρουσιάζει τις καταχρήσεις των γερμανικών πόλεων (όπου οι κατασκευασμένες κατηγορίες εξυπηρετούσαν άμεσα την επίλυση ενδοκοινοτικών διαφορών), πολλοί δικαστές σε υποθέσεις μαγείας ήταν ιδιαίτερα επιφυλακτικοί σχετικά με τη γνησιότητα των κατηγοριών και, κυρίως, τον αριθμό των κατηγορουμένων.

1.4 Οι αμφιβολίες των ελίτ.

Ήδη από τις αρχές του 17ου αιώνα, οι δαιμονολόγοι των ελίτ συναντούσαν ολοένα αυξανόμενες δυσκολίες στο να πείσουν τους ομολόγους τους. Επιπλέον, στη διάρκεια της δεκαετίας του 1620, σημειώθηκαν οι πρώτες συστηματικές προσπάθειες αναθεώρησης του όλου δικαστικού συστήματος κατά των μάγων και μαγισσών, κύρια εκφρασμένες με τη δυναμική παρεμβολή του Βασιλικού Δικαστηρίου του Παρισιού (*Parlement*) στην αναθεώρηση των αποφάσεων των επαρχιακών δικαστηρίων: Το 1624 καθιερώθηκε ένα σύστημα αυτόματης αναθεώρησης όσων ποινών προέβλεπαν το βασανισμό, τη σωματική τιμωρία ή και την εκτέλεση του καταδικασμένου. Η απόφαση αυτή αποτέλεσε το προοίμιο της ολικής απαγόρευσης των θανατικών ποινών για εγκλήματα μαγείας. Στο διάστημα 1626-1639, μόνο τρεις άνδρες εκτελέστηκαν ως μάγοι, επειδή βρέθηκαν να έχουν συνάψει γραπτή συμφωνία με το σατανά.

Οι βασιλικοί δικαστές δεν αμφισβητούσαν την ύπαρξη της μαγείας, ήταν όμως ιδιαίτερα επιφυλακτικοί για την ακεραιότητα των μελών και την εντιμότητα των αποφάσεων των τοπικών δικαστηρίων. Η προσπάθεια χειραγώγησης της τοπικής δικαστικής ασυδοσίας, δρομολογημένη ήδη από το 1580, κορυφώθηκε το 1641, όταν ο *lieutenant de justice*, ο *procureur fiscal* και ο *greffier* της Bragelonne, κρεμάστηκαν στην παρισινή Place de Grève, καταδικασμένοι για το φόνο μιας γυναίκας ύποπτης για μαγεία. Τα τρία μεγάλα κύματα αντι-μαγικής υστερίας (εκφρασμένα σε τοπικό επίπεδο με λυντσαρίσματα των υπόπτων) του 1587-88, 1623 και 1643-44 προκάλεσαν τη σφοδρή αντίθεση του Βασιλικού Δικαστηρίου. Την πρωτοβουλία των Παρισινών δικαστών μιμήθηκαν με μικρότερο ή μεγαλύτερο ενθουσιασμό και τα υπόλοιπα περιφερειακά δικαστήρια (*parlements*) της χώρας, με συνέπεια τη δραστική συρρίκνωση των θανατικών ποινών σε υποθέσεις μαγείας. Αξιοσημείωτο είναι ότι, σε

περιοχές όπου οι αρχές ήταν ιδιαίτερα απρόθυμες να προχωρήσουν σε επίσημες διώξεις μαγισσών, αυτές εξαφανίσθηκαν τελείως.

Στην αναθεώρηση της στάσης των κεντρικών δικαστηρίων της χώρας απέναντι στις περιπτώσεις μαγείας σημαντικό ρόλο έπαιξε αναμφισβήτητα ο φόβος των γενικευμένων λαϊκών ταραχών, οι οποίες θα μπορούσαν να πηγάζουν από το κυνήγι των μαγισσών. Τα συσσωρευμένα προβλήματα που αντιμετώπιζαν πολλές αγροτικές περιοχές της χώρας από καταστροφικές σοδειές και τους πολέμους του Ρισελιέ και του Μαζαρίνου είχαν δημιουργήσει ένα μόνιμο κλίμα υφέρεσης εξέγερσης στους γάλλους χωρικούς. Τέλος, η ανεξέλεγκτη απονομή δικαιοσύνης από τα πληβεία στρώματα της υπαίθρου ερχόταν σε αντίθεση με την πυραμιδωτή εξουσία της κρατικής δικαιοσύνης του 17ου αιώνα, και γι' αυτό αντιμετωπίστηκε με ιδιαίτερη αυστηρότητα: Οι ένοχοι αυτοδικίας όπως και οι περιβόητοι περιοδεύοντες λαϊκοί «εντοπιστές μάγων» (*connaisseurs des sorciers*) αντιμετώπιζαν την ποινή του θανάτου σε περίπτωση σύλληψής τους.

1.5 Μια γενική θεώρηση της μαγείας.

Το κυνήγι των μαγισσών στη γαλλική αγροτική ύπαιθρο πήγαζε από την καθολική πίστη των χωρικών στην ύπαρξη απόκρυφων μαγικών δυνάμεων στη φύση και, κατ'επέκταση, στην ύπαρξη ανθρώπων με υπερφυσικές ιδιότητες. Ο συνδυασμός αυτής της βαθιά ριζωμένης πεποίθησης με την ανάπτυξη των δαιμονολογικών θεωριών των ελίτ, όπως και με την επέκταση της κρατικής δικαιοδοσίας, με σκοπό την εδραίωση ενός απόλυτου κοινωνικού ελέγχου των υπηκόων του βασιλείου, οδήγησε στην έξαρση των δικαστικών διώξεων των μάγων και μαγισσών. Ωστόσο, οι κρατικοί διωκτικοί μηχανισμοί ήταν συνήθως αδύναμοι και δεν ήταν σε θέση να υποκαταστήσουν τα παραδοσιακά προστατευτικά αντίμετρα των αγροτικών κοινοτήτων, απέναντι στην απειλή της μαγείας. Επιπλέον, το κράτος μπορούσε να παρέμβει μόνο σε περίπτωση επίσημης καταγγελίας, κάτι που συνέβαινε σπάνια στις αγροτικές κοινότητες. Όπως και με άλλα προβλήματα, οι χωρικοί προτιμούσαν άλλους τρόπους επίλυσης και ιδίως τους άτυπους συμβιβασμούς. Σε ενδοκοινοτικό επίπεδο, η κατηγορία για μαγεία έκφραζε συνήθως αντιπαλότητες και προσωπικά μίσση. Τροχοπέδη ωστόσο στον άκριτο πολλαπλασιασμό των κατηγοριών συνιστούσε το σύστημα συγγένειας με την ιδιαίτερη οικογενειακή αλληλεγγύη που ανέπτυξε (σε μια προφανή προσπάθεια αποφυγής της κληίδωσης του οικογενειακού ονόματος). Εμπόδια επίσης ήταν ο φόβος της κατ'αντιπαράσταση εξέτασης του μάρτυρα με το μάγο και, σε ένα γενικότερο επίπεδο, η δυσπιστία που έτρεφαν οι γάλλοι χωρικοί για την κρατική δικαιοσύνη.

Στη διάρκεια του 17ου αιώνα, όταν η κρατική εξουσία είχε αναπτύξει ένα δίκτυο ικανό να επιβάλλει μια καλύτερη αστυνόμευση της ζωής στην ύπαιθρο, η αντίληψη των ελίτ άρχισε να αλλάζει, απομακρυνόμενη από τη δαιμονολογική υστερία του τέλους του 16ου. Στην περίπτωση της Γαλλίας, η επιβολή του Βασιλικού Δικαστηρίου της πρωτεύουσας στα τοπικά δικαστήρια οδήγησε σταδιακά στην ακύρωση των θανατικών ποινών και αργότερα στην εξαφάνιση των δικών για υποθέσεις μαγείας.

Η χρονική συγκυρία της κορύφωσης των διωγμών καταδεικνύει και την κοινωνικο-οικονομική τους θεμελίωση: Οι τελευταίες δεκαετίες του 16ου και οι πρώτες του 17ου αιώνα γνώρισαν μια δραματική συρρίκνωση του αγροτικού εισοδήματος, τόσο εξαιτίας των πολεμικών αναμετρήσεων, όσο και εξαιτίας μιας σειράς αποτυχημένων σοδειών. Πολλές κοινότητες χωρικών γνώρισαν την εξαθλίωση, ενώ άλλοτε εύποροι καλλιεργητές και κτηνοτρόφοι απώλεσαν την οικονομική τους ελευθερία, καταλήγοντας μισθωτοί χειρωνακτες. Επειδή η μαγεία αποτελούσε την κατεξοχήν αιτιολόγηση μιας κακοτυχίας, ήταν φυσικό οι μειονεκτούσες ομάδες (άτομα, οικογένειες, ευρύτερες κοινότητες) να ανάγουν τη δυστυχία τους στην εχθρική υπερφυσική δράση ορισμένων συγχωριανών τους: Οι καταγγελίες που πυροδότησαν τις περίφημες δίκες του Salem στη Βόρεια Αμερική τον 17ο αιώνα προήλθαν ακριβώς από μια οικογένεια που αντιμετώπιζε σοβαρές οικονομικές δυσχέρειες. Η επίκληση της μαγείας μπορούσε κάλλιστα να «ερμηνεύσει» και τη ραγδαία άνοδο του βιοτικού επιπέδου, συνεπώς και του κοινωνικού *status* ενός μέλους της κοινότητας. Συνήθως όμως ήταν οι ευπορότεροι χωρικοί που επικαλούνταν τη δράση μαγικών δυνάμεων, φοβούμενοι το φθόνο των ασθενέστερων οικονομικά συγχωριανών τους.

Ο ίδιος φόβος του φθόνου του κοινωνικά ανίσχυρου πρέπει να λειτούργησε και σε βάρος των γυναικών, η κοινωνική υπόσταση των οποίων δεν παρείχε ευκαιρίες δυναμικής δράσης ή αντίδρασης. Η

ανίσχυρη κοινωνικά γυναίκα, ιδιαίτερα εαν ήταν χήρα ή ανύπανδρη (δίχως δηλαδή τον άνδρα - προστάτη) κατέφευγε στις υπερφυσικές μαγικές δυνάμεις για να πάρει την εκδίκησή της για μια αδικία που είχε υποστεί. Η θέση των γυναικών επιβαρυνόταν ακόμη περισσότερο, εξαιτίας των γενικευμένων για την εποχή ανδρικών μισογυνιστικών προκαταλήψεων σχετικά με τη στρεβλή, δαιμονική σχεδόν σεξουαλικότητά τους, όπως και της φήμης που είχαν ως εμπειρικές θεραπεύτριες, αλλά και της γενικότερης κατακραυγής που προκαλούσε στον ανδρικό κόσμο το θεωρούμενο ως αποκλειστικά γυναικείο κουτσομπολιό.

Robbin Briggs, *Communities of Belief - Cultural and Social Tensions in Early Modern France*, Οξφόρδη, The Clarendon Press 1989, σ.7-65.

2. Αποτυπώσεις της μαγείας στις αγγλικές δίκες του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα.

Πολιτισμικοί ιστορικοί της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου όπως ο **Carlo Ginzburg** έχουν επισημάνει πως, παρά το γεγονός ότι αποτελούσαν εκφράσεις του κυρίαρχου λόγου και καταναγκαστικές *κειμενικοποιήσεις* της κοινωνικής ζωής, τα δικαστικά αρχεία της εποχής συχνά προσφέρουν «παράθυρα» στα βαθύτερα αισθήματα και τις επιδιώξεις των λαϊκών στρωμάτων, όπως και συγκαλυμμένες καταγραφές προσωπικών ή ευρύτερων,κοινοτικών πεποιθήσεων. Ταυτόχρονα, και ειδικά για την περίπτωση των αγγλικών δικών μαγείας, θα πρέπει να τονισθεί πως η δημόσια κατάθεση στο δικαστήριο υπόκεινταν σε περιορισμούς, ήδη προτού αρχίσει η διαδικασία. Οι μαρτυρικές και άλλες καταθέσεις έπρεπε να συμφωνούν με τις προκαταρκτικές γραπτές. Νομοθετική πράξη του 1563 κατέστησε υποχρεωτική την παρουσία **μαρτύρων** στις δίκες ενώ χαρακτήρισε έγκλημα τη ψευδορκία. Σταδιακά, οι αγγλικές δίκες μεταβλήθηκαν σε παρουσιάσεις και επιβεβαιώσεις γραπτών στοιχείων, με τους μάρτυρες και το κοινό να παρακολουθούν την **ανάγνωση** των καταθέσεων. Παραμένει αδιευκρίνιστο το κατά πόσο οι δίκες για μαγεία στην Αγγλία του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα άφηναν κάποια περιθώρια στην νομιμοποίηση περιστασιακών στοιχείων, όπως αυτά θα προέκυπταν από τις προφορικές καταθέσεις των μαρτύρων.

Η πειστικότητα των κατηγοριών και γενικότερα των καταθέσεων στις αγγλικές δίκες μαγείας εξαρτιόταν από το βαθμό που αυτές αντλούσαν συστατικά υλικά από ένα **σώμα πεποιθήσεων περί μαγείας που ήταν ευρύτερα αποδεκτό στην περιοχή όπου διεξαγόταν η δίκη**. Στη βορειοδυτική Αγγλία φαίνεται πως κάποιες πρώιμες υποθέσεις μαγείας «χρωμάτισαν» τις πεποιθήσεις, ενώ «δάνεισαν» στοιχεία τους σε μεταγενέστερες υποθέσεις. **Αυτό που αναδεικνύεται εξάλλου είναι μια συνάφεια ανάμεσα στις έντυπες αφηγήσεις, στις μαρτυρικές καταθέσεις και στις προσδοκίες του αναγνωστικού κοινού ή ακροατηρίου τους**. Οι καταθέσεις στις αγγλικές δίκες μαγείας (και όχι μόνο) θα πρέπει να προσεγγίζονται και ως απόπειρες επιχειρηματολογίας και πειθούς. Στη απόπειρα κατάδειξης της τέλεσης μαγείας, ο τονισμός της **αφυσικότητας** της κατάστασης των θυμάτων οδηγούσε συνειρμικά στην αποκάλυψη της παρέμβασης μαγικών δυνάμεων. Κάτι τέτοιο όμως προϋπέθετε μια **μετατόπιση από την παραδοσιακή χριστιανική θεώρηση των δεινών ως «τιμωρίας» και «δοκιμασίας» σε μιαν άλλη, γενικά αποδεκτή θεώρηση που υπογράμμιζε την εξωπραγματική, αφύσικη φύση του προβλήματος που είχε πλήξει το θύμα ή τα θύματα της μαγείας**. Σε αυτή τη μετατόπιση η κοινή γνώμη χειραγωγούνταν από τις **καταθέσεις ειδικών, όπως οι γιατροί**.

Πολλοί μάρτυρες δομούσαν την κατάθεσή τους σύμφωνα με μυθοπλαστικά μοτίβα, όπως **οπτασίες, όνειρα, θαύματα και σκηνοθετημένα δράματα στη διάρκεια της ακροαματικής διαδικασίας**. Οι **οπτασίες** στις υποθέσεις μαγείας χρησίμευαν στο να καταδείξουν τους άγνωστους κινδύνους, όπως και τη μοχθηρία των μάγων. Εμφανίσεις κακών πνευμάτων, μαγισσών με τη δική τους ή με άλλη ζωική μορφή, αλλά και μάχες φαντασμάτων, όπως το 1641 σε μια κατοικία στο Durham, όπου ο διάβολος, «με σχήμα ακέφαλου τέρατος», εξορκίσθηκε και τράπηκε σε φυγή από «ένα μικρό παιδί που ακτινοβολούσε φως». Κάποιες φορές, τα νεκρά θύματα των μάγων εμφανίζονταν ζητώντας από ανθρώπους να καταδώσουν στις αρχές τους υπαίτιους για το χαμό τους. Οι οπτασίες και τα **φαντάσματα** θεωρούνταν ενδείξεις **θεικής παρέμβασης** επειδή οδηγούσαν στην αποκάλυψη των ενόχων, αν και συχνά δεν συγκροτούσαν επαρκή πειστήρια για τη δίωξη υπόπτων.

Οι **νυχτερινοί εφιάλτες** αποτελούσαν εξίσου αποτελεσματικούς τρόπους εξιστόρησης που αποκρυστάλλωναν το φόβο των θυμάτων και απηύθυναν κατηγορία σε ορισμένα άτομα. Μπορούσαν να συγκροτήσουν αρκετά πειστικές ιστορίες στις δικαστικές αίθουσες. Τα **θαύματα**, όχι της κλίμακας των θαυμάτων των αγίων την εποχή του Καθολικισμού, αλλά περισσότερο συνδεδεμένα **με ασθένεια και ανάνηψη από αυτήν**, χρησίμευαν επίσης στη διατύπωση κατηγοριών. Το 1664 στο Somerset, ο Richard Hill κατήγγειλε την Elizabeth Style όταν η κόρη του βυθίστηκε σε μια σειρά από έντονες κρίσεις, με ταυτόχρονη την εμφάνιση σιγμάτων στο πρόσωπο, στα χέρια και στο σώμα της. Η εμφάνιση σιγμάτων που προέρχονταν από το μπήξιμο αγκαθιών σε κέρινο ομοίωμα από τη μάγισσα επιβεβαιώθηκε και από μάρτυρες.

Εικόνα 1.



Άλλο προσφιές αφηγηματικό μοτίβο αποτελούσαν τα **σκηνοθετημένα δράματα**, ενορχηστρωμένα από την κοινότητα, στα οποία οι ύποπτοι για μαγεία καλούνταν να παίξουν υποχρεωτικά συγκεκριμένους ρόλους που να τους συνδέουν με το «μάγεμα» των θυμάτων τους. Κάποιοι μάρτυρες «πάγωναν» ή και λιποθυμούσαν στη θέα και μόνο των μάγων, ενώ **φυσικά σημάδια** στα σώματα των υπόπτων (παρουσιαζόμενα ως θηλές από όπου τα **οικόσιτα δαιμόνια** τρέφονταν με το αίμα της μάγισσας) θεωρούνταν αποδεικτικά στοιχεία, ενώ η έλλειψη

τους δεν αποτελούσε ελαφρυντικό. Συχνά, οι καταδίκες των μάγων, σε φυλάκιση ή απαγχονισμό «απελευθέρωναν» τα θύματά τους, κάτι που καταδείκνυε τη **θεική επικύρωση της τοπικής απονομής δικαιοσύνης**.

Στις αγγλικές δίκες μαγείας η διαδικασία πριν από τη δίκη έπαιζε βαρύνοντα ρόλο στην ίδια την εξέλιξη της ακροαματικής διαδικασίας. Οι μαρτυρικές καταθέσεις, οι καταγγελίες, οι φυσικές δοκιμασίες στις οποίες υποβάλλονταν οι ύποπτοι αποτελούσαν σκηνοθετημένες επιδείξεις των συλλογικών πεποιθησεων. Απέχοντας πολύ από τα κριτήρια της αλήθειας, όπως τα ορίζουν κάποιες κοινωνίες της νεωτερικότητας, οι μαρτυρικές καταθέσεις **απηχούσαν παρ'όλα αυτά μian άλλη αλήθεια, την αλήθεια της κοινότητας, που θεωρούσε τα βήματα αυτά αναγκαία για να απαλλαγεί από κάποια απειλή**. Κοινοτικές προτεραιότητες επικρατούσαν επί προσωπικών δεσμών πίστης. Από την άλλη, οι ομολογίες των μαγισσών θα πρέπει να λαμβάνονται σοβαρά και να μην αποδίδονται σε παράνοια ή στο κράτος του τρόμου και των βασανιστηρίων. Η μαγεία αποτελούσε μια **φαντασίωση** για τους άκληρους ανθρώπους. Η μάγισσα του Somerset Elizabeth Style ομολόγησε πως «ο διάβολος είχε εμφανισθεί σε αυτήν με τη μορφή ενός μαύρου σκυλιού». Ότι «της υποσχέθηκε χρήματα και πως θα ζούσε πλουσιοπάροχα, και θα απολάμβανε τα αγαθά του κόσμου για δώδεκα χρόνια, εαν υπέγραφε το χαρτί του με το αίμα της».

Εικόνα 2.



Στη διάρκεια μιας συνάντησής τους, η Style «δείπνησε με κρασί, κέικ και ψητό κρέας, χόρεψε και ήταν ευτυχισμένη». Η Margaret Pilton στο Warminster δήλωσε ότι «έπαιρνε ψυχές», υποσχόμενη μακροβιότητα, όπως και ότι ισχυριζόταν πως έβλεπε οράματα **για να προκαλεί το θαυμασμό των ανθρώπων**.

Από την πλευρά τους, **οι δικαστές** επιδείκνυαν μια ευρεία γκάμα αντιλήψεων, από άμεση αποδοχή των κατηγοριών για μαγεία μέχρι τον ανοικτό σκεπτικισμό. Ήταν όμως υποχρεωμένοι από τον νόμο να διώκουν υποθέσεις μαγείας.

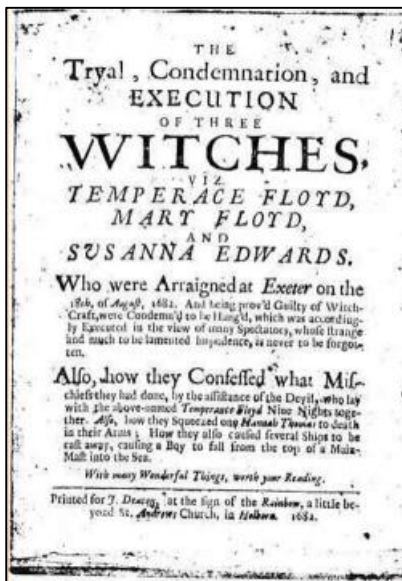
Συχνά, σκεπτικιστές δικαστές ουσιαστικά βοηθούσαν τους μάρτυρες να προτείνουν πειστικότερες ιστορίες. Από τη δεκαετία του 1680, τα πειστήρια για την κατάδειξη της ενοχής του κατηγορουμένου μετακινήθηκαν προς τις πρακτικές της νεωτερικότητας. Οι καταδίκες μαγισσών απαιτούσαν ολοένα περισσότερο φυσικές αποδείξεις και όχι μαρτυρίες βασισμένες σε οπτασίες ή απλές φήμες. Στη δεκαετία του 1690, οι οπτασίες συνδέθηκαν με **κακοδικία** στην αντίληψη πολλών δικαστών. Εξάλλου, εντεινόμενα δείγματα ενός **κοινωνικού και πολιτισμικού κατακερματισμού** στα τέλη της δεκαετίας, με μαζικά μεταναστευτικά κύματα φτωχών στις πόλεις, περιόρισαν τα κοινά συμφέροντα και υπονόμισαν την αίσθηση της κοινωνικής εγγύτητας με βάση την οποία οι τοπικές δικαστικές αρχές επιδείκνυαν ευαισθησία στα αιτήματα των απλών ανθρώπων.

Peter Rushton, «Texts of Authority: Witchcraft Accusations and the Demonstration of Truth in Early Modern England», Malcolm Gaskill, «Witches and Witnesses in Old and New England», Stuart Clark (επιμ.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Λονδίνο, Macmillan, 2001, σ. 23-31 και 58-71 αντίστοιχα.

Αναπαραστές της μαγείας στα αγγλικά λαϊκά φυλλάδια, τέλη 16^{ου}, μέσα 17^{ου} αιώνα:

Οι δίκες μαγισσών και η έξαρση του λαϊκού ενδιαφέροντος για τη μαγεία αποτέλεσαν ισχυρό κίνητρο για συγγραφείς και εκδότες. Από τις μαζικές λαϊκές εκδόσεις, κυρίαρχα ήταν τα **φτηνά φυλλάδια** που είτε αντλούσαν την πρώτη ύλη τους από τα δικαστικά αρχεία (πριν το 1590) είτε ακολουθούσαν ένα αφηγηματικό ύφος στο τρίτο πρόσωπο, χρησιμοποιώντας ελάχιστο υλικό από τις δικαστικές υποθέσεις μαγείας (μετά το 1590). Κάποια φυλλάδια ήταν προϊόντα λογοκλοπής και αυθαίρετης συρραφής ιστοριών. Φυλλάδιο του 1592 με τίτλο *A most wicked worke of a wretched witch* αντέγραφε αποσπάσματα του θεατρικού έργου του Robert Greene *Friar Bacon and Friar Bungay*, ενσωματώνοντας στοιχεία από την πλοκή του στην ιστορία ενός αγρεργάτη από το Middlesex.

Εικόνα 3.



Στην επίθεσή του ενάντια στην πλάνη που έτρεφε τις υποθέσεις μαγείας, ο **Reginald Scot** έδωσε μια παρωδία της συνηθισμένης αφήγησης του κατηγορου/θύματος, σύμφωνα με την οποία η μάγισσα είχε ζητήσει βοήθεια, το θύμα της την αρνήθηκε, η μάγισσα τότε αποχώρησε από το σπίτι του θύματος με κατάρες και απειλές και, πολύ σύντομα, τα ζώα ή τα παιδιά του θύματος αρρώστησαν ή κυριεύθηκαν από δαιμόνια. Το γεγονός ότι πολλά πρακτικά δικών όπως και φυλλάδια αναπαράγουν ακριβώς την ίδια ιστορία καταδεικνύει ότι ο Scot είχε επισημάνει μια **στερεοτυπική απεικόνιση** στην ιστορία της μάγισσας που εκδικούνταν την άρνηση παροχής της γειτονικής αλληλεγγύης, και η οποία άρχισε να αναπαράγεται σε έντυπες αφηγήσεις και μαρτυρικές καταθέσεις από τη στιγμή που εδραιώθηκε στη λαϊκή πρόσληψη της μαγείας. Επιπλέον, η ιστορία προσέφερε στα δικαστήρια κίνητρο και επαρκή αιτιολόγηση της πράξης (βλάβη και εκδίκηση). Αυτό το **«αφήγημα της άρνησης»** κυριαρχούσε μέχρι τη δεκαετία του 1590, οπότε και αντικαταστάθηκε από ένα άλλο

αφηγηματικό ύφος σε φυλλάδια τα οποία δεν χρησιμοποιούσαν δικαστικά αρχεία ως πρώτη ύλη. Μετά το 1590, τα φυλλάδια προωθούσαν μια **ιστορία απρόκλητης και αναίτιας επίθεσης** της μάγισσας στο θύμα της. Ιστορίες μαγείας σε αυτό το αφηγηματικό πλαίσιο έτειναν να αθρώνουν τα θύματα μαγείας,

απαλείφοντας κάθε στοιχείο ενοχής ή κάθε πράξη που θα προσέβαλε τη μάγισσα, προκαλώντας την οργή και την εκδίκηση της. Αντίθετα, φυλλάδια που βασίζονταν σε δικαστικά αρχεία απέδιδαν κάποια ευθύνη στα θύματα για την κακοτυχία τους. Κατά δεύτερο λόγο, **αφηγήσεις απρόκλητης επίθεσης από μάγο ή μάγισσα προέρχονταν στην πλειοψηφία τους από τα ανώτερα στρώματα, ενώ το προηγούμενο μοτίβο αντανάκλουσε τις εμπειρίες των αγροτών.** Μετά το 1590, οι μάγισσες καθίστανται περισσότερο μοχθηρές και προκλητικές, καταγγέλλονται στα φυλλάδια σαν άθες, αμαρτωλές, έκλυτες και ως αντικοινωνικά, απόβλητα άτομα.

Marion Gibson, «Understanding Witchcraft? Accusers' Stories in Print in Early Modern England», Stuart Clark (επιμ.), *Languages of Witchcraft...*, σ. 43-53.

3. Μαγεία και φαντασία στη Γερμανία της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου.

Τον Ιανουάριο του 1669, οι αρχές της γερμανικής πόλης της Αυγούστας συνέλαβαν την Anna Ebeler για το φόνο μιας λεχώνας. Καθώς τα νέα διαδόθηκαν στην κοινότητα, οι κατηγορίες για φόνο εναντίον της Ebeler πληθύναν: Κάποια γυναίκα ισχυρίστηκε ότι είχε δηλητηριάσει το παιδί της, με αποτέλεσμα να αφυδατωθεί το δέρμα του· κάποιο άλλο παιδί αδυνατούσε να θηλάσει από τη μητέρα του, με αποτέλεσμα να πεθάνει από αστία ενώ, σε ένα τρίτο σπίτι, το σώμα ενός νηπίου γέμισε από φοβερά εκζέματα, τα οποία και του κόσισαν τελικά τη ζωή. Σε όλες τις περιπτώσεις, η Ebeler είχε προσληφθεί στο σπίτι σαν αποκλειστική υπηρέτρια στον τοκετό και, μετά, στη γυναικεία κρεβατοκάμαρα. Η Ebeler ανακρίθηκε έξι φορές και ομολόγησε τα εγκλήματα της τη δεύτερη, υπό την απειλή βασανιστηρίων. Στις 23 Μαρτίου του 1669, εκτελέστηκε με αποκεφαλισμό και το σώμα της ρίχθηκε στην πυρά· ήταν 67 ετών. Η Anna Ebeler ήταν μια από τις δεκαοκτώ μάγισσες που εκτελέστηκαν στην Αυγούστα. Πολύ περισσότερες οδηγήθηκαν στις αρχές, αλλά δεν θανατώθηκαν. Σε αντίθεση με τις νότιες γερμανικές πόλεις, η Αυγούστα δεν εκτέλεσε καμία μάγισσα πριν από το 1625, μένοντας μακριά από την υστερία του κυνηγιού των μαγισσών. Η περίπτωση της Ebeler αξίζει ιδιαίτερη αναφορά, επειδή τα θύματα της ήταν όλα νήπια ή λεχώνες, ενώ κατήγοροί της ήταν αποκλειστικά γυναίκες της Αυγούστας.

Η μητρότητα υπήρξε κυρίαρχο αλλά όχι αποκλειστικό θέμα στις δίκες των μαγισσών της Αυγούστας, κάτι που επιβεβαιώνει παλαιότερες φεμινιστικές ιστορικές μελέτες που συνδέουν τον τοκετό και ιδιαίτερα το ρόλο της μαμής με τη μαύρη μαγεία. Ωστόσο, οι δίκες της Αυγούστας δεν συνιστούσαν κάποια ανδρική επίθεση στον αναπαραγωγικό ρόλο της γυναίκας: Οι περισσότερες κατηγορίες προέρχονταν από νέες μητέρες και κατευθύνονταν περισσότερο εναντίον του βοηθητικού προσωπικού στη διάρκεια του τοκετού, παρά εναντίον των μαιών. Αυτό διαφοροποιεί τις «μάγισσες» της Αυγούστας από τον κύριο όγκο των καταγραμμένων περιπτώσεων μαγείας: Η καταγγελία της μαγείας δεν εξυπηρετούσε δηλαδή τον ανταγωνισμό των δύο φύλων, ούτε και την απόπειρα των προτεσταντικών και τριδεντινών καθολικών αρχών να «χαλιναγωγήσουν» τα γυναικεία ήθη, επιβάλλοντας έναν αυστηρό κώδικα σεξουαλικής συμπεριφοράς στις γυναίκες - απογόνους της Εύας. Εμφανιζόταν μάλλον σαν μια «εσωτερική» υπόθεση των γυναικών, σχετιζόμενη με τον τοκετό, την αλλαγή του γυναικείου σώματος κατά την εγκυμοσύνη και τη στενή συνύπαρξη μητέρας και βρέφους στο στάδιο του θηλασμού. Ωστόσο, και σε αυτές τις περιπτώσεις αναδύεται ως πρωταρχική κινητήρια δύναμη της καταγγελίας ο φθόνος, αληθινός ή υποτιθέμενος: Στην πλειοψηφία τους, οι κατήγοροι των μαγισσών της Αυγούστας ήταν νέες μητέρες, ενώ οι κατηγορούμενες ήταν γυναίκες είτε στην εμμηνόπαυση, είτε άτεκνες (επομένως προφανώς στειρές).

Εικόνα 4.



Οι μάγισσες έδιναν στις μητέρες δηλητηριασμένες τροφές ή υγρά, τα οποία αυτές με τη σειρά τους μετέδιδαν άθελά τους στα βρέφη στη διάρκεια του θηλασμού. Οι μάγισσες φθονούσαν τις νεαρές μητέρες γιατί ήταν «στεγνές» ως γυναίκες (δεν είχαν εμμηνόρροια ούτε και μητρικό γάλα). Επιπλέον, επειδή έτρεφαν το σατανά, οι μάγισσες είχαν ανάγκη από κάθε μητρικό χυμό, όπως καταδεικνύεται στις καταγγελλόμενες περιπτώσεις παιδιών που πέθαναν από «αφυδάτωση» του σώματος, έχοντας δηλαδή υποστεί την αποστράγγιση των υγρών τους από τη διψασμένη μάγισσα. Σε ένα ψυχολογικό επίπεδο, οι κατηγορίες κατά των μαγισσών της Αυγούστας εμφορούνταν από προ-οιδιπόδεια συμπλέγματα, ιδιαίτερα συνδεδεμένα με το μητρικό θηλασμό. Οι συνήθειες αναφορές στα σεξουαλικά όργανα των μαγισσών με το σατανά στη διάρκεια του *sabbath* ήταν σε αυτές τις περιπτώσεις ολότελα απούσες. Οι μάγισσες επίσης βλασφημούσαν κρυφά επί του προσφύρου, επομένως επί του σώματος του θείου βρέφους (κατηγορία που παραπέμπει στις υποτιθέμενες τελετουργικές παιδοκτονίες των Εβραίων).

4.1 Η μητρότητα στη γερμανική κοινωνία του 17ου αιώνα.

Στην Πρώιμη Νεότερη Περίοδο, οι γυναίκες περνούσαν τις πρώτες ημέρες μετά τη γέννα «ξαπλωμένες» και αναπαυόμενες από τον τοκετό. Στο διάστημα αυτό, συνήθως περίπου έξι εβδομάδων, η πρόσβαση του άνδρα στη γυναικεία κρεβατοκάμαρα απαγορευόταν: η λεχώνια περνούσε τις ημέρες συντροφιά με το νεογέννητο, τις φίλες της (με τις οποίες γιόρταζε τη γέννηση του παιδιού της) και, εάν είχε την άνεση, με μια αποκλειστική υπηρέτρια. Σε όλη αυτή την περίοδο, ζούσε σε έναν αυστηρά γυναικείο κόσμο και δεν μπορούσε να βγει από το σπίτι της, επειδή πολλοί πίστευαν ότι βρισκόταν υπό την επιρροή του διαβόλου. Στο τέλος αυτής της περιόδου, η γυναίκα πήγαινε στην εκκλησία για την τελετή του εξαγνισμού, ενώ η υπηρέτρια της απολυόταν, έχοντας εκπληρώσει την αποστολή της. Μια σύγχρονη ερμηνεία των ψυχικών συγκρούσεων της γυναίκας στο διάστημα αυτό θα επισήμαινε το τέλος της εγκυμοσύνης και τον αποχωρισμό της μητέρας από το παιδί, την κατάθλιψη της λοχείας, όπως και τα ανάμεικτα συναισθήματα στοργής-αγανάκτησης ή και φθόνου που προκαλούσαν στη μητέρα οι μεγάλες ανάγκες του νεογέννητου. Οι γυναίκες της εποχής όμως εμφανίζονται να παράγουν διαφορετικούς ψυχικούς μηχανισμούς αντιμετώπισης του τοκετού.

Η τελετή εξαγνισμού της γυναίκας αποτελούσε ουσιαστικά τελετή κοινωνικής επανένταξής της, έπειτα από την ευτυχή κατάληξη της εγκυμοσύνης. Η περίοδος της ανάπαυσης της λεχώνιας ήταν ιδιαίτερα φορτισμένη από το φόβο του θανάτου, τόσο της γυναίκας όσο και του βρέφους. Ιδιαίτερα το τελευταίο εξαρτιόταν ολοκληρωτικά από τη μητέρα του - ή από την αποκλειστική υπηρέτρια- για την τροφή του. Ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι το νεογέννητο συνήθως δυνάμωνε εμφανώς με την αποχώρηση της υπηρέτριας (που συνέπιπτε βέβαια με την ολοκλήρωση του κρίσιμου διαστήματος των πρώτων έξι έως οκτώ εβδομάδων). Σύμφωνα με τη θεωρία της **Melanie Klein**, οι γυναίκες της περιόδου αδυνατούσαν να εκλογικεύσουν τη μετα-γεννητική τους κατάθλιψη, με αποτέλεσμα το διχασμό της προσωπικότητάς τους με την απόδοση των εχθρικών, αρνητικών συναισθημάτων στην «άλλη μητέρα» που ήταν η αποκλειστική υπηρέτρια. Η ψυχολογική ταύτιση της αποκλειστικής υπηρέτριας με την «κακή μητέρα» οξυνόταν και από την αδυναμία της λεχώνιας, απόρροια της κόπωσης του τοκετού.

Η θέση της αποκλειστικής υπηρέτριας ήταν ιδιαίτερα δυσχερής σε περίπτωση καταγγελίας για μαγεία: Συνήθως γυναίκα προχωρημένης ηλικίας, παρεισέφρουε στον ιδιωτικό βίο της οικογένειας για ένα περιορισμένο χρονικό διάστημα και εξοικειωνόταν απόλυτα με τα πιο απόκρυφα σημεία του γυναικείου σώματος. Επιπλέον, στο διάστημα της ανάπαυσης της λεχώνιας, μόνον αυτή έτρεφε το βρέφος αλλά και τη μητέρα, και μόνον αυτή φρόντιζε για τη συλλογή των υπολειμμάτων του τοκετού (κάτι που, σε περίπτωση που αυτή ήταν μάγισσα, της έδινε την αναγκαία πρώτη ύλη για την άσκηση της κακής της επιρροής). Τη στιγμή της απόλυτης αδυναμίας της μητέρας, η αποκλειστική υπηρέτρια εμφανιζόταν να έχει απεριόριστη ισχύ και εξουσία: Οι δικές της ειδικές συνταγές συντελούσαν στην αναζωογόνηση της λεχώνιας και στη διατροφή του βρέφους. Η προσωρινή της παντοδυναμία μπορούσε να προκαλέσει την οργή της μητέρας όσο και της μαίας, ο ρόλος της οποίας είχε τελειώσει με τον τοκετό. Σε όλες τις καταγγελλόμενες περιπτώσεις καταγγελιών εναντίον αποκλειστικών υπηρέτριών (που πηγάζαν από προβλήματα στην υγεία, ή και από το θάνατο των νεογέννητων), οι μητέρες δηλώναν ότι αισθάνονταν να απειλούνται από την εξουσία που ασκούσε η παρουσία της αποκλειστικής στο σπίτι τους, ενώ πολλές ισχυρίστηκαν ότι η

υγεία του παιδιού τους είχε βελτιωθεί σημαντικά με την απομάκρυνση της αποκλειστικής από το σπίτι ή, πάλι., εντελώς το αντίθετο.

Η αποκλειστική υπηρέτρια είχε όμως και την αδύναμή της πλευρά, μόνο που και αυτή συντελούσε στην ενοχοποίησή της: Δεν είχε μόνιμη εργασία και εξαρτιόταν από τις συστάσεις των προηγούμενων εργοδοτριών της, όπως και των μαιών για να εξακολουθήσει να εργάζεται. Ήταν ηλικιωμένη και χήρα και προφανώς φτωχή, συνιστούσε επομένως το ιδανικό πρόσωπο για την προβολή της ζήλειας που έτρεφε η λεχώνα απέναντι στο νεογέννητό της κατά τις πρώτες ημέρες. Εξαιτίας της κοινωνικής της μειονεξίας, η αποκλειστική φθονούσε τις μητέρες και ο φθόνος της μεταφραζόταν στην άσκηση μαύρης μαγείας πάνω στην υγεία των νεογέννητων.

4.2 Το ιστορικό πλαίσιο εγγραφής του κυνηγιού των μαγισσών της Αυγούστας.

Οι δίκες κατά μαγισσών στην Αυγούστα εκτείνονται σε ένα χρονικό διάστημα που υπερβαίνει ελαφρά τον αιώνα, ενώ υποθέσεις που κινήθηκαν στο παραπάνω ύψος περιορίζονται χρονικά στο διάστημα 1650-1700. Μετά το 1700 παρατηρείται μια σημαντική αντιστροφή στην τάση, με τα παιδιά να παίρνουν τη θέση του υπόπτου μαγείας: Μεταξύ του 1724 και του 1730 φυλακίσθηκαν 31 παιδιά-μάγοι, ενώ, μετά το θάνατο μιας φυλακισμένης γυναίκας το 1669, δεν σημειώθηκαν άλλες εκτελέσεις μαγισσών. Το κυνήγι των μαγισσών του 17ου αιώνα συνδεόταν με τη νέα υψηλή θέση που είχε δώσει στη μητρότητα η γερμανική κοινωνία - που μόλις συνερχόταν από τις καταστροφές του Τριακονταετούς Πολέμου. Όπως αναφέρει η Lyndal Roper, δεν ήταν παράδοξο ότι ο πληθυσμός της Αυγούστας εκδήλωνε μια έντονη ανησυχία σχετικά με τη γονιμότητα των γυναικών: Με τη λήξη των εχθροπραξιών, είχε συρρικνωθεί περίπου στο μισό του προπολεμικού του μεγέθους.

Σε μια κοινωνία όπου τα αρνητικά μητρικά συναισθήματα και η όλη εικόνα της κακής μητέρας είχαν εξοστρακισθεί από τη λατρεία της Παρθένου, τόσο στους Καθολικούς όσο και στους Προτεστάντες, η εικόνα της κακής μητριάς ή της παιδοκτόνου «αντι-μητέρας» που αντιπροσώπευε η αποκλειστική υπηρέτρια της λεχώνας λειτούργησε κατευναστικά για τις γυναικείες ανησυχίες. Δεν ήταν τυχαίο πως η ίδια περίοδος είδε μια σημαντική αύξηση στη θανατική καταδίκη γυναικών που είχαν διαπράξει παιδοκτονία, το πλέον θανάσιμο αδίκημα για τη γερμανική κοινωνία του 17ου αιώνα. Πολλές περιπτώσεις μαγείας δεν πήγαζαν επομένως από τον ανταγωνισμό ανδρών και γυναικών, κατεξοχήν αιτιολόγηση της έξαρσης του κυνηγιού των μαγισσών στην Πρώιμη Νεότερη Περίοδο, αλλά από μια βαθύτερη σύγκρουση συναισθημάτων γύρω από τη μητρότητα.

4. Οιδίπους και ο Διάβολος.

Το 1670, η Regina Bartholome, 21 χρονών και κάτοικος της Αυγούστας, ομολόγησε πως, πέντε χρόνια πριν, είχε γνωρισθεί με το διάβολο. Αυτός εμφανίσθηκε ντυμένος στα μεταξωτά σαν αριστοκράτης και, δυό φορές την εβδομάδα, την πήγαινε σε ένα ταβερνείο του γειτονικού χωριού Pfersee, τόπου διαμονής κυρίως Εβραίων. Η εβδομαδιαία αυτή ψυχαγωγία, καθώς και το ασήμαντο ποσό των 6 kreuzer που της πρόσφερε, ήταν αρκετά για να την πείσουν να συνάψει ένα επταετές συμβόλαιο μαζί του: απαρνήθηκε το Θεό και την Αγία Τριάδα και άρχισε να ζει μαζί με το διάβολο σαν «κόρη» αλλά και «ερωμένη» του.

Εικόνα 5.



Αν η παραπάνω φανταστική ιστορία αντιπαραβληθεί με την πραγματική ιστορία της ζωής της νεαρής Regina αποκτά μια δραματικότερη διάσταση. Κόρη ενός φτωχού υπαλλήλου της πόλης, είχε συνάψει τον πρώτο της δεσμό με έναν νεαρό επιστάτη των αστικών φυλακών, όταν οι γονείς της χώρισαν με τον πιο παταγωδή και εξευτελιστικό τρόπο: Η μητέρα της είχε συνάψει παράνομο δεσμό με τον εξάδελφο της Regina, τον οποίο φιλοξενούσαν στο σπίτι εκείνη την εποχή. Μαζί επήγαιναν στο Pfersee, όπου και η μητέρα δανειζόταν έναντι ενεχύρου από τους Εβραίους. Η μοιχεία αποκαλύφθηκε και οι δύο εραστές υποχρεώθηκαν να εγκαταλείψουν για πάντα την πόλη, αφήνοντας τη Regina μόνη με τον πατέρα της. Σύντομα, ο πατέρας πήρε ένα νέο νοικάρη, τον εργάτη Jacob Schwenreiter. Έχοντας χωρίσει με τον πρώτο της εραστή, η κόρη ερωτεύθηκε το νέο νοικάρη, ο οποίος ωστόσο δεν ανταποκρίθηκε στο κάλεσμά της. Η κατάσταση στο σπίτι των Bartholome οξύνθηκε περισσότερο, όταν ο Schwenreiter

παρουσίασε τη γυναίκα που επρόκειτο να παντρευθεί. Σειρά παιδιαστικών μηχανοραφιών της Regina για να κερδίσει την καρδιά του Schwenreiter - ανάμεσα στις οποίες ήταν και η καταγγελία υποτιθέμενης σεξουαλικής επαφής με Εβραίο του Pfersee - απέτυχαν παταγωδώς, με αποτέλεσμα να απειλήσει δημόσια τη ζωή της γυναίκας του αγαπημένου της, Η υπόθεση έφθασε στις αρχές, εξαιτίας της σοβαρότητας της απειλής και η ανάκριση που ακολούθησε οδήγησε στην ομολογία του διαβολικού συμφώνου της κόρης.

4.1 Προσεγγίζοντας τις ομολογίες των «μαγισσών».

Σε αντίθεση με την πλειοψηφία των «μαγισσών», η Regina Bartholome ουδέποτε αντιμετώπισε παρόμοια κατηγορία, αν και οι γείτονες της την έβρισκαν «παράξενη». Η σύλληψη και η εξέτασή της από το αστικό συμβούλιο της Αυγούστας υπήρξαν αποτέλεσμα της δικής της αυτοκαταστροφικής πορείας, η οποία κορυφώθηκε με την ανοιχτή απειλή στη γυναίκα που «της είχε κλέψει» τον αγαπημένο της. Αντιμέτωπη με δύο αντιπροσώπους του αστικού συμβουλίου και, έπειτα, με το βασανιστή, η κοπέλα ομολόγησε τη συμπαιγνία της με το διάβολο. Μπορούμε με ευκολία να διακρίνουμε το καθεστώς ψυχολογικής - και όχι μόνο - βίας που επιβλήθηκε στην κατηγορούμενη, αναγκάζοντάς την να προβεί στην ομολογία της. Είναι λιγότερο εύκολο να υποθέσουμε πως, πίσω από αυτή την προφανή σχέση επιβολής ανάμεσα στον ανακριτή και στον ανακρινόμενο, υπάρχει η πιθανότητα ο σαδισμός της όλης διαδικασίας να εξυτηρήτησε τελικά τις μύχιες επιδιώξεις της ίδιας της «μάγισσας».

Οι ιστορικοί αντιμετώπισαν αρχικά με επιφυλάξεις τις φαντασιώσεις των μαγισσών, επειδή αδυνατούσαν να προσδώσουν ένα κοινωνικό περιεχόμενο σε ένα υλικό που αποτελούσε εμφανώς αποκύημα φαντασίας. Βαθμιαία, οι ιστορικοί προσέγγισαν τις ομολογίες των μαγισσών ως συλλογική ψύχωση, με διακριτές φάσεις της ιστορικής της εξέλιξης. Ασχολήθηκαν με τη σταδιακή εμφάνιση και εδραίωση αρχετύπων όπως ο οργιαστικός χορός των μαγισσών στη διάρκεια του *sabbath*, το σύμφωνο με το διάβολο, κλπ. Αυτά ερμηνεύθηκαν ως καταναγκαστική αναπαραγωγή από τους ανακρινόμενους των φαντασιώσεων των ανακριτών¹. Από μια αντίθετη οπτική, ο **Carlo Ginzburg** αντιμετώπισε αυτές τις φαντασιώσεις ως προϊόντα των ανακρινόμενων, προερχόμενων σχεδόν αποκλειστικά από τα υπάλληλα στρώματα, και όχι των ανακριτών τους, μελών της μορφωμένης ελίτ. Οι πεπιοθήσεις αυτές αποτελούσαν

¹Robert Rowland, "Fantastical and Devilish Persons": European witch-beliefs in comparative perspective", Bengt Ankarloo & Gustav Henningsen (eds), *Early Modern European Witchcraft. Centres and peripheries*, Οξφόρδη, OUP 1989, Christina Lerner, *Enemies of God. The witch-hunt in Scotland*, Λονδίνο 1981, σ. 134-156.

κατά τον ιταλό ιστορικό εκδηλώσεις αρχαίων παγανιστικών δοξασιών που ήταν βαθιά ριζωμένες στο συλλογικό υποσυνείδητο των απλών ανθρώπων πόλης και υπαίθρου².

Και οι δύο προσεγγίσεις αντιμετωπίζουν τις μάγισσες ως κοινωνούς και όχι ως παραγωγούς των φαντασιώσεων. Η μάγισσα ωστόσο έπρεπε να πείσει τους ανακριτές της για την ειλικρίνεια της ομολογίας της. Η ανάκριση ήταν μακρά και επίμονη και, σε τακτικά χρονικά διαστήματα, οι ανακριτικές αρχές καλούσαν μάρτυρες για να επιβεβαιώσουν λεπτομέρειες της αποσπτούμενης ομολογίας. Στην περίπτωση της Bartholome ωστόσο δεν υπήρχαν ούτε μάρτυρες, ούτε συνεργοί, ούτε και οι αναμενόμενες νυχτερινές οργιαστικές τελετές.

4.2 Η ομολογία της Regina Bartholome.

Η ομολογία της Regina υπήρξε προϊόν μιας επίπονης ανακριτικής διαδικασίας: Η ύποπτη ανακρίθηκε οκτώ φορές, με περιοδική χρήση βασανιστηρίων. Στη διάρκεια των ανακρίσεων, έδωσε τέσσερις διαφορετικές εξιστορήσεις της επαφής της με το διάβολο, κάθε φορά μεταθέτοντάς την σε ένα πολύ νεότερο στάδιο της ζωής της. Αξιοσημείωτο είναι πάντως πως η είσοδος του διαβόλου στο προσκήνιο υπήρξε πρωτοβουλία της Regina, η οποία και ανάγκασε τους ανακριτές της να ακολουθήσουν τη «δαιμονική οδό». Χαρακτηριστικό είναι επίσης ότι, στις διαφορετικές αφηγήσεις της, η κοπέλα ταύτιζε το διάβολο με το πρόσωπο του εκάστοτε εραστή της, υποτιθέμενου ή πραγματικού· δεν δίστασε μάλιστα να κατονομάσει τελικά τον πρώτο της δεσμό ως το διάβολο, γνωρίζοντας πως αν γινόταν πιστευτή, η ομολογία της θα κατέληγε σίγουρα στη σύλληψη του. Στο ερωτικό επίπεδο, η σύντομη ζωή της Regina είχε γνωρίσει αλλεπάλληλες απογοητεύσεις και απορρίψεις, και στις εξιστορήσεις της η νεαρή μάγισσα της Αυγούστας έπαιρνε την εκδίκησή της από όσους την περιφρόνησαν.

Ιδωμένη από τη σύγχρονη ψυχαναλυτική σκοπιά, η εξομολόγηση της Regina βρίθει οιδιποδείων σχημάτων: Η κατηγορούμενη βρισκόταν σε ένα μόνιμο ανταγωνισμό με τη μητέρα της, την οποία κατάφερε τελικά να εκτοπίσει από το σπίτι, όχι όμως και από την πατρική κλίνη. Ο πρώτος εραστής της Regina συνέπεσε χρονικά με τη σχέση της μητέρας της με το φιλοξενούμενο εξάδελφο. Ο δεύτερος αγαπημένος της είχε στενή σχέση με τον πατέρα της - ήταν βοηθός του - ενώ πήρε τη θέση της μητέρας της στην πατρική κλίνη (οι δύο άνδρες κοιμόντουσαν μαζί για να επιτρέψουν στη Regina να διατηρήσει το δωμάτιό της). Η ιστορία με τον Εβραίο του Pfersee στην ουσία αντιγράφει τις κινήσεις της μοιχαλίδας μητέρας στο ίδιο ακριβώς μέρος. Μάλιστα, στο τελικό στάδιο των ανακρίσεων είναι σε αυτό το χωριό που πρωτοεμφανίζεται ο διάβολος στη ζωή της μάγισσας. Τέλος, ο ίδιος ο διάβολος είχε λειτουργήσει και ως πατρική φιγούρα, στην αρχή καλή και στοργική (η εποχή των εκδρομών στο Pfersee) και αργότερα άσπλαχνη και βίαιη (οι εμφανίσεις του διαβόλου στο κελί της Regina). Στη διάρκεια της έκτης ανάκρισης, και κάτω από βασανιστήρια, η κοπέλα ομολόγησε πως είχε αποπειραθεί να δηλητηριάσει τον πατέρα της, αναμειγνύοντας στο χυλό του «μια κίτρινη σκόνη» που της είχε δώσει ο διάβολος. Ομολόγησε παράλληλα την απόπειρα εμπρησμού δύο κατοικιών, την απόπειρα δηλητηριασμού της γυναίκας του αγαπημένου της, καθώς και πως «είχε ιππεύσει γυμνή τα κτήνη στο Goggingen», ομολογίες που απορρίφθηκαν από τους μάρτυρες που κάλεσαν οι αρχές.

4.3 Η στάση των αρχών.

Το αστικό συμβούλιο της Αυγούστας δεν έκανε αμέσως δεκτές τις αποκαλύψεις της νεαρής μάγισσας. Εξάλλου, η προϊστορία της - με τη ψευδή κατηγορία εναντίον του Εβραίου του Pfersee - έδειχνε ένα άτομο μάλλον ασταθές ψυχολογικά. Μάλιστα, όταν η υποτιθέμενη σεξουαλική σχέση με τον Εβραίο κατέρρευσε, το συμβούλιο είχε ζητήσει να τεθεί η κοπέλα υπό ιατρική επίβλεψη. Στη διάρκεια της δεύτερης δίκης της Regina, οι ιατροί που την εξέτασαν - και πάλι, κατόπιν σύστασης των αρχών - τη βρήκαν φυσιολογική, ενώ απέδωσαν την κατάθλιψή της στην προφυλάκισή της. Εικοσι χρόνια αργότερα, το συμβούλιο της Αυγούστας αθώωνε δύο κατηγορούμενες ως μάγισσες, επειδή είχε διαπιστωθεί πως αυτές έπασχαν από «μελαγχολία» ενώ, την εποχή της εκτέλεσης της Bartholome, μια άλλη «μάγισσα», η Regina Schiller δεν κατόρθωνε να πείσει τις αρχές για την αλήθεια των αυθόρμητων αποκαλύψεών της.

² Carlo Ginzburg, *Ecstasies. deciphering the witches' sabbath.*, Λονδίνο, Penguin 1992.

Τα μέλη του συμβουλίου της Αυγούστας αποφάσισαν τελικά να αντιμετωπίσουν και να καταδικάσουν τη Regina Bartholome σαν μάγισσα, επειδή οι επίμονες αποκαλύψεις επιβεβαίωναν μέσα από τις ανατριχιαστικές τους λεπτομέρειες τις δικές τους δαιμονολογικές θεωρίες. Η σχέση ανακριτή - ανακρινόμενου δεν ήταν μόνο μια σχέση υποταγής, στην οποία οι ανακριτές εκμαιεύαν από τα θύματά τους ό,τι αυτοί ήθελαν να ακούσουν· σε περιπτώσεις μαγείας, μπορούσε να καταστεί και μια αμφίδρομη επικοινωνία, όπου οι αυτοκαταστροφικές αποκαλύψεις της «μάγισσας» επιβεβαίωναν τις φοβίες και τα κατασταλμένα πάθη που κρύβονταν πίσω από την ιδιαίτερη κοσμοαντίληψη των ελίτ.

Σε μια εποχή όπου ελίτ και υπάλληλα στρώματα εξακολουθούσαν να πιστεύουν στην παρουσία του σατανά επί γης, οι διαβολικές αποκαλύψεις της Regina υπήρξαν προϊόν μιας ιδιόμορφης συνεργασίας της κατηγορούμενης με τις δικαστικές αρχές. Είχαν δηλαδή «χτυπήσει ευαίσθητη χορδή» στα μέλη του αστικού συμβουλίου, τα οποία κατέβαλαν κάθε προσπάθεια εξαγνισμού και επιστροφής της αμαρτωλής στον ορθό δρόμο (έφθασαν μέχρι και στην πρόσληψη κατηγορητή για τη φυλακισμένη) πριν τη θανατώσουν για τα εγκλήματά της.

Lyndal Roper, «Oedipus and the devil», «Witchcraft and fantasy in early modern Germany», *Oedipus and the Devil - Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*, Λονδίνο, Routledge 1994, σ. 199-218, 226-241.

5. Γυναίκα και μαγεία στη γαλλική δαιμονολογία του 16ου και 17ου αιώνα.

Το γεγονός ότι στην πλειοψηφία τους τα θύματα των μεγάλων κυνηγιών μαγισσών του 16ου και 17ου αιώνα ήταν γυναίκες έχει παρακινήσει το ενδιαφέρον των ιστορικών. Ωστόσο, λίγες είναι οι μελέτες που δίνουν μια ικανοποιητική απάντηση στο ερώτημα του γιατί η μαγεία θεωρούνταν από τους ανθρώπους της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου ως ένα κατεξοχήν γυναικείο αδίκημα. Μέρος του προβλήματος απορρέει από τον τύπο των ερωτημάτων που έθεσε η ιστορική έρευνα. Θεωρήθηκε δεδομένο ότι οι κατηγορίες περί μαγείας που εκτοξεύονταν εναντίον των γυναικών αντανακλούσαν ευθέως την κοινωνική τους περιθωριοποίηση. Η προσοχή των ιστορικών επικεντρώθηκε συνεπώς σε αλλαγές στην κοινωνική κατάσταση ορισμένων κατηγοριών γυναικών, οι οποίες τις καθιστούσαν «κοινωνικά ανώμαλες», επομένως αυτόματα ύποπτες.

Μια τέτοια ερμηνευτική προσέγγιση επικεντρώνεται στις αλλαγές των δημογραφικών τάσεων της περιόδου και συγκεκριμένα στη μετατόπιση της ηλικίας σύναψης γάμου, που είχε συντελέσει στον πολλαπλασιασμό των μόνων ηλικιωμένων γυναικών (χηρών ή ανύπαντρων). Παραδοσιακά θεωρούμενες παραφωνία στην πατριαρχική δομή της κοινωνίας, οι μοναχικές αυτές γυναίκες απέκτησαν απειλητικές διαστάσεις εξαιτίας του πολλαπλασιασμού τους. Μια δεύτερη προσέγγιση επισημαίνει ότι, ειδικά στην Αγγλία, η ατόνηση του θεσμού της φιλανθρωπίας και η διογκούμενη εχθρότητα απέναντι στα άπορα και εξαρτώμενα μέλη των κοινοτήτων (εχθρότητα που πήγαζε από ένα βαθύτερο συναίσθημα ενοχής) είχαν καταστήσει τις άπορες γυναίκες ιδιαίτερα ύποπτες για μαγικές δραστηριότητες. Μια τρίτη τέλος ερμηνεία, αποκλειστικά για την αμερικανική Νέα Αγγλία του 17ου αιώνα, τονίζει πως αλλαγές στο καθεστώς ιδιοκτησίας της γης είχαν επιτρέψει την εμφάνιση γυναικών-κληρονόμων τεράστιων κτηματικών περιουσιών. Η προσφυγή στην κατηγορία περί μαγείας αποτελούσε έκφραση της ανδρικής δυσφορίας με αυτή την εξέλιξη³.

Επιχειρήματα αυτού του είδους κατέδειξαν επιτυχώς το πως ενοχοποιούνταν ορισμένες κατηγορίες γυναικών, μόλις αυτές ξέφευγαν από τις κατεστημένες νόρμες της ανδροκρατικής τους κοινωνίας. Δεν απαντούν ωστόσο στο ερώτημα του γιατί η ενοχοποίηση αυτή χρειάστηκε να ταυτισθεί με τη μαγεία, ανάμεσα σε πλήθος άλλων αδικημάτων. Με άλλα λόγια, προϋποθέτουν μια *a priori* σύνδεση της κοινωνικής διαφοροποίησης των γυναικών με τη μαγεία, η οποία ωστόσο παραμένει ερμηνευτικά μετέωρη. Το ίδιο ισχύει και για την άποψη, σύμφωνα με την οποία το κυνήγι των μαγισσών του 16ου και

³ E.Midelfort, *Witch hunting in southwestern Germany 1562-1684*, Stanford, California 1972, σ.178-186, K.Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Λονδίνο, Penguin 1971, σ.535-569, C.F.Karlsen, *The Devil in the shape of a woman: witchcraft in colonial New England*, 1987, σ.77-116.

17ου αιώνα δεν ήταν παρά ένα επεισόδιο του διαρκούς «κυνηγιού των γυναικών» από τους άνδρες. Η ερμηνεία αυτή αφενός συσκοτίζει την πολιτισμική ιδιαιτερότητα της εποχής και αφετέρου θέτει ως απαραίτητη προϋπόθεση οι γυναίκες να είναι μόνιμα στη θέση του κατηγορούμενου και οι άνδρες σε αυτήν του κατήγορου. Τελικά, και η προσέγγιση αυτή αποτυγχάνει να φωτίσει το ιδιαίτερο πολιτισμικό πλαίσιο κάτω από το οποίο ορισμένες γυναίκες μπορούσαν να θεωρηθούν μάγισσες.

Ισως μια καλύτερη ερμηνευτική οδός θα ήταν να προχωρήσουμε αντίστροφα, και να δούμε το τι αντιπροσώπευε η μαγεία στις κοινωνίες του 16ου και 17ου αιώνα: Ως πολιτισμική κατασκευή, η μαγεία σήμαινε ορισμένα πράγματα και προϋπέθετε ορισμένες μορφές συμπεριφοράς, τις οποίες οι άνθρωποι της εποχής ανακάλυπταν στους υπόπτους. Ιδιαίτερα σημαντική είναι από αυτή την άποψη η επισήμανση της **Christina Lerner** ότι οι μάγισσες κατηγορούνταν επειδή ήταν *μάγισσες* και όχι αναγκαστικά επειδή ήταν γυναίκες. Βέβαια, η όλη σύλληψη της μαγείας σε εκείνη την εποχή εμπεριείχε ορισμένα έμφυλα χαρακτηριστικά τα οποία καθιστούσαν τις γυναίκες πιο επιρρεπείς σε αυτήν, επομένως οι κατηγορίες για μαγεία εκφράζαν και μια αρνητική θεώρηση του γυναικείου φύλου. Στόχος του κυνηγιού των μαγισσών ήταν οι μάγισσες που, για δευτερεύοντες λόγους, ήταν στην πλειοψηφία τους γυναίκες⁴.

Σε ένα περισσότερο εμπειρικό επίπεδο, προσπαθώντας να απαντήσουμε στο ερώτημα του γιατί, στη διάρκεια του 16ου και 17ου αιώνα, η μαγεία θεωρούνταν κατεξοχήν γυναικείο έγκλημα, οφείλουμε να ανατρέξουμε στη γραμματεία της εποχής, κοσμική και εκκλησιαστική, λόγια και λαϊκή. Ιδιαίτερη έμφαση πρέπει να δοθεί στα κείμενα των δαιμονολόγων της εποχής, οι οποίοι και ήταν οι δημιουργοί και προπαγανδιστές της λόγιας θεώρησης της μαγείας, κινητήριας δύναμης πίσω από το κυνήγι των μαγισσών. Αν το κυνήγι των μαγισσών αποτελούσε, όπως τονίζει η **Joan Kelly**, «την πιο απαίσιμα έκφραση μισογυνισμού στην Πρώιμη Νεότερη Ευρώπη»⁵, τότε θα πρέπει οι δαιμονολογικές πραγματείες της εποχής να μας προσφέρουν λεπτομερείς αιτιολογήσεις της σύνδεσης των γυναικών με τη μαγεία. Το πρόβλημα είναι πως δεν το κάνουν.

Οι δαιμονολόγοι της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου έδειξαν ελάχιστο ενδιαφέρον στη διερεύνηση της έμφυλης θεμελίωσης της μαγείας ή, ακόμα, και στην καταδίκη των γυναικών. Η εξήγηση που έδιναν για την κυριαρχία των γυναικών-μαγισσών πήγαζε από τρεις απλουστευτικές όσο και θεμελιώδεις διατυπώσεις: Πρώτον, οι γυναίκες ήταν από τη φύση τους πιο αδύναμες από τους άνδρες, τόσο διανοητικά όσο και ψυχικά, επομένως ήταν πιο επιρρεπείς στην αμαρτία. Δεύτερον, και ως παρεπόμενο του πρώτου, οι γυναίκες αποτελούσαν τον προσφιλή στόχο του σατανά: μπορούσαν εύκολα να παρασυρθούν στην πρόληψη, να εξαπατηθούν από δαιμονικές υποσχέσεις και, τελικά, να αποκηρύξουν την πίστη τους. Από αυτή την άποψη, η Εύα ήταν η πρώτη «μάγισσα». Τρίτον, κάθε άλλη δευτερεύουσα σημασία αμαρτία που συνδεόταν με τη μαγεία θεωρούνταν ότι προερχόταν κατά κύριο λόγο από τις γυναίκες: Περιέργεια, πολυλογία, μатаιοδοξία, απληστία, εκδικητικότητα, κλπ.

Οι μισογυνιστικές αυτές διατυπώσεις δεν ήταν επινοήσεις των δαιμονολόγων, ούτε και συνδέονταν αποκλειστικά με τη μαγεία. Προέρχονταν από ένα ιδεολογικό οπλοστάσιο, το οποίο έβρισκε τις ρίζες του στην αριστοτελική άποψη των εγγενών ατελειών της γυναίκας ως «ατελούς αρσενικού» και στην παραδοσιακή χριστιανική αντιπάθεια προς τις γυναίκες-απογόνους της Ευας. Η αίσθηση της αδυναμίας των γυναικών απέναντι στην έλξη του σατανά ήταν ευρύτατα διαδεδομένη στα κείμενα της εποχής, από νομικές διατριβές έως τα λαϊκά φυλλάδια της *bibliothèque bleue*. Όλες οι γυναικείες αδυναμίες και αμαρτίες που απαριθμούσαν οι δαιμονολόγοι προέρχονταν συνεπώς από ένα *corpus* αντιλήψεων εξωτερικό της μαγείας και μάλιστα πολύ πιο αρνητικά φορτισμένο. Οι πιο πύρινες πραγματείες εναντίον των γυναικών, τα περίφημα *querelle des femmes*, *Les controverses des sexes masculin et féminin* (1534) και *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes* (1617), κείμενα πραγματικά δηλητηριώδη, δεν είχαν καμία σχέση με την καταγγελία της μαγείας.

Επομένως, οι δαιμονολόγοι δεν δημοσίευσαν τίποτε το πρωτότυπο εναντίον των γυναικών. Ακόμη περισσότερο, δεν προσπάθησαν να θεμελιώσουν το κακό στη βάση του φύλου. Το μόνο δαιμονολογικό

⁴A.Anderson & R.Gordon, "Witchcraft and the status of women - the case of England", *British Journal of Sociology*, 29 (1978), σ.172.

⁵J.Kelly, "Early feminist theory and the *querelle des femmes*, 1400-1789", *Signs* 8 (1982), σ.27.

κείμενο που έκανε ειδική μνεία στη γυναικεία συμμετοχή στον κόσμο της μαγείας - χωρίς όμως να περιορίζεται μόνον σε αυτήν - ήταν το *Malleus maleficarum*, ο μισογυνισμός του οποίου έκανε πολλούς ιστορικούς να επισημάνουν λανθασμένα την εχθρότητα των δαιμονολόγων απέναντι στο γυναικείο φύλο: Στο έργο του Bodin, κατά γενική ομολογία τη σπουδαιότερη πραγματεία για τη μαγεία στην πρώιμη νεότερη Γαλλία, το ζήτημα των αιτίων της κυριαρχίας των γυναικών στις καταγγελλόμενες περιπτώσεις μαγείας αγνοείται ολότελα. Μόνο στο παράρτημα του τέλους, ο Bodin κάνει λόγο για τη «κτηνώδη απληστία» των γυναικών και διατυπώνει την άποψη ότι τα σπλάχνα των γυναικών ήταν διογκωμένα εξαιτίας της απληστίας τους, ενώ το κεφάλι των ανδρών μεγαλύτερο, λόγω της σύνεσής τους. Από τους υπόλοιπους αξιωματούχους-δαιμονολόγους, ο Henri Boguet δεν κάνει καμία μνεία στο ζήτημα, ενώ οι Nicolas Rémy και Pierre de Lancre κάνουν ελάχιστες και βιαστικές αναφορές σε αυτό. Παρόμοια αγνόηση της γυναικείας ταυτότητας της μαγείας χαρακτηρίζει τα κείμενα των εκκλησιαστικών δαιμονολόγων, όπως οι Pierre Nodé και Pierre Crespet, η δαιμονολογική διατριβή του οποίου αφιερώνει μόνο μια από τις 856 της σελίδες στη συσχέτιση της γυναίκας με το σατανά, όπου επαναλαμβάνει την παρατήρηση του Bodin για τα γυναικεία σπλάχνα, ενώ προσθέτει την οπτική συγγένεια ανάμεσα στην ασχήμια των ηλικιωμένων γυναικών και την αποκρουστική όψη των δαιμόνων⁶.

5.1 Μια «καταστατική» ταύτιση.

Αυτή η σιωπή των δαιμονολογικών κειμένων σχετικά με τη γυναικεία ταυτότητα της μαγείας φανερώνει σε μια πρώτη θεώρηση πως, τουλάχιστον στο επίπεδο της δαιμονολογίας, δεν υπήρξε κάποια ταύτιση του κυνηγιού των μαγισσών με το μισογυνισμό. Από την άλλη όμως δείχνει πως οι συγγραφείς της εποχής θεωρούσαν **δεδομένη** τη φυσική ροπή της γυναίκας προς την αμαρτία, κάτι που απέρρεε από το ευρύτερο πολιτισμικό τους περιβάλλον. Όμως, η σύνδεση της γυναίκας με τη μαγεία ήταν τόσο προφανής σε αυτούς, ώστε να μη νιώθουν την ανάγκη να την επαναδιατυπώσουν στα κείμενά τους. **Η θηλυκότητα της μάγισσας μπορεί να αποτελεί κεφαλαιώδες ερώτημα στη σύγχρονη κοινωνική και πολιτισμική ιστορία, ωστόσο στην Πρώιμη Νεότερη Περίοδο θεωρούνταν μάλλον προϋπόθεση.**

Πίσω από την προφανή φυσικότητα με την οποία οι δαιμονολόγοι υπονοούσαν τη διασύνδεση του γυναικείου φύλου με τη μαγεία, βρισκόταν ένα συμβολικό σύστημα αναπαράστασης της πραγματικότητας, στο οποίο «αρσενικό» και «θηλυκό» συγκροτούσαν δύο αντίθετους πόλους, συνδεδεμένους αναλογικά με άλλα ζεύγη πολιτικών αντιθέτων. Η **πολικότητα** της φυσικής και υπερφυσικής πραγματικότητας (καλό/κακό, ιερό/άνιερο) κυριαρχεί στη γραμματεία της Πρώιμης Νεότερης Περιόδου. Στο δυαδικό τρόπο σκέψης των γάλλων διανοουμένων, η πολική αντίθεση στο ζεύγος αρσενικό/θηλυκό προσελάμβανε ευρύτερες διαστάσεις: Το αρσενικό συνδεόταν αναλογικά με συγκεκριμένες θετικές ιδιότητες, ενώ το θηλυκό, ως αντίθετό του, με τις αντίθετες, αρνητικές. Κορυφαία συμβολική έκφραση της σύλληψης του κόσμου, ως απαρτιζομένου από ζεύγη αντιθέτων, ήταν η φιγούρα του Αντίχριστου, κυρίαρχη στα καθολικά όσο και στα προτεσταντικά κείμενα.

Προβαλλόμενο στο χώρο της δαιμονολογίας, το συμβολικό αυτό σύστημα παρουσίαζε τη μαγεία ως το αντίστροφο όλων των θετικών αξιών της θρησκείας, της πολιτικής και κοινωνικής ζωής. Στο χώρο των σχέσεων των δύο φύλων, τα παρουσίαζε ως πολικά αντίθετα, με τη γυναίκα να αποτελεί πάντοτε την αντίστροφη, αρνητική απεικόνιση του άνδρα. Η μανιχαϊστική αυτή κοσμο-αντίληψη διαπνέει το σύνολο των πραγματειών της εποχής σχετικά με την «εγγενή κατωτερότητα» και «κακία» των γυναικών. Βρίσκεται στο υπόστρωμα των δαιμονολογικών πραγματειών της εποχής, οι οποίες δεν τονίζουν τη γυναικεία φύση της μαγείας, επειδή ακριβώς θεωρούσαν αδιανόητο οι μάγισσες να είναι άνδρες. Σε ένα ευρύτερο επίπεδο, η πολική αντίθεση ανδρών/γυναικών εκφράστηκε και σε τρία από τα σημαντικότερα και πιο μακρόβια δόγματα της δυτικής παραδοσιακής ιατρικής: Οτι το γυναικείο φύλο του εμβρύου συνδεόταν με την αριστερή πλευρά της μήτρας, ότι το σχήμα των γυναικείων γεννητικών οργάνων ήταν το αντίστροφο του

⁶ J.Bodin, *De la demonomanie des sorciers* (1580), N.Rémy, *Demonolatry* (αγγλ. μτφρ.) 1930, P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* (1612), P.Nodé, *Declamation contre l'erreur execrable des maleficiers* (1579), P.Crespet, *Deux livres de la hayne de sathan et malins esprits contre l'homme, et de l'homme contre eux* (1590).

σχήματος των ανδρικών και ότι οι γυναίκες κυριαρχούνταν από την κρύα και υγρή διάθεση, ενώ οι άνδρες από τη θερμή και στεγνή.

Stuart Clark, «The 'gendering' of witchcraft in French demonology: Misogyny or Polarity?», *French History*, Τόμος 5ος, τεύχος 4, Δεκέμβριος 1991, σ.426-437.

6. Αποκρυπτογραφώντας το *sabbath*:

Λεπτροί, Εβραίοι, μουσουλμάνοι, αιρετικοί και μάγισσες.

Το 1321 στη Γαλλία, οι κοινότητες των λεπτρών υπήρξαν θύματα μιας αιφνιδιαστικής και ανελήτης επίθεσης, η οποία αποσκοπούσε στην εξόντωση ή, τουλάχιστον, στο διαχωρισμό τους από τις κοινωνίες των υγιών. Τα χρονικά της εποχής αναφέρουν ως αίτιο την απόπειρα των λεπτρών να δηλητηριάσουν τις πηγές, τα ποτάμια και τις λίμνες, σε μια προσπάθεια μετάδοσης της αρρώστειάς τους στο σύνολο των Γάλλων, αλλά και της χριστιανονύνης γενικότερα. Το *Χρονικό* του μοναστηριού της Αγίας Αικατερίνης *de monte Rotomagi* αναφέρει χαρακτηριστικά: «Στο σύνολο του γαλλικού βασιλείου, οι λεπτροί φυλακίσθηκαν και καταδικάσθηκαν από τον Πάπα. Πολλοί στάλθηκαν στην πυρά: οι επιζήσαντες τέθηκαν υπό περιορισμό στους τόπους κατοικίας τους. Κάποιοι ομολόγησαν πως είχαν συνωμότησει να δολοφονήσουν όλους τους υγιείς Χριστιανούς, ευγενείς και μη, και να κατακτήσουν την κυριαρχία του κόσμου». Πιο λεπτομερής είναι η αναφορά του ιεροεξεταστή Bernardo Gui: «Αρρωστοι στο σώμα και τη ψυχή», οι λεπτροί είχαν ρίξει δηλητηριώδεις σκόνες στις πηγές, τα πηγάδια και τους ποταμούς, με στόχο τη μετάδοση της λέπρας στους υγιείς. Παρ'όλο που φαινόταν απίστευτο, όπως λέει ο ιεροεξεταστής, οι λεπτροί στόχευαν να κατακτήσουν τις πόλεις και το σύνολο της υπαίθρου, ενώ είχαν ήδη μοιράσει μεταξύ τους τις διοικητικές θέσεις αλλά και τα φέουδα της παραδοσιακής αριστοκρατίας.

Τόσο η εξόντωση όσο και ο περιορισμός των λεπτρών είχαν διαταχθεί από τον Φίλιππο Ε', βασιλέα της Γαλλίας, με το Διάταγμα του Poitiers της 21 Ιουνίου του 1321. Το διάταγμα όριζε τη σύλληψη και τον περιορισμό του συνόλου των λεπτρών της χώρας, την παραδειγματική τιμωρία των ενόχων (δηλαδή αυτών που είχαν υποκύψει στα βασανιστήρια) και το συστηματικό βασανισμό όσων εξακολουθούσαν να υποστηρίζουν την αθωότητά τους. Επίσης, όριζε τον χωροταξικό περιορισμό των λεπτρών και το διαχωρισμό των λεπτρών γυναικών από τους άνδρες, που εμφανώς αποσκοπούσε στον έλεγχο της αναπαραγωγής τους. Τα ίδια μέτρα ίσχυαν και για τα παιδιά των λεπτρών. Μόλις έφθαναν το 14ο έτος της ηλικίας τους, έπρεπε να απομακρυνθούν και να περιορισθούν σε διαφορετικούς χώρους συγκέντρωσης. Τέλος, εφόσον οι λεπτροί είχαν τελέσει το μέγιστο αδίκημα της ιεροσυλίας στο πρόσωπο του μονάρχη (*lèse-majesté*), όλα τα υπάρχοντά τους έπρεπε να κατασχεθούν και να αποδοθούν στους χριστιανούς, ιδιαίτερα στην Εκκλησία. Η εκστρατεία εναντίον των λεπτρών της Γαλλίας υπήρξε η πρώτη γιγαντιαία απόπειρα χωροταξικού διαχωρισμού των ανθρώπων στην Ευρώπη. Ως τότε, οι λεπτροί ζούσαν σε ειδικά άσυλα -νοσοκομεία, υπό τη διεύθυνση σχεδόν αποκλειστικά των μοναστικών ταγμάτων. Τα άσυλα αυτά ήταν ανοιχτά στον έξω κόσμο, ενώ η είσοδος των λεπτρών ήταν εθελοντική. Οι φήμες για τη διαβολική συνομωσία των λεπτρών εναντίον της χριστιανοσύνης απέκτησαν γρήγορα εθνικές διαστάσεις, μεταδιδόμενες από τα συνήθη προφορικά αλλά και γραπτά κανάλια διάδοσης. Σε πολλές γραπτές εξιστορήσεις της συνομωσίας ωστόσο, παρατηρείται μια διάνθιση της ιστορίας, με την προσθήκη μερικών ακόμη παραδοσιακών εχθρών της χριστιανοσύνης: Στα κείμενα των ανωνύμων συνεχιστών του *Χρονικού* του Guillaume de Nangis και του Girard de Franchet, στο *Χρονικό* του Saint-Denis και σε πλήθος άλλα, οι λεπτροί εμφανίζονται να εξυφαίνουν τη συνομωσία τους με την παρότρυνση των Εβραίων και με τη σιωπηρή υποστήριξη - και χρηματοδότηση - του μουσουλμάνου βασιλιά της Γρανάδα. Αδυνατώντας να υπερισχύσουν με μετωπική αντιπαράθεση, οι εχθροί της χριστιανοσύνης είχαν συνασπισθεί και, εκμεταλλευόμενοι το φθόνο των λεπτρών για τους υγιείς, τους κατέστησαν όργανά τους στην απόπειρα εξαφάνισης του «χριστιανικού γένους» και εδραίωσης της παγκόσμιας μουσουλμανικής κυριαρχίας.

Η νέα εκδοχή της ιστορίας είχε άμεσο και καταστροφικό αντίκτυπο στη ζωή των εβραϊκών κοινοτήτων της Γαλλίας, επειδή αναζωπύρωσε τα παλιά αντισημιτικά πάθη. Σε πολλές περιοχές της χώρας, οι αρχές ή - σε περίπτωση άρνησής τους - οι τοπικοί πληθυσμοί - εξαπέλυσαν πογκρόμ εναντίον

των Εβραίων, με την περιοχή της Ακουιτανίας να γνωρίζει εκατόμβες θυμάτων. Παρόμοια ήταν και η τύχη των Εβραίων της πρωτεύουσας, οι οποίοι είτε παραδόθηκαν στην πυρά είτε εξορίστηκαν. Μόνη εξαίρεση αποτέλεσαν οι πλουσιότεροι, εξαγοράζοντας τη σωματική τους ακεραιότητα με την καταβολή τουλάχιστον 150.000 λιρών (*livres tournois*) στα βασιλικά θησαυροφυλάκια

Όμως τα νέα για τη συνομωσία εναντίον της χριστιανοσύνης δεν άφησαν ασυγκίνητη και την εκκλησιαστική ηγεσία: Παρακινήμένος από την έκταση των κινητοποιήσεων εναντίον λεπτρών και Εβραίων, ο επίσκοπος του Pamier Jacques Fournier (μετέπειτα Πάπας Βενέδικτος ΙΒ΄), συνέστησε εξεταστική επιτροπή για τη διαβολική δράση των Εβραίων της Προβηγκίας, με επικεφαλής τον εκπρόσωπο του Marc Rivel. Στις 4 Ιουνίου του 1321, ο Rivel δικάζει τον ηγέτη του λεπτοκομείου του Lestang Guillaume Agassa. Τα πρακτικά της δίκης του Agassa, που έχουν σωθεί στο σύνολό τους, δίνουν μια σαφή εικόνα της υστερίας που είχε καταλάβει τόσο τις ελίτ, όσο και τα υπάλληλα στρώματα της εποχής. Κάτω από συνεχή και συστηματικά βασανιστήρια, ο κατηγορούμενος λεπρός πέρασε από διάφορα στάδια ομολογίας, ταυτιζόμενος τελικά με την ιστορία της συνομωσίας που του επιβάλλαν οι ανακριτές: Στη τελική δίκη του, ενώπιον του επισκόπου Fournier, έδωσε λεπτομερή περιγραφή της «πανεθνικής συγκέντρωσης» των ηγετών των γάλλων λεπτρών στην Τουλούζη, παρουσία «αντιπροσώπων του βασιλιά της Γρανάδα» και του «Σουλτάνου της Βαβυλώνας». Αναφέρθηκε στις υποσχέσεις των μουσουλμάνων ηγεμόνων για αποκατάσταση όλων των αδικιών που είχαν διαπράξει οι υγιείς Χριστιανοί επί των λεπτρών, στα πουγκιά με τις δηλητηριώδεις σκόνες που μοιράσθηκαν και στη μαζική απάρνηση του χριστιανισμού και τη συμβολική βεβήλωση του σταυρού και του πρόσφορου από τους εκπροσώπους των λεπτρών, υπό το απειλητικό βλέμμα Μαυριτανού σπαθοφόρου.

Η εκδοχή του Agassa άφηνε τους Εβραίους εκτός συνομωσίας: το ίδιο και το βασιλικό Διάταγμα του Poitiers. Πιθανή εξήγηση, η οικονομική αφαίμαξη των εβραϊκών κοινοτήτων που τις διέσωζε προσωρινά. Ενα χρόνο αργότερα, η ανακάλυψη μιας νέας «συνομωσίας» των Εβραίων (των «βασιλέων» της Ιεριχούς, Ιερουσαλήμ, Χεβρώνας, κ.α.) - η οποία επαναλάμβανε επακριβώς το γνωστό σενάριο του δηλητηριασμού των νερών της Γαλλίας, δίνοντας ωστόσο στους Εβραίους τον πρωταγωνιστικό ρόλο και υποβιβάζοντας τους Μουσουλμάνους στο επίπεδο των οργάνων - οδήγησε σε νέες μαζικές διώξεις, στις οποίες συμμετείχε και ο μέχρι τότε διστακτικός Πάπας.

6.1 Μια μόνιμη δεξαμενή φοβιών.

Εικόνα 6.



Οι κατηγορίες εναντίον των λεπτρών, των Εβραίων και των Μουσουλμάνων που οδήγησαν στα πογκρόμ της δεκαετίας του 1320 αντλούσαν τη θεματολογία τους από μια υποβόσκουσα παράδοση χριστιανικής προκατάληψης απέναντι στους «άλλους», αλλά και φοβίας για τον περιβάλλοντα κόσμο, πέρα από τα όρια της χριστιανοσύνης. Εναν αιώνα πριν, παρόμοιες ιστορίες διαβολικών συνομωσιών εναντίον της χριστιανοσύνης είχαν προκαλέσει αναταραχή στις δυτικές κοινωνίες (μουσουλμανικά σχέδια για την απαγωγή των παιδιών της χριστιανοσύνης, κ.α.) Οι «παραδοσιακοί» εχθροί της χριστιανοσύνης,

Εβραίοι και Μουσουλμάνοι, εμφανίζονται στενά συνδεδεμένοι στις περισσότερες από τις ιστορίες μαζί με τους λεπτρούς, η φριχτά παραμορφωμένη μορφή των οποίων ήταν ένδειξη της θεικής οργής. Οι μοχθηροί πρωταγωνιστές αυτών των ιστοριών μπορούσαν να ποικίλλουν (στις πρώτες δεκαετίες του 14ου αιώνα, το Τάγμα των Ναϊτών έπεσε θύμα παρόμοιων κατηγοριών), ωστόσο η πλοκή παρέμενε θεμελιωδώς η ίδια.

Από τον κατάλογο των «εχθρών της χριστιανοσύνης», οι μόνοι που μπόρεσαν να αποσυρθούν σχετικά γρήγορα ήταν οι λεπτοί, η αθωότητα των οποίων ήδη υπογραμμιζόταν από αρκετούς χριστιανούς

διανοητές (εξάλλου, η λέπρα είχε αρχίσει να υποχωρεί). Παπική βούλα της 31ης Οκτωβρίου του 1338, απευθυνόμενη στον επίσκοπο της Τουλούζης, του ζητούσε να προστατεύσει την τοπική κοινότητα των λεπρών, υποστηρίζοντας το δίκαιο των αιτημάτων τους για επιστροφή των κατασχεμένων περιουσιών τους, με τα γεγονότα του 1321. Πάπας ήταν ο Βενέδικτος ΙΒ΄, ο οποίος ως επίσκοπος Jacques Fournier είχε πρωτοστατήσει πριν από δεκαεπτά χρόνια στο διωγμό των λεπρών. Οι εβραϊκές κοινότητες αντίθετα, θα βίωναν και άλλους, πολύ εντονότερους διωγμούς..

Το Σεπτέμβριο του 1347, δώδεκα γενοβέζικες γαλέρες που είχαν αναχωρήσει από την Κωνσταντινούπολη, ναυλοχούσαν στη Μεσσίνα. Οι ποντικοί που κρύβονταν στα αμπάρια τους ήταν μολυσμένοι με τον βάκιλο της **πανώλης**. Η φοβερή αρρώστεια θα εξαπλωνόταν ταχύτατα, αρχικά στη Σικελία και έπειτα στο σύνολο της Ευρώπης. Οι Εβραίοι της Δύσης πεθαίναν κατά εκατοντάδες, μαζί με τους Χριστιανούς. Αυτό όμως δεν εμπόδισε την νέα ενοχοποίησή τους. Παρά την αντίδραση των αρχών - και τις επανειλημμένες συστάσεις του Πάπα Κλήμη Στ΄, χιλιάδες Εβραίοι εξοντώθηκαν στη Γαλλία, τη Γερμανία και την Ισπανία. Οι μνήμες από το 1321 ήταν ακόμη νωπές.

6.2 Τέλη 14ου αιώνα: Η εμφάνιση ενός νέου εχθρού.

Τον Ιούνιο του 1409, σε μια ύστατη προσπάθεια εξάλειψης του σχίσματος που είχε προκαλέσει στην Καθολική Εκκλησία η «Αιχμαλωσία της Ανιγνον», η εκκλησιαστική σύνοδος της Πίζας εξέλεξε ως Πάπα τον φραγκισκανό Pietro Filargis, επίσκοπο του Μιλάνου. Το Σεπτέμβριο του ίδιου χρόνου, ο νέος Ποντίφικας απευθυνόταν με βούλα του στον φραγκισκανό Ponce Fougeyron, ο οποίος εκτελούσε χρέη Γενικού Ιεροεξεταστή σε μια τεράστια περιοχή που κάλυπτε τις διακονίες της Γενεύης, της Αόσσης, τις περιοχές του Dauphiné και του Venaissin, όπως και την πόλη και ευρύτερη περιοχή της Ανιγνον. Το ενδιαφέρον του Πάπα επικεντρωνόταν στην ύπαρξη «σεκτών αιρετικών, κρυπτο-ιουδαίων, όπως και χριστιανών και ιουδαίων οι οποίοι εκήρυσσαν τη νομιμότητα της τοκογλυφίας στις παραπάνω περιοχές». Η παπική επιστολή όμως έκανε λόγο και για ορισμένες «καινούργιες μυστικές σέκτες, ολότελα ξένες προς τη χριστιανική θρησκεία». Με άλλα λόγια, ο Πάπας αναφερόταν στην ύπαρξη και δράση ομάδων μάγων και μαγισσών και όχι μεμονωμένων ατόμων.

6.3 Μια σημαντική πηγή: Το *Formicarius* του δομινικανού Johannes Nider.

Γραμμένο στη διετία 1435-37, στη διάρκεια της παραμονής του Nider στη Βασιλεία, το έργο έκανε - στο πέμπτο Βιβλίο του - εκτενή αναφορά στις προλήψεις και τη μαγεία, αντλώντας στοιχεία τόσο από το *corpus* των διαμορφωμένων θεολογικών απόψεων σχετικά με τη μαγεία, όσο - και εδώ έγκειται η πρόσθετη αξία του - από τις συζητήσεις του συγγραφέα με δύο διώκτες μαγισσών, τον δικαστή Peter von Greyerz από το Simmenthal της ελβετικής Βέρνης και τον δομινικανό Ιεροεξεταστή του γαλλικού Evian: Από τις αφηγήσεις των δύο ανδρών - οι οποίοι είχαν στείλει αρκετούς μάγους στην πυρά - προκύπτει, πέρα από τη γνωστή επιβίωση παραδοσιακών μεθόδων μαγείας (ξόρκια, ερωτικά φίλτρα, κλπ) και η ύπαρξη οργανωμένων ομάδων μάγων και μαγισσών στις περιοχές της Βέρνης και της Λωζάννης. Οι σέκτες αυτές, «συμπεριφερόμενες σαν λύκοι», καταβρόχθιζαν νήπια στις τελετές τους, στις οποίες και ικέτευαν την παρουσία του σατανά.

Τόσο ο ιεροεξεταστής όσο και ο δικαστής ανέφεραν πως οι σέκτες απήγαγαν τα μωρά παιδιά από τα κρεβάτια τους, τα δολοφονούσαν με τελετουργικό τρόπο και τα έβραζαν «μέχρις ότου αποχωρισθεί το κρέας από τα κόκαλα». Το πιο στέρεο μέρος χρησιμοποιούνταν στην παρασκευή διαφόρων φίλτρων, ενώ το υγρό συλλεγόταν σε ένα φλασκό για τις τελετές χειροτόνησης των διδασκάλων της σέκτας. Ειδικά ο δικαστής von Greyerz τόνιζε πως οι τελετές μύησης των νέων μελών γίνονταν στις εκκλησίες νωρίς το πρωί και πριν από τον αγιασμό του ύδατος. Μπροστά στους «διδασκάλους», ο νεοφερμένος αποκήρυσε το Χριστό και την Καθολική Εκκλησία και δήλωνε πίστη και υποταγή στον *magisterulus*, τον «μικρό δάσκαλο», που υπονοούσε το διάβολο.

Ορισμένα βασικά συστατικά του στερεότυπου της μάγισσας, όπως αυτό θα εδραιωνόταν έναν αιώνα αργότερα, ήταν παρόντα στην αφήγηση του Nider: Η αποκήρυξη της πίστης του Χριστού, η δήλωση πίστης στο σατανά, η βεβήλωση του σταυρού, τα μαγικά φίλτρα και η καταβρόχθιση παιδιών.

Παραλείπονταν εξίσου σπουδαία συστατικά, όπως οι νυχτερινές οργιαστικές τελετές, η μεταμόρφωση σε διάφορα ζώα και το πέταγμα των μάγων. Ωστόσο, τα πρώτα αποφασιστικά βήματα προς την εδραίωση του μαγικού *sabbath* είχαν γίνει.

Σύμφωνα με τον von Greyerz, οι μαγικές αυτές σέκτες είχαν πρωτοεμφανισθεί στις δυτικές Άλπεις περίπου το 1375. Αντιπαραβάλλοντας τις γεωγραφικές και χρονολογικές αυτές πληροφορίες με στοιχεία από άλλες πηγές, ο ιστορικός Carlo Ginzburg επιχειρεί μια υποθετική σύνδεσή τους σε μια χρονική αλληλουχία, η οποία αρχίζει με τις διώξεις των λεπτρών και των Εβραίων το 1321, συνεχίζεται με τους διωγμούς των Εβραίων το 1348, την εμφάνιση σεκτών μάγων και μαγισσών το 1375, και καταλήγει στην αφήγηση του Nider το 1435. Μεταφραζόμενη γεωγραφικά, η αλληλουχία των συμβάντων ξεκινά από τη νότια και νοτιοδυτική Γαλλία και έπειτα εξαπλώνεται στις αλπικές περιοχές του Dauphiné, της Σαβοΐας και της λίμνης Lemane.

Εξετάζοντας άλλες, σύγχρονες με την αφήγηση του Nider, αναφορές από την αλπική ζώνη του Dauphiné και του Valais, ο Ginzburg μπόρεσε να συμπληρώσει το στερεότυπο του μάγου ή της μάγισσας με τα συστατικά που μέχρι τότε έλειπαν: Το 1438, ο χρονικογράφος της Λουκέρνης Justinger von Konigshofen αναφέρθηκε σε δίκες μαγισσών, οι οποίες είχαν καταλήξει στην εκτέλεση περισσότερων από 100 ανδρών και γυναικών. Οι καταδικασμένοι είχαν ομολογήσει πως ανήκαν σε μια διαβολική σέκτα, έχοντας αποκηρύξει τον Κύριο. Προκαλούσαν το θάνατο και αρρώστιες στους συγχωριανούς τους, ενώ είχαν τη δύναμη να μεταμορφώνονται σε λύκους και να κατασπαράζουν τα κοπάδια της περιοχής. Μπορούσαν επίσης να γίνονται αόρατοι με τη βοήθεια μαγικών χόρτων και, το σπουδαιότερο, να πετούν το βράδυ επάνω σε σκουπόξυλα ή κοντάρια, πηγαίνοντας να ανταμώσουν το σατανά. Επιστρέφοντας, σταματούσαν σε κελάρια, όπου έπιναν το καλύτερο κρασί και αφοδεύαν στα άδεια βαρέλια. Η σέκτα, δημιουργημένη το 1375, αριθμούσε 700 μέλη. Όταν συνελήφθησαν, ομολόγησαν πως απέμενε μόλις ένας χρόνος για να ολοκληρώσουν τα σχέδιά τους και να γίνουν κύριοι της περιοχής. Τα ίδια στοιχεία, δίχως ωστόσο αναφορά στο πολιτικό σχεδιασμό των μάγων, απορρέουν από άλλα κείμενα της περιοχής της Σαβοΐας, όπως είναι το *Errores Gazariorum*, (Τα σφάλματα των «Καθαρών») έργο ανώνυμου συγγραφέα. Όπως και οι λεπτροί και οι Εβραίοι της Γαλλίας το 1321, οι «μάγοι» και οι «μάγισσες» των Άλπεων είχαν ομολογήσει κάτω από την αφόρητη πίεση των βασιανιστηρίων· σε αντίθεση όμως με τα θύματα των προηγούμενων διωγμών, οι ιστορίες τους δεν αποτελούσαν απλώς προβολές των αντιλήψεων των ανακριτών. Περιείχαν στοιχεία που δεν είχαν προέλθει από κάποια σύγχρονη τους εξωγενή πηγή πληροφοριών.

6.4 Αντι-αιρετικές διώξεις στις Άλπεις στον 14ο αιώνα.

Εικόνα 7.



Στη διάρκεια του δεύτερου μισού του 14ου αιώνα, η Ιερά Εξέταση είχε επικεντρώσει την προσοχή της στον εντοπισμό και την ολοσχερή εξάλειψη της αίρεσης των **«Βαλντεσιανών»**

(*Waldenses*, οπαδοί του Waldo ή Valdès, που είχε ζήσει στη Λυών δύο αιώνες νωρίτερα) στην περιοχή των δυτικών Άλπεων. Σειρά δικών στη διάρκεια της δεκαετίας του 1380 είχε οδηγήσει στην αποκάλυψη της αιρετικής θρησκευτικής συνείδησης, η οποία και είναι χαρακτηριστική των δογματικών διασπάσεων που ταλάνιζαν την Καθολική Εκκλησία της περιόδου: Οι Βαλντεσιανοί εναντιώνονταν στη διεφθαρμένη ηγεσία της

Εκκλησίας, απέρριπταν τα μυστήρια και τη λατρεία των αγίων, αρνούσαν την ύπαρξη του Καθατήριου. Εκδηλώναν επίσης ιδεολογική συγγένεια με την αρχαία αίρεση των **«Καθαρών»** (*Cathars*), ενώ ορισμένα μέλη της σέκτας, προερχόμενα από την ιταλική περιοχή του Chieri, ομολόγησαν πως είχαν ταξιδεύσει στη Βοσνία, επιδιώκοντας επαφές με την αίρεση των **Βογομίλων**.

Αληθινό σταυροδρόμι ανθρώπων και ιδεών, οι Αλπεις του τέλους του 14ου αιώνα έφεραν σε επαφή από τα μονοπάτια και τα περάσματά τους κοινότητες ανθρώπων από το ιταλικό Πεδεμόντιο, τη Λομβαρδία και τις γαλλικές περιοχές του Dauphiné, του Valais και της Προβηγκίας. Στην προσπάθειά τους να αποφύγουν τον εντοπισμό και τη σύλληψη, οι αιρετικές ομάδες της εποχής ακολουθούσαν τα Εικόνα 8.



ορεινά μονοπάτια, ερχόμενες σε επικοινωνία με άλλες περιπλανώμενες, και προκαλώντας με αυτό τον τρόπο έναν έντονο συγκρητισμό. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Γιουβαννί Βεχ από την περιοχή του Chieri, ο οποίος είχε αρχικά ενταχθεί στους «αποστολικούς» της Φλωρεντίας, έπειτα είχε πάει στην Perugia και τη Ρώμη, ενώ προσπάθησε να εντοπίσει και τους Σέρβους Βογόμιλους. Αποτυγχάνοντας στην προσπάθειά του αυτή, ο Βεχ κατέληξε στο

βαλντεσιανή ομάδα των «Φτωχών της Λυών».

Στις ομολογίες του Βεχ και των άλλων Βαλντεσιανών αναδείχθηκαν στοιχεία προερχόμενα από ένα βαθύτερο υπόστρωμα αντι-αιρετικής προπαγάνδας. Τέτοια ήταν τα σεξουαλικά όργια των μαγικών τελετών τους και ο τελετουργικός καννιβαλισμός, κατηγορίες που είχαν αποδοθεί στους «Μανιχαίους» της Ορλεάνης το 1022, αλλά και στην αίρεση των «Καθαρών» (πιθανά από το *Cattus* = γάτος, που ήταν και η μορφή που υποτίθεται πως έπαιρνε ο διάβολος στις τελετές τους). Οι τελετές παιδοκτονίας και παιδοφαγίας διατρέχουν λοιπόν μια περίοδο που αρχίζει τουλάχιστον από τον 11ο αιώνα και φθάνει ως τις αποκαλύψεις του δικαστή von Greyerz στον Nider το 1435. Ωστόσο, στις ομολογίες τους οι Βαλντεσιανοί είχαν εμφανώς περάσει τα αρχαία στερεότυπα μέσα από το φίλτρο των ιδιαίτερών τους πολιτισμικών αναφορών και παραδόσεων.

Στις αναφορές των ιεροεξεταστών για τους Βαλντεσιανούς των Αλπεων επιφανοποιείται και η παράλληλη ύπαρξη και δράση μιας μυστικιστικής σέκτας με δυαδικές αντιλήψεις (όπως οι Μανιχαίοι και οι Καθαροί). Η σέκτα αυτή, όπως αναφέρεται στο *Errores haereticorum Waldensium* του τέλους του 14ου αιώνα, λάτρευε το Σατανά, τον οποίο και θεωρούσε αδελφό του Θεού, ενώ αρνιόταν την παρθενία της Θεοτόκου, και θυσίαζε τα παιδιά της νυχτερινές οργιαστικές τελετές. Η σέκτα αυτή, που ο Ginzburg θεωρεί ότι είναι η ίδια που αναφέρεται στο κείμενο του Nider του 1435, δεν κατονομαζόταν, με αποτέλεσμα, στο διάστημα λίγων δεκαετιών, «Καθαροί», «Βαλντεσιανοί» ή απλώς «αιρετικοί» να ενσωματωθούν σε μια ενιαία κατηγορία υπόπτων για συμμετοχή σε διαβολικές τελετές.

Η εμφανής διασύνδεση των διαφόρων θρησκευτικών αποκλίσεων, όπως αυτές καταγράφηκαν στην αλπική περιοχή, οδηγεί τον Ginzburg να διατυπώσει την υπόθεση ότι είναι στο δυαδισμό των Καθαρών που θεμελιώνεται η βαθμιαία αποκρυστάλλωση του στερεότυπου του *sabbath*. Ο βαλντεσιανός Antonio Galosna είπε στον ιεροεξεταστή πως ο Lorenzo Lormea, ο οποίος τον είχε στρατολογήσει στη βαλντεσιανή σέκτα κήρυττε πως ο Θεός είχε πλάσει μόνο τον ουρανό, ενώ η γη ήταν δημιούργημα του δράκοντα. Κάποιο άλλο μέλος της σέκτας είχε πει πως μόνον ο δράκοντας έπρεπε να λατρεύεται. Πρόκειταν για τον δράκοντα της Αποκάλυψης, το «μέγα δράκοντα, το αρχαίο ερπετό του οποίου το όνομα είναι Διάβολος και Σατανάς» (*Draco ille magnus, serpens antiquus qui vocatur diabolus et Satanas*).

6.5 Κάποιες πρώτες διαπιστώσεις για την ταυτότητα του *Sabbath*.

Σύμφωνα με τη θεωρία του Carlo Ginzburg, η αλληλουχία των θυμάτων των διώξεων (λεπτροί, Εβραίοι, μάγισσες) μας επιτρέπει να συνδέσουμε την εμφάνιση του *sabbath* με την κρίση που αντιμετώπισε η δυτική κοινωνία στη διάρκεια του 14ου αιώνα, και συγκεκριμένα με το λιμό, την πανώλη και τις διώξεις των περιθωριακών ομάδων που ακολούθησαν. Γεωγραφικά, η περιοχή του διωγμού των μαγισσών συμπίπτει με αυτήν της υποτιθέμενης εβραϊκής συνομωσίας του 1348 (η οποία με τη σειρά της ακολουθούσε πιστά το πρότυπο του 1321). Σε ένα γλωσσολογικό επίπεδο, η συγγένεια καθίσταται πιο εύγλωττη: Στις

διαλέκτους του Dauphiné και της Σαβοΐας, η λέξη *gafa* (μάγισσα) συνδέεται με την ισπανική *gafa* (λεπρός) και η λέξη *Snagoga* (νυχτερινός χορός άγνωστων μυθικών όντων) με τη *synagogue* (συναγωγή, συγκέντρωση αιρετικών και κατ'επέκταση Εβραίων), ενώ η λέξη *vaudois* (Βαλντεσιανός) έχει ταυτισθεί με τη λέξη «μάγος». Η εικόνα του *sabbath* προήλθε από τη διαπλοκή των αντιλήψεων των δικαστών και των ανακρινομένων. Ωστόσο, στα υπόλοιπα συστατικά της στοιχεία, και ιδιαίτερα στις μεταμορφώσεις και το νυχτερινό πέταγμα, είναι που - κατά τον Ginzburg - αναδύεται ένα βαθύτερο, αρχαιότερο πολιτισμικό υπόστρωμα.

Εξετάζοντας σειρά αναφορών (επισκοπικές οδηγίες, εκκλησιαστικούς κανόνες, συνοδικά κείμενα, πρακτικά δικών και ανακρίσεων, αφηγήσεις κληρικών, κλπ) σχετικά με τη δράση πυρήνων δαιμονικής εκστατικής λατρείας, ο ιταλός ιστορικός ανιχνεύει την ύπαρξη μιας αρχαίας μυθολογικής παράδοσης, η οποία επιβίωσε - με σημαντικές τοπικές διαφοροποιήσεις - τουλάχιστον επί μια χιλιετία. Τα κείμενα αυτά προέρχονται από πολλές χώρες της Δύσης (Σκωτία, Γερμανία, Ελβετία, Γαλλία, ιταλική χερσόνησος) και καλύπτουν χρονικά ένα διάστημα τριών αιώνων (13ος-17ος). Κοινό τους σημείο, η αναφορά στη νυχτερινή λατρεία μιας θεότητας, η οποία περιλαμβάνει, εκτός από τον τελετουργικό κανιβαλισμό, νυχτερινές πτήσεις και την έντονη συμμετοχή των ζώων, μυθικών και πραγματικών. Η θεότητα αυτή εμφανιζόταν με ονόματα όπως Αρτεμη (Diana), Ηρωδιάς, Richella, Bonna Oriente, Βασίλισσα των νεραϊδών, των νάνων, «καλή κυρία», κ.α., και ήταν κατά την Εκκλησία υποταγμένη στα κελεύσματα του σατανά - αν δεν ήταν η ίδια ενσάρκωσή του. Τα μέλη των εκστατικών αυτών σεκτών ομολογούσαν πως το βράδυ (συνήθως το βράδυ της Πέμπτης και ιδιαίτερα στη διάρκεια των Επιφανείων) «έβγαιναν από το σώμα τους και πετούσαν σε μακρινούς τόπους για να συναντήσουν και να λατρέψουν τη θεά». Άλλες ομολογίες επισήμαιναν την παρουσία νεκρών, νυχτερινές εναέριες μάχες για τη γονιμότητα της γης, (οι *benandanti* της περιοχής του Friuli) κ.α.

Μέσα από την πολυμορφία των αφηγήσεων, ο Ginzburg διακρίνει ανάμεσα σε μια **παγανιστική πολιτισμική και θρησκευτική παράδοση** και στη **δαιμονολογική παρέμβαση** των κληρικών ανακριτών, ιδιαίτερα έντονη από τα τέλη του 14ου αιώνα. Η πρώτη πιθανά να είχε την αφετηρία της στην αρχαία λατρεία της Αρτεμης της Εφέσου, έφερε πάντως έντονο το στίγμα της κελτικής κουλτούρας - που αποτελούσε και το κοινό πολιτισμικό υπόστρωμα των προαναφερμένων περιοχών (η έφιππη θεά Ερονα, τα ταξίδια στον κόσμο των νεκρών στον κύκλο του βασιλιά Αρθούρου, διάφορες νεκρικές θεότητες των Κελτών, κ.α.). Η λατρεία των θεοτήτων και μυθικών ηρώων της κελτικής παράδοσης λαθροβίωνε επί αιώνες και επιφανειοποιούνταν κάθε φορά που η φιλόπρωτη Εκκλησία αποφάσιζε να δώσει μεγαλύτερο βάρος στις «παραληρηματικές αφηγήσεις» και στις «φαντασιώσεις» των απλών ανθρώπων. Σύμφωνα με τον Ginzburg, ήταν μέσα από τη διαπλοκή αυτής της προ-χριστιανικής παγανιστικής παράδοσης με τη δαιμονολογική κοσμοαντίληψη της εκκλησιαστικής ελίτ του 14ου και 15ου αιώνα που προήλθε το στερεότυπο του δαιμονικού *sabbath*.

Μέσα στους αιώνες, η Εκκλησία είχε μεταβάλει τη στάση της απέναντι στις λαϊκές προλήψεις και δεισιδαιμονίες: Για τον Νικόλαο της Cusa, οι εξομολογήσεις των τριών γριών από τη περιοχή της Val di Fassa (σε δίκη το 1457) για την υποτιθέμενη συμμετοχή τους στη σέκτα της Αρτεμης ή Richella, ήταν αποκυήματα φαντασίας ή και καθαρής τρέλλας. Καταδίκασε τις γριές σε μετάνοια και φυλάκιση, ενώ δικαιολόγησε την επιείκειά του λέγοντας πως ήταν ανήθικο να εκτελούνται «αθώοι τρελλοί για τις ανοησίες που εκστόμιζαν». Επιπλέον, ο διαλλακτικός επίσκοπος επισήμαινε πως, στην ευρύτερη περιοχή, οι άνθρωποι προσέγγιζαν εντελώς υλιστικά τη λατρεία του Χριστού και των αγίων, κάτι που ουσιαστικά ισοδυναμούσε με σπονδή στο σατανά. Έναν αιώνα αργότερα, το *sabbath* θα θεωρούνταν από την Καθολική Εκκλησία ως πραγματικό γεγονός και μέγιστο έγκλημα, επιφέροντας την ποινή του θανάτου σε όλους όσοι ομολογούσαν τη συμμετοχή τους σε αυτό.

Οι δαιμονολογικές αντιλήψεις των ελίτ είχαν ταυτίσει την αρχαία λατρεία με τη λατρεία του σατανά. Στη διάρκεια των ανακρίσεων των υπόπτων «μάγων» και «μαγισσών», οι εκπρόσωποι της Εκκλησίας προσπαθούσαν να προσαρμόσουν τις ομολογίες σε αυτή τη διανοητική τους κατασκευή. **Οι ιεροεξεταστές μετέφραζαν – ή, μάλλον, μετέθεταν – πεποιθήσεις που ήταν θεμελιωδώς ξένες προς**

αυτούς σε έναν άλλο, λιγότερο ασαφή κώδικα⁷. Παρ'όλα αυτά, η ιδιαίτερη δυναμική που αναπτυσσόταν πολλές φορές στη σχέση ανακριτών και ανακρινομένων σήμαινε πως το σωζόμενο υλικό μας δίνει, πέρα από τη θεώρηση των ελίτ και μια, παραμορφωμένη έστω, εικόνα των λαϊκών αντιλήψεων, του βαθύτερου δηλαδή πολιτισμικού υποστρώματος που επήγαζε από μια παλαιότερη, «μη δαιμονική» εποχή.

6.6 Η θεμελίωση του *Sabbath*.

Επιχειρώντας να ανιχνεύσει τις ρίζες της εμφάνισης του *sabbath* των μαγισσών στις δυτικές Αλπεις στη διάρκεια του δεύτερου μισού του 14ου αιώνα, ο Carlo Ginzburg προχωρεί σε μια αποκρυπτογράφηση των λαογραφικών χαρακτηριστικών του, εντοπίζοντας εμφανείς καταβολές σε ένα αρχαίο πολιτισμικό υπόστρωμα, πολύ ευρύτερο του δυτικοευρωπαϊκού: Στις πεπιοθήσεις και τη λατρεία των κυνηγών της Σιβηρίας, των σαμάνων της Κεντρικής και Βόρειας Ασίας και των νομάδων της στέππας (το *ευρωασιαστικό πολιτισμικό υπόστρωμα* κατά τον ιταλό ιστορικό).

Σαμανιστικές αντιλήψεις και πρακτικές (όπως λχ το «ζύπνημα» ενός άψυχου σώματος, με την είσοδο μιας πεταλούδας, μέλισσας ή αλογόμυγας στο στόμα του) συμβιώναν στην περιοχή των Αλπεων με ιστορίες για λυκάνθρωπους, νεράιδες και τελετές νεκρών. Η εμφάνιση και εξάπλωση του - επίσης ασιαστικής προέλευσης βάκιλλου της πανώλης - στα μέσα του 14ου αιώνα προκάλεσε αλυσιδωτές αντιδράσεις, κύρια εκφρασμένες με το φόβο της συνομωσίας ενάντια στη χριστιανοσύνη από διαβολικές, εξωγενείς δυνάμεις. Σύμφωνα με τον Ginzburg, τα αντι-αιρετικά στερεότυπα ενώθηκαν με τις σαμανιστικές αντιλήψεις για να δώσουν τη νέα σύλληψη του δαιμονικού *sabbath*. Η εννοποίηση των παραδοσιακών αντιλήψεων σε μια νέα δαιμονική κατεύθυνση - διαδικασία που δρομολογήθηκε από τις ελίτ - απαιτήσε αρκετά χρόνια για να εδραιωθεί, ενώ χαρακτηρίστηκε και από άνιστους ρυθμούς ανάπτυξης. Το γεγονός ωστόσο της τελικής σύζευξης των δαιμονολογικών αντιλήψεων των ελίτ με τις σαμανιστικές των υπάλληλων στρωμάτων κάνει τον Ginzburg να υποθέσει μια βαθύτερη επικοινωνία ανάμεσα στις δύο.

Σύμφωνα με την κρατούσα αντίληψη, στην κοινωνία των ζωντανών οι νεκροί προσωποποιούνται σε όσα άτομα δεν είναι απολύτως ενταγμένα στην κοινότητα. Η ατελής κοινωνική ενσωμάτωση χαρακτήρισε όλους τους προδρόμους των «μάγων» και «μαγισσών» στις ευρωπαϊκές κοινωνίες. Εμφανή σημάδια διαφοροποίησης των λεπτρών, Εβραίων, αιρετικών, των *benandanti* και άλλων «διαφορετικών», τους τοποθετούσαν στο περιθώριο της κοινωνίας, στην ουσία ανάμεσα στον κόσμο των ζωντανών και σε εκείνον των νεκρών (λχ, οι λυκάνθρωποι του σλαβικού χώρου αλλά και οι *benandanti* του ιταλικού Friuli έφεραν σημάδι από τη γέννα). Το 1321, οι λεπτοί κατηγορήθηκαν πως θέλησαν να σπείρουν το θάνατο στους υγιείς, ενώ μαρτυρίες ανθρώπων που «επικοινωνούσαν με τους νεκρούς» (*armiers*) μιλούσαν για το φθόνο που εκείνοι έτρεφαν για τον κόσμο των ζωντανών.

Σε πολλές κουλτούρες συναντούμε την πεποίθηση ότι ορισμένα ζώα (περιστέρια, κουκουβάγιες, νυφίτσες, φίδια, σαύρες, κ.α.) πίνουν το γάλα των αγελάδων και κασικίων (κάποιες φορές και των γυναικών). Στην Ευρώπη, τα ζώα αυτά συσχετίζονταν σχεδόν πάντοτε με νεράιδες και μάγισσες. Ο Ginzburg διακρίνει πίσω από αυτή την εικόνα το ρούφηγμα του αίματος από τις μάγισσες, στερεότυπο που παραπέμπει ευθέως στο φθόνο των νεκρών για τους ζωντανούς, την ακόρεστη δίψα τους για το αίμα των ζωντανών, κάτι που στη λατινογενή κουλτούρα ενσαρκώνεται στο νυχτόβιο πουλί *strix*, το οποίο τρέφεται με το αίμα των νεογέννητων (*strix* όμως ήταν κατά τον Οβίδιο και οι γυναίκες που μεταμορφώνονταν σε πουλιά) Η σύνδεση μάγισσας και νεκρών πήγαζε και από την πεποίθηση ότι, για να επικοινωνήσει κάποιος με τους νεκρούς, θα έπρεπε να είναι και ο ίδιος νεκρός (έστω και προσωρινά).

Στη διάρκεια του 13ου αιώνα, κοινωνικοποιείται η εικόνα των *lamiae* (ή *mascae* ή *striae*), γυναικών συνήθως ηλικιωμένων, οι οποίες γύριζαν τα βράδια, κλέβοντας νεογέννητα από τις κούνιες τους. Η εικόνα συμπληρώνεται και από τον *strix*, δαίμονα που, και πάλι με τη μορφή γριάς γυναίκας, κλέβει και δολοφονεί τα νεογέννητα. Η εικόνα αυτή συνδέθηκε με εκείνη της μάγισσας σαν γυναίκας η οποία γνώριζε τα μυστικά του διαβόλου, ενώ υπήρξε και μια «μεταβίβαση εικόνας» από την αντισημιτική προπαγάνδα της εποχής,

⁷ Carlo Ginzburg, "The Inquisitor as Anthropologist", *Clues, Myths, and the Historical Method*, Βαλτιμόρη, The Johns Hopkins UP, 1989, σ.162.

με την απόδοση της κατηγορίας για τελετουργικές παιδοκτονίες στους «μάγους» και τις «μάγισσες». Στη γλωσσολογική του θεμελίωση, το στερεότυπο του *sabbath* βασίστηκε σε μια πρόσμειξη μυθικών ονομάτων και όντων (προερχόμενων από την πολιτισμική παράδοση των υπάλληλων στρωμάτων) με ονομασίες αιρέσεων. Λαϊκές παραδόσεις, διωκόμενες αιρέσεις, σεξουαλικές φαντασιώσεις και μυθικές θεότητες συνδεδεμένες με τον κόσμο των νεκρών, αποτέλεσαν τα συστατικά ενός εκρηκτικού πραγματικά μείγματος, το οποίο θα οδηγούσε στο κυνήγι των μαγισσών από τα μέσα του 14ου αιώνα και εξής. Σε τελική ανάλυση, όπως υποστηρίζει ο Ginzburg, όλοι οι μύθοι που συγχωνεύθηκαν στη δημιουργία της εικόνας του *sabbath* είχαν ένα κοινό θέμα: Το πέρασμα και την επιστροφή από το υπερπέραν, έναν «βασικό αφηγηματικό πυρήνα ο οποίος συνοδεύει την ανθρωπότητα επί χιλιάδες χρόνια».

Carlo Ginzburg, *Ecstasies-deciphering the witches' sabbath*, Λονδίνο, Penguin 1992, σ.33-86,89-110,296-307.

7. Πηγές.

Παπική βούλα Ιννοκέντιου Η΄, *Summis desiderantes* (Δεκέμβριος 5, 1484).

«Ιννοκέντιος, επίσκοπος, δούλος των δούλων του Θεού, Ad futuram rei memoriam
Επιθυμώντας διακαώς, όπως επιτάσσει η ποιμενική ευθύνη, η καθολική πίστη στις μέρες μας να αναπτυχθεί και να ανθίσει όσο το δυνατόν περισσότερο, και κάθε αιρετική διαφθορά να εκδιωχθεί από την επικράτεια των πιστών, διακηρύσσουμε ελεύθερα και ορίζουμε εκ νέου αυτό με το οποίο μπορεί να υλοποιηθεί ο ευσεβής μας πόθος και κάθε λάθος να εκριζωθεί με το μόχθο μας, όπως με τη σκαπάνη ενός σοφού δουλευτή, και ο ζήλος και η αφοσίωση σε αυτή την πίστη να αποκτήσουν βαθύτερα ερείσματα στις καρδιές των ίδιων των πιστών.

Πληροφορηθήκαμε πρόσφατα, όχι δίχως οδύνη, πως σε ορισμένα τμήματα της Άνω Γερμανίας, όπως και στις επαρχίες, πόλεις, περιφέρειες, περιοχές και επισκοπές του Mainz, της Κολωνίας, του Trier, του Salzburg και της Βρέμης, πολλά άτομα και των δύο φύλων, αδιαφορώντας για τη δική τους σωτηρία και αποκηρύσσοντας την καθολική πίστη, παραδίδονται σε δαίμονες, αρσενικούς και θηλυκούς, και με τις μαγανείες, τα ξόρκια και τις δολοπλοκίες τους, όπως και με άλλες απεχθείς προλήψεις και κληρομαντείες, προσβολές, εγκλήματα και ατοπήματα, καταστρέφουν και προκαλούν τον αφανισμό του σπόρου των γυναικών, των ζώων, των προϊόντων της γης, των σταφυλιών στους αμπελώνες και των καρπών των δένδρων, όπως και ανδρών και γυναικών, βοοειδών και κάθε λογής κοπαδιών ζώων, αμπελώνων και σπρωφόρων δένδρων, των λειβαδιών, βοσκοτόπων, των σοδειών, των δημητριακών και άλλων καρπών της γης. Και πως πλήττουν και βασανίζουν με μεγάλο πόνο και αγωνία, τόσο εσωτερικά όσο και εξωτερικά, αυτούς τους άνδρες, τις γυναίκες, τα βοοειδή, τα κοπάδια, και εμποδίζουν τους άνδρες να γονιμοποιούν και τις γυναίκες να συλλαμβάνουν, καθώς και κάθε ολοκλήρωση γάμου. Επιπλέον, πως αρνούνται με ιερόσυλα χείλη την πίστη που δέχθηκαν με την ιερή βάπτισμα. Και πως, με την παρότρυνση του εχθρού των ανθρώπων, δεν διστάζουν να τελέσουν πολλά ακόμη ειδεχθή ατοπήματα και εγκλήματα, ριψοκινδυνεύοντας τις ίδιες τους τις ψυχές, προσβάλλοντας το Θείο μεγαλείο και σκανδαλίζοντας τα πλήθη. Και πως, αν και οι αγαπημένοι μας υιοί Henricus Institoris και Jacobus Sprenger, του Τάγματος των Φραγκισκανών, καθηγητές της Θεολογίας, έχουν εξουσιοδοτηθεί με αποστολικές μας επιστολές ως ερευνητές της αιρετικής διαφθοράς, ο πρώτος στα προαναφερμένα μέρη της Άνω Γερμανίας, περιλαμβανομένων των επαρχιών, πόλεων, περιφερειών, επισκοπών και άλλων τόπων και ο δεύτερος σε ορισμένες περιοχές κατά μήκος του Ρήνου, ορισμένοι από τον κλήρο και τους κοσμικούς σε αυτές τις περιοχές, επιδεικνύοντας πνεύμα, και επειδή στη συγκεκριμένη επιστολή εξουσιοδότησης οι παραπάνω επαρχίες, πόλεις, περιφέρειες, επισκοπές και άλλα μέρη, και τα πρόσωπα και τα αδικήματα υπό διερεύνηση δεν κατονομάζονται ειδικά, δεν ωχριούν να ισχυρισθούν πως αυτά δεν περιλαμβάνονται στα παραπάνω μέρη και πως επομένως είναι παράνομο για τους προαναφερμένους ιεροεξεταστές να ασκήσουν το ιεροεξεταστικό τους αξίωμα στις επαρχίες, πόλεις, επισκοπές, περιφέρειες και στους άλλους προαναφερμένους τόπους, και πως δεν θα έπρεπε να τους επιτραπεί να προχωρήσουν στην τιμωρία, φυλάκιση και φρονηματισμό των προαναφερμένων προσώπων για τα παραπάνω αδικήματα και εγκλήματα. Με συνέπεια, σε αυτές τις επαρχίες, πόλεις, επισκοπικές επικράτειες και στους

προαναφερμένους τόπους, τέτοια αδικήματα και εγκλήματα να παραμένουν απιμώρητα, όχι δίχως κίνδυνο για την ψυχή των κληρικών και των κοσμικών, και για την αιώνια σωτηρία.

Επιθυμώντας συνεπώς, όπως επιτάσσει το καθήκον μας, να αφαιρέσουμε κάθε εμπόδιο το οποίο παρεμποδίζει τους προαναφερμένους ιεροεξεταστές στην άσκηση της εξουσίας τους, και να εμποδίσουμε το στίγμα της αιρετικής διαφθοράς και κάθε άλλου κακού από το να διαδώσουν τη μόλυνσή τους φέρνοντας την καταστροφή αθώων άλλων, και ιδιαίτερα υποκινούμενοι από θρησκευτικό ζήλο, ώστε οι επαρχίες, πόλεις, επισκοπικές επικράτειες και οι άλλοι προαναφερμένοι τόποι να μη στερηθούν της εξουσίας της Ιεράς Εξέτασης, η οποία τους πρέπει, ορίζουμε, υπό την αποστολική μας ιδιότητα, ό,τι θα επιτραπεί στους προαναφερμένους ιεροεξεταστές σε αυτές τις περιοχές να ασκήσουν την εξουσία τους και να προχωρήσουν στο φρονηματισμό, φυλάκιση και τιμωρία των προαναφερμένων προσώπων για τα γνωστά ατοπήματα και εγκλήματα, με πληρότητα και όπως ακριβώς σε όλες τις επαρχίες, πόλεις, επικράτειες, πρόσωπα και ατοπήματα που κατονομάζονται στη γνωστή επιστολή. Και, για τη μεγαλύτερη εξασφάλιση, επεκτείνοντας τη γνωστή επιστολή και εξουσιοδότηση στις παραπάνω επαρχίες, επισκοπές, επικράτειες, πρόσωπα και εγκλήματα, χορηγούμε στους προαναφερμένους ιεροεξεταστές το δικαίωμα, και οι δύο, ή οποιοσδήποτε από τους δύο, συμπεριλαμβανομένου του αγαπητού μας υιού Johannes Gremper, κληρικού της επισκοπής της Κωνσταντίας, πτυχιούχου πανεπιστημίου, γραμματέα τους, ή οποιουδήποτε άλλου αξιωματούχου που και οι δύο ή κάποιος από τους δύο θα ορίσει στις προαναφερμένες επαρχίες, πόλεις, επισκοπές, επικράτειες και τόπους, να ασκούν απέναντι σε κάθε πρόσωπο, οποιασδήποτε θέσης και ποιότητας, την εξουσία της Ιεράς Εξέτασης, φρονηματίζοντας, φυλακίζοντας, τιμωρώντας και καυτηριάζοντας, όπως τους αξίζει, όποιους κρίνουν ως ενόχους, σύμφωνα με τα προηγούμενα.

Και επίσης θα έχουν πλήρη ελευθερία να κηρύζουν στους πιστούς το λόγο του Θεού, τόσο συχνά όπως αυτοί θα κρίνουν σκόπιμο, σε κάθε μια από τις ενοριακές εκκλησίες των προαναφερμένων επαρχιών, όπως και να κάνουν κάθε τι το αναγκαίο και κατάλληλο υπό τις παρούσες συνθήκες, και παρόμοια να το τελέσουν με πληρότητα και ελευθερία».

Johannes Nider, *Formicarius* («η μυρμηγκοφωλιά»), 1437

(έκδοση Αυγούστου, 1476, Βιβλίο Ε', κεφ. 3).

«Θα σου παραθέσω ορισμένα παραδείγματα, τα οποία ε γνώρισα εν μέρει από τους δασκάλους της σχολής μας, εν μέρει από την εμπειρία ενός αδέκαστου κοσμικού δικαστή, άξιου κάθε φήμης, ο οποίος από το βασανισμό και την ομολογία μάγων και από τις εμπειρίες του στο δημόσιο και ιδιωτικό χώρο έμαθε πολλά πράγματα γι'αυτούς. Έναν άνδρα με τον οποίο συζήτησα συχνά το θέμα πλατειά και εκτενώς, τον Peter, πολίτη της Βέρνης, στην επισκοπή της Λωζάννης [σημ. πρόκειται για τον Peter της Gruyères, φρούραρχο της Βέρνης, 1392-1406] ο οποίος έχει κάψει πολλούς μάγους και των δύο φύλων, ενώ έδιωξε άλλους από την επικράτεια της Βέρνης. Συζήτησα επιπλέον με ένα Βενεδικτίνo ο οποίος, αν και τώρα ένας ιδιαίτερα ευσεβής κληρικός σε μεταρρυθμισμένο μοναστήρι της Βιέννης, υπήρξε πριν μια δεκαετία νεκρομάντης, ταχυδακτυλουργός, γελωτοποιός και περιοδεύων ηθοποιός, πολύ γνωστός για την τέχνη του στους κύκλους της κοσμικής αριστοκρατίας. Άκουσα επιπλέον ορισμένα από τα παρακάτω από τον Ερευνητή της Αιρετικής Διαφθοράς [σημ. ο επίσημος τίτλος του εντεταλμένου εκπροσώπου της Ιεράς Εξέτασης] στο Autun, ο οποίος ήταν ένας αφοσιωμένος μεταρρυθμιστής της μονής μας στη Λυών και έχει καταδικάσει πολλούς για μαγεία στην επισκοπή του Autun.

Η ίδια διαδικασία περιγράφηκε με μεγαλύτερη σαφήνεια από έναν άλλο νεαρό άνδρα, που συνελήφθη και κάηκε σαν μάγος, αν και, πιστεύω, πως είχε μετανοήσει ειλικρινά και που είχε νωρίτερα, μαζί με τη γυναίκα του, αμετανόητη μάγισσα, διαφύγει από τον προαναφερμένο δικαστή Peter. Αυτός ο νέος, αφού κατηγορήθηκε εκ νέου στη Βέρνη, μαζί με τη γυναίκα του και τοποθετήθηκε σε διαφορετική φυλακή από αυτήν, δήλωσε: «Εαν μπορώ να πάρω άφεση των αμαρτιών μου, θα αποκαλύψω ελεύθερα όλα όσα γνωρίζω για τη μαγεία, γιατί γνωρίζω πως με περιμένει ο θάνατος». Και όταν πήρε τις διαβεβαιώσεις των λογίων πως, εαν μετανοούσε ειλικρινά, θα ήταν σίγουρο πως θα κέρδιζε την άφεση για τις αμαρτίες του, τότε προσφέρθηκε πρόθυμα στο θάνατο, αποκαλύπτοντας τις μεθόδους της αρχέγονης μόλυνσης.

Η τελετουργία, είπε, της αποπλάνησής μου, ήταν η ακόλουθη: Πρώτα, μια Κυριακή, πριν τον καθαγιασμό του νερού, ο προσήλυτος μαζί με τους δασκάλους του πρέπει να πάει στην εκκλησία και εκεί, παρουσία τους, πρέπει να αποκηρύξει τον Χριστό και την πίστη του, τη βάπτισμα και την Καθολική Εκκλησία. Έπειτα πρέπει να υποβάλλει τα σέβη του στον *magisterulus*, δηλαδή στο μικρό δάσκαλο (γιατί έτσι, και όχι με άλλους τρόπους, αποκαλούν το Διάβολο). Έπειτα, πίνει από το προαναφερμένο φλασκί και αφού γίνει αυτό, από εδώ και πέρα νιώθει πως κρύβει μέσα του μιαν εικόνα της τέχνης μας και τις κύριες τελετές αυτής της σέκτας. Με αυτόν τον τρόπο αποπλανήθηκα. Όπως και η γυναίκα μου, πιστεύω με τέτοια επιμονή, που θα προτιμήσει τις φλόγες από το να παραδεχθεί ένα ψίχουλο της αλήθειας. Αλίμονο, όμως, είμαστε και οι δύο ένοχοι. Ό,τι είπε ο νεαρός άνδρας αποδείχθηκε ολότελα αληθές. Μετά την ομολογία, ο νεαρός πέθανε σε αληθινή μετάνοια. Αντίθετα, η γυναίκα του, αν και καταδικασμένη από τις καταθέσεις μαρτύρων, δεν ομολόγησε την αλήθεια κάτω από βασανιστήρια ή την ώρα του θανάτου. Αλλά όταν ετοιμαζόταν η φωτιά της από τον δήμιο, ψέλλισε με τα πιο μοχθηρά λόγια μια κατάρα γι'αυτόν και έτσι κήκε».

Heinrich Kramer & Jacob Sprenger, *Malleus maleficarum*, 1487 (αποσπάσματα).

«Η μέθοδος για το ξεκίνημα μιας ανάκρισης με βασανισμό είναι η ακόλουθη: Πρώτα, οι φύλακες ετοιμάζουν τα όργανα του βασανισμού, έπειτα απογυμνώνουν το φυλακισμένο (εαν είναι γυναίκα, έχει ήδη απογυμνωθεί από άλλες γυναίκες, τίμιες και με ήθος). Το ξεγύμνωμα γίνεται επειδή ορισμένα μαγικά μέσα είναι δυνατό να έχουν ραφτεί στα ρούχα - τέτοια όπως, δασκαλεμένοι από το Διάβολο, ετοιμάζουν από τα σώματα αβάπτιστων νηπίων, ώστε να διαφύγουν της σωτηρίας. Και όταν ετοιμασθούν τα όργανα του βασανισμού, ο δικαστής, αυτοπροσώπως, όσο και μέσω άλλων καλών ανδρών, ζηλωτών της πίστης, προσπαθεί να πείσει το φυλακισμένο να ομολογήσει την αλήθεια ελεύθερα. Αν όμως αυτός δεν ομολογήσει, διατάσσει τους φύλακες να δέσουν το φυλακισμένο στο *strappado* [σημ. όργανο βασανισμού, στο οποίο ο φυλακισμένος, δεμένος πισθάγκωνα, ανασηκώνεται από το έδαφος, κρεμασμένος σε ένα σχοινί] ή σε κάποιο άλλο όργανο βασανισμού. Οι βοηθοί υπακούουν ευθύς αμέσως, όμως επιδεικνύοντας μια προσποιητή ταραχή. Έπειτα, στην παράκληση ενός από τους παριστάμενους, ο φυλακισμένος απελευθερώνεται ξανά και μεταφέρεται σε διπλανό χώρο, όπου και πάλι καταβάλλεται προσπάθεια να πεισθεί να ομολογήσει, ενώ του δημιουργείται η εντύπωση πως, σε αυτή την περίπτωση, δεν θα θανατωθεί.

Εδώ μπορούμε να αναρωτηθούμε κατά πόσον ο δικαστής, σε περίπτωση ενός περιβόητου φυλακισμένου, καταδικασμένου τόσο από μαρτυρίες όσο και από στοιχεία, εκτός από τη δική του ομολογία, μπορεί πράγματι να τον κάνει να ελπίζει πως η ζωή του θα σωθεί, αν και, εφόσον ομολογήσει το έγκλημά του, θα τιμωρηθεί με θάνατο.

Πρέπει να απαντήσουμε πως οι γνώμες διαφέρουν. Κάποιοι θεωρούν πως ακόμη και μια περιβόητη μάγισσα, απέναντι στην οποία τα στοιχεία δικαιολογούν τη βαθεία υποψία, και η οποία, ως αρχηγέτις των μαγισσών θεωρείται πολύ επικίνδυνη, μπορεί να λάβει διαβεβαιώσεις για τη σωτηρία της ζωής της και να καταδικασθεί σε ισόβια φυλάκιση με ψωμί και νερό, σε περίπτωση που δώσει βέβαιη και πειστική μαρτυρία ενάντια σε άλλες μάγισσες. Όμως, αυτή η ποινή της ισόβιας φυλάκισης δεν πρέπει να της ανακοινωθεί, μοναχά πως η ζωή της θα σωθεί και πως θα τιμωρηθεί με άλλον τρόπο, ίσως με εξορία. Και αναμφίβολα τέτοιες περιβόητες μάγισσες, ιδιαίτερα εκείνες που ετοιμάζουν μαγικά φίλτρα ή θεραπεύουν με μαγικές μεθόδους αυτούς που έχουν μαγευθεί, θα ήταν σκόπιμο να διατηρηθούν, ώστε να βοηθούν τους μαγεμένους ή να κατηγορούν άλλες μάγισσες, εαν δεν ήταν οι κατηγορίες τους αναξιόπιστες, επειδή ο Διάβολος είναι ψεύτης, εκτός και αν διασταυρωθούν με στοιχεία και μάρτυρες.

Άλλοι θεωρούν, σε σχέση με αυτό το σημείο, πως η υπόσχεση για τη μη θανάτωση της καταδικασμένης μάγισσας πρέπει να τηρηθεί για ορισμένο χρόνο, κατόπιν όμως αυτή πρέπει να καεί.

Μια τρίτη άποψη είναι πως ο δικαστής μπορεί με ασφάλεια να υποσχεθεί σε μάγισσες πως θα λυπηθεί τη ζωή τους, εφόσον αργότερα αυτοεξαιρεθεί από την απαγγελία της ποινής και αφήσει έναν άλλο δικαστή να το κάνει στη θέση του...

Εαν όμως, είτε με απειλές, είτε με τέτοιου είδους υποσχέσεις, ο μάγος δεν πείθεται να πει την αλήθεια, τότε οι φύλακες πρέπει να τελέσουν την ποινή, και να βασανίσουν το φυλακισμένο σύμφωνα με τις αποδεκτές

μεθόδους, με περισσότερη ή λιγότερη βαναυσότητα, ανάλογα προς το έγκλημα του υπόλογου. Και ενόσω αυτό υποβάλλεται σε βασανιστήρια, πρέπει να ανακριθεί επάνω στα στοιχεία του κατηγορητηρίου, και αυτό συχνά και επίμονα, ξεκινώντας από τις ελαφρύτερες κατηγορίες - επειδή πολύ πιο εύκολα θα παραδεχθεί τις ελαφρύτερες κατηγορίες, παρά τις βαρύτερες. Και όσο αυτό γίνεται, ο γραμματικός πρέπει να καταγράφει τα πάντα στο αρχείο του της δίκης - το πως βασανίζεται ο φυλακισμένος, σε ποιιά σημεία του υποβάλλονται ερωτήσεις και πως αυτός απαντά.

Και σημειώστε πως, εαν ομολογήσει υπό την πίεση βασανιστηρίων, πρέπει κατόπιν να οδηγηθεί σε άλλο χώρο, όπου θα επιβεβαιώσει πως η ομολογία δεν οφειλόταν μοναχά στη δύναμη των βασανιστηρίων. Εάν όμως ο φυλακισμένος δεν ομολογήσει την αλήθεια κατά τρόπο ικανοποιητικό, άλλα όργανα βασανισμού πρέπει να παρουσιασθούν εμπρός του, με τη δήλωση πως εάν δεν ομολογήσει την αλήθεια, θα πρέπει να υποστεί και αυτά. Εάν όμως, ακόμη και με αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί να περιέλθει σε τρόπο και να φθάσει στην αλήθεια, τότε την επομένη ή τη μεθεπόμενη πρέπει να υποβληθεί σε σειρά βασανιστηρίων - όχι όμως επανάληψη, επειδή δεν πρέπει να επαναλαμβάνονται εάν δεν προκύψουν νέα στοιχεία.

Ο δικαστής πρέπει τότε να απευθύνει στους φυλακισμένους την εξής ετυμηγορία: Εμείς, ο δικαστής και λοιποί, σας επιβάλλουμε τόσες ημέρες για τη συνέχιση των βασανιστηρίων, ώστε να ακουσθεί η αλήθεια από το στόμα σας, και τα πάντα να καταγραφούν από το γραμματικό.

Και, στη διάρκεια του διαλείμματος, πριν την καθορισμένη ημέρα, ο δικαστής αυτοπροσώπως ή μέσω άλλων εγκεκριμένων προσώπων, πρέπει με βάση τον προαναφερθέντα τρόπο να προσπαθήσει να πείσει τη φυλακισμένη να ομολογήσει, υποσχόμενός της (εαν μπορεί να πεισθεί με αυτή την υπόσχεση) πως η ζωή της θα της χαρισθεί.

Επιπλέον, ο δικαστής θα φροντίσει ώστε, καθ'όλη τη διάρκεια αυτού του διαλείμματος, φρουροί να βρίσκονται συνέχεια μαζί με την κρατούμενη, επειδή δεν πρέπει να αφεθεί μόνη. Γιατί θα δεχθεί επίσκεψη από το Διάβολο και θα παρακινηθεί να αυτοκτονήσει».

8. Οδηγός Μελέτης.

B. Ankarloo & G. Henningsen (επιμ.), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Οξφόρδη, OUP, 1989.

J. Barry, M. Hester, G. Roberts (επιμ.), *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief*, Κέμπριτζ, CUP, 1996.

A.Llewellyn Barstow, *Witchcraze. A new history of the European witch hunts*, San Francisco, HarperCollins Publishers, 1994.

G. Bechtel, *La sorcière en Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands buchers*, Παρίσι, Plon, 1997.

M. Bertolotti, "The Ox's Bones and the Ox's Hide: A Popular Myth, Part Hagiography and Part Witchcraft", Edward Muir & Guido Ruggiero (επιμ.), *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, Βαλτιμόρη, The Johns Hopkins University Press, 1991.

W. de Blecourt, "The Making of the Female Witch: Reflections on Witchcraft and Gender in the Early Modern Period", *Gender & History*, 12, 2, Ιούλιος 2000.

R. Briggs, *Communities of Belief - Cultural and Social Tensions in Early Modern France*, Οξφόρδη, The Clarendon Press 1989.

_____, "Women as victims? Witches, judges and the community", *French History*, vol. 5, 4, Δεκέμβριος 1991.

_____, *Witches and Neighbours*, Λονδίνο, Harper Collins 1996.

M. de Certeau, *The Possession at Loudun*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

S. Clark, "The 'gendering' of witchcraft in French demonology: Misogyny or Polarity?", *French History*, vol.5, 4, Δεκέμβριος 1991.

_____, *Thinking With Demons*, Οξφόρδη, OUP 1997.

- _____ (επιμ.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Λονδίνο, Macmillan, 2001.
- M. Closson**, *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650)*, Γενεύη, Droz, 2000.
- H. Geertz & K. Thomas**, "An Anthropology of Religion and Magic, I, II", *Journal of Interdisciplinary History*, VI, I, 1975.
- F.J. Gent**, *The Trial of the Bideford Witches*, Devon, Edward Gaskell Publishers, 2002.
- M. Gibson**, *Reading Witchcraft. Stories of Early English Witches*, Λονδίνο, Routledge, 1999.
- _____, *Early Modern Witches. Witchcraft cases in contemporary writing*, Λονδίνο, Routledge, 2000.
- C. Ginzburg**, *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Βαλτιμόρη, The Johns Hopkins University Press, 1983.
- _____, "The Inquisitor as Anthropologist", *Clues, Myths, and the Historical Method*, Βαλτιμόρη, The Johns Hopkins University Press, 1989 (* μεταφρασμένο στο φάκελο του μαθήματος).
- _____, *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, Λονδίνο, Penguin 1992.
- C. Holmes**, "Women: Witnesses and Witches", *Past and Present*, 140, 1993.
- H. Kramer & J. Sprenger**, *The Malleus Maleficarum*, Νέα Υόρκη, Dover Publications 1971.
- B. Levack**, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Λονδίνο, Longman, 1995.
- A. Macfarlane**, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Λονδίνο, Routledge, 1999.
- P.G. Maxwell-Stuart (επιμ.)**, *The Occult in Early Modern Europe. A Documentary History*, Macmillan, 1999.
- R.I. Moore**, *The Formation of a Persecuting Society*, Οξφόρδη, Blackwell, 1990.
- R. Muchembled**, *La sorcière au village, Xve – XVIIIe siècle*, Παρίσι, Gallimard, 1991.
- _____, *Une histoire du diable. XIIe – XXe siècle*, Παρίσι, Seuil, 2000 (ελλ. μτφρ. *Μια ιστορία του διαβόλου, 12^{ος} – 20^{ος} αιώνας*, Αθήνα, Μεταίχμιο, 2003).
- E. Muir**, *Ritual in Early Modern Europe*, Κέμπριτζ, CUP 1997.
- W. Naphy & Penny Roberts (επιμ.)**, *Fear in Early Modern Society*, Μάντσεστερ, Manchester University Press 1997.
- R. Po-chia Hsia**, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven, Yale University Press 1988.
- D. Purkiss**, *The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations*, Λονδίνο, Routledge, 1996.
- N. Rémy**, *La démonolatrie (Jean Boës, επιμ.)*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1997.
- L. Roper**, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, Λονδίνο, Routledge 1994.
- A. Rowlands**, "Telling Witchcraft Stories: New Perspectives on Witchcraft and Witches in the Early Modern Period", *Gender & History*, 10, 2, Αύγουστος 1998.
- R.W. Scribner**, "Magic and the Formation of Protestant Culture in Germany", *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, **L. Roper (επιμ.)**, Leiden, Brill, 2001.
- J. Sharpe**, *Instruments of Darkness. Witchcraft in England, 1550-1750*, Λονδίνο, Penguin, 1997.
- K. Thomas**, *Religion and the Decline of Magic*, Λονδίνο, Penguin 1971.
- Johan Weyer**, *De praestigiis daemonum (Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance)*, Medieval and Renaissance Texts & Studies, Arizona State University, 1998.
- G. Scholz Williams**, *Defining Dominion. The discourses of magic and witchcraft in early modern France and Germany*, Michigan, The University of Michigan Press, 1999.
- S. Wilson**, *The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, Λονδίνο, Hambledon, 2001.
- C. Zika**, «Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe: Reading the Visual Images», *History Workshop Journal*, 44, 1997, σ. 77-105.

9. Σημειώματα

Σημείωμα Ιστορικού Εκδόσεων Έργου

Το παρόν έργο αποτελεί την έκδοση 1.0.

Έχουν προηγηθεί οι κάτωθι εκδόσεις:

- Έκδοση διαθέσιμη εδώ. <http://eclass.uoa.gr/courses/ARCH100>.

Σημείωμα Αναφοράς

Copyright Εθνικών και Καποδιστριακών Πανεπιστημίων Αθηνών, Κώστας Γαγανάκης, 2014. «ΙΙ19 Νεότερη Ευρωπαϊκή Ιστορία Β΄, Ενότητα: Το κυνήγι μαγισσών στη Δύση, 1550-1750». Έκδοση: 1.0. Αθήνα 2014. Διαθέσιμο από τη δικτυακή διεύθυνση: <http://opencourses.uoa.gr/courses/ARCH7>

Σημείωμα Αδειοδότησης

Το παρόν υλικό διατίθεται με τους όρους της άδειας χρήσης Creative Commons Αναφορά, Μη Εμπορική Χρήση Παρόμοια Διανομή 4.0 [1] ή μεταγενέστερη, Διεθνής Έκδοση. Εξαιρούνται τα αυτοτελή έργα τρίτων π.χ. φωτογραφίες, διαγράμματα κ.λ.π., τα οποία εμπεριέχονται σε αυτό και τα οποία αναφέρονται μαζί με τους όρους χρήσης τους στο «Σημείωμα Χρήσης Έργων Τρίτων».



[1] <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Ως **Μη Εμπορική** ορίζεται η χρήση:

- που δεν περιλαμβάνει άμεσο ή έμμεσο οικονομικό όφελος από την χρήση του έργου, για το διανομέα του έργου και αδειοδόχο
- που δεν περιλαμβάνει οικονομική συναλλαγή ως προϋπόθεση για τη χρήση ή πρόσβαση στο έργο
- που δεν προσπορίζει στο διανομέα του έργου και αδειοδόχο έμμεσο οικονομικό όφελος (π.χ. διαφημίσεις) από την προβολή του έργου σε διαδικτυακό τόπο

Ο δικαιούχος μπορεί να παρέχει στον αδειοδόχο ξεχωριστή άδεια να χρησιμοποιεί το έργο για εμπορική χρήση, εφόσον αυτό του ζητηθεί.

Σημείωμα Χρήσης Έργων Τρίτων

Το Έργο αυτό κάνει χρήση των ακόλουθων έργων:

[Εικόνες/Σχήματα/Διαγράμματα/Φωτογραφίες](#)

Εικόνα 1: Three witches burned alive shown in 16th Century German pamphlet. Copyrighted.
<http://www.gettyimages.com/detail/news-photo/three-witches-burned-alive-shown-in-16th-century-german-news-photo/50703877>

Εικόνα 2: Examination of a Witch, 1853. Copyrighted.
<http://www.gettyimages.com/detail/illustration/examination-of-a-witch-1853-stock-graphic/97865474>

Εικόνα 3: Oundle witches: Woodcut illustration of a witch. Copyrighted.
<http://serve.org.uk/villagereminiscence.html>

Εικόνα 4: The Tryal, Condemnation and Execution of the three Witches.
<http://forums.gardenweb.com/forums/load/roundrobin/msg1006043112514.html>

Εικόνα 5: Matthew Hopkins, the Witchfinder General (d.1647) (engraving) (b&w photo). Copyrighted.
<http://www.gettyimages.com/detail/illustration/matthew-hopkins-the-witchfinder-general-stock-graphic/56258104>

Εικόνα 6: Witches' Brew. From Abraham Saur's Ein Kurtze Treue Warning (A Short, True, Warning). Printed at Frankfurt, 1582. <http://guilty-novin.blogspot.ca/2013/11/chapter-71-posters-of-magic.html>

Εικόνα 7: Demonio. Copyright: Guangzhou Integrated Image Co.,Ltd.
<http://www.fotoe.com/image/32023498>

Εικόνα 8: Title page of Peter Binsfeld, Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum (1592).
<http://streetsofsalem.com/tag/witch-trials/>

Πίνακες

Χρηματοδότηση

- Το παρόν εκπαιδευτικό υλικό έχει αναπτυχθεί στο πλαίσιο του εκπαιδευτικού έργου του διδάσκοντα.
- Το έργο «**Ανοικτά Ακαδημαϊκά Μαθήματα στο Πανεπιστήμιο Αθηνών**» έχει χρηματοδοτήσει μόνο τη αναδιαμόρφωση του εκπαιδευτικού υλικού.
- Το έργο υλοποιείται στο πλαίσιο του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Εκπαίδευση και Δια Βίου Μάθηση» και συγχρηματοδοτείται από την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) και από εθνικούς πόρους.

