

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Danilo J. Trbojević

DRUŠTVENA I POLITIČKA INSTRUMENTALIZACIJA  
PREDSTAVA O VAMPIRU NA BALKANU:  
PRILAGODLJIVOST BESMRTNOG MOTIVA

doktorska disertacija

Beograd, 2021.

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Danilo J. Trbojević

THE SOCIAL AND POLITICAL INSTRUMENTALISATION  
OF VAMPIRE REPRESENTATIONS IN THE BALKANS:  
ADAPTABILITY OF AN IMMORTAL MOTIF

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2021.

Mentor:

Prof. dr Slobodan Naumović

Univerzitet u Beogradu

Filozofski fakultet

Članovi komisije:

Prof. dr Lidija Radulović

Prof. dr Vladimir Ribić

Prof. dr Marko Pišev

dr Sonja Žakula, naučna saradnica, Etnografski institut SANU

Datum odbrane disertacije: \_\_. \_\_. 2021. godine, u Beogradu

## Reči zahvalnosti

Na prvom mestu, više nego bilo kome, želeo bih da se zahvalim mentoru, prof. dr Slobodanu Naumoviću, na strpljenju, volji i razumevanju. Zahvaljujem se što ste sa mnom delili interesovanje za temu i puno puta kroz konstruktivne kritike, zapažanja i sugestije doprineli razvoju ideja bez kojih ova teza ne bi bila ista. Takođe, malo ko mi je pružio tako nedvosmislenu podršku u želji da se posvetim terenskim istraživanjima, a potom sa odobravanjem slušao moje impresije o viđenom i zabeleženom. Hvala i za sve neformalne razgovore, šale i razumevanje. Zahvalan sam na pedagoškom i ljudskom pristupu meni kao osobi, u kojoj ste pored nedostataka, videli i potencijale na kojima treba raditi.

Svojim roditeljima se zahvaljujem na podršci koja nikad nije dovedena u pitanje i bez koje ne bih bio tu gde sam. Zahvalan sam na materijalnoj, ali pre svega moralnoj i emotivnoj podršci, na razumevanju i ohrabrenju da istrajem. Bez osobina koje sam nasledio od vas, poput osobenosti i tvrdoglavosti, jednostavno ne bih uspeo da dovedem ovo istraživanje i pisanje do kraja.

Zahvaljujem se svim profesorima i profesorkama na Odeljenju za etnologiju i antropologiju a posebno Danijelu Sinaniju, Milošu Milenkoviću i Bojanu Žikiću. Takođe, zahvaljujem se na podršci i pomoći mojim kolegama i terenskim saborcima: Mladenu Stajiću, Marku Piševu, Ivani Gačanović, Jeleni Ćuković, Ani Banić, Mili Bakić, Ani Dajić i Nini Kulenović, a naročito Sonji Žakuli i Neveni Milanović. Posebno sam zahvalan Milanu Tomaševiću na svemu što je za mene uradio ne samo kao iskusniji antropolog već kao pravi drug.

Zahvaljujem se prijateljima, drugarima i drugaricama iz kraja, iz grada i sa scene. To su ljudi koji me najduže i najbolje poznaju, i iako u suštini ne poznaju antropologiju kao nauku a još manje kao profesiju, podržavaju moju strast ohrabrujući me da budem to što jesam.

Na kraju, ali nikako manje važna grupa ljudi kojoj dugujem zahvalnost su sagovornici, osobe bez kojih ovaj tekst ne bi postojao. Najdublje se zahvaljujem ovim ljudima koji su me prihvatili, primali u svoj dom i davali mi uvid u svoj intimni svet stvarnosti. Ovaj rad, a potom i potencijalna knjiga, posvećeni su mojim sagovornicima i njihovim porodicama.

## **Društvena i politička instrumentalizacija predstava o vampiru na Balkanu: prilagodljivost besmrtnog motiva**

### **Apstrakt:**

U disertaciji se, iz antropološke perspektive, istražuje forma, sadržaj i status predstava o vampiru u narodnoj, pre svega kulturnoj, baštini seljaštva danas. Konceptu „vampira“, jednom od simbola društvene i kulturne stvarnosti zajednice, pristupilo se ne kao pasivnom i petrifikovanom, već kao konceptu u velikoj meri uslovljenom kako lokalnim, unutrašnjim, tako i spoljnim, globalnim faktorima. Komparacija stare i nove etnografske građe ukazala je na promene forme, odnosno sadržaja motiva, što je nametnulo pitanje uzroka koji su doveli do promena, krunjenja ili nestajanja motiva kao elementa demonoloških predanja. Na osnovu prezentovane građe i analize zaključeno je da je motiv u tradicijskom kontekstu figurirao kao odgovor na društvene probleme i potrebe, odnosno predstavljao refleksiju socijalne i kulturne stvarnosti. Koncept „vampira“ u tom smislu figurira kao „plutajući označitelj“, motiv kroz koji zajednica, grupa ili pojedinac govore o društvenim problemima, tenzijama ili potrebama u specifičnom kontekstu. Iako na kolektivnom nivou predstavlja reprezentaciju aberacije, odnosno inverzije društvene norme, „vampire“ je u svetu seoske zajednice imao raznorodne uloge koje su reprodukovale moć zajednice, ali i otelotvoravale otpor, odnosno pregovaranje, kojim su prevazilažene društvene stege. Specifičnost motiva bio je, dakle, njegov suživot sa različitim slojevima društva koji kroz društvenu upotrebu tog motiva međusobno komunicirali. Sa druge strane, ovaj motiv kao simbol sela kao „sveta za sebe“, države unutar države ili crkve van okvira svetozora Srpske pravoslavne Crkve, vekovima je i pored integrativne uloge na lokalnom nivou, bio interpretiran (od spolja) kao vid simboličkog otpora centralizaciji i modernizaciji države. Vekovima su verovanja i prakse vezane za „vampire“ bili kritikovani ili kažnjavani od strane profane i sakralne vlasti. Ipak, istorijski periodi u kojima je Srbija bila okupirana ili crkva marginalizovana, doprineli su jačanju tradicijskih institucija poput „vampira“ kroz koje su zajednice regulisale društveni poredak. Ono što je započeto srednjovekovim zabranama, nakon oslobođenja i konsolidacije Srbije devetnaestog veka, nastavljeno je kroz primenu kulturnih politika čiji je cilj bila modernizacija društva iznutra ali i redefinisane nacionalnog identiteta ka spolja. Ovakav pristup počivao je na principu „značajnog drugog“. U slučaju države Srbije „značajni drugi“ bila su zapadna društva, dok su u očima seoskih zajednica to bile elite koje su potencirale urbanu i modernu kulturu na uštrb baštine balkanskog seljaštva. „Vampir“, kao živi element seoske svakodnevice, na nivou države predstavljao je neželjeni artefakt prošlih vekova, sliku neprosvećenosti naroda, te zaostalosti države, što je samo ojačavalo balkanističke stereotipe Zapada o inferiornosti balkanskih društava. „Vampir“ kao simbol „balkanske drugosti“, bilo da se radi o motivu seoskog folklora ili zapadne popularne kulture, postaje element kulturne intimnosti sela i Srbije. Od sredine 19. veka, a posebno od druge polovine 20. veka, u Srbiji dolazi do društvene i političke upotrebe motiva koji dobija novo, moderno, urbano ruho. Gubeći predznak seoske kulture, demonsko se zamenjuje ljudskim, a stvarnost fantastičnim. U periodu nakon Drugog svetskog rata kulturna politika, kao i u slučaju pređašnje države, nastoji da zameni tradicijske modernim institucijama, kao i da marginalizuje baštinu koja se nije uklapala u koncept komunističke filozofije ili socijalističkog društva. Urbano, obrazovano i moderno postaju ideali, a koncept „vampira“ kao vid „seoske autonomije“ i kulturne stvarnosti nasuprot modelu zapadne fantastike ostaje jednako kulturno intiman, istovremeno odražavajući opozicije između urbanog i ruralnog, modernog i zaostalog ali i racionalnog i iracionalnog. Čak i nakon raspada Jugoslavije te retradicionalizacije društva, „vampir“ popularne kulture predstavlja opštepoznati simbol urbane kulture, a folklorni „vampir“ traumatično nasleđe ruralne balkanske prošlosti. Forma, sadržaj i doživljaj ovog elementa lokalne baštine ostaje intiman unutar seoskih zajednica u čijoj kulturnoj stvarnosti i dalje „živi“. Na osnovu terenskih iskustava, ali i analize medija, opozicija javno : privatno posebno se ističe na primeru „vampira“ kao elementa seoske baštine, bez obzira na to da li se ona otkriva antropologu sagovorniku ili kroz upotrebu motiva kao elementa turističke

ponude. „Grad“, „država“, „moderno“ ili „racionalno“ predstavljaju opozicije nasuprot kojih „vampir“ u javnoj upotrebi danas predstavlja tačku razdvajanja dva dela društva - narodne i elitne odnosno pseudozapadne kulture, te identiteta države (i nacije) rastrzane između „balkanske prošlosti“ i „evropske (budućnosti) Srbije“. Budući da je jedna pozicija u očima „značajnog drugog“ valorizovana, dok je druga traumatična i marginalizovana, može se govoriti o dominaciji jednog nad drugim motivom kao kulturno političkim simbolom. Dva motiva, pozapadnjačeni i tradicijski i pored vrlo slične logike upotrebe motiva, ostaju opozitni u svojoj ontološkoj poziciji kao simboli dve kulture, vremena i stvarnosti. Cilj ovog rada bio je razumevanje „prirode“ motiva kako bi se razumela njegova „besmrtnost“ u svetu koji se sve brže menja, menjajući stvarnost sela čije je imaginacije „vampir“ deo. Osnovna premisa o glocalizacijskim faktorima kao preduslovu društvene i političke upotrebe motiva ispostavila se tačnom. Pitanje „besmrtnosti“ motiva, sa druge strane, pokazalo se kompleksnim. „Besmrtnost vampira“ u kulturi seljaštva čini se posledicom istorijskih, socijalnih i političkih faktora, ali i mogućnošću motiva da se menja i prilagođava društvenim potrebama paradoksalno figurirajući kao konstanta tradicije i „stvarnosti“ zajednice. U Srbiji, zemlji na sporom putu tranzicije u evropsko i moderno društvo, brojne seoske zajednice danas su marginalizovane. Selo često figurira kao kognitivni i socijalni centar sa kojim se članovi identifikuju na vertikalnom (generacijskom) i horizontalnom nivou (na nivou zajednice), sa posebnim akcentom na društvenoj i političkoj upotrebi tradicije kao faktora odvajanja od globalnog i identifikacije sa lokalnim. „Vampir“ kao vid intimne tradicije u ovim selima (i danas) ima integrišuću društvenu ulogu, kao element nasleđa oko kog članovi zajednica afirmišu kulturnu stvarnost i identitet. Upravo moć promene i primene, prilagođavanja motiva društvenom kontekstu upotrebe, ali u isto vreme i suštinska postojanost, „vampira“ čine „živim“ aspektom baštine i kulturne stvarnosti brojnih seoskih zajednica danas.

***Ključne reči:*** vampir, demonološka predanja, hibridno društvo, hegemonija, postmodernost

***Naučna oblast:*** etnologija i antropologija

***Uža naučna oblast:*** etnologija i antropologija

**UDK:**

## **The social and political instrumentalisation of vampire representations in the Balkans: adaptability of an immortal motif**

### **Summary:**

The dissertation explores the form, content and status of representations of the vampire in folk, foremost in cultural, rural heritage today from an anthropological perspective. The concept of the “vampire”, as one of the symbols of social and cultural community reality, was not approached as passive and petrified, but instead as a concept greatly influenced by local, inner, as well as external and global factors. Comparisons of old and new ethnographic material pointed out changes in the form and content respectively, which posed the question which influences led to the changes, fragmentation or disappearance of the motives as elements of demonological tradition. Based on the presented material and analysis we have concluded that the motive functioned as a response to social problems and needs in the traditional context, or that in other words it represented a reflection of social and cultural reality. The concept of the “vampire” in this sense functions as a “floating signifier”, a motif through which the community, group or individual speak of social problems, tensions or needs within a specific context. Although it represents an aberration, that is to say an inversion of the social norm on a collective level, the “vampire” had various roles which reproduced the power of the community, but also embodied resistance and negotiation used to overcome social bounds within the world of the village community. The motive’s specificity was therefore its cohabitation with different layers of society which communicated with each other through its use. On the other hand, this motive was, as a symbol of the “world for itself”, of a state within the state, or a church outside the worldview of the Serbian Orthodox church, for centuries interpreted, as a kind of symbolic resistance to the centralization and modernization of the state, besides its local integrative role. Vampire related beliefs and practices had been criticized or punished by profane and sacral rule for centuries. However, historical periods during which Serbia was occupied, or the church marginalized attributed to the strengthening of traditional institutions such as the “vampire” which communities used to regulate the social order. Initiated by medieval prohibitions, it was continued after the liberation and consolidation of Serbia during the 19<sup>th</sup> century, through the application of cultural policies whose goal was the internal modernization of society, but also the external redefining of the national identity. Such an approach was based on the principle of the “significant other”. In the case of Serbia, the “significant others” were western societies, yet in the eyes of village communities it was the elites, who emphasized urban and modern culture at the expense of Balkan peasant heritage. The “vampire”, as a living element of village everyday life represented an unwanted artifact of previous centuries at a state level, an image of the people’s ignorance, of the country’s backwardness, which only strengthened western balkanistic stereotypes of the inferiority of Balkan societies. The “vampire” as a symbol of balkanic “otherness”, whether as a motive of village folklore or western popular culture, becomes an element of cultural intimacy for the village and Serbia. From the middle of the 19<sup>th</sup> century, and especially the second half of the 20<sup>th</sup> century, Serbia adopts the usage of the motive which gains a new, modern, urban outfit. Losing the prefix of village culture, the demonic is replaced with the human, and reality with the fantastic. In the period following World War II, cultural policy, as was the case with the previous state, tends to replace traditional institutions with modern ones, as well a marginalizing heritage which did not conform with the concept of communist philosophy or socialist society. The urban, the educated and the modern become ideals, and the concept of the “vampire” as a form of “village autonomy” and cultural reality as opposed to the model of western fantasy, stays equally culturally intimate, simultaneously reflecting the oppositions between the urban and rural, modern and backward, but also between the rational and irrational. Even after the breakdown of Yugoslavia and the retraditionalization of society, the “vampire” of popular culture represents a well known symbol of urban culture, while the “vampire” of folklore remains a traumatic heritage of the rural Balkan past. The form, contents and experience of this element of local heritage remains intimate within village communities in whose cultural reality it remains “living”. Based on field experiences, but also

media analysis, the opposition public : private stands out especially on the example of the “vampire” as an element of village heritage, no matter whether it is revealed to the anthropologist as interlocutor, or through the use of motives as elements of touristic offering. The “city”, the “state”, “modern” or “rational” represent oppositions against which the “vampire” in public usage today represents the point of separation between two parts of society – the folk and the elite, or pseudo western culture, or the identity of the state (and nation) torn between a “Balkan past” and a “European (future of) Serbia”. Since one position in the eyes of the “significant other” was valorized, while the other was traumatized and marginalized, the domination of one motive over the other as a cultural political symbol can be asserted. Two motives, the westernized and the traditional, although having a very similar logic of motive usage, remain opposite in their ontological position as symbols of two cultures, times and realities. The goal of this study was the understanding of the “nature” of the motive so as to understand its “immortality” in an everchanging world which changes the reality of the village, and the “vampire” as part of its imagination. The basic premise of globalizing factors as precondition to the social and political use of the motive turned out to be correct. The question of the “immortality” of the motive, on the other hand, showed to be more complex. “Immortality of the vampire” in village culture seems to be the consequence of historical, social and political factors, as well as the possibility of the motive to change and adapt to social needs, paradoxically functions as a constant of tradition and community “reality”. In Serbia, a country on the slow road of transition into European and modern society, numerous village communities have been marginalized. The village often figures as a cognitive and social center with which its member identify on a vertical (generational) and horizontal (“communal”) level, with a special accent on the use of tradition as a factor of separation from the global, and identification with the local. The “vampire” as a kind of intimate tradition in these villages has an (today still) integrating social role, as an element of heritage around which the community members affirm their cultural reality and identity. It is the power of change and application, the adaptation of motives to the social context of use, but at the same time the essential permanence, that make "vampires" a "living" aspect of the heritage and cultural reality of many rural communities today.

***Ključne reči:*** Vampire, demonology narratives, hybrid societies, hegemony, postmodernity

***Field of study:*** ethnology and anthropology

***Subfield of study:*** ethnology and anthropology

**UDC:**



## Sadržaj:

I UVOD.....	1
II PREGLED ISTRAŽIVANJA.....	13
II 1. Nauka i „vampir“ balkanskog folklora.....	15
II 2. Nauka i „vampir“ popularne kulture.....	30
III TEORIJSKI OKVIR.....	41
III 1. Teorijski koncepti.....	43
III 2. Terenska istraživanja i razvoj teorije.....	46
III 3. „Fragmentarnost“, „krunjenje“ i brikoliranje motiva.....	48
III 4. „Vampir“ i „Selo“.....	50
III 5. „Vampir“ i zajednica: između „abracije“ i regulacije.....	54
III 6. „Vampir“ kao sočivo Apadurajevog kaleidoskopa.....	58
III 7. Ruralno, urbano i „hibridno društvo“ (i kultura).....	61
III 8. „Vampir“ i hegemonija: od kulturne politike do dominacije.....	70
III 9. „Vampir“ između „balkanske mašte“ i „zapadne racionalnosti“.....	73
III 10. Osnovna istraživačka pitanja i teze.....	80
IV METODOLOŠKI POSTUPAK.....	82
IV 1. Selo: između tradicije i modernosti.....	84
IV 2. Hibridni identitet ispitivača.....	89
IV 3. Odnos prema temi i perspektive narativa.....	90
IV 4. Problematika beleženja narativa.....	96
IV 5. Društvene mreže kao prostor etnografskog istraživanja.....	98
IV 6. Filmska i književna narativna analiza.....	99
V „VAMPIR U SELU“ NEKAD I DANAS: KONTINUITET I DISKONTINUITET.....	102
V 1. Vampir, građa i izvori.....	102
V 2. „Vampir“ kao model.....	103
V 3. Šta je to (bio) „vampir“?.....	103
V 3.1. Šta je vampir?.....	104

V 3.2. Ko može biti vampir? .....	105
V 3.3. Kako osoba postaje vampir? .....	105
V 3.4. Kako „vampir“ izgleda?.....	108
V 3.5. Prostor i vreme pojavljivanja „vampira“ .....	108
V 3.6. Šta sve čini „vampir“? .....	108
V 3.7. Percepcija: odnos vampira i zajednice .....	110
V 3.8. „Vampir“: preventiva, zaštita i borba .....	110
V 3.8.1. Preventivne mere protiv vampirenja .....	110
V 3.8.2. Odbrambene i mere zaštite .....	111
V 3.8.3. Uništavanje „vampira“ .....	111
V 3. 9. Ko može ubiti „vampira“? .....	112
V 3.10 „Životni vek „vampira“ .....	112
V 4. Model „vampira“ zasnovan na staroj etnografskoj građi .....	113
V 5. Šta je to „vampir“ danas? (zasnovano na etnografskoj građi koju sam sakupio).....	114
V 5.1. Šta je vampir? .....	115
V 5.2. Ko može biti vampir? .....	115
V 5.3. Kako osoba postaje vampir? .....	116
V 5.4. Kako „vampir“ izgleda?.....	117
V 5.5. Prostor i vreme pojavljivanja „vampira“ .....	117
V 5.6. Šta sve čini „vampir“? .....	118
V 5.7. Percepcija: odnos vampira i zajednice .....	118
V 5.8. „Vampir“: preventiva, zaštita i borba .....	119
V 5.8.1. Odbrambene i mere zaštite .....	120
V 5.8.2. Uništavanje „vampira“ .....	120
V 5. 9. Ko može ubiti „vampira“? .....	121
V 5. 10. „Životni vek vampira“ .....	122
V 6. Model „vampira“ zasnovan na savremenoj etnografskoj građi.....	122
V 7. Dva modela : kontinuitet i diskontinuitet .....	124

V 8. „Šta je“, „ko je“ ili „zašto je“: razumeti predstave o vampiru u kontekstu.....	127
VI METAMORFOZE VAMPIRA U SEOSKIM ZAJEDNICAMA: NASTAJANJE, NESTAJANJE I PRILAGOĐAVANJE.....	130
VI 1. Društvo, smrt i telo pokojnika.....	131
VI 2. „Telo vampira“.....	134
VI 3. Truležno telo („vampira“).....	136
VI 3.1. Slučaj Petra Blagojevića, Kisiljevo 1725 .....	137
VI 3.2. Slučaj Arnauta Pavla, Medveđa 1732 .....	137
VI 4. „Posthumni život mrtvog tela“: između prirode i kulture.....	138
VI 5. Netruležno telo.....	141
VI 5.1. (Netruležno) telo „vampira“, socijalni i prirodni ekvilibrijum.....	142
VI 6. Telo, krv i pošast.....	144
VI 6.1. „Vampir“ kao „žrtveni jarac“ .....	149
VI 7. „Vampiriska seksualnost“: simptom i regulator društvenih tenzija .....	153
VI 7.1. „Vampiriska seksualnost“.....	153
VI 7.2. „Vampir“, društvena seksualnost i srodstvo.....	154
VI 7.3. „Bludni i verni vampir“ .....	156
VI 7.4. „Vampir“ i poželjna trudnoća.....	158
VI 7.5. „Vampir“ i neželjena trudnoća .....	160
VI 8. „Vampirović“: od stigmatizacije do pozitivne socijalne uloge.....	162
VI 8.1. „Vampirović“: dete „vampira“ i(li) seoski „Van Helsing“ .....	163
VI 9. „Vampiriske posete“: socijalne veze i emotivna kompenzacija.....	167
VI 9.1. Doživljaj „vampirskih poseta“ .....	168
VI 10. Od folklora do svesne instrumentalizacije: „vampir“ i eksploatacija straha.....	175
VI 11. Razumeti kontinuitet i diskontinuitet .....	180
VII ZAJEDNICA, „VAMPIR“ I MOĆ.....	183
VII 1. „Selo“ .....	183
VII 2. „Onostranost“ i „vampir“: „seoski panoptikon“ .....	186
VII 3. Čovek, izmeštenost i onostrano .....	187

VII 4. Slike smrti: između „sudbine“ i „karme“ .....	192
VII 5. Magija i moć .....	195
VII 6. „Vampir“ : od aberacije do regulatora .....	200
VII 6.1. „Vampir“ kao „žrtveni jarac“ društva .....	205
VII 6.2. „Vampir“ kao medijator između kolektiva i individue .....	207
VII 7. Selo (kao) bog i „vampir“ kao disident .....	207
VIII „VAMPIR“ I DRŽAVA: DOMINACIJA, PREGOVARANJE I OTPOR.....	209
VIII 1. Između dve religijske tradicije: „vampir“ i crkveni svetonazor .....	209
VIII 1.1. Crkvene zabrane verovanja u „vampire“ .....	210
VIII 1.2. Sveštenik i „vampir“ .....	214
VIII 1.3. „Vampir“, Crkva i (netruležno) telo .....	218
VIII 1.4. „Vampir“, duša i vaskrsenje .....	219
VIII 1.5. Crkva, „vampir“, onostrano i moć .....	221
VIII 2. „Vampir“, selo i država: između dva zakona .....	226
VIII 2.1. Država, seoska zajednica i pravni poredak .....	226
VIII 2.2. Običajno pravo, onostranost i „vampir“ .....	230
VIII 2.3. „Vampir“ i sud seoske zajednice .....	232
VIII 3. „Vampir“, država i kulturne politike .....	234
IX „VAMPIR“: MODERNOST, IDENTITET I KULTURNA INTIMNOST .....	254
IX 1. Onostranost i „kulturna intimnost“ .....	255
IX 2. Modernost, „selo“ i identitet .....	256
IX 3. „Vampir“ : tradicija, baština, kolektivni i individualni identiteti.....	259
IX 4. „Vampir“ između sela i grada .....	264
IX 5. (Intimni) doživljaj „stvarnog“: Od kognitivne do „ontološke disonance“ .....	268
IX 6. Urbano, ruralno i onostrano .....	275
IX 6.1. Grad i onostrano .....	280
IX 7. Kognitivna disonanca i „onostranost“ .....	284
X „VAMPIR“ IZMEĐU POLITIČKE I POPULARNE KULTURE .....	290

X 1. „Vampir“ i zapadna književnost.....	298
X 2. „Vampir“: jugoslovenska i srpska književnost.....	306
X 2.1. Razvoj motiva u srpskoj književnosti.....	308
X 2.2. Telo demona .....	308
X 2.3. Egzistencijalne specifičnosti demona .....	311
X 2.4. Krv, zaraza i eksploatacija .....	314
X 2.5. „Vampiriska seksualnost“ .....	317
X 2.6. Antagonizam.....	318
X 2.7. „Vampir“ u vremenu i prostoru (kontekst).....	319
X 2.8. Ličnost/karakter „vampira“ .....	323
X 3. „Vampiriska perspektiva“ između lokalnog i globalnog.....	325
X 3.1. „Vampiriska perspektiva“: između tradicionalnog i modernog.....	331
X 4. Selo, vampiristika i recepcija: dominacija, kontaminacija i hibridizacija motiva.....	334
X 5. Instrumentalizacija motiva vampira u jugoslovenskom i srpskom filmu.....	340
X 5.1. „Leptirica“ (1973).....	342
X 5.2. „Pun mesec nad Beogradom“ (1993).....	347
X 5.3. „Vampiriska perspektiva“ u jugoslovenskom i srpskom filmu .....	353
XI „VAMPIR“ U JEZIKU PROPAGANDE, POLITIČKOM NARATIVU I RITUALU.....	356
XI 1. „Vampir“ u jeziku propagande.....	356
XI 2. Instrumentalizacija predstava o vampiru u političkim narativima.....	357
XI 3. Instrumentalizacija predstava o vampiru u političkim performansima.....	367
XI 4. Smrt, sahrana, grob i politički život „vampira“ .....	368
XI 4.1. Javna sahrana kao vid društvene komunikacije: dva primera poslednjeg oproštaja društva od „očeva nacije“ .....	371
XI 4.1.1. Smrt i sahrana Josipa Broza Tita, Beograd, 4. i 8. maj 1980 .....	371
XI 4.1.2. Smrt i sahrana Slobodana Miloševića: Požarevac, 11. i 18. mart 2006. Godine .....	374
XI 5. Dva slučaja „lova na političkog vampira“ .....	378

XI 5.1. „Glog dobavljač – beli grade“: Josip Broz Tito kao vampir, Beograd, 5. Maj 1991 .....	379
XI 5.2. „Mraku mrak, sahranjen je u mraku, sahranjen u dvorištu“: Slobodan Milošević kao vampir, Požarevac, 10. Mart 2007 .....	383
XII „VAMPIR“ U MUZEJU: UPOTREBA, IZMIŠLJANJE I SKRIVANJE TRADICIJE ....	390
XII 1. „Vampir“ u muzeju: od brendiranja do izmišljanja tradicije .....	390
XII 1.1. Muzeji, tradicija, identiteti i moć .....	390
XII 1.2. Muzej i „iracionalno“ .....	392
XII 1.3. „Vampir u muzeju“ i „muzealizovani vampir“ (Srbija).....	398
XII 1.4. „Vampir u muzeju“ i „muzealizovani vampir“ II (Hrvatska) .....	400
XII 1.5. „Vampiraska arheologija“: od pračoveka do Bugarske .....	401
XII 2. „Vampirski turizam“ u Srbiji: od brendiranja do skrivanja .....	408
XII 2.1. Potencijal Srbije za razvoj „vampirskog turizma“ .....	409
XII 2.2. Tri primera „vampirskih sela“ .....	409
XII 2.3. Identitet ili prosperitet: dva modela instrumentalitacije i komoditizacije „vampira“ .....	410
XII 2.4. Od brenda do traume: „Rumunski scenario“ .....	410
XII 2.5. Odbacivanje ekonomskog potencijala: vampir kao identitetska trauma u Srbiji .....	412
XII 2.6. Prisivajanje potencijala: vampir kao turistički potencijal (Valjevo i Zarožje).....	416
XII 2.6.1. Marketinški trik broj 1: Nasmejani Sava Savanović, burek i (valjevsko) pivo .....	417
XII 2.6.2. Marketinški trik broj 2: Vodenica Save Zarošanina .....	418
XII 2.6.3. Marketinški trik broj 3: Džip, rakija, i venci od belog luka („Kasper travel“) .....	423
XII 2.7. „Vampir“, ekonomija i identitet: Kisiljevo, Medveđa, Valjevo i Zarožje .....	426
XII 2.8. Treći model: Od poricanja do izmišljanja tradicije (Peterda) .....	430
XIII ZAVRŠNA RAZMATRANJA .....	434
Literatura.....	470

Prilog 1 .....	488
Biografija autora .....	490

## I UVOD

„Najstarija i najjača emocija čovečanstva je strah,  
a najstariji i najjači strah je strah od nepoznatog“

H. P. Lovecraft

„Verovanje i znanje odnosi se jedno prema drugome kao ptice na vagi:

koliko se jedna spusti, toliko se druga digne“

Artur Šopenhauer

Tekst koji sledi bavi se pre svega odnosom nauke i mita o smrti i posthumnoj egzistenciji, te „vampirom“<sup>1</sup> kao simbolom, folklornim motivom, objektom dijalektike dvaju (o)pozicija. Budući da je ovo uvodni, a ne teorijski deo rada, fokusiraću se na ličnu refleksiju, odnosno na okolnosti usled kojih sam izabrao polje (narodnih) verovanja, demonoloških predanja, te „vampira“ kao objekat analize. Nakon toga nastojaću da ukažem na eksplicitne i implicitne ciljeve istraživanja, te doprinos samog rada.

Pre nekoliko meseci, dok sam sedeo u jednom od kabineta na Odeljenju za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, primetio sam hrpu listova, studentskih ispita koji

---

<sup>1</sup> Na ovom mestu moram pojasniti razlog(e) zbog kojih termin „vampir“ stavljam pod navodnike. Prvi razlog je praktične prirode, jer štedi vreme i prostor u smislu da jer je reč „vampir“ pod navodnicima kraći od termina „motiv vampira“ ili „predstava o vampiru“. Drugi razlog je upravo stvar dominantne racionalistične paradigme, vizure i diskursa u koji se uklapa i antropologija kao nauka, a koja navodnicima uskraćuje ovaj motiv za njegovu onotološku ili bilo koju osim kulturne stvarnosti. Drugim rečima, u ovom radu motiv vampira posmatram kao konstrukt koji pripada metafizičkoj i fantastičnoj vizuri „stvarnosti“. Postoji još jedan razlog za ovu upotrebu odnosno manifestovanje stava o racionalnosti u ovom radu. Naime, kada sam u razgovoru sa profesorima na odeljenju za Etnologiju i antropologiju razgovarao o mojim impresijama sa terenskih istraživanja, jedan od najčešćih komentara/saveta/upozorenja je bio da „se ne desi da u svom tekstu impliciram da „vampir“ može zaista postojati – kao deo „stvarnosti““. U tom smislu, na ovaj način se distanciram od pristupa koji bi ugrozio naučnu pozadinu mog pristupa, a potencijalno me približio pristupu koji su imale neke kolege koje su „opservaciju sa participacijom“ dovele na nivo koji prevazilazi „racionalni“ naučni pristup i meša analitičku stranu pristupa sa metafizičkom i religijskom vizurom kulturne stvarnosti unutar koje se obavlja istraživanje (poput npr. Karlosa Kastanede (Castaneda 2002)).



su ležali na stolu pokraj mene. Ispit je bio iz predmeta „Narodna religija“. Na listu koji se nalazio na vrhu hrpe uočio sam da je prvo ispitno pitanje bilo – „vampir“. Budući da sam se već godinama bavio ovim motivom, zainteresovao sam se za odgovor studenta. Nakon nekoliko sekundi čitanja osetio sam uznemirenost. Prva rečenica u odgovoru započeta je rečima: „vampir je bio...“. „Vampir je bio...“. U prošlom vremenu, perfekat, prošlost. Zapitao sam se zbog čega student(i) etnologije misle da su narodna verovanja ili kulturna stvarnost seljaštva stvar prošlosti? Setio sam se da navedena generacija studenata još nije prošla inicijaciju u etnografe – terence.

Ovakvo razmišljanje me je vratilo u vreme mojih osnovnih studija, te prvih terenskih istraživanja. Za prvo terensko iskustvo mogu da zahvalim mentoru, prof. Slobodanu Naumoviću (terenska istraživanja u selo Grebenac). Ipak, duže terensko istraživanje koje me je promenilo obuhvatalo je sela knjaževačke opštine 2007. godine. Bio sam deo grupe koju je trebalo da vodi prof. dr Danijel Sinani, a koja se bavila demonološkim predanjima. Sećam se da je kao preduslov za izbor u određenu grupu na terenu trebalo napisati nekoliko reči o motivima odlaska i interesovanjima studenta. Tada sam napisao da me zanimaju kult smrti, narodna medicina, magija, seksualnost i demonologija, a posebno – „vampir“.

O „vampirizmu“ sam dosta toga naučio na fakultetu, a pre toga kroz zapadni, a potom i domaći film.<sup>2</sup> Želeo sam da odem u nepoznato, „posetim daleke planine i sela u potrazi za vampirima“, iako ni sam nisam bio siguran šta to znači. Kroz terenska istraživanja na temu (narodne) religioznosti pod vođstvom prof. Lidije Radulović naučio sam presudnu važnost razumevanja konteksta kao preduslova za razumevanje kulturnih predstava o motivu poput vampira.

Iz ove perspektive zanimljivo je da sam, poput navedenog ispitnog odgovora studenta, pretpostavljao da je nemoguće da „danas“ (tada 2007. godina), „te stvari“ i dalje „postoje“, čak i u najudaljenijim ili najizolovanijim zajednicama. Nije da nisam želeo, ali nisam verovao ili mogao da zamislim da u selima i dalje „živi“ kulturna stvarnost drastično drugačija od moje. Zapravo, nisam imao „iskustvo“ sela, čega nisam bio svestan u tom trenutku. Kompilacija slika iz domaćih i stranih filmova ili emisija o selu, sklapala je kolaž koji je predstavljao romantčnu, često „iracionalnu“ i „fantastičnu“, ali izbledelu sliku folkloru i seljaštva. Slika „sela“ odisala je istorijskom i kulturnom „drugošću“. Možda sam i mogao da zamislim stara, opustošena ili pak urbanizovana, savremena sela, ali sam ipak birao da taj pojam posmatram kroz romantičnu sliku prošlosti – kada je „selo bilo živo“.

---

<sup>2</sup> Ovo je zanimljiv podatak o učenju sopstvene kroz slike druge kulture.

U tom smislu, nisam imao utisak da odlazim na put ne kroz fizički prostor već kroz vreme. Dolaskom na teren, inicalna tenzija je popustila, mada se opšti utisak o sopstvenoj izmeštenosti zadržao. Ne samo da sam imao utisak da se nalazim u drugačijem vremenskom prostoru, već i da sam svedok paralelnih stvarnosti, „mojih“ i „njihovih“. Drugim rečima, uzbuđenje terenskih istraživanja od tog trenutka poteklo je od ideje da sam, do određene mere postao medijator između svetova ili stvarnosti, entitet u liminalnom prostoru iz kog posmatram svet kulture drugačije od svakodnevnog. Jasno, moja pozicija ipak nije bila zaista „liminalna“ već unapred određena gradskim poreklom i naučnom perspektivom. Shodno tome, mašta u osnovi „njihovog sveta“, vremenom je dovela do percepcijskog ili ontološkog obrta, a ja sam počeo da preispitujem okolnosti koje moj svet čine „stvarnim“ ili „racionalnim“.<sup>3</sup>

„Vampir“ je poslužio kao žižna tačka za osmatranje novog, nepoznatog krajolika. Iako sam na ovom terenu prvenstveno učestvovao u istraživanju religioznosti, pod vođstvom prof. Lidije

---

<sup>3</sup> U tekstu će se više puta pojavljivati termin „ontološki“ ili „ontologija“. U tom smislu, smatram da bi trebalo da pojasnim šta pod tim terminom podrazumevam odnosno u kom kontekstu ga koristim. Naime, u tekstu se ne bavim ontologijom kao odrednicom filozofske discipline, dakle učenjem o opštim, fundamentalnim ili konstitutivnim određenjima bića. No, ontologija kao termin koji koristim ima veze sa iskustvom ljudskog bivanja odnosno doživljaja života i stvarnosti kao takvih. Kada govorim o „ontološkoj stvarnosti“ u kontekstu definisanja „stvarnog“ i konstruisanog, termin koristim u odnosu na značenje koje navodi Todor Kuljić. Kuljić govori o „prošlosti“ u kontekstu kulture sećanja kroz logiku koju mogu primeniti na koncept „stvarnosti“ koji se tako deli na ontološku (činjeničnu) i eksplikatornu (interpretativnu) (Kuljić 2006, 5). Drugim rečima, drvo je palo, samo je pitanje na koji način je to neko u šumi čuo i interpretirao. Kada govorim o „ontologiji sela“, „ontologiji čoveka-ispitanika“, ili „ontološkom doživljaju vampira“, svestan sam da kao antropolog znam da postoje svesni i nesvesni aspekti ljudskog bivanja i da je doživljaj „stvarnosti“ kompleksan, javan i intiman, ali uvek kulturni. Ipak, ne „kultura“ već „stvarnost“ je perspektiva kroz koju zajednice u kojima sam istraživao vide pojave o kojima govore, a pošto ja nastojim da shvatim „njihov“ svet, uvažavam to pravo. Ovo je bitno jer je odnos „verovanja“, „stvarnosti“ i „istine“ u predstavama o vampiru jako bitan faktor u lokalnom doživljaju ovog specifično lokalnog fenomena nerazumljivog spoljnem svetu. U tom smislu, upravo zahvaljujući iskustvu terenskih istraživanja, pozicije iskaza o iskustvu koji su ostavili poseban utisak na mene nazivam „ontološkim doživljajima“. Iako bih ovo mogao nazvati „narrativom“, što po formi i jeste, ili naznačiti kao „upotrebu motiva“, u kontekstu ovog rada nazivam „ontološkim doživljajem“ kao krovnim doživljajem za (kulturnu) stvarnost koju mi vidimo spolja, ali pojedinac doživljava *iznutra*. Kada se govori o upotrebi motiva, često se čini da antropolozi smatraju da se radi o svesnoj, namenskoj ili mehaničkoj upotrebi motiva, ali to u praksi ne mora biti situacija. Naravno da ima osoba na selu koje su zloupotrebili kolektivne strahove zarad svoje koristi, ali koncept „stvarnog“ u narativima o ličnim iskustvima je za ove ispitanike često istinit, a ne konstrukt. *Ontološki doživljaj* je dakle kategorija koja se ne bavi motivom ili narativom već odnosom sagovornika sa ovim ne pojmovima već fenomenima kroz vizuru stvarnosti kao takve. Erns Halbmayer govori o animizmu kroz pozicije koje prevazilaze opozicije priroda:kultura (Halbmayer 2012), o čemu je Eduvardo Viveiros de Castro govorio preispitujući ideju o neuniverzalnom zapadnjačkom, etnocentričnom pogledu na „stvarnost“, te ideju multiverzuma, različitih ontoloških pogleda na svet i stvarnost (Viveiros de Castro 2012). Naravno, uvek se nameće pitanje da li bi ontološki doživljaj ili sa druge strane ontologija, bila ništa drugo nego drugi termin za „kulturu“ (Carrithers, Candea, Sykes, Holbraad i Soumhya 2010). U tom smislu, ja se u ovom radu ne bavim konceptom „stvarnosti“ ili „ontologije“, već „ontologiju“ koristim kao termin, žižnu tačku posmatranja multiverzuma svojih sagovornika, kako kroz prelamanje različitih kulturnih stvarnosti, tako i kroz njegov odnos sa stvarnošću i značaj koji ta slika ima za pojedinca ili grupu.

Radulović, bilo je prostora i za istraživanje demonoloških predanja. Zapravo, budući da sam inicijalno određen grupi koju je trebalo da vodi prof. Danijel Sinani, ova tema je bila ono za šta sam se spremao. Predstave o „vampiru“ su ostavile poseban utisak na mene. Prvo, priče o priviđenjima ili magiji su bile zanimljive. Sagovornici su o njima govorili relativno otvoreno, mada pod otklonom „bapskih priča“. U slučaju „vampira“, tema je bila duboko skrivena u narativima koji su na predstavljali kao pojavu ili iskustvo a ne samo znanje ili ideju. „Vampir“ je za mene bio iskonski simbol daleke prošlosti i „natprirodnog“. Poseban kuriozitet za ovu temu bio je veo tajne koji je obavijao odgovore sagovornika, često nedovoljno raspoložene da govore o „tim stvarima“.

Prvi potvrdni odgovori na pitanje iskustava sa „vampirom“ izazivali su neku vrstu uzbuđenja u meni, kao „pravom“ istraživaču koji je zadržao dubine intimnosti i skrivenog sveta stvarnosti sagovornika. Odgovori su izazivali i drugu vrstu emocije, koju bih opisao kao neku vrstu nelagode, promišljanja razloga postojanja „paralelnih stvarnosti“, vrednovanja „drugog“ i percepcije „stvarnog“ ili „racionalnog“.

Nisam imao negativan stav o sagovornicima, niti ih smatrao manje pametnim od sebe, ali samo ponekad preispitivao „racionalnost“ sagovornika. Ovakav stav o predstavama, isprva, počivao je ne na ideji „o sebi“ kao „modernom“, „savremenom“, „mladom“ ili „obrazovanom“, već „racionalnom“, dok su „oni“ kao „opozicija“ delovali „iracionalno“. Godinama kasnije, počeo sam da preispitujem, ne uzroke „njihove iracionalnosti“, već ideju „moje racionalnosti“. Naime, počeo sam da se zanimam za ideju „socijalnih/kulturnih multiverzuma“ kao koncepata bliskih ne samo ideji je čovekova svest kolaž različitih kulturnih stvarnosti i identiteta, već i „stvarnosti“.<sup>4</sup> Iako je „stvarnost“ za našu nauku konstrukt, do terenskih istraživanja nisam bio u situaciji u kojoj tuđa slika „stvarnosti“ toliko odstupa od svega meni razumljivog.

Zainteresovao sam se za motive upotrebe, potrebu da ovaj motiv i danas „živi“ u seoskoj imaginaciji, ali i razloge njegove skrivenosti u intimi zajednice. Pored toga, želeo sam da razumem „stvarnost“ kojoj on pripada, njene logičke i kulturne osnove, kao i granice u odnosu na zvaničnu

---

<sup>4</sup> Termin *starnost* ili *stvarno* jednako kao i *vampir* ograđujem navodnicima jer je ne bavim ontološkom pozadinom ili ispravnosću, istinitošću ili racionalizacijom koncepata već razumevanjem predstavama o ovim terminima koji za različite kulturne i društvene grupe imaju različita značenja. Ovaj termin je u tesnoj vezi sa poljem istraživanja u koje sam uronio a koje pre svega govori o narodnim verovanjima ali i odnosu metafizičke i fizičke, naučne, religijske i popularne slike stvarnosti. Ipak, u ovom radu akcentat nije na „stvarnosti“ kao nekom objektivnom ili filozofskom već pre svega kulturnom konceptu. U tom smislu, ja govorim o predstavama o, ili (različitim) konceptima stvarnosti. U tom smislu, kako bih uštedeo na prostoru, ovaj termin u tekstu najčešće stavljam pod navodnike. Kao antropolog govorim o konceptu koji predstavlja pre svega interpretaciju ontološke stvarnosti, kao pojavu koja „činjeničnu“ ili „objektivnu“ stvarnost percipita kroz „kulturne načare“ odnosno kulturu. Ovo je važno, jer iako za nas antropologe narativi o demonološkim predanjima ili iskustvima predstavljaju „konstrukte“, „folklor“ ili „verovanja“, za ispitanike označavaju gotovo nesumnjivu sliku „stvarnog“, što se takođe odražava i na „stvarnost“ koncepata o kojim govore bilo da se radi o „ljubavi“, „smrti“, „Bogu“ ili „vampiru“.

kulturu i prostor oko zajednice. Kako bih razumeo pomenuto, strukturu i funkciju motiva vampira, morao da uzmem u obzir kulturne i istorijske faktore koji su uticali na imaginaciju i „stvarnost“ zajednica. Dakle, nije me zanimala aistorična analiza „vampira“ kao elementa narativa, već kulturni suživot motiva i čoveka, značenje i značaj ovog motiva za onog ko u njega veruje ili sa njim deli stvarnost. Motiv vampira u tom smislu postaje prozor, sočivo za posmatranje i razumevanje čoveka, zajednice, kulture i društva u kontekstu koji oblikuje predstave o „vamopiru“ kao motivu o kom se, i kroz koji se govori.

\*\*\*

Kroz ova istraživanja pozeleo sam da razumem svoju poziciju rastrzanu između identiteta naučnika koji pripada zapadnoj naučnoj tradiciji odnosno poziciji nativnog etnologa. Suprotstavljenost ove dve pozicije često neće biti eksplicitne, ali sam na terenu ponekad doživljavao disonancu prouzrokovanu idejama dva identiteta, ili pak racionalnosti. Pozeleo sam da primenim ideju koncepta koji Slobodan Naumović naziva fenomenom „duplog insajdera“ (Naumović 1998) i preispitam ga na svom primeru. Ispostavilo se da je pomenuti sindrom presudan, možda ne kao fokus ovog istraživanja, ali preduslov za razumevanje moje perspekrive. Dok sa jedne strane predstavljam diskurs antropologije i istražujem „njih“, „svoje druge“, sa druge strane nastupam kao branitelj prava na diskurs posmatranih (Naumović 1998, 113). U tom smislu, moji zaključci su posledica svesnog i nesvesnog valorizovanja posmatranog, ali i relativno svesne idealizacije enološkog diskursa što je sukob dveju pozicija koji možemo opisati kao „sindrom duplog insajdera“ (Ibid). Moram napomenuti da ne bežim od činjenice da moje kulturno poreklo i socijalna pozicija utiču na moju naučnu poziciju, ali da svoju „objektivnost“ zasnivam na kritičkom posmatranju u širem kontekstu, te „odbrani“ ne samo „naših“ već uopšte maginalizovanih. Iako nisam mogao u potpunosti da se poistovetim sa svetom svojih ispitanika, moje istraživanje upravo nastoji da makar i kroz romantizaciju njihovog diskursa, i prepispitivanje sopstvenog ispuni glavni zadatak ove nauke, a to je razumevanje „drugog“ i njegovog prava da bude, misli i ponaša se drugačije. Svestan sam da ne pripadam kulturi sela, osim kroz romantizovanje zajedničkog porekla, uz šta sam takođe svestan da nisam nezavisan od (zapadnog)<sup>5</sup> diskursa kom se teško mogu istrgnuti. U tom smislu, iako sam delom dupli insajder, moja pozicija je ipak izmeštena u odnosu na ovaj koncept, jer pokušavam da istraživački problem i zajednice u kojima istražujem posmatram onoliko „objektivno“ koliko je to ljudski moguće (Ibid).

---

<sup>5</sup> U narednim poglavljima teksta ću se vratiti na ideju zapadnog diskursa pod čime pre svega podrazumevam dominantne ideje o civilizaciji, kulturi i racionalnosti, odnosno poziciji iz koje se posmatraju i vrednuju ideje drugih kultura ili zajednica.

Na terenu se ispostavilo da romantizacija zajedničkog porekla ili nasleđa ne znači nužno i isti doživljaj kulturne i društvene stvarnosti. Dok sam sa jedne strane narative o ovim demonima posmatrao iz zapadne perspektive kao artefakt prošlosti, sa druge sam se divio imaginaciji zajednica koje sam posetio.<sup>6</sup> Nažalost, najveći problem se ticao zatvorenosti i kontaminiranosti moje mašte, budući da i pored sve želje, nisam mogao da im poverujem. Nisam svesno zastupao svoju poziciju, ali sam nastojao da pokažem da nisam „stranac“ već da razumem i delim isto kulturno poreklo. Da „ih“ *stvarno* razumem. Opet bezuspešno. Bio sam suočen sa činjenicom da je moja mašta ipak u nekoj vrsti „kutije“. Bez obzira na to da li se kutija zvala „antropologija“, „grad“, „Zapad“ ili „sadašnjost“ očigledno je bila preduboka da bih mogao da ne samo zamislim, već doživim stvarnost drugačiju od naučene. U ovoj situaciji divio sam se mašti svojih sagovornika dok sam ograničenošću svoje bio razočaran.

Ovo nije značilo da sam negativno percipirao svoje sagovornike, već da sam često njihove narative o stvarnom u glavi „stavljao u foldere“ naslovljene antropološkim terminima poput „abercije“, „izmeštenosti“, „liminalnosti“ itd. Ni u jednom trenutku nisam pomislio da „vampir“ postoji ili da će me u povratku na putu presresti „osenja“.<sup>7</sup> Zahvaljujući ovim iskustvima, razumeo sam inicijalnu nelagodu, strah ili ideju o „iracionalnosti drugog“ kao mehanizam, simptom sopstvene ograničenosti kao posledice godina učenja i usvajanja ideja, ali pre svega verovanja u antropologiju, naučno objašnjenje i „racionalnost“.

„Verovanje“ je ovde zanimljiv termin. Sećam se završnog izlaganja kolege Milana Tomaševića koji je na odbrani svoje teze govoreći o kosmološkim mitovima u popularnoj kulturi, skrenuo pažnju na odnos nauke i religije, između ostalog. Tom prilikom, Tomašević je ukazao na činjenicu da ove dve pojave, pozicije nastaju kao ideje istog uma koji je stvorio religijsku, odnosno naučnu poziciju seciranja te sklapanja (ontološke u eksplikatornu) stvarnosti u smislenu sliku kao protivtežu haosu (Tomašević 2019, 51). Još važnije, obe perspektive, iako tako možda ne izgleda, počivaju na „verovanju“ odnosno poverenju u inicijalnu ispravnost polazne ideje, te (naučne) aksiome, odnosno (religijske) dogme kao osnove ovih diskursa. Kultura, popularna ili masovna presudan je medijator između pomenutih diskursa u čije „istine“ „mali čovek“, odnosno društvo *veruje*.

---

<sup>6</sup> Ova pojava je takođe posledica uticaja ideja zapadne percepcije sebe i drugih, što se vidi na primeru folkloru sagledanog kroz vizuru romantizma na Zapadu u 18. i 19. veku (Kokjara 1984, 231-321).

<sup>7</sup> Bilo je trenutaka kada sam se utapao u „njihov“ svet što je bila posledica narativa koje sam slušao ili pak fizičkog okruženja kao konteksta drastično drugačijeg od mog. Ova antropološka izmeštenost iz jedne u drugu ontologija takođe je neka vrsta doprinosa ovog teksta.

Navedeno mi je pomoglo da razumem i nelagodu koju sam osetio kada sam se prvi put susreo sa „kolektivnim iracionalnim“, kako sam isprva percipirao ideju „paralelne stvarnosti“. Naime, „vampira“ sam usled pomenutog razmišljanja počeo da percipiram kao lokalni i globalni, religijski i naučni objekat, medijatora ili graničnik dva, u teoriji, sukobljena ili oprečna diskursa. Liminalnost koju „nastanjuje“ ovaj motiv pored one između života i smrti, označio sam i na polju religije i nauke, „stvarnog“ i „nestvarnog“ a pokazaće se i balkanske i zapadne tradicije. Liminalnost je ostala kao prostor u kojoj ovaj motiv počiva kao simbol nedorečenosti, odnosno nemapiranosti (ljudske) „srtvarnosti“, ali je zapravo samo jedna od mnogih slika (kulturne) stvarnosti.

Setimo se, religija je nekada bila najzastupljeniji aparat saznanja i mapiranja sveta oko nas, dok je začetkom modernosti ili prosvetiteljstva, nauka postala neprikosnoveni objektiv posmatranja fizičke, ali i metafizičke stvarnosti. Ovo ne znači da naučna logika, eksperiment i saznanje nisu postojali ranije, ali je tek u kasnijem periodu nauka odvojena kao zaseban, religiji suprotstavljen diskurs. Kontekst je presudan, jer nauka takođe predstavlja sistem ideja koja odražavaju duh vremena, odnosno domete saznanja. U tom smislu, ideje poput one da u vazduhu žive oku nevidljive životinje koje ulaze u pluća ljudi i štete im, da zemlja nije centar kosmosa niti ravna ploča, ili da će jednog dana biti moguće operisati ljudsko telo, a da pacijent preživi (Lerer 1979, 519), bile su teško zamislive, ali su se ispostavile mogućim. Ovim ne želim da kažem da postoji mogućnost da „vampiri“ postoje, već da naučna perspektiva operiše sa kategorijama i logikom svojstvenim periodu, a ne univerzalnim ili neprikosnovenim istinama. Napredak nauke, za razliku od religije, počiva na konstantnom preispitivanju kao osnovi razvoja ideja.

Ipak, istina je da postoje suštinski bitna pitanja i dubine u koja ni savremena nauka ne može zadreti do kraja, osim u teoriji. U tom smislu, možda se više ne pitamo da li je zemlja okrugla (mada ima i takvih) ili šta je na 13 kilometara ispod površine okeana, ali i dalje ne možemo tvrditi šta se nalazi iza poslednje planete do koje je stigla američka svemirska letilica ili šta se sa nama dešava nakon smrti. Treće pitanje je možda jedno od ključnih za ljudsku civilizaciju, jer krije odgovor sa kojim ćemo se svi sresti u nekom trenutku, nažalost verovatno pre empirijski, nego analitički. U tom smislu, sama „stvarnost“ kao sklop života i smrti postaje okvir mapiran religijskim, odnosno naučnim idejama, ali definisan i nemapiranim prostorima koji i dalje čekaju da budu racionalizovani.

\*\*\*

Zahvaljujući jednom iskustvu za vreme terenskih istraživanja 2019. godine, dotakao sam logički rub poznatog ili iskustvenog, što me je navelo na razmišljanje o ograničenjima pozitivističkog promišljanja stvarnosti zasnovanom samo na naučnoj poziciji. Sebe ne smatram religioznom osobom, a kao antropolog samu religioznost posmatram kao (često važan) kulturni konstrukt. Ipak, jedan događaj izazvao je u meni osećaj kognitivne disonance. Ovaj termin u socijalnoj psihologiji označava nelagodu koja nastaje kada je osoba suočena sa logičkom oprečnošću sopstvenih stavova. U ovom slučaju to je bio stav o „stvarnosti“ ili „stvarnom“. Za vreme terenskih istraživanja u okolini Tršića (2019), trebalo je da, sa kolegom Mladenom Stajićem, posetim staricu koja u obližnjem selu „saliva stravu“. Budući da je „salivanje“ moralo da se primeni na nekom od nas kako bi bilo zabeleženo, bez razmišljanja sam prihvatio ovu poziciju. Do jutra pred polazak na *salivanje*, nisam razmišljao o bilo kakvim implikacijama ovog rituala. Najmanje onim metafizičkim, magijskim.

Međutim, dok sam sedeo ispred hotela, misli su mi odlutale u pravcu promišljanja prirode rituala u kome je trebalo da učestvujem. Iako se vodim naučnim načinom promišljanja „stvarnosti“, zapitao sam se – „a šta ako „bog“ postoji, kako bi on gledao na magijski ritual u kom učestvujem“, a potom i „šta ako je magija zapravo „stvarna“ i može imati neželjeni efekat na mene“. Razume se, ove misli nisu bile posledica moje iznenadne „tranzicije“ u „vernika“, već simptom nečeg drugog – skepse. „Bog“ ili „magija“ su jednako figurirali kao simboli granica zamislivog ili stvarnog, kao intimni momenat ne sumnje, već preispitivanja mog naučenog, naučnog, „racionalnog“, gradskog i modernog pogleda na svet kao jedinog „stvarnog“ i ispravnog. Pitanje koje se zapravo nametalo nije bilo „da li bog postoji“ ili „da li je magija stvarna“, već kako ja zapravo mogu biti potpuno siguran da je moj diskurs racionalan a „njihov“ iluzija. Sa druge strane, na naučnom nivou razmišljao sam o nedorečenosti nauke i budućim pomacima pre svega u fizici, astrofizici ili hemiji, kao i uticajima novih ideja na razumevanje koncepata poput „boga“, „duše“ ili „vampira“. Setimo se ideje o malim životinjama koje ulaze u pluća i ubijaju ljude. Danas ih nazivamo virusima i bakterijama, što su naučne i fizičke kategorije za nešto što je do pre samo nekoliko vekova bilo povezivano sa metafizičkim.

Pitanje etnocentričnog i fatalističkog pogleda na svet, pa makar i iz „naučne“ perspektive nametnulo se kao posledica mog razmišljanja, ali u određenom kontekstu. Ovo razmišljanje nije bilo prouzrokovano željom da „postoji nešto više“. Ipak, ono je bilo posledica nemogućnosti da fizički „opipam“, ispitam granice „stvarnog“ na način na koji bih bio potpuno siguran. U tom trenutku, oba diskursa, religijski i naučni su mi se činili jednako iluzornim jer su oba bila nedovoljno sveobuhvatna bez onog drugog. U tom smislu, dok nisam došao u specifično stanje,

neku vrstu liminalnosti, moja percepcija je u potpunosti počivala na naučnoj perspektivi. Onog trenutka kada sam se osetio izmeštenim, počeo sam da prepispitujem logičke osnove sopstvene sigurnosti u „moj“ diskurs kao jedini mogući.

Kulturna stvarnost, oličena kroz odnos lokalnog ili globalnog, ili naučnog i religijskog, često predstavlja dijalog između dominantnog i opozitnog ili alternativnog diskursa. U tom smislu, koncepti „stvarnosti“ kao kolaž naučnih i religijskih ideja u preklapanju postaju politički aparati kohezije i kontrole za entitet čija moć i počiva na dominantnoj, centralnoj poziciji kulturne percepcije sveta i stvarnosti. Upravo dijalog centra i margine posmatram koristeći se motivom vampira kao žižnom tačkom prelamanja ideja i odnosa moći koji konstitušu naš svet. „Vampir“ u slučaju ovog rada ima sličnu ulogu kao most u čuvenom delu Ive Andrića. Uloga „vampira“ dakle nije da figurira kao pasivna međa između dveju i više strana, već proctor komunikacije dva sveta ideja. Ovaj „most“ prostor dijaloga ali i polje borbe budući da nejni krajevi dotiču obale ne samo različitih već opozitnih svetova. Poruke koje se razmenjuju preko ovog *mosta* odlaze u oba pravca, sa Zapada na Balkan i obrnuto, ali je ipak jedna strana dominantnija. „Borba“ koju ću u radu neretko opisivati kao hegemoniju sagledavam na nivou kulture kroz dominacijski odnosno opozicijski odnos koji se ostvaruje kroz specifičnu upotrebu motiva.

Kako bih ilustrovao ovaj odnos koristim metaforu sadržanu u kratkoj i duhovitoj priči. Razmišljao sam da li da kao ilustraciju, ne samo percepcije, već i dijaloga, upotrebim neki primer poput Platonove pećine kao alegorije privida stvarnosti (De Krešenco 1993, 83-84). Ipak, odlučio sam se za čoveka koji pre pripada pseudo nauci, a sasvim sigurno umetnosti i mistici – Alehandra Jodorovskog. Razlog zbog kog sam odabrao baš ovu priču jeste njen metaforički potencijal ilustracije onoga što želim da kroz svoje istraživanje kažem.

„Priča o dve žabe“ jedna je od mnogih kratkih i duhovitih priča koje autor u svojoj knjizi „Mistični kabare“ (2008) podvrgava nekoj vrsti psihoanalize uz premisu da je humor žižna tačka najvećih pitanja, strahova i tenzija ljudske civilizacije od njenog početka do danas.

„Žabu koja je živela u okeanu, iznenada izbacila talas i prebacila u bunar.

Na dnu bunara, ona sreće krastaču, tu rođenu, koja nikada iz njega nije izašla. Druga pita prvu:

- Odakle dolaziš?
- Dolazim iz okeana
- Kakav je taj okean?
- Ogroman



Krastača skoči pet centimetara.

- Jel ovoliko velik?

- Ne! Mnogo veći!

Ona skoči dvadeset centimetara.

- Ovoliko velik?

- Još veći!

Krastača skoči do polovine bunara.

- Ovoliko?

- Ne!

Krastača pređe čitavo dno bunara.

- Ovoliko?

- Ne, mnogo veći.

Potom krastača, uzviknuviši besno „lažljivice“, ujede žabu (iz okeana).“

Alejandro Hodorovski, Misrični kabare (2008)

Navedena priča je očito metafora. Jodorovski je koristi kako bi govorio o ljudskom egu, što je zanimljiva ideja, ne toliko daleka od moje poente. Priču možemo posmatrati kao metaforu za našu stvarnost čija je dubina i širina (bunar/okean) uslovljena dosegom naše percepcije, odnosno idejama kojima mapiramo svet koji nas okružuje. Odnos bunara i okeana je odnos poznatog i nepoznatog, dok su obim i dubina bunara slika našeg dometa. Dno bunara moglo bi predstavljati opseg, centar prepcije sveta i stvarnosti u specifičnom ili trenutnom kontekstu. Jasno je da je bunar okružen okeanom nepoznatog, dok je dno bunara u isto vreme i ograničeno i fluidno, promenljivo. U kontekstu ovog teksta, bunar ni mogao biti odnos saznanja ili svesti o fizičkoj i metafizičkoj stvarnosti eksplikaciji ontološke stvarnosti, u kontekstu.

U ovoj priči, za mene, posebno je zanimljiv odnos dve žabe, odnosno reakcija one koja je život provela u bunaru. Naime, njena reakcija na vesti o prostranstvu izvan granica sopstvene percepcije nije olakšanje, niti sreća koja prati zainteresovanost, već agresivna negacija druge žabe. Ako malo razmislimo, čovek je sklon upravo ovakvoj reakciji, posebno u situaciji kada druga strana iznosi ideje koje ne samo da se ne slažu sa njegovim, već ih mogu dovesti u pitanje. Strah od alternativnog sistema ideja, leži u činjenici da „svet“ i „stvarnost“ čovekovog „bunara“ u trenutku, u datom kontekstu, predstavlja (kulturnu) konstrukciju koja počiva na aksiomima i dogmama koje se ne smeju dovesti u pitanje, jer bi se time ugrozio čitav, pre svega idejni, potom i socijalni poredak ali i identitet i pozicija onog ko reprodukuje pomenuto.

U centru ovog poretka se može nalaziti nauka, religija, „bog“, „vampir“ ili bilo šta drugo kao simbol određenog diskursa. Po ovoj logici, čovek ne stremi radikalnom otkriću ili slobodi promišljanja, već pre održavanju sistema ili preispitivanju „unutar kutije“, na bazi ideje o nedvosmislenoj ispravnosti osnovne premise o svojoj kao osnovi objektivne percepcije sveta, mapiranog kroz jezik i sagledanog kroz kulturne naočare. U tom smislu, „stvarnost“ predstavlja jednako proizvod promišljanja koliko dominacije, odnosno pregovaranja o alternativni koja ne dotiče suštinsku bazu, time dozvoljavajući postojanje više „bunara“ koji egzistiraju ili se u vremenu i prostoru preklapaju ili čak stapaju u jedno.

U tom smislu, moja pozicija je paradoksalno pozicija žabe iz bunara i one iz okeana, jer sam svestan da je moja pozicija jednako neistinita ili istinuta kao i neka druga. „Privid“ ili „iluzija“, u tom smislu, ne predstavlja grešku, jer čovek živi kroz konstrukte i privid. Ideja ne smrti, već smrtnosti je presudna za reakciju. Čovek, institucija ili doktrina počivaju na ideji tradicije ali i savremenosti, a „stvarnost“ koja se reprodukuje mora postojati kao konstanta kako (naš) svet ne bi predstavljao kaos već red. Ako put za (jednoobraznim) smislom predstavlja proces a „istina“ cilj, onda je razumljivo zašto kolaž ideja na tom putu sačinjava (jednu) sliku „stvarnog“ ili „mogućeg“. To je i stvar ega (identiteta), je nijedna žaba ne želi da bude samo nemi posmatrač sa obale, već i izvor ideja o stvarnosti. U tom smislu, moja pozicija nije usmerena ka nihilizmu, pa čak ni relativizmu, jer ne govori o „stvarnosti“ kao potpunoj iluziji, ali govori o svesti nedorečenosti slike u kojoj smo svi, na kraju dana, jednako nedorečeni i u pravu. Prethodno izračeno nije korak ka solipsizmu, obliku subjektivnog idealizma, jer ne mislim da je individualno celokupna realnost, već da postoje ujedinjujuće crte između individualnog i kolektivnog konsenzusa o stvarnosti koju proživljavamo.<sup>8</sup>

Ardžun Apaduraj postavlja pitanje da li je i zašto neophodno da se socijalni naučnici izmeste iz poznatog kako bi sprovedli istraživanja (Apadurai 1997, 15). Iako ne smatram da je nužno, u mom slučaju, upravo izmeštanje u drugi kontekst, „mikro nivo“, bilo je presudno po dublje razumevanje dinamike društvenih odnosa i kulturnog tržišta na makro nivou. Bilo je neophodno otići u „svet vampira“ kako bih razumeo svet („malog“) čoveka. Pored toga, ideja socijalnih multiverzuma te fluidnih i preklapajućih „stvarnosti njihovog sveta“, podstakla je potrebu za preispitivanjem „mog“ sopstvenog.

---

<sup>8</sup> Sa druge strane, individualni doživljaji stvarnosti, čak i oni neizrecivi bitni su u doživljaju sveta oko nas, a da kolektivno, pa makar i izgrađeno na iluzijama, predstavlja dominantnu „stvarnost“. U kontekstu mog istraživanja predstava o „vampiru“ motiv predstavlja medijatora dijaloga više pozicija, diskursa i racionalnosti što je i predušlov za razumevanje odnosa oprečnih ontologija u kojim određeni oblik ovog motiva figurira kao simbol.

Kroz rad nastojim da pored sagledavanja savremenog stanja na terenu, predstava o „vampiru“ u srpskom selu i uopšte kulturi danas razumem i procese koji su doveli do različitih percepcija motiva. Moje istraživanje predstavlja uvid u svet koji, čini se, sve brže nestaje zajedno sa seoskim zajednicama. U savremenom kontekstu, u hibridnom društvu poput našeg, ali i mnogih drugih, ne istražujem samo fenomen „balkanskih društava“, već i sela (kao kulturne tradicije) u nestajanju. „Selo“ jednako koliko i „vampir“ predstavljaju simbole društva u kulturnoj, socijalnoj i identitetskoj tranziciji.

Ovaj rad predstavlja i neku vrstu apologije seoskih zajednica, „seljaka“ i njegove kulture, jer nastoji da ukaže na kompleksnost i višeslojnost sveta ideja kroz koje ove zajednice promišljaju i žive unutar sveta koji se iznova menja. Najvažnije, ovaj rad ima za cilj da vrati dignitet mojim sagovornicima zahvaljujući kojim sam shvatio da „selo“ nije stereotipni, etnološki, konzervativni prostor prošlosti, već možda izbleđeli, ali prostor sposoban za suživot i prilagođavanje. Seoska zajednica u tom smislu, za mene, prestaje da bude pasivni simbol prošlih vremena, a „seljak“ i njegova kultura entiteti prilagodljivi posmodernom svetu koji nas okružuje.

Imajući sve navedeno u vidu, istraživanje predstavljam u tekstu pokušaću da odgovori na pitanje statusa, upotreba i predstava o naizgled „besmrtnom“ motivu kao simbolu tradicijske kulture seljaštva, u kontekstu savremenog srpskog društva danas. Ovo pitanje, iako na prvi pogled lak etnografski zadatak postaje kompleksan analitički proces koji nameće interdisciplinarnu, pre svega kulturnu, političku, socijalnu, religijsku ali i filozofsku vizuru upotrebe motiva kao sočiva i ogledala onog koji kroz njega govori o svetu koji posmatra.

## II PREGLED ISTRAŽIVANJA

U polje istraživanja narodne kulture i religije, kog su deo priče i „verovanja“ u „vampire“, inicijalno sam uronio sa željom da na terenu sakupim sopstvenu etnografsku građu i uporedim je sa slikom sela, verovanja i narodne kulture koju su decenijama pre mene opisali (definisali) neki od najpoznatijih domaćih istraživača. Želeo sam sam da kao „pravi“ etnolog i antropolog – „terenac“ prođem faze klasičnog istraživanja čiji će rezultat biti sumiranje stanja na terenu, beleženje onoga što se zadržalo, izdvajanje onoga čega danas više nema i zapažanje uticaja savremenosti na (seosko) društvo i motiv vampira.

Moja očekivanja su bila skromna u smislu da zaista nisam očekivao da ću uspeti da pronađem dovoljno materijala odnosno građe, a time i inspiracije da napišem nešto novo o temi o kojoj je već toliko pisano ne samo u etnologiji, već i u drugim naukama kod nas i u svetu. U sada već više od deset godina, u početku povremenog, a poslednjih 7 godina, intenzivnijeg terenskog istraživanja i teorijskog razmatranja, podjednako važan uticaj na promišljanje problema i pronalaženje odgovarajućeg diskursa imale su seoske zajednice u kojima sam istraživao, koliko i grad kao prostor iz kog potičem i koji nastanjuje veliki broj naučnika, prijatelja i poznanika sa kojima sam do sada razgovarao o temi kojom se bavim.

U oba slučaja postojalo je interesovanje za stav koji ja, kao naučnik koji se bavi tom temom, imam o tome šta je „vampir“, šta mislim o onima koji u njega veruju, i naposljetku, da li mislim/verujem da je „vampir“ – „stvaran“. Takođe u oba slučaja ispitanici su pokazali interesovanje za te „druge“, ljude za koje „vampir“, „osenja“, „vila“, opasno drvo, ili „most na kom se (nešto) prikazuje“, nisu samo deo maštovitih „bapskih priča“ iz davnina, već deo „stvarnosti“.

Začudjujuće, znatiželji je kao po pravilu prethodila racionalizacija i distanciranje odnosno, zauzimanje stava koji jasno ističe logičku nemogućnost da „takve stvari postoje“, a koja se začudo ne razlikuje mnogo u selu i gradu. Makar na prvi pogled.

Dok su za sagovornike sa sela argumenti bili zasnovani na religijskim ili pak ateističkim a potom i popularnim te donekle naučnim osnovama, stanovnici gradova su podrazumevali ova objašnjenja i pod „vampirom“ isticali motiv popularnih fantastičnih književnih ili filmskih

ostvarenja zapadnih autora. Kao što su stanovnici sela znali za postojanje „vampira“ zapadne fikcije, tako su i ljudi iz grada znali za „vampire“ na selu. U oba slučaja jedan motiv bio dominantan u odnosu na drugi. Na selu se mnogo više zna o motivu koji nazivamo „vampirom tradicijskih predanja“ dok je u gradu mnogo popularniji onaj adaptiran ili rekonstruisan kroz prizmu Zapadne imaginacije.

Nametnulo se pitanje ne samo kako i zašto u Srbiji paralelno funkcionišu dva po poreklu istovetna a po strukturi i funkciji različita motiva, već i to da li možemo govoriti o paralelnim stvarnostima koje karakterišu pomenute vrste zajednica. Nametnulo se i pitanje postojanja ako ne hegemonije, onda dominacije jednog motiva, ili stvarnosti naspram druge, i naposljetku, koji su to društveni, politički i ideološki diskursi koji odražavaju ovu dominaciju. Budući da se ovaj deo teksta bavi interesovanjem i razumevanjem koncepta vampirizma u Zapadnoj a potom domaćoj nauci, nastojim da sagledam različite diskurse, uglove, te zaključke i ustanovim sopstvenu poziciju te prostor za doprinos na ovom polju.

U tom smislu, ovaj deo rada služi kao pregled različitih pristupa konceptu vampirizma, pre svega balkanske tradicije, ali i podsetnik tradicije zapadne percepcije „vampira“ kao simbola anti naučnog, iracionalnog i natprirodnog motiva. Pregled i zapažanja koji slede predstavljaju uvod u dijalog koji kroz tezu vodim sa određenim autorima, naukom, religijom, autoritetima i „stvarnošću“. Dijalog će se odraziti i na moju poziciju, odnosno stil pisanja kao pre svega naučni, ali i medijatorski i pripovedački.

## II 1. Nauka i „vampir“ balkanskog folklora

Iako postoje izvori koji govore o narodnim verovanjima u vezi sa onostranim, natprirodnim bićima ili magijom, u zvaničnim srpskim državnim/religijskim dokumentima poput Nomokanona Svetog Save iz 1262. godine (Шаровић 2008, 15), Dušanovom zakoniku (1349/1354. godina) ili raznim crkvenim i zakonskim pomenima i osudama pomenutih verovanja, akcenat je na kritici „paganizma“ u narodu, ili osudi predstavnika crkve koji zanemaruju crkvene propise i uzimaju učešće u „paganskim“ narodnim običajima (Ђорђевић 1953, 64).

Ipak, (naučno) interesovanje za „vampire“ na ovim prostorima počinje u 18.veku, i to na inicijativu zvaničnika i naučnika austrijskog carstva. Kako se ovo carstvo širilo na Balkanu, do Beča su stizale vesti o slučajevima navodnog povampirenja po selima u Srbiji i Hrvatskoj (Marijanović 2012, 14). Austrijske vojno-medicinske ekspedicije u srpska sela Kisiljevo i Medveđu 1725 i 1732.godine (tada delove austrijskog carstva) imale su zadatak da istraže (navodne) slučajeve povapirenja Petra Blagojevića i Arnauta Pavla koje je lokalno stanovništvo proglasilo „vampirima“ i okrivilo za smrt nekolicine drugih seljana. U ove dve prilike načinjeni su izveštaji o viđenom koji će kasnije poslužiti kao prvi izvori (i analize) na ovu temu u zapadnom svetu, ali i kod nas. Frombaldovi, Flakingerovi i Gloserovi izveštaji sa terena (18. vek) nastojali su da problem sagledaju sa „racionalne“ i naučne, medicinske strane i objasne „vampirizam“ kao posledicu nepoznavanja procesa dekompozicije mrtvog tela.<sup>9</sup> Zahvaljujući ovim izveštajima kao i ondašnjim medijima u Austrijskom carstvu, motivi vampirske seksualnosti, krvopijstva, interakcije sa živima/bližnjima ili probadanje i spaljivanje kao način zaštite ostali su konstante u (zapadnoj) vampiristici (Jon 2003, 19-23). „Visum et Repertum“, izveštaj o „vampirima“ u Srbiji, bio je najprodavanije izdanje na sajmu knjiga u Lajpcigu 1732. što govori o interesovanju za ovu temu

---

<sup>9</sup> Noviji primer pokušaja da se „vampirizam“ objasni kroz prizmu medicine je teorija španskog neurologa Dr. Huana Gomez-Alonsa koji je 1998. godine objavio rad kroz koji nastoji da uspostavi vezu između epidemije besnila u Mađarskoj 1721-1728 i „vampirskih epidemija“ na Balkanu. Ovaj autor tvrdi da se besnilo širilo među psima, vukovima, slepim miševima pa i ljudima čiji je izgled odgovarao folklornom opisu „vampira“. Ovaj autor kao simptom besnila ukazuje na tendenciju obolelih da ujedaju druge ljude prenoseći im tako virus. Pored toga, Gomez –Alonso ističe kako oboleli nisu mogli da trpe jak miris belog luka, ili podnesu svoj odraz u ogledalu (Jenkins 2010, 268). Dvadesetak godina ranije, kanadski biohemičar Dr. Dejvid Dolfin „vampirizam“ je objasnio kao posledicu Porfirije i Palegre, zaraza čiji simptomi podrazumevaju osetljivost na svetlo, povlačenje desni, i najvažnije zarazu koja se obično prenosila sa osobe na osobu prvo unutar porodice pa onda i na ostatak sela (Jenkins 2010). Pomenute tvrdnje svakako daju uvid u potencijalno poreklo elemenata koji su tada činili „vampira“ poput motiva krvopijstva i zaraze, a koji više nisu dominantni u „tradicionalnom kontekstu“ sela budući da sam na terenu jako retko nailazio na pomen krvopijstva, osim kada ispitanik ne želi da pokaže znanje o zapadnom motivu.

(Jenkins 2010, 111).<sup>10</sup> Dženkins navodi da je sličnih panika i priča bilo i ranije, ali da je u ovom slučaju presudan bio Flakingerov naučni, medicinski pristup koji nije izostavio mogućnost da kao medicinski fenomen „vampir“ može biti stvaran.

Za ovaj rad, jednako važan bio je tretman koji su pomenuti izveštaj i tema vampirizma dobili u naučnim, filozoskim, i teološkim krugovima onog doba. Dve godine nakon objavljivanja „Visum et Repertum“ objavljeno je 14 teza i 4 disertacije poput: „Dissertatio de Vampyris Serviensibus“ (O Srpskom vampiru), „Dissertations de Masticatione Mortuorum“ (O mrtvima koji žvaću), „Dissertatio de Cadauveribus Sanguisugis“ (O mrtvacima-krvopijama) (Jenkins 2010, 111).<sup>11</sup>

Prvi talas naučnih analiza „vampira“ kao fenomena iznedrio je više značajnih teoloških analiza koje su se prema ovoj pojavi odnosili kritički, odražavajući stav (katoličke) crkve. Monsignor Giuseppe Davanzati, Transki nadbiskup (južna Italija) napisao je „I Vampiri“ (1738), rad koji prepoznaje ideju povratka mrtvih u obliku vampira nekom vrstom vulgarizacije ili ismevanja hrišćanskog koncepta uskrsnuća. 1744 godine ovaj rad pronalazi svoj put do Vatikana gde ga je pregledao papa Benedikt XIV, autor teze „De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione“ koja se bavi fenomenom truležnih i netruležnih tela u procesu prepoznavanja svetaca. Međutim, iako je ova teza objavljena 1734, ona potpuno ignorise tada aktuelne debate koje su se bavile mogućnošću postojanja „vampira“, da bi u drugom izdanju knjige, 15 godina kasnije, Papa koncept vampirizma odbacio kao „pogrešnu uobrazilju ljudske fantazije“ (Jenkins 2010, 116).

1746. u Francuskoj jedan od vodećih katoličkih intelektualaca Dom Augustin Kalmet objavljuje rad „Traite sur les Apparitions des Esprits, et sur les Vampires“ u kom među prvima postavlja rudimentarne standarde prepoznavanja folklora koji se razlikuje u zavisnosti od perioda, zemlje, i običaja. Autor postavlja i određena logička pitanja koja se bave fizičkim manifestacijama ovih demona tj. idejom da ovi entiteti mogu menjati agregatna stanja, prolaziti kroz zemlju, izlaziti iz grobova ili se manifestovati u obliku astralne projekcije, napadati žive ili piti krv (Skal 2001, 23). Kalmet je istakao i da, ukoliko „vampiri“ zaista postoje, to treba istražiti i boriti se protiv njih, ali da ako se ispostavi suprotno, interes religije mora biti otrežnjenje zavedenih, te uništavanje pogrešnih verovanja koja mogu imati posledice. U finalnoj verziji svog spisa, Kalmenta, svestan stava Pape i crkve, potpuno odbacuje mogućnost da mrtvi mogu ustati iz groba kao vampiri (Skal 2001, 25).

---

<sup>10</sup> 2020 godine je u Srbiji objavljen prevod navedenih izveštaja, komentara i rasprava o „srpskim vampirima“ 18. veka (originalno objavljen 1734). (Ranft 2020).

<sup>11</sup> Uspeo sam da pronađem prevode odnosno rasprave o austrijskim izveštajima o „srpskim vampirima“ iz perioda 18.veka. Posebno bitni izvori su „Vampiri u Srbiji u XVIII veku“ (Kleut, Zobenica 2018) i „Traktat o žvakanju i mljackanju mrtvacu u grobovima“ (Ranft 2020).

Predstavnici sekularnih vlasti na čelu sa Marijom Terezijom odbacili su 1755 godine svaku mogućnost da su ovi demoni nešto više od praznoverja i prevare, te stavili van zakona ekshumacije grobova osoba za koje se sumnjalo da su „vampiri“. Ovo je usledilo nakon što se carica konsultovala sa Žerardom Von Svitinom, njenim ličnim lekarom i čovekom koji je učestvovao u istraživanju „vampirskih panika“ koje je sam nazvao „primitivnim strahom“ (Jenkins 2010, 120).

Dva najvažnija predstavnika prosvetiteljstva Volter (pravo ime Francois-Marie Arouet) i Ruso (Jean-Jacques Rousseau) imali su takođe kritički pogled na paniku ili sam koncept vampirizma. Volter, oštar kritičar crkve, religijskog fanatizma i represije, kritikovao je Dom Augustin Klameta zbog prihvatanja mogućnosti postojanja „vampira“ koje je tretirao jednako kao i Novi ili Stari zavet koji bi neko postavio pred njega. Sa druge strane, Volter u svojoj knjizi „Dictionnaire philosophique“ (1764) iskazuje podrugljiv stav o verovanju u vampire: „šta! Pa zar u ovom, 18.veku vampiri postoje? Nikad nismo čuli vesti o vampirima ovde, u Londonu pa čak ni u Parizu. Priznajem, u ovim gradovima postoje radnici na berzi, brokeri i drugi poslovni ljudi, koji su sisali krv ljudima u po bela dana, ali oni nisu bili mrtvi, samo iskvareni“<sup>12</sup> (Jenkins 2010, 118). Ruso je isticao da se fenomenom (navodnog) vampirizma do tada bavila medicina, hirurzi, sveštenici, magistri i ostali koji su se oslanjali na izveštaje ekspedicija koje su istraživale i racionalizovale „pojave vampira“, te se nametalo pitanje: „ko to još veruje u vampire?“ (Ibid).

Prvi talas naučnog bavljenja fenomenom „vampirizma“ u Srbiji odražavao je zapadnu skeptičnost prema ovoj pojavi kao elementu stvarnosti, te pomenutu pojavu pripisivao „zaostalost“ i „neprosvetljenoj“ slovenskoj, srpskoj i uopšte balkanskoj kulturi. Pristupi, odnosno percepcija fenomena u ovom periodu odražavala je pre svega austrijsku kulturnu politiku, odnosno ideologiju koja je nastojala da homogenizuje narode pod svojom vlašću kroz diskurs koji je odražavao supremaciju zvanične fizičke (nauka, medicina) a potom i metafizičke (teologija, katolička crkva) slike „racionalnosti“, nasuprot „balkanskoj iracionalnosti“.

Romantizam je početkom 19.veka doneo nove interpretacije onostranog i narodnih verovanja. „Prljavi i zadimljeni gradovi Evrope“ postali su su simbol degradacije, dok je „autentična narodna kultura“ van ovih prostora koncipirana kao inspiracija umetnicima, filozofima, i drugim „herojima kulture“ koji su nastojali da ponovo pronađu uzvišene vrednosti ljudskog duha (Ђорђевић 2012, 105). Elementi narodne kulture (folklor) poput vila, veštica, vampira, strašnih ili čarobnih mesta, koji su do tada smatrani simbolima nazadnosti i praznoverja, dospevaju u fokus

---

<sup>12</sup> Ovo je jedan od zanimljivih ranih primera korišćenja motiva vampira u modernom kontekstu kao metaforu za klasnu ili eksploataciju u kapitalizmu. U vremenu koje je dolazilo ovakva upotreba motiva biće jednako popularna i kompleksna koliko i ona koja krv i vampirizam posmatra kao neku vrstu zaraze, kloniranja ili kolonizacije.



onih koji su tragali za narodnim mudrostima i kulturom. Narodni mitovi, predanja i pesme različitih evropskih ali i drugih naroda postaju jako popularni u akademskim i čitalačkim krugovima evropskih društava. Narodna, a posebno seljačka kultura postaju osnova izgradnje savremenih nacionalnih identiteta (Kokjara 1984, 149). Ova pojava u slučaju Švajcarske, Engleske, i drugih evropskih zemalja, sa posebnim akcentom na Nemačku, figurirala je kao dokaz ne samo širine (narodne) kulture, ideja i mašte, već i dubine, odnosno istorijskog kontinuiteta narodne kao osnove nacionalne kulture.

Nova vrsta naučnika, folkloristi, dali su nove uvide u vrednost a potom i interpretaciju mitova, priča i verovanja koja su karakterisale narodnu a posebno seljačku kulturu. Elementi ove kulture više nisu nužno posmatrani kao primitivni ili neprosvećeni artefakti prošlosti, već riznice mudrosti koje su povezivale prošlost i sadašnjost. Primera radi, Jakob Grim, otac jezičkih i folklornih studija, redefinisao je razumevanje koncepta veštice koje je posmatrao kao osobe koje su očuvale vekovne tradicionalne narodne i mistične mudrosti, a koje su zbog toga bile progonjene od strane crkve koja je (navodno) želela da uništi narodnu kulturu Evrope (Šešo 2016, 92). Braća Grim su takođe sakupila i sistematizovala priče o vukodlacima u nemačkom folkloru<sup>13</sup>, što je veliki doprinos vampiristici bez obzira na to što je izvor priča ugl. Nije bio narod već vojni regimenti u pograničnim delovima zemlje (Marijanović 2012, 33)

Ovakav pristup bio je, kako Šešo navodi, posledica francuske revolucije, pada feudalizma, napoleonskih ratova i stvaranja nacionalnih država koje su u fokus stavljale narodnu kulturu i uspostavljanje etničke grupe (Ibid). U potrazi za drevnim znanjima i verovanjima, ili njihovim *survivalima* oličenim u narativima stanovnika izolovanih (seoskih) zajednica, folkloristi i rani etnografi posmatrali su građu kao „usmenu arheologiju“ van savremenog društvenog konteksta (Šešo 2016, 93). Drugim rečima, akcenat je bio na sakupljanju građe a ne kritičkoj analizi ili razumevanju mesta ovih verovanja u društvu, što je bila posledica želje da novi narodi izniknu na osnovama drevnih tradicija, mitologija i verovanja. U tom smislu, folkloristički pristup svodio je priče na narative bez dodatne analize ili primene „racionalističke“ paradigme, odnosno potrebe da se bavi ovom pojavom ili njenom istinitošću u tadašnjem društvu. Pored toga, cilj folklorističkog pristupa fokusirao se na tekst ili pak ulogu motiva koji čine pomenute tekstove kao uvid u

---

<sup>13</sup> Grimm Jacob, 1966, *Teutonic mythology*, Vol.4, New york, Dover

društvenu stvarnost te kulturne obrasce koji ovi motivi odražavaju odnosno reprodukuju. Sa druge strane, folkloristi su se manje zanimali za to „ko“ govori kroz motiv ili narativ.<sup>14</sup>

Pod uticajem folklorističkog pristupa, početkom 19.veka javlja se novo interesovanje za malo poznate pogranične delove Evrope. Prostor Srbije i Balkana obilaze strani putopisci privučeni mistikom učitanom u ovaj geografski i simbolički liminalni ((Fleming 2000) prostor (Goldsvorti 2000, 95; Jezernik 2007, 26). Pomenuti putnici su bili naučnici, putopisci ili avanturisti privučeni člancima zapadnih novina koje su u biltenima pisale o Srbiji kao malo poznatoj zemlji konačno oslobođenoj od turske i austrijske vlasti (Пирх 2012). Svejn Menesland u svojoj knjizi „Srbija u XIX veku očima stranaca“ navodi kako je zapadni svet kroz zapise putopisaca koji su putovali na Istok još u 17. i 18. veku saznavao ponešto o ovim prostorima, ali da je prva polovina XIX veka bila presudna za upoznavanje Evrope sa srpskom kulturom. Naime, Evropa je tada otkrivala srpsku kulturu kroz narodnu poeziju u periodu romantizma kroz dela domaćih autora koja su prevodili poznati evropski pesnici romantičari poput: Šarla Nodjea, Prospera Merimea, Alfonsa De Lamartina, Žerara de Nerval, Aleksandra Puškina, Voltera Skota, Johana Ludvig Runeberga i mnogih drugih (Menesland 2016). Ovo ne znači da Evropa pre toga nije bila upoznata sa narodnom kulturom Srbije, ali je vek ranije „vampir“ bio jedan do elemenata ove kulture koji je (negativno) uticao na njenu zapadnu percepciju. Bilo je i domaćih putopisaca poput Joakima Vujića, književnika koji je u ovom periodu, tačnije 1826. godine u knjizi „Putešestvije po Srbije“ opisao jedan razgovor sa kaluđerima koji su tvrdili da su imali susret sa „vampirom“. Vujić u tom razgovoru izražava začuđenost situacijom i nastoji da racionalizuje ovu pojavu (Бујић 1902, 1-11).

Vuk Stefanović Karadžić, lingvista, folklorista i etnograf je izmeđuostalog sakupljao i objavljivao pomenute narodne epske pesme o hrbrosti i časti, slavnim bitkama, junacima (pa i vilama) koje su posebno dobro prihvaćene u nemačkom govornom području.<sup>15</sup> Ove pesme su prihvaćene od strane zapadnog, a posebno nemačkog/austrijskog čitalaštva i folklorista, na isti način na koji su pre toga bile prihvaćene grčke junačke priče, Osijan a svakako i Saga o Nibelnuzima (Kokjara 1984, 169). Gete je bio oduševljen srpskim narodnim pesmama, a Jakob Grim je radio prikaze knjiga Vuka Karadžića (Menesland 2016).

---

<sup>14</sup> Pristup koji je akcentovao ulogu pripovedača - aktera u narativima pojava je novijeg datuma. Tako npr. u knjizi o vešticama na Zapadu autorka Tersila Gato Kanu u svojoj knjizi navodi narative osovba koje su se susrele sa vešticama ili kojima je suđeno pod sumnjom da su veštice (Kanu 2008) .

<sup>15</sup> Pomenuti Vukovi radovi o narodnoj kulturi i epskim pesmama privukli su i Oto Dubislava Pl. Pirha kapetana pruske vojske koji je sa velikom željom da upozna kulturu i narod male i malo poznate zemlje posetio ove prostore 1829. Godine, a putopisne zapise objavljivao u Malim novinama i nemačkom listu „Belgrader Zeitung“ (Пирх 2012, 160). Pirh je pripadao prosvetiteljskoj paradigmi, te ne čudi što se u putopisu hvali narodno čuvanje i prenošenje istorije, kao narodna i visoka kultura sa kojim se susretao, ali i da očito favorizuje crkvenu nasuprot seljačkoj viziji vere ili onostranog, budući da druga verovanja odbacuje kao „praznoverje“.

Karadžić je pored zapisa o narodnom životu i epskim pesama, zabeležio i verovanja u demonska bića poput vila, veštica, mora, i vampira/vukodlaka. Pomenuti autor je u knjizi „Život i običaji naroda Srpskog“ u poglavlju „verovanja stvari kojijeh nema“<sup>16</sup> daje jedan od najranijih opisa „vukodlaka“ kod nas (Karađiћ 2005, 268).<sup>17</sup> Karadžić je, iz razloga koje ću pojasniti kasnije pored odsustva potrebe za racionalizacijom narodnih verovanja i predanja, primenio pre prosvetiteljski nego romantičarski pristup jer je govoreći o „vampiru“ („vukodlaku“) istakao iracionalnost ove pojave kao uobrazilje. Ipak, Karadžićev doprinos bio je opis predstava o „vampiru“ kao elementu narodnih verovanja i predanja. 1865. godine, godinu dana nakon karadžićeve smrti, objavljena je „Knjiga o vukodlacima“ Sebina Bering-Gulda, engleskog anglikanskog sveštenika, novinara, eklektičkog učenjaka i folkloriste. Bering-Guld je verovanja u ova bića posmatrao kao produkt praznoverja ali i narodne kulture tj. folklor (Bering-Guld 2010, 78). Ovaj autor je jedan od onih koji su polje istraživanja proširili i na druge evropske kulture u kojima postoje verovanja u bića poput vampira i vukodlaka što je ovo delo dugo činilo uzorom i izvorom o likantropiji drugim autorima među kojima su bili Bram Stoker, Sigmund Frojd i Edvard Tajlor (Žakula 2012, 1022).

Radovi folklorista, putopisaca, etnografa i drugih istraživača druge polovine 19. i početkom 20.veka, odražavali su nesmanjeno interesovanje za folklorne priče i verovanja u „vampire“, a autori nisu samo sakupljali građu već i analizirali strukturu motiva i narativa. Tekstovi i knjige poput: „Die Vampyre“ (Hanush 1859), „Vampyre in sudslawischen Volksglauben“ i „Sudslawische Schutzmittel gegen Vampyre“<sup>18</sup> (Krauss 1892), „Sudrussische Vampyre“<sup>19</sup> (Jaworskij 1898), „Über das Wort Vampyr“<sup>20</sup> (Polivka 1901), „Zur Vampyr Sage“<sup>21</sup> (Jellinek 1904), „Die Vampirsage im rumanischen Volksglauben“<sup>22</sup> (Weslowski 1910), „The book of vampires“ (Wright 1914), „Of magic, Witches and Vampires in the Balkans“ (Durham 1923), „The Vampire in Roumania“ (Murgoci 1926), „Upior, strzgon czy wieszczy“<sup>23</sup> (Fischer 1927), „The vampire“ i „The Vampire in Europe“ (Montague Summers 1928/1929) primenjivali različite pristupe u izučavanju „vampira“

---

<sup>16</sup> Ovaj podnaslov ukazuje na sinkretizam romantičarskog i prosvetiteljskog pristupa temi, budući da je autor posmatrao kao deo narodne kulture ali i u duhu zvanične slike prihvatljive stvarnosti u kojoj ova bića ne mogu postojati. Sličan prizvuk skepticizma Karadžić ostavlja na mene kada opisuje ideju začeca sa "vampiro", gde njegova konstatacija da do ove pojave dolazi naročito ako je udovica "mlada i lepa", kao oblik ironije ili skepticizma, nalikuje stavu prisutnom u literarnim pričama o vampiru iz 19.veka gde se koristi motiv karakterističan za književni realizam koji Ana Radin naziva "lažna priča o vampiru" (Радин 1998, 18).

<sup>17</sup> Knjiga "Život i običaji naroda Srpskog" objavljena nedovršena 1867, tri godine nakon smrti autora

<sup>18</sup> "Vampiri u južnoslovenskim narodnim veorvanjima" i "Južnoslovenska zaštitna sredstva protivu vampira"

<sup>19</sup> "Južnoruski vampiri"

<sup>20</sup> "O reči "Vampir""

<sup>21</sup> "Ka vampirskoj legendi"

<sup>22</sup> "Vampirске legende u rumunskom narodnom verovanju"

<sup>23</sup> "Upir/vampir, duh ili uobrazilja"

kao motiv verovanja, predanja i uopšte (balkanske i slovenske) seljačke kulture, kroz folklorističku, istorijsku te lingvističku vizuru.

Dadli Vrajt je 1914. godine objavio prvu popularnu hroniku vampirizma u 20.veku u kojoj se na naučni način bavi temom vampirizma tražeći istorijske i logičke korene verovanja koji su ga odveli do Tajlorove animističke teorije (Skal 2001, 17). Pretposlednje pomenuti M. Samers napisao je dve knjige gde u prvoj nastoji da razume razvoj drevnog mita odnosno legendi o vampirima, dok u drugoj knjizi, kao idejnom nastavku prve, iznosi retku i malo poznatu građu hroničara ali i okultista, te predstavlja slučajeve „vampirenja“ u antičkoj Grčkoj i Rimu, ali i Engleskoj u 12. i 13.veku. Samers je specifičan autor u ovom pregledu, ne samo zbog upotrebe istorijskog pristupa i ideje „vampira“ kao šire kulturne pojave, već i zato što nije posmatrao ovaj koncept kao „verovanje“, „uobrazilju“ ili prosto „folklor“, već je zapravo verovao u postojanje ovog demona<sup>24</sup> (Wilson 1985, 577-583). Ovo ga je suštinski odvajalo od pristupa velike većine prethodno navedenih autora.

Autori ove generacije i dalje su nastojali da logikom (zapadne) nauke racionalizuju fenomene poput vampirizma, magije i onostranog, ali je bilo i onih koji su nastojali da bolje razumeju specifičnosti „vampira“ kao motiva u tuđem i sopstvenom folkloru u odnosu na druga slična bića. Agnes Murgoci australijska folkloristkinja je u svom radu prezentovanom na skupu Engleskog folklornog društva maja 1926 iznela svoju komparativnu analizu elemenata koji čine motiv vampira u narodnim verovanjima i devetnaestovekovnim izveštajima u Rumuniji. Pored toga što je autorka raščlanila motiv vampira ("Strigoi"/"moroi"), ona je dala i komparativnu analizu rumunskih i ruskih (pa i južnoslovenskih/balkanskih) verzija priča o „vampirima“, a bavila se i poreklom i značenjem termina (Murgoci 1926). Njen rad i sakupljena građa će pola veka kasnije poslužiti kao inspiracija Žan Luis Perkovskom, američkom profesoru slovenskih jezika i književnosti, koji se takođe bavio analizom motiva vampira u rumunskom folkloru gde je vršio komparaciju strukture motiva „vampira“, „strigoja“ i „moroija“ i dao zaključak o mestu ovog motiva u životu zajednice (Skal 2001, 31).

Perkovski je kroz socijalnu analizu motiva ovog demona označio kao „žrtvenog jarca“<sup>25</sup>, entitet u koji se učitavaju (društveni) grehovi, tenzije ili nevolje zajednice čije se život nekon „ubijanja vampira“ vraća u normalu (Perkowski 1982, 311). „Vampir“ kao „žrtveni jarac“, teorijski

---

<sup>24</sup> Samers je jedan od retkih primera istraživača koji svoj pristup istraživanju „vampira“ nisu zasnovali na ideji po kojoj je postojanje ovog motiva nemoguće u stvarnosti.

<sup>25</sup> Više o teorijskom konceptu „mimičke kulture“ i „žrtvenog jarca“ iznešenom u knjizi „Violence and the Sacred“ (1972) Renea Žirara govoriću u delu ovog rada gde izlažem svoj teorijski okvir (Girard 1977, 147)

koncept koji je razvio Rene Žirar (Girard 1977, 64) takođe će biti pomenut i u nastavku samog teksta. Ono što je bitan doprinos ovog pristupa jeste socijalna dimenzija motiva koja prevazilazi racionalizaciju ili samu komparaciju, već govori o funkciji verovanja.

Alen Dandes američki folklorista 1998. godine objavljuje zbornik „The vampire“ u kom autor predstavlja članke autora koji su kroz različite pristupe obrađivali fenomen folklornog motiva. Veliki doprinos ovog zbornika je u tome što je ukazao na to kako se deo folklora poput „vampira“ može posmatrati kroz prizmu različitih ili interdisciplinarnih naučnih pristupa. U tom smislu, u zborniku je kroz analizu medija, tj. zapadnih novina iz 18.veka tragano za prvim pomenima termina „vampir“ u Evropi (Wilson 1985, 583). Drugi autori su se bavili vampirskim folklorom u Srbiji, Rumuniji, Grčkoj, Istočnoj Evropi i kod Južnih slovena (Murgoci, Perkovski, Čajkanović, DuBulej, Kraus) i odnosom zajednice prema motivu vampira, odnosom pravnih i zakonskih institucija Srbije i seoskih zajednica u kojima su postojala verovanja u ove demone (Fine 1987, 15-23). Neki od autora su izabrali forenzički, klinički (psihijatrijski) i psihoanalitički pristup „vampiru“ kao odrazu ljudske prirode, psihe, kulture i društvene stvarnosti.

Poslednja tri navedena pristupa nastoje da kroz naučni biološko-medicinski, i psihoanalitičko-psihijatrijski diskurs racionalizuju slučajeve „vampirizma“ i potpuno demistifikuju ovaj fenomen. Pol Barber kroz forenzičko-patološki, medicinski pristup problemu, „vampirizam“ objašnjava kao posledicu nerazumevanja procesa dekompozicije mrtvog tela sa kojim se pripadnici zajednica susreću retko, kao npr. u periodima velikih pandemija (autor koristi izveštaj o masovnoj histeriji u Srbiji u 18. veku), te ove biološke i medicinske fenomene prepoznaju kao vampirizam.<sup>26</sup>

U ovom radu često će biti navođena knjiga Marka Kolinsa Dženkinsa „Vampire forensics“ objavljene 2010. godine u kojoj on prati okolnosti usled kojih je „vampir“ adaptiran zapadnom folkloru i imaginaciji. Autor korene ovih verovanja pronalazi u medicinskim i biološkim datostima ljudi, tj. neraspadljivim telima pokojnika u selima (zajednicama) pogođenim epidemijama ili novim bolestima ljudi, životinja i biljaka (useva) (Jenkins 2010, 270). Pored pomalo esencijalističkog, redukcionističkog pristupa karakterističnog za mnoge autore koji su se bavili temom, Dženkins daje uvid u istorijske, kulturne i biološke okolnosti usled kojih je motiv prodro u svest Zapada, a potom i reakciju stanovništva, nauke, crkve i državnika na ovu pojavu, te dalji put ovog motiva iz folklornog prostora Balkana ka popularnoj kulturi Zapadnih društava.

Filip Džafi i Frenk Di Kataldo istražuju „klinički vampirizam“ kao medicinski, psihijatrijski fenomen. Naime, ovi autori korene mita o vampirima pronalaze u mentalnoj patologiji na primeru

---

<sup>26</sup> Do sličnog zaključka su došli članovi austrijskih ekspedicija dva veka ranije

savremenih pacijenata tj. kao odraz trauma rođenja, ljubavi, mržnje, krivice, incesta, sadizma u vezi sa pokojnim a važnim osobama, često roditeljima. U sličnom duhu, Alen Dandes narative ne posmatra kao mitove budući da oni ne objašnjavaju postanak sveta, ali ih klasifikuje kao narodne priče/legende u koje su kao i u sam motiv vampira, učitan simboli krvi, ujedanja, sisanja tj. konzumiranja životnih tečnosti poput krvi i mleka (posebno zastupljenih u judeo-hrićanskim religijskim narativima) koji odražavaju odnos dete:roditelj krenose na odnos odrasli/jači: dete/slabiji. Dandes motiv vampira u kompleksu verovanja i priča vidi kao metaforu za seksualnost odrasle osobe, od hetero do homoseksualnih tendencija oličenih u ideji oralne fiksacije<sup>27</sup> (Dundes 1998, 167). Dandesov i Dženkinsov pristup važni su za ovu studiju jer se bave višedimenzionalnom analizom „vampira“ balkanskog folklora, metamorfozama motiva od tradicijskog do popularnog.

Dandes nije prvi primenio psihoanalitički, Frojdovski pristup analizi mita. Setimo se Oto Ranka i njegove analize bajki u knjizi „Mit o rođenju junaka“ (Rank 2007). Ričard Gotlib, naslednik psihoanalitičkog pristupa folkloru,<sup>28</sup> ističe kako je frojdovsko tumačenje motiva vampira<sup>29</sup> karakteristično za studije (folklora) autora poput: Ernesta Džonsa „On The nightmare“ (1931(1912)), Geze Rohejma „Gates of the Dream“ (1952), Bruna Betlhema „The Uses of Enchantment“ (1976) i pomenutog Dandesa „Parsing Through Customs: Essays by a Freudian Folklorist“ (1987). Ovaj pristup kroz upotrebu psihoanalize nastoji da razume folklor, ali i predstavlja ideju po kojoj se kroz studije fenomena folklora mogu bolje razumeti pacijenti i primeniti individualna psihoanaliza (Gottlieb 1991, 52).

Pregled nekih od studija koje su se bavile motivom u folkloru govori nam o pluralizmu različitih uglova posmatranja motiva, od onih koji ga tretiraju samo kao građu, deo narodnih priča ili verovanja, preko onih koji nastoje da kroz naučni pristup racionalizuju nepoznato tj. demistifikuju praznoverje, do onih koji su ukazali na mogućnost da kroz naizgled apstraktne

---

<sup>27</sup> Problem sa ovom analizom leži u ideji da je motiv pijenja/sisanja krvi neotudiv i esencijalan za motiv vampira, što ne objašnjava zašto verovanja u ove demone nastavlja da postoji čak i onda kada se motiv ispijanja "izgubi" na terenu, tj. kada više nije deo priča ili iskustava onih koji zapravo veruju u vampire. Ja sam i pored jako mnogo intervjuova po selima Srbije gde sam naišao na ova iskustva a ne samo priče "iz druge ruke" primetio da je pomen pijenja krvi jako redak ili potpuno nestao.

<sup>28</sup> Psihoanalitički pristup folkloru je karakterističan za Frojdove naslednike od kojih je jedan od najznačajnijih bio Oto Rank koji je ovaj pristup u knjizi "Mit o rođenju junaka" primenio na bajke (prvo izdanje 1909. godina).

<sup>29</sup> Iako je Frojd bio nedosledan u svojim zaključcima, ovaj autor uvodi psihoanalitički pristup u tumačenju motiva vampira, odnosno vampirske fantazije. U knjizi "Three Essays on the Theory of Sexuality"(1905) u kojoj se autor bavi teroijom seksualnog impulsa, tj. u proširenom izdanju iz 1915 autor predstavlja ideju po kojoj je kanibalizam normalna faza u odrastanju deteta. U knjizi iz 1909 "The case of the Rat Man" autor predstavlja slučaj koji Gotlib naziva "vampirskim fantazijama". Kako Gotlib navodi, u trećoj Frojdovoj knjizi "Totem and Taboo" autor ukazuje na kanibalizam kao način na koji se pojedinac ili grupa suočavaju sa gubitkom, tugom i žaljenjem. Gotlib dalje navodi da Frojd u "The Introductory Lectures on Psychoanalysis"(1919) vodi dijalog sa Karlom Abrahamom koji je ranije pisao o razvoju libida, gde Frojd daje komentar po kom veruje da je Abraham prepoznao postojanje ostataka oralne faze razvoja libida kao ostatke kanibalističkih fantazija (Gottlieb 1991).

narative i motive poput vampira učimo o kulturi, društvu i nama samima. Ovakav psihijatrijski pristup temi vampirizma kao mentalnog oboljenja nastavili su Ričard Nol u knjizi „Vampires, Warewolves and demons: Twentieth Century Reports in the Psychiatric literature“ (1992) i mnogi drugi. Kroz pomenute pristupe „vampir“ je percipiran ili kao skup kulturnih simbola koji odražavaju ljudsku svest ili posledica patologije ljudske svesti odnosno poremećaja, u oba slučaja fenomen koji pripada uobrazilji ili iracionalnom pre nego stvarnom i racionalnom. Kroz ove pristupe stiče se utisak da je „vampir“ predstava stanja ljudske „duše“ definisane biologijom i kulturom.

\*\*\*

Na prostoru nekadašnje Jugoslavije, sa posebnim akcentom na prostor Srbije i Hrvatske, posebno plodan bio je etnografski, etnološki, odnosno antropološki pristup motivu kao elementu seljačke kulture i verovanja. Razume se, pristup motivu nije uvek bio analitički ali je etnografska građa starih etnografa poslužila kao važan izvor koji je kasnije potpomogao analize motiva, a time i teorije o njegovoj socijalnoj ulozi.

Pored već pomenutog Karadžića koji je u 19. veku dao opis motiva, Tihomir Đorđević je kroz pregled ranije sakupljane etnografske građe u periodu od 18. do 20. veka sastavio najznačajniju monografiju o motivu. Monografija je objavljena nakon Drugog svetskog rata (i msrti autora 1944. godina) i u njoj pobrojao različite elemente motiva, uključujući i socijalnu percepciju sa akcentom na pravnoj (državnoj) i crkvenoj (Ђорђевић 1953, 216-219). Ova monografija ne ograničava se samo na granice Srbije, već ovaj motiv sagledava šire posmatrajući državu i njenu kulturu kao kulturu „naših naroda“, što u nekim slučajevima otežava razumevanje motiva. Autor popisuje sličnosti u opisima motiva koji pripadaju različitim istorijskim periodima i područjima pa i etničkim i kulturnim grupama, ne preispitujući razloge pluralizma slika motiva. Iako Đorđevićeva monografija ne sadrži analizu, ona je na nivou etnografije ili skupa građe i klasifikacije elemenata motiva veoma važan izvor. Veselin Čajkanović, sa druge strane, između dva rata piše o „vampiru“ i to u trenutku kada tadašnje novine pišu o još jednoj masovnoj histeriji uzrokovanoj navodnom pojavom ovog demona u jednom selu, te reakciji lokalnog življa (Čajkanović 1994). Čajkanovićev pristup je jako zanimljiv jer on motiv, odnosno korpus verovanja i predstava o „vampiru“ ne posmatra kao pasivnu i večnu datost, već uviđa određene promene u formi i sadržaju, odnosno percepciji motiva. Pored toga, autor je nastojao da razume logiku iza određenih elemenata vrovanja, predanja te rituala. Čajkanović je motiv posmatrao kroz religijsku vizuru, budući da se tim aspektom narodne kulture odnosno duhovnosti bavio u više svojih radova. Autor daje svoj doprinos

kroz nastojanje da razume motiv koristeći se nekom vrstom istorijskog sagledavanja predstava i rituala u potrazi za pre svega vertikalnim a potom i horizontalnim razumevanjem suštine ideje „vampira“.

Antropološke teorije, pre svega funkcionalizam i strukturalizam doprinele su dubljem razumevanju ovog aspekta seljačke i narodne kulture. Ivan Kovačević se u svom tekstu „Prikoljš“ bavio obredom, koji se više ne sreće na terenu, a koji je imao preventivnu ulogu kod osoba koje su dugo i mučno umirale što je, po narodnoj kulturi, bio predznak povampirenja te osobe nakon smrti (Kovačević 1990). Doprinos Kovačevićeve analize rituala kao vrste eutanazije, odnosno regulisanja nepoželjne u poželjnu smrt a time i posthumni život zaista je bitan za dalja istraživanja odnosa norme i devijacije u tradicijskoj kulturi. Ovaj članak govori o „aberciji“ umirućeg u odnosu na poželjnu sliku smrti (vreme) posmatranu kroz logiku narodne kulture i autoriteta zajednice koja kroz rituale označava i ispravlja devijaciju te dovodi do socijalnog i prirodnog ekvilibrijuma.

Dušan Bandić ipak je, čini se, ponudio do danas neprevaziđenu analizu „vampira“ upravo kao „abercantnog pokojnika“, odnosno pojedinca kog zajednica usled različitih faktora prepoznaje kao devijantnog, „abercantnog“ (Bandić 2008, 85). Bandićev pristup istakao je važnost društvene norme odnosno autoriteta kolektiva u konstruisanju poželjnih slika stvarnosti odnosno ustrojstva a „vampira“ odredio kao pojedinca koji od njih odstupa što zajednica prepoznaje i reguliše kroz odmazdu, odnosno uništavanje demona u grobu. Ovaj pristup motivu kao društvenom regulatoru autor naziva komunikacijskim budući da podrazumeva dijalog koji se odvija između nosilaca kulture, predaka i potomaka koji reprodukuju društveno ustrojstvo. Ovaj fenomen ima bitnu ulogu ne samo u konstituisanju i reprodukovanju slika poželjnog i nepoželjnog, već i u edukaciji svakog pripadnika kolektiva. Bandić svoju bitnu teoriju zasniva na analizi isklesanog modela koji isključuje ređe elemente motiva i ne bavi se fenomenom kao procesom već datošću, rigidnim mehanizom.

Bandićeva teorija je i danas jako važna, a na terenu često i tačna. Ipak, Bandić ne objašnjava pojavu npr. seksualnosti, krvopijstva, i drugih elemenata motiva koji nastaju i nestaju. Ipak, ova teorija predstavlja suštinski bitnu polaznu tačku u istraživanju „vampira“ u srpskom seljačkom društvu, odnosno kulturi, jer ostavlja prostora sagledavanju motiva i njegovih elemenata iz drugih, različitih perspektiva. Moram pomenuti i ogroman doprinos bandićevog istraživanja nerodne religije Srba i narodnog pravoslavlja koje je autor razgraničio time dajući okvir za razumevanje pomenutih, često isprepletanih koncepata u kontekstu narodne kulture. Pomenuti koncepti su takođe bitni i u slučaju analize predstava o „vampiru“ upravo zato što se oba prožimaju i kroz ovaj motiv.



Nakon početka dvehiljaditih domaći antropolozi, pomenuti Ivan Kovačević i Sonja Žakula bavili su se fenomenom „vukodlaka“ / „vampira“ ovaj put u savremenom kontekstu, kroz analizu masovne histerije u Šapcu i selu Strumica (Makedonija). Bitan doprinos obe analize bio je uvid u faktor savremenosti i socijalnih problema / promena unutar i izvan zajednica koje su govorile oo ovim promenama koristeći se motivom „vampira“ / „vukodlaka“. Kovačević je ukazao kako je (navodna) pojava ovih demona u šabačkom parku indukovana promenama vlasti u državi, na šta je masovna panika bila odgovor (Ковачевић 2008, 62-65). Žakula je ukazala na to kako su „liminalni prostori“ fluidni, uslovljeni socijalnim, ekonomskim i u ovom slučaju tehnološkim faktorima (Žakula 2012, 1020). Autorka je ukazala na to kako kroz pomenutog demona lokalno stanovništvo govori o promenama svog sveta te nestanku rudnika koji je nekad određivao identitet i kulturu ovog kraja. Prostor nekadašnjeg rudnika više nije spadao u prostor „kulture“ već u liminalni prostor koji je odvaja od prirode. Po tradicijskoj matrici, rudnik je postao prostor u kom se „nešto“ – „vampir“/“vukodlak“ pojavljuje (Ibid). Oba članka su bitni jer ukazuju na upotrebu motiva koja prevazilazi selo, i figurira kao kolektivni odgovor na šire, a ne samo interne društvene promene sveta lokalnih zajednica.<sup>30</sup>

Gordana Blagojević je u tekstu „Prilog proučavanju vampira u srba ili lužničke priče o vampiru“ dala doprinos kada je ukazala na ulogu motiva kao indikatora socijalne aberacije („živi vampir“). Autorka ukazuje na socijalne okolnosti koje dovode do vampirizma kao posledice dugog umiranja i socijalne izolacije (Благојевић 2004, 237). Lidija Radulović je ovaj fenomen zabeležila i u knjaževačkom kraju i prepoznala ga kao vrstu opomene onima koji ne brinu o roditeljima odnosno bolesnima u zajednici koju migracije krune slabeći socijalne veze i zajednicu. Ovo su veoma zanimljive ideje jer ukazuju na učitavanje savremenih socijalnih problema u tradicijski motiv.

Na ovom mestu mora biti pomenut tekst Lidije Radulović koja se bavila analizom motiva „vampira“ na osnovu stare etnografske ali i građe novijeg datuma, ali kroz drugačiju. vizuru rodni studija. Autorka je motiv analizirala kao simbol rodni odnosa i uloga u patrijarhalnom kontekstu u kom je vampir predstava osujećeni muški potencijal (Radulović 2006). Ova studija daje dragocen doprinos u smislu perspektive i interpretacije tradicijskih motiva kroz vizuru rodni odnosa ali i kao metafore odnosa pojedinca i zajednice (Radulović 2006. 182). Ported toga, autorka je takođe idejno doprinela ovom istraćivanju kroz svoj pristup analize motiva „veštice“ kroz perspektivu koja

---

<sup>30</sup> Nedostatak pomenutih analiza krije se u izvoru informacija, odnosno građi putem koje se saznaje o zajednici o kojoj se govori odnosno događajima koji se analiziraju. Analize se zasnivaju na narativu pre svega štampe i internet stranica, a ne iskazima aktera, tj. žitelja mesta u kojima je dolazilo do masovnih histerija. Ovo se (i) u mom slučaju pokazalo bitnim.

prevazilazi aistorični pristup ili idealtipski model, već se bavi društvenim faktorima, unutrašnjim i spoljnim, te društvenom i političkom pozadinom ideje „veštice“ (Radulović 2008, 270-294)

Važan doprinos polju istraživanja predstavljaju rad Ljubinka Radenkovića. Autor na osnovu terenskih istraživanja ukazuje na promene u narodnoj kulturi ali i atributima motiva. Kroz svoja istraživanja u selima Šumadije, autor ukazuje na to kako neki elementi motiva vampira nestaju, i nastavljaju da „žive“ kao deo stereotipa ali ne i kao element verovanja u ovog demona. Ovo je važno, jer su ova istraživanja ukazala da motivi poput krvopijstva koje inače povezujemo sa „vampirima“ više ne postoje na terenu što ukazuje na ideju promene strukture i funkcije motiva analogne kontekstu (Раденковић 2016).

2018. godine izlazi i knjiga „Vampiri u Srbiji u XVIII veku“ Marije Kleut. Doprinos ove knjige leži pre svega u istorijskom svedočanstvu kontakta zapadne i balkanske kulture ovog perioda, a potom i opisima verovanja koja su dovela do intervencije austrijskih naučno-medicinskih ekspedicija, čije opise možemo koristiti kao vrstu izvora, etnografsku građu (Kleut 2018).

\*\*\*

Pomenuti autori bili su jako značajni za formiranje znanja i ideja, kao i perspektiva koje su oblikovale moj rad. Ipak, navedeni pristupi imaju i svojih nedostataka. Kao što su se folkloristi fokusirali na narative, ali ne i pripovedača, istoričari na motiv ali ne i kontekst, studije etnografa su se fokusirale na građu ali ne i socijalnu funkciju motiva. Analize domaćih antropologa analitičara akcenat su psotavile na socijalnu funkciju i strukturu motiva (Kovečević 1990, 2008, Bandić 2008, Žakula 2012) ali ne i ispitanika, nosioca baštine „stvarnosti“ i značaja motiva za njega. Autori često nisu stavljali fokus na percepciju motiva na nivou pojedinca i kolektiva te u odnosu na lokalni a potom i širi kontekst konstrisanja predstava o vampiru danas. Potom, analize se nisu bavile percepcijom grupa koje baštine ove narative, te značaj istih za njihov individualni ili kolektivni identitet.

Dušan Bandić jeste vršio terenska istraživanja ali je fokus bio na građi kao načinu da se sklopi model koji bi izneo, potvrdio ili opovrgao teoriju. Bandić je ispravno naslutio važnost promene šireg konteksta na religioznost u Srbiji, ali se njegova analiza motiva, kao i kod drugih autora čini aistoričnom, što izostavlja faktor konteksta koji je po meni presudan za razumevanje motiva. U tom smislu, akcenat je stavljen na „značenje“ motiva ili fenomena u antropološkoj vizuri, ali ne i na značaj koji objekat analize ima za „malog čoveka“ za koga on ne predstavlja samo

„praznovericu“, „verovanje“ ili element kulturnog mehanizma, već polifunkcionalni fenomen analagan fluidnoj (kulturnoj) stvarnosti u svetu koji se menja.

U novijem periodu, dakle nakon prve decenije drugog milenijuma antropologija na Balkanu, posebno u Mađarskoj ponovo počinje da akcentuje upravo terenski rad kao esencijalan za antropološki pristup (Šešo 2016, 110). U Hrvatskoj se u ovom periodu sprovode razna terenska istraživanja te niz članaka, studija i monografija koja nam daju uvid u sliku „onostranosti“ u delovima ove države danas. 2008. godine Boris Perić i Tomislav Pletenac opisuju narodna verovanja Istre i kvarnera. „Pučka uobrazilja“ u ovom slučaju oličena u folklornim likovima poput „štrige“, „krsnika“ ili „vampira“ prikazani su kao element vekovne tradicije. Knjiga opisuje ova bića te njihove funkcije u društvu. Sa druge strane, ova knjiga se dotiče i slučaja Jure Granda s kraja 17. veka (kao) „prvog registrovanog vampira“. Knjiga razmatra i ideju kulturnog uticaja ovih prostora kao potencijalnog izvora inspiracije za zapadne pisce, poput Brama Stokera koji je stvorio „Drakulu“ (Perić i Pletenac 2008).

Ipak, možda najvažnije istraživanje sa čijom idejom, pristupom i rezultatima korespondira i moje jeste studija hrvatskog etnologa i antropologa Luke Šeša. Naime, Šešo kroz terenski rad otkriva intimni svet onostranosti seoskih zajednica u Hrvatskoj, sa tom razlikom što akcenat stavlja upravo na „malog čoveka“ odnosno zajednice čiji članovi svet demona, opasnih mesta, magije i sličnog ne doživljavaju samo kao „verovanja“ već element svoje svakodnevnice, „stvarnosti“ (Šešo 2016, 179).<sup>31</sup> Pored svežeg pristupa, autor ukazuje i na fluidnost koncepta „stvarnosti“ te uticaja različitih (spoljnih) faktora na promenu percepcije, strukture ili forme, sadržaja i značenja „onostranosti“ za zajednice. Sa druge strane, autor vidi deo razloga usled kojih se elementi onostranosti menjaju, prilagođavaju kontekstu, potrebama zajednice ili nestaju u odnosu na unutrašnje i spoljne socijalne i kulturne faktore.

Ovakav pristup je u neposrednoj vezi sa mojim budući da je to jedini dovoljno obuhvatan pristup temi koji se jednostavno nameće istraživaču koji pomenute fenomene istražuje ne na osnovu tuđe ili stare građe, već kroz prisustvo na terenu, odnosno razgovor sa onima čiju „stvarnost“, „verovanja“ i „kulturu“ nastoji da razume. Sa druge strane, Šešo se bavi nešto širom temom, dakle samim konceptom „onostranosti“ te elementima koji je čine u „tradicijskoj seoskoj kulturi“. Ipak, iako je moje istraživanje fokusirano na predstave o vampiru kulture seljaštva, akcenat nije samo na selu već i gradu te dijalogu dva nasleđa i identiteta. Prostor odnosno koncept „onostranosti“ takođe

---

<sup>31</sup> Autor je već ranije nastojao da razume ljudski faktor te međuljudske, socijalne odnose kao predznak određenih fenomena, poput veštice (Šešo 2012).

je bitan element moje analize (i terena) budući da je razumevanje vampira kao elementa paralelnog sveta stvarnosti, moguće samo ako se dublje razume širi kontekst („ovostrano“/“onostrano“).

Moram pomenuti i knjigu „Liber monstrorum balcanorum: čudovišni svijet evropske margine“ Mirande Levanat-Peričić i Tomislava Oroza iz 2019. godine. Ova knjiga je zanimljiva jer se bavi kuturnim nasleđem Balkana kao osnove ideje o „čudovišnoj drugosti“ iz evropske perspektive. Ova studija, nalik na radove Vesne Goldsvorti ili Marije Šarović ukazuje na večitu opoziciju čoveka i zveri odnosno kulture i prirode koji su u odnosu Evrope i Balkana oličeni u različitom odnosu prema onostranom i čudovišnom. Rad daje važnu višedimenzionalnu perspektivu, ukazujući na važnost margine, književnosti te kulturnih politika u razumevanju motiva kao simbola kulturnih perspektiva i identiteta (Levanat-Peričić i Oroz 2019).

\*\*\*

Bandićev uži i Šešov širi pristup i fokus analize, teorija i metodologija, kao i rezultati istraživanja, naučnog dijaloga u kom učestvuje i moje istraživanje, posebno u smislu stepena poklapanja odnosno razlika u materijalu, kontekstu, analizi te zaključcima. U slučaju oba autora, ovaj dijalog pristupa odnosno poklapanja i odstupanja čine moj pristup temi specifičnim budući da moj pravac istraživanja uzima u obzir različite perspektive, odnosno faktore i teorije, kao i vizuru „malog čoveka“, dok „vampira“ koristim kao odraz socijalnih promena lokalnog i globalnog tipa koje se prelamaju kroz sam motiv, ali zapravo kroz svet mojih sagovornika / ispitanika koji govore kroz i o temi onostranog i „vampira“. „Vampiriska perspektiva“ kao ideja o tome da ovaj demon nije samo motiv o kom se, već i kroz koji se u kontekstu govori. Ovaj motiv je jednako kao i za one koji kroz narrative na selu ili pak u književnosti i filmu, pa iza mene, sočivo kroz koje se posmatra svet iz različitih perspektiva, u isto vreme reflektujući i poziciju posmatrača/pripovedača.

Moj pristup je bliži Šešinom koji se fokusira na ispitanika i smisao i značenje za njegovu sliku sveta i sebe, ali takođe korespondira i sa Bandićevim modelom kao referentnom, polaznom tačkom provere kroz terenska istraživanja. Moje istraživanje obrađuje status, značenje i značaj „vampira“ kao simbola u tradiciji seoskih zajednica ali i u očima generacija koje su vremenom seljačku kulturu i način života zamenili urbanim okruženjem. Upravo analiza motiva u hibridnom društvu dozvoljava mi da sagledavam motiv kao vezu ali i među različitim generacija, zajednica i identitetskih pozicija unutar Srpskog društva kao entiteta u tranziciji između prošlosti i budućnosti, odnosno Balkana i Evrope.

## II 2. Nauka i „vampir“ popularne kulture

Dandes u predgovoru već pomenutog zbornika „The Vampire“ konstatuje kako su „vampiri“ potekli iz folklora a ne popularne kulture, zapadne književnosti ili filma, ali da radova tj. „analiza motiva popularne kulture ima neuporedivo više“ (Dundes 1998, 7). I zaista, od druge polovine 18. a naročito kroz 19. i 20. vek do danas, preuzeti, vesternizovani motiv postaje mnogo popularniji od svog „tradicionalnog“, balkanskog parnjaka, što se odrazilo i na naučno interesovanje za netradicijske inkarnacije „vampira“. Dakle, zahvaljujući popularnom, tradicijski motiv dolazi u fokus interesovanja kako nauke tako u šire publike.

Iako se u ovom istraživanju bavim prevashodno narodnim, folklornim a ne zapadnim, popularnim motivom, smatram da je razumevanje okolnosti i dinamike „suživota“ tradicionalnog i popularnog motiva esencijalno za razumevanje načina na koji se „vampir“ percipira u Srbiji danas. Ovaj odnos je bitno razumeti kako bi razumeli uticaj dveju kulturnih tradicija, diskursa na sličnosti i razlike u strukturi, funkciji i ontologiji/doživljaju dva motiva. U tom smislu, smatram da je korisno ponuditi kratak uvid u zapadnu adaptaciju i upotrebu ovog motiva u književnosti i filmu a potom i naučno interesovanje za ovaj fenomen. Ovo je bitno jer u određenim delovima teksta analiziram netradicijsku, modernu, zapadnu upotrebu motiva u srpskom društvu, te odnos folklornog i motiva popularne kulture.

Na Zapadu je interesovanje za onostrano, smrt, morbidno, i fantastično karakteristično za gotički roman i senzibilitet, bilo posledica romantičarske revolucije kasnog 18. i ranog 19.veka i reakcija na prosvetiteljski trend koji je zavladao među umetnicima i piscima (Skal 2001, 37). Počev od Lorda Bajrona, engleskog plemića, političara i poete koji se borio na grčkoj strani u ratu za oslobođenje od Turaka, njegovog ličnog doktora i tvorca jedne od prvih priča o vampirima Džona Vilijama Polidorija („The Vampyr: the tale“ 1819), Džejmsa Majkla Rimera („Warney the vampire“<sup>32</sup> 1847), Džozefa Tomasa Šerdiana De Fanua („Carmila“<sup>33</sup> 1872) sve do Brama Stokera autora kultnog romana „Dracula“(1897) (direktne ili indirektne) inspiracije za priče bili su već pomenuti osamnaestovekovni izveštaji o vampirima, kao i putopisi po Balkanu i „Orijentu“ (Goldsvorti 2000, 90, Sambunjak 2008; 326, Pletenac 2019, 19).

---

<sup>32</sup> Rimer u svojoj priči vampira definiše kao biće požude, između čoveka i zveri, koje robuje nagonu i kroz vrebanje, napad i ispijanje krvi žrtve doživljava katarzu sladostrasti.

<sup>33</sup> Carmila je posle Stokerovog romana Drakula verovatno najuticajnija priča o vampirima ovog perioda budući da naslućuje psihodinamiku vampira i po prvi put uvodi motiv homoseksualnosti i "živih mrtvaca" u književnost.

Zapadni autori preuzimaju motiv u njegovoj folklornoj formi ali ga iz generacije u generaciju „vesternizuju“, odnosno, kao motiv „drugosti“ inkorporiraju u sopstveni kontekst. Primera radi, Polidori je „vampira“ prikazao kao opoziciju čoveka i zveri, u obličju harizmatičnog plemića sa ovih prostora koji dolazi u Englesku i predstavlja privlačnu ali opasnu pretnju tamošnjem ustrojstvu (Polidori 1819). Polidoriju je kao inspiracija za Lorda Rutvena, plemića-vampira, poslužio pomenuti romantičarski pisac Džordž Gordon poznatiji kao Lord Bajron. Polidori je izmenio folklorni motiv nemrtvog seljaka novim identitetom fatalnog, harizmatičnog i opasnog zavodnika (ali stranca) plemićkog porekla (Skal 2001, 45). Bram Stoker u motiv vampira učitava opoziciju zapadne i balkanske kulture, civilizacije i varvarstva, kulture i prirode, ali i opozicije unutar sopstvenog viktorijanskog društva. Kroz motiv Drakule, krvožednog i seksualnog predatora-vampira, Stoker govori o opoziciji između civilizovanog i odmerenog Zapada ili „Okcidenta“ i razuzdanog i varvarskog, ali privlačnog Balkana, nadomak „Orijenta“. Iako Balkan tehnički ne pripada nijednoj od ove dve opozicije, on figurira kao liminalni prostor (Van Genep 1909, 707-709) koji ih deli, i predstavlja marginu, granicu, kraj poznatog i početak opasnog. Po logici liminalnosti Edmuda Liča, „Balkan“ oličen u „vampiru“ bio bi primer potpune izmeštenosti, sklop opozicija čoveka i zveri, prirode i kulture te opasnog i privlačnog, ono što je ultimativni tabu (Leach 2002, 55). Po toj logici, „vampir“ je u imaginaciji zapadnih pisaca odražavao ambivalentan stav, odbojnost i ljubopitljivost koju je Balkan izazivao.

Stoker u svom romanu ne izražava samo aktuelne strahove ere koji odražavaju bojazan od obrnute, seksualne, krvne i rasne (željene) kontaminacije i kolonizacije oličene u liku Grofa Drakule, već kroz sliku naizgled gotovo animalnog ali slobodnog Balkana, prikazuje i represivnu seksualnost i društvene tenzije viktorijanske Engleske (Goldsvorti 2000, 97). Stokerova kritička upotreba motiva vampira, kao i lik Grofa Drakule ostaće neka vrsta konstante u zapadnoj popularnoj vampiristici i pored kasnije adaptacije i razvoja zapadne upotrebe motiva. Kevin Džekson, *ekspert za vampire*, u svom pregledu najuticajnijih književnih dela o ovim krvožednim demonima ističe da su sve knjige i romani o vampirima u manjoj ili većoj meri inspirisani nasleđem Stokerovog Drakule.<sup>34</sup>

Grof Drakula je od 19. veka našao svoju inkarnaciju u stotinama književnih dela ali je kao zaseban motiv aktuelan i danas. Primera radi, Drakula je poslužio kao inspiracija za roman „The Historian“ Elizabet Kostove, dok roman Dimitrisa Liakosa „With the People from the Bridge“ iz 2014 i predstavlja novu verziju vampirske legende smeštene u distopijsko okruženje u kom

---

<sup>34</sup> <https://www.theguardian.com/books/2009/oct/30/kevin-jackson-top-10-vampire-novels>

obitavaju ne gotički, već vampiri grčkih legendi i književnosti, hrišćanske eshatologije i putopisnih izveštaja sa Balkana.

Od samih početaka vesternizacije kroz književnost ili nešto kasnije film, „vampir“ biva korišćen kao višeznačni motiv kroz koji se može govoriti o različitim problemima ili pojavama u sopstvenom ili tuđem društvu i kulturi. Motiv vampira je u 20. veku adaptiran zapadnom i američkom<sup>35</sup>, ali i kontekstu globalnih društvenih i političkih odnosa. 1954 godine objavljena je knjiga „I am legend“ Ričarda Metisona. Ova knjiga je od Stokerovog Drakule sve do „Intervjua sa vampirom“ (1976) En Rajs jedna od najuticajnijih u svetskoj vampiristici. Doprinosa Metisonove knjige je u tome što je motiv vampirizma izmestila iz sfere gotičkog praznoverja u potencijalno još strašniji svet naučne fantastike u kom je nuklearni rat svetskih razmera realna pretnja.<sup>36</sup> Kod Matisona zanimljiva novina je ta što vampir više nije usamljeni „drugi“, već je junak romana, čovek, usamljen i „drugi“ u odnosu na svet koji nastanjuju dehumanizovani ljudi, „živi mrtvaci“.

U romanu En Rajs iz 1976-godine priča je smeštena u netradicionalni kulturni prostor - Luizijanu i Nju Orleans krajem 18. veka. „Vampire“ više ne plaše beli luk, raspela, ili ogledala, a oni sami se udružuju protiv loših „vampira“ i važnije, loših ljudi.<sup>37</sup> Ova dva romana, izmeđuostalih, rekontekstualizovala su motiv i učinila ga aktuelnijim od stokerovog „Drakule“.

Sam „Grof Drakula“, inspiracija za hiljade književnih i filmskih ostvarenja od 19. veka do danas i dalje egzistira u zapadnoj mašti ali kao zaseban i specifičan motiv. Sa druge strane, zapadni autori su stvorili na stotine drugih „vampira“ kao (anti)junaka svojih priča i filmova koje su prilagodili duhu vremena, kontekstu u kom stvaraju svoja dela i u kom ovi motivi imaju specifična značenja. Vampirski priča više nije podrazumevala da radnja bude smeštena u gotičko okruženje, a ni prošlost, vampiri nisu više nužno predstavljali zlo, a promenila se i perspektiva posmatranja i pripovedanja, te su vampiri predstavljeni kao „objektivni posmatrači čovečanstva“<sup>38</sup> (Mekneli, Floersku 2006, 178). Ovaj pristup je primera radi, karakterističan za rad Freda Saberhagena („Drakuline trake“ 1975) koji je svoj dopinos vampiristici dao time što je roman napisao iz ugla Drakule, „vampira“, a ne čoveka. Saberhagenov pristup preuzeli su mnogi, poput Čelse Kvin Jarbro („Hotel Transilvanija“ (1978), „Igre krvi“ (1978), „Put pomračenja“ (1981), „Izazivanje sudbine“ (1982) i „Hronika Sen Žermena“ (1983) koja je kroz iskustva lika Sen Žermena, „vampira“,

---

<sup>35</sup> Iako deluje kao da se radi o sličnim pozicijama, radi o se o dva različita društva jer ipak Francusko, Britansko ili Belgijsko društvo nisu isto što i Američko. U tom smislu, ako se motiv vampira prilagođava širem ali i užem kontekstu pripovedača, i sam vampir će poprimiti nešto drugačije karakteristike ili se prilagoditi kulturi i nejnoj svakodnevnici.

<sup>36</sup> <https://www.theguardian.com/books/2009/oct/30/kevin-jackson-top-10-vampire-novels>

<sup>37</sup> <https://www.scifinow.co.uk/top-tens/top-10-best-vampire-novels/>

<sup>38</sup> „Drakuline trake“, roman Freda Saberhagena iz 1975. godine takođe takođe koristi zanimljiv pristup budući da priču o Drakuli ne iz ljudske već vampirski perspektive.

prikazala mračnu stranu ljudske istorije od starog Egipta, antičkog Rima, preko renesansne Italije, osamnaestovekovne Francuske do Engleske prošlog veka. Vampiriska serija Lesa Danijelsa koja je objavljivana u periodu od 1978 – 1991. godine, predstavlja sličan pregled mračne ljudske istorije čiji užasi možda ne bi potresli Grofa Drakulu, ali Danijelsovog junaka-vampira da (Mekneli, Floersku 2006, 178).

Kroz novije radove zapadne vampiristike opozicija čovek:vampir ili čovek:zver je korišćena na drugačiji način nego u 19.veku i oslikavala je iskvarenost nas samih i iskušenja i zlo prisutno u svakodnevnom životu danas. „Vampiri“ En Rajs su uneli revoluciju u žanrt, a njena serija knjiga<sup>39</sup> je i dalje kulturna u vampiristici. U njenim knjigama ljudi nastoje da budu večno mladi, a „vampiri“ da se osećaju ljudski. Demoni više nisu „ti neki – „drugi““ već su u likove vampira učitane mane i vrline ljudske vrste i pitanja koja milenijumima zaokupljaju našu maštu. Ova autorka je bitna i zbog toga što je pokrenula seriju knjiga koja praktično bez prestanka traje od sredine sedamdesetih do danas. Njen primer pratili su mnogi drugi autori. Stefani Mejer je u periodu od 2005-2018. (uz nastavke 2010-2015)<sup>40</sup> napisala i objavila seriju knjiga na temu vampirske romanse za tinejdžere i adolescente pod nazivom „Sumrak“/“Saga praskozorje“. Alloy Entertainment (firma u vlasništvu kompanije Warner bros) je takođe bitno ime za noviju zapadnu vampiristiku. Serija knjiga „Vampirski dnevnici“ koje je pomenuta izdavačka kuća producirala izlazila je u periodu 1991-1992 i 2009-2014 a autori su bili Lisa Džejn Smit (knjige 1-7), nepznati autor („Ghorstwriter“ 8-10) i Obri Klark (11-13). Ovi serijali su specifični jer su popularizovali ne samo pozapadnjačenu verziju motiva, već su u svojim likovima i narativima dali specifični, savremeni, američki kulturni pečat. Drugim rečima, motiv se koristi na sličan način kao kod Stokera koji kroz njega govori o tuđem i sopstvenom društvu, s tim što novije generacije koriste vampire kao metafore za međuljudske odnose u svom društvu danas. Ovi književni serijali su trenutno najpopularnije štivo o vampirima ne samo u Americi već i u svetu i to do te mere da je svaki od njih dobio svoju ekranizaciju kao izuzetno popularni Tv serijal.

Pre savremene hiperprodukcije zapadne književnosti i filma na temu vampirizma, bilo je raznovrsnih naučnih pristupa koji su se uglavnom bavili istorijom odnosno folklornim korenima književnih vampira. Pored „vampira“ balkanskog folklora kao inspiracijom za motiv zapadne književnosti, analize su se fokusirale pre svega na motiv „Grofa Drakule“, najpoznatijeg „vampira“

---

<sup>39</sup> „Interview with the Vampire“ (1976), „The Vampire Lestat“ (1985), „The Queen of the Damned“ (1988), „The Tale of the Body Thief“ (1992), „Memnoch the Devil“ (1995), „The Vampire Armand“ (1998), „Merrick“ (2000), „Blood and Gold“ (2001), „Blackwood Farm“ (2002), „Blood Canticle“ (2003), „Prince Lestat“ (2014), „Prince Lestat and the Realms of Atlantis“ (2016), „Blood Communion: A Tale of Prince Lestat“ (2018)

<sup>40</sup> Do sada je prodato preko 100 miliona knjiga iz ove serijae, a prevedene su na čak 37 jezika.



popularne kulture Zapada. Primera radi, Cabai Stefen 1941.godine objavljuje „The real Dracula“, Basil Kirtli „Dracula, the monastic chronicles and slavic folklore“(1954), a Nandris Grigor je 1965. i 1969. objavio članke „The Dracula theme in European literature of the West and of the East“ i „The historical Dracula“. Ovi radovi, kao i nešto kasniji radovi Floreskua i Meknelija (Floresku, Mekneli 2006), bavili su se istorijskim i kulturnim poreklom „Drakule“ pre svega kroz odnos istorijskog i književnog lika.

Sa novim interesovanjem za temu vampirizma javljaju se i naučni radovi koji su se bavili kulturnim i istorijskim poreklom „vampira“ u zapadnoj kulturi ali i razvojem motiva u vampiristici. S obzirom na interesovanje i produkciju nove zapadne vampiristike, ne treba da čudi i načni „povratak korenima“, odnosno, interesovanje za Stokerov klasik i okolnosti koje su dovele do stvaranja motiva i narativa.

1972. godine Rejmond Mekneli i Radu Floresku objavljuju knjigu „In search of Dracula“ u kojoj je izneta tvrdnja po kojoj je istorijska ličnost Vlad Cepeš III poslužilo Stokeru kao inspiracija za Drakulu, a prostor Transilvanije, dela Rumunije, kao mesto dešavanja (Floresku, Mekneli 2006, 14).<sup>41</sup> Ovi autori su inicijalno pravili pralele između stvarnih, istorijskih, i ličnosti i događaja u romanu „Drakula“, da bi se kasnije bavili i kulturnim nasleđem Stokerovog romana u popularnoj kulturi zapada. Sličan pristup analizi odnosa istorije, legende (folklor) i književnog motiva imali su Gabriel Ronej koji se u svom delu „The truth about Dracula“(1972) bavi istorijom vampira, životom Eržebet Batori, i Bramom Stokerom, zatim Klajv Litherdal „Dracula, the novel and the legend: A study of Bram Stokers gothic masterpiece“ koji analizira okolnosti nastajanja Stokerovog romana i njegove privlačnosti ili Bazil Koper „The Vampire in legend, fact and art“ (1974) ili Margaret Karter koja 1975. godine objavljuje uticajnu studiju „Shadows of a shade: a survey of Vampirism in Literature“ o vampirskoj temi u književnosti. Autori su se dakle, bavili socijalnim i istorijskim okolnostima nastanka književnih motiva, ali i „vampirom“ kao kulturnim nasleđem koje je inspirisalo autore koji su kroz zapadnu književnost stvarali ove likove i dela.

Ovakav pristup analizi sa akcentom na samom motivu imali su i kasniji autori poput: Marka Henelija „Dracula:the gnostic quest and victorian wasteland“ (1977), Džejms Tvičel „The living dead: A study of the vampire in romantic literature“ (1981), Pol Duksa „Dracula:Fact, legend and

---

<sup>41</sup> Ova knjiga značajna je ne samo zbog toga što je kroz istorijski pristup napravila vezu između istorijske ličnosti i književnog motiva, već i zato što je stvorila potpuno novo turističko tržište u Rumuniji popularno prevashodno zapadnim turistima. Naravno, kao i u slučaju Drakule u kog je učitani motiv „drugosti“, i ovaj turizam sa sobom je nosio pored pozitivnih ekonomskih implikacija, takođe i potencijalno negativne političke implikacije po identitet Rumunije, što je i doprinelo naglom distanciranju države od svih daljih projekata na ovu temu. O Drakuli kao kulturnom konstrukt u turističkoj ponudi Rumunije pisala je Ana Banić-Grubišić (Banić-Grubišić 2009)

fiction“ (1982), Brajan Frost „The monster with thousand faces: guises of the vampire in myth and literature“ (1989), Volter Kendrik „The thrill of fear: 250 years of scary entertainment“ (1991) ili Adel Gladvel, Olivija i Džejs Havok „Blood and roses: The vampire in nineteenth-century literature“ (1992). 1983. god.

Martin Rikardo objavljuje „Vampires unearthed“, sveobuhvatni pregled upotrebe vampirske teme i motiva u književnosti, filmu, pozorištu, stručnim knjigama i magazinima (Ricardo 1983) a Greg Koks godine objavljuje knjigu „The Transilvanian library: A consumers guide to vampire fiction“ u kom primenjuje savremeni sveobuhvatni prikaz književnosti i upotrebu motiva (Cox 1992).

Posebno zanimljive studije i analize knjiženog motiva bile su one koje su se bavile seksualnošću, rodnim ulogama i odnosima u Stokerovom romanu ali i vampiristici uopšte. U delima Džozefa Birana „The monster in the bedroom: Sexual symbolism in Bram Stokers Dracula“ iz 1972. godine, Stefani Demetratopoulos „Feminism, sex roles exchanges and other subliminal fantasies in Bram Stokers Dracula“ (1977), Kristofera Krafća „Kiss me with those red lips: Gender and intervension in Bram Stokers Dracula“ (1984).

Kao što se može naslutiti, kao i u slučaju folklornog „vampira“, i u slučaju motiva popularne kulture, književnosti i filma autori su pristupali iz različitih perspektiva. U tom smislu, izdvajam već pominjanog Dženkinsa koji primenjuje multidisciplinarni pristup analizi sa ciljem da pre svega naučno objasni pojavu fenomena a potom i ukaže na njegov uticaj na popularnu kulturu Zapada. Ovaj autor svakako nije jedini budući da su i mnogi drugi autori poput npr. Skala u oblasti književnosti („Vampires“ 2001) ili Alejn Silver i Džejs Ursini (Silver&Ursini 2011), u oblasti filma pojasnili evoluciju motiva, akcentujući faktor socijalnog konteksta specifične upotrebe motiva u određenim periodima. Dženkins je sa druge strane otišao korak dalje, budući da je nastojao da kroz biološke faktore i medicinska objašnjenja racionalizuje, a potom kroz analizu kuturnog konteksta i razume upotrebu motiva u različitim društvima i periodima, a ne samo balkanskoj kulturi 18.veka. U tom smislu, Dženkins je uspeo da ponudi prihvatljivo objašnjenje mogućeg nastanka predstava o „živim mrtvacima“, te njihovu ulogu u popularnoj kulturi.

Pored psihoanalitičkih analiza motiva, posebno sa akcentom na seksualnosti demona u (zapadnoj) književnosti, pristupa poput Dženkinsovog koji kombinuje biološku, medicinsku i kulturološku vizuru evolucije motiva od folklornog do popularnog, mnogi autori su se bavili motivom u književnosti kroz političku ili ideološku vizuru njegove simbolike upotrebe. Primera radi, u članku „The Return of the Repressed/Oppressed in Bram Stoker's Dracula“ (Burton 1980, 80-97)

ali i mnogim drugima primenjena je Marksova vizura Drakule kao eksploatatora, simbola eksploatacije te borbe između dominantne i radničke klase. Ipak, zanimljivo je da Drakula često nije bio simbol borbe proletarijata i buržoazije, gde bi proletarijat imao cilj da odbaci okove više klase. Iako je za Marksa „vampir“ bio simbol neživog kapitalizma koji eksploatiše, „Drakula“ je bio simbol ne kapitalizma kao takvog, već straha buržoazije od „kontrakolonijalizma“. U tom smislu, „Drakula“ je bio u opoziciji sa buržoazijom ne jer potiče iz radničke klase, već zato što je i sam monopolizator koji deluje u sistemu liberalnog kapitalizma, time ugrožavajući korporativnu oligarhiju te tradiciju Zapada.<sup>42</sup>

Interpretacija motiva kao simbola socijalne borbe ne na nivou klasa u kontekstu marksizma, već na nivou seksualnosti i odnosa rodova pod razvila se pod uticajem Fukoovih ideja o upotrebi tela (Fuko 1982), te feminističkih ideja Džudit Batler, Džejn Galop, Done Haravej i drugih. Tako je „vampir“ kao i „Drakula“ u radovima Silvije Kelso „The Feminist And The Vampire: Constructing Postmodern Bodies“ (Kelso 1997) ili „A Vampiric Relation to Feminism: The Monstrous-Feminine in Whitley Strieber’s and Anne Rice’s Gothic Fiction“ (Antoni 2008) Rite Antoni, motiv koristio kao sočivo društvene tenzije viktorijanskog ali i savremenog perioda, sa posebnim akcentom na ljudskom telu, seksualnosti te rodnim odnosima.

Kao i u prethodnom pasusu, autori su kroz motiv vampira ili vampirizma govorili o širim društvenim pojavama i diskursima koristeći ga kao simbol hegemonije ili odraz dominacije. Ipak, tema koja me je najviše zainteresovala jeste dominacija kroz „vampira“ kao simbola kulturnog diskursa, odnosno kulturne ideologije. Ono što mi je kod ovih i mnogih drugih članaka i knjiga pomoglo jeste činjenica da se kroz motiv može govoriti o brojnim socijalnim, psihološkim ili filozofskim aspektima, te da motiv bez obzira na to da li se radi o tradicijskom ili popularnom, figurira kao žižna tačka posmatranja sveta koji nas okružuje.

Posebno me je zanimala ranije pomenuta paralela između „vampira“ i „balkana“ kao neraskidiva veza traumatične prošlosti i savremenog kulturnog imperijalizma, te potencijalne hegemonije (zapadnog) motiva. U tom smislu posebno su mi bili bitni radovi koji su se bavili političkim odnosom dva motiva kao simbola različitih diskursa, ali i odnosa recepcije tradicijskog odnosno vesternizovanog motiva.

Vesna Goldsvorti je za ovo istraživanje bitan autor jer je u svojoj knjizi „Izmišljanje Ruritaniye – imperijalizam mašte“ ukazala na upotrebu motiva „vampira“ a posebno „Drakule“ kao simbola Balkana u kontekstu viktorijanskog društva ali i fenomena balkanizma kao oblika

---

<sup>42</sup> <https://www.writework.com/essay/marxist-interpretation-bram-stoker-s-dracula>

kulturnog i političkog imperijalizma (Goldsvorti 2000, 89). Tomislav Longinović je otišao korak dalje te je „vampira“ kao motiv usko povezan sa Balkanom, a potom i Srbima/Srbijom takođe posmatrao kao simbol koji vekovima predstavlja (zapadni) stereotip o balkanskoj zaostalosti, a potom i srpskom varvarstvu danas koje se uklapa u zapadnu vizuru vidljivu i u medijskim narativima prisutnim devedesetih godina dvadesetog veka (Longinović 2005, Longinović 2011). Ovi autori nisu prvi niti jedini koji su povezali svetski poznati motiv vampira ili „Drakule“ sa Balkanom ili Srbijom, ali su doprineli razmišljanju o tradiciji upotrebe folklornih ili nešto novijih književnih motiva kao simbola koji ojačavaju stereotipe i kulturno – političku dominaciju koja se kroz njih ostvaruje do danas. Nemački autor Tomas Bon takođe je da doprinos ovom istraživanju budući da je stereotipe učitan u motiv koristio kao žižnu tačku kulturnoj imperijalizma, te „vampira“ označio kao imperijalnu kategoriju koja od 18. veka do danas služi kao zapadni reper kulturne i ideološke dihotomije Evropa : Balkan, civilizacija : varvarstvo kao apologija odnosno izvor ideje o „evropskom drugom“ oličenom u ovom prostoru, kulturi te nasleđu (Bohn 2019).

Strani autori su se ređe bavili uticajem zapadnog, popularnog na tradicijski motiv, dok je na prostoru Balkana više autora nastojalo da ukažu na ovaj fenomen. Najveći doprinos razumevanju odnosa „folklornog“ i „vesternizovanog“ motiva na ovim prostorima kroz književnu analizu dale su Ana Radin i Marija Šarović. Doprinos Ane Radin je posebno uočljiv u njenoj analizi upotrebe folklornog motiva u domaćoj književnosti u knjizi „Motiv vampira u mitu i književnosti“ (1996), a potom i u antologiji domaće vampiristike „Priče o vampirima“ (1998). Posebno zanimljiv zaključak autorke je onaj o ontologiji pozicije posmatranja motiva, te promene pozicije ali očuvanja suštine predstave o vampiru nekad kada je u mitu bio demon, ili danas, kada je u književnosti on čovek (Радин 1996, 216). Jako zanimljivo i važno je što je autorka neposredno krozantologiju srpske vampiristike, a potom posredno u analizi upotrebe motiva ukazala na bitnu razliku dve upotrebe koje su direktno ontološki različite i predstavljaju odnosa mita, sela i demonskog odnosno stvarnosti, urbanog i ljudskog.

Marija Šarović je takođe dala svoj doprinos kroz komparaciju folklornog motiva i njegove upotrebe pre svega u domaćoj a potom i stranoj prozi, odnosno književnosti. U knjizi „Metamorfoze vampira“ (Шаровић 2008) autorka studiozno analizira ovaj motiv ali za razliku od Ane Radin koja se njima bavi u kontekstu srpske književnosti, Šarović ga posmatra u kontekstu svetske književnosti. Autorka analizira upotrebu motiva u delima autora Borislava Pekića („Kako upokojiti vampira“, potom Ričarda Metisona u postapokaliptičnom naučno-fantastičnom romanu („Ja sam legenda“), Sergeja Lukjanjenka („Noćna straža“), kao i Borisa Viana („Drakula“). Autorka kroz svoju analizu akcentuje motiv erotike ali i političke, metaforičke upotrebe motiva u ovim, žanrovski

različitim ostvarenjima. Ipak, (za ovaj rad) najvažniji je deo teksta u kom se autorka bavi analizom odnosa folklornog i književnog motiva. Kroz analizu razvoja motiva u folkloru i književnosti autorka ukazuje na to koliko su novi, netradicijski načini upotrebe motiva udaljili „vampira“ popularne kulture od motiva proisteklog iz narodnih verovanja (Шаровић 2008).

Iako su studije Ane Radin i Marije Šarović doprinele boljem razumevanju motiva u domaćoj, a potom i na nivou svetske vampiristike, ove studije nisu u razmatranje element koji je za takođe vrlo bitan, a to je faktor – recepcije u ruralnim zajednicama. Naime, u određenim delovima teksta bavim se uticajem novih, popularnih slika vampirizma u kontekstu Srbije, pre svega u smislu uticaja netradicijskih, književnih i filmskih slika motiva u ruralnim zajednicama koje i dalje baštine „tradicijski“ motiv.

Autorka koja se bavila ovim fenomenom, Ljiljana Gavrilović, u svom tekstu „Bafi ubica vampira: superheroina, ali ne u Srbiji“ (Gavrilović 2011), nastoji da objasni razloge zbog kojih ova, inače popularna televizijska serija izazvala značajnije interesovanje u Srbiji. Iako nisam potpuno siguran u ispravnost tvrdnje da je pomenuta serija nepopularna na ovim prostorima, zaključak ove analize daje zanimljivu perspektivu razumevanja važnosti relacija, poruka i komunikacije kroz motiv kao preduslova recepcije u specifičnom kontekstu. Ljiljana Gavrilović kroz analizu narativa svih sezona ove serije ukazuje da je motiv vampira prilagođen specifično američkom kulturnom i socijalnom kontekstu. Ovim je autorka podsetila na specifičnost motiva da se prilagodi ili poprimi obrasce kulture koja ga koristi, ali i ukazala da u toj formi i sadržaju motiv postaje narazumljiv a time i neatraktivan mladima, ili uopšte publici u Srbiji koja živi različitim stilom života u drugačijem političkom i kulturnom kontekstu (Gavrilović 2011, 426). U tom smislu, motiv koji je doživeo svoju metamorfozu po ključu odrastanja i socijalne interakcije karakteristične za američko, postaje nerazumljiv publici u drugom socijalnom i kulturnom kontekstu. Ovo je važno jer će se pokazati da za razliku od sagovornika u gradovima, moji sagovornici u selima, slabije poznaju zapadnu a nešto bolje popularnu upotrebu motiva domaćih autora, ali i se ova dva motiva prepliću samo do određenog stepena. Takođe je bitno ukazati da u drugim kontekstima, npr. gradu i novijim generacijama, upravo netradicijski motiv polako ali sigurno postaje bliži, poznatiji i popularniji od „vampira“ seljačke kulture.

\*\*\*

Kao što se iz priloženog vidi, tema „vampira“ odnosno „vampirizma“ vekovima zaokuplja maštu kako stvaralaca tako i analitičara različitih naučnih grana, počev od 18. veka na ovamo. Od 18. veka nauka je nastojala da motiv podvrgne zapadnom, etnocentričnom, pozitivističkom diskursu

i „racionalizuje“ ovaj koncept kao posledicu različitih bioloških, psiholoških te medicinskih faktora, ali pre svega kao posledicu neprosvećenosti. U kasnijim periodima, ideja iluzije ili praznoverja opstaje, ali se analiza prenosi na društvenu ulogu motiva. Kao što je to Dandes primetio, od razvoja i popularizacije umetničke, odnosno književne i filmske upotrebe motiva na Zapadu, nauka sve više fokus stavlja na popularnog a manje na demona tradicijskih predanja.

Kao što možemo videti, češće su analize izdvojenog tradicijskog ili pozapadnjačenog motiva a ređe odnosa tradicijskog i vesternizovanog motiva u seoskom i u urbanom kontekstu danas. Posebno su retka istraživanja koja počivaju na zapažanjima nastalim na osnovu terenskih istraživanja. Budući da se u svojoj analizi fokusiram pre svega na motiv koji pripada narodnim verovanjima, odnosno na „vampira“ u seljačkoj kulturi i imaginaciji danas, morao sam da prilagodim pristup raznorodnim okolnostima kojima motiv duguje značenje i značaj za one koji ga baštine i koriste.

Kroz nastojanje da odgovorim na pitanja „ko“, „kako“ i „zašto“ koristi motiv, te da razumem odnos percepcije i recepcije kroz koje se ovaj element tradicije baštini i reprodukuje, pokušavam da razumem faktore i kontekst koji su uticali na funkcionalne i strukturalne metamorfoze „vampira“. Razumevanje odnosa sadržaja i forme, ne bi bio dovoljno važan cilj istraživanja ukoliko ne bih razumeo i sam kontekst u kom ovaj element lokalne kulture figurira danas. Iz tog razloga, za razliku od folklorista, ne fokusiram se na narative, ne sagledavam motiv kroz istorijsku perspektivu van konteksta, niti sklapam modele kroz koje bih razumeo funkciju ili strukturu motiva kao krajnji cilj, već nastojim da uz pomoć navedenih pristupa ali u kontekstu „sela“ danas, kroz terenska istraživanja i razgovore sa žiteljima zajednica u čijoj (kulturnoj) stvarnosti ovaj motiv „živi“ razumem značenja i značaj koji mu pridaju. Kroz ovakav pristup nastojim da razumem različite faktore koji su uticali na dinamiku odnosa percepcije, recepcije, a potom i upotrebe i forme motiva kao elementa intimnog sveta kulturne stvarnosti i identiteta zajednica u kojima sam istraživao. U tom smislu, istorijska perspektiva, folkloristički pristup ili antropološka analiza služe kao pomoćna sredstva na osnovu kojih nastojim da razumem okolnosti koje diktiraju specifičnu percepciju motiva kao simbola lokalnih zajednica i njihove kulture danas, u odnosu na globalne i globalizacijske (kulturne) tokove kojih su (i) ove zajednice deo.

Na ovaj način izbegavam da motiv sagledam istorijski ali van konteksta, da konstruišem modele i značenja motiva aistorično ili da se (nužno) fokusiram na sadržaj i značenja samih narativa, već uzimam u obzir značaj koji imaju za one koji ih reprodukuju. Motiv koristim kao sočivo, kaleidoskop kroz koji posmatram „stvarnost“ mojih sagovornika, odnosno seoskih zajednica

čija socijalna i kulturna interakcija sa širim svetom iznova stvara kontekste odnosno „stvarnost“ kojoj se motiv prilagođava. Ovde izložena analiza jeste fokusirana na motiv „vampira“ kao element narodne kulture i verovanja, ali ima za cilj da motiv kao simbol predstavi kao stratum kulturnog dijaloga, deominacije, te potencijalne hegemonije koji su ostavili traga na kulturnoj stvarnosti zajednica, a potom i na samom motivu kao jednom od simbola lokalne, marginalne kulturne stvarnosti (u nestajanju?). Da ponovim, „vampir“u ovom radu ima ulogu sočiva za posmatranje društvenih i kulturnih odnosa o kojima kroz njega govore oni koji baštine motiv. Sa druge strane, motiv ima i ulogu „mosta“ između različitih kulturnih i socijalnih stvarnosti, urbanog i ruralnog, modernog i tradicijskog, te balkanskog i evropskog.

### III TEORIJSKI OKVIR

U radu se bavim analizom društvene uloge i percepcije koncepta „vampira“ kao „besmrtnog“ simbola različitih kulturnih stvarnosti, elementa kako lokalne, seljačke, popularne, ali i nacionalne kulturne (percepcije i upotrebe) tradicije, te „baštine“ u Srbiji danas. Nastojim da razumem faktore koji omogućavaju „besmrtnost“ motiva, dakle, njegovo dugotrajno opstajanje, izmene i prilagođavanje, kao i da sagledam uticaj globalnih i lokalnih pojava na promene strukture, funkcije i percepcije motiva. Nastojim da razumem faktore koji su tradicijski model „vampira“, kao simbol potisnuli u prostor kulturne intimnosti (Hercfeld 2004) seoskih zajednica u čijoj se imaginaciji i pored toga čini „besmrtnim“.

„Simbol“ predstavlja: „konvencionalni znak, čin, zvuk ili predmet koji nosi kulturni ili društveni značaj i ima sposobnost da stimuliše emotivni odgovor i/ili mobiliše na raznolike tipove postupanja onih koji su upoznati sa sa njegovim značenjem“ (Naumović 2009, 79). Kako bi razumeli simboliku i poziciju „vampira“ unutar (zvanične) nacionalne kulture, moramo razumeti način na koji motiv figurira unutar tradicionalnog konteksta iz kog je potekao, narodne, odnosno seljačke kulture i „sela“ kao njenog stratuma.

Ono što moj pristup razlikuje od pređašnjih, jeste diskurs koji ne sagledava „vampira“ kao pasivan esencijalistički model, već iziskuje razumevanje motiva u (širem) kontekstu, na nivou dihotomija prošlost : sadašnjost i lokalno:globalno, kako unutar grupne, kolektivne, tako i na nivou individualne imaginacije. Smatram da je bez sinhronijskog i dijahronijskog pristupa razumevanju motiva vampira u savremenoj kulturi, nemoguće razumeti njegovo značenje pojedince i grupe koje ga koriste. Smatram da motiv u specifičnom kontekstu predstavlja reper koji razdvaja tradicije narodne i nacionalne kulture koje danas figuriraju kao osnova kulturnog identiteta različitih grupa zanovanih na tradicijskim, odnosno, tekovinama modernosti.

Iako je „vampir“, odnosno korpus predstava o „vampiru“ objekat analize, motiv koristim kao sočivo za posmatranje dinamike odnosa moći na nivou kulturnog tržišta, te odnosa lokalnog i globalnog koji se reflektuje na stvarnost i svet zajednica. Pod ovim odnosima mislim na višeslojni dijalog, dominaciju te otpor u kulturnoj razmeni čija dinamika u različitim periodima, odnosno kontekstima oscilira.



U fokusu istraživanja su upravo oni koji promišljaju stvarnosti u odnosu na koje se „vampir“ percipira i koristi na specifične načine, tako da je centar analize pre čovek i mesto u njegovoj imaginaciji koje motiv zauzima, nego motiv sam po sebi. „Vampir“ je, dakle, sočivo kroz koje posmatram borbu za mapiranje stvarnosti različitih društvenih grupa u njihovim odgovarajućim kontekstima. „Stvarnost“ je kompleksan termin koji označava mnogo stvari te je težak za definisanje, posebno u društvenoj nauci. Pod „stvarnim“ ne govorim o „objektivnoj“, determinisanoj, već ontološkoj stvarnosti koju pojedinac, kolektiv ili kultura interpretiraju. „Stvarno“ na nivou ispitanika posmatram u kontekstu doživljaja sveta u kom bivstvuje, u kom ova katagorija ne predstavlja samo „verovanje“, „simbol“ ili „trop“, već sliku svakodnevnice koja se živi. Dalje, „stvarno“ kao doživljaj i interpretacija kao posledica pozicije saznanja i moći, važnije mi je za razumevanje relativnosti, dinamike i fluidnosti ovog koncepta od samog definisanja „stvarnosti“ kao objektivne kategorije. U ovom radu pridržavam se antropološke, naučne pozicije o stvarnosti, ali na primeru „vampira“ ukazujem na alternativne poglede na „stvarnost“.

Posebno je važno istaći činjenicu da je iskustvo terenskih istraživanja direktno uticalo na uspostavljanje hipoteza i teze rada, a time je uslovalo i konstantno preispitivanje teorijskog okvira u odnosu na empirijska iskustva. U tom smislu, rad započinjem na način na koji sam krenuo i u terenska istraživanja, kojima je prethodilo konsultovanje radova i građe starih etnografa, što se odražavalo i na teorijski okvir. Ispostavilo se da su terenska istraživanja doprinela uočavanju sličnosti i razlika stare i nove građe, i nametnulo pitanja faktora kontinuiteta i diskontinuiteta presudnih za stanje i status motiva danas.

\*\*\*

Širina teme, kao i polja istraživanja koje obuhvata koncepte verovanja, kulturne stvarnosti, globalizacije, identiteta, politike, tradicije ili baštine društvenih i odnosa moći, te „natprirodnog“ ili „racionalnog“, kroz koje se motiv može sagledavati, pokazala se toliko kompleksnom da bi bilo jako teško analizirati ovaj koncept kroz vizuru jedne paradigme ili teorijskog koncepta. Metod terenskog istraživanja i opservacije (sa participacijom), vremenom je dovodio do novih uvida i ideja koji su uslovljavali brikoliranje teorijskih pristupa, odnosno „grananje“ perspektiva iz kojih se fenomen „vampirizma“ može posmatrati. Višedimenzionalnost motiva uslovala je kombinovanje teorijskih pristupa. Smatram da bi jednoznačan pristup uskratio posmatrača za uočavanje dubine i širine ovog motiva ne samo kao objekta već i oruđa istraživanja.

Istraživanje je isprva počivalo na ideji razumevanja „fragmentarnosti“ motiva vampira u seoskim zajednicama danas, odnosno traganju za faktorima koji su uticali na promene forme i

saržaja ovog koncepta. Nakon toga, nametnuo se značaj motiva koji, kako se čini, menja svoje ruho i ulogu u odnosu na društvene okolnosti, odnosno stvarnost zajednice koje se menja usled unutrašnjih i spoljnih uticaja. Potom se nametnula i ideja da se razume i percepcija „vampira“ kao specifičnog simbola za one u čijoj kulturi on figurira na specifičan način, te značaj, a ne samo značenje koje on ima za one koji ga baštine. Naposljetku, kroz pokušaj razumevanja „kulture intimnosti“ mojih sagovornika koje su motiv, onostranost i uopšte ideja „stvarnosti“ deo, nametnula se ideja dominacije kao posledice kulturnih i drugih hijerarhija učitanih u specifične modele motiva kao simbola opozitnih kulturnih ideologija, socijalnih stvarnosti i naposljetku, „racionalnosti“. Pomenuta dominacija, potencijalna hegemonija, na različitim nivoima, sagledana kroz percepciju „vampira“ odraziće se i na širu ulogu ovog motiva kao simbola kulturne stvarnosti.

Rečima Pola Konertona, pomenuti tekst neće biti u formi rasprave, već: „analitičkog traganja“, a „metod kumulativan“ (Konerton 1989, 13). Tekst će se sastojati od mnoštva tema koje povezuje „tesna logička nit“ koja bi mogla da se opiše kao „postepeno sužavanje fokusa“ (Ibid). Kroz pomenute koncepte nastojim da razumem mesto „vampira“ kao simbola u konstituisanju i reprodukcivanju kulturne stvarnosti, odnosno proizvodu specifičnih kulturnih interpretacija i politika koje konstruišu i instrumentalizuju tradiciju, kao okvir percepcije sveta i stvarnosti u kojima, ali i u odnosu na koje živimo.

### **III 1. Teorijski koncepti**

Neki teorijski koncepti pokazali su se posebno korisnim u određenim delovima teksta u odnosu na specifični problem koji obrađujem, dok je bilo i onih koji kroz ceo tekst manje ili više figuriraju kao „kišobran“ ili suštinski teorijski koncepti. Suštinski bitne koncepte bih podelio na one koji se bave idejom kulturnog tržišta ili dinamike danas, sa akcentom na odnosu lokalne i globalne kulture, pod čime se konkretno koristim konceptom glocalizacijskog kaleidoskopa Ardžuna Apaduraja (Apadurai 1990). Nadalje, koristim se idejama kulturnih hijerarhija, ideologija, dominacija te hegemonija koje potiču od promišljanja klasnih hegemonija Antonija Gramšija (Gramsci 1971, 20, 765), kasnije prenetim na ravan (hibridne) kulture, odnosno kulturnog dijaloga (Canclini 1995, 31). Za Stjuarta Hala kultura nije samo objekat uvažavanja ili izučavanja već krucijalno poprište socijalne akcije i interakcije, pregovaranja, oponiranja i prihvatanja kao posledica odnosa moći (Ibid). Koncept kulture kao „bojnog polja“ ili dijaloga, dominacije, otpora te

pregovaranja, je posebno koristan za razumevanje koncepta „hibridnog društva“ (Canclini 1995), odnosno „hibridne kulture“ kao konteksta u kom istražujem instrumentalizaciju<sup>43</sup> motiva danas.

Gramišijevi i Kanklinijevi koncepti presudni su za razumevanje kulture kao platoa borbe za prevlast diskursa odnosno vizura sveta, a time i kulturnih obrazaca ponašanja. Ovi koncepti, kao i Apadurajev kaleidoskop pomažu nam da razumemo dinamiku konstituisanja hijerarhizovanja i dominaciju kulturnih stvarnosti na nivou lokalnog, državnog/nacionalnog, te globalnog kulturnog tržišta. Odnos tradicije i modernosti takođe je bitan za razumevanje percepcije i upotrebe motiva kao elementa kulturne tradicije, ali i dominantnog i opozitnog u dijalogu nacionalne/zvanične i narodne/marginalne kulture nekada i danas. Instrumentalizacija ili upotreba tradicije, motiv je koji se kroz ceo tekst provlači na primeru uloge „vampira“ u konstituisanju i re-reprezentaciji različitih kulturnih tradicija i identiteta zajednice, nacije i države. U tom smislu ovaj aspekt teorijskog okvira baziram na idejama Hermana Bauzingera i Slobodana Naumovića. Ideje ovih autora važne su budući da „vampir“ predstavlja element tradicije koja nije pasivna već dinamična refleksija fluidne kulturne stvarnosti. „Vampir“ je element dve tradicije, blakanske i zapadne, odnosno tradicijske, seljačke i popularne, moderne tradicije koje ne označavaju samo dva diskursa, već i dve kulturne ideologije, dva identiteta, dva sveta. Samim ovim, odnos dva simbola tradicija ima svoju društvenu i političku ulogu u višerelacijskom dijalogu o lokalnoj i globalnoj, dominantnoj i marginalnoj, te poželjnoj i „aberantnoj“ slici društvene stvarnosti (na Balkanu).

Pored navedenih, „suštinskih“ koncepata, postoji jedan intiman, a za moj pristup konceptu, možda presudan momenat dijaloga sa teorijama autora sa ovog podneblja (Srbije i Hrvatske) posebno pokojnog profesora Dušana Bandića i Luke Šeša. Istraživanja i teorijski doprinosi navedenih autora važni su jer su se oni analitički bavili onostranošću<sup>44</sup> kao religijskom i socijalnom kategorijom, kao i mestom „vampira“ kao elementa lokalnih kulturnih stvarnosti u savremenom periodu. Pored ovih autora, u radu polemišem i sa drugim, pre svega domaćim, ali i stranim autorima koji su se bavili kulturom, istraživanjima predstava o „vampiru“, demonološkim predanjima, te narodnom kulturom i religioznošću iz različitih perspektiva. „Dijalog“ ili „polemika“

---

<sup>43</sup> Kada u tekstu koristim termin „instrumentalizacija“ pre svega mislim na upotrebu nečega u svrhe koje nisu izvorno predviđene. U slučaju motiva kojim se bavim u ovom radu, kao koncepta koji počiva i grana se iz ranih kulturnih ideja o smrti i smrtnosti, tela pokojnika a potom apstraktne misli o onostranom i animizmu (Moren 1980, 23), predstave o motivu posmatram kao posledicu bricolacije uslovljene društvenim potrebama i pre svega, upotrebama.

<sup>44</sup> „Onostranost“ kao termin takođe može imati mnogo značenja u zavisnosti od konteksta u kom se koristi. U slučaju analize koja se bavi religijskim aspektom narodne, seljačke kulture, koristim je kao opis metafizičke vizure stvarnosti. Takođe, „onostranost“ je metafizička refleksija „ovostranosti“, fizičkog doživljaja stvarnosti. Ovaj termin ipak nije opozicija fizičkom doživljaju stvarnog, jer se dva koncepta na nivou kulture ili mojih sagovornika često prepliću ili preklapaju. Ovo takođe nije nužno tradicijski determinisan koncept jer u zavisnosti od konteksta može predstavljati npr. kombinaciju narodne religije i popukulturnog folklora. Dakle, u zavisnosti od konteksta koristim ovaj termin kao opis interpretacije religijskog ili metafizičkog nivoa „stvarnosti“.

sa Bandićem i Šešom posebno su mi zanimljivi, jer je Dušan Bandić pre nekoliko decenija postavio možda najkonkretnije teorijske okvire za sagledavanje narodne religije i verovanja specifičnih za seljačku kulturu u Srbiji (Бандић 2004), a posebno „vampira“ kao „aberantnog pojedinca/pokojnika“ (Bandić 2008). Sa druge strane, Šešo pripada novijoj generaciji autora koji su se izdvojili pre svega svojim terenskim radom (u Hrvatskoj), a potom i promenom perspektive koja se više nije fokusirala na samu strukturu, funkciju ili narative kao centralni objekat analize, već na nosioca „verovanja“, te značaj i značenja koje određene (natprirodne) pojave imaju za njega (i njegovu zajednicu, grupu) danas (Šešo 2011, Šešo 2016).

Šešo je posebno zanimljivo pisao na temu onostranosti u seljačkoj kulturi, jer je ispravno primetio ono što neretko promiče antropolozima, a to je da se globalni svet menja, menjajući i svet „sela“. Pomenuti proces dotiče društvenu i kulturnu stvarnost zajednica iznutra, kako na fizičkom, tako i na nivou ideja o „stvarnosti“, dotičući čak i najdublje tačke iz kojih se promišlja metafizički aspekt realnosti, uključujući i „demone“ sa kojima ove zajednice dele svoj svet. Ovaj fenomen je na terenu prilično uočljiv, naravno, ukoliko se primenjuje metod opservacije sa participacijom, odnosno sprovode terenska istraživanja koja i jesu jedna od najvažnijih odrednica antropologije i etnologije kao nauke.

Kako bih pojasnio svoj teorijski pristup, moram poći od nulte tačke stvaranja ideje istraživanja, a potom i određenja problema koje sam nastojao da razrešim kroz konstantno preplitanje teorije i empirije u zajednicama čiju sam stvarnost istraživao. Pomenuto nameravam da postignem uočavajući konstante i pomene u strukturi, funkciji i percepciji „vampira“ kao simbola (kulturne) stvarnosti u odnosu na kontekst u kom o njemu i kroz njega govore oni koji baštine i reprodukuju određenu sliku kulture. Nisam želeo da insistiram na koegzistentnosti rada, ali sam ne stihijski, već spontano preispitivao stare i nove perspektive istraživanja i posedično pratio pitanja koja su se nametala i granala, a kroz koja sam nastojao da razumem prirodu i status jednog kompleksnog motiva.

Moja perspektiva je naučna, „od spolja“. U tom slučaju, motiv „vampir“ određujem kao objekat analize, ali i kao sočivo kroz koje posmatram dinamiku socijalnih odnosa na užem i širem nivou. Pomenuti nivoi označavaju odnos mikrolokalnog (zajdnice), lokalnog (države) i globalnog kulturnog, društvenog i političkog tržišta. Osnova za ovakav pristup je pretpostavka da se motiv na nivou strukture, funkcije i percepcije ne može razumeti ukoliko se njegova upotreba i simbolika posmatra u odnosu na istoriju odnosa kulturnog dijaloga lokalnog i globalnog konteksta. U slučaju

analize ovog motiva pomenutu vizuru bih označio kao „vampirsku perspektivu“<sup>45</sup>. Ova perspektiva koristi „vampira“ kao žižnu tačku prelamanja lokalnih i globalnih, te dijalektičkih i dominacijskih odnosa koji definišu ne samo svet i kulturu sela nekad, već i naš svet i percepciju „stvarnosti“ koju živimo. Ukoliko razumemo dinamiku kulture kojoj motiv pripada, jasno je da ovo nije samo motiv o kom se govori, već i kroz koji se iz različitih pozicija govori o svetu i stvarnosti koji okružuju zajednicu, kolektiv ili pojedinca. U tom smislu, nalik na „vampirsku forenziku“, motiv se može tretirati kao stožer, svedočanstvo društvenih i kulturnih promena koje su ostavile traga u različitim aspektima lokalne kulture koja se dalje reflektovala i na onostranost zajednice, a time i socijalnu ulogu „vampira“. Ovo je jedan od razloga zbog kojih ne nastojim da sklapam homogeni model „vampira“, već da ga u odnosu na specifični kontekst upotrebe sagledam kao odraz socijalne dinamike, te uticaja lokalnih i globalnih odnosa koji su dotakli zajednice čiji odnos odnosno predstave o motivu govore i o životu u današnjem, postmodernom svetu.

### **III 2. Terenska istraživanja i razvoj teorije**

Pozicija studenta antropologije omogućila mi je da se za vreme fakultetskih tereskkih istraživanja susretnem sa prostorom sela, seljačkom kulturom, ali i intimnom stranom religioznosti i „stvarnosti“. Ovi fenomeni su elementi narodne „tradicije“ ili „baštine“, koja se kao deo, (samo naizgled) konzervativnog fenomena ili nasleđa, generacijama prenosi te prilogađava izazovima, problemima, i potrebama zajednica. Relativna geografska blizina čak i najudaljenijih, izolovanih seoskih zajednica, omogućila mi je da još za vreme osnovnih studija posetim i naslutim kompleksnost i „drugost“ sveta koji, u odnosu na Beograd, sela u knjaževačkom kraju (za mene) predstavljaju. U ovim zajednicama imao sam prilike da se susretnem sa „stvarnošću“ u kojoj kult smrti, narodna verovanja, magija, demonološka predanja, a time i sam „vampir“, skriveni u dubinama „kulturne intimnosti“, čak i danas, „žive“ kao deo svakodnevnice ovih sela. Prvi, ali i zbir kasnijih utisaka sa terena bih opisao kao osećaj postojanja „paralelnih stvarnosti“, gde sam ja, u slučaju seoskih zajednica, bio – insajder.

Tokom 2007. godine sam kao student osnovnih studija etnologije i antropologije, u sklopu obavezne školske prakse terenskih istraživanja po prvi put posetio sela već pomenutog knjaževačkog kraja. Tom prilikom obavljao sam zadatak sakupljača etografske građe u sklopu istraživanja religioznosti žitelja ovog kraja, što je bio deo istraživačkog projekta profesorke Lidije

---

<sup>45</sup> Pomenuti termin ukazuje na mogućnost objekta istraživanja da služi kao sočivo kroz koje se posmatra društvena stvarnost u čijem centru je onaj koji pripoveda. Drugim rečima radi se o mogućnosti jednog motiva da služi kao sočivo (društva) i ogledalo (onog ko koristi motiv).

Radulović. Ispostavilo se da je pomenuto istraživanje pomoglo u razumevanju odnosa forme i sadržaja religijskih koncepata stanovništva sela, u odnosu na koje su figurirala i druga verovanja, među kojima i demon kojim se bavim u ovom radu. Pored zadatka, na terenu sam se interesovao i bavio sakupljanjem građe odnosno narativa, priča, iskustava i svedočanstava osoba koje su znale nešto o ovom demonu. Isprva, izgledalo je kao da sam zakasnio nekoliko decenija, jer većina ispitanika/sagovornika nije delovala zainteresovano za razgovor na ovu temu ili je čak delovalo da kod njih pomen teme budi nelagodu ili podsmech. Narativi onih koji su i govorili o „bapskim pričama“ ili (ređe) iskustvima, činili su se siromašnim, fragmentarnim u odnosu na npr. etnografsku građu Tihomira Đorđevića ili teorijske koncepte Dušana Bandića. Neko bi znao šta je to „vampir“, kako ovaj demon egzistira, ali ne i zašto se određena osoba „povampirila“, drugi su znali da ovaj demon izlazi iz groba, ali ne i da pije krv ili kako se ubija, dok su treći govorili o „načinjanju“ pokojnika da se ne bi „utenčio“ („povampirio“), kao cilju, ali ne i logici na kojoj ritual počiva.

Pomalo razočaran, za vreme ovog terena često sam pomišljao da se radi o „prirodnom“ procesu modernizacije društva i smeni generacija koje više „ne veruju“ ili u čijoj stvarnosti više nema ovih i sličnih pojava. Za vreme kasnijih terena, promišljajući ne same narative, već odnos osobe prema narativima, došao sam do nekoliko ideja koje su uticale na moju perspektivu i pravac istraživanja. Prvo, postao sam svestan „kulture intimnosti“ koja obavlja ova znanja/iskustva, što me je nateralo da preispitam razloge ove pojave.

„Kulturna intimnost“ (Hercfeld 2004) je koncept koji počiva na ideji da određena grupa, poput seoske zajednice u ovom slučaju, baštini i reprodukuje sistem simbola i značenja razumljiv samo na nivou te zajednice, a nerazumljivih ili negativno percipiranih od strane spoljnog sveta.<sup>46</sup> Kulturna intimnost bi objasnila nemali broj slučajeva u kojima su se sagovornici ograđivali od teme ili davali mali broj informacija, da bi se kasnije ispostavilo da zapravo ne samo da znaju više, već su imali i lična iskustva sa onostranim, pa i „vampirovom“. Kroz ceo rad, a posebno kada govorim o ideologijama, hijerarhijama i dominaciji različitih diskursa o „stvarnosti“ ili „kulturi“, nastojim da razrešim faktore koji su „vampira“ i druge elemente demonoloških predanja potisnuli na nivo intimnog, odnosno nepoželjnog ili lošeg u odnosu na dominantnu kulturnu hijerarhiju. Pored toga,

---

<sup>46</sup> Po Hercfeldu, kulturna intimnost je: „Prepoznavanje onih aspekata kulturnog identiteta koji se smatraju izvorom spoljašnje neprijatnosti, ali istovremeno pružaju članovima zajednice osećaj sigurnosti zbog pripadnosti društvu, osećaj prisnosti sa osnovama moći koji obespravljenim ljudima u jednom trenutku može dozvoliti izvestan stepen kreativne neposlušnosti, a već u sledećem doprineti uspešnom zastrašivanju. Kad njeno ispoljavanje postane znak kolektivnog samopouzdanja, kulturna intimnost može dati potporu moći; primer za to su slučajevi u kojima više klase ikolonijalne sile izigravaju skromnost. Kulturnu intimnost čine takozvane na-cionalne crte – američka neposrednost, britanska istrajnost, grčka trgovačka umešnost i seksualna nezasićenost ili izraelsko neokolišenje...pružaju građanima osećaj prkosnog ponosa u odnosu na formalniji ili zvanični sistem moralnih vrednosti, a ponekad i u odnosu na zvanično neodobravanje. To su stereotipi jastva s kojima se članovi zajednice tobože šale na vlastiti kolektivni račun“ (Hercfeld 2004, 20-21).

preispitujem ideju o važnosti sagledavanja tradicije ne samo „iznutra“, već i svesti o vrednovanju iste „od spolja“ kao potencijalno presudnim faktorom percepcije i rerepresentacije kulturnog identiteta zajednica. Ovo je važno, jer nam govori nešto više o faktorima razdvajanja javnog i privatnog (kulturnog) identiteta pojedinca i zajednica, te njegovog reprodukovanja i performiranja.

Važno je bilo i saznanje da „stvarnost“ nije rigidna i definisana strukturom kakvom je nauka zamišlja, već da se radi o fluidnom procesu, te da zajednice pamte jedno, a reprodukuju drugo u odnosu na potrebe i okolnosti. Kako bi razumeli odnos forme i sadržaja motiva nekad i danas, odgovor na pitanje fragmentarnosti treba potražiti u promenama socijalnog i istorijskog konteksta u kom i u odnosu na koji motiv figurira. Ovo je bila polazna ideja pojašnjavanja „okrnjenosti“ motiva vampira. Naime, kao što nijedan filolog nije potpuni referentni centar, u odnosu na koji ljudi govore na način koji im je svojstven koristeći termine i gramatiku koje su naučili kao deo svog jezika. Isto tako, prosečna seoska zajednica reprodukuje i prilagođava ono što joj je potrebno u određenom kontekstu bez obzira da li se to poklapa sa romantičnim i veštačkim modelima nauke, pa i antropologije i etnologije. Odnos kontinuiteta i diskontinuiteta kulturnog konteksta čini se presudnim za razumevanje „fragmentarnosti“, osipanja te nadgradnje predstava o „vampiru“.

### **III 3. „Fragmentarnost“, „okrnjenje“ i brikoliranje motiva**

U začetku istraživanja javila se ideja da „fragmentarnost“ zapravo svedoči o mogućnosti „vampira“ da se „kruni“ i nadgrađuje, odnosno bude brikoliran (Lévi-Strauss 1962), kako bi mogao odgovoriti na potrebe zajednica koja ga baštini, odnosno koristi. Promene motiva, čini se, odgovarale su društvenim promenama i potrebama u datom kontekstu. Činilo se da elementi koji više nemaju jasnu ulogu nestaju ili ostaju kao deo stereotipa, dok se usled društvenih potreba, sadržaj motiva nadgrađuje novim, funkcionalnim elementima.

Ovo me je navelo na ideju da motiv posmatram kao „plutajućeg označitelja“. „Plutajući označitelj“, označitelj bez konkretnog označenog takođe se naziva i „praznim označiteljem“. Ovim fenomenom su se bavili naučnici raznih profila od Sigmunda Frojda, preko Kloda Levi-Strosa do Žaka Lakana. „Vampir“ je, čini se, „plutajući označitelj“, jer pre absorbuje nego što emituje fiksno značenje (Mehlman 2020, 22). Ovo znači da se kroz motiv može operisati na način koji prevazilazi fiksnu ili predodređenu namenu, budući da se radi, kako to Levi-Stros opisuje, o „simbolu u čistom stanju“ (Mehlman 2020, 23). Na ovo mislim kada u radu kažem da je „vampir“ motiv o kom se načelno govori, ali još važnije, kroz koji se govori o temama i motivima koji variraju u zavisnosti od onog ko motiv koristi.

Izostanak motiva krvopijstva, seksualnosti ili detaljnih znanja o vampiru, što se pokazalo u razgovoru sa informantima, počeo sam da doživljavam kao raznovrsne refleksije života i stvarnosti koju oni nastanjuju, a u odnosu na koji određeni elementi imaju primarnu, drugi sekundarnu, dok neki elementi gube ulogu. Čini se da ovaj motiv počiva na različitim, kako trajnim tako i promenljivim atributima.<sup>47</sup> Zadatak je bio, dakle, sagledati koje su to konstante, a koji elementi javljaju i nestaju u odnosu na specifičan kontekst društvene potrebe a kao peduslova za upotrebu motiva.

Tako sam došao do ideje da konstantu ideje „vampira“, medijatora između dva sveta, konstituiše motiv „neumrlosti“. Druga bitna karakteristika je bila socijalna uloga, njegova pripadnost zajednici čak i nakon smrti. Motiv ne samo da ima ulogu u dijalogu onostranog i ovostranog, već i kolektiva i pojedinca, odnosno različitih grupa u zajednici. Treći krug atributa, odnosno specifičnosti bio je vezan za egzistencijalne karakteristike, posthumnu aktivnost, krvopijstvo, seksualnost, mobilnost odnosno ono što demona čini prilagodljivim učesnikom socijalnih odnosa ili potreba.

„Percepcija“ je takođe bitna jer je, čini se, počivala na odnosu kolektivnog i individualnog doživljaja fenomena. U tom smislu, razgovor sa sagovornikom pokazao se mnogo bitnijim od samih teorija ili stare građe koje sam ja kao antropolog pogrešno percipirao kao nužno „ispravni“ model koji na „pravi“, naučni način „baštini“ i sklapa pojmove u idealtipske slike. Idealtipski modeli, kako to pokazuju rezultati mojih terenskih istraživanja, (često) ne odgovaraju stanju na terenu.

Struktura, funkcija i percepcija motiva kao fluidne, a ne (potpuno) fiksne odrednice ovog fenomena, postale su okosnica posmatranja „vampira“ kao simbola seljačke kulture, koja se jednako kao i sam motiv, menjala u odnosu na dinamiku socijalnih i kulturnih odnosa širih i užih konteksta, pod uticajem raznorodnih istorijskih, društvenih i političkih faktora. Kroz razgovor sa ispitanicima postalo je jasno da je „selo“, odnosno zajednica, za svakog pojedinca pozicija posmatranja sveta. Baš ovo posredništvo, odnosno kognitivna pozicija i kulturna percepcija zajednice, odražavaju se i na „vampira“ kao motiv koji korespondira sa širinom i dubinom lokalnih slika sveta i stvarnosti. Sama „stvarnost“ takođe figurira kao fluidan koncept, čija struktura i percepcija počivaju na odnosu lokalnog i nelokalnog. „Referentna tačka percepcije“ bila bi svakako „kultura“, ali u odnosu na

---

<sup>47</sup> Zvonimir Kostić navodi kako mit, jednako kako o bajku možemo posmatrati kroz jedinstvenu matricu koja se razvija u varijante. Po autoru, u našem narodu ideja o vampiru predstavlja kontinuiteta animističkih I drevnih verovanja koje su preživjele do danas, dok varijante predstava o motive predstavljaju odraz isktorijskog I kulturnog iskustva drštava suočenih sa nesrećom, neizvesnošću I potragom za vinovnikom, krivcem za individualne ili kolekgtivne nesreće (Костић 1989, 245). Ove varijante predstavljaju društveno sećanje, odnosno pamćenje nedaća I rituala i ideja kroz koje je zajednica prenebregnula problem, čega su novi elementi, modeli i varijante mita odnosno motiva posledica (Ibid).



kontekst, doimantna vizura može biti religijska, naučna, ideološka, lokalna, državna, globalna itd. Pod ovim podrazumevam dominantnu poziciju obrazovanja, saznanja, te ideja u odnosu na koje pojedinac sklapa svoju sliku sveta kom pripada.

### III 4. „Vampir“ i „Selo“

„Vampiriska perspektiva“ se nametnula kao ideja gde se kroz motiv govori o onome što iz ograničene polazne tačke, zajednice (sela) kao centra percepcije, njeni žitelji doživljavaju na individualnom, grupnom, kolektivnom ili širem nivou, kao odraz iskustava epohe, te ideja o svetu i stvarnosti koji ih okružuju.

Konstanta „sela“, po onome što sam pročitao, ali i video, jeste da ono predstavlja „društvo međusobnog poznavanja“ (Medras 1986, 109). Selo funkcioniše po ključu kolektivnih aktivnosti i odnosa (privilegija i dužnosti) sa ciljem zajedničke saradnje i egzistencije, te da predstavlja „svet za sebe“ (Новаковић 1943, 18). Zajednica, selo, referentni je centar kolektiva (Elijade 2004, 34 - 41) kroz koji se prelamaju različite vrste kulturnih tokova i koja figurira kao edukativni i represivni okvir na kom počiva (lokalno) ustojstvo, odnosno svetonazor. Selo kao kulturna i socijalna vetikala u Srbiji često predstavlja tradicijsko društvo koje neretko počiva na tradicijskoj kulturi kao duboko usađenoj i živoj baštini.<sup>48</sup>

Kako bi se željeni poredak uspostavio ili reprodukovao, zajednica kontroliše pojedince i grupe kroz lokalne, manje ili više tradicionalne mehanizme kontrole, prepoznavanja ili sankcija, poput običajnog prava (Павковић 2014, 16), narativa o onostranosti ili magijskih obreda u cilju prevencije, senakcionisanja ili sanacije prekršaja (Новаковић 1943, 77). Čitav koncept onostranosti u seljačkoj kulturi u sprezi je sa ovostranim poretkom, jer oba počivaju na ideji poželjnog i nepoželjnog, odnosno opasnog. Kroz narative, predanja, svedočanstva i rituale koji se prenose sa generacije na generaciju, kolektiv reprodukuje ideje o svetu i stvarnosti u kojoj kao centralna, referentna tačka figurira zajednica. Sama onostranost, te prostori, pojave ili bića koja nastanjuju

---

<sup>48</sup> Gordana Gorunović navodi opis tradicijskog društva i kulture rečima R.D. Rakića: “kultura koja se prenosi tradicijom, usmenim putem s generacije na generaciju pa ima pretežno autohtoni razvitak... karakteristično življenje uglavnom u seoskim naseljima... odsustvo državne i političke organizacije i aparata, kao i odgovarajuće ideologije i pravnog aparata. “Tradicijsko društvo” je takva zajednica koja se konstituše na etničkoj i srodničkoj osnovi i koja je sposobna da se reprodukuje zahvaljujući sopstvenoj organizaciji proizvodnje i tradicijskoj kulturi” (Gorunović 2007, 9) Ovaj opis tradicijske zajednice poput sela deluje prihvatljivo. Naravno, tradicija nije specifičnost sela već i grada ili države, stim što je centar selekcije i vrednovanja elemenata tradicije do određene mere različit. Gordana Gorunović u ovoj definiciji primećuje upravo odraz marksističko-evolucionističkog, pseudomarksističkog pogleda na zajednice, plemena ili u ovom slučaju sela u periodu socijalizma (Gorunović 2007, 19). Kasnije u radu ću naglasiti važnost odsustva jednako koliko i prisustva državnog aparata kao preduslova za razumevanje upravo lokalnih inkarnacija socijalnih i političkih insitucija zajednice u suživotu sa državnim.

metafizički deo seoske imaginacije, služi da kroz preklapanje sa ovostranim reprodukuje ideje o poželjnom ponašanju, kretanju, poziciji u prostoru i vremenu te interakciji svakog pojedinca unutar zajednice, ali i sa svetom (prirode/kulture) koji ga okružuje.

„Seoski panoptikon“ je termin koji bih primenio na zajednicu, njen metafizički i fizički aspekt kulturne stvarnosti. Ideja panoptikona kao kružnog zatvora koji ima za cilj, ne samo izdvajanje pojedinca i njegovo kažnjavanje kao osvete društva, već nadziranje kao vrstu indoktrinacije i rehabilitacije, preuzimam od Mišela Fukoa (Фуко 1997, 190). Fukoov koncept sveprisutnog nadzirujućeg sistema represije analogan je seoskoj zajednici, jer ona kroz poznavanje, nadziranje, prepoznavanje devijacija i njihovih sankcionisanja ne samo da kažnjava, već i uslovljava svakog pripadnika kolektiva koji nastoji da percipira i živi u odnosu na kolektivnu normu. Ipak, selo, za razliku od navedenog modela zatvora nije sistem zasnovan na idejama države i njenih institucija<sup>49</sup>. Ovo ne znači da su sela nezavisna od državnih institucija, nego da je ovaj odnos heterogen, i zavisi od moći države da homogenizuje sve svoje zajednice (Šuvar 1988, 85). Lokalni sistem ima za cilj da reprodukuje svetonazor, odnosno autoritet zajednice koji je uslovljen (širim) istorijsko-političkim kontekstom. Upravo zbog toga, moć zajednice da oblikuje percepciju svakog člana i time uslovi njihovo ponašanje, oscilira u odnosu na institucije spoljnog sveta.

Stepen samoregulisanja kroz pomenute aparate zavisi od stepena prisustva državnih institucija na fizičkom i simboličkom nivou. Pod „državnim institucijama“ podrazumevam: škole, zadruge, policijske stanice, domove zdravlja i bolnice, psihijatrijske ustanove, zatvore, domove kulture, crkve, prisustvo medija (radio i televizija) i sistema komunikacije (fiksna i mobilna telefonija, internet) kao kontrolisanog i manje kontrolisanog „prozora u svet“ (Šuvar 1988, 86). Prisustvo ovih institucija, a time i stepen spoljne kontrole socijalnog i kulturnog života kolektiva, odgovara odnosu zajednice i države kao (pretpostavljenog) centra moći, ali i odnosa tradicije i modernosti.<sup>50</sup> U različitim istorijskim epohama ovaj odnos je varirao, što kao posledica lokalnih, što globalnih faktora (rat, migracija, ideologija).

---

<sup>49</sup> Moram da napomenem da značenje termina „država“ nije isto u srednjem veku i danas. „Država“ je ranije predstavljala vlast, oblast nad kojom vlada vladar kraljevina, vlastelin ili privatno lice. Dakle u srednjem veku se pod tim terminom označavala vlast nad teritorijom a ne teritorija. Teritorija je nazivana „zemljom“ (Новаковић 1943, 8).

<sup>50</sup> Najviše priča i iskustava vezanih za motiv „vampira“ i drugih demona poput „osenja“ ili „vila“ sakupio sam u najsiromašnijim i izolovanim selima knjaževačke opštine (jugo-istočna Srbija). Sa druge strane, u zapadnoj Srbiji, bilo je manje eksplicitnih primera susretanja sa demonima, ali predanja o sudbini, magiji i opasnim mestima koncipiranih po tradicijskom ključu nisu izostala i pored daleko razvijenije infrastrukture sela. Ovo je potvrdilo moju pretpostavku da se zajednice u periodima potrebe, izolovanosti od „sveta“ i države, vraćaju tradicijskim mehanizmima promišljanja stvarnosti, ali i da pomenuti koncepti ne nestaju u potpunosti ni u slučaju modernizacije te urbanizacije sela.

„Selo“ kao kolektiv, a time i „tradicijska“, „obredna i religijska“ zajednica, kako je definiše Nikola Pavković, ove vrste zajednica ne predstavlja rigidan koncept nezavistan od (globalnih) društvenih tokova, već upravo suprotno, dinamičnu socijalnu jedinicu čija struktura počiva na određenim (suštinskim) konstantama i promenama indukovanim upravo različitim vrstama unutrašnjih i spoljnjih socijalnih faktora (Павковић 2014, 193). Isto važi i za „vampira“. U tom smislu, neispravno bi bilo zanemariti fenomene poput hristijanizacije, vizantinizacije, otomanizacije, centralizacije, urbanizacije, te modernizacije države ili pak uticaj komunizma na strukturu države ili kulturne politike.

Karakteristika sela kao kulturnog platoa glocalizacije jeste mogućnost adaptacije promenljivom sistemu, bilo da se radi o religiji, pravu, ideologiji, tehnologiji ili drugim pojavama. Dijalektika sela i spoljnog sveta počiva na različitoj dinamici i stepenu prihvatanja i adaptacije pri čemu je presudan faktor moći, to jest odnosa autoriteta lokalne grupe i npr. države kao medijatora između dveju svetova.

Radi se o odnosu lokalnog, marginalnog i globalnog fenomena, koji u kontekstu, posredstvom državnih, kulturnih i socijalnih politika postaje dominantan. Drugim rečima, radi se o sukobu ili spletu dva ustrojstva koja počivaju na dvema opozitnim pozicijama moći. Ovo ne znači da „selo“ reprodukuje potpuno nezavisnu ili homogenu kulturu ili svetonazor, već da novine prilagođava postojećem sistemu, do one mere do koje one korespondiraju sa (poželjnom) lokalnom stvarnošću. Država kao dominantni centar nastoji da do određenog stepena homogenizuje naciju, sve zajednice uključujući seoske, te njihovu kulturu i društvenu stvarnost. Država, kao posrednik dijaloga globalnog i lokalnog, kao dominantan faktor u selekciji elemenata zvanične kulture i rezonator nacionalnog identiteta, presudan je faktor za razumevanje hijerarhijske pozicije seoske kulturne i društvene stvarnosti, pa i „vampira“ kao njihovog odraza i simbola. Naravno, govorim o periodima u kojim je država imala moć ili motiv da svoju kulturu prilagodi i približi globalnoj ili određenoj, dominantnoj kulturi kao idealu. U tom smislu, navedeno se može primeniti na period centralizacije ili modernizacije srednjovekovne srpske države, ali pre svega mislim na period nakon oslobođenja od otomanske imperije a posebno na istoriju Srbije u 20. veku sa akcentom na period nakon Drugog svetskog rata. Dakle, uloga države u ovim pregovaranjima se menjala i oscilirala.

U odnosu države i zajednica pored dominacije, postoji i mogućnost pregovaranja, iz čega proističe i prihvatanje, odnosno otpor promenama na nivou zajednice. „Vampir“ u ovom odnosu figurira kao simbol otpora, odnosno alternative, dela lokalnog svetozora koji ima svoju ulogu u

pravnom, religijskom i kulturnom životu zajednice. Paralelno sa vekovima prisutnom globalizacijom na nivou sela, prisutan je i antagonizam crkve i države prema simbolima seoske samouprave, „vampiru“ i drugim elementima seljačke onostranosti. „Vampir“ je za crkvu (pa i državu) predstavljao simbol pre svega narodnog pogleda na svet, odnosno autoriteta zajednice kao referentnog centra kolektiva, ali i simbol neuspešnosti države i crkve da homogenizuju narod i naciju kroz željenu kulturnu ideologiju (politiku).

Iako se u ovom slučaju radi o religijskoj, metafizičkoj vizuri „stvarnosti“, diskurs crkve koji se načelno bavi onostranim, reflektuje se i na ovostrani, socijalni i kulturni život zajednica. Kako ističe Bandić, proces hristijanizacije nikad nije uspešno sproveden na nivou naše narodne kulture, već se ispod hrišćanske spoljašnosti krije „paganski“ bog (Bandić 2010, 23). U „Leksikonu srpskog srednjeg veka“ (1999) navodi se kako je model hrišćanstva u srednjovekovnoj Srbiji oblikovan po modelu vizantinske tradicije. Po hrišćanskoj ideologiji i učenju tog perioda, „paganizam“ je označavao varvarstvo, odnosno neprijatelja (Михаљчић, Ђирковић 1999, 77). Ova opozicija označavala je podelu na unutrašnje „nas“ i „njih“, te nastojala da homogenizuje etiku i koncept morala a time ostvari kontrolu nad masama. Čitava srednjovekovna Srbija bila je prekrivena mrežom parohija čime je obezbeđen trajan uticaj crkve na vernike i njihovu moralnu i etičku poziciju, tj. ponašanje i način života ne samo pojedinca, već i naroda. Crkva je nastojala da suzbije „paganstvo“ i „sujeverje“ koji su stajali na putu uobličavanja načina života stanovništva, vernika. U ovom periodu vera nije bila znanje u smislu poznavanja verskih propisa, već način života i ponašanja (Михаљчић, Ђирковић 1999, 109). U periodu otomanske vlasti, iako je crkva, tj. hrišćanstvo, potisnulo glavne „paganske“ bogove, manja natprirodna bića nastavljaju da „žive“ u imaginaciji seoskih zajednica, daleko od carskih drumova i bez dovoljno prisustva crkvenih predstavnika (Ćirković, Mihaljčić 1999, 89). Vekovima kasnije, seoska imaginacija i dalje reprodukuje razne pojave i bića koja svoj koren imaju pre u lokalnoj, „paganskoj“ i nehrišćanskoj, nego hrišćanskoj tradiciji. Religijski, kao i pravni, te kulturni dualizam (zvanično : lokalno) koji karakteriše seoske zajednice u periodima popuštanja spoljnih uticaja uticao je na stvaranje relativne „kulture autonomije“ ovih zajednica (Mendras 1985, 138).

Na širem nivou ovaj motiv predstavlja simbol nepokornog seoskog ustrojstva koje iznova dolazi do izražaja onda kada popusti stega države, odnosno dođe do slabljenja uticaja njenih institucija unutar zajednice. Ovaj motiv je dakle, u svom tradicijskom kontekstu, simbol heterogenosti naše kulture, te neuspeha crkve i države da do kraja indoktriniraju i mobilišu oko homogenog koncepta nacije. Ovaj motiv, u svojoj tradicijskoj formi predstavlja pre simbol opozitne, seljačke kulture zasnovane pre na tradicijskom ključu, nego ideji modernosti, kao idealu.

Seoska onostranost ostaje jedna od konstanti ovih zajednica. Kroz onostrane pojave i iskustva, generacije reprodukuju pre svega autoritet zajednice kao centra kognicije, prava, morala, te religioznosti u odnosu na koji se živi, i u odnosu na koje stvarnost i svet poprima smisao. „Vampir“ je, dakle jedan od simbola relativne kulturne, religijske i pravne „autonomije“ zajednice kao tela koje konstruiše lokalne ali i odbija ili inkorporira spoljne uticaje na sopstvenu kulturu.

Upravo zbog uloge „vampira“ kao odraza i medijatora između socijalnih i političkih odnosa u zajednici, ovaj motiv je percipiran kao negativan od centara moći, ali polifunkcionalan i bitan u životu seoskih zajednica. U nastavku ću se pozabaviti socijalnom ulogom motiva na nivou lokalne zajednice. Nakon toga se bavim „vampirom“ kao političkom kategorijom u širem kontekstu pregovaranja o zvaničnoj i dominantnoj kulturnoj stvarnosti unutar koje svet zajednice poprima svoju formu.

### **III 5. „Vampir“ i zajednica: između „abercije“ i regulacije**

Teorija Dušana Bandića, odnosno njegov model „aberantnog pojedinca“ kao elementa komunikacijskog procesa, važna je polazna tačka preispitivanja načina na koji iz ugla nauke vidimo svet oko sebe. Bandićev koncept označava „vampira“ kao pojedinca koji je usled specifičnih okolnosti označen kao devijantan u odnosu na društvene norme. „Vampir“ po Bandićevom mišljenju figurira kao socijalni regulator, inverzija normi ali i simbol „stvarnosti“ (Bandić 2008, 92).

Ovaj model se često pokazivao ispravnim i na terenu. Neretko se dešavalo da ljudi govoreći o lokalnom slučaju „vampirizma“, pomenu neku vrstu odstupanja „vampira“ u odnosu na norme, čak i kada nisu akcentovali ovaj faktor kao uzrok povampirenja. Grob kao bitno mesto u narativima o „vampiru“, takođe se pojavljivao i u savremenoj etnografskoj građi (Đapović 1995, 67). Po Bandiću, grob je krucijalan za socijalne rituale kroz koje se zajednica sveti, odnosno uništava demona reprodukujući svoj autoritet, ali i edukujući članove zajednice (Bandić 2008, 80). Dakle, Bandić je bio u pravu kada se radi o teorijskom razumevanju načina na koji ovaj motiv figurira kao (represivno) kognitivno oruđe zajednice zasnovane po „tradicijom“ ključu, koji podrazumeva prenošenje narativa i ideja sa generacije na generaciju reprodukujući norme, ali pre svega ideju o autoritetu kolektiva. Ovaj komunikacijski proces, koga nisu svesni ni pošaljci (preci), niti primaoci (potomci), prisutan je i danas i zaista služi reprodukciji ideja o poželjnom pogledu na svet, potvrđujući lokalnu sliku onostranosti, ali i ovostranog poretka kao centra kognicije, odnosno percepcije stvarnosti i sveta njenih žitelja.

Sa druge strane, „aberacija“ prevazilazi samog „vampira“, jer ovo nije jedini primer „izmeštenosti“, odnosno devijacije osobe ili pojave. Poput „vampira“ po sličnom principu mogu funkcionisati i „vila“ ili „osenja“ koji takođe predstavljaju simbole odstupanja od poželjnog. Teorija o čistom i opasnom Meri Daglas može se, u tom smislu, primeniti i na ove, kao i na Bandićev koncept „aberacije“. Ovaj koncept ukazuje na kulturno konstruisane ideje „ispravnog“ i „neispravnog“, koje mogu prouzrokovati pometnju ili izazvati potrebu da kolektiv kroz tradicijske sisteme razreši diskrapenciju (Duglas 2001, 12-13). Ovaj fenomen Viktor Turner nazva „društvenom dramom“, za vreme koje se zajednica nalazi u liminalnom prostoru („komunitas“), sve dok se kroz razrešenje tenzije ili problema (npr. kroz ritual) ne vrati u stanje poželjnog, ostvarujući socijalni ekvilibrijum i time jačajući socijalne odnose (Turner 1974). Obe navedene teorije su starije od Bandićeve i mogu se primeniti na pomenuti fenomen. Na sličan način može se primeniti i teorija Rene Žirara po kojoj bi „vampir“ bio „žrtveni jarac“, osoba ili entitet kojoj se pripisuje odgovornost za socijalni problem koji dotiče zajednicu, a koji takođe indukuje socijalni odgovor rezultirajući ekvilibrijumom, odnosno jačanjem socijalnih odnosa (Turner 1974; Girard 1977).

„Aberacija“ jeste važna za razumevanje „vampira“ kao koncepta, ali nije nužno presudna po njegove raznorodne upotrebe. Gotovo da se postavlja pitanje, „šta je starije, aberacija ili vampir“. U krajnjem slučaju, pojedinac koji „ustaje iz groba“ jeste „aberantan“ u odnosu na (poželjnu) sliku smrti, ali on ne mora zadovoljavati faktor inverzije društvenih normi. Aberacija nastaje u odnosu na normu. Ipak, mrtvo telo tj. osoba postaje posebana ukoliko prkosi „prirodnom“ ili „normalnom“ u očima zajednice. Ovo ne mora nužno biti interpretirano kao negativno, ali je neuobičajeno. Ovo i jeste preduslov za postojanje „onostranog“ ili metafizičke stvarnosti. Ipak, negativna percepcija ove pojave zavisi od centra iz kog se pojava posmatra i vrednuje, zato npr. neraspadnuto telo seljaka ili sveštenika predstavljaju „vampira“ odnosno „sveca“. U oba slučaja ovo su pre svega biološke, hemijske i fizičke pojave interpretirane kroz kulturu. Socijalna devijacija počiva na društvenim normama koje se učitavaju u prirodni fenomen, označavajući ga „neprirodnim“ ili „natrprirodnim“. Ipak, smatram da je označavanje „vampira“ posledica kompleksne socijalne dinamike, koja se ne može jednostavno posmatrati kao univerzalan proces.

Za neke pojedince se po načinu života moglo očekivati da će postati „vampiri“, a nisu, za neke ne, ali su ipak to „postali“. Manifestacije demona su takođe deo jednačine jer ukazuju na oblike i okolnosti prepoznavanja demona od strane pojedinca, grupe ili kolektiva. Socijalna pozicija, međuljudski odnosi i odnosi moći presudni su za razumevanje okolnosti izdvajanja pojedinca kao „aberantnog“, percepciju demona kao negativne pojave, te odnosa (delova) zajednice i tenca. U tom smislu, kolektivna, grupna ili pojedinačna percepcija, upotreba motiva služi kao

preduslov za razumevanje (u)potrebe mehanizma „abracije“ ne samo kao simptoma izmeštenosti, već i oruđa upotrebe motiva. U nekim slučajevima, abracija je rezultovala vampirenjem (bilo je očekivano), u drugim vampirenje je prethodilo traženju razloga za ovu pojavu (nije bilo očekivano). U oba slučaja, „abracija“ je predznak pojave, dok je manifestni razlog je često manje bitan od latentnih, intimnih razloga samog fenomena. Budući da „abracija“ leži u oku posmatrača, pitanje je socijalnih, bioloških ili psiholoških faktora koji utiču na „pojavu vampira“ te interpretaciju ovog motiva. Ipak, mene u ovom tekstu manje zanima mehanizam kao takav, a više interpretacija u odnosu na označitelja, onog ko prepoznaje i koristi motiv, u datom kontekstu.

Smatram da je abracija (bitan) deo narativa o „vampiru“ ili demonološkim predanjima, ali da pored edukativne ima i drugu ulogu, ulogu medijatora između unutrašnjih odnosa moći na nivou zajednice. „Vampir“ i bića onostranosti, kako se čini, postaju deo stvarnosti pojedinca ili grupe koja ih koristi na specifičan način čija je logika povezana sa kolektivnom idejom. U slučaju lokalne zajednice, motiv poput vampira može biti element unutargrupnog pregovaranja, otpora ili prihvatanja (ideja i normi). U tom smislu, „vampir“ je motiv kroz koji se govori na različite načine u odnosu na (socijalnu) poziciju onoga ko govori.

Bandićev koncept ukazuje na jedan od oblika kolektivne upotrebe motiva odnosno komunikacije koja se kroz njega odvija i zanemaruje druge elemente koji čine predstave o „vampiru“, njegove različite grupne, klasne, rodne ili subjektivne percepcije i upotrebe. Pitanje u ovom slučaju nije „šta je starije „vampir“ ili „abracija“, odnosno da li u društvu međusobnog poznavanja, devijacija čini osobu potencijalnim demonom posle smrti, već koje su okolnosti u kojima neko biva označen kao „vampir“ bez ili uz akcentovanje neke vrste abracije. U tom smislu, „abracija“ je u slučaju zajednice relativna stvar, jer većina ljudi ima potencijal da bude na neki način označena kao „abracantna“. Pitanje je ne samo zašto je neko „postao vampir“, već kako se ova „pojava“ interpretira u kontekstu.<sup>51</sup> Instrumentalizacija „vampira“ kao odraz socijalnih odnosa oličenih u različitim slikama demona, ukazuje na mnogorodnost pozicija percepcije i upotreba motiva. „Vampir“ nije samo „abracantni pojedinac“, ali jeste individua kroz koju društvo na različitim nivoima i relacijama komunicira. Ovaj demon nema samo kolektivnu i negativnu, već i grupne ili pojedinačne, pa i pozitivne socijalne uloge. Motiv ne posmatram kao jednodimenzijalni već polifunkcionalni koncept koji se iznova prilagođava duštvenim potrebama, problemima i

---

<sup>51</sup> Primera radi, bilo je slučajeva gde su se pokojnici vraćali na ovaj svet i pomagali suprugama ne čineći zlo (Ђорђевић). Sa druge strane, nailazio sam i na svedočanstva osoba čiji su roditelji ili čak oni sami priželjkivali povampirenje bliske osobe. Ovo je dakle svedočilo o značaju subjektivne percepcije osobe, a time i motiva. „Abracija“ može stajati kao okosnica u strukturi motiva, ali ne objašnjava zašto se npr. osoba „vampiri“ te dolazi svojoj ženi „leže s njom, nakon čega se rađa dete“, zašto pije ili ne pije krv ljudi i stoke, ili zašto se penzioner raduje povampirenu suprugu.

unutrašnjoj i spoljašnjoj komunikaciji. Ovo razlikuje moj i Bandićev pristup i čini jedan od doprinosa ovog rada.

Nametnulo se i pitanje odnosa kolektivne stege i individualne (ili grupne) percepcije „stvarnosti“ odnosno kulture koju reprodukuje, ali i (re)konstruiše kroz konstantni dijalektički proces prihvatanja i preispitivanja. Ovi dijalozi, subjektivnog i kolektivnog, te lokalnog i globalnog, po zabeleženom na terenu, sasvim sigurno ostavljaju traga u seoskoj kulturi i imaginaciji onih koji baštine, žive i stvaraju ovu kulturnu stvarnost. Ova dva domena, fizički i metafizički ili ontološki i interpretativni usaglašeni su kroz medijaciju motiva kroz koji kolektiv, grupa ili pojedinac pregovaraju o kulturnom diskursu, iz različitih pozicija ali sa zajedničkim ciljem, da ovladaju „stvarnošću“ koju diskurs opisuje i stvara.

Specifičnost pristupa koja povezuje pristup Luke Šeša i moj, leži u ideji o nastajanju i nestajanju kulturnih simbola i značenja, pa i same „onostranosti“ i „vampira“, kao delu kulture kao procesa, a ne fiksiranog i rigidnog strukturalnog sistema značenja. U tom smislu, Šešo se bavio onostranošću kao fenomenom čiji elementi nestaju kada (moderne) tekovine različitih vrsta zamene postojeće („tradijske“) motive, koji tada nestaju ili pak uspevaju da „prežive“ zahvaljujući polifunkcionalnosti ili adaptivnosti u društvenom kontekstu, koju (za sada) ne može zameniti neka od institucija države i zvanične kulturne politike (Šešo 2016, 264). U tom smislu, za razliku od pomenutog autora, ja se bavim užim problemom, dakle motivom, ali razumevajući proces koji obuhvata lokalne „onostranosti“ kao stratum ideja na kom i u odnosu na koji „vampir“ figurira jednako kao i „mali čovek“ ili zajednica rastrzana između tradicije i modernosti. Nastojim da razumem vezu unutrašnjih i spoljnih faktora koji su uticali da se u određenim zajednicama slika motiva „kruni“ ili pak potpuno nestane, dok u drugim ovaj motiv i dalje „preživljava“ ili se nadograđuje kao odgovor na različite potrebe datog društva.

Ovakav pristup važan je jer je ukazao dve bitne stvari. Prvo, kao i u slučaju Šešovih istraživanja, terenska istraživanja u Srbiji pokazuju da neki motivi nestaju. Ipak, kao u slučaju npr. obrednih povorki ili „zduhća“ neki motivi se i ponovo javljaju, bilo da se radi o retradicionalizaciji ili redefinisaju socijalne pozicije elementa nematerijalne kulturne baštine zajednice. Ovo nam govori o procesu modernizacije i redefinisaju kulturnog identiteta, kao fenomenima koji mogu oscilirati ili na različite načine doticati različite grupe unutar istog društva.

„Vampir“ ima višestruke socijalne uloge poput: edukativno – odgojne (kognitivne), simptoma i regulatora društvenih tenzija ili problema, medijatora odnosa moći, medijatora između unutrašnjeg i spoljašnjeg dijaloga, oruđa zloupotrebe i manipulacije, indikatora grupne pripadnosti,



elementa kulture sećanja, te sagovornika u konstrukciji konfesionalnog i identiteta pojedinca i zajednice.<sup>52</sup> Drugo pitanje jeste ono koje se bavi dinamikom zajednice na unutrašnjem nivou ali u odnosu na uticaj spoljnih faktora, pre svega države a potom i crkve, kao i zapadnih kulturnih tradicija, pa i modernosti koji dotiču sve aspekte života intenzitetom analognim prisustvu aparata države ili globalizacijskih tokova unutar zajednica.

Ključan odnos za razumevanje uticaja unutrašnjih i spoljnih faktora na kulturnu stvarnost sela, pa i „vampira“ jeste odnos zajednice i države kao glocalizacijskih stratuma zasnovanih na različitoj selakciji kulturne tradicije. „Modernost“, je bitan faktor za razumevanje promene sveta u kom seoske zajednice danas figuriraju. Jačanjem države, odnosno umreživanjem svih zajednica u njen sistem, lokalne zajednice postale su deo globalnog fenomena modernizacije, a u ovom slučaju i evropeizacije kulture. U tom smislu, modernost je koliko po seoske zajednice imala i uticaj na predstave o vampiru.

### **III 6. „Vampir“ kao sočivo Apadurajevog kaleidoskopa**

Seoske zajednice nisu nesvesne uticaja šireg ili globalnog društva na svoje tradicije, pa i kulturni identitet, te na različite načine reaguju na ove procese, što kroz otpor, što kroz prihvatanje i (ili) lokalizovanje stranih kulturnih tekovina. Svest o dominaciji, te potencijalnoj homogenizaciji takođe je primetna na terenu, u zavisnosti od fenomena u pitanju, sagovornici iskazuju različite stavove, ipak sa akcentom na važnosti lokalnih tradicija koje su u uskoj vezi sa kolektivnim, ali i individualnim kulturnim identitetom. Ovo se može primeniti i na nivo koji prevazilazi seoske zajednice, npr. u slučaju savremene evropeizacije, odnosno vesternizacije srpskog društva. Često sam se sretao sa ambivalentnim stavom, a još češće negativnim iskazima po kojima su se sagovornici plašili da će pod uticajem stranih, zapadnih uticaja, slika „našeg“ kulturnog identiteta biti potisnuta. Ovde mislim kako na sagovornike iz ruralnih, tako i urbanih zajednica.

Ardžun Apaduraj navodi kako argumentacija o homogenizaciji društva i kulture počiva na dve usko povezane ideje, ideji amerikanizacije i ideji komoditizacije (Apadurai 1990, 295). Autor tvrdi kako amerikanizacija predstavlja samo jedan od strahova manjih kultura da ne budu apsorbovane od strane većih, na primer: koreanska od japanske, šrilankanska od indijske, jermenska od ruske itd (Ibid). U tom smislu, u različitim istorijskim periodima postojali su različiti politički uticaji globalnog, preko državnog na lokalni kontekst, ali se izgleda da su „amerikanizacija“,

---

<sup>52</sup> Važno je razumeti polifunkcionalnost, odnosno moć motiva da se prilagodi i učestvuje u socijalnom dijalogu na različitim nivoima (relacijama). Ova odrednica motiva kao plutajućeg označitelja, čini se, predstavlja potencijalni faktor njegove dugovečnosti ili aktuelnosti u odnosu na druge, jednofunkcionalne motive.

„vesternizacija“ ili „evropeizacija“ naše kulture procesi čiji intenzitet oscilira, ali postoji decenijama (Vučetić 2016). Po Apaduraju, dinamika ovih procesa zavisi od odnosa nacije i države (Apadurai 1990, 296). Takođe se oseća strah od homogenizacije društva, odnosno gubljenja lokalnog identiteta zajednica.<sup>53</sup> Po ovom autoru, globalizacija kao faktor nije isto što i homogenizacija, iako podrazumeva instrumente homogenizacije koje lokalne političke i kulturne ekonomije apsorbuju, te koriste kao deo dijaloga o nacionalnom suverenitetu, a rekao bih i identitetu, gde je država u delikatnoj poziciji pregovarača (Ibid).

Apadurajevo shvatanje globalne kulturne ekonomije isključuje kategorije modela „centar : periferija“, budući da se radi o složenom, preklapajućem, disjunktivnom poretku (Ibid). Apaduraj kao okvir za istraživanje pomenutih disjunktura uzima odnos između „pet dimenzija globalnog kulturnog toka“- etnolika, medijalika, tehnolika, finlika i ideolika (Ibid). Sufiks „lik“, oblast ili prostor autor koristi kako bi ukazao da se ne radi objektivnim jednodimenzionalnim odnosima, već duboko perspektivnim konstruktima u istorijskom, političkom i jezičkom kontekstu situiranosti aktera poput: „nacionalne države, multinacionalne korporacije, kao i subnacionalnih grupa i pokreta“ i što je za moj rad najvažnije, „čak i malih, intimnih grupa kao što su sela, susedstva i porodice“ (Ibid). Ovakav pogled nalikuje Kanklinijevoj ideji „hibridnog društva“, kao posledici prožimanja različitih aspekata kulturnih tradicija, te njihovih lokalizacija.

U tom smislu, korisno je ukazati na paralelni odnos globalnog i lokalnog kao procesa koji utiče na formu i sadržaj socijalnih konteksta, time i sela, a potom i „vampira“. Kao kaleidoskop kojim posmatra odnos globalne ekonomije i sam proces kulturne globalizacije Apaduraj koristi pomenute „prostore“ koje preuzimam kao oruđe za posmatranje socijalnih promena.

„**Etnolik**“ je oruđe sagledavanja tokova ljudi u svetu u kom živimo. Grupe u pokretu poput izbeglica, prognanici, gastarbajteri, i druge grupe i lica čine suštinu sveta i utiču na nacionalne države i međudržavne politike (Apadurai 1990, 297, 2011 56). Ovo ne znači da nigde nema stalibnih zajednica i mreža poput onih zasnovanih na prebivalištu, rođenju, srodstvu ili prijateljstvu, ali su i one sve više pod uticajem realnih ili fantastičnih faktora pokretanja. Već sam rekao da u Srbiji decenijama traju unutardržavne (selo – grad) i spoljne (Srbija – Evropa – svet) migracije koje svakako menjaju sliku svih naselja, uključujući i sela. Ova vizura će nam pomoći da razumemo

---

<sup>53</sup> Miloš Milenković ukazuje na to kako je u srpskom društvu odnosno javnosti, već četvrt veka, koliko je Srbija u procesu tranzicije, internacionalne odnosno evropske integracije, opšte mesto postala ideja o utapanju lokalnih tradicija pod pritiskom dominantnih, globalnih, što dalje može dovesti do slabljenja odnosno nestanka ne samo identiteta lokalnih zajednica već nacije (Миленковић 2016, 35).

kako se menjaju fizički i simbolički svet sela, ali i kako ove populacije doživljavaju svoj identitet usled procesa deteritorijalizacije na primeru grada danas.

„**Tehnoлик**“ predstavlja sve fluidniju konfiguraciju tehnologije koja kroz svoju nižu ili visoku formu, u vidu mehanike ili infirmacionih tehnologija nalazi svoj put i do nekada nepristupačnih prostora i zajednica. Tok tehnologije posledica je razvoja tržišta rada, mobilnosti visoko i niskokvalifikovane radne snage, ali i „ekonomije profita, „političke kontrole i tržišne nacionalnosti“ (Apaduraj 2011, 57).

„**Finlik**“ (ekonomija, finansije) je oruđe za razumevanje globalnog transfera kapitala danas. Etnolici, tehnolici i finlici su u konstantnom odnosu disjunkcije, jer je svaki od ovih fenomena podređen svojim ograničenjima i podsticajima, dok u isto vreme svaki od njih deluje kao ograničenje i podsticaj druga dva. Na pomenutim odnosima počivaju i dve tesno povezane slike „medijalici“ i „ideolici“ (Apadurai 1990, 298).

„**Medijalik**“ predstavlja „distribuciju elektronskih mogućnosti za proizvodnju i širenje informacija“, ali i „sliku sveta koju stvaraju mediji“. Pod ovo potpadaju novine, časopisi, televizijske stranice, radio i filmski studiji, ali bih dodao, sa pojavom interneta i mnogi drugi oblici produkcije i razmene informacija poput internet sajtova, blogova i društvenih mreža. Modulacije slika stvarnosti zavise od oblika (dokumentarni, zabavni), hardvera (elektronski/preelektronski), publike, primaioca informacija (lokalna, nacionalna, transnacionalna, globalna) i interesa strane koja kontroliše pomenute oblike medija. Kroz vizuru sveta mediji prenose repertoare slika, priča i „etnolika“ korisnicima širom sveta za koje su „svet roba, i svet „vesti“ i politike duboko isprepletani“ (Apadurai 1990, 298). Medijalik kroz reprezentaciju slika stvarnosti zamagljava granicu između „realističkih“ i fiktivnih krajolika, što za posledicu ima stvaranje „imaginarnih svetova“ posebno za korisnika koji nema iskustvo ili pristup neposrednom iskustvu metropole (Ibid). Imaginarni svet medija, bez obzira da li se radi o državnim ili privatnim, kroz opise delića stvarnosti kreiraju scenarije zamišljenih života ili kulturnih ili moralnih modela koje potencijalno utiču na korisnike koji kroz fantazije o „drugim“ i alternativnim (slikama) života, potencijalno bivaju podstaknuti da prisvajaju ponuđene scenarije ili se kreću (Ibid).

„**Ideolik**“ je takođe skup slika, ali političkih i često u sprezi sa državnim ideologijama, ili pak kontraideologijama. Ideolici predstavljaju prosvetiteljski pogled na svet sastavljen od ideja, kategorija i slika poput „slobode“, „dobrobiti“, „prava“, „suvereniteta“, „reprezentacije“ i „demokratije“ kao ključnog termina (Apaduraj 2011, 5660 Apaduraj ističe kako pomenuti krajolici

„predstavljaju osnov formulacije uslova kroz koje se odvijaju današnji globalni tokovi“. Pomenuti tokovi se odvijaju kroz rastuće disjunkcije među ovih pet termina (Ibid ).

Apaduraj razvija ideje Benedikta Andersona, navodeći da su prethodno navedene oblasti „gradivne cigle“ koje čine strukturu „zamišljenih svetova“, multiverzuma istorijski situiranih imaginacija ljudi, grupa i nacija širom sveta (Apadurai 1990, 304, Apadurai 2011, 17). Autor dalje navodi činjenicu po kojoj danas mnogi ljudi žive u pomenutim zamišljenim „svetovima“, a ne samo zamišljenim zajednicama, otud i mogućnost da se protive i podrivaju „zamišljene svetove“ zvaničnog uma i preduzetničkog mentaliteta koji ih okružuju“ (Ibid). O ovome, kao slikama „stvarnosti“ i „racionalnog“ koje za (zapadnu) nauku predstavljaju relativno objektivne pojve, više ću govoriti u nastavku kada budem ukazivao na ulogu motiva vampira kao distinkcijskog simbola različitih stvarnosti, a ne samo kulturnih percepcija, naravno sa naglaskom na svet seoskih zajednica koje su u fokusu ovog istraživanja.

Na primeru „vampira“ kao objekta konflikta ostvarujemo uvid u disjunktivni odnos države i nacije, odnosno naroda i koncepta nacije gde jedno nastoji da „proždere“ drugo što rezultira simboličkim separatizmima, majorizacionim težnjama, te mikroidentitetima (ili mikro stvarnostima), kao političkim projektima u nacionalnoj državi (Ibid). Sa druge strane, odnos zajednice i države nije nezavistan od pomenutih globalnih kulturno – političkih odnosa, tako da i ovo treba uzeti u razmatranje.

Pet pomenutih krajolika, utiču na svet lokalne kulture. Uticaj Apadurajevih krajolika, kao odnosa globalnog i lokalnog, odrazio se na formu i sadržaj, pa i identitet seljačke kulture i njene imaginacije, time dotičući i motiv vampira. Kao što će se u samom tekstu disertacije videti, svi pomenuti krajolici su važni za razumevanje kako onostranosti, tako i same stvarnosti i kulture uopšte na nivou seoske zajednice. Još važnije, zahvaljujući pomenutim fenomenima, selo danas, više nego ikad, postaje deo globalnog sveta, što se odražava na doživljaj lokalne kulturne stvarnosti, ali i kulturnog identiteta. Zajednice danas sve više imaju svest o preklapanju lokalnog i globalnog, te hibridizacije društva i postmodernog sveta kog su deo.

### **III 7. Ruralno, urbano i „hibridno društvo“ (i kultura)**

Pojam kulture u najširem smislu predstavlja specifičnost ljudske vrste i podrazumeva stvaranje, učenje i reprodukovanje obrazaca mišljenja, osećanja i delovanja, izražene kroz njene materijalne i nematerijalne aspekte. Kultura u različitim oblicima definiše svet i stvarnost koji nas

okružuju. Kulturu posmatram ne kao (pasivnu) datost, već kao proces koji ne podrazumeva samo stvaranje, učenje i prenošenje znanja i simbola, već i njihovu selekciju, razmenu, marginalizaciju, hijerarhizaciju i dominaciju.

Na nivou države, dominantna, zvanična nacionalna kultura predstavlja posledicu preplitanja i selekcije specifičnih kulturnih tradicija. Selekciju kulturnih tradicija na nivou zvanične nacionalne kulture obavlja dominantna grupa, blok moći ili država. U savremenom kontekstu, nacionalna kultura predstavlja (zvanični) kulturni identitet naroda i države, koji počiva na lokalnim i globalnim kulturnim tradicijama (Naumović 2009).

Odnos nacije i države Apaduraj opisuje kao antagonistički budući da je jedno projekat drugog i ističe činjenicu da država (kao blok moći) nastoji da monopolizuje „moralne resurse zajednice“, a u kontekstu rada, rekao bih i kulturne stvarnosti, kroz tvrdnje o istovetnosti nacije i države i „predstavljanja svih grupa kroz različite političke (i kulturne) baštine“ (Apadurai 1990, 304). Države ovo čine upotrebom internacionalnih i nacionalnih medijalika kroz koje nastoje da „smire separatiste“ ili čak cepaju potencijalne ideje različitosti (Ibid). Već sam ukazao na to da srpska kultura rastrzana između tradicije i modernosti, globalnog i lokalnog, te balkanskog i evropskog identiteta. Ova kultura ne predstavlja homogen koncept, već pre sinergiju koji počiva na zvaničnom (nacionalnom) i opozitnom (narodnom) diskursu, analognom javnom i intimnom ili poželjnom i opozitnom obliku.

Cilj sinergije zvanične i opozitne kulturne ideologije je prevazilaženje lokalnih specifičnosti i integracije marginalnih grupa u relativno homogenu masu koja čini naciju. Vladajuća grupa nastoji da kroz kulturu konstruiše i poveže specifične moralne i etičke obrasce, društvenu strukturu, sistem verovanja, kulturu sećanja i identitete koji odražavaju vezu lokalnih zajednica sa dominantnom političkom i kulturnom ideologijom. Ovaj proces nije nezavistan od globalnih tokova, šta više, nacionalna kultura često predstavlja polje glocalizacije. Na formu i elemente nacionalne kulture utiču ne samo globalni koncepti, već i dominante globalne kulturne hijerarhije u odnosu na koje se vrednuje. Za ovaj rad bitno je naglasiti da nacionalni (kulturni) identitet predstavlja važnu sliku društva na unutrašnjem, ali možda i važniju na spoljnjem nivou.

Narodna kultura<sup>54</sup> je širok, ali ne i sveobuhvatan i jednostavan termin za definisanje. Ovaj oblik kulture jeste raširen, ali njegova forma, sadržaj, te dinamika zavise od šireg konteksta kog su

---

<sup>54</sup> Kako to Dušan Bandić smatra, a prenosi Danijel Sinani, “narodna religija” predstavlja kompleksan koncept koji poput “naroda” nije socijalno niti kulturno homogen, već podrazumeva širok spektar kulturnih grananja i prožimanja (Sinani 2010, 14). Narodna kultura uvek predstavlja najmanje dva modela, dve kulture., primera radi: “velika”: “mala”, “učena”: “tradicionalna”, “vodeća”: “podređena” ili “elitna”: “narodna” (Ibid). Poslednja opozicija je posebno istaknuta u

deo. Budući da se u radu najviše bavim periodom 20. i 21.veka, pojasniću pojam „masovne“, a potom i „hibridne“ kao ilustraciju važnosti uticaja globalnih na lokalne kontekste, sa akcentom na državi kao medijatoru između strana u dijalogu.

Pojam „masovne kulture“ vezuje se sa industrijska društva poput nešeg do pre nekoliko decenija a „hibridno društvo/kultura“ termin koji bolje opisuje današnju situaciju. Sociološki leksikon koncept „masovne kulture“ opisuje kao polarizovani poredak proizvodnje kulturnih značenja i hijerarhizovanja kulture od strane elite, sa jedne, i (pasivne) mase, kao konzumenta sa druge strane. Važan aspekt ovog modela je upotreba sredstava masovnih komunikacija kao glavnih proizvođača i distributera kulturnih dobara sa jedne, i naroda koji označen kao pasivni i konformizovani potrošač kulture.<sup>55</sup> U prelazu sa masovne na tehno-kulturu, smatra Kanklini, mediji postaju most i nova javna sfera dva dela društva (Canclini 1995, 2012).

Mendra navodi antagonistički odnos sela i grada u vreme industrijskih društava posebno na Zapadu, gde dominantna strana, nastoji da absorbuje seljake, radnike, građane u nastojanju da porazi „pobunu protiv svoje racionalnosti“ (Mendras 1986, 280). Sa druge strane, po mišljenju istog autora selo opstaje kao vitalno i trajno upravo zbog svojevrstne autonomnosti i mogućnosti da se prilagodi kako lokalnim, tako i globalnim pojavama i izazovima prilagođavajući tehnološke, socijalne ali i političke / ideološke pojave sopstvenoj logici (Mendras 1986, 279). Adaptacija čini se nije uvek spontana niti potpuna, a zajednica je svesna suštinskih i lateralnih promena.

U analizi promena u srpskoj seoskoj zajednici u periodu od 1952 – 1987, Džoel Martin Halpern pokazuje kako se proces modernizacije odrazio na privredu u selu Orašac u Šumadiji, i ističe faktor ideologije koji je promenio međuljudske odnose, strukturu rodovskih zajednica, bratske zadruge, ulogu patrijarha porodice, položaj žena, infrastrukturu sela, vezu sa spoljnjim svetom, te sliku religioznosti zajednice (Halpern 2006). Promene su predstavljale lokalizaciju globalnih koncepata ideologije koju je naša zemlja u određenom periodu preuzela menjanjući strukturu sela, grada i njihovog stanovništva po uzoru na državni ideal progresa, industrijalizacije i urbanizacije društva (Halpern 2006, 217).

Hibridno društvo i kultura su nešto drugačiji. Društvo čiju kulturu definiše prelamanje globalnih i lokalnih kulturnih tokova Nestor Garsija Kanklini naziva „hibridnim društvom“. Pod

---

ovom radu a govori o odnosu kulture društvenih elita i društvenih masa. Narodna kultura u tom smislu, predstavlja kulturu najširih slojeva društva (Ibid). Narodna kultura, kao i narodna religija koju ću svakako kasnije pominjati, sežu duboko u istoriju i potiču pre svega iz selovenskog nasleđa ali svoju formu duguju i selu odnosno seljačkom društvu (Синани 2010, 15).

<sup>55</sup> Za više informacija konsultovati Sociološki leksikon, Glavni redaktori Lukić, D Radomir i Pečuljić Miroslav, Beograd 1982, Str. 350

terminom „hibridno društvo“ Kanklini podrazumeva posledice hibridizacije odnosa „tradicionalno : moderno“ i / ili „naše : tuđe“ (Canclini 1995, 25). Ova odrednica, pogodotvo danas, ima smisla ukoliko „kulturu“ ili „kulture“ posmatramo u kontekstu postmodernog sveta koji karakteriše pre svega protok i razmena informacija kao plato pregovaranja, usvajanja i oponiranja u konstruisanju različitih vrsta kulturnih identiteta.

Kanklini na primeru Južne Amerike ukazuje na odnos moderne i tradicijske kulture, kao načina na koji postmoderna globalna kultura „usložnjava tradicionalno prihvaćene forme i načine izražavanja i ponašanja“ (Ibid). Autor osporava ideju homogenizacije kulture i smatra da ne možemo govoriti o „homogenizaciji globalnog postmodernog sveta danas, već pre o rekonfiguraciji tradicionalnih kulturnih formi“, koje su pod uticajem globalnih procesa (Ibid). Sličan stav ima i Ardžun Apaduraj koji ističe kako uvek postoji strah marginalnih ili manjih grupa od homogenizacije ili globalizacije, ali da je specifičnost globalne kulturne ekonomije razmena, glocalizacija (Apadurai 1990, 295). Drugim rečima, svet sela i grada se preklapa, što ni u kom slučaju ne znači da su ovi entiteti homogeni, jer u njima počiva heterogenost društvenih stvarnosti koje nastaju upravo sudarom, odnosno preklapanjem tradicionalnog i modernog.

Slažem se sa Kanklinijevom tvrdnjom po kojoj u savremenoj kulturi „ni ruralna, ni urbana kultura nije ono što je bila“, već da pod uticajem ranije navedenih aspekata modernizacije i globalizacije dolazi do stvaranja novih oblika čije su specifičnosti „dinamičnost“ i „promena“ (Canclini 1995, 208). Primera radi, stanovništvo u Srbiji polako, ali sigurno prelazi iz sela u grad i prihvata „građanski“ identitet adaptirajući se ne samo kroz usvajanje novih urbanih, već i kroz odbacivanje (potiskivanje) lokalnih tradicijskih obrazaca ponašanja. Ovo je naravno dvosmeran proces, te novi žitelji gradova takođe utiču na urbanu svakodnevnicu doprinoseći joj lokalnim tradicijama ili obrascima ponašanja koje prilagođavaju novom kontekstu. Sa druge strane, seosko stanovništvo danas, više nego ikad, ima pristup televiziji, kinematografiji, književnosti i internetu kao oruđima razmene informacija savremenog doba. Selo zahvaljujući ovim tokovima, usvaja elemente modernosti i kao i grad, identifikuje se sa nacionalnom identitetom na manifestnom nivou ali, ipak nastoji da očuva elemente tradicijske kulture. Odnos sela i grada, dakle, predstavlja dijalog narodne tradicijske, ruralne i visoke ili popularne, urbane kulture.

Sama „tradicija“ takođe spada pod okrilje nacionalne kulture koja vrši selekciju zasnovanu na određenoj hijerarhiji, koja za posledicu ima izgradnju i promociju speifičnog – poželjnog / zvaničnog kulturnog identiteta. Slobodan Naumović u svojoj analizi upotrebe tradicije u političkom i

javnom životu Srbije poslednjih decenija, navodi kako postoji određeni konsenzus „visoke kulture“ (nauke) i „običnog sveta“ o tome šta čini srpsku nacionalnu tradiciju.

Naumović kolektivnu predstavu kulturnih elemenata koji čine pomenutu „tradiciju“ sistematizuje na sledeći način:

1. Istorijske (državne, monarhijske i vojne tradicije)
2. Pravoslavna religijska tradicija
3. Seljačka ili narodska tradicija
4. Kulturna tradicija (Naumović 2009, 80).

Seljačka i kulturna tradicija se razlikuju. Prva obuhvata: narodnu, usmenu književnost, društvene institucije, vrednosti i običaje kao odraz seoskog mentaliteta, dok druga predstavlja sinkretizam nasleđa slovenske, vizantijske, turske (otomanske) kulture u smislu pogleda na svet, stila ili načina života, dok srpski deo ovog korpusa predstavljaju elementi visoke, civilne i građanske kulture (nauka, umetnost), ali pre svega, pogled na svet, vrednosti i poželjni model načina življenja (Naumović 2009, 81).

Iako se tako čini, seljačka kultura kroz „društvene institucije, vrednosti i običaje kao odraz seoskog mentaliteta“, na zvaničnom nivou često biva percipirana kao negativna pojava posebno ukoliko ukazuje na postojanje kulturnog, pravnog i religijskog dualizma. Negativna percepcija nije nova pojava. Već sam pominjao kako je prilikom kroz periode modernizacije srpskog društva ili pokušaja uspostavljanja moderne države po evropskom modelu, „živa tradicija“ seljačke kulture figurirala kao negativan podsetnik na viševekovno kašnjenje i bakanski identitet Srbije.

Čini se da se „u oku grada“ ili državnih institucija potpuno drugačije vrednuje seljačka kultura koja je muzealizovana od one koja je i danas „živa“. „Živa seljačka kultura“ odnosno društvena stvarnost, kao njena posledica i dalje služi kao podsetnik heterogenosti naše kulture, odnosno suštinski neusaglašenog identiteta nacionalne i narodne kulture. Sa druge strane, iako u romantičarskoj vizuri kultura koja seže duboko u prošlost svedoči o drevnosti naroda i njegovih tradicija, izvan muzeja i drugih oblika muzealizacije, prisustvo ove kulture, kao žive, svedoči o nejednakom progresu odnosno modernizaciji našeg društva. Uostalom, ako pogledamo perspektivu koju je „u duhu vremena“ zauzeo već pominjani Šuvar, „tradicijско“ društvo je već krajem osamdesetih godina prolog veka posmatrano kao artefakt prošlosti u opoziciji sa tekovinama „savremenosti“ (Šuvar 1988, 127). Autor ovde zapravo govori o paralelnom „životu“ tradicijskih u



odnosu na modrne, državne institucije bilo da se radi o pravnom, religijskom ili aspektu kulturnih politika seljačke kao opozitne kulture.

Koncept nacionalne kulture usmeren ka unutra, predstavlja oblik kulturne ideologije koja može objedinjavati sveto i profano i imati društveni uticaj reprodukujući poželjne koncepte morala, etike i obrasce ponašanja. Selekcija i reprodukovanje kulture, identiteta, društvene interakcije i obrazaca ponašanja može biti koncipirana kao politički akt, budući da predstavlja dominaciju ili hegemoniju diskursa centra (države) na užrb periferije (naroda). Na širem nivou, nacionalna kultura, jednako kao i lokalna, ima odnos sa širim kontekstom, u ovom slučaju hijerarhijom zapadne kulture. Država u širem kontekstu, jednako kao i narod na lokalnom, svesna je konteksta koji usložnjava javnu rereprezentaciju kulture, a koji u odnosu na dominantnu kulturnu hijerarhiju može imati (negativne) identitetske, a time i političke implikacije. Ovo možemo prikazati kao odnos između lokalne (selo), šire (država) i globalne (Zapad, Evropa) kulturne ideologije koje odražavaju različite poglede na svet i željene identitete.

Tradicijska, seljačka kultura figurira kao deo nacionalnog kulturnog identiteta na nivou „folklor“, dok su određeni, za lokalne zajednice važni, elementi kulture poput demonoloških predanja i verovanja, marginalizovani. Definisane „poželjnog načina življenja“ i „pogleda na svet“ osnovni su ciljevi zvanične kulture koja uzima u obzir lokalni kulturni diskurs, ali nastoji da do određene mere homogenizuje društvo po uzoru na dominantni model. Kanklini ističe kako moderni razvoj predmete i znakove raspoređuje na određena mesta: predmete - robu u prodavnice ili estetski vredne predmete u muzeje, odnosno, poruke koje ovi predmeti emituju, u škole, kulturna društva ili masovne medije (Canclini 1995, 221). Grad po ovom autoru parceliše značenja i ponašanja u poželjne sfere, ali ipak ističe kako i pored toga urbani život nadilazi ovu podelu (Ibid). U tom smislu: „komercijalni interesi se ukrštaju sa istorijskim, estetskim i komunikacijskim“ (Ibid). Grad je dakle, pozornica „semantičke borbe za međusobnu neutralizaciju“, remećenja ili prilagođavanja poruka drugih svojoj logici i to na nivou tržišta, istorije, reklame (Canclini 1995, 222) ili folklor i verovanja, dodao bih.

Kanklini ističe kako su u Evropi, a kasnije i Latinskoj Americi, visoka umetnost, pa i folklor smešteni u muzeje što je bio način da se „simbolička dobra klasifikuju i među njima uspostavi hijerarhija“ (Canclini 1995, 223). Kroz muzeologizaciju ovih dobara stvorena je svest o tome kako su određene forme slika, muzike i knjiga „kulturne“, dok su oni simboli koji se nisu uklapali u željenu sliku nacionalne kulture marginalizovani i označeni kao element kulturne intimnosti

(Hercfeld 2004, 17).<sup>56</sup> Sama ideja poznavanja ovakvog poretka bila je način „posedovanja“ ovih kulturnih dobara, što se odražavalo i na identitet korisnika, potrošača, koji se razlikuju od onih „koji nisu znali kako da se odnose prema tom poretku“ (Canclini 1995, 223).

Već sam govorio o vekovnom kontinuitetu unutrašnje kulturne hegemonije između centra i margine, odnosno zvanične i opozitne. Ne možemo u potpunosti razumeti odnos pomenutih aspekata kulture kao hijerarhijski odnos, a potom i odnos dominacije i opozicije, ukoliko ne razumemo i širi kontekst kulturne hegemonije koja se odvija na nivou nacionalne kulture Srbije i dominantne, evropske ili zapadne. Setimo se, (nesupešni) začeci modernizacije i centralizacije srednjovekovne države bili su zasnovani na vizantizaciji društvenog uređenja i nasleđa, da bi nakon nezavisnosti od omanatskog carstva kao model služila kultura Austrije, potom za vreme komunizma pre svega kultura Sovjetskog saveza, ali i Zapada, a danas evropska, ali i američka kultura kapitalizma, kao ideal. Na nivou nacionalnog identiteta kao proizvoda procesa selekcije, vidljiv je odnos prema identitetu kao odrazu toga kako vidimo sebe, kako nas drugi vide i kako želimo da nas drugi vide. Razume se, u odnosu na globalno tržište, menjala se i slika toga „kako želimo da nas drugi vide“, gde je unutrašnji konflikt počivao na nivou odnosa autopercepcije i autorefleksije, simbolički izražen u opoziciji identiteta narodne i nacionalne kulture.

Kroz istoriju, elementi otpora u pomenutom kulturno – političkom dijalogu izazivali su percepciju srpske kulture kao „balkanske“, a „Balkan“ u evropskom imaginaciji vekovima važio za „mistični“, „divlji“, „konzervativni“ i „varvarski“ kulturni prostor ili prostor paralelne stvarnosti koji nastanjuju (inferironi) „evropski drugi“. U opoziciji sa ovim prostorom i „balkanskim drugim“, evropska društva i kulture figurirali su kao „racionalni“, „prosvećeni“, „progresivni“ i pre svega „civilizovani“ entiteti. Na osnovu ovakvog odnosa, vekovima je „Balkan“ bio simbol margine između „Orijenta“ i „Okcidenta“, ali entitet čiji je identitet postavljen niže na imaginarnoj hijerarhijskoj lestvici kulture. Ovakav, „orijentalistički“ ili preciznije rečeno „balkanistički“ odnos Evrope i Zapada prema „Balkanu“, a posebno prema Srbiji, osetan je i danas.

Edvard Said je smatrao da *esnaf orijentalizma* ima istoriju usko povezanu sa imperijalnim silama, odnosno diskursom (Todorova 2006, 56). Kritika Saida potencirala je njegovu aistoričnost i nedostatak kontekstualizacije, pa čak i anti zapadni stav. Ipak, Said je preuzeo Fukoov diskurs i Gramšijevu hegemoniju kako bi ukazao na fenomen kulturne dominacije (Ibid), o kojoj i ja govorim. Marija Todorova navodi mišljenje Milice Bakić – Hejden koja smatra da „orijentalizam“ i

---

<sup>56</sup> Iako po definiciji culture i prava nakulturu koju je dao UNESCO 2001, svaki pojedinac ili grupa imaju pravo na svoju kulturu u kojoj mogu živeti ili se izraziti (Čuković 2019, 40). Ipak, ovakva definicija kao firoka ili univerzalno primenljiva u praksi nije izvodljiva upravo jer postoje kulture različitih socijalnih statusa.

„balkanizam“ nisu iste pojave, te da je „balkanizam“ varijacija „orijentalizma“, pa da su to „različiti oblici iste vrste“ (Todorova 2006, 60). Todorova smatra da ima razlike između dva termina. U tom smislu, „Balkan“ je, kao konkretna historijska i geografska celina, „opipljiviji“ od „apstraktnog Orijeanta“. „Istok“ nije oduvek imao negativni kontekst, već se ovaj prostor kao podređen, čak i u pravoslavnom svetu (nakon pada Konstatinopolja 1453. godine) koncipiran kao prostor „sumraka pravoslavlja“ i „ekonomskog uzleta zapadnog sveta“ (Todorova 2006, 61). Sam „Balkan“ autorka smatra entitetom o kojem stereotipi potiču upravo iz ideje otomanskog nasleđa, kome uostalom, ovo poluostrvo duguje i ime. Sa druge strane, Todorova ukazuje na ideju po kojoj je „Balkan“ počeo da gubi svoj identitet evropeizacijom, kroz proces „pozapadnjavanja“, „modernizacije“ i procesa poput sekularizacije, racionalizacije i industrijalizacije, posebno u periodu 19. i 20. veka (Ibid). Ipak, autorka smatra da je „nestajanje Balkana“ proces koji je započet stvaranjem ili željom da se preuzme homogeni, birokratski i moderni, evropski model konstruisanja država (Todorova 2006, 64).

U očima zapadnih putopisaca „Orijeant“ je ostao utopija, simbol slobode, ekstravagance, slobodne seksualnosti i bogatstva, dok je „Balkan“ percipiran kroz svoju „muškost“ kao specifični diskurs, te varvarstvo, prljavštinu i bedu kao – „komična opera ispisana krvlju“ (Ibid). U tom smislu, ne treba da čudi averzija Zapada prema Balkanu, pogotovo iz ugla kolonijalnog diskursa koji je „slobodne države Balkana“ i 60 miliona ljudi koje su ih nastanjivale posmatrao kao „siromašne, neobrazovane i bolesne“ koje će Evropa, kao i stotine miliona ljudi u kolonijama evropskih sila, „podeliti u sfere uticaja“ (Todorova 2006, 70), a time i „izlečiti“ ili – „civilizovati“. Za razliku od „Orijeantalizama“ koji se bavi razlikama između imputiranih tipova, „balkanizam“ se bavi razlikama unutar jednog tipa (Todorova 2006, 74). Takođe, za razliku od „Orijeantalizma“ kao diskursa o imputiranoj opoziciji, „balkanizam“ je diskurs o imputiranoj dvosmislenosti, koju Todorova po ključu Meri Dagleas označava kao nešto izmešteno, kao anomaliju, a „Balkan“ kao entitet u prelaznom stanju (Todorova 2006, 72). Balkan je dakle, na margini, „opasnian po sebe, i druge“ (Ibid).

Autorka napominje da je „balkanistički diskurs“ zaživeo pre svega u zapadnim medijima, ali da na stereotipe o Balkanu nisu imuni ni zapadni naučnici (Todorova 2006, 76). Autorka tvrdi kako je Balkan ipak drugačija geografska odrednica od Bliskog ili Dalekog istoka, te da „drugost“ nije zasnovana samo na istim opozicijama kao u slučaju Evrope, jer su i narodi Balkana, pre svega hrišćani, doživljavali sebe kao granicu islama i hrišćanstva, i opoziciju u odnosu na „Orijeant“ (Ibid). Ipak, balkanistička vizura opstala je i nakon odlaska Otomana, a uočljiva je i u kasnijim periodima, balkanskih, svetskih i (građanskih) ratova devedesetih godina 20. veka, koji su samo ojačali

balkanistički diskurs i uveli termin „balkanizacije“ kao anticivilizacijski destruktivni model slabljenja i uništavanja jakih ili (relativno) modernih država (Todorova 2006, 47).

Kontinuitet „orijentalističke“ (Said 2008), odnosno „balkanističke“ (Todorova 2006) vizure Balkana, kao odraza statičnosti, nerazvijenosti i inferiornosti, implicirajući fleksibilnost, razvijenost i superiornost zapadne kulture, uočljiv i danas, ima vekovni kontinuitet. Ovakav odnos opozicija implicira i hijerarhijsku percepciju balkanske ili srpske kulture (danas), koja u odnosu na evropsku ili zapadnu, predstavlja kulturu niže vrste, što logički nameće ideju zapadne ili evropske kao superiornije. U tom smislu, čini se da Srbija na unutrašnjem nivou narodne i spoljnjem nivou nacionalne kulture, vodi intimni i javni dijalog o identifikaciji koja oscilira između negativnih stereotipa i poželjne društvene stvarnosti, konzervativnosti i progresivnosti, tradicije i modernosti, ruralnog i urbanog, a naposljetku – balkanskog i evropskog kulturnog identiteta.

Kao što ću u radu pojasniti, još od 18. veka, „vampir“ figurira u ovom odnosu upravo kao međa koja deli Evropu i ne-Evropu, kao večiti podsetnik na iracionalnost, zaostalost i kulturu nižeg reda u odnosu na (etnoentričnu) zapadnu vizuru poželjnog. Dve verzije istog motiva, tradicijski, balkanski i vesternizovani, zapadni predstavljaju „živu“ odnosno muzealizovanu sliku kulturne stvarnosti. Prvi motiv je simbol opozitnog, tvrdoglavog i tradicionalnog aspekta seljačke kulture Balkana, dok je drugi simbol pobede zapadne nauke te racionalnosti koja je „vampira“ muzealizovala kroz upotrebu u popularnoj kulturi. Dva motiva predstavljaju dve (kulturne) ideologije, a time i dve vrste identiteta grupe koja baštini specifičan motiv kao simbol. Ovo se odražava kako na formu i upotrebu motiva, tako i na njegovu percepciju iznutra i izvana.

Kao i u slučaju seoskih zajednica, i urbane nastoje da reprodukuju poželjnu sliku kulturnog identiteta na javnom nivou, upravo kao posledicu svesti o postojanju kulturne hijerarhije na globalnom nivou koja se odražava i na percepciju, odnosno vrednovanje „drugih“, poput Srbije. U tom smislu, „vampir“ seoske kulture jednako figurira kao element kulturne intimnosti na nivou lokalnih zajednica, ali i državno instrumentaizovane reprezentacije nacionalnog identiteta. U oba slučaja reprezentacija kulturnog identiteta je traumatična kada je usmerena ka spolja, bez obzira da li se radi o širem (građanskom, urbanom) ili zapadnom ((i) globalnom) društvu.

Motiv „vampira“, u tom smislu, vekovima, pa i danas predstavlja žižnu tačku prelamanja globalnog i lokalnog, s tim što ovaj odnos nije zasnovan na prosto razmeni, već hijerarhiji, dominaciji i hegemoniji (kulture) koja se može pratiti na nivou lokalnih zajednica kao stratumu ovih odnosa. Dva simbola, tradicijski (ruralni, lokalni) i vesternizovani (urbani, globalni) predstavljaju

dva opozitna diskursa, dve opozitne kulturne politike (ideologije), ali i dve vrste racionalnosti, balkanske i zapadne.

Kulturna intimnost koju sam ranije pominjao odraz je upravo svesti o hijerarhizaciji kulture, identiteta i racionalnosti, kao posledice dominacijskog odnosa dveju strana u dijalogu. Kultura dakle, postaje „boljno polje“, prostor hijerarhizacije i dominacije slika stvarnosti različitih socijalnih statusa, a „vampir“ simbol ove borbe na unutrašnjem i spoljnom nivou. U tom smislu, „vampir“ figurira kao medijator u dijalogu između dveju kulturnih ideologija, ali i oruđe otpora u ovom globalizacijskom odnosu koji nije zasnovan samo na spontanom obliku razmene, već dominacije ili pak motiva kao simbola balkanizma, te kulturnog imperijalizma. U tom kontekstu, „vampir“ u svojim specifičnim oblicima može predstavljati simbol različitih kulturnih ideologija i oblika racionalnosti.

### **III 8. „Vampir“ i hegemonija: od kulturne politike do dominacije**

Termin „hegemonija“ preuzimam od Antonija Gramšija koji pod njime podrazumeva dominaciju jednog vida ustrojstva i poretka na uštrb drugih. Autor koristeći ovaj termin referira na odnos elita i klasa, a ja ga koncipiram kao odnos dominantnih i marginalizovanih društvenih grupa u borbi (kulturnih) ideologija na nivou narodno (lokalno) : nacionalno : globalno. Odnos „hegemonije“ je uvek obrazovni i odvija se ne samo na nivou države u kojoj figuriraju strane koje su u opoziciji, već i na međunarodnom i svetskom nivou<sup>57</sup> (Ibid). Po Gramšiju nije reč o prisili, već o borbi za hegemoniju, koja podrazumeva „moralno, kulturno, intelektualno“ a naposletku, i „političko vođstvo nad celim društvom“ (Gramsci 1971, 20). Baš u ovom odnosu mikro lokalno : lokalno : globalno, zanimljiva je uloga „vampira“ kao jednog od simbola otpora prema širem konceptu „racionalnog“, religijskog i društvenog ustrojstva.

Stjuart Hol razrađuje Gramšijev pojam hegemonije i ukazuje da kultura predstavlja dinamičan proces, a da zvanična (popularna, visoka) stoji kao opozicija narodnoj kulturi (Ibid). Autor ističe kako se sadržaji ovih kultura neprekidno menjaju u smislu da ono što je do juče bilo

---

<sup>57</sup> U slučaju npr. dominantnih političkih režima i ideologija ili uticaja Srpske Pravoslavne Crkve, koji odražavaju kontekstualizaciju svetskih tekovina i fenomena, primetno je trvenje sa „tradicionalnim“, narodnim vizijama stvarnosti. Primer narodne religije Srba i Narodnog pravoslavlja je posledica upravo viševjekovnog pregovaranja centralne, dominantne pozicije crkve, kao državno sponzorisanog rezonatora nacionalne identifikacije i mobilizacije, i monopolizatora onostranog, i narodnog promišljanja stvarnosti i svog mesta u njoj. Naravno, pod uticajem političkog i istorijskog konteksta dominacija nikada nije jednakog intenziteta a time ni učinka. Očuvanje elemenata lokalne stvarnosti makar i na nivou margine, shvatam kao potencijalni odraz kulturnog pregovaranja. Kontinuitet pomenutih lokalnih verovanja jedna je od konstanti seoskog života i u odnosu je sa dominantnim kulturnim i religijskim politikama vekovima.

element visoke kulture može postati deo popularne. U slučaju „vampira“ pomenuti proces je vidljiv na nivou grada gde je dominantan model zapadne imaginacije očišćen od bilo kakve pretpostavke o onotološkom nivou postojanja. Vesternizovani motiv je adaptiran zapadnom društvu i kulturi, koji su ga izmeštanjem potpuno redefinisali u fantastični („iracionalni“) motiv popularne kulture. U ovom procesu motiv je zadržao neke svoje karakteristike, ali je izgubio onu definišuću, a to je verovanje tj. njegovo postojanje na nivou *stvarnog*. Doživljaj „vampira“ i drugih demona kao elemenata stvarnosti u ovom obliku zadržao se samo na nivou sve malobrojnijih ruralnih zajednica. Ontologija i racionalnost učitani u specifičan model predstavljaju odnos prošlosti i sadašnjosti, tradicije i modernosti i na kraju balkanskog i evropskog/zapadnog.

Hol ove procese posmatra kao posledicu kulture kao bojnog polja koje odražava borbu između zvanične i opozicione kulture (Hall 1981, 227-240). Autor negira klasnu pozadinu ove borbe, te ističe da se radi o odnosu, narodne, popularne kulture i bloka moći, u ovom slučaju – države ili elita (Ibid). Hol svojim teorijama doprinosi razumevanju odnosa „borbe“, „pregovaranja“ i „otpora“, a ove procese prenosi sa društvene na kulturnu ravan (Ibid).

Koncept kulturne ideologije u tom smislu percipiram kao fenomen koji obuhvata sve činioce stvarnosti i okolnosti za homogenizaciju društva zasnovanog na dominantnom diskursu. Sam „vampir“ predstavlja primer u kom čovekova imaginacija postaje poprište odnosa dominacije i otpora, monopolizacije stvarnosti na fizičkom i metafizičkom nivou. U ovom slučaju radi se o situaciji u kojoj država preko nauke i sistema edukacije obrazuje ljude o dometu tih institucija, dok crkva, odnosno religija monopolizuje smrt i „onostranost“, prostor i dalje ne potpuno mapiran od strane nauke. Drugim rečima, šire društvo kroz dominantnu kulturu reprodukuje državni kulturni diskurs kao sliku javne i poželjne „stvanosti“.

Motiv „vampira“ kroz vekove, pa i danas, predstavljao je alternativu promišljanju stvarnosti od strane Crkve, dovodeći u pitanje autoritet i pravo da se ovo polje monopolizuje. Narodno promišljanje onostranog kroz ovaj i slične motive, nije na unutrašnjem nivou predstavljao svesnu opoziciju crkvenom ustrojstvu, ali je davao alternativu koja je koncipirana kao jednako opasna po dominantni pogled na svet. Za to vreme, lokalna zajednica je reprodukovala paralelnu kulturu koja je takođe na fizičkom i metafizičkom nivou predstavljala paralelnu stvarnost u odnosu na državnu, dominantnu i zvaničnu.

„Vampir“ kao element samoregulacije sela, nije nužno opozicija obrazovnom sistemu i pravnom aparatu države, ali jeste njegova alternativa što je jednako negativno konotirano. Upotreba ovog motiva u selu posledica je konformizma pre nego potpune anarhije i slobode, ali na nivou

odnosa moći na relaciji lokalno : globalno, ovaj fenomen ostavlja prostora opoziciji, pregovaranju i usvajanju. Antagonizam između lokalne i zvanične je odraz različitog odnosa prema dominantnoj globalnoj kulturnoj stvarnosti koja se kroz državne aparate prelama na lokalnom nivou. U ovom odnosu motiv predstavlja most dveju svetova i stvarnosti, odnosno prostor dijaloga i konflikta.

Danas, u vremenu kada „urbana – racionalna“ kulturna stvarnost potiskuje „ruralnu – iracionalnu“, promenio se sistem uslovljavanja u kome presudnu ulogu igra borba lokalnog i zvaničnog identiteta. Kako Gramši ističe, buržoazija ne nameće ili uništava opozicione klasne kulture i vrednosti (kojima je dozvoljeno da se izraze u sopstvenom prostoru), već nastoji da ih vremenom „artikuliše“ u odnosu na sopstvenu viziju kulture i ideologije, što naposljetku rezultuje menjanjem politike i ideologije (radničke) klase (Gramsci 1971, 20). Pomenuto se može primeniti i na odnos seljačke, građanske ili radničke kulture u komunizmu, ili evropeizaciju srpske svakodnevnice danas.

Budući da je jedan kulturni ili društveni diskurs dominantan (zvanični), onaj ili oni drugi koncipirani su kao opozitni. Ovo ne znači da bi cilj dominantne strane bio potpuno uništenje korpusa verovanja, već muzealizacija ovog fenomena, kroz njegovo izmeštanje u atar popularne kulture ili muzeološki prostor visoke. U tom smislu, homogenizacija ne bi podrazumevala potpuno isti stepen prihvatanja zvanične kulture na lokalnom nivou, već izmeštanje i neutralisanje elemenata opozitne „stvarnosti“. Izmeštanjem iz prostora stvarnog u prostor fantastičnog ili natprirodnog jedna etnocentrični diskurs dominira i potiskuje drugi.

„Vampir“ u slučaju sagovornika u selima odražava njihovu percepciju motiva kao elementa „stvarnosti“, potpuno opozitne zvaničnoj i dominantnoj (državnoj, crkvenoj i zapadnoj). Ovo se javlja kao problem jer prvo, ukazuje na heterogenu kulturu masa u Srbiji danas, a potom i ojačava zapadni stereotip po kome je Balkan iracionalan, odnosno da na primeru ovog prostora može da se reprodukuje distinkcija između zapadne „racionalnosti“ i balkanske „iracionalnosti“. Na nivou države ovakvo stanje stvari postaje traumatično kada se pokaže da vekovima nakon što je zapadna kultura „racionalnizovala“ motiv vampira kroz prosvetiteljsku prizmu, on i dalje funkcioniše kao stratum opozitne stvarnosti na nivou zajednica koje odbijaju da na intimnom nivou u potpunosti prisvoje i reprodukuju zvaničnu kulturu, ali i racionalnost. Na nivou sela, ovaj fenomen je uočljiv, posebno na primeru pripadnika zajednice koji su svesni razlike u doživljaju stvarnog u odnosu na zvaničnu, državnu, naučnu ili religijsku perspektivu kao ideal modernosti. Otud i skup odgovora koji su odražavali kulturnu intimnost zajednica, odnosno njihov stav da će u očima institucija ili pripadnika zvanične kulture biti prepoznati kao „primitivni“, „neobrazovani“ ili „ludi“. Ovo je

nametnulo ideju hegemonije racionalnosti, kao pre svega vrednosne kategorije zasnovane na ideji dominantne slike stvarnog odnosno mašte.

### **III 9. „Vampir“ između „balkanske mašte“ i „zapadne racionalnosti“**

„Stvarnost“ kao termin predstavlja apstraktan pojam kojim se neću baviti samim po sebi, ali ću pokušati da ukažem na paralelne doživljaje ovog koncepta kao vrste kontekstom uslovljene interpretacije stvarnosti, racionalizacije kauzalnih odnosa te doživljaja mogućeg (i nemogućeg) u odnosu na koje živimo.

Za nauku vrlo je jasno šta je „stvarno“ ili „racionalno“, a šta ne, otud i razlika između „verovanja“ i „stvarnosti“ gde je jedno više vezano za sakralni, a drugo za profani aspekt interpretacije sveta i stvarnosti (Dirkem 1982, 34). Ovo se podrazumeva u kontekstu društava gde je država odvojena od religije, odnosno gde je društvo sekularizovano ili gde barem postoji jasna međa sakralnog i profanog.

Iracionalno i racionalno, analogni su konceptima prirodno i natprirodno, s tim što je po mišljenju Maksa Vebera termin „natprirodno“ usko povezan za zapadnim pogledom na svet. Ako prihvatimo da je „stvarnost“ podeljena na dva dela, „ontološki“ i „eksplikatorni“ (Kuljić 2006, 7), odnosno svet činjenica i svet interpretacija, očekivano je da u odnosu na kontekst bude kreirana i specifična slika „stvarnosti“. Za Vebera postoje dve vrste racionalnosti. Jedna je formalna, a druga suštinska racionalnost. Racionalno u formalnom smislu ovaj autor ilustruje kroz primer promišljenog sistema proizvodnje, proračunavanja, optimalnog korišćenja resursa itd. Ova racionalnost nema, dok suštinska racionalnost ima vrednosne stavove. Suštinska racionalnost podrazumeva faktor zastupljenih vrednosti koje proističu sa jednog stanovišta. Sa nekog drugog stanovišta pomenute pojave ne moraju biti interpretirane kao racionalne (Weber 1970, 293). Šire ili globalno prihvatanje jedne pozicije racionalnosti svakako je posledica dominacije pozicija, a postojanje paralelnih percepcija sveta odnosno „stvarnosti“, takođe i dokaz postojanja spontanijih hegemonija racionalnosti. Razlikujem pozicije racionalnosti koje proističu iz nauke, religijskih institucija i magijskog promišljanja sveta, a koje opstaju u suživotu jedno sa drugim, prožimaju se ili oponiraju.

Ovo ne znači da centri moći poput države i njene nacionalne i zvanične kulture moraju počivati na jednoj centralnoj slici racionalnog, već mogu uz to podržavati ili tolerisati brojne, a valorizovati određene slike paralelne racionalnosti. Ovo zavisi od konteksta, vrste pogleda na svet,



ideologije i veze države, nacije i naroda. Primera radi, Srbija je sekularizovana država u kojoj je ipak (od poslednje decenije 20. veka) valorizovana pozicija i vizura Srpske Pravoslavne Crkve. Uloga SPC, odnosno pravoslavlja je između ostalog i povezivanje individualnih identiteta „Srba“ na nivou zajednica, ali i nacionalnom nivou identiteta. Idejni sistem SPC predstavlja viši nivo kulturne baštine od narodne ili seljačke kulture, a hrišćanska racionalnost viši nivo stvarnosti u odnosu na imaginaciju seoskih zajednica i njihovog sveta onostranosti.

Ipak, na nivou „stvarnosti“, nauka, religija i magija imaju različite idejne i vrednosne pozicije. Razume se, podeljenost nauke i religije zavisi od konteksta. U srednjem veku religija bi predstavljala neku vrstu proto nauke, dok je dolaskom modernosti postavljena jasna granica između nauke i religije. Sa druge strane, čak i danas, u zajednicama koje su izolovane od institucija države i savremenih tokova, religija i magija i dalje figuriraju kao neka vrsta nauke, što kroz etnomedicinu, što kroz različite aparate interpretacije kauzalnih odnosa.

Robin Horton je tvrdio da religijska, ali i magijska verovanja predstavljaju pokušaje objašnjavanja pojava i tehnike manipulisanja svetom, te da po tome liče na nauku i tehnologiju, ali da nisu istovetna njima (Horton 1970, 152). Horton magijsko – religijska verovanja i prakse i nauke, sa druge strane, posmatra kao potragu za „jedinštvom koje je u osnovi prividne raznolikosti, za jednostavnošću koja je u osnovu prividne složenosti, za redom koji je u osnovi prividnog nereda, za redovnošću koja je u osnovi prividnog odstupanja od pravila“ (Ibid). Po ovom autoru nauka jednako kao i magijska ili religijska verovanja i prakse, stvaraju stvaraju „sistem entiteta ili sila koje deluju unutar zdravorazumskog sveta ili izvan njega“ (Ibid). Obe aktivnosti prevazilaze ograničenja zdravorazumske percepcije kauzalnih odnosa i veza u prirodi. Autor navodi kako i nauka i magijsko – religijski koncepti teže da „zdravorazumski svet izdele na njegove različite vidove“, te da ih ponovo sastave, ali na sebi svojstven način (Ibid). Horton zaključuje kako obe strane „racionalnog“, nauka i religijsko – magijska misao, nastoje da izdvoje stvari iz stvarnosti, analiziraju ih i reintegrišu „stvarnost“.<sup>58</sup>

Kliford Gerc definiše religiju kao: „sistem simbola koji doprinose stvaranju snažnih, ubedljivih i dugotrajnih raspoloženja i motivacija kod ljudi, time što uspostavljaju ideje o opštem ustrojstvu života i tim idejama daju takav činjenički privid da ta raspoloženja i motivacije izgledaju izuzetno realni“ (Geertz 1966 4). Po autoru pomenuti religijski simboli „doprinose stvaranju

---

<sup>58</sup> Uostalom, Klod Levi Stros je navodio kako je za delotvornost magijskih činova presudno da vrač veruje u moć magijskog čina, pacijent u vrača, a zajednica u istinitost koncepta magije (Đapović 1985, 43)

suštinskog saglasja između jednog određenog načina života i postojećih metafizičkih stavova i na taj način, autoritetom koji pozajmljuju od onog drugog, podržavajući oba“ (Ibid).

Razlika između nauke i religije / magije jeste u razvijenoj svesti o alternativni, odnosno odsustvu iste. Horton u tom smislu navodi kako su kulture, ili recimo zajednice čija je percepcija sveta bazirane na religijsko – magijskoj percepciji sveta – zatvorena, dok su društva koja su okrenuta nauci – otvorena (Horton 1970, 152) Čini se da nauka počiva na konstantnom preispitivanju odnosno postavljanju pitanja, dok religija, pa i magija počiva na sigurnosti u nepogrešivost sopstvenog diskursa. U slučaju zatvorenih, tradicionalnih zajednica, po Hortonu, upravo zatvorenost daje svojstva prinudnosti i nepromenljivosti, odnosno čini tradicijsku misao svetom, i faktorom reda, dok se pretnja njoj tumači kao pretnja zajednici haosom i neredom (Ibid). U tom smislu, podsećam na to da sam ranije istakao kako i najurbanija sela poseduju ideju paralelnih svetova, odnosno određeni stepen magijskog promišljanja kauzalnih odnosa, svetih mesta, obreda i sličnog, koje u slučaju ugroženosti kolektiv premešta u sferu privatnog, ali nikad ne zaboravlja u potpunosti.

Za većinu pripadnika zajednica koje sam posetio, demonološka predanja, kako ih mi (naučnici) određujemo, nisu samo priče ili „verovanja“, već narativi o stvarnosti unutar koje i uz koju žive.<sup>59</sup> Podsetiću, „verovanje“ je u odnosu na (zvaničnu) stvarnost, jednako niži oblik stvarnosti, koliko je „sujeverje“ (ili „praznoverje“) fenomen nižeg ranga u odnosu na „verovanje“ (iz pozicije npr. crkve) (Ђаповић 1992, 98-99).<sup>60</sup>

„Natprirodnost“ kao pre svega pojam koji pripada zapadnom idejnom sistemu, a reprodukovano kroz nauku (poput antropologije) ima posledice po komunikaciju ili zaključke prilikom istraživanja „na terenu“ odnosno razgovoru sa pripadnicima zajednica. Kod određenih naroda, društva ili grupa pojam „natprirodnog“ ne mora nužno postojati, a pojam „izuzetnog“, neuobičajenog ne mora nužno opisivati posebne „oblasti stvarnosti koja prevazilazi ovaj svet“ (Hamilton 2003, 79). Malkom Hamilton ističe kako u određenim društvima vlada idejapo kojoj su

---

<sup>59</sup> Prostori, rituali ili pojave poput demona, važan su primeri prekapanja sakralnog i profanog, kao koncepta koji razdvaja religijsku / magijsku, eksplikatornu i ontološku percepciju stvarnosti. Naime, iako pripadnici sela koja sam posetio imaju svest o „svetom drvetu“, „svetom krstu“, „svetom izvoru“, itd, čini se da ove prostore pre doživljava kao posebne ili nečiste i opasne nego svete ili nesvete. Iskoristio bih termin „natprirodno“, ali je ovaj termin više povezan sa upravo zapadnom percepcijom „stvarnog“, „racionalnog“ ili „prirodnog“, nego što ima univerzalno značenje.

<sup>60</sup>Religija, po autorki, kao i nauka želju za „spokojstvom“, racionalizaciju sveta oko nas. Termini „verovanje“ ili „praznoverje“ su arbitrarni, jer, kako autorka ističe, ne znamo šta je objektivno, „pravoverje“, budući da je hrišćanstvo iz pozicije npr. Islama ili Hinduizma jednako praznoverno koliko i slovenska religija nekad ili „paganizam“ u nerodnoj religiji Srba ili Balkana, danas (Ђаповић 1992, 98). Po autorki, dakle, termini poput „verovanja“ ili „praznoverja“ pre naučni nego religijski (Ibid), a ja bih čak rekao ideološki ili politički termini.

„razni nematerijalni entiteti – „duhovi“, „demoni“, „sile“ ...deo svakodnevnog života, a ipak posebni i neuobičajeni“ (Ibid).

U tom smislu, ponovo bih istakao kako sam se susreo sa mnogo svedočanstava „natrprirodnog“ u seoskim zajednicama, ali i van njih, koje govore o iskustvima koja prevazilaze prostore sakralnog, već se smeštaju u posebne vremenske i prostorne oblasti ili okolnosti u kojima se neke pojave javljaju. Ono što je za nauku natprirodno, za zajednicu može biti prirodno, odnosno stvarno. Setimo se bandićeve ideje o širem smislu ideje priviđenja koje svojom pojavom ukazuju na mogućnost postojanja onostranog, „onog“ sveta i ideje koja prevazilazi smrt kao kraj (Bandić 2008, 107).

\*\*\*

Odnos „naučne racionalizacije“ i „magijskog promišljanja“ ilustrujem kroz u antropologiji doro poznati primer Artura Evans - Pričarda i njegovih istraživanja magije kod Azande plemena u Africi. U selu je došlo do nesreće, vrata ambara su se odvalila, pala i ubila jednu osobu. U selu je zavladao nemir. Događaj je interpretiran kao posledica magijskog delovanja, a kao izvor magijskog delovanja je prepoznata „veštica“. Evans - Pričard je potom, vodeći se naučnim, „racionalnim“ pristupom uočio da je uzrok pada vrata to što su termini pojeli šarke vrata, te da su zato vrata pala, a ne zbog – magije. Odgovor okupljenih bio je da oni znaju da su termiti pojeli drvo oko okova, ali da osnovno pitanje nije „zašto su vrata pala“, već „zašto su vrata pala baš u tom trenutku i baš na tu osobu“ (Evans-Pritchard 1937, 5, 194).

Za Pričarda ovaj primer je ilustrovao nemogućnost ili nezainteresovanost druge strane da apstraktno i intelektualistički analizira odnos uzroka i posledice, na način na koji je to autor u duhu Dirckema, doživljavao naučnim, ili logičnim (Evans-Pritchard 1937, 25-26). Ipak, opisani događaj će promeniti način na koji se posmatrao i izučavao koncept magije u zajednicama. No, u navedenom primeru se doživljaj događaja razlikovao u slučaju strana koje su na potpuno različite načine doživljavale kauzalne odnose. Za naučnika, reakcija sela bila je uzrokovana „verovanjem“, dok je za pripadnike zajednice ovo bila stvar „stvarnosti“. U tom smislu, radi se dakle, o dve vrste racionalnosti, a ne nužno opoziciji racionalno : iracionalno. Ipak, odnos naučne i religijske percepcije stvarnosti predstavljaju racionalnosti različitih društvenih statusa koji su direktno uslovljeni kontekstom, odnosno pozicijom valorizovanja određene slike sveta.

Dominacija kulturne stvarnosti ili (zvanične) „racionalnosti“ nije primetna samo na nivou institucija ili medija, već u našoj svakodnevnici. Ovo se najčešće vidi u odgovorima ispitanika koji

nisu želeli da komentarišu verovanja u svom kraju ili su pak pokušali da racionalizuju te pojave. U oba slučaja ispitanici su nastojali da izbegnu da u svojim očima, predstavnika „intelektualne elite“, budu okarakterisani kao „praznoverni“ ili „zaturani“ (ili pak, „ludi“). Bilo je i onih ispitanika koji su u razgovoru govorili o zapadnom motivu pokušavajući da izbegnu ličnu ili porodičnu povezanost sa lokalnim predanjima, kao i pitanje verovanja. Na ovaj način ispitanici su nastojali da premoste pretpostavljeni jaz između svoje i „njihove“ percepcije stvarnosti, odnosno racionalnosti. Upravo kroz primenu manifestnog stava zasnovanog na idejama naučnog racionalizma ili pak motivima koji su u vizuri popularne kulture svedeni na iracionalno ili fantastično, sagovornici su nastojali da zamagle svoju poziciju i stav o intimnoj slici svoje racionalnosti.

U gradu je, očekivano, situacija bila obrnuta, budući da je većina ispitanika znala više o zapadnim nego tradicionalnim modelima. Ispitanici koji generacijama žive u gradovima izražavali su iznenađenost ili čak zainteresovanost nakon saznanja o postojanju verovanja u „vampire“ danas. Sela i njihovi stanovnici doživljavani su kao „unutrašnji drugi“ i time egzotizovani. Svesni ovog odnosa, ispitanici sa sela skrivali su svoja iskustva ili davali odgovore vrlo slične iskazima dobijenim u gradovima. Drugi su ispitanici pak, u želji da akcentuju svoju vezu sa zajednicom rado delili priče. Ono što je razlikovalo odgovore bio je intimni svet kulturne stvarnosti koji u oba slučaja sukobljava „racionalno“ i „iracionalno“, zasnovane na različitim kognitivnim ustrojstvima uslovljenim različitim kontekstima. Tako se ispostavilo da i predstave o vampiru predstavljaju ne slike racionalnog i iracionalnog, već svesti o različitim slikama racionalnog koje su hijerarhizovane u odnosu na dominantne diskurse.

Jedan od ciljeva istraživanja je, dakle, razumeti faktore koji utiču na to da se u jednoj kulturi verovanje u vampire predstavlja kao odraz iracionalnog, dok se verovanje u boga predstavlja kao racionalno. Nametnuo se faktor centra, kao odnos dominantnog kulturnog autoriteta i kulturnog identiteta sagovornika, koji se kroz poželjnu sliku manifestuje kao odraz svetu kom pojedinac ili zajednica želi da pripada ili sa kojom se identifikuje.

„Hegemonija“ nije prisutna samo na nivou šireg kulturnog tržišta ili odnosa države i kultura njenih građana, već i u samim zajednicama. „Vampir“ na različite načine, kao simbol, figurira kao objekat unutrašnjih i širih hegemonijskih dijaloga na nivou kulture, društva, vere ili racionalnosti. Ono što na svim relacijama u dijalogu opstaje, jeste motiv kao simbolička osnova kulturnih i socijalnih slika koje se menjaju u odnosu na njegovu specifičnu upotrebu u kontekstu.

Na taj način je zapadna nauka „stvarnost“ odnosno racionalno kao univerzalnu datost projektovala kao dominantnu vizuru i na nezapadna neevropska društva. Paradoksalno, ali

funkcionalno u kontekstu hegemonije, zapadna popularna kultura učinila je obrnutu stvar, ona je upravo akcentovala različitu stvarnost „Balkana“ od stvarnosti Evrope time osnažujući ideju o „balkanskoj drugosti“. „Drugost“ koju Balkan u zapadnom svetu ima vekovima, dakle, reprodukuje se i danas dva veka od romana Brama Stokera, a tri nakon austrijskih medicinskih istraživanja masovnih histerija izazvanih (navodnim) pojavama „vampira“ u srpskim selima koja su pripadala austrijskom carstvu.

Koncepcije o „iracionalnom“ i „racionalnom“ kao aspekti perspektive svojstvene zapadnoj naučnoj misli, služe kao oblik kulturne dominacije. Ovo se vidi kroz etnocentrično konstruisane termine poput „natprirodnog“, takođe definisane pre svega diskursom zapadne nauke (kako to ističe Veber (Weber 1970, 293)) koji se potom reprodukuju kroz zapadnu umetnost. Pomenuti diskursi do danas ostaju dominantni kako u zvaničnoj, tako i u popularnoj kulturi Zapada. Upravo zapadna nauka i popularna kultura, pre svega književnost, a potom i film, poslužili su kao elementi kulturno – političke hegemonije koja je u slučaju Balkana delovala kroz paradoksalni princip, sa jedne strane negirajući, a sa druge potencijirajući postojanje koncepta „balkanske stvarnosti“ kao opozitne, te „vampira“ kao žižne tačke kroz koju se ovaj (imperijalistički) odnos sagledava. Imperijalistički odnos na nivou kulturne hijerarhije odražava se i na političku hijerarhiju gde kroz ojačavanje stereotipa, ojačava dominantnu zapadnu poziciju, kroz balkanističku vizuru osporavajući mogućnost balkanskih naroda da egzistiraju bez mešanja zapadnih sila.

Vesna Goldsvorti ovu pojavu naziva „imperijalizmom mašte“ upravo u navedenom smislu, gde je „vampir“ poslužio kao oruđe onoga što Edvard Said naziva „Orijentalizmom“ (Said 2008) a Marija Todorova „Balkanizmom“ (Todorova 2006), što možemo posmatrati kao imperijalizam koji objedinjuje kulturnu, fizičku i metafizičku hegemoniju Zapada. Sa druge strane „imperijalizam mašte“ možemo posmatrati i na nivou „racionalnog“ i „iracionalnog“ budući da reflektuje etnocentričnu hegemonu perspektivu Zapada o tome šta je moguće, a šta ne, a time i savremeno i poželjno ili zaostalo (zatucano) i nepoželjno (Goldsvorti 2000). Ove opozicije imaju direktne političke implikacije, jer na osnovu zapadne slike racionalnog ili poželjne kulturne percepcije hijerarhizuju i sama društva, narode ili oblasti, poput Balkana.

U tom smislu, nauka, ali i popularna kultura Zapada, motiv koriste tako što kroz njega negiraju mogućnost ontološke stvarnosti pojave koja se u srpskoj seljačkoj kulturi naziva „vampirom“. Sa druge strane, zapadna nauka i umetnost na paradoksalan način ukazuju na neumitno jednoobraznu „stvarnosti“ kroz racionalističku vizuru kao univerzalnu, dok sa druge

strane, upravo popularna kultura (Zapada) deli i vrednuje „stvarnosti“ drugih u odnosu na svoju etnocentričnu vizuru.

Posledica kulturne hegemonije jeste i racionalistička hegemonija, odnosno interpretacija slika sveta i stvarnosti u kojoj „vampir“ ima utvrđenu ulogu još od 18. veka. Proces „racionalizacije“ balkanskog folklornog fenomena kroz vizuru zapadne nauke (i religije) predstavljao je začetak odnosa u kom „vampir“ postaje simbol Balkana kao „zaostalog“, „mističnog“, „iracionalnog“, „varvarskog“ ili „iracionalnog“, kao opozicije dominantnoj slici Zapada, ili Evrope kao prostora civilizacije. Čak i muzealizovani „vampir“ danas predstavlja podsetnik pretpostavljene „pobede“ zapadnog diskursa nad „balkanskom neprosvećenošću“. U tom smislu, čak i danas, ili posebno danas, postojanje „vampira“ u verovanjima balkanskih a konkretno u ovom slučaju srpskog naroda, predstavlja traumu rerepresentacije kulturnog identiteta kako lokalnih zajednica, tako i države.

„Vampir“ u kontekstu seljačke kulture ipak živi kao deo tradicije kulturnog dualizma sela, kao entiteta koji umire, ali odbija da umre, čineći ga aberantnim u očima zapadne hegemonije koja kroz njega reprodukuje sliku o Balkanu kao liminalnom prostoru između (zapadne) civilizacije i istočnog varvarstva, „racionalnog“ i „prirodnog“ odnosno „iracionalnog“ i „natprirodnog“.

\*\*\*

Budući da mi nije cilj da zagovaram „stvarnost vampira“ na ontološkom nivou, koncept hegemonije koristim kao faktor za razumevanje uloge motiva kao alternative modernističkom, te etnocentričnom, pre svega zapadnom, dominantnom diskursu. Kroz motiv vampira dakle, nastojim da sagledam dijalog tradicijske i moderne kulture, kao fenomena koji, u slučaju sela, počivaju na različitim referentnim pozicijama selekcije i percepcije kulturne tradicije i društvene stvarnosti. U tom smislu, naslućujem važnost globalizacije te hijerarhizacije kulture i kulturnih identiteta kao faktora konstruisanja te percipiranja „vampira“ pre svega u „selu“ danas, ali i na širem nivou. Odnos lokalnog i globalnog, čini se, presudan je za razumevanje pozicije ovog motiva u seoskim zajednicama kako na nivou kulturne baštine, forme, sadržaja i percepcije motiva, te njegove intimne uloge u definisanju i reprodukovanju kulturnog identiteta dela seoskih zajednica danas.

Tradicija seljaštva u tesnoj je vezi sa državom i njenim institucijama čija zastupljenost diktira stepen konsolidacije društva i kulture, ali i „autonomije“ određenih zajednica ili grupa. Srpska (balkanska) tradicija, baština ili (seljačka) kultura ovog podnevlja, u ovom slučaju oličena u folkloru čini se fenomenom/konceptom ako ne nižeg onda svakako nejednakog društvenog statusa u

odnosu na Evropske ili Zapadne kulturne tradicije, nekad i danas. U tom smislu, složio bih se sa Tomasom Bonom i idejom po kojoj je „vampir“ element balkanske kulture koji je prešao u „ruke“ Zapada, dok je „veštica“ bila zapadni motiv koji se širio ka Istoku (Bohn 2019, 18). Bon smatra da je još u doba prosvetiteljstva negativni aspekt (sopstvenog, Zapadnog) folklor, mistika, u skladu sa idealom „naprednosti“, morao biti „eksteritorijalizovan“, „usklađen“ u „drugoga“, u Istok, ali pre svega jug i Balkan. Autor smatra da je u 19. veku, strah od turaka karakterističan za prosvetiteljstvo zamenio „slavenofobni kliše“ (Bohn 2019, 10). „Vampir“ u tom smislu, figurira kao oruđe ili sočivo balkanizma te kulturno-političkog imperijalizma Zapada. Autor navodi da je: „kao simbolička forma, „vampir“ konglomerat iz nekoliko evropskih kultura, ali kao jezički izraz on je samo srpski. Pregovaračko EU poglavlje 36. o „zajedničkoj evropskoj mitologiji“ time je za Srbiju otvoreno i odmah potom aklamacijom uspešno zatvoreno“ (Bohn 2019, 12). U tom smislu, „vampir“ je danas produkt dveju kulturnih diskursa ali i simbol dva mita, dva sveta i dve nespojive stvarnosti (racionalnosti) - Evropske i Balkanske.

### **III 10. Osnovna istraživačka pitanja i teze**

Sve navedeno do sad figurira kao osnova istraživanja koje za cilj ima razumevanje kompleksnih faktora presudnih po konstruisanje raznolikih predstava o „vampiru“ i statusa motiva u srpskoj, ali pre svega kulturi seljaštva. U ovom procesu nameću se tri grupe pitanja:

1. Šta motiv vampira čini „besmrtnim“ u njegovom tradicijskom prostoru / šta ga razlikuje u odnosu na druge elemente onostranosti koji nestaju ili su nestali?

2. Koji su faktori presudni po percepciju, odnosno status motiva kao elementa kulturne intimnosti? Koji faktori utiču na specifičnu upotrebu motiva kao elementa baštine, tradicije i rerepresentacije identiteta pojedinca i zajednica?

3. Šta se događa sa motivom onda kada zajednice ili pojedinci koji ga baštine u nejkovoj specifičnoj kulturnoj formi, menjaju kontekst. Drugim rečima, pitanje je kako ovaj simbol kulture seljaštva figurira danas, kada se zajednice, društvo i tradicije prožimaju u postmodernom svetu?

Hipoteze koje ću navesti povezane su u zajedničkom cilju razumevanja forme i sadržaja motiva vampira u seoskim zajednicama danas, kako u odnosu na unutrašnju socijalnu dinamiku na kojima se struktura, funkcija i percepcija zasnivaju, tako i u vezi spoljnih faktora koji ovaj motiv čine specifičnim aspektom kulturnih stvarnosti, tradicije i baštine.

Osnovna teza je da „selo“ nije, niti je ikada bilo pasivan entitet nezavisan od globalnih kulturno–političkih (a posebno savremenih) glokalizacijskih faktora, što se odražava na narodnu kulturu i seljaštva, te imaginacije, religioznosti i sveta onostranosti kom „vampir“ kao motiv pripada. Glokalizacijski tokovi, kulturne hegemonije i odnosi moći, presudni su faktori za razumevanje društveno-političkih instrumentalizacija predstava o „vampiru“ kao simbola specifične kulturne stvarnosti. U društveno-političkoj instrumentalizaciji predstava o „vampiru“ presudan faktor, posebno u novijoj istoriji bila je uloga države kao medijatora između globalnog i lokalnog.

„Vampir“ je element seoske onostranosti putem kojeg zajednice reprodukuju normu, odnose moći i autoritet kolektiva. Na drugim, unutrašnjim nivoima upotrebe, motiv takođe služi i kao oruđe otpora odnosno pregovaranja u dijalogu između kolektiva, grupa, klasa, rodova te pojedinaca koji reprodukuju, (re)konstruišu i žive lokalnu (kulturnu) stvarnost kojoj motiv pripada. U tom smislu, „vampir“ predstavlja kako oruđe represije tako i sredstvo društvene drame.

Danas u Srbiji paralelno funkcionišu dva modela motiva vampira („tradicijiski“ i pozapadnjačeni), slična po svojoj prirodi „plutajućeg označitelja“, a različita po ontološkoj percepciji. Ontologija je ključna za razumevanje predstava o motivu budući da odražava dominantni obrazac kulturne stvarnosti koju baštine oni koji upotrebljavaju motiv ili o njemu govore.

„Vampir“ predstavlja i značajan reper diferencijalizacije globalne, nacionalne i lokalno specifične kulturne stvarnosti i identiteta koji iz nje proističu. „Vampir“ je jedan od simbola borbe za hegemoniju kulturne stvarnosti te spontane, poluspontane i namerne dominacijske dijalektike dveju ili više kulturnih pozicija.

„Vampir“ figurira kao objekat rereprezentacije kulturnog identiteta na mikro i makro nivou. Svest o pomenutom ponekad ispitanike dovodi u disonancu ispoljavanja identiteta u odnosu na svest o privatnom i javnom, odnosno pozitivnom i poželjnom, odnosno aberatnom. Ove disonance predstavljaju opozitnost dva kulturna identiteta balkanske ili evropske kulture, odnosno tradicijskog ili modernističkog diskursa ili pak iracionalnog i racionalnog. Odnos centra i margine doprinosi specifičnoj poziciji „vampira“ kao elementa kulturne intimnosti seoskih zajednica ali i šireg društva.



#### IV METODOLOŠKI POSTUPAK

Budući da je tema kompleksna, a polje istraživanja široko, ovaj rad je zahtevao različite metodološke pristupe i tehnike. Svoj metodološki pristup bih definisao kao interpretativni, budući da se fokusira na analizu procesa stvaranja značenja u smislu razumevanja toga ko, kako, i zašto stvara i koristi određene simbole. Rad je podeljen na delove koji se bave upotrebom motiva u tradicijskom - ruralnom, netradicijskom - urbanom a potom kontekstu hibridnog društva danas (Canclini 1995). Analiza se odvija na dva nivoa: vertikalnom i horizontalnom. Vertikalni nivo je istorijski koji povezuje prošlost i sadašnjost (sa akcentom na različite generacije ispitanika danas), dok horizontalni označava sličnosti i razlike u percepciji i upotrebi motiva na nivou selo : grad, odnosno, lokalno : globalno. Fokus analize je ipak na savremenom periodu pre nego na istorijskom pregledu.

Kako bih ustanovio ispravnost ideje o pretpostavljenom uticaju promena društveno-istorijskog konteksta na motiv vampira, prvenstveno se služim domaćom etnološkom literaturom (etnografskom građom) kao izvorom koji pruža uvid u imaginaciju seljačke kulture, narodne religije, kulture i običaja od 19. veka (ali i pre) do danas. Ove izvore koristim kao referencu u odnosu na koju uočavam promene predstava o motivu. Na ovaj način nastojim da uporedim strukturu, upotrebu i percepciju motiva u seoskim zajednicama nekada i danas. Ovo je važan aspekt prvog dela rada budući da se oslanja na pretpostavku po kojoj na oblik, mesto i percepciju modela utiču kako lokalni, tako i globalni društveni konteksti koji su u konstantnom odnosu preplitanja. Pored pisanih izvora koristim se vizuelnim i audio snimcima kojima su istraživači pre mene beležili verovanja i narative o „vampiru“. U slučaju građe koju sam sakupio za vreme terenskih istraživanja, koristim se sopstvenim audio i vizuelanim zapisima.

Deo rada koji se bavi mestom motiva u urbanoj kulturi metropole prati prožimanje narodne, popularne i visoke, lokalne i globalne kulture koje stapanjem stvaraju hibridnu, zvaničnu narodnu kulturu. Ovaj deo rada se fokusira na recepciju, percepciju i upotrebu motiva izmeštenog iz tradicijskog konteksta. Poseban akcenat stavljam na izmešteni, vesternizovani motiv koji je potekao iz narodne kulture i verovanja Balkana, ali se preko popularne kulture Zapada „vratio“ na ovo podnevlje do određene mere potiskujući svog tradicijskog parnjaka. U ovom slučaju pored pisanih izvora poput književnih dela objavljenih u periodu od sredine 19. veka do danas, koristim se i

štampanim medijima, propagandnim plakatima i lecima, ali i bioskopskim i televizijskim filmovima koji pružaju saznanja o prilagođavanju motiva novom kontekstu. Pomenuti izvori ukazaće na uticaj popularne, pre svega Zapadne kulture na percipiranje (tradicijskog) motiva u kontekstu pre svega ruralnih zajednica. Pomenuti primeri omogućavaju nam da saznamo nešto više o odnosu prošlosti i sadašnjosti, sela i grada, kao i „natprirodnog“ i „stvarnog“ sagledanog kako kroz nauku, tako i popularnu kulturu.

Kako bih razumeo dinamiku recepcije, uticaj zapadne na našu kulturu te okolnosti ovih preplitanja, nastojao sam da razumem ovaj fenomen kroz konsultovanje istraživanja koja su se bavila kulturnom politikom, posebno nakon Drugog svetskog rata. U Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka pronašao sam desetine istraživanja, uglavnom socioloških, koja su se bavila kulturnim promenama u urbanim i ruralnim sredinama u poslednjih pola veka. U ovim radovima došao sam do informacija o dinamici i doseg državnih institucija i kulturne politike poput domova kulture, bioskopa, biblioteka te radio, televizijske i internet mreže kao fenomena koji su izmenili ruralni kulturni prostor i povezali ove zajednice sa širim, državnim, ali i globalnim društvom (Ivanišević 1972, 45). Kroz ova saznanja naslutio sam da je posleratni period i era SFR Jugoslavije presudna za razumvanje kako kulture sela danas, tako i identiteta seoskog stanovništva koje je više nego ikada ranije usvajalo elemente globalne kulture. Kroz odnos tradicijskih i netradicijskih slika motiva, sagledavam odnos dveju kulture ali i stepen uticaja šireg društva na kulturu i identitet lokalnih zajednica.

Budući da se ovaj rad bavi „malim čovekom“, odnosno stanovnicima pre svega sela (ali) i gradova u Srbiji danas, nastojim da kroz što više primera na osnovu intervjuva dođem do zaključka o značenju i značaju motiva. Tragam za saznanjem o odnosu lične, kolektivne, lokalne i globalne percepcije motiva koji se kao simboli dominantnih kulturnih vizura prelamaju u pojedincu kreirajući njegov intimni i zvanični verski, socijalni i kulturni identitet, odnosno percepciju sveta i „stvarnosti“.

Kada govorim o „intimnom“ i „javnom“ identitetu (ispitanika), govorim o tri dela celine bilo da se radi o ličnom, grupnom ili nacionalnom identitetu. Naime, kada Dušan Bandić govori o ispitanicima na osnovu čijih narativa je stvorio svoje zaključke o verskom identitetu stanovnika Srbije, on ističe dva dela celine koji čine identitet a to su: način na koji percipiramo sebe i način na koji nas drugi percipiraju (Bandić 2010, 19). Smatram, ipak, da je za moju analizu presudan i treći deo jednačine koja sačinjava identitet i uslovljava formu njegovog performiranja (ili intimnog sagledavanja) a to je – „način na koji želimo da nas drugi percipiraju“. Ovaj deo identiteta se

pokazao presudnim na terenu, odnosno u razgovoru sa ispitanicima koji su u odnosu na njega skrivali ili isticali određene stavove. Iskazi o sebi, drugima i svetu / stvarnosti mojih ispitanika, u tom smislu, predstavljaju odnos forme i sadržaja koji su prilagođeni „oku posmatrača“, u ovom slučaju mene kao simbolu „stranca“ ili „drugosti“, nauke ili „racionalnosti“ savremenog, modernog, urbanog društva. Pomenuto je posebno važno kada je taj „drugi“, posmatrač, od „spolja“, na neki način superioran ili „značajni drugi“ (Hercfeld 2004, 20-21).

Ovo me je podsetilo na članke koji se bave organizacionom antropologijom, odnosno identitetom i performansom istog u prostoru, fizičkom ili virtualnom (Bernhaupt, Wilfinger, Weiss 2008, 92-101, Carter 2005, 148-157). Sećam se i članaka koji su se bavili ovom temom još pre nekoliko decenija. Istraživanje je bilo koncipirano oko interpretacije rasporeda predmeta u kući ili stanu, a osnovna ideja da predmet kao simboli i njihova javna ili skrajnuta pozicija stvara od prostora „identitetski muzej“. Zapravo, saznanje o prisustvu naučnika navelo je ukućane da slažu predmete ne nužno shodno svom intimnom doživljaju, već kroz slike identiteta kroz koji žele da budu viđeni i vrednovani. Isto možmo reći i za moje ispitanike na selima, iako se nije radilo o vezi njihovih kuća već mašti i stvarnosti kao reprodukciji identiteta.

Intervju kao metodološko sredstvo bio je presudan za ovaj rad budući da omogućava da se dozna ne samo o svetu ispitanika i njihovog mesta u njemu već i u odnosu „mog“ i „njihovog“, seoskog i gradskog, lokalnog i globalnog konteksta, tj. sveta. Kroz brojne razgovore, saznavao sam o specifičnoj pozadini identiteta kao kolaža slika „stvarnosti“ mojih ispitanika. Uglavnom sam se fokusirao na istraživanje seoskog stanovništva odnosno ruralne zajednice, ali sam se u potrazi za nasleđem seljaštva istraživao i u urbanim zajednicama.

#### **IV 1. Selo: između tradicije i modernosti**

U narednom delu rada ukazaću na proces ispitivanja, ali i dijalektičke mehanizme koje sam morao da primenim kako bih uspeo da prodrem u intimni svet verovanja i stvarnosti mojih ispitanika („kulturnu intimnost“ (Hercfeld 2005)), kako u selu tako i u gradu. Ovaj deo teksta jednako govori o metodologiji ali i metodici istraživanja.

Polazna tačka mog istraživanja bilo je selo, jer, kako to Ardžun Apaduraj (Apadurai 1986, 356) primećuje često je specifičnost antropološkog istraživanja upravo fizičko ali i identitetsko samoizmeštanje iz poznatog konteksta u potrazi za „egzotičnim“ i nepoznatim koje treba mapirati. Apaduraj se ipak pita da li je „izmeštanje“ nužno kao process antropološkog istraživanja ili je to

samo deo tradicije discipline koja istražuje „egzotično“ i „drugost“ (Ibid). Ne smatram da je izmeštanje nužno (uvek), ali je u ovom slučaju bilo od presudnog značaja jer sam kroz razumevanje „(bliskog) drugog“ došao do ideja koje sam kroz istraživanje primenio i na sopstveno, poznato okruženje gradske sredine ali i kulturu koju sam doživljavao kao opšteprisutnu. Cilj istraživanja u seoskim zajednicama bilo je saznanje o „njihovom svetu“, običajima i verovanjima, i danas, u postmodernom svetu. Samo na ovaj način sam bio siguran da mogu razumeti naizgled dijametralno različite doživljaje ontološke „stvarnosti“ koja proizvodi specifičnu percepciju „vampira“.

\*\*\*

U periodu od 2007 – 2019 (sve aktivnije od 2013) obišao sam nekoliko desetina seoskih ali i urbanih zajednica i razgovarao sa više stotina ljudi. U knjaževačkom kraju obišao sam sela: Lokva, Ravna, Jablanica, Donja Kamenica, Štrbac, Gradište, Svrlijska Topla, Potrkanje, Debelica, Štipina, Žlne, Crni vrh, Gornje Zuniče, Donje Zuniče, Minićevo, Trnovac, Berčinovac, Balte Berilovac, Radičevac, Šarbanovac, Skrobница, Vlaško Polje, Šuman Topla itd. Oko Valjeva posetio sam sela Petnica, Ribari, Žabari i zaseoke Jagodići, Čebići, Crveni breg, Godečevo, Golići, Kosići, Lozići, Pašna Ravan, Ploska, Varda, Vasići, Popovići, Vujeći itd. Oko Loznice sam obišao sela Tršić, Planina, Korenita, Gornja Borna, Donja Borna, Paskovac, Voćnjak, itd. Oko Jagodine, Paraćina i Čuprije obišao sam Bagrdan, Senje, Donju Mutnicu i Majur. U drugim delovima Srbije poput okoline Vranja, Kosjerića, Trstenika ili pak u Vojvodini obišao sam Grebenac, Medvedu (dva sela), Kisiljevo, Staru brezovicu i druga sela. Pored navedenih istraživao sam i po drugim selima i zaseocima, a imao sam i ispitanike koje sam sretao u putu, u autorbusu ili na njivama. Pored toga obilazio sam i staračke domove poput onih u Knjaževcu i Tršiću.

Brojnost sela u kojima sam istraživao bio je posledica heterogenosti ruralnih i uopšte zajednica u Srbiji, a koje oblik kulture duguju specifičnim istorijskim i socijalnim faktorima. Svest o prisustvu savremenosti u selu kao prvi zadatak nametnula je komparaciju stare etnografske građe sa građom koju sam sakupio u godinama terenskih istraživanja. Kada sam prvi put otišao na teren, nisam imao predstavu o stanju tradicijske kulture. Na terenu sam se uverio u prisustvo tradicijskih obrazaca koji prožimaju sve aspekte društvenog života sa posebnim akcentom na koncept religioznosti ili „verovanja“. „Kulturna intimnost“ lokalnih zajednica tj. zatvorenost sagovornika osetna u gotovo svakom razgovoru vremenom je ispravila način na koji sam postavljao pitanja, uskladio pravac razgovora i postavljao sebe u odnosu na ispitanike.

Od prvih terenskih istraživanja, tokom kojih sam nastojao da saznam nešto više o demonološkim predanjima, nailazio sam na tri vrste odgovora. Ovom prilikom sagovornici su

negirali postojanje „takvih stvari“ u „tom selu“; isticali nepoznavanje teme a još manje iskustva; i/ili se podsmevali uz komentar je „to“ prevaziđeno, ili da ako „toga“ i ima treba da posetim npr. „selo sa one strane brda/planine“ čiji su žitelji „primitivni/praznoverni“. Obično je poslednji komentar imao duhovitu ili kritičku notu. Sećam se da je jedna starica prokomentarisala da „tih verovanja ima tamo u selu pored“, jer su oni „druga pasmina“.<sup>61</sup> Iako sam naslućivao da su dobijeni odgovori samo otklon, te da moji ispitanici kriju stvarne stavove, odlazio sam u ta „druga“ sela i tamo često dobijao iste odgovore. Ovakav odnos je verovatno bio posledica pokušaja korišćenja unapred koncipiranog upitnika koji je do informacija dolazio gradacijski. Problem je bio što su sagovornici naslućivali pravac u kom se intervju kreće i izbegavali odgovore ili se potpuno distancirali. Nametnula se, dakle, potreba za drugačijim pristupom i „ključem za kulturnu intimnost“.

Do metodološkog pomaka došlo je prilikom razgovora sa ispitanicom, starijom ženom iz sela Donja Kamenica u knjaževačkom kraju. U razgovoru od oko 45 minuta, starica je u početku bila sumnjičava, da bi kroz razgovor, naslućujući temu negirala poznavanje običaja u tom selu jer je „rodom iz Gornje Kamenice“. Na pitanja o G. Kamenici bi odgovarala je kako je većinu života provela u selu gde smo i obavljali razgovor. Kao alternativu je predlagala da istraživanje sprovedem u trećem selu za koje je u više navrata naglasila da su žitelji „druga sorta“. Budući da je bio vreo letnji dan, a da smo razgovarali u dvorištu staričine kuće, odlučio sam da razgovor privedem kraju. Kao poslednji pokušaj postavio sam pitanje koje se nikako nije uklapalo u u dotadašnji tok razgovora. Simulirajući završetak razgovora, zahvalio sam se ispitanici i pozdravio, a onda, gotovo odlazeći rekao: „hvala na svemu, sve najbolje... samo još ovo da pitam, da li vi *načinjete*“<sup>62</sup>.

„Načinjanje“ kao lokalni termin specifičan za torlački dijalekt akcentovao sam po uzoru na ljude iz okolnih sela od kojih sam taj izraz i čuo. Kada sam to izgovorio došlo je do čudne transformacije odnosa i stava koji je ispitanica imala prema temi, i pre svega meni. Na postavljeno pitanje starica je vrlo jasno odgovorila: „načinjemo, naravno“. Budući da sam naslutio da se čitav kontekst razgovora promenio, prihvatio sam novi pravac i postavljao pitanja iz ugla osobe koja u isto vreme ne zna ništa o tome i osobe koja zna sve o tome, takoreći „iz prve ruke“. Vrednovanje od

---

<sup>61</sup> Ovi odgovori takođe su nagovestili svest ispitanika o potencijalnom (negativnom) vrednovanju u odnosu na neke zamišljene pozitivne, moderne načine razmišljanja.

<sup>62</sup> Terminologija, odnosno poznavanje lokalnih dijalekata ili barem sinonima kojim se fenomeni imenuju u određenim zajednicama često je bilaoruđe kojim sam se izmeštao iz jednog konkretnog kulturnog konteksta I pokazivao znanje o prošlosti I sadašnjosti lokalne kulturne stvarnosti. Primera radi, u nekim slučajevima pre nego bi mi ispitanici pomenili npr. mobu, prela, crkvice, zavetine, lilanje, vračke, osenje i slično, pravio sam reference na ove fenomene što je ukazivalo na moje poznavanje konteksta čak i kad ispitanici nisu govorili o tim već drugim fenomenima ili iskustvima.

spolja, intimnost i identitet postali su očiti elementi jednačine koja je imala za cilj „otvaranje“ sagovornika. Prema toma, i ja sam morao da se prilagodim.

Zauzimajući „hibrdini identitet“ (između sela i grada, tradicije i modernog) premostio sam pomenuti jaz, a starica mi je vrlo jasno i otvoreno odgovarala na pitanja o razlozima „načinjanja“, „tenčenju“ i sličnim preventivnim i posledičnim okolnostima koje prate model povampirenja. Pored toga, saznao sam o slučajevima povampirenja u tom i drugim selima. Zanimljivo je bilo to što je ista starica samo nekoliko trenutaka ranije negirala ne samo poznavanje slučajeva vampirenja već bilo kakva saznanja o lokalnim verovanjima, a još manje magijskim ritualima. Ključno je, dakle, bilo premostiti „jaz“ koji je, kako sam kasnije zaključio, bio uslovljen kulturnim i socijalnim sadržajem naših gotovo opozitnih identiteta. Za staricu ja sam bio: mlad, obrazovan, racionalan, građanin, predstavnik kulturne elite kao opozicija njoj koja je „stara“, „neobrazovana“ i „pasivna“, te u tom smislu nije našla za shodno da otkriva stvari koje ja kao stranac („drugi“) ne mogu razumeti ili koje ću čuti po prvi put, što može uticati na percepciju nje kao „zatucane“, „primitivne“ ili „lude“.<sup>63</sup> Ispitanica nije želela da bude percepirana kao „unutrašnji drugi“ u kontekstu zvanične ili dominantne kulture sa kojom ima dodira što kroz medije, što kroz iskustva sa mlađim ljudima koji iz grada posećuju svoje srodnike ili nekadašnje komšije u selu. Nametnuo se pristup koji će mene kao antropologa izmestiti u pozicioniraju u odnosu na ispitanika, naravno ne u potpunosti, ali će barem zamagliti pomenutu kulturnu i socijalnu granicu. U tom smislu, shvatio sam da nadalje moram usvojiti identitet koji se do određene mere uklapa u pogled na svet mojih ispitanika, te tome prilagoditi pristup kako bih zašao u dubine njihove (kulturne) intimnosti.

Poučen navedenim iskustvom, nastojao sam da nadalje koristim „ključ za kulturnu intimnost“. U nekim slučajevima sam ubrzo nakon početka razgovora postavljao ključno pitanje „da li vi ovde načinjete“ što je bilo manje ili više uspešno. Dakle, u nastavku istraživanja držao sam se pravila po kom sam sa ispitanicima u prvih 45 minuta do sat vremena razgovarao o njihovim životima, a nakon naslućivanja stavova o svakodnevnim društveno–političkim temama prelazio i na pitanja o seoskoj tradiciji, običajima i verovanjima. Tek kada bi prva barijera „pala“, fokusirao sa se na temu koju istražujem, tj. ideje i stavove o demonološkim predanjima.

---

<sup>63</sup> Pomenuti izrazi su karakteristični za objašnjenja ispitanika koji isprva nisu želeli da govore o pomenutim temama i iskustvima kako bi izbegli upravo stigmatizaciju.

Ispostavilo se da ispitanici govore o škakljivim i intimnim temama samo ukoliko postoji neka vrsta poznavanja, poverenja ili bliskosti. U nekim slučajevima, npr. potpune zapostavljenosti i usamljenosti čoveka, ispitanici su mi pružali odgovore kako bih ostao duže i pravio im društvo.<sup>64</sup>

Ovi ispitanici su mi „otvarali dušu“ u zamenu za društvo. U većini ostalih slučajeva morao sam da performiram identitet blizak njihovom poput poznavanja lokalne istorije, kulture, strukture stanovništva, okoline, komšiluka i iskustava ljudi koje mogu poznavati. Morao sam dakle, razviti znanja i bliskost sa selom kao zajednicom, što na nivou međuljudskih odnosa, što fizičkog / prirodnog okruženja sela.

Osim u slučajevima kada su terenska istraživanja bila podržana (organizovana) od strane Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, logistiku, smeštaj, transport i obroke sam morao sam da obezbedim. Delom iz metodoloških, a više iz ekonomskih razloga, transport, a ponekad i smeštaj nisu bili obezbeđeni, tako da sam do sela i po selima uglavnom pešačio. Dobra strana ove situacije je bila ta što sam imao prilike da se upoznam sa prirodnim okruženjem sela, kao i određenim toponimima poput mostova, vodenica, starih grobalja, „crkvica“ i crkava, zavetnim krstovima i „krajputašima“ (Marković Šćekić 2017). Saznanje o okruženju sela često je bilo korisno jer sam u razgovorima pravio reference na zapažene detalje i time ukazivao na bliskost sa fizičkim svetom ispitanika. Sa druge strane, sama činjenica da sam po vrućinama prelazio velike razdaljine i „ušetao“ u svako selo nije prošla nezapaženo od strane lokalnih zajednica u kojima se vest o došljaku brzo širila, kako u selu tako i po okolnim selima. Kod ispitanika je moja predanost izazivala neku vrstu poštovanja, budući da ni njima nije bilo strano dugo pešačenje po okolini sela, naročito u mladosti. Često su, na početku razgovora, ispitanici ovo komentarisali, iskazujući čuđenje i interesovanje za okolnosti mog dolaska i (odsustva) transporta.

Na ispitanike je ostavilo utisak i moje poznavanje žitelja okolnih sela, od kojih sam većinu sretao prilikom puta što u samom selu što po okolnim njivama. Bilo je situacija kada sam popisivao imena žitelja kuća koje su mi služile kao smernice prema nekom zaseoku ili selu i nastojao da makar malo razgovaram sa žiteljima. Često sam upoznavanje pokretao uz komentar kako me je „Mile, Jovanov zet iz Debelice poslao ovamo“, ili u razgovoru na pomen poznatog imena komentarisao kako sam već razgovarao sa „Milenom, čiji sin studira medicinu u Beogradu / čija

---

<sup>64</sup> Stanje života starijih ljudi, koji u većini selau kojima sam bio čini većinski deo populacije, nažalost, jako je težak. Ovi ljudi su pre svega osuđeni na rad na njivama i oko kuća, a da pritom retko mogu dobiti bilo kakvu vrstu pomoći. Oni su usamljeni jer su sela uglavnom napuštena. A mladi su odavno napustili domove u potrazi za boljim životom u gradu ili drugim državama. U tom smislu, osetna je usamljenost koja je kod ispitanika izazivala asocijalni ili pak obratno veoma prisran odnos prema strancu, odnosno meni.

ćerka je bila žrtva magije“. Škakljive teme poput nečijeg iskustva sam pominjao tek onda kada narativ trenutnog ispitanika implicitno referira na ispitanike koji su sa mnom ranije delili svoja iskustva. Do tada sam čuvao identitet svojih ispitanika ili makar deo sadržaja koji se ticao demonoloških predanja ili iskustava. Kroz ovaj pristup ispitanici su me prepoznavali manje kao potpunog stranca, a više kao „njihovog“, osobu koja je „na ranijim terenima više puta obilazila „ta i ta sela“, ili upoznala „tog i tog“. Ovo je takođe bio i dobar način da pobudim želju ispitanika da se kroz iskustva ili znanja karakteristična za lokalnu kulturnu stvarnost poistoveti sa žiteljima svog ili drugih sela. Ovo je često pomagalo da se ispitanik ne oseti izdvojenim ili potpuno ogoljenim u odnosu na verovanja i ideje koje su utkane u zajedničku kulturnu intimnost. Sa druge strane, u nekim slučajevima, bilo je korisno prećutati poznavanje ili kontakt sa stanovnicima drugog sela, ili čak i samom selu, upravo zbog složenih međuljudskih odnosa u samoj zajednici.<sup>65</sup>

„Bliskost“ nije uvek bila simulirana. Godine odlazaka u ista ili sela koja su umrežena, poznavanje ljudi ili učestvovanje u njihovoj svakodnevnicu svakako su doprineli spremnosti sagovornika da razgovaraju ili mi se otvore. Primera radi, starijem čoveku iz sela Donje Zuniče sam pomogao da utovari džakove žita na prikolicu traktora, nakon čega me je odveo desetak kilometara u planinu i pokazao mi „crkvice“ (zavetne krstove) odnosno mesta gde se lokalno stanovništvo okuplja(lo) prilikom obeležavanja Zavetina. Sa druge strane, u selima koja imaju svega nekoliko stanovnika, nastojao sam da pravim društvo usamljenim ljudima koji su u meni prepoznavali blisku osobu i poveravali mi se. Neki ispitanici su u meni prepoznavali i svoje bližnje, na koje sam ličio fizički ili po uzrastu i interesovanjima. Najčešće se radilo o deci ili unucima. Iako možda srodnici sa kojima su me povezivali ne dele (ili pak dele) fizičke sličnosti sa mnom (tetovaže, duga kosa, brada, maskirni šorc / pantalone), moj uzrast, mladolikost i činjenica da živim u gradu imali su ulogu u poistovećivanju. U svom terenskom radu nastojao sam da ne svedem svoje prisustvo na „uzimanje“ (građe), već i davanje, u smislu pomaganja ljudima, pozitivnog vrednovanja njihovog iskustva ili znanja koja u drugim kontekstima ne postoje na isti način.

## **IV 2. Hibridni identitet ispitivača**

Bliskost, poznavanje bliskih osoba ili izmeštanje iz isključivo „građanskog“, te pozicioniranje u liminalni prostor dva identiteta bili su presudni faktori za „otvaranje“ mojih ispitanika. Pomen fakulteta ili istraživanja nije ostavio utisak na ispitanike, osim u slučajevima gde se radilo o selima ili osobama koje su ranije imale kontakt sa antropolozima. Ovakvih primera je

---

<sup>65</sup> Npr. u jednom od sela u knjaževačkoj opštini, u trenutku istraživanja, živelo je samo četvoro ljudi. Problem je bio što niko nije razgovarao sa ostatkom komšiluka te je bilo dobro prećutati intervju sa ostatkom zajednice.



bilo najviše u knjaževačkoj opštini, manje u okolini Loznice i Tršića, nešto manje u okolini Trstenika, Despotovca, Valjeva i zaroškom kraju, a najmanje na jugu zemlje tj. u okolini Vranja. Razume se, u različitim delovima zemlje, ili različitim zajednicama, demonološka predanja su bila različita u smislu da su određeni elementi bili dominantniji a neki drugi marginalizovani. Pimera radi, u zapadnoj Srbiji mnogo je manje bilo narativa o „vampirima“ ili „načinjanju“ a više o konceptu „sudbine“, magije, prokletstva, uklete kuće itd. Ono što je bilo zajedničko svim selima jeste interna logika kauzalnih odnosa različita od „racionalne“, građanske perspektive, pa čak i pravoslavlja. Druga zajednička nit bila je intimnost tj. želja da se „te stvari“ prikriju od „stranca“.

Konstantno sam, za vreme razgovora, nastojao da priče ispitanika percipiram kao „stvarne“ ali sam ih ipak kroz Zapadnu racionalnost, antropološki analitički aparat i terminologiju smeštao u „fioke“ koje su bile naslovljene već poznatim naučnim terminima, teorijama ili konceptima koji mapiraju „stvarnost“ kao kulturni konstrukt.

Gradio sam identitet osobe kojoj je jasno da postoji ontološki i eksplikatorni nivo svakog fenomena ili pojave, ali da moj, gradski naučni ne mora biti jedini mogući. Vođen ovim pristupom, usvajao sam narative i koristio ih kao priče koje su me u nekim slučajevima zbližile sa ispitanicima, ili uticale na to da se oni osećaju dovoljno slobodnim da daju uvid u dubinu svojih verovanja, priča i iskustava. Sagovornici su mi davali do znanja da su pre svega, „Srbi – pravoslavci“, u nekim slučajevima komunisti, koji imaju ili nemaju iskustva sa temom kojom se bavim. U tom smislu, nisu svi sagovornici poznavali ili otkrivali sve što znaju o „tim stvarima“, ali su mi pomagali da stvorim sliku njihovog sveta sačinjenog iz različitih fragmenata „stvarnosti“ odnosno kulturnih obrazaca. Odnos konteksta, forme i sadržaja narativa bio je od presudnog značaja za sagovornike koji su sa mnom delili priče.

### **IV 3. Odnos prema temi i perspektive narativa**

Na pitanja u vezi sa demonološkim predanjima ispitanici su davali odgovor iz tri perspektive. **Treća perspektiva** je ona koja se bavila „bapskim pričama“, odnosno pričama koje su sagovornici kao deca slušali od najstarijih žitelja porodice ili zajednice ili pričama koje su im roditelji prenosili. Ovi narativi su predstavljali priče o iskustvima ljudi koji su živeli davno pre potomaka pripovedača. **Druga perspektiva** podrazumeva pripovedanje „iz druge ruke“, odnosno iskustva bliskih osoba, često srodnika, komšija, prijatelja ili poznanika čiji su narativi smešteni u prostor savremene istorije. Treća i druga perspektiva predstavljale su „priče“ ali je percepcija bilo nešto drugačija. U prvom slučaju, ispitanici su se često prisećali svojih starih i prepričavali njihove

priče uz određenu dozu humora. Kao i u drugom slučaju, i „bapske priče“ su nekad predstavljale prepričavanja događaja iz „druge ruke“, a nekad se radilo o ličnim iskustvima. Tek ukoliko bih ja ostao ozbiljan i ignorisao humor kao otklon, ako bih pitao za lični stav mojih pripovedača o sadržaju narativa, dobijao bih odgovore poput: „ne znam, toga više nema“, „E sad, da li je nečega bilo, ne znam“ ili „nešto ima, e sad, šta je to, ne znam“. Ovo je bilo manje primetno u slučaju narativa „bapskih priča“ a češće u slučaju priča „iz druge ruke“. **Prva perspektiva** – pripovedanja/svedočenja „iz prve ruke“, predstavlja lična iskustva sa onostranim i demonima, što se pokazalo kao daleko najintimniji element razgovora. Razlog zbog kog je navedena perspektiva problematična je taj što ne ukazuje samo na kulturnu stvarnost okruženja ili porodice ispitanika, već na njegov lični doživljaj odnosa tradicije, običaja i „stvarnog“. Ovaj stav je osetan i u druge dve perspektive, kada ispitanici komentarišu mogućnost istinitosti događaja iz priča. Važna razlika u profilu osobe koja prenosi narativ jeste razlika između pripovedača i svedoka.

Iako sam građu prikupljao po principu različitih predstava o „vampirima“ kao korpusu priča, ideja i motiva, posebno sam se fokusirao na narrative onih koji nisu prenosili samo „priče“ već iskustva. Želeo sam da sakupim i razumem značenje i značaj ovih fenomena za one koji su tvrdili da su imali iskustva sa onostranim, u ovom slučaju konkretno „vampirom“. Dakle, akcenat nije bio samo na znanju, već i na „stvarnom“, ontološkom doživljaju „vampira“ kao pojave. Ovo je bilo važno jer je grupa sagovornika – svedoka bila specifična kako pri samom razgovoru i kompleksnosti pristupa usled kog bi oni otkrili svoja iskustva, tako i zbog oblika i značenja koja su pridavali, učitali ili interpretirali na osnovu okolnosti onostranih susreta sa „vampirom“.

U vrlo retkim slučajevima, pod uticajem već pomenute usamljenosti ili okolnosti u kojima ispitanici osećaju bliskost ili poverenje, dolazio sam do uvida u iskustva sagovornika. Mnogo češće uvid je bio posledica/rezultat specifičnog pristupa ispitivanju. Bez obzira na to da li se radilo o dijalogu sa jednim ili više ispitanika u isto vreme, ključno je bilo nagovestiti moje poznavanje narativa žitelja tog i drugih sela. Ovo je bilo korisno jer su se često narativi poklapali po svojoj strukturi, u smislu da se ponekad forma menjala (u zavisnosti od konteksta) dok se sadržaj podudarao. U tom smislu, velika odstupanja, umetanje novih motiva ili naknadno konstruisanje narativa bilo je lako uočljivo. Odstupanja od uobičajenih formi narativa nije koncipirano kao greška, već me je podsticalo da razumem razloge promena strukture narativa ili pozicije iz koje ih dobijam. Budući da sam sagovornicima na početku razgovora naglašavao moje poznavanje mnogih (sličnih) priča/iskustava, a potom i akcentovao poverenje u autentičnost ispovesti, imao sam utisak da su se sagovornici postavljali iskreno. Pored odnosa koji je isključivao bilo kakvu vrstu prekora ili vrednovanja ispitanika u odnosu na narativ, ključno je bilo voditi razgovor na način koji će

dovesti do ispovesti. I zaista, bilo je više ispitanika koji su odavali utisak olakšanja nakon što su sa mnom podelili svoja iskustva, za koja sam u nekim slučajevima naslutio da su skrivena čak/ili posebno od žitelja sela.

U slučaju grupnih razgovora/intervjua, često na glavnoj raskrsnici u selu ili na njivi, započeo bih razgovor o okolnostima života, potom običajima a zatim i o demonološkim predanjima. Obično bih dao do znanja da cenim poznavanje običaja i verovanja, a najviše lična iskustva nakon čega bih tok razgovora prepustio okupljenim ispitanicima koji su vrlo brzo demantovali pre toga izraženu negaciju poznavanja „tih stvari“. Kroz ovakve dijaloge ispitanici su se nadmetali da pokažu znanje, pritom davajući primere ljudi kojima su se slične situacije dogodile. Kroz nadmetanje, ispitanici su nastojali da pokažu svoje poznavanje tradicije, događaja i iskustava žitelja svog i okolnih sela. A time i u predstavljanju svog socijalnog i kulturnog kapitala. Neretko, neko od okupljenih bi na komentar grupe po kom „su to gluposti“ davao sopstveni primer ili primer bliske osobe koja je iskusiła susret sa onostranim. Na ove primere, okupljeni su reagovali burno, ali je često bilo gestova ili komentara koji su sugerisali osobi koja se „otvorila“ da prekine priču o toj temi preda mnom. Na mnogim primerima naslutio sam da se izbegavanjem „ispovesti“ štitio ne samo lični, već i kolektivni identitet.

Pojedinačni primeri, odnosno razgovori sa pojedincima pomogli su mi da razradim metodologiju ispitivanja kojoj je cilj ulaženje u iskustva koja se kriju od „stranaca“ ili čak od kolektiva (Naumović 2013, 46-47). Ovaj pristup primenjivao sam u selima u različitim oblastima države, a uz modifikacije i u gradovima. Situacije u kojima su mi ispitanici prenosili narative iz treće i druge perspektive nisu nužno garantovale da će mi poveriti i svoja iskustva. Ovo je razumljivo, budući da su ispitanici ovim rizikovali da u krajnjem slučaju nazrem njihove agnostičke stavove o religiji, bogu, verovanjima ali i stvarnosti, dok bi treća perspektiva pripovedanja, odnosno svedočenje, ukazalo na poziciju demona, magije ili čarobnih /opasnih mesta kao dela stvarnosti sagovornika. Otkrivanjem prve i druge perspektive sagovornik (uključujući njegovu porodicu, prijatelje i zajednicu) rizikovao je da potencijalno bude percipiran kao „zatucan“ ili „primitivan“, dok je rizik otkrivanja iskustava iz lične perspektive za posledicu mogao imati da bude doživljen kao „neproduhovljen“, „iracionalan“ ili „lud“. Pomenuti izrazi su upravo oni koje su ispitanici koristili kada bi ih, nakon ispovesti, upitao zašto bi krili svoja iskustva od mene ili drugih osoba koje ne poznaju.

Dakle, narativi koje sam sakupio govorili su o generacijskom odnosu prema demonološkim predanjima, na jednom nivou, na drugom o odnosu individualnog i kolektivnog, odnosno

nacionalnog i narodnog kulturnog identiteta, i na trećem, identiteta (kulturne) stvarnosti kao implikacije odnosa prošlosti i sadašnjosti, tradicije i modernosti, i lokalnog i globalnog.

\*\*\*

Pored sela u koja sam išao kako bih razumeo lokalnu kulturu, odlazio sam i u sela koja su poznata po vezi sa određenim istorijskim ili motivima visoke / popularne kulture te nastojao da razumem odnos lokalne tradicije i popularne kulture kao stratuma performiranja lokalnog identiteta. U svim selima sam se koristio pitanjima koja su se ticala odnosnom popularne kulture i narodnih verovanja, uticajem tehnologije i medija na percepciju lokalne i šire kulture, te uticaja „tuđeg“ i „modernog“ na „naše“ i „lokalno“. Veliki broj ispitanika je pominjao da čita „Treće oko“, gleda „Memedovića“. Neki su pravili reference na Glišićevu pripovetku i Kadrijevićevu „Leptiricu“, ili „Drakulu“. Odnos lokalne zajednice, koji ću podrobnije pojasniti u trećem delu rada, odražavao je svest kolektiva o odnosu pozitivnih ili negativnih ekonomskih, socijalnih ali pre svega identitetskih implikacija potencijala lokalnih motiva poput „vampira“ u odnosu na šire društvo. Ispitanici iz ovih zajednica iskazivali su stavove o „vampiru“ i sličnim motivima kao potencijalnom oruđu brendiranja i promovisanja lokalno specifičnih fenomena za koje su bili svesni da pripadaju popularnoj kulturi šireg društva. Ipak, nisu sva sela prepoznala ovaj potencijal kao pozitivan, već je bilo i primera kada su specifični elementi lokalne kulture potiskivani u atar privatnog budući da se smatralo da obzanjivanje pomenutog može štetiti identitetu zajednice.

Žitelji Medveđe kod Despotovca imali su prilike da se nađu u fokusu novinara odnosno medija koji su se bavili „prvim svetskim vampirima“: Petrom Blagojevićem iz Medveđe i Arnautom Pavlom iz Kisieljeva; ili Zarožjem kao „domom“ najpoznatijeg „vampira“ srpske visoke i popularne kulture, Save Savanovića. U ovim zajednicama nastojao sam da sakupim narative koji mi daju informacije o prisustvu demonoloških predanja u selu danas, kao i odnosu prema poznatim lokalnim motivima i njihovom potencijalu. Primer Medveđe je zanimljiv budući da tamo nisam naišao samo na mali broj sačuvanih priča, a još manje iskustava, već i izrazito negativan odnos prema promovisanju takve kulturne baštine širem društvu u Srbiji i svetu. Negativan stav žitelja ovog sela ilustruje primer starije žene čije su se priče o lokalnim demonološkim predanjima našle u medijima, što je rezultovalo negativnim stavom komšiluka te njenom marginalizacijom. Pored brojnih faktora koji su uticali na ovakvu percepciju potencijala motiva, možda presudna bila je činjenica da je Arnaut Pavle ipak bio stanovnik Medveđe kod Trstenika a ne tog sela. Sa druge strane, u selima Kisiljevo i Medveđa (kod Trstenika) fokus istraživanja bio je manje na narativima o

onostranom, a više na novootkrivenom turističkom/ekonomskom, pa i identitetskom potencijalu promocije tj. brendiranja „lokalnih vampira“ i stavu lokalnih ispitanika o toj temi.

U selima gde sam sprovodio istraživanje odnosa prema (npr. turističkom) potencijalu „lokalnih vampira“ nailazio sam na različite stavove, ali i na manje narativa iz „prve ruke“. U samom tekstu rada pomenuću fenomen „kognitivne disonance“ ili čak *disonance kulturnog identiteta* kao simptoma različitih slojeva kulture, identiteta ali i stvarnosti mojih ispitanika. Odnos zvanične i lokalne kulture bio je primetan u kontekstu ruralnih zajednica bez obzira da li se radi o marginalizovanim ili urbanizovanim selima. Ipak, poseban izazov je bio razviti metodologiju kojoj je bio za cilj da sagleda odnos slojeva različitih kulturnih uticaja na identitet pojedinca i njegovu stvarnost u kontekstima različitim od matičnog. Naime, po selima, posebno manjim, imao sam uglavnom prilike da razgovaram sa starijim stanovništvom, a tek u manjoj meri sa mladima. Pre nego što sam imao prilike da obavim razgovore sa mlađom generacijom, stekao sam utisak da su pomenuta predanja specifičnost generacije koja polako nestaje i sa kojom će nestati i ova verovanja.

Ipak, bilo je i mladih ljudi (15 – 40) koji su imali šta da kažu na temu ovih predanja ali i ličnih iskustava sa onostranim. Ovde konkretno mislim na mlade sa sela, koji i dalje žive u ovim zajednicama ili održavaju kontakt sa njima. Primera radi, jedan ispitanik iz potpuno marginalizovanog sela na obroncima knjaževačke opštine, rođen 1975 godine, čiji su roditelji rođeni sredinom pete decenije prošlog veka, ispričao mi je okolnosti povampirenja svog dede, a potom i o ritualnom probadanju koje je sam izveo kako bi uklonio pretnju vampira.

Navodim primer starijeg čoveka (Vlaško Polje), koji je više puta naglasio da je komunist, „kao i njegov otac“, te ateista, a potom mi ispričao za svoj susret sa „osenjom“ (koju je nazvao vampirom, Savom Savanovićem) od koje ga je spaslo to što se prekrstio. Kada sam upitao za razlog zbog kog je, kao ateista, pribegao ritualu krštenja koji je oterao demona, ispitanik mi je odgovorio da „čovek mora u nešto verovati“. U istom smislu, mlađi ispitanici su prenosili narative iz treće i druge perspektive, ali ukoliko bih postavio prava pitanja, otkrivali su i lična iskustva sa onostranim. Naslutio sam da u selima, i pored kulturnog i tehnološkog uticaja šireg i globalnog društva, (mlađa) populacija koncipira stvarnost i kroz manifestno savremenu formu u koju često učitava tradicijske sadržaje.

I u slučaju mlađih ispitanika moja pozicija je bila presudna. Vođen ovom idejom sproveo sam niz intervjuva, u formi spontanih razgovora gde sam ispitanike izdvajao po principu slučajnog uzorka. Iako se radilo o mlađoj generaciji ljudi rođenih i odraslih u seoskim zajednicama, *setting*, odnosno kontekst razgovora se promenio budući da je obavljan u – gradu.

Budući da se terenska istraživanja tema sličnih mojoj često vezuju za instituciju kazivača, običnog starijeg, kao stožera iskustva, znanja i ideja zajednice, a da je ova populacija najbrojnija u seoskim zajednicama, nastojao sam da saznam stavove ili način na koji mlađe generacije percipiraju „vampira“. Ovo je bio nešto teži zadatak jer u većini sela, posebno u jugoistočnoj Srbiji gotovo da više nije ni bilo pripadnika mlađe generacije. Ipak, ovo me je nateralo da preusmerim svoje istraživanje percepcije mlađih generacija seokog istraživanja, iz sela u urbane centre gde su zbog škole ili posla prelazili i živeli. Kao što je bilo očekivano, većina sagovornika izabranih po slučajnom uzorku nije bila raspoložena da razgovara o očito intimnim temama. Ovo je ipak bilo jako važan uvid u pravce istraživanja koje treba produbiti, ali i metodološki pristup koji je morao biti prilagođen novim generacijama u smislu pristupa istraživanju, pitanjima ali i fizičkom odnosno virtuelnom (društvene mreže) prostoru sučeljavanja.

U Beogradu sam, u zavisnosti od procene socijalnog i kulturnog profila ispitanika, primenjivao sledeći pristup. U slučaju npr. studenata sa fakulteta koji pohađam (sa drugog smera), a kog sam izabrao po principu slučajnog uzorka, kroz kratak ali konkretan razgovor saznao sam o njegovim iskustvima sa onostranim, a potom i dobio komentar kako ljudi „ovde“ ne žele da otkrivaju svoja iskustva da ne bi bili percipirani kao stranci ili nepodobni („zatucani“). Sa druge strane, u razgovoru sa kolegom kog poznajem godinama, a koji je takođe etnolog, došao sam do saznanja o njegovim iskustvima. Na pitanje da li je ili bi nekom otkrio svoje iskustvo, sagovornik je odgovorio negativno uz komentar da mene poznaje, i zna da su mi slične priče poznate od ranije. Kao treći primer navodim grupu momaka iz Kruševca, prijatelja mog prijatelja, koji su na njegovu sugestiju da „ispričaju Beograđaninu koji se bavi tim stvarima“ vrlo lako prevazišli kulturni jaz. Naime, okupljeni su podelili svoja znanja o pričama ali i iskustva. Čini se da su iskustva tako lako podelili iz dva razloga. Prvo, okupljeni su dugogodišnji prijatelji mog druga što je bila neka vrsta garancije da ih on ne bi doveo u situaciju koja ih može ugroziti na bilo koji način. Drugo, moj prijatelj koji je ohrabrio okupljene koristio je ton koji sugerise da se radi o temama koje su svojstvene ljudima u Kruševcu mnogo više nego „nama u Beogradu“, te je to znanje bilo koncipirano manje kao (negativno) egzotično, a više kao deo specifične kulturne stvarnosti manjeg grada i njegove okoline. U tom smislu, okupljeni su se nadmetali ko će se bolje nadovezati na moje priče sa terena. Postao sam sagovornik, povlašćeni „stranac“ među „njima“ koji su predstavljali grupu ljudi koja deli specifičnu kulturnu stvarnost, čak i u stanu u Beogradu. Time što sam preuzeo na sebe ulogu ispitivača, ispitanika – pripovedača, ali postao i deo „publike“, došao sam do određenih rezultata. Ta tri identiteta koja sam odvojeno ili zajedno, u zavisnosti od situacije,

performirao, dovela su do prevage u načinu na koji ispitanik ili ispitanici percipiraju mene, a pre svega, sebe. U nekim slučajevima, posebno u grupnim seansama, moja uloga „publike“ bio je od velike koristi, a ispitanici su preuzimali uloge „pripovedača“ ali i „ispitivača“.

Navedeni primeri samo su neki od brojnih spontanih razgovora koje sam vodio sa ljudima raznovrsnih socijalnih, ekonomskih i kulturnih pozadina sa akcentom na one koji su iz ruralnih došli da žive u urbane centre. Važno je naglasiti da razgovori nisu bili ograničeni na osobe koje su prešle iz jednog u drugi kontekst, već i ljude koji generacijama žive na selu, odnosno u gradu. U drugom slučaju prvenstveno me je interesovao stav „građana“, osoba čije porodice već nekoliko generacija nastanjuju urbane sredine. U tom smislu, nastojao sam da kroz pripovedanje naslutim ili izazovem reakciju. Reakcija je obično bilo zaprepašćenje, kritika ili referenca na medijske pomene ovih i sličnih tema, sa posebnim naglaskom na „Vlahe“. Bilo je jasno, da su za „građane“ ove teme bile prepoznate kao paralelni, egzotični svet seljačke tradicijske kulture, što je u nekim slučajevima bila pozitivna, a u nekim negativna ocena. Zbirni stav ove kategorije ispitanika je bio da se radi o paralelnom prostorno, kulturnom i simboličkom svetu koji u odnosu na njihovu, usvojenu zvaničnu, stvarnost grada ili metropole, predstavlja unutrašnju kulturnu „drugost“.

Specifičnost ispitivanja u gradovima bila je potreba za metodologijom ispitivanja nešto kompleksnijom od one primenjene na selu. Kao i na selu, takođe sam nastojao da kroz razgovor saznajem o porodičnoj istoriji, kulturnom i socijalnom identitetu, religijskim stavovima ili odnosu prema savremenosti. Ipak, nije bilo dovoljno samo pokazati znanje o kulturnoj stvarnosti, već se pozicionirati tako da osoba moj identitet doživi dovoljno ali ne potpuno gradskim i „racionalnim“. Kroz razgovor sam nastojao da spontano akcentujem pokazatelje kognitivne disonance tako što bih prepoznavao oprečne, ne definitivne stavove osobe o stvarnosti. Na ovaj način dolazili bismo do zaključka koji ne isključuje stvarnost iskustva što je ohrabrialo ispitanike, a isključivalo osudu.

#### **IV 4. Problematika beleženja narativa**

Koncept istraživača kao ujedno ispitavača i dela „publike“ imao je dobrih i loših strana. Najveći problem ispostaviće se, bio je u tome da li obavljeni dijalozi bivaju zapisani ili ovekovečeni audio–vizuelnim tehnologijama, odnosno, da li postoji dokaz o vezi narativa i osobe, te mogućnost da pomenuti lični/intimni narativi budu podeljeni sa širom publikom. U slučajevima kada sam bio deo „publike“ a razgovor bio spontan, ispitanici su delili svoja iskustva, dok bi ideja beleženja razgovora obično menjala tok razgovora, stav ispitanika prema dijalogu, i sadržaj narativa. U tom smislu, ispitanici kojima sam nagovestio da će razgovor biti sniman diktafonom ili mobilnim

telefonom otkrivali su mnogo manje ličnih podataka o sebi i drugima, a posebno o ličnim iskustvima. U nekim slučajevima sam morao da zapisujem, a ne da snimam razgovore.

Najveći doprinos potvrdi teze o intimnosti narativa, odnosno skrivanja iskustava u odnosu na „strance“ ili šire društvo, bio je pokušaj da zabeležim razgovore audio–vizuelnim metodom, kamerom i mikrofonom. Odlučio sam da probam da snimam razgovore sa osobama sa kojima sam već imao kontakt i/ili koje su mi već pričale domonološka predanja i svoja iskustva. U nekim slučajevima osobe su pristajale da stidljivo ispričaju priče koje su im poznate, ali je bilo malo onih koji su želeli da ponove ranije ispirčane priče o ličnim iskustvima. Primer za ovo je ranije pominjani ispitanik koji živi na kraju sela Vlaško polje, koji se izjasnio kao komunista – ateista, da bi se potom ispostavilo da čita Bibliju i veruje u demone. Kada sam ponovo razgovarao sa ovim ispitanikom, ovaj put snimajući razgovor kamerom, nastojao sam da usmerim razgovor u sličnom pravcu kao prethodni put. Čovek je ponovio većinu priča o svom životu i lokalnim običajima, ali kada smo se dotakli iskustva sa „osenjom“, on je izrazio svoju skeptičnost prema postojanju demona, i naglasio kako je religiozan. Kada sam ga pitao da li je imao neko iskustvo sa „demonima“, indirektno referišući na pređašnji razgovor, ispitanik se nasmešio i odgovorio: „nisam... Znam ja šta ti hoćeš da ti kažem, ali neću reći“. U ovom slučaju, ispitanik je potvrdio tezu o intimnosti iskaza koji može uticati negativno na njegovo mesto u širem društvu ali pre svega u lokalnoj zajednici.

Sa druge strane, bilo je ispitanika koji su pristajali da budu snimani, a koje je mogućnost ekranizacije njihovih narativa čak motivisala. Pomenuti ispitanici često su pitali da li će snimak „biti na televiziji“. Drugi ispitanik koji živi u manjem, gotovo pustom selu Skrobica, vrlo lako je otkrivao priče o magiji, salivanju strave i demonima, čak i pored sugestija svoje supruge koja mu je povremeno dobacivala da „ne lupa gluposti“/„ne priča deci gluposti“. U istom selu, razgovarao sam sa jednom starijom ženom, nekadašnjom učiteljicom, a potom i njenim susedima iz kuće pored. Okupljene komšije su isprva sedele i slušale, bez učešća u dijalogu. Tek kada je njihova komšinica ispirčala svoja iskustva, a okupljeni se privikli na prisustvo kamere, jedna od žena je rekla „e, sada ću vam ispričati šta se meni desilo“, a potom ispričala svoje iskustvo sa „povampirenom svekrvom“.



## IV 5. Društvene mreže kao prostor etnografskog istraživanja

Poučen prethodnim iskustvom razgovora sa nepoznatim osobama od kojih sam nastojao da saznam nešto o demonološkim predanjima ili ličnim iskustvima sa onostranim, odlučio sa da istražim mogućnost komunikacije kroz sveprisutne i vrlo popularne društvene mreže (na internetu). Društvene mreže poput Fejsbuka (facebook) ili Instagrama (Instagram) odabrao sam kako zbog ogromnog broja ljudi koji ih koriste kako u urbanim, tako i u ruralnim zajednicama, a potom i uobičajenosti umreživanja i socijalizacije na ovim socijalnim platformama. Pre samog razgovora sam na osnovu istaknutih informacija na profilima mogao da saznam nešto o mestu porekla i stanovanja, obrazovanja i interesovanja potencijalnih sagovornika. Sa druge strane, virtuelne mreže su odavale iluziju relativne anonimnosti ispitanika, što je umanjivalo njihovu „ranjivost“ te stvaralo okolnosti u kojima bi mi se „otvorili“. Ipak, ubrzo se pokazalo da i ovakvi prostori dijaloga imaju svoje izazove i probleme, te da se i u ovakvim razgovorima može naslutiti „kulturalna intimnost“.

Ispostavilo se da je u slučaju korišćenja virtuelnih mreža bilo potrebno naslutiti senzibilitet ispitanika<sup>66</sup>, odnosno pristupiti tako da se ispitanik ne oseti ugroženo po pitanju sopstvenog identiteta. Pored toga što tekst razgovora može trajno ostati zabeležen, postoji i mogućnost fotografisanja ili „printskrinovanja“ razgovora čega su sagovornici na ovim mrežama svesni. Ipak, ove činjenice su se pokazale manje važnim u odnosu na procenu profila sagovornika i pristupa razgovoru. Pored istaknutih informacija o mestu rođenja i boravka, bilo je važno pregledati fotografije i objave koje su korisnici kačili na svoje virtuelne profile. Ako bi na osnovu fotografija bilo evidentno da ispitanik održava vezu sa porodicom ili rodbinom koja nastanjuje manje mesto ili selo, ili ako je korisnik na profilu kačio slike seoskih pejzaža, domaćih životinja ili rodbine sa sela, to mi je govorilo o njegovoj manifestnoj vezi sa ovim sredinama. U suprotnom, ukoliko je bilo naznaka da je ispitanik poreklom iz seoske zajednice, a profil bilo koncipiran tako da odražava urbani ili moderni identitet korisnika, i to je davalo određene naznake kojima sam se vodio u pristupu. Način koncipiranja profila nije uvek nužno bio u korelaciji sa odnosom ispitanika prema temi sela ili verovanja, ali je pomagao u odabiru pristupa ispitaniku a posebno inicijalnom razgovoru.

Eksperimenta radi, razgovoru sam pristupao na tri načina: direktno, tako što bih dijalog započeo izlaganjem teme istraživanja, potom, indirektno, tako što bih razgovor započeo opštim

---

<sup>66</sup> Konsultovati: Žakula Sonja, „Da li kiburzi sanjaju biomehanike ovce? Telo i hiperrealnost“, *Antropologija*, 12. sv. 2, Beograd 2012

temama a potom prešao na temu istraživanja, i spontano, takođe indirektno ali tako što bih sa osobom razgovarao u razmaku od nekoliko dana što bi pre ili kasnije dovelo do toga da se sagovornik zainteresuje za moja interesovanja a time i temu istraživanja. Pokazalo se da je većina osoba odustala ili negirala poznavanje teme ukoliko bih razgovor započeo direktno i odmah objasnio da se bavim verovanjima u onostrano ili demonološkim predanjima. Drugi, a posebno treći pristup se pokazao korsnijim budući da su sagovornici razvili određeni stav pa čak i bliskost prema meni što je u većini slučajeva rezultovalo saradnjom.

Zanimljivo, kroz upotrebu ovog pristupa došao sam i do saznanja o ličnim iskustvima svojih sagovornika sa „onostranim silama“, „demonima“ ili „vampirima“. Lična iskustva su ipak, u većini slučajeva bila vezana za iskustvo priviđenja, uklete kuće ili vila, a manje za vampire. O vampirima su ispitanici govorili kroz narrative o lokalnim verovanjima, što direktno što indirektno kroz pojašnjavanje lokalnih običaja vezanih za smrt, umiranje ili sahranjivanje. Doprinos ovog pristupa bila je mogućnost da razgovaram sa mladim ljudima koji su poreklom iz seoskih zajednica koje se nalaze u različitim delovima zemlje, koje nisam posetio u sklopu terenskih istraživanja. Sa druge strane, osim demonoloških predanja, ovakav pristup mi je dao i uvid u odnos mladih prema ovim verovanjima, odnosu seoskog i gradskog identiteta, te tradicijske i popularne kulture.

Najveći doprinos bio je u slučaju onih ispitanika poreklom sa sela, koji studiraju ili žive u gradu a u razgovoru su otkrili svoje ili čak porodične stavove o religioznosti, onostranosti ili demonima kao elementima stvarnosti. Ovaj pristup je imao svojih ograničenja, pre svega na nivou ostvarivanja bliskosti ili spontanosti konverzacije. Sa druge strane, koristeći se različitim modelima upitnika ranije primenjenim u selima ili gradu, dolazio sam do potrebnih informacija. Najvažniji doprinos ovog pristupa bila je mogućnost da nakon nekoliko dana ili meseci nastavim razgovor ili postavim dodatna pitanja što je u slučaju intervjua obavljenih uživo iziskivalo fizički odlazak na teren, što nije uvek bilo moguće. Pomenuti pristup pokazao se korisnim i u održavanju veze sa ispitanicima sa kojim sam, ili sa čijom sam rodbinom razgovarao u seoskim zajednicama, a koji su se povremeno javljali jer su se interesovali za tok mog istraživanja, kao i u želji da dopune svoje iskaze ili mi skrenu pažnju na priče / iskustva svojih komšija.

#### **IV 6. Filmska i književna narativna analiza**

Iako je u radu akcenat bio na neposrednom ljudskom iskustvu, ključ za razumevanje percepcije i upotrebe tradicijskog motiva ležao je, čini se, u razumevanju percepcije i upotrebe „vesternizovanog“ motiva, odnosno netradicijskih predstava o „vampiru“. U tom smislu, upotrebu

motiva vampira na Zapadu, pre svega kroz naučnu, a potom formu popularne kulture, posmatrao sam kroz način na koji se motiv koristio u različitim talasima zapadne književne, a potom i filmske „vampiristike“. Ovo je bitno za razumevanje predstava o, i upotrebi motiva na Zapadu, kao preduslova za kasnije prihvatanje ove upotrebe motiva i na prostoru Jugoslavije. Na osnovu pomenute komparativne analize književnih i filmskih ostvarenja sa temom „vampirizma“ primenio sam interpretativni pristup sa ciljem da razumem ko, kako i zašto motiv koristi na određeni način. Cilj ove analize je bio da, pre svega, akcentuje sličnosti i razlike u logici upotrebe motiva vampira u odnosu na zapadnu popularnu vampiristiku, a potom i u odnosu na upotrebu i percepciju motiva u srpskoj seljačkoj kulturi. Kroz pomenuto sagledaću odnos forme i sadržaja, te recepcije motiva.

Kroz komparaciju želeo sam da saznam koji motivi figuriraju kao konstanta na nivou tradicijskog koncepta i njegove vesternizovane inkarnacije, ali i koji elementi definišu neku vrstu „vampirizma“ koriste u odnosu na meta-narativ ili lateralne delove narativa u određenim književnim i filmskim ostvarenjima. U tom smislu, analizu sam sprovodio na dva nivoa. Prvi nivo je onaj koji se doticao same logike i upotrebe motiva u smislu forme, a potom i poruka koje su kroz motiv konstruisane u odnosu na centralni kontekst u kom je radnja smeštena. Dakle, motiv je posmatran ne samo kao objekat o kojem se, već i kroz koji se komunicira. Drugi nivo se doticao identiteta onog koji kroz motiv govori, dakle autora, gde je kulturna pozicija stvaraoca narativa bila presudna za razumevanje pozicije iz koje se kroz motiv posmatra (socijalna) stvarnost ali i sam motiv kao metafora. „Vampiriska perspektiva“ u ovom konkretnom slučaju označavala je specifičnu upotrebu koja povezuje način upotrebe, sistem značenja ali i (auto)refleksiju onog koji kroz motiv govori o svetu koji poznaje ili načinu na koji ga vidi.

\*\*\*

Popularna kultura kao stratum upotrebe motiva, ali i hegemonijsko polje pregovaranja važan je faktor za razumevanje odnosa urbane i ruralne kulture, naročito nakon Drugog svetskog rata. U tom smislu, nezanemarljiva je uloga zapadnog, ali pre svega domaćeg filma na potencijalnu „kontaminaciju motiva“, odnosno svest lokalnih zajednica o postojanju paralelnog sveta značenja u kojem motiv njihove kulture figurira po nešto drugačijoj logici, ali i kao simbol različite kulturno – političke doktrine odnosno kulturnog diskursa. Istraživanje će ukazati na stepen dominacije jednog u odnosu na drugi motiv u seoskim zajednicama, ali i na nivou različitih generacija „građana“, od onih koji su u poslednjoj generaciji prešli sa sela u gradove, onih koji su rođeni u gradu dok su im roditelji rođeni na selu, do onih koji su potomci više generacija „građana“. U tom smislu, ovaj deo analize ima za cilj da ukaže na potencijalno dominacijski efekat masovne, popularne kulture na

seoske zajednice i njihovu percepciju lokalnih motiva verovanja kako na nivou forme odnosno elemenata, tako i uopšte na njihov ontološki doživljaj.

Poslednji deo analize tiče se upotrebe (lokalnih) tradicija u javnoj rerepresentaciji identiteta a potom i izbora između pozitivnog, ekonomskog i negativnog, identitetskog potencijala upotrebe specifičnog oblika tradicije u odnosu na vrednovanje od strane „značajnog drugog“. Pomenuto ću ispitati na primeru „vampirskog turizma“ u Srbiji poslednjih decenija. Ovaj javni aspekt rerepresentacije kulturnog identiteta pripada „hibridnom“ modelu upotrebe motiva u smislu odnosa tradicijskog, lokalnog i netradicijskog, globalnog načina upotrebe „vampira“. Primeri zajednica koje baštine „istorijske“ vampire poput Arnauta Pavla i Petra Blagojevića (Medveđa i Kisiljevo), preko Save Savanovića kao književnog i filmskog motiva (Zaroški kraj, Valjevo) do drugih zajednica koje baštine ili održavaju „u životu“ onostranost seljačke kulture pa i „vampira“, imaju za cilj da pojasne odnos subjektivnog i kolektivnog odnosa prema različitim dimenzijama kulturne stvarnosti koje iz različitih razloga pripadaju svetu „kulturne intimnosti“ ili pak rerepresentacije nematerijalne kulturne baštine (brendiranja).

Ovaj deo teze objedinjuje prethodno ostvarenu analizu ukazujući na važnu poziciju „vampira“ kao elementa „baštine“ koja u odnosu na faktore poput šire društvene klime ili globalnih kulturnih hijerarhija može predstavljati ili most dijaloga ili tačku trvenja. Čini se da postoji više faktora odnosno potencijalno neusaglašenih pozicija posmatranja određenih aspekata lokalne društvene stvarnosti ili kulture, a moj zadatak je da razumem pozadinu različitih modela upotrebe „vampira“ u javnoj rerepresentaciji lokalnih baština. Pomenuti „vampirski turizam“ je u ovom poglavlju tema, most koji povezuje različite strane u dijalogu oko pozitivne rerepresentacije i/li potencijalno traumatične percepcije lokalne kulture, identiteta i statusa zajednica i pojedinaca koji je baštine. Kroz ovu analizu nastojim da akcentujem važnost ideja baštine, verovanja, priča, racionalnosti ali pre svega ontološkog doživljaja motiva vampira kao presudnih faktora u dijalogu balkanskog i zapadnog samoodređenja, drugim rečima, radi se o odnosu moderne i tradicijske upotrebe motiva kao simbola hibridizacije predstava o vampiru koje u nekim slučajevima uspevaju da približe ovog demona globalnom tržištu dok u drugim akcentuju njegovu intimnu suštinu, nerazumljivu svetu izvan balkanskog sela.

## V „VAMPIR U SELU“ NEKAD I DANAS: KONTINUITET I DISKONTINUITET

Preispitivanje idealtipskog modela u odnosu na etnografsku građu sakupljenu za vreme mojih terenskih istraživanja, nulta je tačka idejnog razvoja ovog istraživanja. U ovom delu rada koristim se starom etnografskom građom i građom koju sam sakupio u periodu od 2007 – 2019. godine, kroz čiju komparaciju želim da ukažem na odnos kontinuiteta i promena u predstavama o „vampiru“. Zahvaljujući diskrepancijama između stare i nove građe, izrodila se ideja o „vampiru“, ne kao pasivnoj već promenljivoj refleksiji društvene stvarnosti. U tom smislu, naredna poglavlja imaju zadatak da ukažu na važnost konteksta, društvenih promena i predstava o motivu nekad i danas. Ovaj deo rada ima za cilj da pomogne dalje razumevanje različitih faktora koji su uticali na pluralizam predstava o „vampiru“ u različitim kontekstima.

### V 1. Vampir, građa i izvori

Kao ključni (ali ne i jedini) izvor etnografske građe koristim studiju Tihomira Đorđevića „Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju“ (Ђорђевић 1953). Navedeno delo predstavlja pregled poznatih izvora o vampirizmu od srednjovekovnih do savremenih (prva polovina 20. veka) pomena ovog koncepta, čineći Đorđevićev rad možda ne savršenom, ali najkompletnijom kompilacijom građe na ovu temu. Studija zbira različite kategorije građe počev od medicinskih izveštaja austrijskih ekspedicija (18. vek), preko crkvenih i sudskih pomena praksi vezanih za „ubijanje vampira“, narodnih predanja zabeleženih od strane drugih etnografa, do narodnih priča i književnih dela.<sup>67</sup> Đorđevićeva monografija citira veliki broj članaka koji se bave narodnim verovanjima pa i „vampirizmom“, objavljivanih u etnografskim zbornicima sa prostora Srbije i Hrvatske od kraja 19. do prvih decenija 20. veka.

Istini za volju, Đorđevićeva monografija predstavlja kolaž neujednačeno obrađene građe, te ću u nekim slučajevima referisati na originalne izvore koje autor navodi. Pored pomenute studije kao izvor takođe koristim i manje detaljne, ali važne opise demonoloških predanja i „vampira“ koje

---

<sup>67</sup> Upravo zbog mešanja potpuno različitih žanrova poput folklornih narativa, narodnih pripovedaka i književnih dela na temu vampirizma, Đorđevićevu građu koristim sa opreznom i odvajam žanrove koji odgovaraju temi poglavlja u kojim ih koristim.

su dali Vuk Karadžić, Joakim Vujić, Veselin Čajkanović, Slobodan Zečević, Tatomir Vukanović i drugi istraživači.

## V 2. „Vampir“ kao model

Moram reći nešto više o samoj sistematizaciji, odnosno o načinu na koji ću grupisati elemente koji čine koncept „vampira“ ili „vampirizma“. Naime, koristim Đorđevićevu sistematizaciju kroz koju autor nije nastojao da prosto odgovori na pitanje „šta je „vampir“?“ već je na osnovu izvora ukazao na pluralizam okolnosti nastajanja, delovanja, socijalizacije, preventive, odbrane ili uništenja ovog demona grupišući trope kao posebne celine koje zajedno čine motiv vampirizma. Autor pre svega govori uopšteno o „vampiru“, ali nastoji da odgovori i na pitanja: „ko je to vampir“, „kako se postaje vampir“ ili „šta sve čini vampir“, nakon čega daje uvid u preventivne, odbrambene i metode uništenja ovog demona (Ђорђевић 1953).<sup>68</sup>

Đorđevićeva sistematizacija nalik je narativnoj i analizi motiva koje primenjuju i savremeni autori koji se bave teorijom proze poput Portera Abota (Abot 2009, 159). Pomenuta sistematizacija je korisna kao model koji mogu reprodukovati tj. primeniti na sopstvenu etnografsku građu, time ostvarujući optimalne uslove za kvantitativnu i kvalitativnu komparaciju stare i savremene građe. Komparacija bi trebala da ukaže na nedvosmislene promene u strukturi i funkciji motiva, ali i da ukaže na primarne i sekundatne atribute motiva. Ne nastojim da sklopam esencijalistički model koji će objediniti brojne činioce „vampirizma“, već fluidni koji će kasnije u radu brojnim elementima „vampirizma“ dati smisao u kontekstu njihove upotrebe.

## V 3. Šta je to (bio) „vampir“?

U ovm potpoglavlju uzdržavam se od detaljnih komentara i analitičkih zapažanja koje ću izneti u delu rada koji sledi, a bavi se građom sakupljenom za vreme mojih terenskih istraživanja. Ipak, povremeno ću podcrtati pojave i pravila koje smatram posebno važnim ilustracijama etnografskog uopštavanja idealtipskog motiva. Budući da ovaj rad moram prilagoditi predviđenom

---

<sup>68</sup> Pored ovih grupa opisa, u studiji postoje i potpoglavlja „obmane i zloupotrebe“ kao i „zabranjivanje rada oko vampira“, koja su korisna za druga poglavljamog rada, ali ne i za sklapanje modela motiva, budući da govore o percepciji iznutra i spolja (selo i država/crkva).

obimu, u pregledu stare građe taksativno izlažem pregled elemenata motiva bez ilustracija odnosno citata<sup>69</sup>.

### V 3.1. Šta je vampir?

Pre nego što sistematski predstavim elemente vampirizma, smatram da je korisno predstaviti neku vrstu definicije koje na integralni način opisuje motiv odnosno koncept. Izabrao sam opis koji je u prvoj polovini 19. veka dao Vuk Stefanović Karadžić. Karadžićev opis biram iz tri razloga. Prvo, integralan je i opisuje sve suštinski važne karakteristike „vampirizma“. Drugo, pomenuti opis datira u prvu polovinu 19. veka, dakle, nešto više od sto godina nakon čuvenih osmanaestovekovnih „vampirskih epidemija“ u Kisiljevu i Medveđi (prvih „naučnih“ pomena), a vek pre nego što su se Đorđević i Čajkanović bavili ovom temom. Treći razlog bi bio taj što su se pomenuti, ali i mnogi drugi autori koristili upravo Karadžićevim opisom kao referentnom tačkom u istraživanju motiva.

Prenosim Karadžićev opis u originalu:

„Vukodlak (vampir)<sup>70</sup> se zove čovjek u koga (po pripovijetkama narodnijem) poslije smrti 40 dana uđe nekakav đavolski duh i oživi ga (povampiri se). Po tom vukodlak izlazi noću iz groba i davi ljude po kućama i pije krv njihovu<sup>71</sup>. Pošten se čovjek ne može povampiriti, već ako da preko njega mrtva preleti kakva tica, ili drugo kakvo živinče prijeđe; za to svagda čuvaju mrca da preko njega što ne prijeđe. Vukodlaci se najviše pojavljuju zimi (od Božića pa tamo do Spasova dane). Kako počnu ljudi mnogo umirati po selu, onda počnu govoriti da je vukodlak u groblju (gdjekoji počnu kazivati da su ga gdje noću vidjeli s pokrovom na ramenu), i stanu pogađati ko se povampirio. Kašto uzmu vrana ždrijepca bez biljege, pa ga odvedu na groblje i prevode preko grobova u kojima se boje da nije vukodlak.; jer kažu da takovi ždrijebac neće, niti smije, prijeći preko vukodlaka. Ako se o kom uvjere i dogodi se da ga iskopavaju, onda se skupe svi seljaci s glogovijem koljem (jer se on samo glogova koca boji): za to govore kad ga spomenu u kući: „na put mu broć i glogovo trnje“ –

---

<sup>69</sup> U radovima starih etnografa dominira pristup kojim se nabrajaju elementi „vampirizma“, dok su ređi citati ispitanika, odnosno osoba koje o njima pričaju ili u njih veruju. U tom smislu, kada izlažem elemente „vampirizma“ sakupljene u staroj građi, držim se ovakvog stila nabiranja. Sa druge strane, kada budem nabrajao elemente „vampirizma“ preuzete iz građe koju sam sakupio, biram drugačiji stil i pre svega citiram ljude koji su mi govorili o „vampir“.

<sup>70</sup> „Vukodlak“ i „vampir“ su sinonimi, različiti nazivi za istog demona. Pored ovih imena, u različitim krajevima zemlje „vampir“ se takođe naziva i :„Upirom“, „Lampijerom“, „Lampirom“, „Tencom“ ili nekim drugim (Ђорђевић 1953, 4), lokalnim nazivima. Kasnije u radu ću pojasniti potencijalne razloge zbog kojih Karadžić koristi termin vukodlak a ne vampir.

<sup>71</sup> Stereotip o krvopijstvu gotovo je univertalan za „vampira“ ranije u folklornoj, a do danas u popularnoj, zapadnoj inkarnaciji. Ovo nije jedini demon koji pije krv. Pije je npr. i veštica (Шаровић 2016, 287). Ali je ovaj motiv izgleda srastao sa stereotipom o „vampiru“, čak i kada se ta aktivnost izgubila na terenu, u selu.

jer su i brotnjaci pokriveni glogovim trnjem ), pa raskopaju grob, i ako u njemu nađu čovjeka da se nije raspao, a oni ga izbodu onijem koljem, pa ga bace na vatru te izgori. Kažu da takovoga vukodlaka nađu u grobu i on se ugojio, naduo i pocrvenjeo od ljudske krvi („crven kao vampir“). Vukodlak dolazi kašto i svojoj ženi (a osobito ako mu je lijepa i mlada) te spava s njome, i kažu da ono dijete nema kostiju koje se rodi s vukodlakom. A u vrijeme gladi često ga priviđaju oko vodenica, oko ambara žitnijeh i oko čardaka i koševa kukuruznijeh. Kažu da sve ide sa svojijem pokrovom preko ramena. On se može provući i kroz najmanju rupicu, za to ne pomaže od njega vrata zatvorati kao ni od vještica.“ (Караџић 1964, 44).

Navedeni opis je sasvim dovoljan za sklapanje ideje o tome šta je „vampir“, na koji način on nastaje i bivstvuje. Ipak, on nije sveobuhvatan.

### **V 3.2. Ko može biti vampir?**

U etnologiji i antropologiji preovlađuje stav po kome „vampir“ može biti osoba bilo kog uzrasta i pola, međutim, „vampirom“ se uglavnom smatra muška osoba uzrasta starijeg od 21 godine, pa navise (Radulović 2006, 185). Po podacima koji obuhvataju period od nekoliko vekova čini se da se svaka osoba može vampiriti bez obzira na rod i uzrast (Ђорђевић 1953, 164). Slučajevi vampirenja Baba Pribe (15.vek) (Tošić 2012, 93), Milice i Stane (18.vek) ili drugih ženskih osoba koje su u 19. i 20. veku iskopavane i probadane zbog (navodnog) vampirenja (Ђорђевић 1953, 164), nedvosmisleno govore u prilog tome da se i ženske osobe mogu vampiriti. Sa druge strane, kao i u slučaju veštica koje su uglavnom ženskog, čini se da je vampir češće, ali ne nužno uvek muškog roda. Što se uzrasta tiče, iako su češći primeri vampirenja odraslih osoba, postoje i primeri vampirenja dece kao i mlađih i starijih adolescenata. Iako u nekim slučajevima mlađe osobe (ugl. deca) koje se vampire bivaju prepoznate kao „nekrštenci“ ili „drekavci“ (Зечевић 2007, 107), postoje i mladi „vampiri“. „Vampir“ je češće osoba zrelih ili poznih godina, a ređe dete, češće ali ne isključivo muškog već i ženskog roda. Negde se verovalo da se Turci i Jevreji ne mogu povampiriti, prvi jer se „posvinje“ (pretvore u svinje), a drugi jer su seksualno čisti, te imuni na vampirenje (Ђорђевић 1953, 171).

### **V 3.3. Kako osoba postaje vampir?**

Odgovor na ovo pitanje je mnogo kompleksniji i podrazumeva širok dijapazon okolnosti i predispozicija za vampirenje osobe. Ђорђевић popisuje gotovo sve zamislive uzroke „vampirenja“, ali ih ne sistematizuje. Za potpunu sistematizaciju okolnosti i odgovornosti za povampirenje



potrebno je znati više detalja, to jest tumačiti fenomen u kontekstu, što je u slučaju stare građe težak ili neostvariv zadatak. Radi lakšeg razumevanja odnosa lične, porodične i kolektivne odgovornosti, to jest uticaja sudbine kao presudnog faktora popisaću okolnosti i predispozicije koje prate osobu od prenatalnog do posthumnog perioda.

Obično, ali ne uvek, vampirenje se smatra posledicom ličnog ili tuđeg greha, kao primera devijantnog ili nepoželjnog ponašanja u odnosu na društvene norme. Osoba koja se vampiri može biti sama odgovorna, a odgovornost može snositi i neki drugi pojedinac, porodica ili kolektiv, dok uzrok može biti i sudbina<sup>72</sup>. U slučaju prenatalne predodređenosti odgovornost se pripisuje roditeljima, a ne samom pojedincu. Ipak, pojedinac predstavlja posledicu i nosioca greha tj. kazne. Dakle, „vampirom“ može postati osoba koja je bila plod devijantnog začeća, npr. kao posledica incesta, silovanja ili začeća sa osobom druge vere. Samo rođenje može ukazati na nečiji potencijal da se vampiri. Osoba koja je rođena u „košuljici“ (obično crvenoj) ili osoba koja se rodi u subotu, takođe ima potencijal da se povampiri. Okolnosti rođenja mogu biti interpretirane kao devijantne, kao posledica sudbine, iako nije ukazana konkretna odgovornost osobe. Na isti način čovek koji je rođenjem nasledila neku bolest (poput epilepsije) ima potencijal da se vampiri. Iako deluje kao da su ovo faktori koji nisu posledica devijacije, treba imati na umu da se u seoskim zajednicama gotovo svaka nepravilnost može interpretirati kao posledica pređašnjih grehova roditelja ili predaka.

Deluje da većina osoba ima potencijal da se vampiri. Ipak, češće je osoba lično odgovorna za svoje „vampirenje“. Poseban potencijal da se vampire imaju osobe koje su za života odstupale od normativa zajednice, bile grešne ili bile prepoznate kao otpadnici. Pod ovo potpada i odnos prema crkvi, posebno ako je pojedinac za života psovao instituciju, Boga ili oskrnavio crkvenu građevinu. Osobe koje su same sebi oduzele život, takođe imaju potencijal da se vampire budući da su prekršili pravila zajednice i/ili „božiji zakon“. Isto tako, osoba koja je ubijena može se povampiriti. Pored naglog (neprirodnog nepoželjnog) prekida života, vampire se i ljudi koji su dugo bolovali, pa umirali, što je takođe smatrano devijacijom (Ковачевић 1990).

Nesmirenosti duše, a time i povampirenju može prethoditi neispunjen ili naglo prekinut život tako da „vampirom“ može postati i osoba koja je nastradala nesrećnim slučajem. Vampiri se i

---

<sup>72</sup> Sam koncept „sudbine“ u nekim krajevima, a posebno u Zapadnoj Srbiji često je povezan sa porodicom odnosno precima osobe čija je sudbina predodređena tj. čiji se život, a češće smrt, pa i „vampirenje“ posmatraju kao posledica sudbine. „Sudbina“ kao koncept u ovom kraju označava greh koji se prenosi generacijski „sa kolena na koleno“ („...do devet kolena“) te se može negativno odraziti i na osobe koje nisu zgrešile. Kada se radi o primerima „vampirenja“ koji pripadaju istorijskoj ili socijalnom kontekstu koji nije poznat onom ko priča o „vampirenju“, koncept „sudbine“ se koristi apstraktnije, kao pretpostavka. Sa druge strane, postoji i koncept „Usuda“, mitskog bića čiji se život i raspoloženje menjaju svaki dan i još važnije, obeležavaju život deteta koje se rodi na dan na koji je ovaj demon u spefičnom stanju (Sinani 2010, 17).

osoba koja je za života bila nesrećna, žudela za nečim, imala neku neispunjenu želju ili je sa ovim svetom nakon smrti povezivao neki dug. U ovom slučaju nedorečenost života ili neostvarvanje potencijala sprečava osobu, tj. njenu dušu da napusti „ovaj svet“ i smiri se na „onom“. Osobe koje porodica i zajednica nisu ispratili na „onaj svet“ po pravilima, takođe mogu postati „vampiri“. Bdenje i čuvanje pokojnika može za posledicu imati vampirenje, ukoliko se ne ispoštuju pravila, a telo mrtvaca preleti ptica, preskoči pas ili mačka. Protokol pred sahranu nije ispoštovan ni ako se npr. pokojniku ne vežu ruke i vilica, ili se ne „načne“ iglom ili sečenjem tetiva. Sam dan sahrane je takođe problematičan budući da svako odstupanje od normi može za posledicu imati „vampirizam“<sup>73</sup>. Pored opela koje je obavezno, pazi se na pravac u kom se nosi kovčeg, kao i put kojim se ide na i sa groblja. Generalno, kršenje pravila u toku i nakon umiranja pojedinca, priprema za sahranu i sama sahrana, kao i obredi koji se obavljaju periodično, mogu biti presudni za to da li će se osoba povampiriti. Ovo su jasno propusti porodice ili kolektiva koji nije postupio po tradicijskom ključu i „ispratio“ dušu pokojnika na „onaj svet“ na ispravan način. Tako socijalni, kolektivni ili porodični prekršaj, kršenje tabua reflektuje se na pojedinca koji figurira kao kazna zajednice (Bandić 2008, 92).

Đorđević navodi kako postoji i mogućnost da se osoba „digne iz mrtvih“, kao „vampir“ kroz magijski ritual, dakle, tuđom namerom (Ђорђевић 1953, 158). Osobe koje se bave magijom ili veštičarstvom mogu uticati na ljude u svojoj blizini da se povampire još za života. Napad, odnosno „zaraza“ prenešena vampirskim ujedom i sisanjem krvi ili konzumacijom mesa životinja napadnutih od strane „vamipira“, takođe je jedan od uzroka povampirenja. U ovim slučajevima, osobu često karakteriše neraspadnutost tela u grobu nedeljama nakon sahrane. Vuk Karadžić navodi ideju po kojoj „u telo uđe kakav đavolski duh“ (Караџић 1964, 44) što možemo posmatrati kao oblik posthumne zaposednutosti, ali to ne mora biti slučaj, već može biti metafora za iskvarenu i grešnu osobu. Kako Tihomir Đorđević navodi, ukoliko je osoba vodila posebno grešan život ili ako je provodila vreme sa vešticama i vračarama, ona može biti (prepoznata) kao „vampir“ i pre smrti.

Kao što možemo videti, vampirenje može biti posledica lične, individualne, porodične i kolektivne odgovornosti. Kršenje normi zajednice, tabua, „prirodnih“, društvenih i božjih zakona,

---

<sup>73</sup> Na ovom mestu moram ukazati na suptilnu razliku između termina „vampir“ i „vampirizam“. Kada koristim termin „vampir“ mislim na mitsko biće, na element folklora, narodne religije i demonoloških predanja. U bilo kom slučaju, da se radi o motivu iz priče koja se prenosi sa kolena nakoleno, ili o nekoj konkretnoj osobi za koju mi je pričano da se „vampirio“, koristim termin „vampir“. „Vampirizam“ sam po sebi predstavlja posledicu, proces, odnosno skup telesnih tehnika i egzistencijalnih karakteristika koje opisuju način na koji neko postaje, biva ili deluje kao demon, u ovom slučaju – „vampir“.

posledica sudbine ili okolnosti koje nemaju korena u (ličnom) grehu, te posledica magijskog delovanja ili kontakta sa vampirom tj. vampirske zaraze, rezultuju „povampirenjem“.

### V 3.4. Kako „vampir“ izgleda?

„Vampir“ je demon kog karakteriše antropomorfnost, zoomorfnost, polimorfnost i/ili moć metamorfoze. On može biti bestelesan, dakle predstavljati nesmirenu dušu ili u nekim slučajevima senu. Ovaj demon se takođe zamišlja i kao vreća puna krvi ili pihijaste mase, bez kostiju (Ђорђевић 1953, 213). Pored toga, demon može zadržati svoj ljudski oblik kao za života ili pak biti izobličeni leš u procesu dekompozicije. Pomenuti „živi leš“ često na sebi ima znakove „posthumnog života tkiva“ tj. neprirodnog nastavka života tela koji se manifestuje kroz rast zuba, kose, noktiju ili crvenila u očima. Pored antropomorfnog „vampir“ može imati i zoomorfni oblik te se manifestovati u obliku mačke, psa, vola, leptirice ili drugih životinja. Đorđević navodi da se govorilo kako su „vampira“ nalazili u grobu ne samo u obliku u kom koji je imao za života, već je demon sedeo na kovčegu, smejaio se i razgovarao sa ljudima koji su grob i otkopali (Ђорђевић 1953, 164). „Vampir“ može i „obelodaniti“<sup>74</sup> tj. vratiti se u zajednicu u svom normalnom obliku, kakav je imao i za života.

### V 3.5. Prostor i vreme pojavljivanja „vampira“

„Vampir“ je biće liminalnih prostora. Ovaj demon se pojavljuje na graničnim toponimima sela koji kao u slučaju groblja, mosta, raskrsnice ili vodence razgraničavaju naselje (kulturu) i prirodu, tj. okolni svet. „Vampiri“ se ipak, za razliku npr. „Vile“ ili drugih priviđenja javljaju unutar same zajednice odnosno sela, najčešće u sopstvenoj ili kući nekoj od srodnika ili osoba sa kojima je za života komunicirala. Što se vremena pojavljivanja tiče, i ovde se radi o liminalnom vremenskom prostoru između dana i noći. Vreme pojavljivanja varira od godišnjeg doba, te se može raditi o sutonu i svitanju, ali i konkretnom terminu, npr. između 23h, ponoći i 2 sata ujutro. „Vampir“ takođe može doći i u san osobe sa kojom želi da komunicira ili joj napakosti. Ređe, ali zabeleženo, ovaj demon može delovati i u toku dana, kada se za pokojnika kaže da je „obelodanio“. Za ovog demona se pričalo da se najviše pojavljuje zimi („od Božića pa tamo do Spasova dane“), u periodima velikih gladi ili velikih pošasti i smrti.

### V 3.6. Šta sve čini „vampir“?

---

<sup>74</sup> Obelodaniti u kontekstu vampirizma može značiti da se pokojnik vratio u zajednicu po danu i nastavio da živi u njoj; a takođe može značiti i da se radi oloveku koji je dugo i mučno umirao za života te se i očekivalo da postane „vampir“ (podsećam na interpretaciju Lidije Radulović).

Ovo pitanje podrazumeva aktivnosti „vampira“ u odnosu na zajednicu unutar koje se pojavljuje – priviđa i egzistira. Prisustvo vampira se manifestuje kroz njegova nevidljiva i vidljiva prisustva, to jest kroz manje ili više fizičke manifestacije njegovog delovanja.

„Vampir“ ne mora imati fizičku/vizuelnu manifestaciju niti direktnu interakciju sa ovim svetom, zajednicom odnosno ljudima. „Vampir“ ima svoje fizičke i nefizičke manifestacije, a njegova interakcija sa okolinom može biti fizička ili simbolička. Isto važi i za posledice ovog delovanja. Demon se može priviđati u selu, na ulici ili raskrsnici i sam po sebi predstavljati loš znak, čak i kad je pasivan. Direktno delovanje „vampira“ se najčešće povezuje sa bukom i uznemiravanjem ukućana, često osobama koje su bile u nekoj vrsti rodbinske ili socijalne veze sa pokojnikom. U ovom slučaju „vampir“ pravi buku na tavanu i plaši ukućane. Pored toga, ovaj demon može pomerati pokućstvo ili razbijati šerpe i lonce. U tom smislu, njegovo prisustvo može imati fizičke posledice po svet živih. Pored toga demon može komunicirati sa živim ljudima. Komunikacija se odvija kako kroz san, tako i na „javi“. U zavisnosti od pozicije iz koje se percipira, „vampir“ može biti loš znak ali i upozorenje, simptom.

Demon figurira i kao medijator između sveta živih i mrtvih, između potomaka i predaka. „Vampir“ tada obilazi žive sa kojima je lično imao nesvršena posla i sukob ili im prenosi poruke (njihovih) predaka. Postoje i primeri dolaska supružnika – vampira svom bračnom drugu, te pružanja pomoći indirektno kroz savet ili kroz interakciju npr. kroz pomoć oko pranja sudova ili čuvanja deteta. Posebno su zanimljivi primeri dolaska pokojnog supružnika koji noću leže sa udovicom nakon čega žena može ostati u drugom stanju i roditi dete – „vampirovića“. Interakcija sa „vampirom“ može imati fizičke posledice, čak i kad je sam odnos nefizički. Moguć je i direktan fizički kontakt između „vampira“ i živih. Đorđević navodi primere osoba koje su tvrdile da su se tukle sa „vampirom“. Fizički kontakt je češće povezan sa napadom „vampira“ na čoveka pri čemu osoba može biti povređena ili ujedena (Ђорђевић 1953, 175). Osim direktne konfrontacije opisani su slučajevi kada „vampir“ vreba i ujeda žrtvu sišući joj krv. Dakle, „Vampir“ ne samo da može fizički ugroziti čoveka, već ga može i zaraziti, pa čak i ubiti. Pored ljudi, demon može piti krv ili mleko stoke (Ibid). Nekad, ali ne uvek ovi ujedi mogu biti zarazni i uzrokovati povampirenje više osoba koje u selu umru u kratkom vremenskom roku. Pored direktnog napada na čoveka, „vampir“ može opustošiti podrume kuća, pojedsti letinu, i ostaviti domaćinstvo gladnim. Nakon svega, treba napomenuti da se ovaj demon uglavnom javlja sam, tj. da su u pitanju pojedinačni slučajevi povampirenja, ali da su zabeležena pričanja i o slučajevima kada selo ugrožava više „vampira“ u istom periodu.

### **V 3.7. Percepcija: odnos vampira i zajednice**

Videli smo da „vampir“ ima opasnu i agresivnu stranu, koju ne ispoljava nužno uvek. U nekim od prethodnih pasusa navođeni su primeri bezopasnog, čak pozitivnog bivstvovanja „vampira“. Ipak, njegovo prisustvo i delovanje unutar zajednice najčešće je percipirano kao aberatno, nepoželjno ili opasno. Sama ideja da se demon pojavio u selu ili okolini, dovoljno je loš znak i pretnja ustaljenom načinu života, poretku i samoj zajednici. Iako percepcija pokojnika-povratnika ne mora nužno imati loše posledice po pojedinca kome se prikazuje, činjenica da se osoba „vampiri“ ima negativnu konotaciju.<sup>75</sup>

### **V 3.8. „Vampir“: preventiva, zaštita i borba**

Kao što nam prethodni pasus govori, bez obzira na način prikazivanja ili bivstvovanja „vampira“ i zajednice, pojava ovog demona uvek je, na kolektivnom nivou, prepoznata kao loša i nepoželjna. U tom smislu, ne treba da čudi što članovi ovih zajednica čine sve da preduprede potencijalno vampirenje, zaštite se od dejstva „vampira“ ili ga, ukoliko se pojavi – unište. Vampirizam se, prema staroj građi, može posmatrati kao posledica različitih faktora, te se manifestovati na različite načine. Odnos zajednice prema „vampiru“ (po pravilu) karakterišu preventivne, odbrambene i radnje koje za posledicu imaju sankcionisanje, uništenje demona.

#### **V 3.8.1. Preventivne mere protiv vampirenja**

Načelno, najbolja preventiva protiv vampirenja osobe, jeste ispravan i/ili bogougodan život u skladu sa normama zajednice. Ispravan život ima za posledicu poželjan oblik smrti, a time i ispravan posthumni život. Aberantan način života ili aberantna smrt za posledicu mogu imati aberantnu posthumnu egzistenciju, u ovom slučaju – povampirenje. Krštenje, vera, moralno ispravan život i pozitivna uloga pojedinca u zajednici pomažu, ali ne garantuju poželjan posthumni život. U tom smislu postoje i preventivne mere koje mogu preduprediti povampirenje.

Najraširenija preventivna radnja jeste ona gde porodica, a potom i zajednica čine sve da ispoštuju protokol i isprate pokojnika na „onaj svet“ po tradicijskom ključu. Pored opela koje se često ističe kao obavezno, prisutne su i konkretne radnje koje za cilj imaju upravo preventivu povampirenja. Veće pred sahranu porodica, ali i pripadnici zajednice, organizuju bdenje kada se telo pokojnika polaže na sto, a sto pored zida. Telo, ruke i vilica pokojnika se vezuju crvenim

---

<sup>75</sup> Primera radi, Đorđević ukazuje da u slučaju kada se pokojni muž ili žena vraćaju svom domaćinstvu gde čak pomažu oko pranja sudova ili uspavlivanja deteta. Oni ne škode nikome, ali je njihovo prisustvo kolektivno percipirano kao loše.

koncem, a ogledala u kući se prekrivaju platnom. Jako je važno paziti da telo pokojnika ne preskoči mačka ili pas, da ga ne preleti neka ptica, pa i kokoška. Čini se da, posebno bitan i delotvoran preventivni metod jeste „načinjanje“, ubadanje pokojnikovog tela, odnosno zasecanje tetiva pokojnika. Po Čajkanoviću, ovaj metod je posledica starijeg metoda uništavanja „vampira“ probadanjem kolcem, koji je vremenom prerastao u preventivni, simbolički čin, dok je igla zamenila kolac (Čajkanović 1994, 213-214). Đorđević navodi primere „načinjanja“ onih pokojnika koji su imali potencijal da se vampire, ali se u njegovoj građi naslućuje univerzalno praktikovanje ovog preventivnog rituala pre sahrana u selu.

### **V 3.8.2. Odbrambene i mere zaštite**

U kontekstu zaštite od „vampira“, odbrambene mere su one koje članovi zajednice čine iz predostrožnosti kako bi sebe i svoje domove zaštitili od već postojeće pretnje demona u selu. Od „vampira“ se čovek, kako ukazuje građa koju je Dorđević sakupio, može zaštititi kroz simboličke postupke. Čovek se može zaštititi kroz upotreba simbola vere poput krsta (predmeta) ili ikone, pa i tako što se prekrsti i/ili izgovori molitvu. Molitva može biti opšta ili ukoliko je pojedinac zna, molitva konkretno usmerena protiv ovog demona. Postoje i magijske formule koje na sličan način odbijaju demona. Pored toga, „vampira“ odbija i beli luk, oštar predmet, glogov trn, kolac ili vatra. Pomenute predmete i biljke, osoba može nositi uz sebe i/ili ih postaviti na kapiju ili prozor kuće.

### **V 3.8.3. Uništavanje „vampira“**

Aktivnost i sama pretnja pojave „vampira“, usko je vezana za njegovo telesno ili vantelesno prisustvo u zajednici. Kao što sam pomenuo, osim direktnog fizičkog sučeljavanja koriste se određeni predmeti koji mogu oterati demona (npr. beli luk) ili uništiti (glogov trn na kapiji ili prozoru). Ipak, najrasprostranjeniji način izlaženja na kraj sa demonom je uništenje njegovog tela. Razume se, ovaj metod je prisutan onda kada se zna gde povampireni pokojnik leži. U tom smislu, grob je centralno mesto za zajednicu ili pojedince koji nastoje da unište ovu pošast.

Ukoliko se ne zna gde leži telo „vampira“, zajednica otkopava grobove osoba na koje sumnja, ili pak, posebnim metodama otkriva „u kom se grobu krije vampir“. Metod „dijagnostifikovanja“ obično podrazumeva odlazak grupe seljana, koji uz pomoć konja („crnog“), bez belega ili nekog fizičkog manjka, prepoznaju grob „vampira“. Prisustvo konja je u ovom slučaju presudno, budući da on zastane ili ne želi da pređe preko groba onoga koji se povampirio. Ukoliko se na grobu uoči mišja rupa, to takođe može biti znak prisustva „vampira“. Pretpostavlja se da je u srednjovekovnoj Srbiji vađenje leša iz groba, pojanje popa ili izricanje nekih magijskih reči,

prethodilo dekapitaciji i/ili spaljivanju tela. Ono što je izvesno jeste da je ovakav protokol pratio „vampirske ekshumacije“ u 18.veku izvedene u selima Kisiljevo i Medveđa. Pored destruktivnih akata poput odsecanja glave, vađenja i kuvanja srca u vinu ili spaljivanja tela, možda najpoznatiji metod ubijanja „vampira“ jeste probadanje glogovim kolcem. Probadanje glogovim kocem može biti finalni akt, a može i prethoditi spaljivanju tela. Ukoliko se grob demona ne može locirati, ili ukoliko je demon u selu ili njegovoj blizini, „vampirdžija“, lovac na vampire, može ga usmrtiti iz puške koristeći se običnim ili srebrnim metkom.

### **V 3. 9. Ko može ubiti „vampira“?**

„Vampira“ mogu ugroziti određene vrste životinja, biljaka, blizina potoka, reke ili crkve, odnosno sveštenog lica, ali pre svega zajednica koja baštini delotvorne sisteme borbe ili još važnije, osoba koja se suprotstavlja demonu u ime zajednice. Što se tiče životinja, „vampirov“ krvni neprijatelji su pre svega pas („sa četiri oka“, odnosno sa šarama na obrvama) , vranac („crni konj bez belega“), crni petao ili volovi koji mogu naslutiti njegovo prisustvo (Ђорђевић 1953, 199). Što se tiče biljaka, „vampir“ se kloni bodljikavih biljaka poput gloga, a odbija ga i beli luk. Takođe smo videli da je moguće da nesmirenu dušu demona odnese i reka, što ga plaši jednako koliko i prisustvo svetog mesta, odnosno crkve ili predmeta, poput krsta. Prisustvo „vampira“ može osetiti i njegov potomak među živima – „vampirović“. U nekim slučajevima ova osoba može samo prepoznati „vampira“, ali ga ne može i ubiti, dok u drugim „vampirović“ i ubija demona. Pored pripadnika zajednice, protiv „vampira“ se bore i „vampirdžije“, pojedinci ili čitave porodice, uglavnom stranci, koji se profesionalno bave uništavanjem ovog demona. Predstavnicima crkve je vekovima najstrože zabranjivano da se upliću ili ohrabruju borbu sa ovim demonom. Ipak, Ђorđević više puta navodi učešće sveštenika u prepoznavanju i „ubijanju vampira“ (Ђорђевић 1953, 210). Najveći neprijatelj „vampira“ je – selo. Zajednica, odnosno seljaci po zabeleženim primerima, u grupama traže grob „vampira“ ili, ukoliko već postoji sumnja, odlaze na njegov grob gde pojedinci izvode rituale ubijanja ovog demona. U tom smislu, pop, kmet, lokalna vračara ili starica iz sela lociraju „vampirov grob“, vade telo, probadaju ga, obezglavljuju i/ili ga spaljuju.

### **V 3.10 „Životni vek „vampira“**

Ukoliko se ne ubije, ovaj demon može egzistirati od 40 dana, godinu dana, vek, pet vekova ili zauvek, odnosno dok ga ne unište (Ђорђевић 1953, 181).

#### V 4. Model „vampira“ zasnovan na staroj etnografskoj građi

Pre nego što sklopim model „vampira“ zasnovan na staroj građi, na osnovu koje većina etnologa i bazira svoje ideje i zaključke, moram istaći očiglednu problematiku idealtipskog modela. Naime, stara građa je obimna i datira iz različitih, često jako udaljenih vremenskih i prostornih konteksta. Ovo je presudno budući da je osnovna ideja ovog rada da motivi i verovanja korespondiraju sa specifičnim kontekstima, a time i potrebama, te se sličnosti i razlike ne mogu uvek interpretirati na isti način. Ovo će biti izraženije na nivou novije građe.

Zbir celokupne građe, odnosno sklapanje u skup predstava problematičan je jer opisi pripadaju veoma različitim istorijskim, geografskim i etničkim / kulturnim kontekstima. Autori su uglavnom istraživali na prostoru nekadašnje Jugoslavije i to na uzorku „našeg naroda“ koji su, u duhu vremena percipirani kao jedno, isto ili veoma slično, dok su danas odvojeni ne samo fizički (granicama), već i simbolički, identitetski i kulturno, te se više ne uzimaju kao jedan entitet. Đorđevićeva građa više nije etnografska građa „našeg naroda“, već etnografska građa srpske, hrvatske, slovenačke, crnogorske, makedonske, bosanske i drugih kulturnih tradicija. U tom smislu, pri konstruisanju ovog modela, trudio sam se da izdvojim građu koja je vezana za srpski kulturni pojas ili čak građu prikupljenu na teritoriji Srbije.<sup>76</sup> Budući da sam svoja istraživanja sprovodio unutar granica Srbije, nastojao sam da, u cilju komparacije takođe koristim staru građu sa ovih prostra.

Na ovaj način sam izbegao da se bavim pomenutim verovanjima u srpskim zajednicama koje se nalaze ili su se nalazile van granica Srbije. Model, iako aistoričan i izdvojen iz konteksta, služi kao referenca u odnosu na koju ću komparacijom istaći sličnosti i razlike između stare i građe koju sam sakupio u periodu nešto dužem od decenije. Ovo će takođe pomoći u redefinisanju modela od idealtipskog ili redukcionističkog ka fluidnom.

\*\*\*

„Vampir“ je osoba koja se nakon smrti (najčešće 40 dana) „vraća“ na ovaj svet, u sopstvenu (seosku) zajednicu, domaćinstvo i kuću, te interaguje sa živima, ugrožava ih i plaši. „Vampir“ je uglavnom punoletan muškarac, ali nisu retka vampirenja žena, pa ni dece. Pojava ovog demona interpretirana je kao loša i nepoželjna budući da se percipira kao posledica kolektivniog, porodičniog ili ličnog greha, tj. devijacije u odnosu na religijsku, moralnu ili etičku normu

---

<sup>76</sup> Ovo je takođe svojevvrstan problem jer u nekim geografskim prostorima koje je nekad naseljavao vrliki broj Srba, ovo etničke grupe gotovo da više i nema (npr. u lici i Slavoniji u Hrvatskoj, ili na Kosovu).



zajednice. Demon je polimorfan, on se inkarnira u nefizičkom i fizičkom obliku, u antropomorfnj, zomorfnj ili apstraktnj formi (npr. „mešina bez ruku i nogu“), a može posedovati i moć metamorfoze. „Vampir“ može biti bezopasan ili čak koristan, ali ipak predstavljati loš znak i opasnost. Sa druge strane, „vampir“ može direktno napadati ljude i stoku, i fizički im štetiti kroz krvopijstvo kojim iz žrtve crpi životnu energiju (krv, mleko), te je tako može zaraziti ili ubiti. Pored krvi, „vampir“ se hrani i letinom, odnosno ljudskom hranom (npr. „beli mrs“). Iako ovaj demon može i pomagati unutar zajednice ili porodice, njegovo prisustvo se smatra opasnim ili negativnim i najčešće nagoveštava sukobe u zajednici, što za posledicu ima individualni i kolektivni oblik preventive, odbrane i borbe sa ovim demonom.

Neprijatelji „vampira“ su određene životinje koje mogu prepoznati ili ugroziti njegovu egzistenciju poput crnog konja, psa, vola ili petla, dok se selo protiv demona bori kroz predstavnike zajednice oličene u vidu popa, kmeta, „vampirdžije“ ili grupe ljudi iz zajednice, koji zajedno učestvuju u magijskom ritualu ubijanja ovog demona. Ukoliko se ne ubije, ovaj demon može egzistirati od 40 dana, godinu dana, vek ili pet vekova, ili zauvek, odnosno dok ga ne unište. Zanimljiv je motiv „vamirovića“ koji predstavlja posledicu (često nesaglasnog, bludnog) seksualnog opštenja između „vampira“ i žive žene. Vampirizam je moguće preduprediti ispravnim začecem, rođenjem, životom, umiranjem i sahranom, čuvanjem tela pokojnika, davanjem „daća“ ili čak eutanazijom za one koji se muče i dugo boluju („prikoljiš“ Kovačević 1990).

## **V 5. Šta je to „vampir“ danas? (zasnovano na etnografskoj građi koju sam sakupio)**

U delu rada koji sledi sistematizujem etnografsku građu sakupljenu u periodu od 2007. do 2019. godine. Moram naglasiti da je veći deo građe sakupljen u periodu od 2013. do 2019. godine. Građa koju sam sakupio razlikuje se od stare etnografske građe po kvalitetu, budući da se radi o aktuelnom/konkretnom vremenskom periodu istraživanja (kontekstu). Pored toga, u svojim istraživanjima sam se bavio odnosom sagovornika i njihovih verovanja/iskustava te odnosom osoba različitih generacija i statusa prema ovoj baštini. Zajedničko za obe vrste građe, staru i novu, jeste sistematizacija elemenata koji mogu činiti koncept vampirizma bez obzira da li se radi o memoratima ili narativima koji opisuju lična iskustva onih koji baštine ova verovanja. Tek u narednim delovima ovog rada analiziram memorate kao priče, narative koji se prenose „sa kolena na koleno“ i neposredna „iskustva“ na nivou značenja i značaja za osobu koja ih reprodukuje.

Pored opisa elemenata motiva, kao ilustracije navodim delove narativa sakupljenih za vreme terenskih istraživanja. Nakon sistematizacije sledi komparacija modela sklopljenih na osnovu stare i

nove etnografske građe. U delu rada u kom sistematizujem strukturu motiva zasnovanu na novoj etnografskoj građi, neću navoditi sve sakupljene opise motiva, obzirom na to da se dva modela umnogome poklapaju. Cilj ovog dela rada jeste da ukaže na sličnosti. Ipak, smatram da su i ne tako suptilne razlike između modela ključ za dalji razvoj pravca ovog istraživanja.

### **V 5.1. Šta je vampir?**

Kao širi opis koncepta vampirizma danas, vrlo lako bih mogao ponovo navesti onaj koji je dao Vuk Stefanović Karadžić, a da pritom ne bih mnogo toga izostavio „Vampir“ je po pričama ispitanika i dalje osoba koja nakon 40 dana ustaje iz groba i pravi probleme živima i zajednici. „Vampira“ i dalje zamišljaju kao živi leš, kao duha ili „mešinu bez kostiju punu pihtijaste mase“ (Karadžić 1964, 44). Prostor i vreme pojavljivanja su i dalje liminalni: suton – svitanje, stara groblja, raskrsnice i mostovi koji su međe naselja i prirode koja ih okružuje. To je biće koje može biti predodređeno za vampirenje samim okolnostima začeca ili rođenja, načina života, socijalnom pozicijom i statusom, te načinom na koji je pojedinac umirao, umro, bio čuvan i ispraćen sa ovog sveta. „Vampir“ može komunicirati sa svojim srodnicima i prijateljima, praviti im društvo, pomagati po kući, ali i ugroziti njihovo zdravlje ili spokoj. „Vampira“ zajednica najčešće percipira kao negativnu i neželjenu pojavu, sa kojom se izlazi na kraj kroz specifične magijske rituale koje propisuju ili sprovode pop, *vračka* ili neko iz zajednice.

### **V 5.2. Ko može biti vampir?**

Iako su česte priče o muškim „vampirima“, većina ispitanika je istakla kako i žene mogu da se vampire: “dole kod Minićevo, kod mosta, povampirila se devojka i presretala ljude pa im sedala u kola, pa ljudi skrenu sa pameću. To se dešavalo i pre dve-tri godine. Ljudi su dosta oboleli.“ (Baba Rosa i njen suprug, selo Štrbac) Generacijski posmatrano, „vampiri“ su uglavnom ljudi „zrelih godina“ ili stariji. Međutim, kao u prethodnom primeru, ima i pomena povampirenih mladića i devojaka, pa i dece. Što se etničke i verske pozadine osoba koje se „vampire“ tiče, uglavnom se radi o licima koje su identifikovana kao „pravoslavci“ i/ili „Srbi“. Pored Srba–pravoslavaca, nailazio sam i na pomene osoba drugih etničkih i verskih identiteta koje su se takođe vampirile: npr. u selu Lokva u vodenici se javljao „Ciganin Karči“, a čest je bio i iskaz: „Vlasi se više vampire, jer se kod njih više veruje u „to““.

### V 5.3. Kako osoba postaje vampir?

Za vreme istraživanja očekivao sam da će narative o „vampirenju“ akcentovati neki predznak neispravnog života pojedinca odnosno da „vampirenje“ dolazi kao posledica aberantnog ponašanja pojedinca. Razlog zbog kog sam imao ova očekivanja jeste Bandićeva ideja o „vampiru“ kao „aberantnom pokojniku“. Očekivao sam da ću moći da potvrdim model na terenu. Ipak, iako se „abercija“ kao oblik izmeštenosti u odnosu na poželjno ili normu pojavljivala u odgovoru ispitanika, bilo je slučajeva gde uzrok povampirenja nije važan koliko oblik egzistencije demona koji je direktno povezan sa njegovom funkcijom. Ispostavilo se da ljudi koji žive ove „stvarnosti“ ne razmišljaju nužno po antropološkim modelima i njihovim zakonitostima, već da ono što mi smatramo „abercijama“, kao uzrokom ili suštinom, nekad prepoznaju kao važno a nekad potpuno zanemaruju akcentujući druge aspekte „vampirizma“. U nekim slučajevima sam indirektno dolazio do podatka koji izdvaja pojedinca kao devijantnog. Primera radi, grupa žena sa kojima sam razgovarao na njivi u blizini sela Debelica, pomenula mi je povampirenog stolara. Sagovornice isprva nisu znale da mi ukažu na faktor koji je tog čoveka kvalifikovao kao potencijalnog „tenca“. U kasnijem razgovoru, jedna od njih je pomenula kako „je on bio čudan, nikad se nije ni oženio“. Radilo se dakle o odskakanju pojedinca u odnosu na normu tj. sliku poželjnog/ispravnog života u toj zajednici

U odustvu saznanja o okolnostima koje su dovele do „vampirenja“, ispitanici su često isticali kako se radi o posledici lošeg čuvanja tela ili „nenačinjanja“ – probadanja pokojnika pre sahrane. „Vampir je osoba koja nije po pravilima ispraćena na „onaj svet“. „Nisu bili načeti i tenčili su se“, (Baba Elka, rođ. 1930., selo D. Kamenica).

Osoba je jednako ranjiva na rođenju koliko i nakon smrti. „Vampirom“ može postati i osoba koju na rođenju preleti ptica ili „nešto“ (mačka, pas) preskoči. „U Kamenici je bio slučaj kada je devojci umrla svekrva, valjda je nešto preskočilo i ona se utenčila (povampirila, pim. aut.). Kad se rodilo unučje, tj. devojka porodila, zvezda padalica je prošla iznad dečje ljušjarke. Neko je tada rekao da treba da se ode na grob uzme kolac, zašilji i ubodu tamo gde su grudi. Nakon toga prestalo je vampirenje“. (Sofija Bogović, 1940. Gradište, rođena u selu Papratna). Osoba može biti devijantna i zbog loše pozicije u zajednici, nekog greha ili duga prema istoj. Osoba može biti dužna na različite načine, npr. materijalno ili čak „dužna ljubavi“. Jedna ispitanica ističe kako je čula da su se ljudi koji su odlazili u rat i ginuli, nakon smrti vraćali u svoja sela i napadali muškarce koji su se ženili njihovim udovicama. Ovi primeri ukazuju na mogućnost više predispozicija za „vampirenje“, aberantan tok ili svršetak života ili greh ubistva, ali i nedorečenost na ovom svetu.

#### **V 5.4. Kako „vampir“ izgleda?**

„Vampir“ se često zamišlja kao priviđenje, duh ili bestelesni demon. „Tenac ide po familiju, a nevidljiv je“ (Baba Milica, Donja Kamenica). Ovaj demon može biti i zoomorfan ili posedovati moć metamorfoze. Nekoliko ljudi mi je pričalo kako im se pokojni supružnici vraćaju u formi papagaja ili druge ptice, skakavca (sela Tršić i Svrliška Topla), psa ili mačke. Kao i nekada, sagovornici govore o „vampiru“ kao biću koje u fizičkom antropomorfnom ili apstraktnom obliku možemo naći u grobu. Antropomorfni oblik može podrazumevati izgled po kom je pokojnik bio prepoznatljiv za života, potom oblik koji ističe posledice dekompozicije tela „živog pokojnika“, te sliku tela u poodmaklom stanju raspadanja. U Donjoj Kamenici, seljani su otvorili grob i videli da se pokojnik naduo, što je za njih bio znak povampirenja“. U Svrliškoj Topli sam čuo priču o probadanju „vampira“ nakon čega je od njega ostala samo pihijasta masa. „Vampir“ se zamišlja i kao „mešina bez kostiju“ (često i bez udova) ispunjena upravo ovom masom. Danas, se u nekim selima veruje da „vampir“ izgleda poput filmskog Drakule ili Save Savanovića iz filma „Leptirica“.

#### **V 5.5. Prostor i vreme pojavljivanja „vampira“**

„Vampir“ je biće limnalnih prostora. U tom smislu on se pojavljuje na granici prirode i kulture, sela i njegovog okruženja, u vreme između noći i dana. „Ljudi su uvek govorili da se pazi da te mrak ili noć ne zateknu sa pogrešne strane mosta, potoka“. Jedna starica iz D. Kamenice mi je ispričala kako je kao dete – pastirica čula za smrt starca iz sela i više nije prolazila pored groblja, jer se plašila „da pokojnik ne iskoči“. Pored groblja, „vampir“ se pojavljuje i kod mostova i vodenica, ali najčešće u sopstvenoj kući ili kući osobe sa kojom je za života bio blizak, bio u zavadi ili sa kojom ima nekih nerazrešenih odnosa. „Tenac“ zaposeda liminalni prostor „međusna“, sveta između sna i jave. Demon može doći u san osobe sa kojom želi da komunicira ili da joj napakosti. U selu Petnica kod Valjeva i u selu Brezovica iznad Vranja, čuo sam priče o pokojnicima koji su „obelodanili“. Ovi „aberantni pokojnici“ su se vraćali među žive po danu. Bilo je i pomena „vampira“ koji odlaze iz svoje zajednice te se infiltriraju u druga mesta i urbane sredine: „... ode u drugi kraj ako ne svoj, pa se zaposli, pa radi u mesari na primer. Neko ga je prepoznao iz starog kraja“<sup>77</sup> (Svrliška Topla).

---

<sup>77</sup> Motiv „vampira“ koji odlazi u druge gradove i postaje mesar, da bi nakon nekoliko godina bio prepoznat od strane nekadašnjeg komšije zapravo je motiv iz pripovetke „Goga Petraškov“ Slobodana Džunića.

## V 5.6. Šta sve čini „vampir“?

Nekad sama pojava demona i bez eksplicitne aktivnosti može imati negativne posledice za pojedince ili zajednicu. „Taj koji se sretne sa vampirom ili osenjom se razboli“. „Vampir“ može i fizički ugroziti osobu ili nanositi štetu. U selu Lokva (Knjaževački kraj) moj domaćin Ljubiša i njegova supruga pričali su mi da se „vampir“ pojavljivao u vodenici „dolazio na zid, duvar, pravio lom i pomerao odeću“. Jednoj ženi iz Donje Kamenice strina je pričala kako se u selu dogodio slučaj vampirenja i to u kući pored njihove. „Dešavalo se da neko noću lupa i da sruši posuđe“. „Vampir“ šteti i domaćinstvu. Starac iz sela Štbac je pričao kako je kao dete slušao priče o čoveku koji se utenčio, pa otvarao vrata na kući, puštao ovce, svinje, volove. „Ranije se pričalo da pokojnik dođe kući, nahrani stoku ili je i pusti. Ujutro puštena stoka“ (Svrljiška Topla). Nisam nailazio na primere kada „vampir“ direktno napada stoku ili je ubija, ali je bilo pomena napada na ljude. Primeri direktnog antagonizma i sukoba nisu česti, ali ih ima. Ispitanica iz D. Kamenice pričala mi je kako se pre 15 i više godina povampirila baba i dolazila u kuću svoje ćerke Dušice. Noću je lupala i skidala posuđe, ali i gušila žive u kući. „Vampiri“ po pričama mogu škoditi domaćinstvu i zajednici harajući, odnosno uništavajući letinu i hranu po kućama. U selu Lokva jedno vreme se pričalo o slučaju „vampira“ koji je noću pio rakiju komšiji iz podruma. Demon može komunicirati sa živima te im dolaziti u san ili na „javi“, što ne mora nužno imati negativne posledice. U nekim slučajevima on im pruža utehu ili pravi društvo.<sup>78</sup>

## V 5.7. Percepcija: odnos vampira i zajednice

U staroj građi se ne može naći puno iskaza o tome šta bi „vampir“ zapravo bio za ispitanike, već se radi o zbiru različitih opisa koji čine model. U mom slučaju, primetio sam nekoliko različitih pozicija ispitanika koje su razlikovale specifične oblike demona i pojava ili ih preklapale i spajale u skupove. Primera radi, za neke ispitanike je „vampir isto što i priviđenje, kao i osenja“ dok su drugi sagovornici pravili jasnu razliku između „vampira“ i „osenje“, kao i „vampirizma“ i „priviđenja“ kao pojave nasuprot mašti. Dok je za jedne „vampir“ bio priviđenje, za druge, se radilo o fizički inkraniranom demonu čije delovanje može imati konkretne posledice po ljude, životinje ili materijalna dobra zajednice. Za treće, „vampir“ je interpretacija medicinskih stanja („vampir“ je, *ustvari*, osoba koja je preživela kliničku smrt.“). Posebna grupa iskaza pripada onima koji smatraju da su „vampir“ i slična bića predanja praznoverica ili da se radi o „mangupima koji su plašili ljude

---

<sup>78</sup> Ono što je zanimljivo je da osim u jako retkim slučajevima nisam naišao na pomene „vampira“ kao fizički opasnog predatora. U tom smislu, nisam nailazio ni na pomene „vampira“ kao krvopije ili prenosioca „vampirske zaraze“, niti sam pak čuo za slučajeve seksualnog napastvovanja ili aktivnosti ovog demona. Po sakupljenim iskazima naslutio sam isto što u kolega Radenković koji je istakao da „vampir“ (u Šumadiji) više nije opasni predator, već bezopasno strašilo (Раденковић 2009, 270-286).

pričama ili tako što se preobuku“, ali da tih stvari nema ili „više nema“. Za neke ispitanike, ovaj demon je ništa više od simbola neobrazovanosti, praznoverja i ljudske lakovernosti. Ispostavilo se da nemaju svi članovi zajednice isti stav prema „vampiru“, te da se stavovi razlikuju u zavisnosti od generacijske i socijalne pozadine sagovornika. O ovome će biti više reči u delovima rada koji slede.

Isprva, čini se da je (negativan) odnos prema „vampiru“ danas, kao i nekada – univerzalan. „Vampiri su oduvek loši“ (Ljubinka Stanojević, selo Lokva). Ipak, u više slučajeva bila je jasna podvojenost individualnog i kolektivnog doživljaja ove pojave. Jedna žena iz sela Donje Zuniče je kao mlada majka postala udovica. Ipak, ubrzo se njen pokojni muž „utenčio“ i dolazio noću u kuću, te ljuljao dete. Ona nije imala negativan stav prema ovoj pojavi, ali je komšiluk nakon saznanja o „povampirenju“ insistirao da se „vampir“ otera/uništi, čemu se mlada žena i povinivala. Upoznao sam više starijih ljudi čiji su supružnici preminuli u poslednjih nekoliko godina, te se vratili kao „vampiri“. U ovim slučajevima stav zajednice i pomenutih pojedinaca se razlikovao. U nekim slučajevima osobe su osećale nelagodu, ali je bilo i više njih koje je povratak njihovih pokojnika – radovao. Navodim iskaz jednog starca iz sela Svrljiška Topla: „čega da se plašim, ona je moja žena, ja nju volim i radujem se što je tu“.

U tom smislu, stav kolektiva je i dalje manifestno negativan, ali je zabeleženo više primera kada pojedinci imaju ambivalentan odnos, zanemaruju stav zajednice, te čak priželjkuju povratak drage a pokojne osobe. Neki su čak i kršili norme zajednice kako bi izazvali povampirenje određene osobe.

## **V 5.8. „Vampir“: preventiva, zaštita i borba**

Ovde pre svega moram napomenuti jednu bitnu stvar. Postoje sela ili čak čitavi delovi Srbije gde su „vampiri“ poznati kao priče iz prošlosti ili elementi popularne kulture, te su se i sami rituali redukovali ili u potpunosti nestali. U onim delovima Srbije u kojim i dalje ima sećanja ili čak novijih priča o „vampirima“ i dalje se izvode određene preventivne ili radnje sa ciljem zaštite ili uništenja demona.

Osnovna preventivna mera protiv „vampirenja“ jeste ispravan život. Ipak ni to ne mora garantovati poželjnu posthumnu egzistenciju pokojnika. Čini se da je jednako važna i procedura čuvanja i ispraćaja pokojnika od strane porodice i zajednice. Kada neko umre običaj je da se otvaraju prozori (kako bi duša lakše napustila kuću), prekrivaju se ogledala i druge reflektujuće površine, a mora se paziti i da mačka, pas ili kokoška ne budu u blizini, jer mogu preskočiti leš. Deda Žika, (90 godina, D. Kamenica) kaže da je nakon smrti čoveka bitno paziti da ga ništa ne

preskoči, npr. mačka ili pas. U suprotnom („Tenac“) dolazi svojoj kući, lupa, obara stvari i pravi probleme. Pripremu za sahranu takođe prate i određeni magijski rituali koji za cilj imaju ispravan ispraćan pokojnika na „onaj svet“, kao i zaštitu od njegovog povratka. Ruke i usta se vezuju crvenim koncem i „prave krst“. Pre spuštanja kovčega u zemlju konac se skida, a u zavinosti od kraja zemlje, baca, sakriva ili postavlja na značajno mesto u kući. Pre same sahrane, telo pokojnog se „načinje“ odnosno, iglom ubada u uho, ruku ili petu (Raka, čovek od šezdesetak godina, selo Jelašnica). U nekim slučajevima „načinjanje“ prati okolnosti sahrane, dok u većini slučajeva to predstavlja neizostavni deo rituala. Posebno ako se pokojnik nosi preko vode, tad se ubode špenadlica i ostavi se” (Borka, rođ. 1937, D. Kamenica). Pokojnik se iznosi nogama napred, dok je glava okrenuta zapadu (selo Jelašnica), a na sahranu se često ide jednim, a vraća drugim putem. Ovo se radi kako bi se „zavarao trag“, odnosno kako pokojnik ne bi zapamtio put do kuće te se vratio. U nekim krajevima bitno je da svetlo gori 40 dana nakon smrti ukućana. U okolini Valjeva potomci i srodnici pokojnika prinose žrtvu („daće“) odnosno tri puta kolju npr. jagnje/ovcu ili ovna i na taj način smiruju i usmeravaju dušu kako se ne bi vratila na „ovaj svet“.

#### **V 5.8.1. Odbrambene i mere zaštite**

U nekim krajevima Srbije npr. u selima oko Loznice ili kod Valjeva zabeležio sam više slučajeva postavljanja venaca od sveća na koje se kači i glavica belog luka. Za ovu biljku se veruje da brani domaćinstvo od demona. Primetio sam i e postavljanje grane ili trnja biljke glog na kapije i prozore, što po objašnjenju ukućana ima za cilj da uplaši ili uništi „vampira“, ukoliko pokuša da uđe u dvorište ili kuću. Jedna ispitanica je pomenula kako se onaj ko dođe u kontakt sa „vampirom“ i „osenjom“ obično razboli, ali se može izlečiti kroz magijski ritual, te da je to jedini način. Pored suptilnih mera odbrane i zaštite, postoje i one eksplicitnije. Ove druge mere se po priči, manifestuju pri samom susretu sa demonom. Čovek iz sela Lokva ispričao mi je kako je jedan žitelj sela oterao „vampira Karčija“ iz vodenice koristeći se bakljom.

#### **V 5.8.2. Uništavanje „vampira“**

Iako retko, zabeležio sa primere tradicijskog načina rešavanja problema „vampira“ probadanjem glogovim kocem. Ispitanica iz Donje Kamenice ispričala mi je kako se čovek iz sela nakon smrti vratio svojoj kući, pravio buku i uznemiravao ukućane, nakon čega su se seljani organizovali: „išli na grob pokojnika, otkopali grob i videli da je (leš) naduven, naložili vatru i naboli ga kolcem“. Dušanka Pavlović, 1932, takođe iz sela D. Kamenica, ispričala mi je sledeće: „u (tom) selu se povampirio Sanda koji je lupao sudove i pravio buku. Otkopali su mu grob, izvadili

sanduk i probili mu kocem kovčeg i srce. Porodica ga je iskopala i probola ga“. Jedan ispitanik iz sela Šarbanovac ispričao mi je kako je bio prinuđen da probode dedin kovčeg nakon što se ovaj posle smrti povampirio. Samo probadanje često nije nužno podrazumevalo fizičko uništenje tela pokojnika ili čak kovčega, već pre magijski ritual simboličkog „probadanja“ groba. U više slučajeva problem „vampira“ rešavan je kroz magijske rituale pre nego kroz samo probadanje. Ispitanica iz sela Žlne, kao i još nekoliko ljudi iz drugih sela, ispričali su mi kako su oni „vampira“ uništili tako što su u čarapu sipali malo zemlje sa njegovog groba, te je bacili u najdublji deo reke ili potoka. „Vampir“ bi potom pratio tu čarapu i udavio se. Rečeno mi je da se ovaj demon ubija i tako što se njegova košulja baci na trnovit žbun na koji se demon ubada i nestaje. „Vampir“ se takođe može ubosti i na polomljenu flašu koja je naopako pobodena u grob. Postoje i manje agresivne metode poput posipanja sočiva ili pasulja od kuće do groba ili od kuće do potoka. U prvom slučaju „vampir“ se smiruje, a u drugom uništava. Postoji i način da se demon nadmudri. Opet koristeći pasulj ili pirinač, osoba koja želi da se otarasi „vampira“ posipa seme od kuće do groba ili van sela, dok izgovara magijsku formulu: „evo, broj ovo, pa kad izbrojiš, ti se vrati“. Budući da je seme sitno i brojno, demon ne uspeva i nestaje. Ono što možemo videti iz navedenog jeste tri vrste rešavanja problema. Demon se može uništiti (kolac, trn, potok), smiriti ili osloboditi (put od kuće do groba), ili neutralizovati (kroz davanje nerešivog zadatka).

### **V 5. 9. Ko može ubiti „vampira“?**

Kako smo videli i u staroj etnografskoj građi, pojedine životinje poput psa mogu ako ne ugroziti, onda makar naslutiti prisustvo „vampira“, te upozoriti domaćinstvo. „Gledala je prema putu kroz prozor, ta baba Kosara. Čim je čula pse kako laju znala je da on ide po putu, nedugo posle smrti. I videla je muža pokojnog“ (Starac Dragoljub (1929) i njegova supruga (1932), Svrlijska Topla). Psi često mogu odbraniti domaćinstvo, te ubiti ovog demona. Starica iz sela Donje Zuniče pričala mi je kako je ispred njene kapije pas ujeo i ubio „vampira“, od kog su ujutru pronađeni samo ostaci u vidu pihtijaste mase.

Držeći se tradicijskog ključa, osoba je pre samog čina morala konsultovati pojedince iz zajednice koji su se već susretali sa ovom pojavom ili znaju šta se u tim situacijama čini. U više navrata rečeno mi je da su „vračke“ osobe koje zajednica ili pojedinci konsultuju kada treba rešiti problem pokojnika – povratnika. „Tada im je vračka rekla da iskopaju grob, podignu sanduk, jer mu je srce živo. Popale grob i probodu ga. (Oni su) podigli poklopac, i uboli ga glogovim kolcem u grudi, a on se pomerio i okrvavio kolac“ (Baba Rosa, selo Šrtbac).



Pored „vrački“ ljudi su se okretali i crkvi, odnosno svetštenstvu. Jedan starac iz sela Ravna ispričao mi je kako je njegova majka „još pre rata“ otišala popu po savet. Pop je ženi preporučio da se u rupu u grobu zabode slomljena boca na koju bi se „vampir“ ubo prilikom izlaska iz groba, kako je, po priči, i bilo.

Osim „vrački“ i popova koji uglavnom savetuju one koji imaju problema sa „vampirima“, retko kad sam naišao na pomen „vampirdžije“ ili „vampirovića“, kao instrumenta odmazde ili uništenja „vampira“. Čini se da je ulogu ovih institucija preuzela zajednica, budući da su ispitanici koji su imali problema sa „vampirovom“ uglavnom sami izlazili na kraj sa ovim demonom, po pravilu zahvaljujući savetu starijih osoba, vračara ili popova.

### **V 5. 10. „Životni vek vampira“**

Naišao sam na nekoliko različitih stavova o „životnom veku „vampira“. U nekim slučajevima ovaj demon živi onoliko koliko je duši potrebno da se „smiri“ („duša kruži 40 dana da bi mogla da se otcepi od ovog sveta“). U drugim slučajevima „vampir“ figurira u međuprostoru života i smrti večno ili je ovaj period neodređen. Ispitanici najčešće i ne znaju koliko ovaj demon može „živeti“ budući da se većina priča o ovim pojavama završava njegovim uništenjem od strane zajednice. U tom smislu, često se smatra da on ili egzistira u periodu od 40 dana nakon smrti ili nakon ovog perioda, pa do nekoliko godina ili zauvek.

### **V 6. Model „vampira“ zasnovan na savremenoj etnografskoj građi**

Sklapanje modela zasnovanog na etnografskoj građi koju sam sakupio u poslednjih desetak godina ispostavilo se kao vrlo bitan zadatak. Na prvi pogled deluje kao da se nije mnogo toga promenilo kada se radi o strukturi, a po tome i funkciji, pa i percepciji motiva. Međutim, ako malo bolje pogledamo, uočljive su neke vrlo bitne razlike dva modela, pre svega na nivou elemenata koji čine koncepte, a potom i odnosa zajednice prema njemu. Pored toga, građa koja sam sakupio sastoji se od narativa koji predstavljaju memorate, (moralističke) priče iz prošlosti, zatim narative poznanika ispitanika koji su imali iskustva sa demonima i ispovesti onih koji tvrde da su imali iskustva sa „vampirima“ i drugim demonima. Ono što sam na osnovu građe naslutio je to da su određeni elementi „vampirizma“, koji su u popularnoj kulturi, ali i u (domaćoj) etnologiji definišući za ovaj motiv promenili formu i funkciju ili— nestali. O ovim fenomenima ću više govoriti kasnije u tekstu.

„Vampir“ je „živi pokojnik“, nemrtvi demon koji se najčešće 40 dana nakon smrti „vraća“ na ovaj svet, u svoju zajednicu ili kuće osoba koje poznaje, ugrožava ih i plaši. Iako je „vampir“ uglavnom punoletan muškarac, nisu retka vampirenja žena, pa ni dece. Pojava ovog demona često je interpretirana kao loša i nepoželjna, ali taj stav nije univerzalan. Pored manifestno negativnog stava zajednice, pojava vampirenja nije uvek percipirana kao loša, već nekad i kao pozitivna.

Vampirizam može biti posledica lične ili kolektivne odgovornosti, kao i delo sudbine ili nesrećnih okolnosti. Vampirenju su skloni oni koji dugo boluju, oni koji su nekom ostali dužni ili oni čiji se životi percipiraju kao nedorečeni. Po pravilu se najčešće „vampire“ osobe koje su se isticale po nečem negativnom ili ih je tako zajednica percipirala. „Vampir“ se pojavljuje sam, tj. nije bilo narativa o istovremenom delovanju više demona. Ovaj demon je i dalje biće liminalnog vremenskog (dan/noć) i fizičkog prostora sela. Vrlo retko se pominje da je neko „obelodanio“, odnosno vratio se među žive preko dana. Ovaj demon obitava u groblju, a odlazi sopstvenoj ili kući nekog poznanika/srodnika. Nema specifičnih vremenskih (kalendarskih) perioda kada se ovaj demon pojavljuje.

Kao i ranije „vampir“ može biti polimorfan, posedovati moć metamorfoze, imati bestelesan i telesan oblik u antropomorfnoj, zomorfnoj ili apstraktnoj formi. Pored često negativne konotacije, „vampir“ nije uvek nužno zao demon, te može biti bezopasan ili čak koristan. Gotovo da nisam naišao na ideju da „vampir“ može nekog ugroziti fizički, napasti ga ili pak ubiti, što gušenjem, što kroz (potencijalno zarazan) *parazitski* ujed. Ovo se jednako odnosi na ljude i stoku. U slučaju stoke, češći su pomeni slučaja kada „tenac“ otvara obore i pušta stoku. Dakle, retko ko od sagovornika je pomenuo mogućnost da „vampir“ nekog povredi, ujede ili pije krv. Ideja po kojoj demon može isisati krv žrtve i time je zaraziti „vampirizmom“, gotovo u potpunosti je izostala.

Aktivnosti ovog demona češće su povezane sa strahom koji unosi u zajednicu svojim prisustvom, praveći buku ili rušeći stvari po kući. „Vampir“ može doći u san ili posetiti noću svoje srodnike ili supružnika. Ipak, i pored ovih pojava, poseta više nema seksualnu konotaciju, niti sam naišao na pomen „vampirovića“.

Po iskazima sagovornika, još uvek se veruje da određene životinje poput psa, mačke ili petla mogu ugroziti „vampira“. Zajednica se pak, bori sa ovim demonom uz pomoć preventivnih, odbrambenih radnji i rituala „ubijanja“ demona. Ređe sam čuo da zajednica u celini učestvuje u uništavanju, već se obred uglavnom izvodi privatno. Koristeći se tradicijskim predmetima poput krsta, belog luka, glogovog trna ili koca, kao i određenim magijskim radnjama, članovi zajednice izlaze na kraj sa demonom, bez nekada bitnog prisustva kmeta, „vampirdžije“ ili popa. Sami rituali

imaju za cilj da umire dušu demona, unište ga ili neutrališu. Najčešći su preventivni simbolički rituali poput probadanja kože pokojnika („načinjanja“), čuvanja njegovog tela, ili magijski rituali gde se demon mami u grob ili van zajednice. Najređi su destruktivni rituali nalik tradicijskom probadanju ili spaljivanju tela pokojnika, već su češći magijski rituali kojim se demon neutralizuje.

## V 7. Dva modela : kontinuitet i diskontinuitet

Komparacija modela sklopljenih na osnovu stare i nove etnografske građe pokazala je poklapanje određenog broja elemenata koji čine motiv vampira. Ipak, poređenje dva modela govori koliko o kontinuitetu, toliko i o diskontinuitetu. Na terenu nisam naišao na pluralizam slika motiva kom sam se nadao, te sam pomislio da se radi o motivu koji se kruni ili pak „umire“. Sa druge strane, dobijao sam odgovore koji su zasnovani ne na tradicijskim, već na netradicijskim predstavama popularne kulture, što je bilo neočekivano.

Primeru radi, krvopijstvo, jedan od motiva koji je definišući za motiv kako u narodnoj, tako i u popularnoj kulturi, nestaje ili je potpuno redukovan. Jako retko je neko od sagovornika uopšte pomenuo da „vampir“ pije krv ili da na taj način može ugroziti ili ubiti osobu ili pak izazvati zarazu. Samim tim, izostao je i motiv „vampirske zaraze“, odnosno reprodukcija, razmnožavanja demona putem krvi. Ukoliko bih direktno postavio pitanje ispitaniku o tome da li „vampir“ pije krv, usledio bi negativan odgovor. U slučaju kada bih dobio pozitivan odgovor, na sledeće pitanje o tome da li je ispitanik čuo da je ovaj demon nekom sisao krv, sledio bi negativan odgovor ili komentar po kom u određenom filmu vampir – „Drakula pije krv – kao na filmu“. Slična situacija se ponovila i kada sam sa ispitanicima razgovarao o seksualnosti „vampira“. Većina ispitanika nikad nije ni čula za tu mogućnost, a još manje poznavala nekog ko je doživeo seksualni odnos sa ovim demonom. Ovo ne znači da nije bilo onih kojima su pokojni muževi/supruge dolazili na ovaj svet, ali nije bilo osobe koja mi je potvrdila priču o vampirskoj seksualnosti ili „vampiroviću“, kao posledici ovakvih susreta živih i mrtvih.

Pored ovih bitnih razlika, postoji još detalja koji preispituju koncept idealtipskog modela motiva, njegovu percepciju i upotrebu. Sama percepcija „vampira“ u zajednici kao pojave nije delovala univerzalno negativno, posebno od strane onih koji su to iskustvo doživeli. Dakle, kolektivna i individualna percepcija ovog koncepta se nije nužno poklapala. Ovo je nametnulo pitanje o tome pod kojim okolnostima „vampir“ postaje individualni, a kada kolektivni problem. Dalje, nije bilo pomena perioda godine u kojima se „vampiri“ pojavljuju. Izostali su i pomeni lokalnog „Van Helsinga“ – „vampirdžije“, lovca na „vampire“, a čini se da je ulogu ove institucije

na sebe preuzeo deo zajednice uz sugestije popa ili „vračke“.<sup>79</sup> Telo, odnosno fizička slika „vampira“ takođe je češće predstavljanja u formi antropomorfnog duha, priviđenja, pre nego poluraspadnutog tela ili mešine u grobu. Izostala je i fizička pretnja „vampira“, te je ovaj demon sve češće prikazivan kao pojava koja urušava spokoj zajednice, nego kao fizička pretnja za njen živalj. Samo uništenje „vampira“, probadanje tela u grobu kocem, ređe se pominje, dok se čini da je ovaj ritual, kao što je to smatrao i Veselin Čajkanović, redukovano na preventivi akt „načinjanja“ (svih) pokojnika (Чайкановић 1994, 213-214).

Čini se da su etnografi prenosili ideju javne, negativne percepcije motiva kao stava zajednice, a manje obratili pažnju na specifične predstave o motivu različitih rodnih, klasnih, generacijskih ili drugih socijalnih grupa. „Percepcija“ motiva, na nivou kolektiva nije nužno reprodukovana na nivou pojedinaca, budući da kolektivni i individualni pogledi na svet ili motive ne moraju biti istovetni. Ovde se, naslućujem, radi o odnosu kolektiva i individue, odnosno teorije i prakse (idealni : ostvoreni red), koja se reprodukuje do određene mere kroz imaginaciju i percepciju pojedinaca koji pripadaju grupi, na koje različitom jačinom deluje autoritet zajednice u odnosu na koji deluju ili kom oponiraju.

Na kraju, primetio sam i da „vampir“ nije uvek poznat ili ako jeste, da percepcija osobe koja se „vampiri“ niti okolnosti ili potencijala nisu isti nekad i danas. Prethodno izrečeno znači da određeni „vampiri“ figuriraju u kolektivnom sećanju „likom i delom“, ali da vremenom društvo zaboravlja uzroke povampirenja, dela, ili čak i ime lokalnih „vampira“ koje vezuju za groblja, dok naredne generacije označavaju nove „vampire“ koji imaju specifične uloge koje odgovaraju novim ili starim izazovima ili problemima društva.

\*\*\*

Pored razlika između slika prisutnim u slučaju stare i nove etnografske građe, postoje i poklapanja. Razlika u dveju modela uglavnom je vezana za sekundarne, fluidne elemente motiva, dok je njegova suština medijatora, primarna, trajna. Poklapanja posmatram kao neku vrstu simboličke osnove na kojoj motiv počiva, dok drugi elementi koji nastaju i nestaju odražavaju okolnosti u kojima su oni funkcionalni. Kao što se može primetiti na osnovu priloženog, po modelu sklopljenom na osnovu građe starih etnografa i građe koju sam sakupio, „vampir“ predstavlja koncept sastavljen od velikog broja elemenata i njihovih varijacija, od kojih su neke čak

---

<sup>79</sup> Ili pak država. U nekoliko slučajeva sagovornici su tražili npr. od sveštenika da komunicira sa pokojnikom i zapreti mu policijom. Setimo se i starice iz bora koja je nakon pojave „vampira“ pomoć tražila ne od svetovne već profane vlasti, policije. <https://www.srbijadanas.com/zabava/uvrnuto/horor-u-boru-vampir-dolazi-zeni-u-kucu-svaku-noc-i-radi-joj-ovo-policija-reagovala-2019-02-26>

kontradiktorne. Te kontradikcije često ga postavljaju u „međusvet“, prostor liminalnosti gde on figurira kao medijator. „Vampir“ predstavlja biće sredine, koji se često nalazi između dve opozicije koje povezuje ili miri, priklanjajući se jednoj ili drugoj u zavisnosti od konteksta. „Opozicije“ o kojim govorim su odraz percepcije sveta, „prirode“ i stvarnosti koja nas okružuje i koje mapiramo kroz njih i u odnosu na koje se pozicioniramo ili percipiramo pojave.

Ovaj demon pre svega predstavlja medijatora između života i smrti, s tim da on nije mrtav ili živ, već entitet koji miri ove dve krajnosti i figurira kao alternativa, kao *nemrtav*. Pored toga, „vampir“ kroz svoje fizičke metamorfoze predstavlja i medijatora između čoveka i životinje (zveri), ne samo u smislu svoje forme već u odnosu na pravila i zakonitosti u odnosu na koju njegova egzistencija figurira. Ova opozicija se može čitati i kao medijacija između prirode i kulture. Ovaj demon kroz svoju interakciju unutar zajednice predstavlja opoziciju između prirode i kulture izraženu kroz odnos (životinskih) nagona i (kulturnih) obrazaca ponašanja, koji naizgled prevazilaze norme zajednice kao faktor u odnosu na koje se u društvu deluje. Pored toga, ovaj motiv premoštava ili miri opozicije poput: red:haos, život:smrt, kolektiv:individua, san:java, stvarno:nestvarno, prirodno:neprirodno itd., uklapajući ga u centar društvene zajednice sa svetom i stvarnošću koji ih okružuju.

Pomenute opozicije počivaju pre svega na opoziciji između „prirode“ i „kulture“ kao odnosa „haosa“ i „reda“ u odnosu na koje se konstituišu (kulturne) stvarnosti i ustrojstva, a time pogledi na svet i percepcije zasnovane na verovanju u stvarnost (istinitost) ovih podela. Dihotmije poput onih koje sam već pomenuo i drugih ispostaviće se veoma važne kada se govori o „vampiru“ kao konceptu koji predstavlja treći krak trougla koji počiva na osnovnim opozicijama života i smrti, čoveka i zveri ili kulture i prirode i drugim, čineći ga alternativom jednoobraznom pogledu na svet.

„Vampir“ je dakle ultimativni otpadnik, ali u isto vreme i član društva. Ovaj demon je nem, ali i vrlo bitan most komunikacije ne samo između sebe i drugih, već i između različitih strana u zajednici. „Vampir“ je materijalan i nematerijalan u zavisnosti od konteksta pojavljivanja. On može biti stvarna (fizička) i metaforička pretnja. Pored prostora između „ovog“ i „onog“ sveta, materijalnog i nematerijalnog vampir“ se takođe može javljati i u međuprostoru sna i jave. Njegova fizička snaga (a time i pretnja), opet, u zavisnosti od konteksta, može biti ljudska, nadljudska ili čak nepostojeća. U istom smislu, njegova egzistencija, parazitizam ili seksualnost nalaze se na međi ljudskog i neljudskog.

U buntovništvu „vampira“ leži i njegova ranjivost, jer kroz njega „čovek“, a zapravo zajednica „pobeđuje prirodu“, ili „nekulturu“, uništavajući pojavu koja ne pripada „ovom“ svetu,

paradoksalno time potvrđujući njenu stvarnost, a time i sopstvenu. Po ovoj logici, „vampira“ možemo posmatrati kao entitet koji jednako pripada zajednici (tj. kulturi, društvenom ustrojstvu) i prirodi (svetu izvan kulture, haosu). Medijacija između „vampira“ kao dela zajednice i stranca, jednako je važna, jer on objedinjuje poznatog socijalnog činioca i (unutrašnju) „drugost“, ali preispituje i autoritete lokalne zajednice i društva. Bez obzira da li se radi o poznatom pripadniku zajednice ili došljaku koji je označen kao uzrok problema, npr. pandemije, udružena zajednica uništava demona i pretnju. Ovaj demon spaja besmrtnost i krhku egzistenciju koje zavise isključivo od percepcije i moći zajednice u kojoj egzistira. U tom smislu, možda najvažnija medijatorska odrednica „vampira“ jeste, sa jedne strane, njegova nezavisnost i individualizam, a sa druge egzistencija vrlo jasno podređena autoritetu zajednice čiji je deo i nakon smrti.

## V 8. „Šta je“, „ko je“ ili „zašto je“: razumeti predstave o vampiru u kontekstu

Kao što se kroz poređene pokazalo, postoje konstante u strukturi dva modela. Ipak, čini se da ima mnogo više odudaranja, pa čak i izostanka elemenata poput krvopijstva, seksualnosti ili čak lošeg predznaka pojave, koji se čine presudnim za to kako zamišljamo „vampira“. Problem „krunjenja“ motiva je problem pozicije mog očekivanja. Naime, iz pozicije antropologa iz Beograda, razumljiva ali svakako greška je bila očekivati potpuni kontinuitet elemenata koji *čine* motiv, odnosno imati u ideju o savršenom, originalnom ili kompaktnom i nepromeljivom modelu motiva.

Pored toga što je poređenje dve građe pokazalo nepoklapanje modela, nametnulo se i pitanje konteksta. Naime, građa koju sam sakupio (na prostoru Srbije) beležena je u periodu nešto kraćem od decenije, dok je građa koju je Đorđević sakupio potiče sa prostora cele bivše Jugoslavije od praktično srednjeg do sredine prošlog veka. Prva stvar koja primećujem jeste geška u konstruisanju modela na osnovu građe koja pripada tako široko isprepletanim ali ipak dalekim prostorno, kulturno, socijalno i istorijskim kontekstima. U tom smislu, i ne treba da čudi što građa koju je sistematizovao Đorđević, a koja vampiru kao motivu pripisuje jako širok dijapazon predstava, ne korespondira mnogo sa građom koju sam ja sakupio. Naravno, postoje zajednički elementi motiva poput primarnih koji podrazumevaju neumrlost ili socijalnu poziciju motiva, ali sekundarni elementi a time i celokupne predstave nisu nužno istovetne. Pored toga. Meneu ovom istraživanju upravo i zanim pluralizam predstava i upoteeba motiva, što je, činio se, direktno uslovljeno okolnostima. Ovo nam govori da je kontekst važan, i važnije, da se nešto promenilo, što je uslovlilo i promene kod, kako će se pokazati, „plutajućeg označitelja“, adaptabilnog i polifunkcionalnog

motiva kao što je vampir. Naredno poglavlje će ukazati upravo na važnost promenljivog konteksta kao predznaka specifične predstave o vampiru.

Drugo bitno zapažanje na primeru Đorđevićevog, ali i Bandićevog i nekih drugih istraživanja na temu „vampira“ jeste razlika u objektu istraživanja. Naime, Đorđević pogotovo, ali i drugi autori često nastoje da na osnovu građe, narativa, sklope model i odgovore na pitanje „šta je vampir“ kao model, kulturni konstrukt, koncept ili motiv. Ovaj pristup je važan, ali za razliku od potrage za esencijom motiva ili modelom, mene zanimaju dve druge nepoznanice u jednačini, a to su „koji je čovek - vampir“ i „ko je čovek – svedok, žrtva ili pripovedač“, onaj ko označava demona odnosno prepoznaje. Pojasniću. Ako sagledamo građu, uviđamo da se radi o narativima, pričama ili „iskustvima“ zajednica, odnosno pojedinaca. U tom smislu, prava konstanta u slučaju građe je prenosilac, pripovedač i/ili svedok. Pitanja „ko“, „kako“ i „zašto“ u kontekstu strukture, funkcije ili dinamike motiva su jedno, ali mene zanima odgovor na pitanje onoga *Ko, kako i zašto* upotrebljava „vampira“ u specifičnim okolnostima. Samo ukoliko razumemo okolnosti možemo razumeti i odnos pojedinca, zajednice i motiva kao odnos uslovljen upravo kontekstom. Ako razumemo kontekst rađanja potrebe za motivom, možemo razumeti i raznorodnu upotrebu „vampira“ od strane onog ili onih koji ga baštine.

Lidija Radulović u tekstu koji se bavi konceptom „veštice“ postavlja bitno pitanje. Autorka ne potencira pitanje idealtipskog antropološkog modela „veštice“ i postavlja ne pitanje „zašto su veštice žene“ već „zašto su žene veštice“. Autorka skreće pažnju na pitanje *vrste* žena koje su imale potencijal da budu prepoznate kao *aberantne* – unutar i od strane zajednice (Radulović 2008, 280). Autorka ukazuje na osobe koje su zbog neuklapanja u dominantne društvene niše ili pak iz drugih razloga bile prepoznate kao društveni problem (Ibid), Ovo je dakle bitan pomak u odnosu na istraživanje koje se bavi problemom klesanja modela „veštice“ jer se bavi čovekom, a ne modelom ili narativom.

Luka Šešo postavlja isto pitanje i ukazuje na važnost okolnosti u kojima se rađa potreba za „vešticom“ kao odgovorom na krizu društva, unutrašnji konflikt, disfunkcionalnost osobe itd, a gde zajednica, odnosno pojedinci, a ne inkvizicija, iz različitih razloga označavaju *devijantne* i *opasne* (Šešo 2012, 200, Šešo 2016, 99). Podsećam na fenomen gestapoa u gradovima okupiranim od strane nacističke Nemačke. Kao ni inkvizicija niti kler (Šešo 2016, 201), ni gestapo nije bio dovoljno brojan i sveprisutan da bi označio nepodobne, ali je ipak bilo dovoljno ljudi iz komšiluka, odnosno sela, koji će, iz različitih razloga podkazati bližnjeg. U tom smislu, označavanje uvek kreće od pojedinca ili pak grupe, a može dobiti i konsenzus kolektiva u zavisnosti da li se radi o

pojedinačnoj, grupnoj ili kolektivnoj instrumentalizaciji motiva. Ono što je u ovim slučajevima presudno jeste pozicija označenog i označitelja, onog ko je devijantan i onog ko prepoznaje i ukazuje na devijaciju: Taj odnos je presudan jer se iza njega krije krajnje ljudski a ne magijski ili demonski faktor koji može varirati od osećanja straha, mržnje ili zavisti pojedinca do panike ili tenzija kolektiva usled kojih dolazi do potrebe za „drugim“ koji će biti označen kao krivac ili način da se problem prenebregne.

Ali, kao što ni „veštica“ nema samo jedno značenje, posebno u zajednicama gde može imati i vrlo bitnu ulogu kao predhrišćanske sveštenice, ili u borbi sa zlim silama te danas kroz etnomedicinu (Šešo 2016, 93), tako ni „vampir“ ne mora nužno uvek imati ulogu „žrtvenog jarca“. Upravo taj, ljudski kao i faktor društva čini upotrebu ovog koncepta složenom i važnom za razumevanje odnosa kontinuiteta i diskontinuiteta na primeru koncepta, a slutim i sveta zajednice u čijem je centru onaj koji kroz predstave o vampiru ne govori samo o već kroz motiv. U tom smislu, a sa ciljem razumevanja fenomena fragmentarnosti, krunjenja i brikoliranja motiva od onog što je bio nekad do toga šta sam zabeležio da je danas, u nastavku nastojim da dekonstruišem idealtipski model na modele upotrebe koji imaju različite upotrebne odnosno komunikacijske funkcije uslovljene upravo kontekstom instrumentalizacije. Ukoliko ne grešim i koncept vampira ispravno tumačim kao spoj trajnih karakteristika i grupe promenljivih elemenata koji se granaju u odnosu na potrebe čoveka, grupa, zajednica i društva, moja analiza će ukazati ne samo na okolnosti brikoliranja u smislu nastajanja već i nestajanja određenih elemenata ili pak samog motiva u delu kulture seljaštva. U narednim poglavljima ukazaću na unutrašnje i spoljne faktore koji su uticali na predstave o vampiru kao refleksije društvenih promena stvarnosti „malog čoveka“.

Počev od narednog poglavlja, polazim od pretpostavke da se radi o polifunkcionalnom i adaptivnom motivu, čija priroda *plutajućeg označitelja* pomaže onom koji koristi motiv da kroz njega komunicira na unutrašnjem i spoljnjem nivou sa svetom i stvarnošću koji ga okružuju. Iako analiza upotrebe motiva kroz različite istorijske periode nije cilj ovog rada, ona će pomoći u razumevanju njegove „prirode“ ali i odnosa motiva, zajednice, čoveka i njegove stvarnosti. Dakle, „vampir“ kao motiv o kom se, ali i kroz koji se govori poslužiće kao sočivo posmatranja promena koje su u specifičnim kontekstima iznedrile raznorodne predstave o „vampiru“. Ako se setimo osnovne premise ovog rada, te čoveka i zajednicu posmatramo ne kao pasivne već entitete uslovljene globalizacijskim tokovima, razumećemo i zašto određene potrebe stvaraju specifične predstave o vampiru, ali i zašto promene konteksta menjaju motiv ili ga potiskuju.



## **VI METAMORFOZE VAMPIRA U SEOSKIM ZAJEDNICAMA: NASTAJANJE, NESTAJANJE I PRILAGOĐAVANJE**

Za vreme terenskih istraživanja sakupio sam obimnu etnografsku građu koja je ukazala na to da verovanja u „vampire“ nisu prisutna na isti način u svim seoskim zajednicama niti u različitim delovima zemlje.<sup>80</sup> Pored toga, u krajevima gde postoji dosta narativa o ovom demonu znanje o pomenutom mitskom biću nije bilo celovito, već fragmentarno. Ovo bi značilo da su ispitanici znali šta je „vampir“, ali ne i kako on nastaje, da se on probada ili načinje, ali ne i zašto ili da je u tom kraju postojao neko ko se „povampirio“, ali se ispitanik ne seća okolnosti ili reakcije zajednice. Bilo je i onih koji su znali više od drugih, ali je utisak ipak bio da se radi o fragmentarnom poznavanju fenomena. Imajući ovo na umu, bilo je očekivano da ću se susretati sa odsustvom poznavanja možda manje bitnih elemenata verovanja, ali da će definišući elementi „vampirizma“ poput probadanja, krvopijstva ili seksualnosti, biti opštepoznati. Saznanje da „vampir“ u narativima mojih sagovornika (više) ne pije krv, niti opšti sa svojom udovicom ili tuđim ženama, veoma me je iznenadilo.

Ostvareni uvidi su me naveli na razmišljanje o okolnostima brikoliranja koncepta, odnosno o (socijalnim) faktorima koji su uticali na stvaranje ili nestajanje određenih elemenata motiva kao odgovora na psoebne društvene izazove. To me je vodilo ka ideji da koncept svoju formu uvek duguje potrebi onog ko ga koristi na secifican način, odnosno okolnostima u odnosu na koje se koristi, oblici upotreba bili su, dakle, odgovorni za nadgradnju. Čini se da je razlika između predanja i iskustava, ne samo po formi i sadržaju modela ili narativa, već doživljaja. Ovo bi značilo da je prvo stožer sećanja, znanja i baštine, dok su iskustva, takođe deo stvaranja tradicije ali i refleksija predstava o vampiru u savremenoj istoriji upravo kao odraz konteksta društvene upotrebe motiva. Drugim rečima, nepoklapanja između starih i novih prdanja (priča:doživljaja) posledica je koncepta tradicije koji se može posmatrati poput koncepta sećanja odnosno pamćenja. „Sećanje“ uvek ide u jednom pracu, u nazad, dok je „pamćenje“ dvosmeran proces. Ovo bi značilo da poput modela sastavljenog iz primarnih i sekundarnih atributa, „vampir“ duguje svoju dugovečnost predodređenim, nepromenljivim elementima motiva, ali čini se još i više sekundarnim, elementima

---

<sup>80</sup> Ovim fenomenom ću se baviti u narednim delovima rada.

koje definiše sposobnost prilagođavanju potreba upotrebe onog ko motiv baštini. Drugim rečima, ne treba da čudi raskorak modela stare etnografske građe i modelima savremene upotrebe jer se ne radi nužno o „krunjenju“ i „umiranju“ motiva, već njegovom društvenom „životom“ čega su forma, sadržaj i kulturni status odraz. U tom smislu sam napravio analogiju između narativa koji na selu odražavaju znanje o tradiciji kao sećanju, i narativa koji predstavljaju „pamćenje“ odnosno „živ motiv“ i dalje u procesu metamorfoze.

U tom smislu, zanimaju me faktori koji su usloveli specifične tokove brikoliranja motiva, potrebe na koje je odgovarao, kao i relacije društvene komunikacije u kojoj posreduje. U nastavku nastojim da dekonstruišem idealtipski model, odnosno raščlanim ga po elementima u cilju razumevanja specifičnih, raznorodnih društvenih upotreba. Dekonstrukcija motiva ima za cilj razumevanje veza između konteksta, specifičnih društvenih potreba i upotreba, te posledično nastajanja/nestajanja elemenata motiva.

U delu rada koji sledi ukazaću na različita suštinska ili lateralna pitanja, probleme ili tenzije koji potresaju zajednice koje koriste ovaj motiv kao oruđe saznanja o nepoznatom, mapiranja stvarnosti, konstruisanja društvenog ustrojstva, ali i preispitivanja pomenutih koncepata. Pokušaću da objasnim logiku motiva, kao skupa primarnih i sekundarnih elemenata koji su u isto vreme dotiču trajnih, ali i aktuelnih pitanja, problema i tenzija društva. Moram naglasiti da u delu rada koji sledi ne tragam za korenima verovanja ili esencijom koncepta „vampirizma“ niti pokušavam da ga racionalizujem. Cilj je razumevanje logike i okolnosti koje su dovele do konstruisanja različitih predstava o „vampiru“.

## **VI 1. Društvo, smrt i telo pokojnika**

Pluralizam vizuelnih identiteta koji je ovom demonu krojila pre svega narodna imaginacija, a potom i popularna kultura, ostavljao je na mene poseban utisak. U ovom delu rada akcent stavljam na telesnost odnosno vizuelni identitet „vampira“, kao elementa seljačke kulture.

Iako ne možemo biti sigurni da li se u mnogo puta citiranom članu Dušanovog zakonika, u kome se govori o iskopavanju i spaljivanju tela pokojnika zaista misli na „vampira“, možemo biti sigurni da je telo (pokojnika) demona (bilo) važan deo predstave o ovom demonu. Austrijski izvori iz 18. veka nedvosmisleno govore o važnosti tela kao odrednice ili simptoma vampirizma među zajednicama koje je tada potresala „vampiriska groznica“. Nadalje, od pomenutog perioda do danas, etnografska građa zabeležila je više opisa izgleda ovog demona.

„Vampir“ se zamišlja u antropomorfnoj formi u nekim slučajevima istovetnoj izgledu koji je čovek imao za života, dok u drugim slučajevima telo ima neljudski izgled, odražava proces biološke dekompozicije ili pak ima apstraktniju formu. Ovaj demon može biti i zoomorfan ili imati izgled poput „mešine bez kostiju pune krvi/pihtijaste mase“ (Ђорђевић 1953, 213). Ove slike telesnosti karakteristična su za ranije pomene ovog demona i vezuju se pre svega za izgled „tela vampira“, odnosno pokojnika u grobu. Brojni narativi svedoče o vrlo sličnim predstavama o „vampiru“ koji se javlja na „ovom svetu“, izvan groba, te proganja ljude u snu i/ili na „javi“. Zoomorfni izgled često je vezan za mogućnost metamorfoze demona prilikom posete svetu živih, van groba, dok se „vampir kao mešina“ vezuje isključivo za grob.

Po Dušanu Bandiću, telo „vampira“ i grob u kome se nalazi, ključni su za koncept, budući da mora postojati mesto gde je demon pasivan, a gde zajednica može izaći na kraj sa sa njim – probadajući ga i time prekidajući kontakt (Bandić 2008, 107). Mene ne interesuje samo funkcija tela kao dela narativa o uništenju, već veza specifičnog promišljanja telenosti demona kao dela kognitivnog, saznavnog procesa. Razumevanje navednih procesa pojasniće ulogu „tela vampira“ u procesu razumevanja fenomena smrti, konstruisanja kulturne stvarnosti i u reprodukovanju društvene moći.

„Iako je smrt univerzalna, kulturna manifestacija smrti je uvek kulturno i istorijski uslovljena“

Eva Aheren, *Death, modernity and the body* (2013)

Za filozofa, kulturologa i tanatologa Edgara Morena, začetak promišljanja kulturne stvarnosti i apstraktne misli (pa i umetnosti) uočljiv je na primeru pojave groba, tj. prakse sahranjivanja pokojnika i začetak je ljudske svesti, ali i dijalektike sa onostranim, što je za ovog autora svojevrsni „pasoš“ zahvaljujući kojem je pračovek prešao iz prostora „ničije zemlje“, prostora prirode i nagona, u svet kulture (Moren 1981, 23). Po mnogim tanatolozima, začetak religijske misli posledica je upravo nastojanja da se razumeju prirodne pojave i logički mapira svet i stvarnost koji nas okružuju, sa posebnim akcentom na smrt i onostrano (Moren 1951., 1980, Leroa - Guran 1964, 1991, Tokarev 1964, Toma 1980). Razvojem apstraktne misli o smrti, i važnije, smrtnosti kao predznaku, razvijala se misao o životu, što je za posledicu imalo promišljanje stvarnosti, razvoj predstava i „verovanja“, začetak religijskih koncepata, paralelnih svetova/egzistencija, kauzalnih odnosa, odnosa moći, poretka i hijerarhija koje su i danas prisutne u ljudskom društvu (Moren 1981, 23).

Andre Leroa - Guran navodi kako je začetak religijske misli posledica korišćenja jezika i simbola koji su odražavali dvostruki osećaj straha i moći. Rana religijska misao, kao i ona danas, nastoji da omogući čoveku da fizički i metafizički komunicira sa svetom u koji pokušava da se uklopi (Leroa - Guran 1991, 12). Moren navodi kako je („primitivni“) čovek fenomene sa kojima se susretao u prirodi primenio na oblikovanje (kulture) stvrnosti (Moren 1981, 25). U slučaju smrti, ona je, začuđujuće, kroz celu našu istoriju predstavljena kroz dva dominantna mita: mit o ponovnom rađanju i mit o „dvojniku“. Prvi koncept bi bio blizak npr. ideji reinkarnacije, tj. ponovnog rađanja, dok bi drugi koncept bio blizak npr. ideji animizma, udvajanja npr. tela i duše. U oba slučaja ovi koncepti predstavljaju „fantazmatsku i noološku projekciju struktura reprodukcije“, dakle, metaforu za opstajanje i rađanje života (Moren 1981, 15). Prvi koncept Moren shvata, ne kao analogiju sa biljnim životnim ciklusom, već odraz zakona univerzalnog za sve životinje, koji se manifestuje kroz umiranje jedinke i kontinuitet rađanja vrste. Drugi koncept, autor ilustruje kroz prikaz udvajanja hromozoma, gde se ne radi o umnožavanju (deoba), već stvaranju svoje kopije, dakle, udvajanju. (Moren 1981, 16)

Pomenuti koncepti analogni pojavama u prirodi, dopunili su prazninu između jedinke i vrste, a kasnije i društva, i učinili su koncept smrti manje fatalističkim, te ublažili smrću izazvanu traumom, smatra Moren (Moren 1981, 16). Grupno promišljanje i konsenzus oko slike „prirode“ i sveta oko nas postaje stvar kolektiva koji živi konstruisane stvarnosti. Kolektivna slika fenomena postaje dominantna, a strah od smrti i vizija onostranog dobijaju svoje mesto u funkcionisanju društva. Razumevanje odnosno artikulisanje smrti kao apstraktnog fenomena, posebno je vidljiv u odnosu kolektiva i pojedinca.

Čovek se ne boji samo smrti, već i osoba, predmeta i mesta koje su sa njom u vezi. Moren ističe da se čovek ne plaši samog raspadajućeg tela, već je presudan faktor (socijalne) veze posmatrača i tela (Moren 1981, 34). U tom smislu, mrtvo telo simbolizuje gubljenje individualnosti i to plaši posmatrača, ipak, posmatrač se ne užasava nad mrtvim telom životinje, neprijatelja ili izdajnika (Moren 1981, 34). Mrtvo telo bliske osobe je upravo ono koje koncipiramo kao *nečisto* i prema kom imamo specifičan lični i kolektivni odnos. Autor navodi tvrdnju Levi Brila po kojoj „živeti znači pripadati grupi svim svojim bićem“, što je autor tvrdio i za članove kolektiva koji su umrli, a koji i dalje pripadaju klanu (Moren 1981, 43). Smrt, pokojnici, preci ali i "živi pokojnici", njihove fizičke i metafizičke inkarnacije, imaju svoje mesto, odnosno funkciju u životu zajednice. Poznavanje pokojnika, odnosno „vampira“, u kontekstu može biti presudno po njegovu instrumentalizaciju kao „drugog“ ili izmeštenog.

Moren u uvodnim delovima svoje studije *Čovek i smrt* navodi primer jednog od najstarijih poznatih grobnih mesta kao primer začetka apstraktnog promišljanja stvarnosti i prirodnih pojava, ali i odraza potencijalnog straha od mrtvog tela. Činjenicu da je telo pokojnika bilo prekriveno kamenjem, autor interpretira kao bitan kulturni čin, akt koji odražava odnos prema individui i/ili strah od toga da se pokojnik, odnosno njegovo mrtvo telo „vrati među žive“ (Moren 1981, 25). Ovu interpretaciju moramo uzeti sa rezervom, ali je činjenica da mnoge ljudske kulture imaju specifičan odnos prema mrtvom telu, a posebno raspadanju koje neumoljivo sledi.

Postoje tri dominantna odnosa prema mrtvom telu, te dekompoziciji:

1. Telo se izmešta iz zajednice i npr. ostavlja u šumi da bude pojedeno od strane životinja ili da se tamo raspadne;
2. Proces truljenja se ubrzava, a telo se primera radi, spaljuje;
3. Proces truljenja se usporava/prekida, a telo se primera radi, balsamuje (Moren 1981, 30).

Tri navedena primera odražavaju specifične kulturne percepcije dekompozicije i odnosa kolektiva prema individui. Ovo se može posmatrati kao odnos prema nečistom ili opasnom telu odnosno fizički poželjnim i nepoželjnim slikama smrti. Društveni rituali koji reprodukuju ideje o poželjnoj i nepoželjnoj smrti i pokojniku možemo posmatrati na nivou kognitivnog, etnointerpretacije, ali i odnosa moći.

Kakve veze do sada izrečeno ima sa „vampirom“? Smatram da je razumevanje odnosa mrtvog tela i procesa dekompozicije, kao poželjnih i opasnih slika smrti, presudno za razumevanje dela korpusa vizuelnih/telesnih karakteristika „vampira“, njegovih atributa i društvene uloge. Kroz pregled fizičkih karakteristika demona nastojim da razumem odnos prirode i kulture, te stvarnog i imaginarnog oličenog u „telu vampira“. Ovde moram ponoviti da moj zadatak ili namera u ovom radu nisu da rekonstruišem okolnosti nastanka motiva, već da na osnovu poznatog materijala ukažem na to da različiti aspekti koncepta, u ovom slučaju – telesnost, mogu poslužiti kao ilustracije razvoja strukture i funkcije motiva kao refleksije društvene percepcije i ustrojstva.

## **VI 2. „Telo vampira“**

Na osnovu zakonske odrednice iz Dušanovog zakonika (14. vek), primera „baba Pribe“ (navodnog), „vukodlaka“ čiji je leš uništen (15.vek), najdetaljnijih prikaza „vampirskih ekshumacija“ i uništavanja ovekovečenih u austrijskim izveštajima iz 18. veka, sve do kasnijih

primera probadanja/spaljivanja „vampira“ u 19. i 20. veku, fizičko „telo vampira“ deluje kao vrlo bitan element rituala koji povezuje metafizičko i fizičko. Kako to objašnjava Bojan Žikić, u svim kulturama, telo, telesnost, je osnova promišljanja čoveka, dok je njegova suština, sopstvo, ličnost, obično vezana za duh, odnosno dušu pojedinca (Žikić 2018, 20). U iskazima mojih sagovornika, fizička predstava „vampira“ ne počiva na posebno apstraktnim vizuelnim slikama demona, niti dubinskom promišljanju njegovog izgleda, a još manje na ritualnima koji uključuju otelotvorenje, sknavljenje ili uništenje demona.

Poslednje bi značilo da izostaje probadanje ili spaljivanje „vampira“ (u grobu), te da se u narativima više radi o simboličkim aktovima koje isključuju pokojnika iz zajednice odnosno „ovog sveta“ kao ličnost nego kao telo. Slično je uočio i Veselin Čajkanović koji je pre više decenija zaključio da se radi o redukciji praksi (a time i verovanja i motiva) od sankcionišućih, direktnih i fizičkih, na simboličke i preventivne. Ipak, ne bih se složio sa Čajkanovićevim stavom po kom je: „...on („vampir“ prim. aut) mrtvac i ništa više“, odnosno, „mrtvac čije se telo nije raspalo i koji, prema tome, može da ustane iz groba i da luta“ (Čajkanović 1994, 204). Smatram da je Čajkanović donekle u pravu, u smislu da „vampir“ u telesnoj formi predstavlja devijaciju u odnosu na poželjnu ili „prirodnu“ sliku smrti, u religijskom ali i socijalnom smislu. Kada kasnije budem govorio o odnosu tela i duše u uništenju „vampira“, ovo će biti posebno bitno jer se čini da društvo sve manje odstranjuje fizičko prisustvo, već suštinu čoveka, njegovu metafizičku stranu, dušu, a zapravo ličnost.

Telo demona, može imati različite uloge kao odraz prirodnog ili neprirodnog, čistog ili opasnog, ali pre svega, čini se, uzroka i posledice. Ove opozicije pokazaće se, posebno su važne u okolnostima u kojima je posthumna slika tela bila indikator stanja ili aktivnosti „vampira“. Pojasniću zbog čega je ovaj element „vampirizma“ nekada bio bitan dok ga danas, kao uopšte i iskopavanje, probadanje ili uništavanje fizičkog tela pokojnika malo ko pominje a još manje praktikuje.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> U nastavku ću pokušati da opravdam ideju po kojoj je izostanak okolnosti u kojim je potrebno reagovati na pojavu pošasti kroz ritual, izostao onda kada je ideja uzroka ili borbe protiv pošasti promenjena. Sa druge strane, postoji i argument zakonskih ograničenja ali se on čini kao motiv koji sputava javne rituale ali ne i potrebu ili praksu. Ako pogledamo staru etnografsku građu primetićemo da kroz veakove o „vampiru“ saznajemo upravo zahvaljujući onima koji su sve do sredine 20.veka nastavili sa ovim praksama. Razlog, dakle, ne leži u kriminalizaciji već drugim okolnostima koje prevazilaze efekat pretnej kaznom od strane države.

### VI 3. Truležno telo („vampira“)

Razlikujem (neraspadnuto) telo pokojnika koji se javlja u „snu“ i na „javi“, odnosno prilikom otvaranja groba. Osnovni razlog za razdvajanje ovih slika „vampirske telesnosti“ jeste to što su „vampiri“ na „javi“ prepoznavani ali i zamišljeni u oblicima u kojima su „vampirske katakteristike“ pripisivane mrtvim telima nakon vađenja iz groba, dok je obličje „vampira“ u snu raznolikije i nadrealno.<sup>82</sup> Fizička slika demona bila je bitna kao potvrda „povampirenja“ i posthumnih aktivnosti demona, a telo i grob su bili presudni za „uništenje“ krvopije. „Vampir“ koji se pojavljuje u snu sam po sebi je dokazano nemrtvi demon, ali njegova pojava obično je individualno interpretirana pre kolektivnog suda, dok je otkrivanje fizikog tela demona bio deo kolektivnog rituala preklapanja metafizičkog i fizičkog sveta. U tom smislu, „san“ je ipak prostor priviđenja, gde telo ima manje važnu ulogu od same interpretacije pojave. Interpretacija ove pojave u snu može, ali ne mora kasnije izazvati potrebu da se pronađe i uništi telo demona. Obred otkopavanja groba i tela pokojnika, sam po sebi već počiva na postojećoj ideji da se neko „povampirio“ i da je to problem koji iziskuje reakciju kolektiva. U tom smislu, ovaj deo rada bavi se analizom percepcije i upotrebe tela pokojnika na javnom nivou, i što je važnije - na „javi“.<sup>83</sup>

Po zabeleženom u literaturi, „vampira“ su odavale različite fizičke devijacije koje su otkrivane najčešće prilikom otvaranja groba. Položaj tela kao svedočanstvo aktivnosti pokojnika kao i deformacije određenih delova ili celog tela bili su važan su „simptom“ vampirizma. Postoje (retki) narativi o tome kako se događalo da grupa seljana raskopa grob da bi potom na dnu groba zatekli „vampira“ kako naizgled „živ i zdrav“ sedi i otpozdravlja okupljenima (Ђорђевић 1953, 200). Ipak, brojniji su primeri kada su na dnu groba nalažena mrtva i nepomična tela pokojnika - demona.

Ђорђевиć navodi ekshumacije „vampira“ u selu Deliblato (Banat), 1752. godine, kada su seljaci iskopali tela šest „vampira“: „povadili im srca i izvodili još neke praznoverne radnje“ (Ђорђевић 1953, 206). Ovaj šturi prikaz ne daje dovoljno uvida u okolnosti ekshumacija. Austrijski izveštaji beleže utiske očevidaca, kako vojno – medicinskih predstavnika, tako i lokalnog življa. Važno je naglasiti da je praksa opisana u 18. veku, relevantni model, jer se poklapa i sa opisima kasnije beleženih ekshumacija. Postoji više zabeleženih primera koji su sledili i nakon 18. veka,

---

<sup>82</sup> Autori poput Tajlera, smatrali su da je u snu i začeta ideja animizma. Po autoru, surrealne slike sna mogle su prikazati pripadnike porodice ili grupe za koje je pojedinac na „javi“ znao da su umrle odnosno mrtve (Harvey 2005).

<sup>83</sup> U narativima zabeleženim u staroj građi, a posebno novijim, san je prostor gde se pokojnik vraća živima, najčešće u obliku u kom je egzistirao i za života. Stara etnografska građa takođe ukazuje na „san“ ili pre međusan kao liminalni prostor u kom se demon pojavljuje.

poput onog kada su prvog aprila 1838. godine seljaci u Timočkoj eparhiji otvorili grob, rasporili leš, te u njega nasipali vrelo vino (Ђорђевић 1953, 211) ili kada je 1922. godine otkopan grob Paje Tomića (Tupanar), a njegovo telo pronađeno u drugačijem položaju nego kad je zakopan (Ibid). Dakle, iako su zabeleženi, raniji i kasniji primeri „vampiskih“ ekshumacija, nisu dokumentovani detaljno kao austrijski izveštaji koje iz tog razloga biram za referentnu tačku.

### **VI 3.1. Slučaj Petra Blagojevića, Kisiljevo 1725<sup>84</sup>**

Selo Kisiljevo 1725. godine zadesila je pošast od koje je umrlo devetoro ljudi, svi u prvih 24 časa bolovanja. Pre nego što su umrli, oboleli su govorili da im u san dolazi Petar Blagojević koji je preminuo i sahranjen šest meseci ranije. Po priči obolelih, Blagojević je gušio svoje žrtve. Sumnje meštana potvrdila je i ojačala priča Petrove udovice, koja je pominjala kako joj je muž takođe dolazio u san i tražio svoje opanke. Nakon toga su meštani, u pratnji nadležnih predstavnika vlasti i sveštenika, otišli na grob kako bi ga otvorili i proverili da li na Blagojevićevom telu ima vidljivih znakova „vampirizma“. Predstavnicima imperijalne vlasti su tu pozvani na zahtev naroda koji se plašio da ukoliko se bude čekalo predugo sa ekshumacijom, niko u selu neće ostati živ.

Nakon otvaranja kovčega, okupljeni su ustanovili znake „pokojnika koji odbija da umre“, odnosno „vampirizma“. „Leš Petra Blagojevića izgledao je začuđujuće sveže, osim nosa koji nije izgledao kao ranije... kosa, brada i nokti su mu otpali a izrasli novi, dok se stara koža oljuštila i bila zamenjena novom“ (Mezes 2013, 28-29). Predstavnik vlasti koji je prisustvovao mučnom ritualu primetio je da se u pokojnikovim ustima nalazi nešto sveže krvi. Krv na usnama poslužila je kao dokaz krvopijstva „vampira“. Kao odmazda, usledilo je probadanje srca pokojnika nakon čega je, po izveštaju: „iz njega kao i iz usta pokuljala sveža krv“ (Ibid). Nakon probadanja, leš je spaljen.

### **VI 3.2. Slučaj Arnauta Pavla, Medveđa 1732**

Za razliku od prethodnog izveštaja, slučaj Arnauta Pavla je mnogo bolje dokumentovan. Sledi prikaz delova narativa relevantnih za ovaj deo analize.

Arnaut Pavle je bio seljak koji je nesrećnim slučajem (pad sa zaprege) slomio vrat i umro u Medveđi 1728. godine. Po priči najstarijeg hajduka u selu Gorčina Handaka, 20-30 dana nakon smrti Arnauta Pavla, više ljudi se žalilo kako ih ovaj pokojnik uznemirava. Pored toga, verovalo se da je Pavle usmrtio četiri osobe. Osim toga, Pavle je za života pričao kako ga je na Kosovu, u

---

<sup>84</sup> Poslednjih godina pojavili su se ne samo prevodi izveštaja poput knjige „Vampiri u Srbiji u XVIII veku“ Marije Kleut i Nikoline Zobenice, već i prevodi izveštaja i filozofskih i drugih rasprava iz 18.veka (knjiga „Traktat o žvakanju i mljakanju mrtvaca u grobovima“ iz 1734) u predvodu Dragana Paunovića.



turskoj Srbiji napao „vampir“ koga se spasio tako što je jeo zemlju sa groba tog „vampira“, te se mazao njegovom krvlju.

Kao i u slučaju Petra Blagojevića, zajednica se, u pratnji predstavnika državne vlasti, okupila na grobu A. P., te prilikom otvaranja kovčega zatekli njegovo telo potpuno očuvano, ali prekriveno krvlju koja je tekla iz usta, ušiju, očiju i nosa. Pored toga, izgledalo je da su tkiva poput noktiju, kose i kože otpala i bila zamenjena novim, živim tkivom. Sve ovo je protumačeno kao simptom „vampirenja“, te je leš proboden prilikom čega je „vampir“ ispustio krik uz obilno krvarenje. Telo je spaljeno, a ostaci bačeni u grob. Ista praksa obavljena je sa telima četiri pokojnika, jer je postojalo verovanje da se žrtve „vampira“ i same vampire.

Ovo nije bio kraj nedaćama. Za Arnauta se pričalo ne samo da je napadao ljude, već i da je pio krv stoke. Ljudi koji su jeli meso ove stoke, ubrzo su počeli da oboljevaju i u roku od tri meseca umrlo je još 17 ljudi. Meštani su nakon ovih smrti otišli na groblje i otvorili „sumnjive“ grobove. Za one koje su okupljeni zaključili da su „vampiri“, sledila je ista praksa kao i za Blagojevića i Arnauta, bili su probodeni, glave odsečene, a potom tela spaljena. Pepeo je bačen u Moravu. Oni čija su tela nađena u raspadajućem stanju, vraćeni su u grobove.

#### **VI 4. „Posthumni život mrtvog tela“: između prirode i kulture**

U navedenim slučajevima, demon se pre svega prepoznaje/zamišlja, kao antropomorfni demon čije fizičke karakteristike odražavaju nastavak telesnih funkcija i života tkiva, odnosno koji poseduje telo koje odoleva silama prirode i nakon smrti. Socijalna interpretacija koncepta „prirodnog“, poželjnog i čistog bila je norma u odnosu na koju je vampir predstavljao inverziju, a time i opasnost, pretnju zajednici.

Navedeni primeri govore o naizgled iracionalnim idejama o posthumnoj egzistenciji (tela) i osobe nakon smrti. Kako bih proverio koliko su navedene slike „tela vampira“ zapravo neverovatne, posetio sam Institut za sudsku patologiju i konsultovao prof. sudske patologije Slobodana Savića. Nakon mog izlaganja ovde nabrojenih primera „posthumne egzistencije tkiva“ ili „posthumnih aktivnosti tela“, jedan deo slika je odbačen kao nemoguć. Primera radi, mogućnost da se tkivo obnavlja (nedeljama) nakon smrti potpuno je isključena. Primeri iz kojih crpim građu oslikavaju ideje seljačkog društva iz prošlosti koje nije bilo upoznato sa medicinskim saznanjima o procesu dekompozicije, odnosno faktorima koji utiču na njene mnogobojne oblike.

*Racionalno* posmatrajući, jasno je da većina pomenutih slika predstavlja uobrazilju, nešto nemoguće. Ipak, koliko god pomenuti motivi delovali iracionalno kao deo „vampira“, oni donekle imaju osnovu u prirodnim fenomenima, dakle, u stvarnom i mogućem – „prirodnom“.

Pođimo od samog „večnog prebivališta“, groba, i kovčega. Po zapisanom, prilikom ekshumacija odnosno otvaranja kovčega nalažena su tela pokojnika u položaju ili sa izrazom lica koji nije odgovarao onom koji je imao pre zatvaranja kovčega, te ispraćaja na „onaj svet“. Za okupljene, ovakvo stanje bilo je dokaz njegove posthumne aktivnosti.

Pored znakova aktivnosti primetnih po izgledu ili položaju tela, kojim niko nije prisustvovao, bilo je i slučajeva gde je bilo svedoka „oživljavanja leša“, barem do određene mere. Postoje narativi u kojima se tvrdi da je prilikom ekshumacije ili neposredno pre neko od okupljenih primetio da leš „daje znake života“. Ispuštanje zvukova u kovčegu, buka, „pomeranje ruku i nogu“, otvorene oči pokojnika koji ih je pre toga zauvek sklopio, otvorena usta i drugi „dokazi“ povampirenja, samo su neki od navedenih.

U teoriji, moguće je da je osoba doživela „kliničku smrt“, ali da je zbog različitih faktora sahranjena pre nego što se povratila iz ovog stanja. Iznenadjenje i užas koji bi sledili po buđenju iz kome, svakako bi objasnili grč na licu i telo ukočeno u položaju u kom se pokojnik našao nakon što je bezuspešno pokušavao da probije kovčeg, sve dok se nije ugušio. Zabeležio sam nekoliko priča sagovornika koji su govorili o njima poznatim slučajevima osoba koje su umrle i bile položene u kovčeg, da bi se nekoliko sati pre sahrane povratile, odnosno „oživele“. Čuo sam i za nekoliko primera osoba koje su doživele slično iskustvo, ali nisu žive dočekale spas.

Što se tiče pomeranja udova ili aktivnosti organa ili života tkiva neposredno nakon smrti, situacija je nešto komplikovanija. Prof. Savić mi je pokazao nekoliko snimaka obdukcija na kojima se naizgled mogu videti znaci života poput grčenja mišića ili širenja zenica. Na snimcima se zapravo vidi aktivnost kao posledica prisustva zaostalog kiseonika u mišićnoj ili masi oka, što stvara iluziju života, a može se javiti nekoliko časova nakon smrti, ali ne i nakon toga.

Postojali su i drugi, ekstremniji primeri „života mrtvog tela“. Naime, postoje i pomeni slučajeva kada bi ponovo otvoren kovčeg otkrio potpuno izobličeno telo osobe koja je preminula pre samo nekoliko nedelja. Slika tela kao nabreklog trupla koja ispušta zvukove ili može pući, asocira na motiv „mešine pune pihtijaste mase“ koju sam već ranije pominjao.

Izobličenje tela je već lakše objašnjiv fenomen. Na snimcima koje mi je prof. Savić pokazivao jasno se vidi uticaj okolnosti smrti, biologije tela, te okolnosti čuvanja istog, na način i

brzinu nastupanja dekompozicije, a time i oblik koje će leš poprimiti. Primera radi, u slučaju osobe koja je izvršila samoubistvo vešanjem, nakon nekoliko sati glava je postala potpuno crna. U drugom slučaju, telo osobe koja je preminula tog dana, izrazito je nabubrilo i potamnelo i to u roku od samo nekoliko sati, a ne dana ili nedelja. Ovakve promene zaista su ostavile nelagodan utisak na mene, kao osobu koja se dotada nije srela sa mrtvim telom, a još manje dekompozicijom.

Moram pomenuti i fenomen „sapunizacije“. „Sapunizacija“ je posledica procesa dekompozicije koji nastupa ukoliko se osoba udavi (reka, potok, jezero), a telo ostane zarobljeno npr. u rečnom rastinju duži vremenski period. U ovim slučajevima telo ne samo da izrazito nabubri, već i poprima sasvim drugačiji izgled i teksturu. Dva prethodna oblika, nabubrenog leša donekle mogu odgovarati opisu „vampira“ kao „mešine ispunjene pihtijastom masom“. Pored toga, u slučaju kada telo nabubri usled raznih spoljih i unutrašnjih faktora (toplota, vlažnost, bakterije) ono kroz proces truljenja iznutra stvara i ispušta gasove, što u nekim slučajevima proizvodi zvukove ili čak može dovesti do toga da telo „eksplođira“. Često narativ o probadanju pokojnika prati zapažanje da je „demon prilikom probadanja ispustio vrisak i ostao mrtav“.

Česti su i primeri koji opisuju „posthumni život tkiva“. Naime, poznati su pomeni pokojnika kod kojih je primećeno da im je nakon smrti „porasla kosa“, „oči se otvorile i pocrvenele“, „zubi i nokti izrasli“, a „koža podmladila“. Ovde se takođe radi o spoju prirodnih pojava i njihovih interpretacija. Naime, kako je naglasio prof. Savić, tkiva nakon smrti ne mogu „živeti“ ili se razvijati, ali postoji mogućnost da drugi procesi stvore ovu iluziju. Kosa, nokti i zubi ne rastu nakon smrti, ali koža ili desni oko njih dehidriraju/skupljaju se nakon čega npr. zubi ili nokti deluju veći, tj. izraženiji.

Najpoznatija pojava, možda presudna za motiv koji je u 18. veku, preko austrijskih izveštaja postala je objekat prvo naučnih debata, a potom i neodvojivi deo motiva popularne kulture jeste – krv. Za mnoge ekshumirane pokojnike u ovom periodu tvrdilo se da im je u ustima „pronađena sveža krv“ ili da „im je niz bradu curela krv“. Ne samo to, već i da su žrtve vampira, ljudi ili životinje, mogli preneti dalje „vampirsku zarazu“.<sup>85</sup> Krv je jedan od motiva veoma zastupljen u starim pomenima „vampirskih ekshumacija“, a često presudan simptom aktivnosti ovog demona, oličenog u lešu sa čijih se usana sliva krv. Zanimljivo je da je ovo gotovo uobičajen deo procesa truljenja tela, te da se ne radi o krvi, već o truležnoj tečnosti koja pod pritiskom izlazi kroz nos i usta pokojnika, čak i kada je on položen na leđa. Sam položaj tela pokojnika je veoma bitan. Ukoliko

---

<sup>85</sup> „Vampirskom zarazom“ i krvopijstvom kao specifičnim elementom „vampirizma“ bavim se u narednom podpoglavlju.

osoba nakon trenutka smrti neko vreme leži licem na dole, krv ispuniti oči koje će nakon toga delovati krvavo.

## VI 5. Netruležno telo

Koncepti netruležnog tela i posthumnog života tkiva (u slučaju truležnog tela) predstavljaju sličnu ali ne istu vrstu aberacije u odnosu na „prirodnu“ ili poželjnu sliku smrti. Netruležno telo na simboličkom nivou predstavlja čoveka čije se telo odupire prirodnom, odnosno poželjnom procesu. Ovo telo nalikuje telu živog čoveka iako ovaj to nije. Telo pokojnika koje odaje iluziju nastavka života (tkiva) i deluje kao da se opire prirodnom sledu stvari. Ono „vara“ i oponaša život i posle smrti.

Ovo možemo sagledati kroz koncept „čistog i opasnog“ Meri Duglas, gde se predmeti, osobe ili pojave van svog kulturno poželjnog ili predviđenog mesta ili oblika opažaju kao prljavi, opasni a samim tim i nepoželjni (Duglas 2001, 12-13). „Vampir“ fizički i simbolički predstavlja potpunu izmeštenost iz mesta koje po normi društva treba da zauzima. Ovaj demon obitava u svetu živih kako kroz fizičku manifestaciju (telo koje odbija da istruli), tako i kroz prisustvo unutar zajednice (kao priviđenje, pretnja ili eksploator). „Vampir“ time iskazuje svoju simboličku prirodu demona „zaglavljeno“ u liminalnom prostoru između života i smrti te „ovog“ i „onog“ sveta. Ovo stanje može poslužiti kao svojevrsna fizička potvrda metafizičkog nivoa stvarnosti, i obrnuto.

U primerima austrijskih ekshumacija, ali i u staroj etnografskoj građi, netruležna tela pokojnika nedvosmisleno su percipirana kao nečista, neprirodna i opasna, a time i „vampiriska“. „Vampirizam“ bi, po zaključku austrijskih vojno - medicinskih ekspedicija („vampirsko stanje“, „Vampyrstande“) Jenkins 2010, 108) bio biološki ili medicinski fenomen. Sa ovim se slažem samo delimično. Biološki ili medicinski faktor je samo osnova forme, dok je sadržaj koji čini ovog demona odraz kulturne percepcije. Telo se percipira kao „vampirsko“ usled okolnosti koje podstiče specifičan (socijalni) kontekst. Netruležno telo simboliše „drugost“ pokojnika u odnosu na zajednicu. Kolektiv ga percipira kao „vampira“ upravo jer njegovo telo odbija da se povinuje prirodnim zakonima, a zapravo normama zasnovanim na lokalnoj kulturnoj interpretaciji prirode.

Ipak, ključno pitanje nije ono koje se bavi racionalnošću predstava o telu demona, već okolnostima u odnosu na koje se javila potreba za otvaranjem groba, odnosno potreba za dokazivanjem nečijeg „vampirenja“ te posthumne aktivnosti. Interpretacija slika „vampirizma“ tek u kontekstu odražava određenu logiku i smisao.

## VI 5.1. (Netruležno) telo „vampira“, socijalni i prirodni ekvilibrijum

Oba oblika „vampirskog“ tela kriju princip koji se suprotstavlja zamišljenom „prirodnom“ ekvilibrijumu života i smrti. Kroz iluziju posthumnog života tkiva telo prkosi ideji smrti kao kraju fizičkog života. Ova ideja se može tumačiti kao nastavak života nakon smrti, van pravila prirode i zajednice. „Očuvano telo“ sa druge strane, odražava sličan, ali ne isti princip. Naime, u kontekstu gde je truljenje uobičajeno, netruležna tela su specifično percipirana u zavisnosti od konteksta. U slučaju hrišćanstva, telo ili čak skelet nekog svetitelja ili crkvenog lica, može biti znak posebnosti ili ispravnog života a time i svetosti pojedinca. Međutim, u seoskoj zajednici, npr. 18. veka, tela koja ne trule kada sva druga trule, percipirana su kao neprirodna i opasna.

U društvu koje nije upoznato sa specifičnim delovanjem različitih faktora na telo ili u društvu koje telo izmešta iz zajednice sahranjivanjem u zemlju, kakvo je npr. ono koje je u 18. veku vršilo ekshumacije „vampira“ u Kisiljevu i Medveđi, očekivano je da ovi procesi okupiraju maštu. Ovo ne znači da tadašnja društva nisu imala kontakt sa mrtvim telima, već da se u uobičajenim okolnostima ono izmeštalo iz zajednice u groblje, te da je očekivani sled događaja bio potpuno raspadanje tela.

Truležno i netruležno telo predstavljaju sliku fizičke medijacije između sveta smrti i ovog sveta. Ipak, truležno telo vremenom nestaje, a ostaje samo skelet za koji se duša ne vezuje (Čajkanović 1994, 2009). U tom smislu, naslućujem zašto su se netruležno telo ili fenomen „posthumnog života tkiva“ ili „zatvora duše“ dovodili u vezu sa idejom „vampirizma“. Telo „vampira“, sklopljeno od nabrojanih slika (ne)raspadanja, zapravo predstavlja ideju egzistencije (i) aktivnosti nakon smrti, koja je u specifičnom kontekstu neprirodna, a samim tim i nepoželjna ili opasna po zajednicu. Setimo se, Moren navodi da se čovek najviše užasava truležnog tela bliske ili osobe koje je poznao i koja je bila deo zajednice (Moren 1981, 38). Ako se setimo ideje da čovek pripada zajednici i nakon smrti (Moren 1981, 55), strah i gnušaje dobijaju složeniju notu u slučaju poznatog i bliskog nego nepoznatog leša ili demona.

Kroz ritual zajednica demonstrira sopstveni autoritet u ostvarivanju prirodnog (i socijalnog) ekvilibrijuma i koristi tradicijska znanja kako bi razrešila problem. Spaljivanje („vampira“), kao što je to Moren pojasnio, način je da društvo ubrza proces raspadanja i odvoji pojedinca od „ovog sveta“ i same zajednice (Moren 1981, 37). Sa druge strane, zašto se onda telo „vampira“ probada? Već sam pomenuo da Veselin Čajkanović smatra kako proces redukcije odnosa prema telu traje vekovima, da je spaljivanje najdestruktivniji, ali i najstariji ritual, probadanje manje agresivan, a „načinjanje“ preventivni čin (Čajkanović 1994, 212). Po Čajkanoviću, probadanje nema za cilj da

„ubije“ demona ili da ga probuši, već da ga „prikuca za grob“ kako ovaj ne bi mogao da izlazi i smeta zajednici, već vremenom istruli i time oslobodi dušu okova tkiva. U ovom slučaju zajednica oslobađa dušu pokojnika i pomaže joj da zauzme svoje poželjno mesto u zagrobnom životu. „Načinjanje“ je preventivni čin gde probadanje kože sprečava telo da se nakon smrti „utenči“, pretvori u mešinu.

U sva tri slučaja, vatre, koca ili igle, autoritet zajednice, oličen u tradicijskom znanju razrešava problem, te uspostavlja socijalni i prirodni ekvilibrijum. Društvo kroz ove rituale konstruiše i potvrđuje svoju viziju „ovog“ i „onog“ sveta, ali i „prirodnog“ i društvenog (kulturnog) ustrojstva. Uostalom, društvena slika ispravne smrti primetna je i na primeru „prikoljiša“, o kom je pisao Ivan Kovačević, koji služi kao svojevrsna eutanazija, način da osobe koje predugo umiru napuste ovaj svet, kroz šta se ponovo uspostavlja prirodna ravnoteža i sprečava povampirenje (Ковачевић 1990). Društvo tako postaje kao posrednik i upravljač društvenim i prirodnim pojavama. Medijacija se odvija kroz sistem ideja, dakle, kroz kulturne obrasce i koncepte.

\*\*\*

U toku terenskih istraživanja koja su obuhvatala različite delove Srbije, a time i različite tipove seoskih zajednica, primećeno je da motiv „tela vampira“ ili uopšte uloga tela pokojnika u narativima, verovanjima i ritualima u vezi sa „vampirima“, deluju redukovano ili izostaju. Naime, osim starijih ispitanika ili onih koji su želeli da pokažu znanje o tradicijskih slikama ovog demona, nije bilo mnogo sagovornika koji su isticali fizički aspekt „vampira“ kao presudan za dijagnostikovanje ili sankcionisanje (uništavanje) ove pošasti. Sama predstava demona u narativima „očevidaca“, nalikovala je izgledu koji je pokojnik imao za života, manje u fizičkoj, a češće u formi aveti, odnosno priviđenja. Prethodno rečeno se odnosi na pojavu demona, kako u snu, tako i na „javi“.

U nekim slučajevima, ispitanici su naglašavali da je „vampir“ – „mešina puna pihtijaste mase“, te da se nalazi u grobu. Jako mali broj ispitanika, sa druge strane, imao je priliku da vidi ili čuje za slučajeve ekshumacija koje bi potvrdile ovakav stav o telesnosti demona. Uzrok razlike u viđenju uloge tela pokojnika i tela „vampira“ u narativima sagovornika, treba tražiti u promenama u strukturi i kulturi zajednice. Naime, u jugo–istočnoj Srbiji, posebno u selima knjaževačkog kraja, „načinjanje“ tela pokojnika i dalje je ritual koji se obavezno sprovodi kao preventiva „povampirenja“. Odsustvo ovog rituala percipira se kao mogući uzrok povampirenja osobe. U selima koja pripadaju zapadnijim delovima države, ideja o vezi „vampira“ i tela pokojnika redukovana je i fragmentarna, osim u slučajevima zaštite, što se vidi po upotebi belog luka i/ili

glogovog trnja koje se radi zaštite postavlja na kapije i prozore. U najzapadnijim delovima Srbije, u okolini Loznice, pa čak i Valjeva, kraja čija je narodna imaginacija iznedrila Savu Savanovića, najpoznatijeg domaćeg vampira i (anti)junaka pripovetke Milovana Glišića, „vampiri“ se češće percipiraju kao relikv prošliosti, pre nego aktuelna pojava (Глишић 1998, 85-161).

Iako „telo vampira“ služi kao važan pokazatelj poželjnih slika smrti u kulturi zajednice, ono u kontekstu vampirizma ne može biti uzrok, već posledica potrebe za prepoznavanjem demona. Pravo pitanje je, dakle, – šta je dovelo do otvaranja grobova prilikom čega su „vampiri“ prepoznavani. Potom se nameće i pitanje zbog čega je određeni pojedinac označen kao nulta tačka demonskog prisustva. „Telo vampira“ je samo simptom, dokaz, ali za razumevanje uloge motiva vampira, moramo razumeti i okolnosti koje su uticale na to da zajednica posumnja u nečiju povampirenost, odnosno ulogu ovog demona u nastajanju društvenih problema. U narednom delu, ukazujem na vezu tela i telesnih tečnosti pokojnika i „posthumnih aktivnosti“ kao načina da se dublje razume socijalna uloga (živog) mrtvacu u kontekstu.

## VI 6. Telo, krv i pošast

„ Počela je da kvvari vodu, da tamani stoku, da čara, u grudima i u trbuhe, bolesti koje nisu mogle da se protumače“ Miloš Crnjanski (Црњански 1998, 219)

Motiv krvi odnosno krvopijstva koristim kako bih ukazao na bitnu ulogu „vampira“ kao eksploatatora i faktora nestabilnosti zajednice. Krv kao potvrda aktivnosti/krivice i telo kao fizička slika „krivca“, imaju bitnu ulogu u razrešenju socijalne drame posebno ukoliko je uloga „vampira“ uloga pretpostavljenog krivca za zlo koje napada zajednicu.<sup>86</sup> Pomenuto ću ilustrovati kroz dva primera. Izveštaj iz Kisiljeva govori o lokalnoj interpretaciji smrti devetoro ljudi kao posledici aktivnosti „vampira“ Petra Blagojevića. Iako se implicitno govori o svedočanstvima žrtava koje je „vampir“ davio u snu, nema direktnih pomena krvopijstva. Krvopijstvo se u ovom slučaju pominje na kraju, kada su na osnovu prisustva (sveže) krvi na usnama leša konstatovane njegove krvopijske aktivnosti (Арбутина 2018, 13-14).<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup>Ne samo „vampire“ već i drugi demoni poput npr. Čume predstavljaju personifikaciju pošasti poput Kuge ili Kolere, nekad (Тројановић 1983, 39). Razlika je u odnosu prema ideji izvora zla. U slučaju Čume, radi se o zlu koje pripada više prirodi nego kulturi, te se ovaj demon pre gosti nego ugrožava (Тројановић 1983, 40-41). Sa druge strane, „vampire“ je „zlo iznutra“, iz zajednice i kulture, te je društvo neprijateljski i destruktivno raspoloženo prema označenim ljudima – „krivcima“.

<sup>87</sup> Slučaj pandemija 18. veka nisu jedini, niti poslednji primeri pripisivanja pošasti, bolesti ljudi ili stoke, vampirima. Slični slučajevi su se pojavljivali i u naredna dva veka. Primer toga je npr. pojava kuge u jagodinskom kraju 1837. godine. Za vreme ove pandemije taskođe je bilo priča po kojima se pokojnici vraćaju u sela i grad (Дедић 2009).

Slučaj „vampirske historije“ u Medveđi sadrži detaljne informacije o okolnostima, pri kojim je pošast interpretirana kao posledica krvopijstva i „vampirske zaraze“.<sup>88</sup> U tekstu austrijske vojno – medicinske ekspedicije zapravo se govori o dve povezane („vampirske“) pandemije. Autor izveštaja na početku pominje Arnauta Pavla kao uzročnika smrti četiri osobe koje su stradale „od njegove ruke“. Seljani su, kako sam već naveo, otkopali grobove i uništili tela Arnauta i njegovih žrtava, budući da se smatralo da se i žrtve „vampira“ – vampire.

„Vampir“ kao demon koji kroz medijum krvi može zaraziti osobu (poput „vampira“ koji je zarazio Pavla), a potom kroz nju dalje širiti zarazu direktno (4 žrtve Arnauta Pavla) ili indirektno (preko životinja, na druge seljane), predstavljao je narodnu interpretaciju kauzalnih odnosa u kontekstu (virusne ili bakterijske) zaraze. Zaraza je mogla biti, ali uopšte nije morala biti prenošena preko krvi *per se*. Krv je kao simbol životnog soka, u ovim slučajevima povezivana je sa širom društvenom krizom i pandemijom koja je slabila zajednicu.

U izveštaju su popisana stanja leševa nakon ekshumacija, sa razlozima dijagnostifikacije „vampirizma“ kao medicinskog stanja:

1. Milica (60 godina), preminula je nakon tromesečne bolesti. Nakon smrti, a 90 dana posle sahrane, obdukcija je ukazala na veliku količinu sveže krvi, dok su okupljeni hajduci svedočili kako se u grobu podmladila i prolepšala. Ona je prepoznata kao pokretač ovog talasa „vampirske pandemije“, jer je – jela meso ovaca koje su ubili ili napadali prethodni vampiri;
2. Stana (20 god.), preminula je nakon porođaja. Pred smrt govorila je kako se mazala „krvlju vampira“, te kako će ona i njeno dete umreti, pa postati i sami vampiri. Obdukcija njenog (neraspadnutog) tela pokazala je očuvane organe i svežu krv, dok su stari nokti i koža otpali i bili zamenjeni novim tkivom;
3. Dete (8 god.), ležalo je u grobu 90 dana i bilo u „stanju vampirizma“;
4. Sin hajduka zvani Miloje (16 god.), pre smrti je bolovao 3 dana. Pre autopsije bio je pokopan 9 nedelja i 4 dana. „Stanje vampirizma“ ;
5. Joakim/Jovan (17 god.), isto sin hajduka, pre smrti je bolovao 3 dana. Pre autopsije bio je pokopan 8 nedelja i 4 dana. „Stanje vampirizma“ ;

---

<sup>88</sup> Možemo pretpostaviti da se nije radilo nužno o vampirskoj, ali već drugoj, nauci razumljivijoj pandemiji.



6. Ruža umrla nakon desetodnevne bolesti. Grudni koš ove žene, kao i njenog deteta koje je bilo staro 18 dana, a umrlo 5 nedelja ranije, bili su ispunjeni svežom krvlju.
7. Devojčica (10 god.), umrla dva meseca ranije, isti simptomi;
8. Žena jednog od seljana (Hendaka), umrla 7 nedelja ranije, iskopana je zajedno sa svojim detetom (staro 8 nedelja, umrlo 21 dana ranije). Oba tela bila su potpuno raspadnuta, iako su zemlja i grob bili isti kao i u drugim grobovima;
9. Rade (21 god.), bolovao je tri meseca. Iskopan nakon 5 nedelja, a leš je bio potpuno raspadnut;
10. Pokojna žena i dete lokalnog barjaktara iskopani su nakon 5 nedelja. Tela su bila gotovo potpuno raspadnuta;
11. Stanče/Stanko (60 god.), umro je pre 6 nedelja. Telo, u „stanju vampirizma“, bilo je ispunjeno krvlju;
12. Miloje (25 god.), hajduk, iskopan je posle 6 nedelja u grobu. „Stanje vampirizma“. Hajduk Jovica je prijavio žalbe svoje pastorke koja je pred smrt govorila kako joj u san dolazi sin gore navedenog Miloja, te je davi;
13. Stanojka (20-22 god.), preminula nakon trodnevne bolesti, sahranjena 18 dana pre obdukcije. Za nju se takođe pričalo da je napadnuta od strane Miloja, sina hajduka. Na njenom vratu, ispod uha, ostao je plavičasti trag „dužine prsta“. Obdukcija je pokazala da je telo u neprirodno svežem i podmlađenom, neraspadnutom stanju, dok su grudi kao i kod drugih „vampira“ bile pune krvi (Арбутина 2018, 13-14, Ranft 2020, 111-113).

Ovo svedočanstvo uzrokovalo je velikim interesovanjem i brojnim medicinskim i teološkim raspravama *Pruskog Kraljevskog društva za nauke*.<sup>89</sup> Danas postoji doza podozrenja prema autentičnosti Flikingerovih izveštaja odnosno, korelacije zabeleženog i osvedočenog. Teško je verovati da su lokalni seljaci tog vremena govorili nemački, a Flikinger i njegova četiri pomagača stigli su na groblje sredinom dana, što im je ostavilo oko četiri sata da pregledaju 17 leševa (Jankins 2010, 110). No, ovaj izveštaj postao je okosnica naučnog pristupa problemu „vampirizma“.

---

<sup>89</sup> Nekoliko nedelja nakon što je „Visum et Repertum“ reprinted u Nirnberškom naučnom žurnalu, ovaj tekst postaje „best seler“ na sajmu knjiga u Lajpcigu 1732 (Jenkins 2010, 111).

Što se krvi kao simptoma krvopijstva, te zaraze „vampirizma“ tiče, nauka je i ovde dala svoj sud. Pored faktora koji utiču na proces dekompozicije, pri kojima se na telu, a posebno u ustima, nosu ili ušima javlja „krv“ (truležna tečnost), ideja „vampirske zaraze“ povezana je sa – zarazom, odnosno nekom vrstom epidemije. U tekstu Perside Lazarević di Đakomo, navedeni su primeri Jure Granda (Georga Grandoa), seljaka iz Kringe u Istri, te Arnauta Pavla (Arnold Paole) iz Medveđe koje su zajednice 1672 godine, odnosno 1727/1732.god. prepoznale kao „vampire“, uzročnike „vampirske zaraze“ (Лазаревић ди Ђакомо 2016, 129). Autorka je navela kako se u Kringi 1672 godine, šesnaest godina nakon smrti Jure Granda, pojavila neobična epidemija koja je posebno pogađala žene i decu koji su patili od anemije (Лазаревић ди Ђакомо 2016, 133). U slučaju Arnauta Pavla, autorka navodi da postoje pretpostavke o ovom čoveku, kao vojniku koji je ratovao u Grčkoj iz koje se vratio zaražen, te po povratku u selo i preminuo (Лазаревић ди Ђакомо, 2016, 131).<sup>90</sup>

Mark Kolins Dženkins u svojoj knjizi „Vampire forensics“ uzrok „vampirizma“, kao koncepta, nalazi upravo u ideji zaraze – pandemiji (Jenkins 2010, 101). Po ovom autoru, uzrok zaraza, leži u pojavi novih virusa/bakterija, sa kojima zajednice pre toga nisu dolazile u kontakt (Jenkins 2010, 271). Neobjašnjiva zaraza, sa čijim simptomima i posledicama seljaci do tada nisu bili upoznati, predstavljala je „drugost“ virusa oličenog u „vampiru“. „Drugost“ se, po ovom autoru ne ograničava samo na virusima i bakterijama, već i na poremećaju delikatnog ekvilibrijuma između zajednice i (uobičajenih) prirodnih parazita. Dženkins takođe navodi sud forenzičkog antropologa Pola Sledzika po kom je pojava tuberkuloze ključna za razumevanje kasnijih pojava „vampirizma“ npr. u Novoj Engleskoj (19. vek), nakon čega se autor pita da li je epidemiologija ključna za razumevanje ovog fenomena (Jenkins 2010, 29).<sup>91</sup>

U izveštajima iz Kisiljeva, a posebno Medveđe „vampira“ definiše njegovo netruležno telo, ali njegovu posthumnu aktivnost u zajednici odaje prisustvo krvi u telu, kao i na ili u ustima pokojnika. Element krvopijstva dao je motivu aktivnu dimenziju te ga označio kao pretnju sa stvarnim fizičkim posledicama. Još važnije, „dokaz“ posthumne aktivnosti, označio je pokojnika kao uzročnika porblema. Napad na čoveka, individuu, a potom na druge žitelje zajednice, postao je

---

<sup>90</sup> Navešću kasniji primer iz Srbije. 8. Marta 1820. godine meštani Uba obratili su se Knezu Milošu sa sledećim zahtevima: „Svi smo uvereni da je do pomora čeljadi i marve došlo zbog masovne pojave vampira i veštica. Da bi se ove nevolje kurtalisali, tražimo dozvoljenje da raskopamo sve grobove i tako istrebimo veštice i vampire. Od njih dolazi sva naša nevolja... A ako njegovo sijateljstvo to ne dozvoli, onda ćemo kuće u Ubu spaliti, a mi se na sve strane raseliti...“(Matković, Novakov 2017, 127).

<sup>91</sup> Pomenuta naučna objašnjenja imaju za cilj da racionalizuju „vampira“ kao koncept koji je posledica ljudskog neznanja o prirodnim, biološkim ili medicinskim fenomenima. Meni to nije cilj. Nastojim da ukažem na ulogu motiva u kontekstu lokalne kulturne interpretacije prirodnih pojava, kao i odnosa pojedinca i kolektiva u prevazilaženju socijalne krize.

kolektivni problem, jer je imao kolektivne posledice. Krvopijstvo je demona označilo predatorom, a njegovo crpljenje krvi iz ljudi i životinja<sup>92</sup> - eksploatorom zajednice.<sup>93</sup>

Krv koju „vampir“ pije/crpi, može biti raznorodan simbol. U tradicijskoj kulturi krv, kao i mleko (koje „vampir“ takođe pije (Ђорђевић 1953, 180)), element je koji predstavlja „tečnost života“ ili simbol života. Krv, ali i mleko su takođe i medijumi koji povezuju članove zajednice (konsangvinalno srodstvo („krv moje krvi“), srodstvo po mleku (Miljković Matić 2012, 188)). Takođe bitna simbolika krvi je to što ona može biti percipirana i kao simbol ili nosilac duše čoveka. Ispijanje krvi ljudi i životinja u hrišćanskom kontekstu predstavljalo je zlo, pagansku, a ne hrišćansku specifičnost (Jenkins 2010, 256). Još u srednjem veku (XIII i XV vek), kako navodi Stanoje Bojanin, bilo je zabranjivano ispijanje krvi stoke i to uz pretnju večnog prokletstva i sahrane bez sveštenikovog blagoslova, budući da je ova osuda bazirana na starozavetnoj percepciji krvi kao duše životinje (Бојанин 2008, 33). Razume se, govorimo o dva različita konteksta, u kojim ovaj čin može biti simbol (zabranjenih) paganskih običaja, kroz koje se putem krvi komuniciralo sa vrhovnim bogom (Бојанин 2008, 28) ili čin crpljenja životne energije, duše čoveka ili verovatnije - zajednice.

Eksploatacija zajednice ogledala se u slabljenju ljudi i stoke kroz crpljenje krvi, ali u nekim slučajevima i uništavanju letine<sup>94</sup>. „Vampir“ se smatra glavnim „eksploatorom“, uzročnikom krize, što indukuje odgovor zajednice. Metafizičke ili vidljive pojave poput pošasti, suše ili drugih zala koje su pogađale zajednicu, bile su personifikovane u „vampiru“ kao nevidljivom uzroku, odnosno pojedincu – krivcu.<sup>95</sup> Kolektiv je morao reagovati i odstraniti ove aberacije,

---

<sup>92</sup> Ono što je povežalo događaje u Kisiljevu i Medveđi bile su životinje, odnosno stoka. Naime, pričalo se da Arnaut ne napada samo ljude, već pije krv stoke. Budući da je stoka ostala u životu nakon prvog talasa „vampirske pandemije“ ljudi su nastavili da koriste meso. Životinje su dakle na neki način akumulirale zarazu i preko mesa i krvi i ponovo je prenele na ljude. Danas možemo racionalizovati ove pojave i interpretirati pomenuto kao neku vrstu virusa ili bolesti životinja koja je pogađala i ljude, ali ljudi onog vremena nisu imali ideju o biološkim specifičnostima virusa ili bakterija.

<sup>93</sup> Ђорђевић navodi slučaj iz 1844. godine, kada su dve žene i dva čoveka iz okoline Požarevca osuđeni, jer su otkopavali „grob vampira“, žene za koju su smatrali da se povampirila, nakon čega su „ovce manjkavale“ (Ђорђевић 1953, 175). Autor navodi sličnu situaciju koja se odigrala pola veka docnije u leskovačkom srezu (selo Mrštan), gde se jedna žena povampirila i napala stoku jednog seljaka, „pa mu popila tri ovce, drugom je takođe popila tri ovce“ (Ibid). „Vampir“ ne „pije krv“, pojedinca, čoveka ili stoke, on crpi dobra zajednice, time je slabeći.

<sup>94</sup> Za „vampire“ se i inače pričalo da puštaju stoku, nanose štetu domaćinstvu kroz rušenje pokućstva ili proždiranje zaliha hrane (naručito u periodima gladi).

<sup>95</sup> Ovdje moram napomenuti da „vampir“ nije jedini demon koji predstavlja personifikaciju pošasti. U mnogim zajednicama bitan deo oralne istorije jeste narativ o poziciji sela u prostoru. Većina narativa, posebno u jugoistočnoj Srbiji govori o tome kako je nekada selo bilo pozicionirano nekoliko kilometara od mesta gde je sad. Etnoekplikacija razloga migracije zajednice označavala je „Čumu“ (demona bolesti, npr. kuge). „Čuma“ je obično pratila narod „do reke“ ili „potoka“ gde se i zasutavljala. Neki od sagovornika se još sećaju ovih događaja i selidbi uzrokovanih masovnim umiranjem u zajednici. „Čumu“, kao demona prirode (i društva) zajednice su izbegavale sopstvenim izmeštanjem, ili pak zaštitom kroz zavetne krstove ili druge ritualne radnje poput kružne procesije koja se završavala kod nekih od zavetnih krstova ili „zapisa“. Po nekim opisima „čume“, ovaj demon nalikuje „vampiru“, ili iz razloga što deluju slično ali iz različitih pozicija (priroda/kultura, spolja/iznutra), ili je „čuma“ samo naziv za pandemiju koju su personifikovali i

demonstrirajući i potvrđujući svoj autoritet te uspostavljajući željeni poredak odnosno socijalni i prirodni ekvilibrijum. „Vampir“ dakle, nije jedini uzročnik masovne krize, ali jeste konkretno određen društveni krivac za zlo. Pored toga, ovaj motiv je često zamenjivao druge demone koji su nestali kroz vekove, apsorbujući njihovu „krivicu“ i ulogu (npr. čuma, kuga).<sup>96</sup>

## VI 6.1. „Vampir“ kao „žrtveni jarac“

Ovaj mali „intermeco“ služi da pre nastavka dekonstruisanja različitih upotreba motiva, akcentuje „vampira“ kao deo zajednice. Cilj ovog segmenta je da pre grupnih ili individualnih upotreba, dodatno pojaśni kolektivnu ulogu motiva u kontekstu društvene drame (Turner 1974).

„Žrtveni jarac“, po teoriji Renea Žirara, predstavlja entitet koji kroz istoriju ljudske civilizacije figurira kao „nosilac društvenih grehova“. „Žrtveni jarac“ je osoba, životinja ili predmet koji zajednica simbolički ili stvarno žrtvuje u nadi da će se spasti od „gneva bogova“. Ovaj fenomen je prisutan u mnogim kulturama, pa i u našoj, što kroz žrtvovanje životinja (Божанин 2008, 33), žrtvovanje dobara „daće“, te simboličko žrtvovanje pripadnika zajednice („vampira“) zarad opšteg dobra. U zavisnosti od kontesкта zavisi da li se kroz dar ili žrtvu nastoji umilostiviti viša sila ili pak ispraviti kolektivne greške svaljene na pojedinca koji će trpeti bes bogova zarad dobra kolektiva.

Ovim ritualnom zajednica nastoji razrešiti socijalnu krizu ili dramu i uspostaviti socijalni ekvilibrijum. Ritual dijagnostikovanja u otklanjanja (uzročnika) problema, te razrešenja društvene drame rezultuje stanjem komunitasa (Turner 1974), a pored toga što ostvaruje društvenu ravnotežu, spaja i jača zajednicu, makar na određeno vreme (Girard 1977, 64). Različiti periodi nose različite izazove za društva, iako se u prethodno navedenim slučajevima radi o pandemiji u drugim okolnostima se može raditi o bilo kojoj vrsti fenomena koji slabi društvo ili socijalne veze.<sup>97</sup>

---

u „vampiru“. Razlog zbog koga se „čuma“ više ne pominje (osim kao sećanje/predanje) jeste što je ovaj motiv počivao na jednoj funkciji kao personifikacija zaraze, dok „vampir“ takođe jedan od uzročnika pandemije uspeva da opstane i pored nestajanja ovog elementa, upravo zato što je polifunkcionalan. Luka Šešo na drugim primerima narodnih verovanja u Hrvatskoj dolazi do istog zaključka (šešo).

<sup>96</sup> Ovakve racionalizacije ili etnoeksplikacije čuo sam nebrojeno puta u baš ovakvim ili sličnim formama. Zanimljivo, „čumu“ kao i zarazni aspekt „vampira“, „ubila“ je država. Preciznije, neobjašnjive, velike i smrtonosne pandemije, u državi, pa i selu postale su ređe razvojem univerzalnog i sveprisutnog zdravstvenog sistema. Pored toga, kao i u slučaju sada aktuelnog „korona virusa“, informacije o uzroku bolesti, te smrtnosti prenose mediji kao produžena ruka državne komunikacije sa svim svojim građanima. Država, odnosno „modernost“ kao lokalizovana tekovina izmestila je smrt iz lokalnog u državni atar nadzora. Ljudi na selima su svesni ovoga, što odražavaju njihove interpretacije da: „vampira više nema... jer se nekad naćinjaló, a danas su svi pelcovani odma... ili otvoreni ako umru u bolnici“.

<sup>97</sup> Primera radi, Sonja Žakula je na primeru „vukodlaka iz Makedonije“ (2004) ukazala na upotrebu ovog motiva kao posledicu, odgovor na problem nestajanja rudnika kao bitnog dela ekonomije zajednice, te na povlaćenje liminalnog prostora, u korist „prirode“, a na ušrtb „društva“ (Žakula). Ivan Kovačević je ukazao na fenomen „vampirске histerije“ koja je 2006. godine zahvatila Šabac. „Vampir“ je u periodu društvene krize indukovane političkim promenama u

„Mehanizam žrtvenog jarca“ deluje kroz četiri faze:

1. Pošast u vidu bolesti ili bilo kog oblika nedaće preti zajednici;
2. Zajednica traži uzročnik problema (krivca). Zajednica prepoznaje pojave ili osobe koje bi mogle biti krive, te označava devijaciju;
3. Zajednica na osnovu izgleda, okolnosti rođenja, načina života ili bilo kog drugog faktora koji se ne uklapa u normu, označava aberantnu individu u ili individue;
4. Zajednica kolektivno učestvuje u izopštavanju/smaknuću, posredstvom predstavnika zajednice (Girard 1987, 78).

Celog procesa, označavanja i izopštavanja na simboličkom nivou, često nisu svesni ni označitelj ni označeni (Ibid). U tom smislu, aberantni pokojnik je onaj za koga u specifičnom kontekstu zajednica odluči da je aberantan i poveže ga sa kolektivnim problemom kog je uzročnik. „Vampir“ je savršeni „žrtveni jarac“, budući da suštinski jeste čovek i deo zajednice kako za života, ali i nakon smrti, a nije u stanju da protivureči ili se brani na optužbe.<sup>98</sup> Čini se da su međuljudski i odnosi moći bitan a u slučaju „vampira“, često ignorisan činilac jednačine. Ne radi se o samom pokojniku, koliko o širim društvenim odnosima.<sup>99</sup>

„Aberacija“ kao takva, smatram, nije dovoljna da se pojedinac označi kao „vampir“, za to mora postojati odgovarajući kontekst, odnosno potreba, budući da iziskuje prepoznavanje veze devijacije pojedinca i (socijalnog) problema. U prethodnim slučajevima telo i krv su bili veza između „okrivljenog“ i „sudije“ odnosno društva i pojedinca koji je prepoznat kao aberantan. Isto može biti primenjeno na nivou moralne ili socijalne devijacije. Siguran sam da je bilo slučajeva kada je teže odrediti krivca, jer se ne poklapa smrt svakog pokojnika – „vampira“ sa pojavom

---

Srbiji, kao i u prethodno navedenom slučaju, bio indikator društvene krize (Ковачевић). U dva navedena slučaja pojava „vampira“ bila je indikator, simptom društvenih promena (ekonomskih, ideoloških i političkih) koje su oslabile zajednice, dok u slučaju Medvede i Kisiljeva zajednice slabi pošast, a „vampir“ biva označen kao uzročnik pandemije.

<sup>98</sup> Postavlja se i pitanje pozicije porodice „aberatnog pojedinca“ u procesu postizanja kolektivnog konsenzusa imajući u vidu potencijalnu stigmatizaciju koja se prenosi kroz kulturu pamćenja. Priče o lokalnim vampirima predstavljaju, čini mi se, ne samo edukativni podsetnik na nekadašnje prestupe i sankciju, već su i deo procesa pamćenja i sećanja, a time i oruđe stigmatizacije i hijerarhizovanje pojedinaca ili porodica u zjaednici.

<sup>99</sup> Kao ilustraciju različitih kategorija u dijalogu kao i faktora poznavanja navodim primer magijskog rituala „salivanja strave“ kom sam prisustvovao a potom i učestvovao. Pre mog učestvovanja posmatrao sam kako žena izliva stravu malog deteta kog su roditelji doveli jer danima ne može da spava. Nakon rituala dete je bilo iscrpljeno i smirilo se. Žena je dijagnostifikovala da je dete uplašila kokoška i da će se uskoro smiriti. Ipak, činilo se da je ritual imao umirujući učinak pre svega na roditelje. Kategorija subjekta činila se presudnom. Naime, žena je obavila obred nadanom, kao odraslom i nezavisnom individuumom o kojoj zna samo da je „stranac“ i to da je već deset dana konstantno u pokretu. Meni je rečeno da sam pod stresom i da su mi noge umorne. Ova žena u zajednici figurirala je kao magijski(iako je istakla da to što radi radi u ime pravoslavlja i svetaca), pedagog, psiholog i doktor što je u različitim oblicima karakteristično za gotovo sva posećena sela.

problema, već se osobi može naknadno nametnuti ova veza u skladu sa kontekstom. Znamo da je bilo situacija kada „viša sila“ odlučuje o tome ko je „vampir“, a kada se ne postoji određena tačka društvene diskrepancije (kao što je izbijanje pandemije), već društvo oseća da slabe socijalne veze. Zašto bio uostalom, postojao mehanizam koji navodi Đorđević, ali i drugi, koji podrazumeva dijagnostikovanje „vampira“ tako što se preko grobova vodi „crni konj bez belega“ koji mogu naslutiti mesto na kom (u kom) se krije demon (Ђорђевић 1953, 197). „Kašto uzmu vrana ždrijepca bez biljege, pa ga odvedu na groblje i prevode preko grobova u kojima se boje da nije vukodlak.; jer kažu da takovi ždrijebac neće, niti smije, prijeći preko vukodlaka“ (Karačić 1964, 44). U ovim slučajevima, nakon otvaranja groba, zajednica na osnovu tela, prisustva krvi ili drugih okolnosti prepoznaje „vampira“. Motiv krvi izostaje u situacijama kada se prisustvo demona ne manifestuje kroz sam napad ili crpljenje krvi/života iz čoveka ili stoke, već remeti socijalni balans samom svojom pojavom, pravljenjem štete ili seksualnim napadima.

Ovo znači da ne mora uvek postojati društvena drama u ekstremnom obliku, već se može raditi o individualnim slučajevima ili tenzijama koji za posledicu imaju prepoznavanje „vampirenja“. Na individualnom odnosno grupnom nivou „vampir“ se drugačije prepoznaje budući da on osobi koja ga prepoznaje „dolazi“ iz različitih razloga i u različitim formama (san, java). Ovo takođe iziskuje konsenzus (makar dela) zajednice, koja često nastoji da izvede određeni ritual i reši osobu, a time i sebe pretnje. Ponovo, i ovde se radi o uspostavljanju poželjnog poretka i odstranjivanju nepoženog činioca.

Danas, devijacija i pretnja društvu od strane „vampira“ nisu više direktne i fizičke, a samim tim ni eksploatacija, dok uloga mrtvog tela ili ispijanja krvi slabi. Pretnja zajednici više ne dolazi u vidu neobjašnjivih pandemija „od spolja“, čije uzroke interpretira zajednica, već „iznutra“, kroz moralno posrtanje njenih članova ili slabljenje društvenih veza usled različitih faktora. Danas, uz unutrašnje odnose, faktor čini i spoljni svet kog je selo svesnije nego ikad. U tom smislu, aberacija postaje proizvoljna posledica različitih faktora i uglova dijagnostikovanja.

Čini se da (danas) „aberantni pokojnik“, čija se aberacija ne bazira nužno na biološkom, već moralnom ili bilo kom drugom odstupanju od norme zajednice, predstavlja neku vrstu moralističkog motiva, smernice, odnosno opomene. Kroz narative o devijaciji, pretnji i razrešenju problema „vampira“, zajednica podučava o ispravnom i neispravnom, poželjnom i nepoželjnom načinu života, a time i smrti. Na osnovu moralističkih poruka narativa o „vampirima“, članovi zajednice uče o poželjnom obliku života koji uzrokuje odgovarajuću posthumnu egzistenciju, ali i vezu aberantnog života i aberantne posthume egzistencije. Ovaj mehanizam podrazumeva

neophodnost pridržavanja pravila zajednice ukoliko pojedinac želi da ostvari poželjan ovostrani i onostrani život. U suprotnom, pojedinac ne samo da rizikuje da se nakon smrti „povampiri“, već i da bude uništen od strane kolektiva. Samo „uništenje“ kao pretnja ne mora podrazumevati isključivo njegovu posthumnu egzistenciju, već „socijalnu smrt“ koja deluje kao ultimativna.

\*\*\*

Iako je motiv krvopijstva osim u popularnoj kulturi Zapada, „živeo“ i u narodnim verovanjima sve do sredine 20. veka (u nekim krajevima i duže) ovaj motiv danas – izostaje. Osim primera krvopijstva u 18. i 19. veku (Ђорђевић 1953, 174), motiv se pominjao i na početku 20. veka (Milosavljević 1913, 298). Čajkanović navodi pojave kasnijih „vampirskih pandemija“ između dva rata (1923.godina) (Чайкановић 1994, 273), a Đorđević navodi slučajeve krvopijstva gotovo do početka Drugog svetskog rata (Ђорђевић 1940, 237). Za vreme terenskih istraživanja u periodu od 2007 – 2019, bilo je primetno da je motiv „vampira“ redukovan kada se radi o određenim elementima. Iznenadujuće, motiv krvi odnosno krvopijstva gotovo potpuno je izostao i to u selima knjaževačkog i pirotskog kraja, zatim u okolini Valjeva / zaroškom kraju, te po selima u okolini Loznice i Tršića. Čak i u selima Kisiljevo i Medveđa situacija se ponovila. Da moja istaživanja nisu jedina koja su pokazala redukciju ili potpuno odsustvo ovog elementa motiva, potvrdila su i istaživanja Ljubinka Radenkovića sprovedena na teritoriji Zapadne Srbije, Šumadije i podunavlja (Раденковић 2016, 278). Radenković je zaključio da se motiv krvi, kao ključni element građenja stereotipa o „vampiru“ u književnosti i filmu, jako retko pojavljuje na terenu.<sup>100</sup> Sa druge strane, aberacija ili mehanizam „žrtvenog jarca“ uočljivi su na terenu i danas, gde češće počivaju na interpretaciji socijalnih odnosa nego što imaju ulogu u razumevanju prirodnih pojava. Naravno, osim smrti.

Više o odnosu motiva, zajednice i spoljnog sveta govoriću nešto kasnije u radu. U nastavku stavljam fokus na specifične upotrebe „vampira“, ne kao simbola dominacije centra nad marginom, već oruđem komunikacije specifičnih socijalnih grupa i kolektiva.

---

<sup>100</sup> I zaista, retko ko od ispitanika mi je pominjao koncept krvopijstva kada sam sa njima razgovarao o promišljanju „vampira“. Slučajevi gde je ispitanik na pitanje o tome „da li vampir pije krv“ odgovarao potvrdno, zapravo su često bili posledica novije primene – kontaminacije motiva. Naravno, motiv ne sagledavam kao večno zarobljenu simbiozu forme i sadržaja, te je jasno da se u mnogim motivima narodnih verovanja prepliću različita verovanja i ideje od balkanskih, predhrišćanskih, do hrišćanskih i drugih. Ipak, u slučaju krvopijstva kao motiva, primetan je bio i uticaj popularne kulture Zapada, pre svega filma, pa književnosti, ali i medija na promišljanje lokalnog „vampira“. U tom smislu, ispitanici su mi često na pitanje „da li vampir pije krv“, odgovarali pozitivno, uz šta bi dodali – „eno, Drakula pije krv“ ili „leptirica, ona pije, Sava Savanović, kako već.. ...gledao sam na televiziji“. Kada bih nakon toga pitao da li je sagovorniku poznat slučaj da je neko doživeo ili da se pričalo o ovakvim napadima demona na ljude, odgovor je po pravilu bio negativan.

## VI 7. „Vampiriska seksualnost“: simptom i regulator društvenih tenzija

Dok je u popularnoj kulturi Zapada koncept „vampirске“ seksualnosti, kao uostalom i krvopijstva neodvojiv od predstava o vampiru, u narodnoj kulturi Srbije ovi elementi zamiru. Radi se o zanimljivoj pojavi koja se tiče razmnožavanja, ne samo kroz krvopijstvo, odnosno zarazu, već kroz prokreaciju, sa ženom.

Pored toga što fenomen posmatram kao još jednu odrednicu aberantne posthumne ektivnosti demona, nastojim da ukažem ulogu „vampira“ u (re)konstruisanju srodničkih veza, statusa pripadnika zajednice i na kraju sistema nasleđivanja dobara.<sup>101</sup> Ovaj motiv sam odabrao kako bih naglasio važnost pozicija upotrebe motiva po relacije soc. komunikacije, kako pregovaranja tako i otpora.

### VI 7.1. „Vampiriska seksualnost“

Pomene fenomena „vampirске seksualnosti“ pronalazimo u periodu pre ekshumacija u Kisiljevu i Medveđi, u Hrvatskoj krajem 17. veka. U dva slučaja iz 18. veka, bilo je pomena poseta pokojnika u snu (svojih) supruga, ali ne i direktne seksualne aktivnosti. U opisu ranije pomenutog slučaja vampirenja Jure Granda (Georg Grando) u Kringi (Istra), ovaj demon je prepoznat (i) kao seksualni predator.

Slovenački istoričar Janez Vajkard Valvazor proslavio je legendu o „Vampiru iz Kringe“ u svom delu „Slava vojvodine Kranjske“ (1689) (Лазаревић ди Ђакомо, 2016, 133). U pomenutom delu autor je zabeležio legendu o Juraju Grandu, napisanu na osnovu kazivanja svedoka ovih događaja. Pored toga što je pomenuti „vampir“ 16 godina nakon smrti obilazio Kringu i donosio smrt, njegova aktivnost je imala još jednu specifičnost. Naime, ovaj demon je godinama gotovo svako veče posećivao svoju udovicu, te sa njom imao seksualni odnos (Лазаревић ди Ђакомо, 2016, 133).

U narednom veku, hrvatski istoričar, teolog i pravnik Baltazar Adam Krčelić u letopisu „Annuae sive historia“ zabeležio je glasine tog vremena koje su se ticale „vampira“ (Лазаревић ди Ђакомо, 2016, 135). Krčelić beleži glasine o „vampirima“ kao demonima koji se, između ostalog, „spajaju sa ženama i vrše spolni čin“ (Лазаревић ди Ђакомо, 2016, 136). Autor navodi razgovor sa Adamom Habijanecom (župnik u Oborovu) u kom mu se ovaj kleo kako je, još kao isusovac

---

<sup>101</sup> Moram naglasiti da razdvajam „vampirске posete“ supružniku ili bliskoj osobi i „vampirску seksualnost“. Pomenuti elementi folklornog motiva se nekad preklapaju, ali mogu imati različite funkcije u različitim kontekstima nekad i danas. U ovom delu rada akcentujem ulogu „vampira“ u preispitivanju i konstruisanju društvene seksualnosti, te srodničkog sistema, dok u nastavku pažnju posvećujem „vampirizmu i emocijama“.



predavač gimnazije u Pataku, čuo kako se neki plemić, pokopan u tom mestu, vraćao svojoj udovici: „htio sa njom obavljati spolni čin te nad njom vršio nasilje“ (Лазаревић ди Ђакомо, 2016, 136).

Tihomir Đorđević navodi komentar jednog seljaka iz Lastova zabeležen 1737. godine, u kom ovaj ističe kako ovi demoni: „i suviše idu svojim kućama te opće sa svojim ženama, odnosno muževima kao i prije smrti“ (Ђорђевић 1953, 154). „Vampir“ ipak, nije nužno monogaman. U Crnoj Gori se verovalo da „vampir“ ne spava samo sa svojom, već i sa tuđim ženama (Дучић 1998, 288). Slobodan Zečević navodi da je po narodnim verovanjima moguće i da pokojna žena uznemirava muža koji je ostao na „ovom svetu“, tako što ga ometa i onemogućava mu da ima odnose sa drugom ženom (Зечевић 2007, 114). U slučaju kontakta pokojne žene i živog supruga izostaje porod.

Posebno je zanimljiv deo zapisa o „vampiru“ (vukodlaku) koji je u prvoj polovini 19. veka sastavio Vuk Stefanović Karadžić, a tiče se „vampirske seksualnosti: „vukodlak dolazi kašto i svojoj ženi (a osobito ako mu je lijepa i mlada) te spava s njome, i kažu da ono dijete nema kostiju koje se rodi s vukodlakom“ (Караџић 1964, 44).

Verovalo se dakle, da je seksualna veza „vampira“ i smrtne žene mogla rezultovati porodom, ne uvek nužno „poželjnim“ niti zdravim. Tihomir Đorđević navodi primer zabeležen vek ranije i sela Kukljin (okolina Kruševca) gde je oko 1732. godine, „vampir“ odlazio svojoj ženi „kao i obično, noću“ nakon čega je ona zatrudnela i rodila „nakazno dete kao komad mesa“ koje se nakon tri dana „skovitalo kao kobasica“ (Ђорђевић 1953, 153). Autor navodi slična verovanja i u okolini Gornjeg Milanovca (Ђорђевић 1953, 164), kruševačkom srezu, u Slavoniji, Bosni i Hercegovini i Crnoj Gori (Ђорђевић 1953, 180). Zajedničko za ove zapise, jeste ideja da iz takvog polnog čina može nastati dete sa, po pravilu, manje ili više izraženim fizičkim karakteristikama ili moćima. U tom smislu, govorilo se da dete „rođeno sa vampirom“ može biti mešina nalivena krvlju, „veliki komad krvuždine“, da nema kostiju, da je „crno ko ugljen“, sa izraženim zubima, da nema senku, ali i da može biti vidovito, te (jedino) videti „vampira“ (Ibid).

## VI 7.2. „Vampir“, društvena seksualnost i srodstvo

Motiv seksualnih odnosa između ljudi i demonskih bića kroz razmenu telesnih tečnosti poput sperme i mleka nije redak, niti fenomen vezan samo za „vampire“.<sup>102</sup> U tradicijskoj, seljačkoj

---

<sup>102</sup> Zečević pored veze po krvi, navodi i vezu po mleku, takođe „životnom soku“ koji može povezivati ljude u zajednici ali i ljude i mitska bića. Kao primer autor navodi narodna predanja po kojima su istorijske ličnosti i junaci poput Miloša

kulturi neretki su pomeni osoba koje su rođene kao posledica seksualnog odnosa zmaja i žene. U ovim slučajevima dete je zmajovito i ima moć da se bori protiv ala, demona atmosferskih promena koja navlače grad i ugrožavaju letinu. Kao i u slučaju „vampirčeta“ („vampirovića“) i „vetrovnjak“ ili „zduhać“ zauzima specifično mesto u zajednici i ima određene moći, te takođe može biti prepoznat na rođenju ukoliko je rođen u čudnom položaju ili u posteljici (Зечевић 1969, 129).<sup>103</sup>

Zečević navodi da su ova deca uglavnom primeri vanbračnih odnosa te da su na određeni način stigmatizovana. U tom smislu, vanbračna deca mogu obavljati društveno korisne uloge ili pak, biti teret i prokletstvo za društvo (Зечевић 1969, 123).<sup>104</sup> Razlika između potomka zmaja i vampira je što je u prvom slučaju otac deteta nepoznat zajednici, dok u drugom može, ali ne mora biti. Po istom autoru, u narodu se nastanak deteta čiji otac nije bio poznat zajednici objašnjavao se kao naznaka božanskog ili onostranog porekla (Зечевић 1969, 128). Sa druge strane, odsustvo oca se percipiralo i kao sramota, te su žena i dete bili stigmatizovani. Odnos „kopileta“, žene, majke i društvene norme, čini se presudnim za razumevanje fenomena „vampirovića“ ili „vampirčeta“.

Da bi razumeli pomenute fenomene u kontekstu smatram da je važno razumeti ideju „tradicionalne srpske porodice“, društvene norme i odnosa prema devijantnom (seksualnom) ponašanju. Treba naglasiti da su međuljudski odnosi, a posebno seksualnost i brak u (patrijarhalnim) srpskim zajednicama često definisani na dva načina. Iako je formalni uticaj crkve na definisanje ovih odnosa (bio) dominantan, seljačka tradicijska kultura svakako je imala svoju ulogu u konstruisanju ovih odnosa.

Pravoslavna crkva ističe kako brak bez potomstva nije grešan, te da deca sama po sebi nisu cilj braka, već blagoslov za uzdizanje bračnih drugova u ljubavi (Павићевић 2000, 29). Sa druge strane, u „tradicionalnom društvu patrijahalnog tipa“, postojao je imperativ ili bar ideal nastavka loze porodice kroz mušku decu koja kada odrastu preuzimaju upravljanje svojom zajednicom (Trebješanin 2000, 213). „Bogatstvo“ oličeno u deci se posmatralo kroz kontinuitet krvne/porodične loze (porodičnog imena), slave ali i kroz nasleđivanje materijalnih dobara (kuća, zemlja). Deca su, u kontekstu zadruge ili domaćinstva na selu, bila i vredan resurs, pomoć a kasnije i radna snaga. U tom smislu navodim komentar Aleksandre Pavićević po kome: „u patrijarhalnim područjima decu

---

Obilica bili zadojeni mlekom od strane vila (Зечевић 1969, 128). Dakle, navedeni slučaj govori u prilog tome da veze žene i deteta putem mleka može biti prepoznata kao srodnička. Postoje i verovanja po kojima sve osobe koje ne moraju deliti krvno srodstvo, postaju povezane ukoliko ih zadoji ista žena („braća po mlaku“) (Филиповић 1991, 410).

<sup>103</sup> Veselin Čajkanović svakako povezuje ideju Vampirizma sa htonskim božanstvima I demonima. U slučaju veze dva sveta kroz seksualni čin, autor ističe milenijume postojanja ideje veze čoveka I nadočoveka, nečoveka, demona ili neke vrste božanstva (Čajkanović 1994, 210).

<sup>104</sup> Npr. Miloš Obilić, Marko Kraljević, Zmaj Ognjeni Vuk su, po verovanju, potomci veze ovog i onog sveta, tj. Smrtno žene i demona odnosno božanstva (Ibid).

smatraju bogatstvom zadruga“ (Павићевић 2000, 76). Imajući pomenuto u vidu, možemo pretpostaviti da deca nisu možda nužno „cilj“ ali su poželjna posledica braka (Ђорђевић 1990, 30-31).

Moram ipak uvažiti razliku između idealtipskog modela zajednice i stvarnih međuljudskih odnosa. Idealni model patrijarhalnog društva, seoske zajednice ili zadruge stvorili su etnolozi, dok su odnosi unutar ovih društvenih struktura bili kompleksniji, a često i disfunkcionalni. Dunja Rihtman-Auguštin pokazala je da zajednice koje su socijalni naučnici opisivali kao „tradicionalne“, „skladne“ i „harmonične“, nisu tako skladno organizovane, te da ih takođe karakterišu i komplikovani međuljudski odnosi, društveni sukobi, borba za moć, nesloga i tenzije (Rihtman – Auguštin 1984,195). Ovo se ispoljava kroz društvene tenzije, odnosno „društvenu dramu“, koja iziskuje mehanizam ostvarivanja socijalnog ekvilibrijuma, ili komunitasa (Turner 1974). „Vampir“ kao i u ranijim slučajevima figurira kao uzročnik iako je, kako ću polazati, posledica društvene krize, u čijem prevazilaženju „pomaže“ posredujući strane u sukobu.

### **VI 7.3. „Bludni i verni vampir“**

Seksualnost zauzima posebno mesto u tradicionalnoj kulturi Srba. Jednako kao imperativ srodničke egzogamije, norma je propisivala i seksualnu čistotu mladih pre braka. Ovo pravilo je (u teoriji) važno za oba pola. A postojale su i socijalne sankcije ukoliko bi se pravila prekršila. Primera radi, „skrnavljenje“ devojke uzrokovalo je osudom zajednice, a muškarac koji bi bio prepoznat kao krivac morao bi oženiti tu devojku. Slična situacija bila je i u slučaju silovanja kada bi muškarac koji je počinio ovaj zločin bio obavezan da se veri sa svojom žrtvom. U slučaju da je silovana devojka već bila verena. njen verenik bi odlučivao da li želi da raskine veridbu (Павићевић 2000, 62).

Devojački, odnosno ženski obraz i neukaljanost istog, bio je posebno važan faktor kada se radi o sklapanju braka. Pominje se da je upravo taj „obraz“ i udavao devojku, a ne njeno bogatstvo (Павићевић 2000, 62). Potencijal čistog obraza odnosio se i na muškarce, ali su oni bili teži za nadziranje i kontrolu. Da je prethodno izrečeno norma i želja društva pre nego mladih, govori i činjenica da su devojke bile pod konstantnim nadzorom, te da su gotovo svi kontakti između mladih suprotnog pola, pa čak i običan razgovor, smatrani sramotnim (Павићевић 2000, 62). Dok su domaći pisci i autori isticali čistotu devojačkog obraza kao vrlo važnu odrednicu Srba, strani autori su smatrali da je u srpskoj/balkanskoj kulturi „štibanje, golicanje i milovanje“ samo jedan od pokazatelja liberalnog odnosa prema seksualnosti (mladih). Bez obzira na odstupanje od modela,

možemo reći da je seks u tradicionalnoj kulturi (bio i ostao) tabu tema, te da je on rezervisan za supružnike, dok je u svojim drugim oblicima kritikovan ili sankcionisan.

Skepticizam ili možda prosvetiteljski impuls, nazire se u opisu seksualnih aktivnosti „vampira“ koje je naveo Vuk Stefanović Karadžić, a u kom autor uz konstataciju da „vukodlak dolazi kašto i svojoj ženi... te spava s njome“, akcentuje i ono „osobito ako mu je lijepa i mlada“ (Караџић 1964, 44). „Vampiri“ nisu dolazili samo svojim udovicama, pa čak ni samo udovicama. Možemo samo zamisliti, a stari etnografi su i zabeležili neke od načina na koje su članovi zajednice uspevali da penebregnu stroga društvena pravila koristeći se onostranim motivima kao paravanom devijantnog seksualnog ponašanja.<sup>105</sup> Čajkanović ove prakse povezuje sa „nektanebovim prevarama“, način da se osoba približi onoj kojoj inače ne može iz ličnih ili kolektivnih razloga (Чажкановић 1994, 2010).

Joakim Vujić je zabeležio zloupotrebu „vampira“ u okolini sela Baje u 19. veku. Po priči, vampir je prepadao, plašio i jahao ljude po selu, ali se najviše pojavljivao oko kuće mlade i lepe udovice. Ukućani bi kada čuju da je vampir u blizini, pobjegli, a mlada udovica bi ostala samo i nebranjena u postelji. „Demon“ bi u kući provodio oko sat vremena, a onda bi uz podizanje buke nestajao. I tako tri meseca. Nakon nekog vremena jedan hrabar čovek se uz pomoć dva druga, a uz prethodni dogovor sa glavom kuće, sakrio u kuhinji i čeka dolazak vampira. „Vampir“ se po pravilu pojavio nešto iza ponoći i odmah po navici krenuo u krevet mlade udovice. Tada su u spavaću sobu utrčala tri jaka momka, savladala i svezala „vampira“. Ubrzo se ispostavilo da je „vampir“ - komšija koji živi samo pet kuća od udovičine. Otkriveno je i da je mlada udovica zapravo otrovala svoga muža koga „nije milovala“ (Ђорђевић 1953, 185).

Izvesni S.Đ. iz Negotina se zagledao u mladu i lepu udovicu. Problem je bio što on nije mogao da se viđa sa njom. S.Đ. je u dosluhu sa udovicom raširio priču da po mestu hara vampir. Ubrzo niko više nije izlazio napolje posle mraka, a S.Đ. je nesmetano odlazio kod lepe udovice. Ubrzo je uhvaćen, a od sramote je i pobjegao iz Negotina u Kruševac (Ђорђевић 1953, 185). Ovakve događaje krajem 19. veka, inkorporirao je u svoju pripovetku „Brata Mata“ Milovan Glišić. U pripovetci je opisano kako je selom pronet glas o „vampiru“ koji se vrzma oko kuće mlade udovice, a sa ciljem da otera druge udvarače, kako bi siromašni seljak (koji je i započeo glasine) mogao da se oženi devojkom (Глишић 1998, 131-161).

---

<sup>105</sup> Zečević navodi primer jednog „šaljivca“ koji je obljubio ženu pred njenim mužem. Muž nije reagovao i dopustio je da mu ovaj iskoristi ženu, jer je napasnik bio maskiran u zmaja (Зечевић 1969, 126).

Navedene (zlo)upotrebe motiva predstavljaju ilustracije načina prevazilaženja socijalnih, ekonomskih, klasnih ili drugih društvenih okolnosti koje su sprečavale dve osobe da se viđaju ili ostvaruju (seksualni) kontakt. Ove pojave, u narodu poznate kao „blud“, „obljuba“ ili „preljuba“ inkorporirane su u „vampirsku seksualnost“. Razlozi i okolnosti koje konstruišu specifičnu ulogu „vampira“ mogu biti brojne, ali je stigma koja obavlja vanbračne seksualne odnose, a posebno udovicu, možda najdirektnija zabrana koju „vampir“ krši, odnosno prevazilazi.

Budući da je za svaki od navedenih seksualnih delikta potrebno dvoje, deo muškaraca iz zajednice takođe je bio deo jednačine koja je konstruisala element „vampirske seksualnosti“. Kroz upotrebu motiva „vampira“ muškarci u zajednici ispoljavali su seksualno ponašanje koje bi inače naišlo u najmanju ruku na osudu, posebno ako su muškarci u braku. Na ovaj način muškarci su stvorili paravan za preljube, blud, obljube, voajerizam ili seksualne perverzije, pojave koje su bez obzira na ulogu drugu stranu u procesu, percepirane kao nepoželjno ponašanje, ali i greh. „Vampirska seksualnost“ po navedenom, čak i u svom najperverznijem obliku, predstavljala je refleksiju ljudske. Sa druge strane, postojale su predstave o „vampiru“ koji je „monogaman“ i „emotivan“.

Seksualni kontakti ili afere prethodno ilustrovani etnografskim zapisima, u nekim slučajevima doveli su do trudnoće, a potom i rođena deteta – „kopileta“. „Kopile“, dete nepoznatog oca ili vambračno dete, u seoskim zajednicama trpelo je socijalnu stigmatizaciju, kao i njegova majka. U ovim slučajevima, bilo je moguće vampirom nadomestiti pokojnog muža kao oca deteta što se odražavalo na relativno pozitivnu percepciju statusa udovice i deteta.

„Vampirović“, dete nastalo iz navodne veze sa „vampirom“ figurirao je u dva slučaja:

1. Kada je trudnoća željena (poželjna)
2. Kada je trudnoća neželjena (nepoželjna)

#### **VI 7.4. „Vampir“ i poželjna trudnoća**

U srpskom patrijarhalnom društvu brak je bio okvir u kom su se komunikacija i odnosi između dvoje, muškarca i žene, odvijali uz podršku zajednice. Svaki drugi oblik opštenja koncipiran je kao problematičan. Razlika u propisima zapadne i istočne hrišćanske crkve po pitanju trajanja braka, takođe je imala ulogu u razvoju verovanja u posthumno konzumiranje braka sa vampirom. Po učenju zapadnog hrišćanstva brak između dvoje ljudi traje „dok ih smrt ne rastavi“, dok po pravilima istočne hrišćanske crkve bračna veza traje zauvek. Drugim rečima, tehnički gledano dvoje

ljudi, supružnika, u vezi su i nakon smrti jednog od njih (Павићевић 2000, 102). Imajući ovo na umu bilo je očekivano da društvo nije blagonaklono gledalo na ponovnu udaju udovice ili udovca, osim u slučaju gde je novoizabrani supružnik istog statusa.<sup>106</sup> Još veću osudu društvo je imalo prema seksualnim odnosima udovice, izvan braka.

Seksualni odnos udovice sa muškarcem koji nije njen (pokojni) muž, neretko je percipiran kao preljuba i blud te osuđivan. Smatralo se da žena pre eventualne sledeće udaje mora da apstinira. Ukoliko joj je muž nestao, primera radi, otišao u rat i nije se vratio, a pretpostavlja se da je živ, udovica ga mora čekati i do 9 godina. U slučaju da je muž zaista umro, udovica mora da sačeka jednu godinu pre naredne udaje (Павићевић 2000, 88).

Ukoliko bi joj umro muž, supruga pokojnika imala je pravo da ostane u kući svoje nove (muževljeve) porodice. U ovom slučaju njen status nije bio naročito dobar ukoliko nije ostvarena svrha braka, odnosno ako nije bilo poroda (Ђорђевић 1990, 32). Već sam pomenuo da je u tradicionalnom patrijarhalnom društvu dete kao naslednik loze, ali i materijalnih dobara. U slučaju da porodica nema muškog naslednika loza se gasi. Iz tog razloga žena koja nije mogla imati dece (neplodna žena) u najboljem slučaju bila je gledana sa sažaljenjem, dok bi u gorim slučajevima ona bila žrtva mentalnog mučenja i osude čitavog života (Павићевић 2000, 55). U ovakvom društvu, želja za potomstvom je bila toliko izražena da je svekrva, u slučaju da žena ne može zatrudneti, dovodila sinu drugu ženu da zauzme mesto prve, dok je prva žena postajala „svekrva“ novoj ženi (Ђорђевић 1990, 47).

Ukoliko je pak muškarac neplodan, žena se može „davati drugom“ sa ciljem da zatrudni (Ђорђевић 1990, 54). Ovo se radi tajno, ali u očima zajednice predstavlja nuždu tako da ne predstavlja greh (Ibid). U ovom slučaju redi se o seksu radi oplodjenja, a ne vezi ili prevari muža (Павићевић 2000, 51). Drugi muškarac se nazvao bračnim pomagačem. Ponekad je i sam svekar bio taj koji pomaže da brak uspe, odnosno da par dobije porod, a da loza se nastavi (Ibid). Iako se malo govorilo o ovakvim praksama, izvesno je da je i u ovom slučaju tolerisan akt seksualnog odnosa radi oplodnje, ali ne i veza između snahe i svekra, muževljevog oca. Iako je u situaciju mogao da se umeša svekar, sororat odnosno brak žene sa krvnim srodnikom, često bratom bivšeg muža bio je zabranjen. Neki autori smatraju da je ipak bilo primera sororata koji je uslovljen ekonomskim razlozima (Павићевић 2000, 55).

---

<sup>106</sup> Kao što ću u narednom delu potpoglavlju navesti, nailazio sam na kazivanja ljudi koji govore o tome kako se u određenim slučajevima, u zavisnosti od socijalne pozicije ili godina osobe, te godina provedenih u braku, očekivalo da udovica/udovac (ako su mladi) nastave saživotom i ponovo se udaju/ožene.

Smatram da je fenomen začeca sa „vampirom“ dobar primer zaobilaženja socijalnih pravila, te da motiv u ovom obliku figurira kao medijator, pregovarač između norme i prakse. Za žene koje nisu rodile dete za vreme braka, posebno zbog muževljeve neplodnosti, ostaje malo opcija. One se mogu preudati i rađati, ali se njen status ipak menja u negativnom smislu. Žena može imati tajne seksualne odnose sa drugim muškarcem, uz opasnost da zatrudni i rodi van bračne zajednice, što je loše po njen i status deteta. Motiv „vampira“ - ljubavnika / pomagača oličenog u „vampiru – suprugu“ figurira kao rešenje koje odgovara ne samo ženi, već i zajednici.

Ukoliko žena „zatrudni“ sa svojim pokojnim mužem („vampirom“) i rodi dete, dobija novi status u domaćinstvu gde je gledaju sa divljenjem budući da je srpsko društvo matrifokalno.. Na ovaj način ženska osoba postiže pozitivan i viši status, odnosno ulogu u zajednici. Dete koje se rodi kao posledica ovakve veze, neće biti „kopile“, jer je rođeno u braku, a za života će njegovo demonsko poreklo definisati njegov status, kroz posebnost i ulogu u društvu. Na ovaj način majka i dete ostaju deo muževljeve porodice, ali dolazi do neke vrste razmene. Dete koje je žena rodila nastavlja lozu porodice u kojoj se udala, a postaje i naslednik (barem dela) porodične imovine. Ovakva situacija odgovara pre svega ženi, detetu, ali i porodici pokojnika.<sup>107</sup> Podsećam, u slučaju da je dete označemo kao „kopile“ ono može naslediti samo majku.<sup>108</sup>

#### **VI 7.5. „Vampir“ i neželjena trudnoća**

Kao što je pomenuto, predbračni seksualni odnos i vanbračna zajednica bili bi oštro kritikovani, a ponekad i sankcionisani od strane seoske zajednice. Ipak, žena je mogla prikazati odnos sa „vampirom“ ili „zmajem“ kao nešto što joj je nametnuto, pre nego stvar izbora. Zajednica, a posebno institucije koje su ojačavale određene modele ponašanja, nisu nužno uvek prihvatale „vampira“ kao alibi za devijantno ponašanje.

Navodim jedan takav primer.

U Slivlju (Hercegovina), navodi Đorđević, neka mlada i lepa udovica je imala odnose sa drugim muškarcem i tom prilikom ostala u drugom stanju. Kako se ne bi saznalo, ne samo da je dete vanbračno, već i da je nakon smrti muža bila sa drugim muškarcem, udovica je pokrenula priču kako sela napada vukodlak, te da narod treba da se digne na noge i ide da istrebi demona. Lokalni

---

<sup>107</sup> U patrijarhalnom društvu, nasleđe materijalno i nematerijalno, prenosi se patrilinarnim sistemom. U nedostatku naslednika, gašenaj zajednice, nasledstvo se prenosi na dallju rodbinu, vlastelina i državu. Žena, udovica ima pravo da ostane u muževljevoj kući, ali ne i pravo da nasleđuje imovinom. U tom smislu, Ukoliko zgreši, žena se „vraća“ svojoj kući gubeći ova prava (Павковић 2014, 264 - 268)

<sup>108</sup> Vanbračna deca su generalno nasleđivala majku ali ne i oca. Ova praksa postepeno menja nakon 1955. godine, kada je član građanskog potisnuo instituciju običajnog prava te definisao pravo deteta da nasledi oba roditelja, ukoliko otac prizna dete (Crnobrnja 2011, 184-185).

pop je ipak preduhitrio hajku na vampire tako što je ženu izveo na ispoved. a ona je pred celim selom priznala greh (Ђорђевић 1953, 185).

Seksualno napastvovanje od strane demona uklapalo se u oba slučaja da je žena neudata ili u braku, gde je sam čin bio nametnut, odgovornost na „vampiru“, a ne samoj žrtvi. U slučaju neudate žene ili udovice, ovo objašnjenje moglo je, ali nije moralo biti prihvaćeno od strane zajednice, dok je u slučaju udate žene situacija bila kompleksnija.

U slučaju „vampirskog napastvovanja“ udate žene, sud o situaciji donosio je muž čiju je suprugu demon (navodno) obljubio. Sama presuda nije bila tako laka kako se to možda čini. Ukoliko suprug. prepozna krivicu žene, ima pravo da raskine brak, nakon čega žena, ali i on bivaju osramoćeni. U težem slučaju, ako žena zatrudni nakon „napada vampira“, njen muž takođe ima prava da odbaci dete kao „kopile“. Moguće je da bi u slučaju da se zaista radilo o obljudi, odnosno silovanju (a ne preljudi), napad bio pripisan „vampiru“ kako bi se sačuvao obraz žrtve, muža i porodice.

U tom smislu nesumnjivo je postojao psihološki pritisak patrijarhalnog društva koji je uticao na to da motiv prinude žene od strane vampira zaživi. Jednostavnije rečeno, ukoliko muž prihvati i prenese priču kako se njegova žena nije podala, već se borila i bila savladana od strane demona, on ne samo da donekle smiruje sebe, već se stara i da obraz supruge, a pre svega njega i njegove proodice ostane čist. Možda je ovo još jedan razlog što se u narodnim predanjima motiv vampira vezuje za nasilno i neželjeno iskorišćavanje žena, pre nego za zavodjenje, kao u slučaju zapadnog motiva.

Situacija je nešto kompleksnija ukoliko nakon „vampirskih napada“ žena ostane u drugom stanju. Ipak, narodna mašta dotakla se i pitanja prepoznavanja „vampirskog“ potomka. Dete začeto kroz „napad vampira“ ili rođeno na neuobičajen ili posebno mučan način, u čudnom položaju ili „košuljici“, bilo je prepoznato kao „vampirović“<sup>109</sup>. Ukoliko bi se rodilo zdravo dete, na način i u obliku koji su poželjni u zajednici postojale su teorijske šanse da ovo bude interpretirano kao odsustvo aberacije. Implicitno, ovo bi bio dokaz da je preovladalo seme muža napadnute žene tada je ipak uspostavljen prirodni i društveni ekvilibrijum. U slučaju da muž ne deli ovakvu

---

<sup>109</sup> O odnosu prema detetu u vampirskom kontekstu biće priče u naprednom delu rada. Ipak smatram daje vampir možda korišten i kako bi se društvo osiguralo protiv podizanja dece koja su mentalno ili fizički bila retardirana: Koliko to god ružno zvučalo, čedomorstvo i abortusi bili su zastupljeni mada ih je crkva suzbijala pod pretnjom velikog greha. Majke su nekada na rođenju ubijala dete dobijeno iz vanbračne veze, mada mislim da je motiv ubistva fizički zaostalog deteta tj bebe takođe povezan sa vampirom. Ako pogledamo način na koji se po prođenju prepoznavalo dete koje je posledica odnosa sa vampirom, prepoznaćemo fizičke karakteristike povežite sa fizičkom zaostalošću ili posledice pokušaja abortusa, nerazvijenosti ploda, ili rađanja mrtvog deteta. U tom smislu da li sa emotivne ili društvene strane, motiv oplodnje od strane vampira i odbacivanje ovog ploda možda je pomagao u doživljavanju ovih pojava.



interpretaciju, žena bi bila osramoćena, dete stigmatizovano ili ubijeno po rođenju u zavisnosti od okolnosti. U tom smilu, možda i ne čudi što pojavu „vampirovića“ predanja vezuju pre za odnos udovice i pokojnog muža, nego što ga prikazuju kao (neželjenog) posinka u tuđem braku.

## **VI 8. „Vampirović“: od stigmatizacije do pozitivne socijalne uloge**

Motiv deteta je u narodnim verovanjima bitan i zastupljen fenomen. Dete u sebi sabira razne društvene stavove, norme i tabue, posebno vezane za princip začeća, rođenja i prve godine života (Ђорђевић 1990, 96). Jedan od tabua, a potom i uzroka stigmatizacije (majke i deteta) odnosio se na decu začetu van poželjnih socijalnih okvira, u ovom slučaju van braka ili sa osobom koja nije supružnik. Nepoželjne okolnosti začeća i rođenja percipirane su kao velika sramota, ne samo na majku i dete čiji su status (stigma) krojile, već i za porodicu, a potom i celu zajednicu (Павићевић 2000, 71).

Već sam pomenuo stav Slobodana Zečevića, po kome su „vampirović“ ili druga deca nastala iz veze čoveka i demona, bila paravan za vanbračnu decu ili decu na neki način ometenu u razvoju (Zečević 1969, 126). Deca začeta i rođena pod devijantnim okolnostima, sa telesnim karakteristikama ili elementima mentalne retardacije percipirana su kao oblik kazne za greh. Rođenja ovakve dece interpretirana su ne samo kao lični greh roditelja ili porodice, već i nesreća za zajednicu. Kroz uklapanje okolnosti začetka ili rođenja u socijalno prihvatljive okvire postizao se pozitivan status deteta, odnosno pojedinca. Ђorđević tako navodi da se „vampir“ prepoznavao ako je šepao, ali i da su „duše epileptičara sklone za povampirenje“ (Ђорђевић 1953, 170).

Narodna mašta je fizičke i simboličke attribute „vampirovića“ povezivala sa prirodom ili manifestacijom demona od kog je nastao. Plod odnosa žene i „vampira“ manifestuje se kroz sledeće fizičke karakteristike:

1. Dete je rođeno u crvenoj/krvavoj košuljici (posteljici). Ovde se radi o ređoj pojavi koja se povezuje sa krvopijstvom demona i potvrdom (negativne) posebnosti deteta. Na isti način se prepoznavalo i rođenje veštice, dok je „zmajovito“ dete rađano u zelenoj posteljici (Zečević 2008, 314).

2. Grumen krvi koje majka rađa. U ovom slučaju radi se o neživom plodu trudnoće, koji se može percipirati kao posledica greha i/ili neprirodnog začeća sa demonom.

3. Dete bez kostiju – ovo može biti povezano sa vampirom zamišljenim kao vreća puna krvi, a bez kostiju. Za ovakvo, očito telesno deformisano ili dete koje nije dugo živelo nakon rođenja, verovalo se da će postati vampir nakon smrti.

4. Dete ima duge, crvene i oštre zube (Ђорђевић 1953, 180) U ovom slučaju veza sa „vampirom“ takođe je oličena u nasleđivanju fitičkih karakteristika oca – demona, čineći individuu društvenim problemom.

5. Dete nema senku (senka kao ekvivalent duše) (Чажкановић 1994, 209). Ova odrednica povezuje osobu i njenog nemrtvog oca od koga nasleđuje liminalnu prirodu, te ulogu medijatora između dva sveta.

Iz priloženog možemo videti da su određene fizičke ili mentalne odrednice deteta interpretirane kao dokaz demonskog porokla, ali implicitno i veza sa metafizičkim svetom. Ta veza uticala je upravo na posebnost i moći osobe na „ovom svetu“ odnosno, unutar zajednice. Socijalna uloga bila je dakle, u direktnoj vezi sa statusom ovakvog pojedinca.

#### **VI 8.1. „Vampirović“: dete „vampira“ i(li) seoski „Van Helsing“**

Bez obzira na to da li se radilo o „detetu vampira“ nastalom u bračnoj ili vanbračnoj vezi, postojala je socijalna stigmatizacija. Posebnost osobe nastale iz ovakvih veza nosila je stigmu „unutrašnje drugosti“, ali je podrazumevala i moći koje su mogle kroz društveno korisnu ulogu pozitivno uticati na njen status.

Znajući ovo, mnoge žene su sličnim situacijama pokušavale da prekinu trudnoću ili čak počine čedomorstvo. Da bi se ovaj, gledano iz ugla hrišćanstva, greh veći od začeca van braka sprečio, prenošena su verovanja da „kopile“ ukoliko se ne ubije na rođenju često odrasta u junaka (Зечевић 1969, 120). Deca za koju se govorilo/verovalo da su rezultat veze između zmaja i žene, dobijala su svoju šansu kao funkcionalni, ali ipak obeleženi delovi društva.

„Vampirče“ ili „vampirović“ je za razliku od zmajovitog deteta, produkt veze sa demonom, „abernim pokojnikom“, ali pre svega bićem ljudskog porekla koje pripada zajednici. Takođe, radilo se o socijalnoj devijaciji a ne prirodnom fenomenu. U tom smislu on je član kolektiva, naslednik očeve imovine i nastavljač porodične loze, ali i zaštitnik zajednice. Zajednica je prepoznavanja posebnosti osobe, manifestovala svoj autoritet i ideju poželjnog reprodukujući ideje o prirodnoj i socijalnoj ravnoteži, ali i mestu pojedinca u kolektivu. Socijalna uloga pojedinca mogla je činiti razliku između socijalno devijantnog i posebnog.

Tihomir Đorđević je zabeležio više primera angažovanja „vampirovića“ ne samo od strane matične, već i drugih zajednica (Ђорђевић 1953, 203). Dakle, identitet vampirovića kao dijagnostičara i „ubice vampira“ nije imao samo loše strane, već je pojedinac od toga mogao imati višestruke koristi. „Vampirović“ nije bio jedini koji je mogao da prepozna ili odstrani pretnju demona, budući da su to činili i „vampirdžije“, „vračke“, pa čak i popovi, ali je jedini delio poreklo i vezu sa demonom.<sup>110</sup>

Zabeleženi su slučajevi kada su se osobne iz koristi lažno predstavljale kao „vampirović“. U selu Domorovcu (Gnjilanski srez) pojavio se vampir. Seljani koji se želeli da se otarase nepozvanog posetioca, potražili su način da ga se ratosiljaju. Ubrzo su angažovali vampirovića iz Preševske kaze. Vampirović prihvata ponudu da za nadoknadu od jedne krave pronađe i ubije vampira. Te noći vampirović je u pratnji jednog pomagača i popa krenuo na periferiju sela kako bi pronašao vampira. Kada ga je navodno ugledao, vampirović opali iz puške i ubi demona. Kada je grupa ljudi otišla da vidi mesto na kom je ubijen vampir, zatekla je usirenu krv. Vampirović se ipak nije izvukao sa nagradom, jer je pop spazio da u usirenoj krvi leži i čep od staklene posude iz koje je navodni vampirović sipao krv na zemlju. Ovaj borac protiv vampira prepoznat je kao varalica, pa je pobeo odakle je i došao (Ђорђевић 1954, 204).

Osim „Vampirovića“ potomka „vampira“ koji može prepoznati ovog demona postojale su i cele porodice koje su dovođene u vezu sa „vampirima“. Đorđević navodi kako je u Prilepu bilo više familija za koje su ljudi smatrali da imaju porodične veze sa vampirima, te poznaju tajne koje drže za sebe, a na osnovu kojih traže i uništavaju ove demone (Ђорђевић 1953, 203). U nedostatku građe ne mogu biti sigurni, ali pretpostavljam da se radi o potomcima „vampirovića“ koji su nastali iz njegovog „prirodnog“ braka i odnosa, a ne delovanja samog demona. Ukoliko sam u pravu, radilo se o nasleđivanju društvene stigme, posebnosti, ali i uloge – pretočene u profesiju.

Iako je institucija „vampirovića“ bila vezana za lokalnu zajednicu, vremenom je došlo do profesionalizacije poziva, a potom i do državne institucionalizacije, nakon čega se stiglo i do zabrane. „Vampirdžija“, za razliku od „vampirovića“ nije bio krvno povezan za „vampiro“, niti je svoje delovanje oslanjao na posebne moći, već na znanja ili performans.

Knez Miloš je 1820. godine iz zatvora pustio vampirdžiju, izvesnog Iliju iz sela Duake, borca sa vampirima, a nešto pre toga je angažovao i vampirdžiju iz požarevačke nahije koji je

---

<sup>110</sup> Već je navedeno kako u nekim slučajevima „vampirović“ nema senku. Motiv odsustva senke može se interpretirati kao pokazatelj ukrštanja ljudskog i neljudskog, te živog i mrtvog kao karakteristike „vampirovića“, osobe u liminalnoj poziciji. Mogućnost medijacije, komuniciranja sa „onim svetom“, odnosno prepoznavanja prisustva, a potom i uništenja „vampira“, „vampirovićev“ je doprinos zajednici.

navodno i u Smederevu poznao (lovio) neke vampire. Ovi borci sa demonima knezu Milošu su služili kako bi se prekinulo ubijanje vampira „na svoju ruku“ ili preciznije rečeno, praksa otkopavanja grobova i spaljivanja leševa (Ђорђевић 1953, 204).

\*\*\*

Iz do sada navedenog u ovom delu rada mogu zaključiti da je „vampiriska seksualnost“ (bila) u tesnoj vezi sa konceptom društvene seksualnosti, percepcije prirodnog i neprirodnog, odnosno poželjnog i nepoželjnog. Pored toga što se sam povratak demona u zajednicu percipira kao nepoželjan, kontakt, pa tako i seksualni čin između neživih i živih, demona i ljudi, predstavlja aberaciju. „Dete vampira“ – „vampirović“ takođe predstavlja aberaciju, jer je proizvod preklapanja živog i mrtvog, života i smrti te „ovog“ i „onog“ sveta, što implicira njegovu stigm, ali i moć. U tom smislu, „vampirović“ je u zavisnosti od konteksta ili „vampir“ ili lokalni „Van Helsing“, medijator između svetova, osoba koja pripada liminalnom prostoru. Ipak, ovaj koncept poslužio je kao oruđe prevazilaženja društvenih stega te rehabilitacije statusa pojedinaca u nemilosti društva. Dete, kasnije osoba ostaje stigmatizovana, ali kroz ulogu „vampirovića“ kao korisnog društvenog elementa, socijalno devijantno postaje socijalno korisno, posebno.

Pomenuta aberacija i liminalnost daju „vampiroviću“ poseban status u zajednici koja ga prema njemu obično zauzima ambivalentan stav. Njegova socijalna i kulturna uloga kao medijatora/regulatora (unutar) društvenih odnosa i tenzija suštinski je bitna za razumevanje fenomena koji nadilazi samu prirodnu odnosno društvenu aberaciju.

U kontekstu društvene norme, „vampirović“ je očito plod društveno neprihvatljive veze dvoje ljudi, koja postaje prihvatljiva uvođenjem motiva „vampira“, odnosno kontakta demona i ljudi. U oba sličaja, bračnog i vanbračnog seksualnog odnosa, te trudnoće, „vampir“ postaje paravan za prevazilaženje strogih normativa zajednice. Ipak, „vampirović“ nije isto što i „vampirdžija“ ili lokalni „Van helsing“. „Vampirdžija“ i „Van Helsing“ predstavljaju osobe koje u suštini koriste (pseudo)naučni metod i u ime društva izlaze na kraj sa metafizičkom pojavom, dok „vampirović“ koristi upravo metafizičku vezu, odnosno percepciju problema koji prepoznaje ili uklanja. Najvažnije, uloga „vampirovića“ kao institucije predstavlja vrstu rehabilitacije, gde se negativna socijalna pozicija „kopileta“ kroz društveno koristan rad pretvara u preduslov za pozitivnu socijalnu poziciju „vampirovića“, zaštitnika zajednice.

U tom smislu, „vampir“ može poslužiti i u rekonstruisanju socijalne pozicije ili rehabilitacije aberantnih pojedinaca u društvu, u ovom slučaju žene ili deteta. Uloga motiva „vampira supruga“,

pomaže u rekonstruisanju statusa udovice (žena postaje majka), a vanbračnog deteta u plod braka, što se takođe pozitivno odražava i na porodicu pokojnika – „vampira“. Pomenuto se odnosi i na regulisanje van bračnih seksualnih odnosa. Koristeći motiv „bludnog vampira“, članovi društva, ali pre svega žene bez obzira na bračno stanje, uspevaju da performiraju svoju seksualnost, a da to ne rezultuje socijalnom osudom ili izopštavanjem.

„Vampir“ u navedenim primerima figurira kao medijator između centra i margine, norme i prakse, odnosno rigidnog društvenog ustrojstva i ljudskih potreba i praksi. U tom smislu, određene grupe, rodovi ili pojedinci, marginalizovana strana društva, koriste ovaj motiv kako bi preispitale normu i zaobišle socijalni aparat represije. Bez obzira što upotreba ovog motiva na specifičan način pogoduje i muškarcima, deci rođenoj u vanbračnim zajednicama ili porodicama pokojnika, žene kao rodna grupa, kroz njega preispituju dominantni sistem.

\*\*\*

Danas je situacija drugačija. Kao i u slučaju krvopijstva, ovog motiva na terenu, u seoskim zajednicama koje sam imao prilike da posetim – više nema. Priču o samom začecu sa „vampirom“, koje je za posledicu imalo dete, zabeležio sam samo u selu Gornja Borina u lozničkom kraju. U ovom slučaju, Baba Raja, pričala mi je kako je brat njene majke nakon smrti napravio dete svojoj udovici. U trenutku kada sam razgovarao sa ovom staricom, ona je imala 97 godina, što bi, budući da se događaj odigrao pre Rajinog rođenja, značilo da se ovaj „vampirović“ rodio pre više od veka. U drugom slučaju, u selu Kisiljevo jedan sagovornik pokazao mi je grob čoveka za koga se pričalo da je potomak „vampira“, ali nije znao da mi kaže nešto više o okolnostima rođenja ili životu tog čoveka. Jedino što sam mogao da zaključim, po priči, ali i po slici na spomeniku, jeste da su fizičke specifičnosti lica pokojnika ojačale ideju da je on demonskog porekla, zbog „strašnog pogleda i debelih obrva“.

Možda grešim, ili proizvoljno racionalizujem, ali čini mi se da je i ovaj fenomen kao i motiv zaraze, potisnula država, odnosno – modernost. Kao i u slučaju uspostave zdravstvenog sistema, faktor tehnologije, uličnog svetla, telefona u krajnjem slučaju i testa očinstva, ali i mobilnost, te slabljenje patrijarhata i ideja jednakosti rodova, „oslabili“ stegu patrijarhalnog sistema.<sup>111</sup> Usled ovih promena, položaj žene, rigidnost i konzervativnost zajednice, a time i njena snaga da uslovljava oslaabila je. Sa druge strane, otimanjem noći od dana, te medicinskim objašnjenjima pomenutih fenomena (npr. test očinstva) „vampiriska seksualnost“ je postao neodrživ i sve ređi

---

<sup>111</sup> Primera radi, Crkva je sve do kraja Drugog svetskog rata bila zadužena za instiuciju braka, konkretno za razvod braka (Halpern 2006, 186).

fenomen, koga danas praktično i nema. Ko i u slučaju zaraze, seksualnost i patrijarhat i dalje postoje, ali danas, za razliku u odnosu na prošlost, sistem ideja i kontrole potiče ne više iz zajednice već države.

Ipak, i moderno društvo ima socijalne probleme. Shodno tome, „vampiri su prilagodili svoje posete“ svakodnevici seoskih zajednica danas. Iako nema više pomena vampirske seksualnosti kao nekad, postoji blaži oblik ovog fenomena. On nema seksualnu konotaciju, niti dete kao posledicu, ali i dalje postoji. Zabeležio sam više primera osoba kojima se u san i/ili na „javi“ vraćaju pokojni supružnici ili bliske osobe, koji na različite načine interaguju sa partnerom na „ovom svetu“. U nastavku rada osvrnuću se na ovu ne čestu, ali pojavu sa vekovnim kontinuitetom - danas. Ovaj motiv „vampirizma“ izabrao sam kako bih ukazao na važnost konteksta, ali i akcentovao važnost odnosa pojedinca, zajednice pa i države na primeru upotrebe „vampira“ kao simbola kako emocija i ljudskih veza, tako i konformizma.

## **VI 9. „Vampirske posete“: socijalne veze i emotivna kompenzacija**

Po načinu na koji je „vampir“ portretisan u staroj etnografskoj građi, istraživač bi mogao zaključiti da se radi o univerzalno lošem znaku, socijalno nepoželjnom kontaktu živih i mrtvih. Ipak, ono što u građi izostaje, jesu stavovi „iz prve ruke“, vizure osoba kojima se ovo događalo, te beleženje iskaza bez arbitraže zajednice. Drugim rečima, za razliku od terenskih istraživanja koja sam sprovodio, stara etnografska građa nam opisuje pojavu, (negativnu, kolektivnu) percepciju iste, ali ne i lični stav aktera. Ne mogu prodreti dublje u analizu ovih pojava nekad, ali ću pokušati da ukažem na to kako se one menjaju danas, tj. u odnosu na šta varira percepcija pokojnika – „povratnika“ na različitim nivoima.

Smatram da etnografi po kojima je pojava „vampira“ univerzalno loš znak, greše. Mislim da je bitna razlika u tome „ko“ i „kako“ doživljava/koristi fenomen čemu je predznak odnos javnog diskursa i individualne percepcije. Na ovaj način neću ukazati samo na pluralizam odnosa i okolnosti pojava demona, već odnos ličnog i stava zajednice o „vampiru“, kao odnosa moći. Vrlo slično prethodnom podpoglavlju, ovaj, kratak, ali važan deo rada, ilustruje opoziciju norme i prakse, te kolektivnog i individualnog, kao platoa dominacije, u kontekstu. U ovom poglavlju akcentat je na socijalnim odnosima u zajednici kao faktoru interpretacije predstava o „vampiru“.

## VI 9.1. Doživljaj „vampirskih poseta“

Od supruge Jura Granda kojoj je svake večeri dolazio svojoj udovici (Лазаревић ди Такомо, 2016, 129), preko Petra Blagojevića koji je svojoj dolazio i tražio opanke (Ђорђевић 1953, 52), do mnogih kasnijih pomena „vampirskih poseta“ supružnicima ili bližnjima koje beleži Tihomir Ђorđević, ova pojava deluje neželjeno i loše. Sam Ђorđević navodi kako se „vampiri ljudima prikazuju na vrlo različite načine, ali nikad da bi im učinili kakvo dobro, već uvek da bi im donosili kakvo zlo, štetu ili neprijatnost“ (Ђорђевић 1953, 173).

Ђorđević demantuje prethodno citirani stav navodeći primer žene kojoj je „dolazio“ pokojni muž, pomagao oko pranja sudova, te radova po kući i domaćinstvu, bez ikakvih loših dela ili indikatora opasnosti. Autor zaključuje ovaj primer sa konstatacijom da je i pored njegovog pozitivnog delovanja, zajednica insistirala da uništi „vampira“ (Ђорђевић 1953, 175). Navedeni primer nam ukazuje koliko je bitan diskurs, odnosno sud zajednice o tome šta je poželjno ili nepoželjno, te opasno na širem, važnijem nivou od individualnog.

Kontakt i komunikacija sa onostranim (sa pokojnicima) kroz polu san, liminalni prostor između dva sveta, nije neuobičajen čak ni danas, ali u specifičnom kontekstu. Naime, u Zapadnoj Srbiji, pogotovo u okolini Valjeva, zaroškom kraju i okolini sela Petnica, mnogi ljudi su mi pominjali iskustva nekog od svojih bližnjih koji su komunicirali sa pokojnicima. Specifičnost ove komunikacije jeste što se ona odvijala u liminalnosti sna i jave, ali i kod osoba koje su bile na samrti. Ovo osobe, takođe prisutne u liminalnom prostoru komuniciraju sa precima ili bliskim pokojnicima, što im ublažava traumu ideje smrtnosti. Ovo se ogledalo i u samom iskazu sagovornika koji nisu govorili: „kada je moj otac umirao“, već „kada je moj otac *hteo* da umre“. U ovim slučajevima, umirući bi legao i promišljao dijaloge sa pokojnim srodnicima, prizivajući ih da dođu i odvedu ga na „onaj svet“, među pretke. Bližnji pokojnici su u ovom slučaju imali pozitivnu ulogu psihopompa koji prevodi dušu srodnika ili potomka na drugu stranu. U tom kontekstu, ova pojava se posmatra pozitivnom i normalnom. U slučaju „vampira“, obično se ova „poseta“ nije interpretirala kao društveno dozvoljena komunikacija živih i mrtvih, makar ne javno.

U drugom kontekstu, poseta srodnika ili supružnika može biti tumačena na različite načine. Ovo u mnogome zavisi od prostora i oblika pojavljivanja, odnosa pokojnika i žive osobe, te vrste komunikacije. U odnosu na bliskost odnosno soscijalne veze, emocije, tenzije, konflikte, nerazrešene odnose i slično, mnogo onih kojima se prikazao ovaj demon, prepoznalo je upravo ove faktore kao uzrok same pojave, potom oblika ali i poruke koju je pojava nosila. U odnosu na interpretaciju uzroka pojave, osobe su percipirale samog demona, ili pak povratnika koji nije imao

nužno loš predznak, te na ovu pojavu reagovali defanzivno ili agresivno, ili pak prihvatile njegovo prisustvo kao deo života. Neki su pak, videćemo i priželjkivali ili prizivali demona.

U selu Lokva (knjaževački kraj), ispitanica mi je ispričala priču o događajima koji su se odigrali nekoliko godina pre nego što je rođena. Sada pokojna majka moje sagovornice, koja u trenutku razgovora ima 80 godina, kao mlada žena izgubila je prvo dete. Dete je bilo sahranjeno u groblju što bi značilo da je bilo kršteno<sup>112</sup>. Sagovornica mi je pričala da je njena majka odlazila gotovo svaku noć u ponoć do mesta na kom je dete sahranjeno u nadi da će se ono povampiriti, te da će ga videti još jednom, makar poslednji put. U ovom kraju se veruje da se i dete može povampiriti. U tom smislu, bolom skrhana žena nadala se „vampirenju“ deteta. Ova žena je dakle, namerno kršila pravila ili tabu zajednice u nadi da će to dovesti do preklapanja dva sveta, a ona imati priliku da vidi pokojno dete.

Sagovornici iz Donje Mutnice, sela iznad Paraćina dolazili su u posetu pokojni srodnici. Ova starija žena (oko osamdeset godina) mi je pominjala kako je kao devojčica videla pokojnog dedu na prozoru veče nakon njegove sahrane, te da su se ona i druga deca sakrila pod jorgan. Godinama kasnije, istoj ženi preminuo je stric koga je volela, a posle nekog vremena je počeo da je posećuje. Kada sam pitao da li to znači da se on „povampirio“, ona je potvrdno odgovorila. Na pitanje kako se poseta manifestovala, odgovorila je da se radi o naletu vetra i samom osećaju prisustva. Kada sam je pitao da li je učinila nešto po tom pitanju, da li je potražila pomoć kako bi oterala strica – „vampira“, sagovornica je odgovorila da nije bilo potrebe, jer je to njen stric, te da on nije loš. Posle nekog vremena, „vampir“ je nestao i više se nije pojavljivao. U ovom selu bilo je više sagovornika koji su mi pominjali kako su ih posećivale pokojne bliske osobe, te srodnici.

Ispitanica poreklom iz Tršića koja decenijama živi na Novom Beogradu, a koju sam upoznao u selu Jelašnica u knjaževačkom kraju, opisivala mi je posete svog pokojnog supruga. Žena od nekih 70 godina ispričala je kako je kao mlada živela na selu, ge se i udala za čoveka koji je nakon dve decenije preminuo „od srca“. Ovoj sagovornici je „pokojni muž dolazio“ noću, nekad u vizuelnom obliku, a nekad kroz osećaj prisustva. Budući danije imala toalet u kući, žena je noću morala da izlazi do toaleta u dvorištu. U ovakvim situacijama, po povratku u kuću, više puta je osetila prisustvo pokojnog muža. Sagovornica nije umela da mi objasni kako zna da je baš muž, a ne neki drugi „vampir“ dolazio u kuću, ali je po njenim rečima bila sigurna „da je to on“. Pomenula je još dve situacije u kojima ju je „posećivao pokojni muž“, jednom u obliku ptice, kanarinca, a

---

<sup>112</sup> Nekrštena deca se sahranjuju u dvorištu iza kuće, obično pod „plodnim drvetom“ ili kalemom, a ne u groblju, jer nisu krštena, a time ni inicirana u osobu koja je deo zajednice.



drugi put u svom fizičkom obliku. Oba slučaja odigrala su se u trenucima međusna. U prvom slučaju, muž inkarniran u ptici, leteo je po njenoj sobi, ali je nije ugrožavao. U drugom slučaju, ona je ležala u krevetu, kada je pored sebe osetila fizičko prisustvo muža, kao i njegova milovanja. Ovde se misli na nežnost, a ne seksualni kontakt. Iako je sagovornica negirala da se prilikom ovih poseta plašila, istakla je da se osećala naugodno. Nakon što se odselila u Beograd, posete su prestale.

Prethodni primer odražava gotovo ambivalentan odnos prema suprugu – „vampiru“, što je primetno i u narednom primeru, ali sa nešto drugačijim ishodom. Prethodni i dva naredna primera mogu je dovesti u vezu sa slučajem koji je naveo Đorđević, a koji ilustruje slučaj žene kojoj je muž – „vampir“ dolazio u kuću, obavljao kućne poslove i nije predstavljao pretnju, da bi na kraju ipak bio uništen (Ђорђевић 1953, 174).

Jedna žena (70 godina) iz knjaževačkog kraja (selo Donje Zuniče), ispričala mi je kako se mlada udala i rodila dete čoveku koji je sticajem nesrećnih okolnosti nastradao. Nakon njegove smrti, žena je bila neutešna. Problem je nastao kada je pokojni muž, ubrzo nakon sahrane, počeo da posećuje svoju kuću, ženu i dete. Zanimljivo, pokojnik nije interagovao sa suprugom, već se „posvetio“ detetu, u smislu da je dolazio i ljuljao dečju kolevku. Sagovornica tvrdi kako „vampir“ nije nikad ništa loše uradio, već da je samo viđala kako se kolevka ljulja. Nakon nekog vremena, ona je ove događaje ispričala komšinici, a ova komšiluku. Ubrzo je moja sagovornica upućena na „vračku“, koja joj je rekla da se pokojnik mora udaljiti od kuće. Prateći instrukcije, žena je posula leće (sitno zrnevlje sočiva) od praga kuće sve do grobasvog muža. Nakon toga, on se više nije vraćao. Koristeći se magijskim ritualom, žena je muža sprovela do groba te na „onaj svet“. U ovom slučaju, ritual nije imao za cilj uništenje, već samo umirovljenje (oslobođenje duše) pokojnika. Postoji verzija ovog rituala gde se semenje posipa od kuće do trnovitog žbuna ili potoka, a koji za cilj ima uništenje demona.

Za razliku od prethodnih, poslednji primer se ne odvija u decenijama dalekoj prošlosti, već u skorije vreme. Ispitanik iz sela Svrljiška topla (rođ. 1934. godine), nažalost sada pokojni, pričao mi je kako mu s vremena na vreme u kuću dolazi pokojna supruga. On je prisustvo pokojnice osećao prvo kroz promenu temperature u kući, da bi mu se ona kasnije prikazivala u formi ptice ili skakavca koji bi uleteo u kuću, te sleteo na njega. U drugim prilikama, starac je posmatrao pokrivač na krevetu svoje (bivše) supruge i primećivao da se pokrivač diže i spušta: „kao da ona leži ispod i diše... kao za života“. Na pitanje, da li se uplašio ili preduzeo nešto da „vampira“ udalji od kuće i sebe, starac je odgovarao kako je to „njegova žena... koju voli“, te da nema nameru da je tera.

Starac je pominjao kako je sa pokojnom suprugom i razgovarao o raznim problemima, pa i o svom traktoru. Najvažnije, njen povratak na „ovaj“ svet on nije smatrao vampirenjem, iako veruje da su ovi demoni stvarni.

Prethodno navedeni primeri potiču iz relativno različitih vremenskih perioda, u njima se razlikuju forme, vreme i prostor javljanja „vampira“, ali i percepcija ovih pojava. Ono što je zajedničko svim primerima jesu emocije ili socijalne veze koje su povezivale „demon“ i živu osobu koju je posećivao. U svim primerima prisutan je gotovo ambivalentan stav o povratku drage, a pokojne osobe ili redefinisana motiva povratnika sa onog sveta, od nepoželjnog do poželjnog. Pored toga, pri zauzimanju stava pripovedača često se dešavalo da se meša njegov lični stav prema povampirenoj osobi, sa zvaničnim stavom zajednice o toj pojavi. Finalni stav, barem na zvaničnom nivou, predstavljao je pokazatelj dominantnog faktora interpretacije pojave.

U prvom slučaju, radi se o majici koja je izgubila prvo dete. Jasan ja faktor emocija, odnosno žala, koji je uticao na to da osoba prenebregne ideju o „vampirizmu“ kao nepoželjnoj pojavi, već da u njoj vidi način da se ostvari poželjno, a to je povratak deteta. Ona ne sa da nije htela da spreči, već je svesno potencirala povampirenje.

U slučaju povratka srodnika, strica starice iz D. Mutnice, veza dve osobe takođe je bitna. Bliskost koju je ispitanica delila sa stricem, ali ne i dedom koji se takođe „vampirio“, posledica je različitog stepena poznavanja i interagovanja, što je determinisalo socijalnu vezu dve osobe. U tom smislu, ženi je nedostajao blizak srodnik, čije je odsustvo, posebno u kontekstu sela koje izumire, samo produbilo samoću sagovornice. Pored toga, više ljudi iz istog sela doživelo je i podelilo sa komšilikom slične priče o poseti pokojnih srodnika. Socijalne okolnosti, selo u nestajanju, bitan su faktor zbog kog prisustvo „vampira“ nije interpretirano dovoljno negativno da bi bilo potrebno izvoditi rituale uništenja ili teranja demona. U ovom slučaju, čini se da je vreme učinilo svoje, te uslovalo prihvatanje gubitka, odvojilo pokojne i žive.

U slučaju žene kojoj je dolazio muž te legao sa njom izazivajući nelagodu, situacija je nešto drugačija. Ova žena je imala gotovo ambivalentan odnos prema pojavi „vampira“. Ovaj odnos se ogledao u činjenici da je inače patila za mužem koji je naprasno preminuo, dok je sa druge strane bila svesna negativne konotacije pojave i izmeštenosti. Samo preklapanje sveta mrtvih i živih bilo je dovoljno negativno. Tuga za osobama koje naprasno, nenadano napuste „ovaj svet“, čest je motiv kada se govori o posetama „vampira“.

U zavisnosti od stepena bliskosti, osobe različito doživljavaju uzrok pojave demona, a time i različito interpretiraju njegovo prisustvo i komunikaciju. U nekim slučajevima emotivna bliskost, dok u drugim neostvareni planovi, nedorečenost samog pokojnika ili neka vrsta duga, materijalnog ili emotivnog, odražava se na interpretaciju dolaska „vampira“, te poruka koje njegovo prisustvo šalje. Osobe koje su najbolje znale pokojnika specifično interpretiraju njegov povratak. Osobe iz zajednice interpretiraju okolnosti dolaska na način koji odražava poznavanje samog pokojnika, te njegovih socijalnih odnosa. U tom smislu, za suprugu kojoj dolazi pokojni muž ovo je način da on, a zapravo ona, izrazi žaljenje zbog „rastanka bez pozdrava“ koji donosi naprasna smrt i eventualno na taj način uspeju da se oproste sa pokojnikom.<sup>113</sup> U selu Debelica pomenuli su mi ženu kjoj je skoro preminuo muž, „koji je nakon smrti posećuje“. Kada sam pitao okupljene da li je u redu da odem i razgovaram sa udovicom, rečeno mi je da to nije dobro, jer se radi o procesu kom treba vremena.

U istom kraju mi je pomenut fenomen gde „vampir“ posećuje komšije, posebno one sa kojima je imao specifičan odnos za života. U tom smislu, različiti ljudi su interpretirali pojavu promaje, gašenja svetla ili sličnog, kao vid posete „vampira“. Ipak, ovi sagovornici nisu imali ideju zašto njih posećuje pokojni komšija. U dubljem ili razgovoru sa drugim komšijama, ispostavilo bi se da je posredi bilo ili neslaganje dvojice ljudi za života ili dug jednog prema drugom, koji budući da nije izmiren, uzrokuje posetama demona.

Prvi slučaj opisuje povratak „vampira“ svojoj kući te interakcijom sa detetom, ne ženom, što mogu interpretirati na dva načina. Pre svega, ovaj pokojnik, kao i onaj iz prethodnog primera, naprasno je napustio ovaj svet, pre vremena i bez pozdrava. Već ovaj faktor bi bio dovoljan da pokojniku da potencijal da se vampiri. Pored toga, radi se o mladom čoveku koji je postao otac deteta, ali usled nesrećnih okolnosti, nikad nije uspeo da se ostvari na ovom polju, te ostao nedorečen. Pored ova dva faktora, možda najvažniji je bio taj što je svojom smrću, na ovom svetu ostavio dete, ali pre svega ženu, udovicu na čija je pleća pala sva odgovornost za kuću i dete. Mogu samo zamisliti koliko teško je ovoj ženi pao tragični gubitak muža i podrške, ali i činjenica da je ostavljena samoj sebi. Na osnovu ovih okolnosti možemo razumeti pojavu „vampira“ u kući i njegovu specifičnu interakciju sa detetom, kao simbolom njihove veze, ali i neostvarenih želja.

Budući da se radi o događaju koji se odigrao pre oko pola veka, moram ove događaje sagledati u specifičnom kontekstu. Kada sam razgovarao sa starijim ženama na selu, posebno onim koje su kao mlade ostajale udovice, te se ponovo udavale, primetio sam nešto zanimljivo. Njihove

---

<sup>113</sup> Povratkom pokojnika dobila je priliku da se oprost.

odluke da se ponovo udaju često su bile posledice socijalnih i ekonomskih faktora. One koje su ostajale same ili same sa detetom, morale su da se preudaju kako bi olakšale život i egzistenciju sebi i detetu, budući da je život na selu zaista težak, posebno bez partnera. Pored toga, osoba koja predugo pati ili pada u depresiju zbog smrti muža, prestaje raditi i interagovati, ili ne ostvaruje potencijal kroz rađanje dece, što postaje društveni problem. U tom smislu, zajednica deluje na osobu i određuje joj (poželjni) period u kom je dozvoljeno intenzivno žaljenje, te povlačenje iz zajednice. U nekim selima ovaj period podrazumeva 40 dana nakon smrti partnera, pola godine ili više u zavisnosti od okolnosti. Ipak, ako je udovica mlađa, komšiluk i ostatak zajednice, nastoje da pomognu udovici da nakon perioda žaljenja promeni svoj status, preuda se i/ili nastavi život.

U tom smislu, ritual koji propisuje „vračka“, a na kom insistiraju starije žene iz zajednice, predstavlja svojevrsni „obred prelaza“ (Van Genep 1909), kako za pokojnika tako i za udovicu. Nakon rituala oslobađanja ili smirivanja duše pokojnika („vampira“), on zauzima svoje novo mesto među pokojnima, a ona među živima. Pomenuti ritual bi bio ne samo manifestacija pomoći, već i moći zajednice da utiče na emotivno stanje, ali pre svega na poželjnu ulogu individue u kolektivu. Aberacija koja se javlja u ovom, kao i u prethodnim slučajevima, jednako je vezana za okolnosti smrti pokojnika, koliko i za osobe koje „sa ovog sveta“ svjom tugom, grižom savesti ili iz drugih razloga privlače ili zadržavaju demona na unutar zajednice.

Drugim rečima, „vampir“ koji se tretira kroz koncept aberacije zapravo je proizvod onih koji uočavaju tuđu devijaciju, a koji iz različitih razloga kroz nedorečenost odnosa sa pokojnikom indukuju njegov povratak. Zajednica u ovom slučaju nameće svoj diskurs o poželjnom i prekida ove veze i komunikaciju, regulišući emotivni odnos pojedinca i pokojnika, uspostavljajući socijalni ekvilibrijum. Nameće se pitanje šta se događa u slučaju da zajednica nije dovoljno jaka da nametne svoj diskurs o poželjnom i nepoželjnom i time uslovi doživljaj i delanje individue u odnosu na pojavu.

Primer udovca i žene ilustruje fenomen sličan udovici i mužu, ali u nešto drugačijem socijalnom kontekstu, a time i sa drugačijim ishodom. U slučaju starca koji se radovao dolasku svoje žene nakon smrti, u odnosu na prethodni primer razlikuju se okolnosti smrti supružnika, ali važnije i sam socijalni kontekst. Supruga pomenutog čoveka preminula je u poznim godinama, usled bolesti, što će reći da njena smrt nije bila potpuno neočekivana, a time ni aberantna. Ono što je stvorilo okolnosti pogodne za povratak pokojnika bile su promene u strukturi zajednice, odnosno fenomen odumiranja sela.

Većina sela koja sam posetio prati problem depopulacije uzrokovane različitim faktorima. Ređa su sela koja sam posetio, a koja danas imaju nekoliko stotina stanovnika, a mnogo češća ona čija je populacija opala sa par stotina na par desetina ili svega par ljudi. Svrljiška Topla, selo u kom je živeo sagovornik koga je pokojna žena posećivala, po popisu iz 2002. godine, naseljavalo je 112 stanovnika. Od poslednjeg popisa, a do perioda između 2014. i 2019. godine, kada sam posećivao ovo selo, populacija se drastično smanjila. Desetine stanovnika, uključujući i mog sagovornika, umrlo je. Čak i najveća sela u ovom kraju naseljavaju starci i starice, otud i nagla opadanja broja stanovnika. Potomci, deca i unuci gotovo po pravilu napuštaju ovaj kraj, odlaze na školovanje ili rad u veće urbane centre ili u druge države i retko posećuju svoje roditelje, odnosno, babe i dede. Setimo se koncepta „živog vampira“ kao pokojnika čije potencijalno tenčenje nastaje kao posledica duge bolesti i vremena provedenog u postelji. Zapravo, povampirenje je posledica duge socijalne izolacije u odnosu na zajednicu, ali pre svega vampaj napuštenog pojedinca i kolektiva kome preti sudbina da budu napušteni od najbližih (Blagojević 2004, 238).

U takvom kontekstu, starac poput mog sagovornika (rođen 1934. godine), nakon smrti supruge biva osuđen na samački život. Iako se u ovom selu ljudi međusobno posećuju, radi se o starim licima koja pored rada slobodno vreme koriste za odmor, a manje za socijalizaciju. U takvim okolnostima, moj ispitanik nije mogao da očekuje da će naći novu saputnicu sa kojom bi proveo starost. Postoji mogućnost da on to i ne bi želeo, ali je bez nje svakako bio usamljeniji. Kolektiv sa druge strane, suočen sa istim problemom, a svestan pojave „vampirenja pokojne supruge“ komšije, nije sa previše neklonosti gledao na njegove priče, ali ga nije ni direktno osuđivao niti uslovljavao. U razgovoru sa ovim starcem bilo je primetno da on pre svega ne uvažava mogućnost da se povratak njegove žene percipira kao vampirenje, iako je svestan da ova pojava upravo tako definiše po narodnim verovanjima. Pored toga, bilo je primetno da sagovornik ne namerava da primerni nijedan od rituala koji bi odajio „vampira“ od njega ili zajednice, čak ni po cenu da bude izopšten. U kontekstu u kom ovaj sagovornik živi (u međuvremenu je preminuo), zajednica više nije bila dovoljno jak niti bitan faktor tako da je percepcija pojave „vampira“ iz individualnog ugla preovladava kolektivnu vizuru fenomena. U slučaju majke koja je izgubila prvo dete, nije presudna bila moć zajednice već emocije usled koje je došlo do svesnog kršenja norme i pokušaja indukovanja vampirizma.

Dok je seoska zajednica bilo dovoljno jaka da uslovi svakog pripadnika zajednice koji ove posete posmatra na alternativan način, posete su bile univerzalno loš znak. Kako je zajednica slabila prvo u odnosu na državu, a potom i iznutra, ove posete postale su gotovo pa poželjne. Naravno, u specifičnom kontekstu.

Slično se može reći i za fenomen kada „vampir obelodani“. Naime, ova pojava je danas retka, ali sam za nju čuo u nekoliko navrata. Obično se radilo ili o živima koji su za života postajali „vampiri“, tj. bili devijantni (Ђорђевић 1953 165), ili su ginuli mladi pa se vraćali u selo (okolina Vranja, okolina Valjeva). Sa druge strane, kako Lidija Radulović navodi, po njenom mišljenju „obelodani“ onaj ko je, kao i u slučaju Kovačevićevog poimanja „vampira“ (Kovačević 1990), previše vremena proveo u liminalnom prostoru na „ovom svetu“, odnosno bolovao. Naime, ovde se ne radi samo o biološkom, već socijalno devijantnom umiranju jer se radi o osobama koje su predugo odsečene od zajednice, napušteni od porodice i potomaka koja nastanjuje gradove ili druge države.

Ipak, emocije različitih vrsta, od ljubavi, žali, besa, mržnje, straha, nedorečenosti ili nemoći utiču na kolaž pozitivne ili negativne slike pokojnika u oku označitelja. U svim navedenim primerima vampirenje je posledica jednako socijalnih okolnosti i emotivnog stanja osobe koju pokojnik posećuje. Ovi odnosu su posledica svesnog, polusvesnog i nesvesnog odnosa dva entiteta ali uvek zavisnih na odnosu posmatrača, pokojnika i društva kao trougla koji sklapa sliku odnosa dva sveta, odnosno ideje smrti i života. Onog trenutka kada društvo nije dovoljno jako da utiče na javni i intimni doživljaj sveta svakog pripadnika zajednice, rađa se svest o alternativnom pogledu, ili čak ideja manipulisanjem poznatim elementima „stvarnosti“ na neuobičajen način. Kako je pokazano u ovom i kao što ću pokazati u nastavku rada, alternativne upotrebe motiva kao posledice različitih aspiracija, okolnosti i potreba, vremenom dopunjuju korpus predstava o „vampiru“.

## **VI 10. Od folklora do svesne instrumentalizacije: „vampir“ i eksploatacija straha**

Pored ranije pomenutih elemenata, etnografska građa krije još jedan bitan način upotrebe motiva u seoskim zajednicama. Radi se o osvedočenim (zlo)upotrebama motiva kao oruđja eksploatacije kolektivnog straha i individualne koristi. Ono što je važno u ovim slučajevima jeste vrlo svestna upotreba motiva koji pojedinci ili grupe ljudi u cilju okorišćenja. Za razliku od prethodnih, primeri koji slede govore ne o nesvesnim, emotivnim, već svesnim brikolacijama motiva.

U studiji Tihomira Đorđevića postoji posebno poglavlje pod nazivom „Obmane i zloupotrebe“ koje se bavi prethodno navedenom upotrebom motiva. Đorđević poglavlje započinje ilustracijama straha od vampira u selu. Kako se može videti, gotovo do godine kada je njegov rad završen, mnogi ljudi su svedočili da se plaše „vampira“, te da ljudi noću mnogo ređe izlaze iz kuća,

a jako retko prolaze pored groblja (Ђорђевић 1953, 183). Ne treba sumnjati u to da su pojedinci koristili ovaj strah kako bi se okoristili.

Vuk Karadžić pominje kako se „vukodlaci“ pojavljuju u vreme velikih gladi ili oskudice (Караџић 1964, 44). I zaista, u većini delova nekadašnje Jugoslavije, pojave ovih demona vezuju se za periode gladi i / ili periode obilja odnosno roda i prinosa. Demoni se skupljaju oko mesta na kojima se čuva (npr. ambari) ili obrađuje (npr. vodenica) hrana. Ђorđević navodi kako se „vampiri“ u Slavoniji pojavljuju oko ambara i žitnice, na Hvaru u vreme berbe grožđa koje krađu, a u Hercegovini krađu bostan (lubenicu), kukuruz i grožđe (Ђорђевић 1953, 184). Autor navodi i kako se događa da određeni „magupi“ pronose vest o nečijem povampirenju, te da noću koriste strah seljana, obilaze selo i krađu. Ovakvi ljudi se zavijaju u poserpanu odeću, noću viču i plaše narod, a potom kraju ili jedu sir, mast, piliće, vino, rakiju i slično (Ibid).

Nameće se pitanje da li je „vampir“ u slučajevima ovih društvenih problema bio (prepoznat kao) uzrok ili posledica okolnosti. Mslim da ne treba zanemariti ljudski faktor, tj. svest o manipulaciji elementima motiva čija dopunjena slika može pojedincu u prevazilaženju socijalnog, ekonomskog ili nekog drugog problema. U skladu sa tim, možemo pretpostaviti kao nastaju motivi poput periodičnog pojavljivanja demona preko dana i u grupama, krađe hrane koja se pre pripisuje ljudskoj nego demonskoj ishrani ili nešto treće.

Zanimljivo, pored emocija, motiv zloupotrebe vampira i dalje „živi“ na srpskom selu. Za vreme terenskih istraživanja sam zabeležio više primera zloupotreba i to često od strane savremenika ili očevidaca. Navodim nekoliko primera:

„Mangupi su se ovde pravili na tenci, u plašili po selo“. Starac (rođ. 1927. god) selo Radičevac.

„Mojoj ženi se bila utenčila (povampirila) baba. I noću je pila rakiju u podrumu, i niko nije smeo da izađe. Posle se ispostavilo da je dolazila neka žena i pila njihovu rakiju, to se kasnije saznalo“. Po priči bračnog para (oko 75 godina) selo Lokva.

„Pojavilo se u donjem delu sela, lupaju vampiri, ne smeju da spavaju ljudi, pa se sklanjaju. Vidjaju ih u belo. Lupaju celu noć do ujutro, dok se ne čuje petao. U selo, nestaju kokoške, stvari i tako dalje. Skupili se ljudi i otišli su tamo, do kuće gde se to pojavljivalo. U kući su čuli lupnjavu. Bilo je dva vampira. Seljani ih pojurili, a jedan se odvojio. Deda Vide je otrčao za tim vampirima. Jurio ih je do crkve. Oni pobegoše ka groblje, a deda za njima. Ispadne da su to dva seoska lopova najveća. U ponoć se pojavljivali kao svaki vampir i krali. Uhvaćeni su. Izvedeni su na put, a skupila

su se sva sela da gledaju za primer kako ce biti streljani“ Starica (rođ. 1922. god.) selo Gornje Zuniče.

Ipak, „Vampir“ u slučajevima kada se zna da se radilo o namernoj upotrebi, nije korišćen samo u svrhu pljačke ili materijalne dobiti. Đorđević beleži i slučajeve kada je „vampir“ korišćen kao način da se prenebregne socijalna stega odnosno, zaobiđu pravila. Ovo se posebno odnosilo na seksualnost i slične, problematične oblike socijalizacije unutar sela.

Po jednom primeru iz 1846. godine, „vukodlak“ je napastvovao udovicu. Nakon što se požalila porodici, udovičin stric je posle nekoliko noći sačekao „vukodlaka“ sa „velikom batinom“ i pojurio ga je. Ipostavilo se da je demon, zapravo čovek iz komšiluka (Ђорђевић 1953, 185). Navedeni slučaj ilustruje upotrebu motiva kao paravana seksualnog okorišćenja, obljuje.

U Negotinu je neka udovica zajedno sa svojim ljubavnikom razglasila da se u selu pojavio „vampir“. Mladić, koji u drugačijim okolnostima ne bi mogao viđati mladu i lepu udovicu učestvovao je u širenju lažnih vesti (Ђорђевић 1953, 186). Navedeni slučaj ilustruje upotrebu motiva kao paravana buda, odnosno seksualnog opštenja izvan braka. Dvoje ljudi su se koristili ovim motivom kako bi prenebregnuli osudu i zabrane zajednice.

Jedna mlada udovica iz Slivlja (Hercegovina) se viđala sa nekim iz sela, te ostala trudna. Iako je širila vest da joj se muž povampirio te napravio dete, pop je pred selom iz nje izvukao priznanje (Ђорђевић 1953, 185). Navedeni slučaj ilustruje upotrebu motiva u cilju očuvanja časti. a izbegavanja socijalne stigmatizacije žene i deteta.

Već sam pominjao priču koju je zabeležio Joakim Vujić o mladoj udovici koju je „napastvovao vampir“, da bi se ispostavilo da je u pitanju njen ljubavnik sa kojim je u dogovoru otrovala svog muža (Ibid). U ovom slučaju se radi o kriminalnoj zaveri, te izbegavanja krivične odgovornosti pod paravanom „vampirizma“.

Za vreme terenskih istraživanja retko nailazio na iskaze o „vampirskoj seksualnosti“. Ipak, mediji su 2019. Godine preneli preneli vest o ženi iz Zaječara koja se obratila policiji za pomoć budući da je nju i novog joj ljubavnika skoro svake večeri plašio „vampir“. Ipostavilo se da je „vampir“ nekadašnji momak pomenute žene, koji je svako veče dolazio u isto vreme pod njen prozor sa namerom da osujeti potencijalni seksualni čin.<sup>114</sup> Ovaj savremeni slučaj ilustruje upotrebu

---

<sup>114</sup> <https://www.blic.rs/slobodno-vreme/zanimljivosti/dolazi-mi-vampir-probodite-ga-kocem-starica-iz-borskog-okruga-pozvala-u-pomoc-drzavne/3p3ncs9>



motiva kao načina osвете, te osujećenja emotivne veze i seksualnih odnosa nekadašnje devojke i njenog novog partnera.

Kao što navedeni primeri pokazuju, kako postoji kontinuitet straha od onostranog na selu, postoje i oni koji ovaj strah koriste iz različitih razloga, najčešće zbog neke vrste koristi. Slučajevi okorišćenja govore nam o heterogenosti zajednice, odnosno različitim stepenima „verovanja“ u predanja, to jest onostrane pojave. Sa druge strane, izgređnici koriste tradicijske motive na način koji se uklapa u željeni cilj, npr. zastrašivanje sela radi lakše pljačke, što kasnije može ostati upamćeno i odraziti se na strukturu motiva u kasnijim predanjima. Tako, primera radi, motiv „vampira koji jede beli mrs“ nije naročito analogan logici šireg narodnog promišljanja demona ili primetan u njegovim drugim pomenima. Neki motivi poput neumrlosti, noći ili liminalnih prostora svesno su inkorporirani od strane onih koji su motiv prilagođavali nameri. Npr. vodenica, iako objekat koji se uklapa u ideju liminalnog prostora, figurira kao element koji je vrlo verovatno povezan sa „vampirom“ upravo zbog zloupotrebe motiva odnosno zastrašivanja mlinara i sela, krađe brašna/žita ili okorišćenja zajedničkim mlinom za sopstvene potrebe. Uostalom, prostor delovanja ovog demona vezuje se pre svega za kuću, a ređe za selo, groblje ili vodenicu za koje su ga vezala predanja, zloupotrebe i književnost. Ovde se postavlja pitanje da li je starija ideja liminalnosti i izmeštenosti ili upotrebe, ali ja se u ovom radu i ne bavim traženjem korena pojave već interpretacijom upotrebe motiva.

Sećam se starca iz zaseoka Popović iznad Kosića u zaroškom kraju. Ovaj čovek mi je pričao kako je sa drugom decom noću pored vodenice vukao lance plašeći videničara ili druge osobe koje su koristile ovaj objekat. Drugi starac iz sela Ravna, pričao mi je kako je njegova komšinica razglasila da se na poljani iznad sela okupljaju vile i vampiri. Ispostavilo se da je ovu priču žena izmislila kako bi osigurala sebi sigurno mesto za ispašu svojih ovaca.

Navedeni primeri demonskog prisustva u vreme oskudice i gladi ilustracija su očiglednih slučajeva eksploatacije kolektivnog straha kroz upotrebu motiva „vampira“ zarad materijalnog koristoljublja ili kriminogenih radnji. Sa druge strane, nekoliko primera seksualnih prestupa pod okriljem vampirizma, ukazuju na dijapazon motiva različitih ličnih ili udruženih delovanja. Kao što primeri pokazuju, „vampiriska seksualnost“ mogla je biti paravan za obljubu, preljubu, blud, pa i ubistvo. Međutim, neki od slučajeva ukazuju i na upotrebu motiva kao oruđa udruženog prevazilaženja patrijalhalne stege, te ljubavnog posećivanja dvoje osoba koje se inače ne bi mogle viđati. Dakle, stvar je ugla percepcije, „vampir“ je predstavljao lošu i opasnu pojavu za zajednicu ali ne nužno i za one koji su kroz njega prevazilazili društvene stege ili pak pljačkali. „Vampir“ u

ovom segmentu upotrebe predstavlja simbol moći zajednice nad pojedincom, u smislu kognicije, ideja, norme itd, ali i način da pojedinac ili grupa prevaziđu društvene stege ili menjaju deo društvenih ideja. Naravno, ne u potpunosti, biti samo ideju autoriteta kolektiva. O tome ću više govoriti u nastavku rada.

\*\*\*

U prethodnim potpoglavljima ukazao sam na to kako se različiti centralni i pobočni elementi motiva mogu posmatrati kao deo sazajnog procesa i odnosa moći unutar zajednice koja kroz „vampira“ konstruiše stvarnost kolektiva. Kroz koncepte prirodnog i neprirodnog, kao refleksije poželjnog i nepoželjnog pre svega na nivou kolektiva stvara se sistem poruka usmeren ka svakoj individui koja je njegov deo. Zajednica kao stratum saznanja i moći nametanja ideja figurira kao kognitivni centar koji konstruiše „kulturne naočare“ svojih članova.. „Vampir“ u seljačkoj kulturi figurira kao jedan od simbola kulturne dominacije ali i otpora i pregovaranja. Primeri „vampirskog tela“, „krvopijstva“, „seksualnosti“, „emocija“ i uopšte percepcije „vampira“ kao koncepta, ukazali su na to kako zajednica koristeći se određenim elementima ili grupama elemenata, konstituise i reprodukuje diskurs o prirodnim i socijalnim pojavama kroz koje reflektuje i aktuelne društvene tenzije, probleme i unutrašnje konflikte zajednice.

Odnos zajednice i individue koji se odražava na percepciju i delanje u odnosu na fenomen, jasno govori o snazi kolektiva da uslovljava doživljaj stvarnosti, dobrog i lošeg, te poželjnog i nepoželjnog, bez obzira na lične aspiracije učitane u motiv. Možda ovo objašnjenje može pomoći u razumevanju, na početku potpoglavlja pomenutog primera „ubistva „dobrog“ vampira“, koji navodi Tihomir Đorđević, kao odraza manifestacije kolektivno uslovljene (individualne) percepcije. Individualna percepcija uslovljena je, odnosno analogna snazi dominantne kolektivne stege koja prevazilazi fizični i uključuje interpretaciju metafizične stvarnosti zajednice. Percepcija, odnosno delovanje u odnosu na pojave poput „vampira“ direktno je uslovljena zajednicom kao referentnim centrom percepcije svojih članova. Društvena moć oličena u kolektivu kao neprikosnovenom centru saznanja, stvarnosti i kulturne identifikacije uslovljava svoje pripadnike do one mere do koje figurira kao jedini ili dominantni faktor kognicije i percepcije.

Nameće se pitanje o tome kada i u kojim okolnostima određeni model „vampirizma“ postaje društveni problem, a u kojim se okolnostima prisustvo demona toleriše. Prema do sada navedenom, u naznakama nastaje ideja da „vampir“ postaje isključivo problem, odnosno biva interpretiran kroz normu i idealni model zajednice, onda kada je zajednica toliko jaka, sveprisutna i samoregulišuća da doživljaj svih aspekata života i smrti podređuje kolektivnom stavu. U suprotnom, u okolnostima

slabljenja autoriteta ili institucija kolektiva, dolazi do društvenog pregovaranja kroz koje se u postojeći sistem inkorporiraju nove ideje ili diskursi.

Iskazano u ovom delu teksta govori dakle o ulozi motiva kao medijatora, pregovarača između pozicija centra i margina društvene moći. Dominantne i opozitne slike onostranosti, u ovom slučaju na nivou motiva vampira, predstavljaju dijalog, ali i odražavaju konsenzus o stvarnosti kao fluidnom fenomenu. U tom smislu, iako postoje dominantne i alternativne percepcije motiva, one se ne potiru, već jedne predstavljaju relativnu konstantu a druge refleksiju stanja društva u odnosu na koje se forma i sadržaj motiva prilagođava. Ovo funkcioniše po principu onostranosti kao konstante, kojoj se, ili u odnosu na koju se čak i bića demonoloških predanja ili prilagođavaju ili nestaju. Na ovaj način, kroz ujedinjene slike stvarnosti, zajednica postaje njen referentni centar, centar kognicije, edukacije, represije i – moći. Prema tome, čini se da u razumevanju zajednice leži ključ za razumevanje predstava o vampiru. Sa druge strane, važno je razumeti promene u strukturi i poziciji zajednice kao platoa globalizacije, medijatora između individue, onostranog i ovostranog, te lokalnog i globalnog sveta.

## **VI 11. Razumeti kontinuitet i diskontinuitet**

Na pitanje kontinuiteta i diskontinuiteta, odnosno pitanje „šta se to promenilo“ na nivou zajednice, seljačke kulture i „vampira“, ne može se jednostavno odgovoriti. Ovo pitanje iziskuje razumevanje unutrašnjih i spoljnih faktora koji su pogodovali ili uslovili a potom i održavali socijalnu klimu u kojoj se granala i preživljavala seoska onostranost. Polazna tačka u traženju odgovora jeste svest o tome da se zajednica nalazi u centru globalne kulturne ekonomije sa kojom je u suživotu ili dijalogu. Drugim rečima, osnovni odgovor bi bio da se pre svega, oko zajednice menja svet, stvarnost kako na tehnološkom, ekonomskom, etničkom ili komunikacijskom, tako i na nivou kulturnih politika, saznanja te ideologija. Pored toga, menja se i odnos zajednice i čoveka, ali i države i zajednice. Ovo se odnosi na sve aspekte društvene i kulturne stvarnosti, od odnosa tradicijskih i modernih institucija, do odnosa prema tradiciji odnosno baštini, a potom identiteta naroda nasuprot naciji, iznutra i ka spolja. Ovaj odnos posledica je dugog, neusklađenog i nedovršenog procesa dijaloga države i modernosti, odnosno Srbije, Balkana i Evrope.

Ako kulturu seljaštva posmatramo kroz kaleidoskop Ardžuna Apaduraja možemo naslutiti promene lokalnih krajolika pod uticajem stranih ili modernih tekovina. Centralna pozicija ipak pripada državi kao medijatoru između globalnog sveta i lokalnih zajednica, čija uloga ili odsustvo u pregovaranju dva entiteta menja sliku sveta i stvarnosti seoskih zajednica (Mendras 1986, 64).

Odnos države i zajednice odrazio se na tehnološkom, obrazovnom ali i religijskom planu, a država je kroz prizmu modernosti oduvek nastojala da ovlada percepcijom stvarnosti, odnosno kulturnom naroda i zajednica. Iako se ne može reći da je u tome potpuno uspela, činjenica je da je prošli vek, a posebno druga polovina 20.veka dovela do drastičnih promena strukture društva menjajući i kulturu masa, a time i sela, nekada oblika naselja u kom je, do pre samo živeo veći deo stanovništva Srbije.

Setimo se, ideja obaveznog pelcovanja ili razumevanje pandemija doprinela je izmeštanju kognitivnog aparata iz seoske zajednice u državni obrazovni sistem. Isto se može reći i za druge promene, poput međuljudskih odnosa, položaja žene i dece, potom tehnoloških promena, veće mobilnosti stanovništva, „produženja“ dana na uštrb noći, sistema komunikacije unutar zemlje i sveta, promene stila života ali i izmeštanja smrti iz javne u privatnu sferu. Država je ojačala, zajednica je oslabila, što je dovelo do slabljenja tradicijskih institucija ali i slika stvarnosti koje su generacije baštinile na sepcifičan način. Pitanje „vukodlaka“ je takođe posledica modernosti. Jako je mali broj sela gde postoji generacija koja je zapravo videla vuka, medveda ili druge životinje koje su nekad nastanjivale šume u okolini. Danas, ovih životinja, nažalost, više i nema kao što je ostalo sve manje šuma koje su raskršene ili postale deo rudnika ili naselja. „Vampir“ je izgubio ljudsko-vučiju prirodu ali je zadržao polimorfnost stim što preovlađuje ljudsko obličje dok u zoomorfnom sve više poprima izgled domaćih životinja.<sup>115</sup> Ipak, ovi procesi nisu bili jednako spontani i trajni u svim seoskim zajednicama u Srbiji, ali po etnoeksplikacijama, ali i kroz razumevanje istorije kraja, uviđamo presudni faktor stepena i trajanaj prisustva ili odsustva države i njenih institucija po (re)definisanje kulturne i društvene stvarnosti zajednica.

Na osnovu iznešenog naslućuje se zašto seoske zajednice koje karakteriše različita dinamika istorijskog iskustva i specifičan spoj socijalnog, ekonomskog i političkog konteksta, različito promišljaju (kulturnu) stvarnost i elemente narodne kulture i religije, pa time i „vampira“. Onostranost sela, nalik na samu strukturu zajednice, u mnogome duguje svoju tradiciju odnosu lokalnih i institucija od spolja, koje posredstvom države menjaju svet zajednice. Kako je Luka Šešo naveo, državne institucije zamenjuju ulogu određenih folklornih motiva koji u nemogućnosti da se prilagode ili nadgrade – nestaju (Šešo 2016, 267). Ipak, veliko je pitanje faktora trajne „smrti“ određenih institucija kao i pitanje važnosti tradicije upravo u kontekstu društvene i državne tranzicije. Ovaj fenomen, proces, nije u potpunosti nov, ali ni do kraja sproveden odnosno završen. Istorijski, socijalni i politički faktori učinili su stvaranje centralizovane, moderne i savremene srpske države trajnim i mučnim procesom uslovljenim iznutra i spolja. Zajednica, kao socijalna

---

<sup>115</sup> Tema odnosa „vukodlaka“ i „vampira“ kao sinonima ili razdvojenih motiva je problem kojim ću se baviti u budućnosti. Prostor predviđen za tekst u ovom radu jednostavno nije dozvolio da se dotaknem ove široke teme.

jedinica oličena u selu, do skora je imala koegzistentniju tradiciju odnosno istorijski kontinuitet od same države često porobljavane ili okupirane. Selo je istorijski i kulturno gledano, stožer jednog bitnog dela narodne tradicije u Srbiji i uopšte na Balkanu. Odnos sela i države utoliko je i složeniji, jer je svaki model osavremenjavanja države podrazumevao ovladavanjem narodnom ili kasnije, kulturom masa, a uvek sa istim predznakom moderne i jake države, a to je uspostavljanje društvenog, pravnog, obrazovnog i političkog sistema, oličenim u zvaničnim institucijama unutar svih zajednica, kao simbola centra vlasti oličenog u državi.

Ipak, istorijsko iskustvo učinilo je seosku zajednicu i njene institucije izdržljivom i tvrdoglavom, kako u periodima okupacija, tako i, do određene mere, u periodima slobode. Utom smislu, odnos države i sela, ili zvanične i marginalne kulture seljaštva uvek je bio pregovarački ali sa jasnim predznakom hijerarhizacije kulture, koji se često nije interpretirao na isti način unutar centra društvene vlasti odnosno kulturnoj margini. U tom smislu, ovaj odnos je u već pomenutim aspektima u određenim periodima donosio različite promene, ali su određeni konflikti opstajali.

U nastavku nastojim da ukažem na simboličku poziciju „vampira“ u društvenom i političkom životu zajednice. Motiv, u ovom kontekstu, odražava moć kolektiva sa jedne, dok sa druge strane preispituje moć države i modernih institucija. Dotičem se, dakle, pitanja simbolike „vampira“, iznutra – za zajednicu, odnosno spolja – državu i crkvu. Ovo je važno razumeti jer odnos iznutra : od spolja, kada se radi o zajednici i državi, odnosno državi i svetu, kroz istoriju ima presudan značaj ne samo na upotrebu već vrednovanje i baštinjenje predstava o vampiru. U delu teksta koji sledi, „vampir“ i svet onostranosti kome pripada, sagledani su kroz prizmu dijaloga centra i margine, gde motiv figurira kao objekat, simbolički plato dominacijskog dijaloga ili čak borbe za hegemoniju.

## VII ZAJEDNICA, „VAMPIR“ I MOĆ

„Ovaj“ i „onaj“ svet, kao i profano i sakralno ili stvarno i nestvarno u seoskim zajednicama, čak i danas nisu potpuno odvojeni, ovi prostori i koncepti ne samo da se preklapaju, već i prožimaju. U tom smislu, ontologiju „sela“ i posmatram kao sliku stvarnosti proisteklu iz mešanja sakralnog, religijskog (magijskog) i profanog principa. Po onome što sam zapazio na terenu, linija koja odvaja „stvarno“ ili „prirodno“ od „natprirodnog“ ili „neverovatnog“ jako je tanka, te da se stiče utisak da za deo žitelja ovih zajednica „vampir“, munja ili bolest, predstavljaju elemente sjedinjene „stvarnosti“.

Po Dirkem, upravo je „natprirodno“ pojam karakterističan za sve što je religijsko. Autor navodi da „iracionalno“ ili „natprirodno“, kao termini predstavljaju posledicu ideje da postoji određeni prirodni poredak, tj. kauzalni odnos između svih pojava u univerzumu, uslovljenih (prirodnim) zakonima. (Dirkem 1982, 24) Tomoko Masuzava, japanski antropolog, jedan je od Dirkemovih kritičara koji ističe da se u njegovim idejama, pa i konceptu sakralnog i profanog odražava Zapadni, etnocentrični diskurs. Masuzava ističe kako se u studijama komparativne religije, u radovima evropskih ili zapadnih autora jasno ocrtava povlašćenost hrišćanskog diskursa na uštrb nehrišćanskih (Masuzawa 2012, 35). Autor ukazuje kako je kosmologija koja nije bazirana po konceptu svetog:profanog kao pretpostavljenih, univerzalnih binarnih opozicija, u polju istraživanja studija religije često negirana (Ibid). Slika (svih) svetskih religija, po ovoj logici, uslovljena je evropskim, hrišćanskim centrizmom.

U tom smislu, spoj dva sveta „verovanja“ i „stvarnosti“ posmatram kroz njihovo periodično ili svakodnevno preklapanje na ontološkom nivou, upravo kako bih pokazao kako se moć društva kroz ideje o kauzalnim odnosima ili „prirodnom“ poretku - reprodukuje.

### VII 1. „Selo“

Kako Stojan Novaković navodi u svojoj studiji, „selo“, odnosno seoske zajednice važan su i specifičan društveni činilac u Srbiji još o srednjeg veka. U vreme Cara Dušana, država je bila podeljena na župe, sela i gradove. Župe su sačinjavale brojne seoske zajednice, a gradovi su bili ređi. Sela, pasivna i mobilna (katuni), ratarska i stočarska, bila su „svet za sebe“. Seoska zajednica

delom inkorporirana u državni, verski i pravni sistem, a delom okrenuta sebi i samoregulaciji koju sprovodi, figurira kao svojevrsni sistem (samo)nadziranja, „policije“ i suda (Новаковић 1943, 74). Od srednjeg veka nadalje, sela su imala određeni stepen samouprave baziran na pravima i dužnostima, kao upravne celine, na šta su državni zakoni uticali samo posredno (Новаковић 1943, 59). Čak i u vreme otomanske vlasti pa sve do oslobođenja, i kasnije, seoske zajednice zadržavaju i razvijaju svoju kulturu, ali i elemente običajnog prava, verovanja i samoregulacije (Новаковић 1943, 60). U „staroj državi“, pa i za vreme Turaka, navodi Novaković, državni zakoni su regulisali odnose između sela (međe), njihovu odgovornost i kazne (odgovornost kolektiva, kuće i porodice), uvodeći državne zakone na lokalnom nivou, sa manje ili više uspeha (Новаковић 1943, 64).

Selo predstavlja „društvo međusobnog poznavanja“ (Новаковић 1943, Madras 1986, 109). Selo funkcioniše po ključu kolektivnih odgovornosti (jemčenja, i „vražbe“), aktivnosti i odnosa sa ciljem zajedničke saradnje i egzistencije, odnosno prosperiteta i željenog poretka. Kako bi se željeni poredak uspostavio ili reprodukovao zajednica kontroliše grupe i pojedince kroz lokalne manje ili više tradicionalne mehanizme kontrole, prepoznavanja ili sankcija poput običajnog prava, sistem verovanja tj. narativa o onostranosti, ili magijskih obreda u cilju prevencije, senakcionisanja ili sanacije prekršaja normi (tabua) (Новаковић 1943, 77, Павковић 2014, 198). Stepenn samoregulisanja kroz pomenute aparate zavisi od odnosa, prisustva i snage (dominacije) lokalnih i /ili državnih institucija<sup>116</sup> na simboličkom i fizičkom nivou.

Dušan Bandić navodi kako i pored vekova državno sprovedene hristijanizacije, ovaj proces nije zaživeo na dubljem nivou od manifestnog, nacionalnog identiteta (Bandić 2010, 53-55). Istini za volju, pomenuti proces slabljen je u periodima otomanske okupacije ili komunističkog sistema i svakako nije ostvaren u potpunosti. „Narod“ koji je pre svega nastanjivao seoske zajednice kao žarište narodne i seljačke kulture vekovima je konstruisao svoje specifične sisteme verovanja i običajnog prava kao institucije „samouprave“. Iako je Crkva, odnosno. hrišćanstvo potisnulo ili hristijanizovalo glavne „paganske“ bogove (Чайкановић 1941), manja natprirodna bića nastavila su da „žive“ u imaginaciji seoskih zajednica, daleko od carskih drumova i bez dovoljno prisustva crkvenih predstavnika (Ćirković, Mihaljčić 1999, 89). Ovi procesi su se odrazili i na odnos lokalnih zajednica i države danas. Upravo zbog toga, Bandić konstruiše termine „narodna religija Srba“ ili „narodno pravoslavlje“, kako bi ukazao na dva aspekta sinkretističke prirode religioznosti srpskog

---

<sup>116</sup> Pod “državnim institucijama” u savremenom smislu podrazumevam: škole, zadruge, policijske stanice, domove zdravlje i bolnice, psihijatrijske ustanove, zatvore, domove kulture, crkve, prisustvo medija (radio i televizija) i sistema komunikacije (fiksna i mobilna telefonija, internet) kao kontrolisanog i manje kontrolisanog "prozora u svet" (internet) i modernost.

naroda. Slična je situacija i sa pravnim sistemom. Iako vekovima postoji paralelno zakonsko ustrojstvo na nivou države (izuzev perioda otomanske vlasti), stiče se utisak da seosko stanovništvo održava određene narodne institucije u suživotu sa državnim (Павковић 2014, 269).

U necentralizovanoj srednjovekovnoj državi, sudeći po Dušanovom zakoniku, država je tolerisala svojevrsnu samoupravu i pravo seoske zajednice nad svojim pripadnicima (Новаковић 1943, 78). Prethodno izrečeno ne znači da je „suživot“ narodnih i državnih institucija uvek bio tolerisan, šta više. Kao što ću u narodnim podpoglavljima ukazati, narodna kultura, a posebno tradicijske sakralne i sekularne (često isprepletane) institucije, kocepti i prakse, često su osporavani ili sankcionisani od strane različitih dominantnih političkih sistema i centara moći sa čijim su diskursima, odnosno ideologijama bili u opoziciji. Najveća opozicija koja je razdvajala narodnu (seljačku) i „zvaničnu“, državnu kulturnu i socijalnu politiku jeste ideja homogenizacije naroda i zajednica te (sveprisutnog) svetonazora, odnosno sistema moći i kontrole.

Kako je to naveo Stipe Šuvar, u periodu komunizma i industrijalizacije, selo se razlikovalo od onog iz prošlosti, jer više nije samodovoljno, te pored krčme i crkve kao tradicijskih obeležja, dobija škole i druge državne institucije, a sa spoljnim i globalnim svetom povezuje se pisana kultura (knjige, novine, pisma) i tehnička sredstva prenosa informacija (radio, televizor, filma) (Šuvar 1988, 86).<sup>117</sup> Ove tekovine autor prepoznaje kroz uticaj „masovne kulture“ kao fenomena koji „obogaćuje“ život u selu i gradu što kroz elitnu, što kroz narodnu kulturu u njenim „autentičnim“ oblicima (Šuvar 1988, 90). Ipak, Šuvar navodi medije i generalno tehnološki napredak kao pomak sela ka globalnom tržištu i državi (Šuvar 1988, 89) ali ističe kako „naše selo“ meandrira između prošlosti i budućnosti, te da se kroz odnos prema urbanizaciji ili preliva u grad (gubeći obilje kulturne baštine) ili ostaje relativno izolovano ali koegzistentno (Šuvar 1988, 90). Danas su ove institucije u većini sela koja sam posetio zamrle usled nedostatka stanovništva, ali je veći deo sela „umrežen“ u globalni sistem prenošenja informacija putem interneta. U tom smislu, neki sistemi opstaju u selima, ali se čini da je dobar deo ovih zajednica osuđen na povratak autoreglativi ili raseljavanju i izumiranju.

Za razliku od oscilacije prisustva i/ili dominacije (srpske) države ili Srpske Pravoslavne Crkve uslovljene socijalnim, političkim i istorijskim kontekstom, seoske zajednice karakteriše vekovni kontinuitet. Ovo ipak ne znači da su seoske zajednice pasivan ili entitet nezavistan od širih ili pak globalnih promena, šta više, one svoju strukturu i specifičan način funkcionisanja duguju

---

<sup>117</sup> Gramši ističe upravo važnost institucija države, pa tako i škola kao ogledalu težnje države da ispuni svoju formativnu i obrazovnu ulogu, te oblikuje narod, mase i čoveka kroz idje novih oblika civilizacije (Gramsci 1971, 143).



upravo širem kontekstu koji ih okružuje. Seoske zajednice, uslovljene spoljnim faktorima, u različitim istorijskim periodima, bile su više ili manje povezane sa državnim i crkvenim institucijama, a samim tim i primorane da izgrade neku vrstu samoupravnog, nadzirućeg i sankcionišućeg aparata koji kontroliše i primenjuje - zajednica. Naravno, u odnosu na prisustvo i snagu državnih i crkvenih institucija u seoskim zajednicama, lokalne (tradicijske) institucije bivale su dominantne ili marginalizovane. Ipak, „selo“ nije homogeno, ali u odnosu na spoljne faktore, oduvek predstavlja prostor simboličkog otpora ili pregovaranja između države, crkve i naroda.

Prethodno rečeno implicira da je istorijski posmatrano, lokalno ustrojstvo u manjoj ili većoj vezi sa diskursom države kao dominantne grupe, te da se može govoriti i o suživotu dva entiteta čija dominacija kojom nastoje da ovladaju - oscilira. „Vampir“ svoju ulogu i metamorfoze duguje, čini se, upravo ovim oscilacijama. Deo rada koji sledi, započinjem analizom motiva „vampira“ kao elementa „seoskog panoptikona“, fenomena procesa reprodukovanja normative zajednice, (samo)nadziranja i sankcionisanja negativnih elemenata društva, a pre svega simbola sveprisutnosti i moći zajednice.

Moram napomenuti, da iako dotičem različite istorijske periode, ne potenciram analizu uloge „vampira“ u svim istorijskim periodima, jer nemam dovoljno informacija, niti je to objekat moje analize. Kroz analizu odnosa moći i dominacije na simboličkom nivou, nastojim da akcentujem važnost opozicija sela i grada, naroda i nacije, odnosno seljačke i kulture elita u procesu konstituisanja i reprodukovanja odnosa moći.

## **VII 2. „Onostranost“ i „vampir“: „seoski panoptikon“**

Metaforu „seoski panoptikon“ koristim kao opis lokalnog društva koje prepoznaje devijacije i na simbolički ili neki drugi način sankcioniše izgređnike, ali pre svega ima za funkciju ideju sveprisutnog (samo)nadziranja. Koncept „panoptikona“ preuzimam iz studije „Nadzirati ili kažnjavati“ Mišela Fukoa (Фуко 1997, 110). Po Fukou, „Panoptikon“ je svojevrsni revolucionarni koncept zatvora, odnosno prostora nadziranja koji kroz svoju sveprisutnost u umovima onih koji su nadzirani uslovljava njihovo promišljanje, a time i socijalnu ulogu kako u zatvoru, tako i na slobodi (Ibid). Prethodno navedeno, kao ni u slučaju fukoovog koncepta ne znači da su svi članovi zajednice direktno i potpuno uslovljeni društvenim pravilima, ali smatram da većina pripadnika društva oseća socijalni pritisak na različitim nivoima što se svakako odražava na njihovo delovanje (u i van zajednice), ali i percipiranje stvarnosti i sopstvene uloge u njoj.

„Seosko nadziranje“ je nužnost proistekla iz odnosa države i lokalnih zajednica još u srednjem veku. Kako navodi Stojan Novaković, tada je (koji vek) država, kao oblik kontrole, uvela kolektivnu odgovornost seoskih zajednica i starešina koji su odgovarali za prekršaje pojedinaca (Новаковић, 1943, 77). Uostalom, u Dušanovom zakoniku u članu 20. koji govori o ekshumaciji tela pokojnika te njegovoj upotrebi u ritualu „ubijanja vampira“ ili drugom magijskom ritualu, individualni ili grupni prekršaj sa sobom povlači kolektivnu odgovornost cele zajednice. Posledica uvođenja kolektivne odgovornosti bio je povišen stepen nadziranja, ali i jemčenja za svakog stanovnika lokalnih zajednica (Новаковић, 1943, 77). Novaković smatra da su sela kroz mrežu međusobnog nadziranja postala svojevrsan deo državnog sistema nadziranja i kažnjavanja (Ibid). Ovaj sistem se zadržao i kasnije, u vekovima otomanske i drugih okupacija zemlje, gde je moć institucija lokalne zajednice bila analogna prisutnosti ili odsustvu institucija centra moći (država, crkva).

Ideja iza koncepta „panoptikona“, nije samo da se ograniči i kazni, već utiče na promišljanje i delovanje onog ko se nadzire, na psihološkom nivou. „Seoski panopticon“ predstavlja prostor zajednice zasnovane na ideji međusobnog poznavanja i dubinskog pamćenja koji reprodukuju poželjno promišljanje i delovanje svakog svog pripadnika koristeći psihološki uticaj metafizičkog koncepta stvarnosti kao nadfizičkog prostra uslovljavanja. Radi se dakle pretnji fizičke kazne ali i metafizičkog nadziranja. U ovom prostoru potpuna privatnost i individualizam bivaju žrtvovani u korist kolektivno poželjnog delovanja. Ova veza se može prepoznati u svim zamislivim aspektima života zajednice i pojedinca.

U tom smislu, „Selo“, liminalni prostor, priroda i spoljni svet koji okružuju zajednicu imaju združenu ulogu konstruisanja ideje o poželjnom „mestu, vremenu i ulozi“ svake individue. U odnosu na koncept zajednice kao stratuma fizičkog i metafizičkog sveta proističe logika interpretiranja kauzalnih odnosa kao uzroka/posledice socijalne i interakcije u fizičkom i vremenskom prostoru.

### **VII 3. Čovek, izmeštenost i onostrano**

„Opasan“ prostor, definisan po religijskom ključu, po pravilu podrazumeva fizički prostor koji zbog svoje simboličke specifičnosti ima predznak (nečistog/opasnog) liminalnog polja. Sa druge strane, postoji i „opasan“ vremenski prostor, koji u kombinaciji sa fizičkim pogoduje okolnostima u kojima se javlja demonsko prisustvo. „Demonsko prisustvo“ je usko povezano sa prisustvom osobe koja se nađe unutar ovog fizičkog i vremenskog prostora i doživi susret sa

demonom. Inverzija ideja zajednice o poželjnom mestu i vremenu svakog predmeta, pojave ili pojedinca, presudna je za razumevanje uloge opasnih mesta i demona u imaginaciji (seoskih) zajednica.

Kao primer aberacije u odnosu na poželjno mesto u prostoru i vremenu, navodim primere priviđenja o kojima je pisao i Danijel Sinani (Синани 2005). Sinani se fenomenom bavio koristeći se konceptom „aberantnog pojedinca“ Dušana Bandića (Bandić 2008, 85). U mom slučaju, nastojim da akcentujem ulogu ovih narativa u konsituisanju poželjnog i nepoželjnog mesta pojedinca u zajednici.

Priviđenja ili kako ih neki od ispitanika nazivaju „predviđanja“ („predvidelo mu se“), predstavljaju demonske pojave. U većini slučajeva, sagovornici su svoja iskustva sa ovim demonima smeštali u prostor koji deli selo i šumu koja ga okružuje, kao i prostor između dana i noći, odnosno noći i dana. Na simboličkom nivou, prostornu liminalnost možemo shvatiti i kao raskršće ili prsten, međa prirode i kulture, odnosno haosa nepoznatog (šumu) i ustrojstvo čistog i poznatog (selo) (2017, 78). Noć i dan možemo percipirati kao periode predodređene za aktivnost ili neaktivnost (mirovanje). U većini narativa sagovornika liminalni prostor je označen kao put koji vodi od jednog mesta ka drugom (npr. udaljenom selu), a obično je predstavljen kao raskrsnica, most, vodenica ili groblje (takođe međa živih i mrtvih), poslednji toponim kulture.

Primere priviđenja ili demonske zaposednutosti koji su posledica prisustva pojedinca unutar pomenutih prostora, zabeležio sam u gotovo svim selima koja sam posetio.<sup>118</sup> Struktura narativa sagovornika gotovo uvek odražava ista pravila, prostore, okolnosti i posledice. Iako sagovornici ističu da je susret sa demonom u principu neželjen, ali bezopasan, ovaj susret može imati i smrtonosne posledice po pojedinca koji ga doživi, po njegove bližnje ili zajednicu kojoj pripada. Pomenuti susret predstavlja aberaciju koja ima „stvarne posledice“ o kojima nadalje svedoči u cilju edukacije i upozorenja.

Kako bih ilustrovaio uobičajenu formu narativa, navodim nekoliko iskaza o priviđenju /osenji:

„A osenja, osenji te nešto, kreneš sa ciljem i putuješ, i celu noć kad ideš opasno je, dok petao ne zapeva. Kažu da posle ponoći ne treba prolaziti pored groblja“ (Raka, 73 godine, selo Jelašnica)

---

<sup>118</sup> Kada govorim o narativima sagovornika koji pričaju o susretima sa „osenjom“ ili drugim demonima ne mislim samo na memorate, moralističke poruke iz prošlosti koje se oralno prenose, već na savremena iskustva mojih sagovornika. O iskustvima „iz prve ruke“ govoriću detaljnije kasnije u tekstu.

„Ko doživi susret sa Osenjom, on nervno oboli“ (baba Rosa, Štrbac)

„Moj deda je (noću) išao za Beli potok, susedno selo. Naišao je na raskrnicu i video jare, pored njega. On je rekao: „siko, siko, siko“, da bi ga dozvao i pomilovao. Ono mu je odgovorilo: „SIKO, SIKO, SIKO“. Deda je znao da je to osenja i nabio je šubaru na glavu da mu ne vidi krst i da ga ne odvede. Produžio je i nije se okretao... Jednom smo bili u selu Galibabovo zbog jedne devojke za jednog. Išli smo isto blizu mesta gde se to desilo dedi sa jaretom. Odjednom se upali svetlo, i ja ga vidim. A sa tim dečkom prvi put putovao noću, nisam smeo ništa da ga pitam, zbog reakcije. 400 - 500m dalje, pitao sam ga je da li je primetio svetlo, i jeste, i nisu znali kakvo je ono, samo smo prećutali jer je (to bila) osenja“.  
(Ljubiša M. selo Svrljiška Topla)

„Baba je išla noću do vodenicu, i prolazila pored potoka. I vidi dvoje dece se tu na potok kupaju. To je bila osenja“. (Starac iz sela Šarbanovac, 81 godina).

Strukture narativa ispitanika su često imale vrlo sličnu formu. Motivi puta između dva sela, noć, te susret sa izmešenim ili demonskim entitetom, bili su prisutni u gotovo svim pričama / iskustvima. Obično bi (volovska) kola kojim je sagovornik putovao neobjašnjivo stala, a volovi odbijali da nastave put. Ovo bi se događalo na raskrnicu ili mostu. Nakon ovoga pojavila bi se neka životinja ili nepoznati čovek („iksan“). Ukoliko bi se čovek obratio priviđenju, ono bi ga „osenilo“, zaposelo, „vodilo“ po šumama i vrtačama sve dok ujutro, uz zvuke prvih petlova, žrtva ne bi došla sebi.

Navodim jedan primer susreta sa priviđenjem (u okolini Tršića) koji iako ne deluje posebno fantastično, odražava kompleksnu logiku kauzalnih odnosa. Primer koji sledi ukazuje da je susret čoveka i demona simptom izmeštenosti čoveka, ali i da slika priviđenja takođe može predstavljati simptom aberacije, odstupanja od „poželjnog“. Poput dece koje se kupaju sama na potoku noću (iz prethodnih primera) ili „(đavolje) svadbe“, priviđenja često predstavljaju objekte, osobe ili bića izmeštene iz „normalnog“, poželjnog prostornog i vremenskog konteksta. Izmeštenost čini entitet „prljavim“ ili opasnim.

Na putu u brda iznad Tršića, na raskrnicu u šumi imao sam prilike da razgovaram sa staricom koja je tu prodavala proizvode iz kućne radinosti (med, džem, sokove). Pored nje, razgovoru su prisustvovali njena unuka i još jedna starija žena kao i moj kolega Mladen Stajić. Ukratko, sagovornica je ispričala kako je kao mlada devojka noću (oko 23h) vraćajući se sa vršnjacima sa igranke na raskrnicu zatekla jato belih ćurki. Starica nije akcentovala da se radi o

priviđenju, ali je bilo jasno da se o tome radi budući da smo je prethodno zamolili da nam ispriča neko svoje iskustvo sa onostranim.

Ovaj kratki narativ nije delovao posebno ilustrativnim ili fantastičnim, ali je reakcija drugih slušalaca bila presudna za razumevanjenjene dubine poruke. Po izrazu lica druge žene koja je slušala, primetio sam u najmanju ruku zaprepašćenje. Iako priča ne sadrži fantastične motive niti posledice, ona svojom porukom uznemiruje, jer simboliše višeslojnu socijalnu devijaciju.

Po narativu. ispitanica i njeni prijatelji nalazili su se u liminalnom vremenskom (noć : dan) i fizičkom prostoru kao predznakom izmeštenosti. Sa druge strane, ćurke, (pripitomljene) životinje, predstavljaju aspekt kulture, a ne prirode i poput ljudi, imaju svoje poželjno mesto u zajednici. Dakle, radilo se o potpunoj inverziji socijalnih normi. Noću, poželjno mesto ovih životinja je bilo u selu i prostoru predviđenom za njih. Ni ispitanica ni ćurke nisu bili tamo gde je trebalo da budu u datom trenutku, a to je unutar sela, kuće odnosno živinarnika. Drugim rečima, radilo se o dve devijacije u odnosu na normu, što je percepirano kao nepovoljno ili opasno, jer je predstavljalo simptom kršenja pravila, što potencijalno ugrožava seoski poredak. Iako priča, odnosno prekršaj možda deluje benigno iz ove perspektive, on se u kontekstu sela može biti prepoznati kao simptom potencijalne anarhije koja pretili ustrojstvu.

Ovaj princip vidi se u interpretaciji nepovoljnih događaja koje zajednica povezuje sa osobama koje su imale susret sa priviđenjima. Osobe koje su bile izmeštene postaju označene i mogu biti opasne po sebe ili druge, čak i širu zajednicu. Osoba koja se susrela sa „osenjom“ ili drugim demonom može nervno ili fizički oboleti u bližoj ili daljoj budućnosti u odnosu na sam događaj, ali može i uzrokovati smrt ili bolest u selu.

U „selu“ se inače loše pojave povezuju sa značajnim događajima koji su prethodili, čime se interpretiraju kao posledica istih. Kao i u slučaju „vampirskih pandemija“ u 18. veku, nisu svi demonski susreti uzrokovali zlo za aktere ili selo, ali je pojava bilo kakvog zla naknadno povezivana sa ovim događajima. Drugim rečima, po ovakvom sistemu interpretacije kauzalnih odnosa, izmeštenost osobe uzrokovala je pojavu demona, a posledično i nesreću u selu. Ovakva interpretacija imala je za cilj da označi uzrok i / ili krivca, ali i da edukuje budući da veza uzroka i posledice može biti zapamćena i reprodukovana godinama ili generacijama. Kroz ovaj, kako to Bandić označava, komunikacijski sistem, prenosi se poruka o poželjnom i nepoželjnom, dakle normativu (Bandić 2008, 100). Po ovoj logici, poruka narativa bi bila - da se osoba držala pravila i norme, svog poželjnog mesta, nesreća ne bi zadesila nju, njenu porodicu ili selo. Izmeštenost pojedinca predstavljalo je opasnost po zajednicu.

„Bapske priče“ kako ispitanici često kroz smeh reaguju na moja pitanja o onostranom, upravo su primer narativa koji za cilj imaju da edukuju, zaplaše decu kako ona ne bi izlazila iz kuće „nakon mraka“ ili lutala po i van sela. To ima smisla. Ipak, demonološka predanja i iskustva na terenu sakupio sam ne od dece, već odraslih ljudi. Očigledno je da priče o onostranom naučene od „malih nogu“, a ojačane sličnim ličnim ili iskustvima drugih osoba za života, ostaju konstanta (kulturne) stvarnosti u umovima žitelja pomenutih zajednica.

Označena mesta na kojima se „pojavljuju priviđenja“, ne moraju nužno biti povezana samo sa izmeščenostu osoba, već mogu služiti i kao svojevrsne „crne tačke“, upozorenja na stvarne opasnosti. Zečević je navodio kako su ljudi postavljali belege na mestima gde su se ljudi davili (Zečević 1982, 70). Sa druge strane, sličnu višeslojnu funkciju sam primetio i u slučaju „krajputaša“ koji ne samo označavaju mesto smrti, ili mesto smirivanja duša pokojnika, već i upozoravaju na potencijalnu opasnost (Trbojević 2011, 37).<sup>119</sup> U tom smislu, postoje priče o okukama ili mostovima gde su ljudi stvarno ginuli, u kojima su narativi o priviđenju upozorenje ne samo na onostranu, već ovostranu opasnost. Onostranost figurira kao plato fantastičnih ideja koje imaju i vrlo praktičnu ulogu u životu zajednica.

Priviđenja, odnosno interpretacija pojave kao „priviđenja“, otkriva i dublje ideje o svetu, stvarnosti i prirodnom poretku kod ispitanika, odnosno, zajednice. Primera radi, jedan lovac iz sela Korenita (kod Tršića) ispričao mi je svoj susret sa priviđenjem. Po priči, čovek se u sumrak zaputio van sela ka njivama. Na izlazu iz sela naišao je na stvorenje nalik feretki („kao mačka, samo dug vrat“). Ugledavši lovca, životinja je zastala, ali nije pobjegla. Čovek je stao i posmatrao, a životinja je polako prilazila. U poslednjem trenutku, zverčica je podigla šapu kako bi dodirnula čizmu lovca, na šta je on ustuknuo i povukao se. Sagovornik je priču završio komentarom po kom je ta životinja priviđenje, jer „nije to životinja, jer se ne plaši čoveka, a mora, (jer) čovek je najjači u prirodi“. U ovom slučaju, izmeštenost čoveka odgovarala je prethodnoj matrici, ali je motiv odražavao izmeštenost zveri u odnosu na ideju o hijerarhiji prirode i čoveka. Čak i u ovom slučaju, izbegavan je kontakt koji bi potencijalno naškodio čoveku ili zajednici.

Kao što se može videti iz navedenog, višefunkcionalni motivi poput priviđenja mogu odražavati ljudsku izmeštenost, ili izmeštenost objekta prepoznatog kao „priviđenje“ koji mogu govoriti o stvarnim ili simboličkim opasnostima, ali svakako o ideji poželjnog mesta i vremena

---

<sup>119</sup> Ovo zapaža Maja Bošković-Stuli kada ukazuje uticaj modernosti na zajednice, ali i moć predanja da upozorje na opasne prostore (Bošković-Stuli 1983).

kako na nivou zajednice, tako i u prirodi, tj. svetu u i izvan zajednice. Prema tome, aberacija može biti oličena u čoveku, životinji, predmetu prostoru kulture, prirode, pa i života i smrti.

#### **VII 4. Slike smrti: između „sudbine“ i „karme“**

„Živeti zapravo znači pripadati grupi svim svojim bićem... bilo da su živi, bilo da su mrtvi... pripadnici klana pripadaju svim svojim bićem klanu, grupi“ Levi Bril (Moren 1981, 43)

Bez obzira na pretnje ili pouke učitanim u priče o onostranom, žitelji sela uslovljeni ekonomskim ili socijalnim faktorima krše normative i putuju noću. Ovo na neki način govori o odnosu pravila i slobodne volje. Ipak, ne bih zanemario moć zajednice da kroz znanja i predanja koja se prenose generacijama uslovljava čak i naizgled najličnije, intimne individualne izbore pojedinca. Zajednica na ovoj način figurira kao „gospodar života i smrti“, do određene mere naravno. Naravno, nije sve u uslovljavanju jer zajednice posebno danas, ne mogu u potpunosti kontrolisati svoje pripadnike, ali se na najvažnijem nivou, interpretaciji stvarnosti krije i akumulira društvena moć.

Po zabeleženom na terenu, kolektiv praktično polaže monopol nad individualnom egzistencijom, konkretno načinom na koji osoba vodi život, ali i umire. Pomenuto se posebno vidi u sveprisutnom sistemu zabrana i pravila oličenim u koncepta tabua (Bandić 1980). Ovo je posebno uočljivo na primeru oduzimanja sopstvenog života, samoubistva.

Poznat je pogled Crkve na samoubistvo kao akt protiv boga, odnosno božje kreacije (Ђорђевић 1953, 169). Ovaj akt se smatra najvećim grehom kojim pojedinac uskraćuje sebi pravo na „opelo“, crkveno propisan ispraćaj sa ovog sveta kao i mesto na onom svetu, tj. raju. U seoskim zajednicama pored odsustva popa koji ispraća samoubicu na „onaj svet“, ovakvi ljudi se često sahranjuju ispod drveta o koje su se obesili, pokraj puta ili u dvorištu, a ređe u groblju sa srodnicima, precima i zajednicom. Na ovaj način, samoubica je izopšten, a njegov čin predstavlja ne samo lično, fizičko, već i socijalno samoubistvo. Socijalno samoubistvo, u narodnim verovanjima, nosi posebnu vrstu prokletstva, ne samo ličnog (samoubica), već i porodičnog.

Seoske zajednice (posebno u Zapadnoj Srbiji) ne uslovljavaju izbor pojedinca samo pretnjom uskraćivanja pojanja na sahrani. Kolektiv razmišljanje o samoubistvu uslovljava posledicama koji ovaj čin ima ne samo po samoubicu lično, koji će biti stigmatizovan i izopšten, već akt smatraju grehom koji se prenosi na najbliže, porodicu i rodbinu „u narednih devet kolena“. Mnogo puta sam čuo da je nečije samoubistvo ali i pogibija, bolest, nesreća ili smrt posledica greha

pretka koji je digao ruku na sebe ili drugog. Na ovaj način, zajednica emotivno uslovljava osobu koja želi da oduzme sebi život time što ovaj, naizgled individualni čin, postavlja u perspektivu kauzalnih odnosa koja posledice greha prenosi dalje na kolektiv. Zajednica (emotivno) uslovljava osobu da, zarad dobra najmilijih (porodice) nastavi da živi, čak i ako joj je život posebno mučan i neizdrživ.

Na ovaj način, vrlo slično zaključku u studiji o samoubistvu Emila Dirkema (Durkheim 1897), ovaj čin postaje socijalni, kolektivno pre nego individualno determinisani akt. Po autoru, socijalne, verske i druge zajednice koje održavaju prisnije socijalne odnose između individue i kolektiva, beleže manje samoubistava u odnosu na one koje gde su socijalne veze olabavljene. Zbog specifičnosti seoskih zajednica, kolektiv se oslanja na svakog pojedinca, zbog čega se akt samoubistva i osuđuje, odnosno percipira kao atak na zajednicu. Seoske zajednice možda nastoje da pomognu svojim pripadnicima, ali ih definitivno uslovljavaju pretnjom (ličnog) izopštenja i porodičnog prokletstva koje zlo nadalje sudbinski prenosi na nevine.

Pored samoubistva kao možda najtežeg prekršaja socijalne norme, i drugi grehovi se prenose na porodicu, štete joj, a koncipiraju se kao „sudbina“. Budući da selo kao „društvo međusobnog poznavanja“ (Mendras 1986, 109), zajednica pamti gotovo sve o životima svojih pripadnika, svaka pošast ili nesreća dovodi se u vezu sa pređašnjim grehom. Aberacija ne predstavlja nužno posledicu ličnog izbora, već i nasleđa (porodičnog) greha.

Navodim jedan primer koji ilustruje vezu između graha pretka i zla koje se prenosi na porodicu: „U Skrobnici, pobjegla mazga jedna, zima bila, na njoj bisage, i taj čovek koji je našao mazgu otkrio je puno zlata. Taj čovek je ubio slugu da ne raširi priču, ali mu je kao kazna unuk poginuo u vojsku.“ (Deda Ljubiša M, rođ. 1932., selo Skrobnica)

Sistem kauzalnih odnosa ilustrovan u navedenom primeru, karakterističan je za narative koje sam više puta čuo, posebno u selima Zapadne Srbije. Ovaj sistem se ne uči samo u odnosu na lične narative odnosno događaje, već i kroz priče koje imaju za cilj da edukuju o uzroku i posledici. Po jednoj takvoj priči koju sam više puta čuo u okolini Tršića i Valjeva, čovek odvodi drugog na njegovu njivu i nalaže mu da čeka i vidi na koju će od brazdi sleteti vrana / gavran. Brazde je prethodno načinio čovek o kome je reč. Ptica sleće na šestu brazdu (od devet), a čovek komentariše kako je u porodici njegovog sagovornika bilo greha, te da će zbog toga ispaštati šesta generacija potomaka. Ideja je dakle da se kroz ovakav način interpretacije kauzalnih odnosa „kazni“ greh. Ipak, radi se o širem konceptu prevde. Naime, počinitelj u stvarnosti često ne bude zaslužen kažnjen. Ideja naknadne kazne koja se prenosi na nevinog (potomka) razrešava problem pravde, i



objašnjava sudbinu žrtve koja pati ne zbog svojih već grehova pretka. Na ovaj način uspostavlja se veza zla koje pojedinac počini i onog koje pogađa njegove bližnje, čime se uspostavlja ekvilibrijum.

\*\*\*

Samoubice nisu jedine osobe kojim negativan status utiče na fizičko izmeštanje iz zajednice, ili makar groblja kao zbirnog mesta predaka i pokojnika. Groblje kao refleksija predstavlja zajednicu, a porodične grobnice ili grupisani prodični grobovi, kako to smatra Mirče Elijade, porodični hram, sakralni prostor i vezu ovog i onog sveta (Elijade 2004, 30). Aberantni pojedinci, u ovom slučaju samoubice, bivaju uskraćeni za poželjni zagrobni život kao refleksiju ovostranog života. Na taj način, zajednica vrši simboličko kažnjavanje izmeštanjem, odnosno posthumnim redefinisanjem statusa pojedinca. Ipak, nisu samo oni koji su prepoznati kao krivi za sopstvenu aberaciju izmešteni.

U gotovo svim selima sam zabeležio običaj po kom nekrštena deca ne smeju biti sahranjivana u groblju. Na pitanje zbog čega je to tako, dobio sam odgovor po kom „to nisu krštena deca, nisu ljudi, te ne mogu u grblje sa hrišćanima“. U selu Donja Mutnica kod Paraćina mi je rečeno kako su i Romi (muslimani) u tom kraju sahranjivani na posebnim mestima, pored potoka, ali ne u zajedničko groblje. Sličan primer razdvojenog groblja video sam i u selu Temska kod Pirota. U ovom slučaju tačka diferencijalizacije bila je religija. U slučaju deteta koje nije kršteno, izostao je obred prelaza koji ga povezuje sa zajednicom kroz zajedničku religiju. Dete je tim činom uskraćeno za promenu statusa u osobu, pripadnika zajednice. Otud i izmeštenost.

Ovakva deca, po pričama sa terena, uglavnom su sahranjivana po njivama u blizini kuće ili u dvorištu. Mesto sahranjivanja je obično ispod „rodnog drveta“ ili „kalema“, gde se humke nekad obeležavaju kamenomž. U jednom selu u okolini Vranja rečeno mi je da su u tom kraju decu koja umru nekrštena ili premala, bacali sa litice. O ovome mi je posvedočila i starica koja je prvo dvoje dece bacila sa te litice. Ne sumnjam da je između roditelja i pokojnog deteta postojala jaka emotivna veza, kao što se i može zaključiti po reakcijama ispitanika. Ipak, zajednica nedvosmisleno pozicionira svoje pripadnike na ovom ili onom svetu. Otud i ideja sahranjivanja deteta unutar dvorišta kuće, dakle u privatnoj, a ne javnoj sferi groblja kao refleksije socijalnih odnosa, statusa i sećanja.

U slučaju da se nekršteno dete sahrani u groblju, to može imati posledice po zajednicu jer se ono pretvara u „drekavca“, nešto slično „vampiru“. Slušao sam i o slučajevima kada trudnica umre i biva sahranjena u groblje što se različito interpretira u odnosu na okolnosti. Naime, ako trudnica

umre na porođaju, a dete ne preživi, majka i dete se odvajaju i sahranjuju na različitim mestima. U nekim slučajevima sam čuo da je bilo primera zajedničkog sahranjivanja majke i deteta, što je opet dovelo do pojave „drekavca“, budući da je majka hrišćanka, ali dete ne. Mrtvo a nekršteno dete je u tom slučaju izmešteno. U slučaju da je trudnica umrla pre porođaja, manje su šanse za pojavu demona, jer je on sahranjen u telu hrišćanke.

Po navedenom, uviđamo ulogu onostranog kao sagovornika ovostranog, kroz čiji se dijalog, često posredstvom magijskog promišljanja kauzalnih odnosa objašnjava i edukuje o uzroku i posledici (socijalnog) zla. Magijsko promišljanje pored toga što objašnjava uzroke, figura i kao potencijalni način da se, unutar specifične logike sveta, interaguje sa stvarnošću.<sup>120</sup>

## VII 5. Magija i moć

Jako prisutan fenomen u seoskim zajednicama nekada, ali i danas, jesu magijski rituali i magijska interpretacija kauzalnih odnosa. O magijskim ritualima u seoskim zajednicama domaća etnografija zabeležila je mnogo. Pomenutih verovanja i praksi sam se često sretao za vreme terenskih istraživanja, kada sam magijske principe prepoznavao u brojnim svetovnim i (naizgled) profanim običajima i najrazličitijim aspektima seoske svakodnevnice. Pomenuti fenomen ima svoju ulogu u konstituisanju „stvarnosti“ i reprodukovanju moći (unutar) zajednice što ga čini važnim po razumevanje sveta sela, ali i „vampira“.

Fenomen magije je posebno zanimljiv na nivou poimanja autoriteta i moći. Magija se razlikuje od religije po tome što se moć iz „prirode“ kanališe kroz individuu (npr. „vračaru“) koja svojim znanjem i / ili nasleđem ostvaruje mogućnost da bude medijator između kosmičkih/sila prirode i sveta zajednice, ali bez posredstva institucionalizovanog medijatora poput – crkve ili države (Durkheim 1915, 47). U slučaju magijskog razmišljanja i interakcije sa stvarnošću koje sprovode grupa ili individua, ceo koncept počiva na istinitosti koju konsenzusom potvrđuje zajednica.

Magija na koju sam nailazio na terenu, pripada simpatičkoj, odnosno inimitivnom (homepatski) i prenosnom (kontagioznom) obliku magije (Фрезер 1937, 31-73). Korsteći se ovim magijskim principima, posebne osobe u selima (i danas) rešavaju nedaće svojih komšija ili žitelja

---

<sup>120</sup> Sličan, iako ne istovetan primer nalazim u radovima Mladena Stajića u kom autor analizira logiku ali i poziciju upotrebe odnosno interpretacije proročanstava u specifičnom socijalnom i političkom kontekstu. Naime, kako su analize pokazale, iako proročanstva deklarativno predskazuju budućnost, narativi, poruke i predskazanja se interpretiraju u sadašnjosti čime se kroz interpretaciju legitimiše stvarnost (Stajić 2014, Stajić 2020).

drugih sela. Prirodno, mogućnošću da određena osoba kroz magiju pomogne, postoji i druga strana, odnosno osoba koja kroz magiju odmaže ljudima, odnosno zajednici. Čini se ipak da su osobe koje se na poželjan način bave magijom poznate članovima zajednice, dok one druge, „loše“ veštice često ostaju nepoznati ili samo naslućivani vinovnici zla (Farvet – Saada 1981, 139).

Zanimljivo je da se ideja o magijskom delovanju javlja po sličnom principu kao i u slučaju posledica susreta sa priviđenjem ili greha i sudbine. Posledice susreta ili demonskih / magijskih delovanja nakonadno se učitavaju i povezuju sa određenim događajima. Većina ispitanika koji su mi govorili o svom iskustvu sa magijom na početku svojih narativa ideju o magijskom uticaju vezala je za neki loš događaj, bolest, smrt ili nesreću. Na ideju da se radi o posledici magijskog delovanja sagovornici su dolazili tako što su ih komšije upućivale na lokalne „vračke“, vlaške gatare ili hodže koji žive nešto dalje od njihovih okruga, a koji su nepogrešivo ustanovljavali da je osoba žrtva „crne magije“. Nakon dijagnostifikacije, „vračke“ bi ukazale, pre svega na potencijalni izvor zla, obično najbliže srodnike ili komšije, a potom bi osobi davale neki „protivotrov“, amajliju ili izvodile ritual skidanja čini. Radi se dakle, o dijagnostifikovanju uzroka a potom i sanaciji posledica.

Kao primer interpretacije određenih pojava, navodim primer starice od 99 godina koja mi je u selu Temska (kod Pirota) pričala o svom iskustvu. Sagovornica je ispričala kako je „neko“ bacio magiju na njenu kravu koja je umesto mleka počela da daje krv. Nakon toga, žena je otišla kod vračare koja joj je rekla da joj je magiju bacila komšinica. Dve žene su uspele da skinu čini, ali ne zadugo. Staričina priča se završava konstatacijom kako je „ova“ ponovo bacila čini na životinju i kako „nije prošlo deset godina – a krava crče“.

Druga žena (oko 60 godina, selo Ribari) pričala mi je kako joj je snaja, bratovljeva žena (iz istog sela) preotela muža. Nedugo nakon ovog događaja, kći sagovornice, za koju tvrdi da je ceo život bila zdrava, pametna i lepa, „nervno je obolela - iz čista mira“. Nakon ovih događaja, žena se setila da je u svojoj bašti nalazila ljuske od jaja i kućinu, što je interpretirala kao dokaz čini koje joj je „na kuću“ bacala zla snaja. Budući da doktori nisu mogli da pomognu nesrećnoj devojci, žena je otišla kod hodže u Sjenicu koji joj je napravio amajlije nakon čegaje devojka ozdravila.

U trećem slučaju, u selu Bagrdan kod Jagodine, žena mi je ispričala kako ju je svojevremeno zadesila nesreća, ona deca i muž su oboleli, a situacija je bila sve gora. Vremenom je posumnjala da se radi o (crnoj) magiji, pa je otišla kod lokalne vračare. Vračara ju je upozorila da je krivac za situaciju neko njoj blizak, te da mora preduzeti određene kontramere. Nakon što je žena poslušala vračaru i učinila kako je rečeno, situacija se smirila. Posle nekoliko nedelja, ona je čula buku i

osetila težak miris iz kuće svoje svekrve (sa kojom inače nije pričala). Kada je ušla u kući videla je da se svekrva sasušila i da se raspada, što je (po sagovornici) bila potvrda reči vračare, posebno jer je svekrva priznala krivicu.

Magijsko promišljanje kauzalnih odnosa jako je čest motiv u pričama ispitanika. Vodeći se određenom logikom seoske stvarnosti, nije neočekivano da se zlo očekuje od najbližih ili makar poznatih osoba, pre nego od osoba sa kojima osoba nikada nije imala kontakt. Kao i u slučaju „vampira“, prepoznavanje uzročnika ili devijacije objašnjava uzrok zla potom ga prevazilazeći ostvarujući ekvilibrijum. Ovakav način promišljanja indukuje ideju „strašne izvesnosti“ nasuprot „strašne neizvesnosti“.

Pozicija „vračara“ na selu je pre svega pozitivna. One ne figuriraju samo kao kontrateg lošim pojavama u prirodi (bolest), već i lošim osobama u selu (misli se na crnu magiju). I danas postoje osobe u selima koje koriste magijske matrice kako bi pomogle ljudima (vračka, mešaja). Ove osobe imaju specifičan, pozitivan status u zajednici. Kao i u slučaju zla kao posledice magije, ove osobe kroz svoje manje ili više magijske interpretacije daju smisao fizičkim, nefizičkim i mezičkim pojavama.

\*\*\*

Više puta sam nailazio na osobe koje su za života odvođene ili odlazile kod osoba koje se bave specifičnom kombinacijom narodne medicine i magije, koje često interpretiraju kao „dar od boga“ ili „čin pravoslavnog dobročinstva“, pre nego magiju. Međutim, ovi rituali često imaju upravo magijsku logiku.<sup>121</sup>

Pored primera „nemeštanja glave“, „traženja pupka“, „bajanja“ i sličnih rituala kojim sam prisustvovao, „salivanje strave“ navodim kao ilustraciju (raširenog) magijskog rituala. Malo je bilo ispitanika kojima običaj „salivanja strave“ nije bio poznat, a većina ispitanika je u detinjstvu odvođena od strane roditelja ili kasnije sama posećivala žene izvode ovaj ritual.

U zaseoku u blizini sela Tršić jedna starija žena se decenijama bavila „salivanjem strave“. „Salivanje strave“ je specifičan vid etnomedicine, seoske psihoterapije koja funkcioniše kroz magijsku logiku. Osobe koje dolaze su one koje imaju određene psihičke probleme ili anksioznost. Treba imati u vidu da određena psihička stanja iziskuju različite rituale, pa i različite (magijske)

---

<sup>121</sup> Narodna ili etnomedicina fenomena je sa dugom tradicijom koja seže duboko u srednji vek. Ako pogledamo narodne ali i zvanične interpretacije simptoma bolesti, dijagnoze i terapije, uviđamo jak simbolički, religijski, hrišćanski ali i magijski predznak logike bolesti, oboljenja i lečenja (Катић 1958, 3-4).

stručnjake. U tom smislu, kao u slučaju ludila („nervnog oboljenja“), osobe odlaze kod ljudi specijalizovanih na tom polju, koji, po zabeleženom, ovo stanje povezuju sa crnom magijom, grehom ili porodičnim nasleđem.

Ritual podrazumeva da osoba („pacijent“) sedne, kako bi joj vračara koja izvodi ritual pokrila lice i telo krpom. Nakon toga, topi se olovo (nekad kuršuma ispucanih u ratu, a danas bilo kakvog olova), nakon čega se tako istopljeno prosipa u lavor sa vodom. Ovaj ritual se izvodi iznad glave, stomaka i nogu „pacijenta“. Tako tri puta. Svaki put kada se olovo saspe u vodu u lavoru, ono se stvrdnjava, a starica interpretira oblike i teksturu olova.

Budući da sam prisustvovao ovom ritualu, svedočio sam salivanju olova malom detetu, mlađoj koleginici, a zatim i meni. U odnosu na kategoriju osobe i problema, starica je interpretirala oblike. U slučaju deteta koje nije moglo spavati danima, oblici su interpretirani kao telefon, kokoške ili slično što je uplašilo dete – otud i nespavanje. U ovom slučaju, ritual se izvodio nad detetom, ali je interpretacija bila usmerena da ublaži brigu roditelja. U slučaju koleginice i mene, vračara je prokomentarisala kako joj olovo, govori o strahovima koleginice, a o prisustvu stresa i zamora kod mene.

Sam ritual ne bi bio magijski, budući da „pacijenti“ vrlo lako mogu reprodukovati postupak. Ono što proces čini efektivnim jesu reči koje starica govori „sebi u bradu“ dok lavorom kruži iznad pacijenta i izliva olovo. Koristeći se posebnim rečima, ona uspostavlja medijatorsku vezu između nefizičke, psihičke boli, nadsvesnog problema ili straha „pacijenta“, te salivanjem, čini problem fizičkim. Starica je kroz materijalizaciju nematerijalnog učinila fizički opipljivim, odnosno rešivim. Nesvesno je postalo svesno, a ritual dao „pacijentima“ moć da uklone potencijalnu smetnju. Nakon rituala, starica tumači oblike, potom vodu iz lavora prosipa iza kuće (kokošinjac, jarak), a na kraju rituala pakuje olovo u kesu koju daje „pacijentu“ da ga posle baci u potok ili reku (jer „reka nosi magiju van sela“). Navedeni primer jedan je od mnogih, ali ga navodim kao ilustraciju specifičnog odnosa prema magijskoj uzročno-posledičnoj logici.

Moram naglasiti status osobe i porodičnog nasleđa koje pored učenja tajnih, magijskih formula (reči) u nekim slučajevima predstavlja preduslov da rituali imaju efekta. Osoba koja izvodi rituale često mora imati secifično poreklo ili sudbinu koja joj daje moć da efektno sprovodi rituale.

U selu Gornja Borna (loznički kraj) baba Raja (u tom trenutku 95 godina) ispričala je studentima, kolegama i meni, kako je svoje moći na nju prenela njena baba. Naime, ove moći se prenose matrilinearno i to najčešće na kraju života „vračke“ koja otkriva tajnu svojoj naslednici.

Otkrivanjem znanja osoba često gubi svoje, odnosno, prenosi moći na drugu osobu. Rajina baba joj je ukazala kako kažiprstom i palcem desne ruke mora „dotaći rog pužu tri puta“ čime prst kojim baja kanališe novousvojenu moć. Nakon ovog rituala, starica je poprimila moći i svoju novu ulogu u zajednici.

Postoje i osobe koje ne nasleđuju voljno svoje moći, već sticajem okolnosti postaju medijatori svetova. Primera radi, imao sam prilike da razgovaram sa nekoliko „zduhaća“, osoba koji imaju moć da ostvaruju „astralnu projekciju“ napuštaju tela, utiču na vremenske uslove (bore se sa bićima atmosferskih pojava) ili komuniciraju sa „onim svetom“. U selu Temska kod Pirota razgovarao sam sa „zduhaćem“ koji je svoje moći nasledio od svog dede. Ova osoba ne koristi svoje moći u borbi sa vremenskim prilikama niti u zajednici. Budući da više ne živi na selu, sagovornik kroz svoje „projekcije“ utiče na žive ljude ili komunicira sa pokojnicima u želji da pomogne ljudima iz svog okruženja. Kako se promenila sama zajednica, promenila se i pozicija osoba koje imaju potencijal da ovladaju pomenutim moćima, a time i kontekst u kojim ih primenjuju. Kako je to primetio i Luka Šešo u Hrvatskoj, motivi i pojave koji su imali ograničen funkcionalni potencijal, poput „zduhaća“ vremenom nestaju, a zamenjuju ih institucije šireg društva (u ovom slučaju, vremenska prognoza, sistem razbijanja gradonosnih oblaka itd.) (Šešo 2016, 265). Tako i u nekim slučajevima društvene probleme rešavadržava što kroz edukacije, prisustvo policije ili medicinu... ipak, i dalje postoje fenomeni koji su neobjašnjivi (odsustvo pravde, uzrok nesreće) a u čijoj racionalizaciji pomaže magijsko razmišljanje.

Magijski rituali sa ciljem prevencije, zaštite i sanacije pretnje vezani su i za motiv „vampira“. Osoba koja se stara da telo bude „načeto“ pre sahrane, a time nepovampirivo, zove se „mešaja“. Iako su se u nekim selima izgubila uloga „mešaje“, osobe koja pravi hlebove za mrtve, odnosno sahrane, u nekim seoskim zajednicama ova institucija se zadržala. „Mešaja“ je po pravilu isključivo ženska osoba koja svoju ulogu i moć duguje činjenici da je izgubila prvo dete. Iako većina mešaja sa kojim sa razgovarao nisu umele da mi objasne zašto je izgubljeno prvo dete bitan faktor u spoznaji moći, do objašnjenja sam došao naknadno. Naime, starica iz sela Temska objasnila mi je da ove žene imaju moć da probodu pokojnika i tako mu zaštite dušu od vampirenja, jer su one već darovale svoje prvo dete bogu kao dar, te su zaštićene. Drugim rečima, mešanje u svet mrtvih više ne može imati negativnih posledica na njih ili dalji porod jer je njih smrt već dotakla, a one postale medijatori između dva sveta. Radi se dakle o razmeni. Ova žena je inače prenela svoju moć (kao socijalni kapital) na kćer koja u tom selu danas ritualno ubada pokojnike pred sahranu. Danas, budući da sve manje ima osoba čija životna iskustva odgovaraju pomenutom

pravilu, njihvu ulogu preuzima rodbina i komšiluk, te ovaj ritual, ukoliko se zadržao, mogu sprovoditi i muškarci.

## VII 6. „Vampir“ : od aberacije do regulatora

„Vampir“ se uklapa u logiku seoske stvarnosti, odnosno onostranosti i magije kao načine pronalaženja uzroka i rešavanja posledice. Magijski princip razmišljanja je bitan po „nastajanje“, interpretaciju i „smrt“ ovog demona. Motiv jednako kao i druge slične pojave ima svoju edukativnu ulogu u životu zajednice koja kroz demona upozorava kolektiv, i nameće sebe kao vrhovni autoritet. Iako sam ranije u tekstu ukazao na mnogorodne upotrebe motiva, ovaj deo rada se fokusira na „vampira“ kao žižne tačke društvenih i odnosa moći sa akcentom na odnos zajednice i pojedinca. Ovo je važno za nastavak rada, odnosno razumevanje percepcije ovog motiva „od spolja“, upravo kao jednog od simbola moći zajednice i njenih institucija.

Za vreme terenskih istraživanja više puta sam potvrdio Bandićev model, ali sam vremenom uočio postojanje prostora za nadrgradnju teorije, odnosno razumevanje funkcionisanja motiva u odnosu na kontekst, tj. socijalnu dinamiku. Bandić je model „aberantnog“ pokojnika isklesao koristeći se najčešćim elementima opisa ovog motiva u određenom periodu (Bandić 2008, 90). Ovaj model predstavlja „vampira“ kao pojedinca kog su okolnosti života od začeca do smrti i sahrane definisale kao devijantnog u odnosu na norme zajednice čineći ga aberantnim pojedincem / pokojnikom. U slučaju kada se pojedinac okarakterište kao „vampir“, zajednica izvodi ritual probadanja otklanjajući pretnju. Grob „vampira“ je u ovom slučaju važan element rituala, jer je to mesto na koje grupa ljudi odlazi i „probada“ grob i pokojnika. Nakon ovog rituala pošast nestaje, a ostvaruje se društveni ekvilibrijum.

Pored otklanjanja opasnosti i ujedinjenja zajednice, „vampir“ kao primer kršenja društvenih normi služi i kao primer na kome se uči o poželjnom, odnosno normativi. Edukativna funkcija motiva, ogleda se u prenošenju ideje o poželjnom obliku života, posledicama nepoželjnog oblika života, te moći kolektiva da uništi i nematerijalni entitet koji ga ugrožava. Ključni element navedenog je komunikacija. Komunikacija se odvija na relaciji predaka kao nosilaca tradicije i zajednice, odnosno njihovih potomaka. Ove poruke upućuju na to kako je neophodno poštovati tradicijom utvrđene okvire ponašanja i rituala u smislu konceptualnih i kulturno kognitivnih stubova funkcionisanja, kontinuiteta i obnavljanja zajednice. Ovo je važno u situacijama kada zajednicu zadesi smrt jednog od njenih pripadnika te poruka postaje recept za način na koji se ostvaruje pravo na večni zagrobni život u miru (Bandić 2008. 73).

Na nivou pojedinca na ovaj način uspostavlja se sledeći tok misli:

1. Postojanje zagrobnog života je izvesno, dakle smrt ne predstavlja kraj.
2. Pridržavanje propisanim pravilima rezultuje mirnim zagrobnim životom.
3. Nepoštovanje pravila za posledicu ima aberantan zagrobni život, duše se vraćaju na ovaj svet u formi vampira (ili priviđenja).
4. Ja želim miran zagrobni život.
5. Ja ću se potruditi da se propisana pravila poštuju. (Bandić 2008, 100)

Pored toga što zajednica kroz rituale reprodukuje poželjne slike socijalne stvarnosti, ona reprodukuje i socijalnu percepciju „prirodnog“ toka života i smrti. Drugim rečima, radi se o usklađivanju socijalnog i prirodnog ekvilibrijuma koji je poodređen percepciji lokalne kulture. Način na koji zajednica ostvaruje (neželjeni) odnos sa onostranim, pa i u slučaju „vampira“, jesu dve osnovne grupe postupaka: postupci prevencije i postupci sanacije. Prvo podrazumeva pridržavanje propisanim pravilima, a drugo rituale oslobađanja ili probadanja "vampira" čime se otklanja pretnja.

Konsenzus zajednice kao vrhovnog autoriteta je presudan faktor koji utiče na miran (zagrobni) život pojedinca jer ona uspostavlja pravila čije kršenje rezultuje povampirenjem, u kom slučaju zajednica kroz predodređeni ritualni čin „ubija“ vampira odnosno izopštava pojedinca zauvek. „Aberantni pokojnik“ je dakle, model unutrašnje komunikacije koji nastoji da ima za cilj uspostavljanje moralne etike života uslovljavajući mesto pojedinca na „ovom“ i „onom“ svetu autoritetom zajednice. Magija figurira kao medijator među svetovima u čijem je centru zajednica, dok „vampir“ figurira kao problem ali i dokaz istinosti slika stvarnosti sa kojom i u odnosu na koju kolektiv interaguje.

Iako mislim da je Bandićev model ispravan, ne mislim da se on sprovodi mehanički već zavisi od potreba zajednice da označi određenog pojedinca kao „aberantnog“ koristeći ga kao oruđe obrazovanja, ali takođe i na način koji diktiraju i međuljudski odnosi ili stanje u kom se zajednica nalazi. Ne smatram da je ovaj proces mehanički, jer nisu svi pojedinci koji imaju potencijal bili prepoznati kao aberantni niti sankcionisani kao „vampiri“. Smatram da je faktor odnosa u zajednici, slabljenja socijalnih veza, jačanja društvenih u međuljudskih tenzija ili nekog drugog problema, presudan po periodičnu upotrebu određenih onostranih elemenata pa tako i „vampira“. Treba dakle razumeti u kojim situacijama je neko obeležen a u kojim ne, u kojim je uništen/izmešten a u kojim spašen, oslobođen.



Ovo bi značilo da zajednica nije računar koji automatski prepoznaje aberacije niti prihvata definisanje takvih pojedinca kao „vampira“ ukoliko ne postoji konsenzus koji proističe iz potrebe da se pod „vampirizmom“ okarakteriše određena pojava koja pogađa zajednicu na individualnom ili pak kolektivnom nivou. U tom smislu, „abercija“ bilo koje vrste biće bitan element dijagnostifikovanja, odnosno obrazloženja zašto je određena osoba „vampir“. Kada ovo kažem misli se na lanac događaja od pojave vesti o pojavi demona do interpretacije razloga zbog kojih je došlo do povampirenja, do razloga zbog kog kao „vampir“ deluje na specifičan način, te širine impakta pojave na nivou zajednice.

Ponavljam, nije svaki potencijalno „aberrantni pojedinac“ automatski i „aberrantni pokojnik“ – „vampir“, već je „abercija“ kao takva jedan od načina da određeni pojedinac bude izmešten ili označen u odnosu na poziciju onog ko ga kao takvog prepoznaje, i zajednice koja konsenzusom potvrđuje ovu pojavu, a potom i učestvuje u njenom razrešenju. Ovaj princip vrlo je sličan interpretaciji kauzalnih odnosa koji su приметni u slučaju priviđenja ili magije kao uzroka neke loše pojave. U oba slučaja, na terenu, pojava se nije povezivala sa lošom posledicom unapred, već u nazad u smislu što bi se smrt osobe ili npr. krave naknadno povezala sa okolnostima koje po tradicijskom ključu mogu imati negativne posledice za pojedinca koji je imao onostrana iskustva, odnosno njegovu zajednicu. Setimo se žene kojoj je deceniju nakon što je na nju bačena a potom „skinuta“ magija, uginula krava što ona nije povezala sa prirodnim tokom života već onostranim, odnosno ženom koja je želela da joj napakosti.

Na terenu se često događalo da o „vampiru“ govore oni koji ili nisu znali razlog zbog kog se baš ta osoba „povampirila“ ili oni koji su isticali bilo kakav razlog aberacije naknadno pripisujući uzroke „vampirenja“ koji bi opravdali definisanje odnosno promenu statusa osobe u zajednici te njenoj ulozi u određenoj ugl. negativnoj pojavi. Po ovoj logici, „vampirenje“ je često bilo posledica socijalnih okolnosti koje su sledile nakon nečije smrti, te ulozi „vampira“ u odnosu na raznorodne potrebe, probleme ili tenzije koje su se objašnjavale ili razrešavale prisustvom a potom odsustvom demona. U tom smislu je jako bitno kontekstualizovati pojavu odnosno definiciju „vampira“ kao osobe koja je na specifičan način aberrantna za specifičnu stranu koja sa ili kroz demona komunicira, a potom i razumeti relaciju između strana u dijalogu gde je „vampir“ medijator. U nekim slučajevima „vampir“ je aberrantan, u lošem, dok je u drugim poseban u dobrom smislu. Sama „abercija“ kako je naučnici vide predstavlja odstupanje od uobičajenog, ali ne mora nužno biti loša, ili uopšte postojati kao deo jednačine, osim ukoliko je potrebna za razumevanje pojave kada se koristi kao objašnjenje uzroka. Tako „abercija“ pojedinca koji je označen kao uzrok kolektivnog problema poput zaraze, grupnog poput seksualnog napastvovanja ili pojedinačnog poput

nerazrešenih socijalnih ili emotivnih odnosa odražava delom norme ali svakako društvenu stvarnost zajednice.

Pored toga, čak i da je aberacija sveprisutna kao preuslov „povampirenja“, a nije, ideja o normi i manifestovanju autoriteta zajednice odnosno njene moći da „ubije vampira“ na terenu jednostavno nije svedena na ovaj mehanički proces odnosno jednu funkciju. Možda je bila nekad i negde, ali sudeći po staroj i novoj građi, uvek je bilo različitih motiva koji su pobočni a govore u specifičnoj upotrebi motiva. Zajednica nije ta koja uvek deluje u ovakvim slučajevima. Drugo, rituali vezani za „vampira“ mogu, ali ne moraju imati za cilj njegovo „ubijanje“ (uništenje, kaznu). Neki od ispitanika koji su imali iskustva sa „vampirima“, bliskim osobama, nisu ih „ubijali“ već „oslobađali“ bez agresivnih elemenata rituala. Uništavanje kao deo izopštavanja, i pomoć da pokojnik zauzme svoje mesto na „onom svetu“ jednostavno nije isto jednako kao što socijalna osveta ili kazna, nisu isto što i rehabilitacija ili oslobađanje. Oslobađanjem od veze tela i duše, oslobađa se veza pokojnika i ovog sveta, ali ličnost, ukoliko je bila pozitivno percipirana, opstaje u sećanju zajednice, odnosno uataru onostranog a potom predaka. Postojali su i oni treći koji uopšte nisu reagovali na prisustvo pokojnika, pa ni njihova zajednica jer „vampirizam“ nije nužno protumačen kao zla već čudna, ili samo pomalo neugodna pojava.

Ljudski faktor je presudan za razumevanje uzroka „povampirenja“ u smislu da ni moji ispitanici ni ja često nismo uspevali da pronađemo uzrok povampirenja osobe u njegovoj devijaciji. „Aberacija“ je ipak često bila prisutna u smislu izmeštenosti pojedinca u odnosu na normu kolektiva pre svega za života, a onda po pravilu (i) nakon smrti pojedinca. Kao što sam rekao ona je predstavljala prvo kršenje „prirodnih“ a potom i društvenih zakona. U tom smislu, „vampirizam“ u narativima sagovornika često nije imao objašnjenje osim kao pojava, ili se događalo da promišljajući uzroke tenčenja sagovornik pokuša da se priseti bilo kakvih neuobičajenih ili negativnih okolnosti rođenja, života, umiranja, smrti ili sahrane pojedinca o kom govori. Sa druge strane, ovaj sistem prisećanja i označavanja aberacije ukazivao je da se za svakog čoveka može označiti neki aspekt života ili smrti koji bi mogao dovesti uzrokovati „povampirenjem“. Ovde je presudan socijalni odnos, veze i okolnosti u kojim neko biva prepoznat kao „vampir“. Ovo je kompleksan proces u čijem dubljem razumevanju moramo bolje razumeti poznavati i međuljudske odnose u zajednici. Drugim rečima, siguran sam da mi sagovornici nisu dali uvid u sve okolnosti ili pikantne međuljudske odnose, posebno ukoliko su oni bili deo te jednačine.

Primeru radi, kroz priču o čoveku za kog se pričalo da se povampirio u selu Debelica nisam mogao da uvidim aberaciju, sve dok okupljene žene nisu prokomentarisale kako je on bio dobar

čovjek, „ali (da) se nikad nije ženio“. Sa druge strane, bilo je mnogo drugih koji se nisu ženili ili su činili mnogo teže socijalne, ali i zakonske prekršaje, pa se ipak nisu povampirili. Ovo mi je ukazalo na potencijalno presudnu ulogu konteksta u kom se javlja potreba da se označi i iskoristi nečija potencijalna aberacija. Ovakav pogled na fenomen bi iz naučne perspective delovao nepravilan jer podrazumeva da prethodno izgrađen mehanizam uslovljava određeni logički odnosno lanac kauzalnih interpretacija sa akcentom na pojavi.

„Vampir“ se u nekim slučajevima prvo pojavljuje, a okolnosti i oblik njegovog povratka naknadno interpretiraju, što akcentuje pitanje potrebe. U drugim slučajevima, pojava demona je očekivana jer je se osoba uklapala u model devijantne osobe. Ipak u oba slučaja, okolnosti su presudne po pojavu, oblik i interpretaciju pojave. „Povampirenje“, dakle nije „mehanički“ proces već nešto mnogo kompleksnije gde je akcenat na pređašnjim i postojećim socijalnim odnosima i okolnostima u kojima je društvu potreban ovaj motiv zbog specifičnih potreba. One mogu, ali ne moraju biti povezane sa periodičnim problemima ili samom tradicijom norme, već u različitim kontekstima mogu odgovarati nivoima percepcije i komunikacije koja se kroz motiv obavlja sa onostranim, sa zajednicom ili sa širim društvom.

Setimo se, Inkvizicija nije izmislila koncept veštice, a u najviše slučajeva nije ih ni označavala, već su to činili stanovnici sela kom pripada, često kao oruđe uslovljavanja ili osvete osobi sa kojom su u konfliktu (Šešo 2016, 198), ili se pak radilo o osobama koje se nisu uklapale u društvenu normu. Sa druge strane, određeni periodi velikih pošasti ili socijalne disfunkcionalnosti uslovlili su prepoznavanje „veštice“ kao simbola kroz koji se mobiliše zajednica, učvršćuju socijalne veze, a kroz označavanje demona kao uzroka nedaća konstruiše model „žrtvenog jarca“.

Ne dovodim u pitanje odnos nepravilnosti kao pojave, te korektivnog odgovora zajednice, odnosno aberaciju i ritual uništenja. U razmatranje uvodim faktor periodičnih okolnosti koje dovode do potrebe za korekcijom i različitim efektima korektivnog rituala. U tom smislu, „vampir“ kao aberacija ima jasno određenu edukativnu ulogu, ali je njegova interpretativna i socijalna uloga mnogorodna. „Vampir“ nije samo fenomen trenutka, već on kao motiv nastavlja da prenosi poruke kroz predanja (i sećanja), s tim što smatram da različite okolnosti i unutrašnji ili spoljni faktori utiču na relacije i nadgradnju poruka, a time i njegovu ulogu. Najvažnije od svega, koncept onostranosti, pa time i demonoloških predanja ne možemo razumeti ukoliko ne razumemo zajednicu, te međuljudske odnose u trenutku.

## VII 6.1. „Vampir“ kao „žrtveni jarac“ društva

Ranije pomenuti teorijski koncept „mehanizma žrtvenog jarca“ sklopio je Rene Žirar. U svojoj studiji (koja) Žirar govori o drevnim običajima žrtvovanja pojedinca koji bi snosio odgovornost za grehove kolektiva i tako ih spasio gneva bogova. Kroz istoriju, kako autor navodi, životinje preuzimaju ovu ulogu, a potom i drugi entiteti, sa jednakim ciljem da odagnaju pošast kao posledicu greha, a time tenziju i uspostave ekvilibrijum zajednice.

U slučaju slučajeva ekshumacija „vampira“ u 18. veku, rekao bih da se radilo o pošasti koja je harala selima kao socijalnom problemu, gde su Arnaut Pavle (Medveđa) ili Petar Blagojević (Kisiljevo), ali i drugi označeni kao „vampiri“. Pokojnicima je nametnuta uloga „žrtvenog jarca“, i oni su odabrani da ispaštaju za nesreću kolektiva. Presudno za njihovo označavanje kao „vampira“ bilo je znanje seljana o njihovim životima, aberantni način umiranja, kao i vreme smrti koje se podudaralo sa izbijenjem epidemije („vampirizma“) sa kojom su kao uzroci i povezani. Kroz ritual prepoznavanja, tačnije provere prethodne ideje o vampirenju ovih ljudi, a potom i kroz ritual probadanja, dekapitacije ili spaljivanja, zajednica se ujedinila i kroz tradicijski sistem odgovorila na problem. Proces je isprva stvorio stanje komunitasa, da bi kroz mobilizaciju zajednice i uništenje problema, ojačao socijalne veze i ostvario socijalni ekvilibrijum.

Mehanizam o kom govorim ne podrazumeva samo ekstremne slučajeve ugroženosti zajednice, npr. epidemijom, već može biti i posledica slabljenja socijalnih veza, društvenih promena koje su pretile postojećem društvenom poretku i načinu života ili izdvajanja pojedinaca koje (većinska) zajednica prepoznaje kao problematične. Pomenuto podrazumeva konsenzus kolektiva i individue. Pojedinaac koji je označen kao devijantan ne mora nužno ni imati negativnu konotaciju objektivno gledano, koliko predstavljati „unutrašnju drugost“ ili jednostavno činioca koji se ne uklapa u diskurs zajednice.

Za vreme terenskih istraživanja nisam zabeležio slučajeve, pa ni pomene masovnih povampirenja. Bilo je nekoliko savremenih narativa u kojima pojedinac figurira kao „žrtveni jarac“ zbog negativne ali i „pozitivne aberacije“. Naime, u jednom selu na granici knjaževačke i pirotke opštine stanovništvo je uglavnom bilo siromašno. Jedan od imućnijih stanovnika, iako po rečima ispitanika „dobar i pošten čovek“ povampirio se. Niko, pa ni kćer pomenutog čoveka (koja negira da joj se otac povampirio) nije znao da mi kaže razlog zbog kog bi on bio „vampir“. Tek u razgovoru sa kćerkom čoveka, saznao sam da je ova porodica, koju u selu gotovo pežorativno zovu „ministri“, bila drugačija od ostalih jer je bila imućnija. Na pitanje da li je kao mala čuvala stoku,

kao svi drugi ljudi u tom kraju, starica je dogovorila potvrdno, uz komentar: „mislim, nismo mi čuvali, imali smo ljude koji su nas služili, pa su to oni radili“.

\*\*\*

Na osnovu navedenog ali i drugih primera, mogu naslutiti da iako model „aberantnog pojedinca“ ne funkcioniše mehanički i nezavisno od socijalnih odnosa i potreba. Indukovan različitim socijalnim faktorima „vampir“ može postati deo mehanizma „žrtvenog jarca“, razrešavajući „socijalnu dramu“, regulišući socijalne odnose i reprodukujući moć zajednice da kroz kolektivni konsenzus uslovi ili izopšti individuu. „Vampir“ je savršeni „žrtveni jarac“ budući da jeste čovek i deo zajednice, ali se nalazi u liminalnom prostoru između života i smrti, te nije u stanju da protivureči ili se brani na optužbe.<sup>122</sup> Pitanje prihvatanja presude kolektiva, u slučaju osoba bliskih i srodnički vezanih za „vampira“, ležao bi u onome što se naziva „costly signaling theory“ (i teorije uzajamnog altruizma (Trivers 1971, 35-57, Palmer 2005, 158)). Ova teorija govori o svesti pojedinca da ulaganje ili trpljenje na individualnom nivou može pomoći kolektivu na duže staze, čime se signalizira pripadanje zajednici.<sup>123</sup> Dakle, ovaj motiv je činilac kolektivnog, grupnog i individualnog napora da prenebregne probleme ili reprodukuje poredak i najvažnije ustrojstvo. U tom smislu, kolektivne predstave reprodukuju ideju autoriteta zajednice, bez obzira da li upotrebe motiva govore u prilog ili pregovarju sa centrom te moći. Ovo ističem kako bih ukazao na ulogu „vampira“ kao medijatora između zajednice i svakog njenog pripadnika, time definišući odnos individualizma i kolektivizma.

---

<sup>122</sup>Postavlja se i pitanje pozicije porodice „aberantnog pojedinca“ u procesu postizanja kolektivnog konsenzusa imajući u vidu potencijalnu stigmatizaciju koja se prenosi kroz kulturu pamćenja. Priče o lokalnim vampirima predstavljaju, čini mi se, ne samo edukativni podsetnik na nekadašnje prestupe i sankciju, već su i deo procesa pamćenja i sećanja, a time i oruđe stigmatizacije i hijerarhizovanje pojedinaca ili porodica u zajednici.

<sup>123</sup> Pitanje trpljenja, povinovanja, reprodukovanja i poniznosti pred kolektivnom je vrlo zanimljivo. Vilijam Cicos se u studiji o „šutki“ na koncertima zapitao zašto učesnici trpe bol i zašto na njega ne odgovaraju silom (Tsitsos 1999). Cicos je odgovor pronašao analizirajući poklade u Finskoj, nelagodu i odnos individualnog i kolektivnog. Autor je ponudio objašnjenje oba fenomena koristeći se konceptom vrednosne signalizacije (costly signaling theory) (Atran 2002, Cronk 1994, Frank 1988, Irons 2001, Smith&Bird 1991). T). Budući da je čovek kroz svoju istoriju zavisn od drugih, on prepoznaje dobrobiti saradnje zasnovane na poverenju (Wiessner 2002, 21). U tom smislu, poverenje smanjuje rizik i stvara plodno tle za sradnju m (Trivers 1971). Cicos upravo ukazuje na važnost zanemarivanja lične radi kolektive dobrobiti čime pojedinac kroz trpljenje (davanje novca, bol, sramotu, strah) dokazuje privrženost grupi sa kojom se saobažava (Tsitsos 1999, 148). U tom smislu, Rituali i ideje poput onih koji se vezuju za „vampirizam“ ali i druge pojave imaju kolektivni učinak koji rezultuje stvaranjem i ojačavanjem poverenja i posvećenosti u kooperaciji na duge staze. U tom smislu, da bi zajednica u svom svetu nastavljala da funkcioniše, svi pripadnici moraju biti sveni žrtve koju moraju podnositi kao pripadnici i tvaraoci sveta u kom žive i koji reprodukuju. Ovo je posebno bitno u zajednici poput seoske koja često prestavlja „svet za sebe“.

## VII 6.2. „Vampir“ kao medijator između kolektiva i individue

Smatram da upotrebe različitih slika vampirizma o kojima sam govorio u prethodnim delovima teksta (seksualnost, emocije, „vampirović“) predstavljaju deo dijaloga kroz koji se iznutra pregovara sa centralnim autoritetom i dominantnim ustrojstvom, zajednicom, te mapira stvarnost. „Selo“ kao kolektiv mogu posmatrati kao prostor komunikacije, plato odnosa moći i dominacije, ili čak prostor hegemonije. „Selo“ dakle, mogu metaforički posmatrati kao „skupštinu“ lokalne zajednice. Ako je „selo“ – „skupština“, onotranost je plato komunikacije u kom se kroz fantastične motive konstitušu stvarnost, društvene ideje i norme. U tom smislu, „pobočne“ alternativne predtaveo „vampiru“ možemo posmatrati kao svojvrzne amandmane, oblike otpora ili pregovaranja o stvarnosti, normi i odnosima moći. „Vampir“ kroz raznolike upotrebe grupa motiva ili kontekste upotrebe figurira kao glas kolektiva ali i glas grupa, klasa, rodova ili pojedinaca koji se ne uklapaju u zajednicu mehanički već kroz sistem otpora, pregovaranja i usvajanja.

Ređe pominjane elemente vampirizma, posmatram kao simptom različitih problema i potreba zajednica, odnosno njihovih pripadnika. Ovo me je i podstaklo da kroz terenska istraživanja sakupim građu koja je potvrdila da su postojale ili postoje forme promišljanja i čitanja motiva koji se ne uklapaju nužno u Bandićev koncept „aberantnog pojedinca“ u smislu višeslojnih relacija komunikacije kroz motiv. Zapazio sam da su priče o vampirizmu smeštene u različite društveno - istorijske kontekste govorile o različitim oblicima i funkcijama motiva, ali i odnosu prema motivu. Javila se ideja po kojoj kontekst diktira ulogu motiva čija je „egzistencija“ uslovljena njihovom mogućnošću da igra ulogu medijatora (savremenog) društvenog dijaloga u odnosu na specifične pošaljioce i primaocce poruka u kolektivu.

Pomenuto predstavlja manifestaciju moći zajednice da uslovi normativni odgovor pojedinca na situaciju bez obzira na njegove interpretacije, percepciju i aspiracije. Alternativne upotrebe motiva govore o alternativnim percepcijama motiva koji za jedne predstavlja ultimativni prkršaj ili opasnost, dok za druge neku vrstu oblika protesta ili uticaja na društvene obrasce i ideje, dok za treće predstavlja način da se eksploatišu kolektivni strahovi.

## VII 7. Selo (kao) bog i „vampir“ kao disident

Na terenu se činilo da je preduslov za stepen eksplicitnog doživljaja lokalne onostranosti u tesnoj vezi sa prisustvom države. Urabanizovane seoske zajednice u blizini gradskih centara, po onome što sam zabeležio ili naslutio, više polažu u državne nego tradicijske institucije. Ipak, i u najurbanijim, bogatim selima nailazio sam na postojanje paralalnog sveta koji prožima

„ovostranost“ njenih pripadnika. U ovim zajednicama je bilo manje priča o vampirima, ali je bilo iskustava sa onostranim.

Pomenuti mehanizmi nisu pasivni jer odgovaraju različitim i novim vrstama pojava, tenzija ili problema koje specifični istorijsko – politički kontekst diktira. Ispoljavanje i dinamika internih mehanizama zavisi od odnosa sela i države u odnosu na koje moć zajednice i intenziteta njenih institucija oscilira. Sa druge strane iako državne ili religijske institucije mogu dominirati u zajednici ili zameniti tradicijske, karakteristika seljačke kulture jeste paralelni sistem institucija, kulturne stvarnosti te racionalnosti. Na manifestnom nivou, u određenim periodima država figurira kao centar kulturne dominacije, sa druge strane, uvek postoji centar moći oličan u zajednici.

Možda ne bih išao tako daleko da dirkemovski kažem da je „društvo“ („selo“) bog“ (Dirkem 2007), ali bih se složio sa mišljenjem Mirčeta Elijade koji smatra da svaka zajednica ima svoj centar koji za nju na određenom nivou predstavlja „centar sveta“ (Elijade 2004, 34) ili makar poziciju sa koje posmatra svet stvarnosti. „Selo“ je u ovom slučaju figuriralo kao centar oba sveta, unutrašnjeg i spoljašnjeg. Do sada smo ipak sagledavali kako se svet sagledava kroz „vampira“ – „iznutra“. U ovom poglavlju sam se fokusirao na prostor „sela“ kao stratum kulturne dominacije, otpora i pregovaranja, koristeći se prostorom onostranosti kao platoa dijaloga. Sledi izmeštanje motiva kao sočiva, ovaj put kao veze dva sveta, sela i spoljnog društva i države koji kroz motiv komuniciraju odnosno pregovaraju na kulturnom i političkom nivou.

U prethodnim primerima „vampir“ i druge pojave predstavljene su u kontekstu ugl. unutrašnjih socijalnih uzroka i uloga motiva. U nastavku, govorim o simboličkom odnosu institucija seoske zajednice i spoljnog, državnog religijskog, pravnog i kulturnog aparata sa akcentom na simboličkoj ulozi „vampira“ u ovim odnosima. Pokušaći da razumem odnos spoljne i unutrašnje perspektive, zajednice i državnog svetonazora u čijem se centru pregovaranja, u ovom slučaju, nalazi „vampir“. Ovim ću ukazati na potencijalne korene antagonizma države (i crkve) i „vampira“ (nekad) kao preduslova za razumevanje „neumrlosti motiva“ i njegovog mesta u prostoru kulturne intimnosti (danas).

## VIII „VAMPIR“ I DRŽAVA: DOMINACIJA, PREGOVARANJE I OTPOR

U ovom delu teksta nastojim da ukažem na odnos centara moći, profane i sakralne (država i crkva)<sup>124</sup>, prema motivu „vampira“ kao jednom od simbola pomenute simboličke autonomije seoskih zajednica. Primere odnosa države i crkve, kroz delovanje kulturnih politika i ideologija, proglašenja, zakonskih i verskih regulativa i kazni navodim upravo kako bih ilustrovao ne spontane, već poluspontane ili pak svesne instrumentalizacije motiva kao subverzivnog simbola.

### VIII 1. Između dve religijske tradicije: „vampir“ i crkveni svetonazor<sup>125</sup>

„Težak greh protiv prve zapovesti Božije čine oni koji se drže sujeverja. Sujeverje je verovanje koje ni na čemu nije zasnovano i nedostojno je pravih hrišćana“

Sujeverje – klanjanje đavolu (ur. Saša Pejaković)

Za Dirkema je institucionalizovana religija predstavljala ujedinjeni sistem verovanja u sveto (poput crkve), što za posledicu ima stvaranje moralnog koncepta na kom počiva kolektiv (Coleman, White 2006, 67). Kontrolu ili obrasce ponašanja, ideju nadziranja, straha i kazne moguće je posmatrati kao politički koncept zasnovan na religijskim idejama koje su „od spolja“, posredstvom države, delimično inkorporirane u lokalne zajednice. Odnos hrišćanskih ideja i uticaj koncepta onostranog na etiku ovostranog života kao oblik kontrole i nadziranja, možemo uporediti sa načinom na koji narod koristio (i koristi) svoja sinkretistička verovanja u iste svrhe stim što je centar moći u ovom slučaju (bio) oličen u zajednici. Problem sa vekovnim kontinuitetom je raskorak, ili borba za preimućstvo institucionalizovane ili narodne religioznosti.

---

<sup>124</sup> Ovde moram napomenuti da odnos crkve i države kroz istoriju Srbije često možemo doživeti kao uslovno rečeno simbiozu, mada je država ipak pravi centar moći. Sa druge strane, ovaj odnos počiva na sudelovanju kao odraz zajedničkih interesa, u onim kontekstima gde se dejstvo crkve i njen društveni uticaj slagao sa političkom i drupštvenom ideologijom države. Bilo je, dakle, perioda ili situacija kada ova dva centra moći nisu nužno delila isti diskurs (Ribić 2005, 101-157). U tom smislu, kada napominjem odnos države i crkve prema selu, narodnoj kulturi ili „vampiru“, pre svega mislim na istovenost pozicije a ne nužno na zajedničko delovanje.

<sup>125</sup> Pored očiglednih neslaganja hrišćanskih i narodnih stavova o onostranom i magijskom promišljanju stvarnosti, navodim primere koji ukazuju na vampira kao simbola narodne imaginacije i ustrojstva opozitnog neprikosnovenosti crkvenih propisa, ideja i autoriteta. Izabrani primeri služe kako bi ukazali na logičku i ideološku izmeštenost „vampira“ kao simbola opozicije u odnosu na crkvenu sliku „prirodnog“ odnosno poželjnog i devijantnog. Moram napomenuti da kada govorim o crkvenim i narodnim idejama o veri, ne govorim o teologiji, već opštim idejama hrišćanstva zajednicama dostupnim kroz propovedi sveštenika, te „pastirsku“ literaturu do koje se može doći u manastirima koji okružuju zajednice.



Bandić je na osnovu istraživanja religioznosti žitelja sela zaključio da su osnove narodne religije paganske, ali i da je forma hristijanizovana, do te mere da je danas odrednica „pravoslavac“ u slučaju mnogih ispitanika neotuđiva od identiteta „Srbina“ te pripadnosti naciji (Bandić 2010, 72). Bandić navodi da se proces hristijanizacije odvijao jako sporo te da nikad nije ostvaren u potpunosti. Autor smatra i da su stanovnici sela verovali u hrišćanskog boga kog su zamišljali poput paganskog, te poštovali crkvu i sveštenike ali su od njih očekivali pomoć u izvođenju magijskih rituala, npr. ubijanju „vampira“ (Ibid).

U „Leksikonu srpskog srednjeg veka“ (1999) navodi se kako je model hrišćanstva u srednjovekovnoj Srbiji oblikovan po modelu vizantinske tradicije. Po hrišćanskoj ideologiji i učenju tog perioda „paganizam“ je označavao varvarstvo odnosno neprijatelja (Михаљчић, Ћирковић 1999, 77). Ova opozicija označavala je podelu na unutrašnje „nas“ i „njih“, te nastojala da nametne zvaničnu etiku i koncept morala, a time ostvari kontrolu nad masama.

Čitava srednjovekovna Srbija bila je prekrivena gustom mrežom parohija čime je obezbeđen trajan uticaj crkve na vernike i njihovu ortodoksiju, tj. ponašanje i način života ne samo pojedinca već i naroda, a kasnije, nacije. Crkva je nastojala da suzbije „paganstvo“ i „sujeverje“ koji su stajali na putu uobličavanja načina života stanovništva, vernika. U ovom periodu vera nije bila znanje u smislu poznavanja verskih propisa, već način života i ponašanja (Михаљчић, Ћирковић 1999, 504-505). Iako je Crkva, tj. hrišćanstvo potisnulo glavne „paganske“ bogove (Чажкановић 1941), manja natprirodna bića nastavila su da „žive“ u imaginaciji seoskih zajednica, daleko od carskih drumova i bez dovoljno prisustva crkvenih predstavnika (Михаљчић, Ћирковић 1999, 89). Vekovima, do danas, zvanična crkva je kritikovala i borila se protiv pomenutih verovanja, a posebno protiv koncepta „vampira“.

### **VIII 1.1. Crkvene zabrane verovanja u „vampire“**

Pored kontinuiteta narodnog verovanja u ove demone, crkveni proglasi svedoče i o kontinuitetu animoziteta crkve i narodne, seljačke slike onostranosti, magije, i posebno „vampira“. Kako bih ilustrovaio vekovni animozitet navodim nekoliko primera crkvenih zabrana i osuda verovanja u „vampire“, te učešća zajednica a posebno sveštenih lica u ritualima koji su podržavali ili ojačavali ova verovanja.

U Nomokanonu iz 1262. godine pominje se osuda koju je sveštenik uperio protiv seljaka koji veruju da: „kada se pomrači sunce ili mesec, da to vukodlaci lunu izješe ili mesec“ (Шаровић 2008, 18).

Kao prvi državno – crkveni akt usmeren protiv verovanja i praksi vezanih za „vampire“ u Srbiji, navodim zabranu izrečenu u članu 20. Dušanovog zakonika (15. vek) koja glasi:

„kad se desi da se mađioništvom ljudi iz grobova vade te sažižu (spaljuju, prim.aut), ono selo koje bi to učinilo platiće vraždu (globu, kaznu, prim.aut), a raspopiće se pop koji bi došao na to“ (Вукановић 2001, 46).<sup>126127</sup>

Pozicija Crkve u Dušanovom zakoniku posebno je važna. Od 201 člana, prvih 38 članova posvećeni su Crkvi. Srpska Pravoslavna Crkva imala je niz povlastica u državi budući da je bila zvanična religijska institucija i najveći feudalac. U tom smislu, zakonik je prihvatao određene crkvene zabrane, utvrđivao sudska prava ove institucije, ali i predviđao sankcije protiv „latinske crkve“ (katolika) i „jeresi (Јефтић, Поповић 2009 83)“<sup>128</sup> (Batričević 2007, 18). Druga crkva ili religijske grupe poput Bogoumila i sličnih bile su ne samo neprijatelj crkve u verskom, socijalnom, već i države u političkom smislu (Federici 2009, 35).

Odnos države i crkve tog vremena bio je usko povezan interesima. Država se „borila“ protiv jeretika i odbacivala one koji se ne priklone pravoslavlju. Crkva je anatemisala „buntovnike“, posebno ukoliko bi se suprotstavili pravoslavnom vladaru (Gerasimović 1925). Crkva je čak imala pravo da pravoslavnim pripadnicima carstva sudi o raznim stvarima koje spadaju u nadležnost crkvenih sudova (član. 12). Crkveni sud je sudio pripadnicima klera, ali i svim pravoslavnim stanovnicima za „duhovne dugove“, tj. nepokornost sveštenstvu (član 4.). Iz navedenog je jasno da je interesna simbioza države i crkve, oličena u zakoniku, imala za cilj manifestovanje moći, dominantnog diskursa i usaglašenog svetonazora na uštrb naroda koji je nastojala da homogenizuje, onoliko koliko je to bilo moguće. Crkva je dakle, imala praktičnu, moć odobrenu od strane države i time ojačan socijalno – politički uticaj. Ovu moć je crkva koristila kako bi oblikovala etiku življenja vernika, raširila (hrišćanske) koncepte verovanja i nametnula svoj autoritet.

---

<sup>126</sup> Vesna Marjanović navodi podatak koji je Mlenko Filipović preuzeo od Stojana Novakovića po kom je 1529. godine arhijerejski sabor Ohridske arhiepiskopije (Ohrid 1529) zabranjuje vađenje pokojnika iz groba radi spaljivanja pod pretnjom svetovnih kazni prekršiocima. Vesna Marjanović navodi podatak koji je Mlenko Filipović preuzeo od Stojana Novakovića po kom je 1529. godine arhijerejski sabor Ohridske arhiepiskopije (Ohrid 1529) zabranjuje vađenje pokojnika iz groba radi spaljivanja pod pretnjom svetovnih kazni prekršiocima.

<sup>127</sup> Ranije sam napomenuo da pomenuti član zakonika iako često povezan sa iskopavanjem „vampira“, ne mora nužno govoriti o ovoj pojavi, ali govori o magijskom promišljanju stvarnosti. Ritual koji se kritikuje upravo je odraz ovakvog percipiranja stvarnosti. U zakoniku postoji još 38 tačaka koje se bave pitanjem crkve i zvanične religioznosti. Po navedenom, jasno se uviđa dihotomija između državno podržane crkvene doktrine i identiteta nacionalne konfesije.

<sup>128</sup> Moram napomenuti i član br. 109 pod nazivom „O otrovima“. On glasi: „Mađioničar i otrovnik, koji se nađe na delu, da se kazni po zakonu svetih otaca“ (Matković, Novakov 2017, 111-112). Član koji govori o „vampiru“ govori o istoj stvari, ili vrsti osoba i praksi kao i navedeni. Setimo se, član 20. Je naslovljen „O vračarima, koji tela mrtvih spaljuju“. U tom smislu, oba člana dotiču se onog koji barata – magijom.

Po Tihomiru Đorđeviću navedeni akt je izgleda ostavio dubok trag na stanovništvo budući da u narednim vekovima nije bilo pomena bavljenja „vampirima“ (Ђорђевић 1953, 217). Ovo je možda posledica dominantnog uticaja države i crkve. U periodu otomanske vlasti koji je usledio, nije bilo mnogo pomena ovih verovanja, budući da Turci nisu sankcionisali pomenute narodne običaje, a narod, odvojen od državnih institucija, granao kulturne ideje nesputane državnim institucijama (Јовановић 2006, 20).<sup>129</sup> Pomeni, odnosno zabrane u vezi sa iskopavanjem i uopšte verovanjem u „vampire“ učestaliji su od 17. veka, kako u Srbiji, tako i na teritorijama drugih nekadašnjih jugoslovenskih zemalja. Jasno, različiti su bili konteksti Srbije i drugih zemalja koje su se razlikovale pre svega po veri (katolici, pravoslavci) ali i po vlasti (otomani, austrijanci), ipak, zabrane karakteristične za ovaj period zadržale su se i kasnije, nakon nezavisnosti od pomenutih carstava.

Đorđević navodi zabranu „spaljivanja vukodlaka i kađenja nad njima“ zapisanu u jednom Nomokanonu iz 17. veka (Ђорђевић 1953, 217). Budimski eparhijski sabor 1730. godine naložio je da se „vampiri“ ne istražuju, već da se „ovo prebezakono delo zabrani anatemom, a oni koji bi prestupili predadu carskome sudu“ (Ibid). U Dubrovniku su 1738. godine osamnaestorica lastovljana osuđeni od strane nadbiskupa zbog iskopavanja i sknavljenja „vukodlaka“, nakon čega su osuđeni na kaznu od 40 dukata, ali i obavezne odlaske na misu te višegodišnje posećivanje crkava (Ibid). Đorđević navodi da je 6. novembra 1748. godine mitropolitu Mojsiju Putniku poslata poruka od strane Slavonske general-komande, koja ga je obavestila da je naredba Dvorskog ratnog veća da se najstrože naredi popovima i drugim crkvenim licima, da u svojim propovedima odvrćaju narod od verovanja u vampire i druga bića narodnih verovanja. (Ђорђевић 1953, 153). Dalmatinski episkop Josip Rajačić 1833. godine razaslao je poruku po okolnim mestima u kojoj govori kako mu je poznato da postoje prakse nagrđivanja tela iz straha od povampirenja, te da je na sveštenstvu da iskoreni ova primitivna verovanja (Ibid). U cirkularu (poruci) iz 1838. godine, pomenuti episkop svim protoprezviterima u eparhiji govori o saznanju da u toj eparhiji narod iskopava mrtva tela zbog „vampirenja“, što oštro kritikuje smatrajući ove prakse i verovanja, praznovernim i protivnim jevanđelju i zdravom razumu (Ђорђевић 1953, 219).

---

<sup>129</sup> Otomanska vlast kao ni prisustvo nije na celom Balkanu bila ujednačena. Ovo carstvo je valorizovalo muslimansko stanovništvo i svoje ratnike i druge zaslužne koje je darivala posedima (len). Seljaci su živeli i radili na spahijskim posedima, zemlji velikaša i vlastodržaca ili pak u vakufima, delovima zemlje van feudalne vlasti (Stavrianos, Stoianovich, Kostić 2005, 97-98). Iako otomani nisu nužno naseljavali velike delove zemlje, preuzimali su najbolje delove, ravnice, dok su seljaci često bili primorani da se sele u planine. U ovom periodu, etnički sastav poluostrva se nije drastično promenio, ali su onflikti i seobe bili učestali, posebno u slučaju srpskog stanovništva (Ibid). Otomanski period svakako je jako važan za razumevanje položaja seljaka i kulture seljaštva, a time forme tradicije, običaja i verovanja.

Navedeno jasno ilustruje stav crkava o verovanjima u „vampire“. Ipak, postoji razlika u crkvenoj percepciji ovog fenomena u slučaju (Srpske) Pravoslavne i Rimokatoličke crkve. U vreme austrijske dominacije na delu Balkana koji je obuhvatao delove Srbije i Hrvatske, crkveni poglavari su jasno isticali negativni stav prema verovanju u „vampire“. U 18. veku, poglavar Rimokatoličke crkve papa Benedikt XIV potpuno je odbacio ideju po kojoj mrtva ljudska tela izlaze iz grobova kao „pogrešne maštarije“ ljudske fantazije (Jenkins 2010, 116). U ovom slučaju misli se na ljudska tela koja vaskrsavaju van okvira verovanja hrišćanske crkve, odnosno van ideje o „sudnjem danu“ kada će svi pravedni hrišćani biti uskrsnuti i poslani na nebo. Marija Terezija koja upravljala Habzburškom monarhijom 1755. godine zabranjuje dalje ekshumacije na teritoriji svoga carstva. Terezija je ne samo opisala slučajeve vampirizma kao „sujeverne i prevarantske“, već je kriminalizovala pravno neopravdane ekshumacije, a posebno probadanje ili spaljivanje tela (Ibid).

Kasnije se ovaj odnos promenio, baren u slučaju Rimokatoličke Crkve. Luka Šešo ilustruje pragmatičnost crkve u odnosu prema narodnim verovanjima, a posebno „vampiru“. Šešo ukazuje kao je vremenom Rimokatolička crkva u Hrvatskoj ipak prihvatila ideju o „vampirizmu“ kao personifikaciji đavoljeg delovanja, s tim što je ophođenje prema ovom i drugim demonima izmestila iz narodne u hrišćansku, katoličku juristikciju (Šešo 2016, 261). Kroz ovaj postupak, „vampir“ bi kao demon potpadao pod „onostrani monopol“ Rimokatoličke crkve (Šešo 2016, 257-258). Posledično, deo sveštenstva katoličke crkve može učestvovati u borbi protiv ovih demona. Način na koji sveštenici delluju, često ima veze sa generacijom kojoj pripadaju (Šešo 259). Doduše, u nekim slučajevima sveštenik se borio protiv demona kroz rituale, ali je iskorenjenje ovih demona kao ideja ipak sprovedeno kroz hrišćansku edukaciju.

Za Srpsku Pravoslavnu Crkvu koja je (kao i katolička crkva) vekovima hristijanizovala odeđene elemente staroslovenskih i drugih predhrišćanskih religijskih koncepata, „vampir“ kao i magija, ostaju neželjeni elementi narodne kulture („praznoverice“) koji se ne mogu inkorporirati u hrišćansku vizuru i dogmu.

„Pop“ (svešteno lice) kao simbol hrišćanske doktrine i medijator između Crkve i seoskih zajednica imao je vrlo specifičnu ulogu u odnosu prema narodnim verovanjima, pa i „vampiru“. U tom smislu, ne treba da čudi što su popovi možda i više nego narod kritikovani i kažnjavani od strane crkve ukoliko bi uzeli učešće u nekom od rituala vezanih za „vampirizam“. Ovakvi slučajevi nisu bili retki.

## VIII 1.2. Sveštenik i „vampir“

„Magija i čaranje udaljava nas od svetlosti Hristove istine... ..drži nas u okovima paganizma“ Sujeverje – klanjanje đavolu ((ur.) Pejković Saša)

Predstavnici crkve, po zabeleženom, ne samo da su dopuštali ekshumacije i „posthumna ubijanja vampira“, već su i sami učestvovali uvodeći molitve za vreme ovih rituala. Učešće crkvenih predstavnika u ovim zabranjenim obredima možemo naslutiti i po članu 20. Dušanovog zakonika, primeri zabeleženi nekoliko vekova kasnije jasno ukazuju na učešće sveštenih lica, a time i crkvenih praksi u ovim obredima. Prirodno, ukoliko bi crkva saznala za umešanost nekog popa u ovim obredima, sledila bi odgovarajuća kazna.

Đorđević navodi da se u 17. veku u Lici povampirio neki sudija, te da se vraćao svojoj udovici i spopadao je. Lokalni sveštenik „župnik Radočaj“ ne samo da nije odbacio ove vesti kao sujeverje, već je okupio druge sveštenike u konsistorijum, a potom otvorio grob (Ђорђевић 1953, 211).

U pismu episkopa timočkog Dositeja negotinskom proti 1838. godine kaže se kako su prota negotinski Paun Radosavljević i radujevački sveštenik Jon Matejić poslani u manastir Svetog Romana na epitimiju kao kaznu zbog dopuštenja lokalnim seljacima da otkopavaju „mrtva tela proglašena za vampire“ (Ђорђевић 1953, 218).

Navedeni primeri ne samo da govore o dugoj istoriji osuđivanja verovanja u vampire od strane hrišćanske crkve, već govore i o istoriji oglašavanja o stavove crkve od strane što naroda što samog sveštenstva. Ovo je direktno povezano sa poreklom i pozicijom sveštenika u zajednici. Ne treba zaboraviti da su (seoski) sveštenici potekli iz naroda, a naročito sa sela. Oglašavanje sveštenstva bilo je posebno problematično za crkvu, jer pre svega predstavlja dovođenje upitanje autoriteta institucije i inverziju crkvene dogme, odnosno norme, a potom jer dovodi do osnaživanja suprotne religijske ili ideološke doktrine. Iako je „pop“ predstavnik crkve, socijalna pozicija uslovljavala ga je ili bar usmerivala, ka rešavanju problema zajednice što je svakako iziskivalo prilagođavanje interpretativne perspektive.

Kako to navodi Žan Favret – Saada, u katolicizmu, kada bi svešteno lice dolazilo u situaciju u kojoj bi bilo potrebno da pomogne zajednici u borbi sa crnom magijom, postojale su tri moguće reakcije koje su odražavale tri opozitne logičke vizure.

1. Sveštenik može odbaciti verovanja (u vampire, ili crnu magiju) koristeći se znanjima o prirodnim pojavama, ili se pozivajući na medicinsku, dakle naučnu ideologiju, zanemarujući religijsku pozadinu fenomena.
2. Sveštenik može fenomen sagledati iz perspektive natrprirodnog, dajući mu pečat nedaće, ali u kontekstu „božije ljubavi“ ili „plana“ kojim se kroz patnju zaslužuje božiji naklon. Ovo može imati pozitivan psihološki efekat inverzije stanja onog koji pati, a kroz proces od nesrećnika postaje (hrišćanski) mučenik.
3. Sveštenik može prihvatiti iskaze seljaka, interpretirajući ih kao delo đavola. U ovim slučajevima sveštenik se može pozvati na najmanje jedan ogranak odnosno stratum teologije. U ovim slučajevima, sveštenik mora ubediti zvaničnog egzorcistu ili borca protiv crne magije (diocesan exorcist), da interpretira ove pojave kao dela đavola. (Farvet – Saada 1981, 7).

Kako autorka nastavlja, seoski sveštenik je svestan da će specijalizovani i na hijerarhijskoj lestvici više pozicionirani predstavnik crkve odbaciti pojavu kao religijsku ili stvarnu te na problem odgovoriti kroz ideju o „patnji zarad zadobijanja božijih simpatija“ ili kroz obećanje pomoći molitvama. Ovaj pristup ne rešava problem, već ga negira ili udaljava. Svestan da je pomenuti odnos analogan čoveku koji se zbog svog problema obrati doktoru da bi ga on, uskraćujući pomoć, uputio psihijatru, seoski sveštenik često preuzima zadatak da pomogne na sebe (Ibid). U ovakvim slučajevima, lokalni sveštenik zanemaruje autoritet crkve, njene stavove i propise, a prilagođava se i pomaže zajednici u kojoj figurira – i koja očekuje pomoć oko aktuelnog problema. Slična je situacija i sa sveštenicima u seoskim zajednicama u Srbiji, koji zanemaruju, ili čak učestvuju u ritualima uništenja ili teranja „vampira“, zanemarujući stavove zvanične crkve. U više navrata sam razgovarao sa osobama koje su svedočile o učešću lokalnog sveštenstva u za crkvu zabranjenim praksama, pa time i „ubijanju vampira“.

Tihomir Đorđević je u svojoj studiji na više mesta pominjao ove, od strane Crkve strogo zabranjene pojave. Đorđević navodi kako se u Crnoj Gori, ukoliko se pročuje da se neki pokojnik povampirio (postao „tenac“), u tajnosti odlazi na grob uz prisustvo sveštenog lica, te se tada „trnovim kolcem“ telo vampira probode (Ђорђевић 1953, 210). Neka sveštena lica su koristila odlomke iz Biblije, dok su neki praktično smišljali bajalice koje više liče na egzorcizam. Egzorcizam je zanimljiv koncept primenljiv i u slučaju „vampira“, barem po shvatanju koje je naveo Vuk Karadžić, po kom je „Vukodlak“ – „osoba u koju uđe đavolski duh“ (Караџић 1964, 44). Ovaj koncept nije čest u narodnoj imaginaciji, ali se može tumačiti ili kao zaposednutost nesrećnim slučajem (delovanjem zla od spolja) ili kao posledica života koji jedušu osobe učinio

prikladno za zaposjedanje od strane đavola. U tom smislu, demon narodnih predanja je donekle inkorporiran u crkvenu viziju dobra i zla, kao i demonskog prisustva. Bilo je popova koji ne samo da su učestvovali u ovim, od strane crkve zabranjenim običajima, već su i izmišljali tekst koji su govorili kako bi odgovarao situaciji.

Izvesni Milija Bugarin opisao je Milanu Đ. Milićeviću način na koji je pop učestvovao u jednom slučaju ekshumacije i ubijanja vampira. Naime, seljaci su pripremili oštro glogovo trnje odnosno kolce a pop je, dok su seljani kopali grob, izgovarao prilično neuobičajeni vid molitve:

„Izidi, nečisti duše, izidi!

Zaklinjem te trista sedamdeset puta,

Idi prokleti demone u bezdan!“ (Ђорђевић 1953, 212)<sup>130</sup>

Nakon što je ovo izgovoreno, okupljeni seljani su trnjem probadali nabubrelo telo pokojnika, a vatrom i zapaljenim granama kojima su mahali iznad leša sprečavali da đavo utekne. Đorđević navodi sličan primer iz Nevesinja. U ovom slučaju sveštenik je čitao Psalme Davidove iz svog psaltira (Ibid).

Odnos sveštenika i seoske zajednice vrlo je lepo ilustrovao Milovan Glišić kada govori o dva popa, lokalnom, seoskom, i novopridošlom popu koji je obrazovanje stekao u gradu. U svojoj pripovetci „Nagraisao“ iz 1888. godine, Glišić ukazuje da mladi pop – stranac odražava stav zvanične crkve i nipodaštava vesti o vampirenju kao praznoverje, nakon čega se narod okreće starom popu koji kako bi rešio problem zajednice ne traži rešenje čitajući Bibliju, već „staru knjigu koju čuva u jednom drvetu“ (Glišić 1998, 90).

Za vreme terenskih istraživanja zabeležio sam primere „vampirenja“ novijeg doba u čijim je sanacijama učestvovao lokalni, seoski pop. U selu Ravna, jedan starac mi je govorio o slučaju vampirenja zbog kog se njegova majka morala obratiti lokalnog popu koji joj je pomogao:

„Majka mi je pričala kako se neki čovek utencio, puštao stoku iz štale, i pravio buku na tavanu kuće. Onaje onda otišla popu. On joj reče da proveri da li na grobu ima rupa, i da ako ima, tu stave staklo. Sutradan ujutro, na staklu nešto kao pihtije, isekao se „vampir“ i ostalo samo to“

Bilo je i sagovornika koji su bili svesni crkvenih zabrana, ili distinkcije između narodnih i crkvenih verovanja. „Bockanje („načinjanje“) su babinske stvari, i to nema veze sa popom.“ Vlada (selo Ravna, rođ. 1929)

---

<sup>130</sup> Vesna Marjanović navodi i primer paroha Demetrije koji je čitao molitve i žrtvovao telad i jariće kako bi oslobodio povampirenog kuma Pavla Konjižija (Marjanović 2012, 32)

Neki ispitanici, poput sagovornika iz sela Žlne (rođ. 1919) istakli su kako moć proizilazi iz verovanja, a budući da popovi ne veruju (u demone narodnih predanja) – nemaju ni moć da pomognu. „Popovi ne mogu da pomognu, oni su protiv toga“.

Ovi primeri govore o ambivalentnom odnosu vernika koj sa jedne strane shvataju da se narodna verovanja i običaji kose sa stavovima crkve ili samim hrišćanstvom, ali odražavaju i ideju da problemi poput „vampira“ postoje, te da se svakako moraju rešiti. U selima u kojima ima crkava ili sveštenih lica, često se čuo stav crkve po kom verovanja u magiju, demone ili običaje poput gozbe na groblju („daće“) treba iskoreniti jer su oni simbol neprosvetljenosti vernika.

Kako bih bolje razumeo stav sveštenstva van sela, te njihov odnos prema verovanjima zajednica, razgovarao sam sa sveštenikom koji živi i radi u manastiru Lalić kod Valjeva, kao i sa sveštenikom iz manastira Tronoša nadomak Loznice. Prvi sveštenik mi je govorio o različitim narodnim verovanjima i običajima kojim je i sam svedočio, budući da je poreklom iz ruralne zajednice. Ipak, u ovom razgovoru jasno mi je stavljeno do znanja da crkva, a time ni sam sagovornik, ne gleda blagonaklono na „te stvari“, već ih interpretira kao posledicu „nepismenosti“ i „praznoverja“ našeg naroda. Na pitanje da li postoje situacije u kojima odbija da pomogne ljudima koji u manastir dolaze po pomoć, sagovornik je odgovorio da pomaže onoliko koliko se to poklapa sa pravilima crkve.

Ispitanici su mi ipak svedočili i o uslugama sveštenika koji su se direktno kosili sa idejama crkve. Primera radi, u mnogo sela, npr. Kosići u zaroškom ili Ribari u petničkom kraju, rečeno mi je kako se samoubice sahranjuju bez opela, odnosno pop odbija da usled velikog greha, isprati dušu takvog čoveka po hrišćanskim običajima. Isti sagovornici su napominjali da se u ovakvim slučajevima čeka oko mesec dana i piše molba lokalnom mitropolitu koji uglavnom odobri naknadno čitanje opela. Navodim još jedan, ekstremniji primer. U selu Senje kod Čuprije, jedan starac mi je pričao kako su deca koja su umrla nekrštena prolazila kroz ritual posthumnog krštenja u kući kako bi se njihove duše ipak spasle odnosno zauzele poziciju sa precima, ali i u groblju. Ovaj čin je u pravoslavnoj crkvi najstrože zabranjen, budući da u „mrtvom detetu više nema duše koja bi se krstila“.

Drugi sagovornik, svešteno lice iz manastira Tronoša, takođe nije bio posebno zainteresovan za razgovor nakon što je čuo kojom se temom bavim. Ukratko, sagovornik je prokomentarisao da ima puno praznoverja među ljudima tog kraja, osvrnuvši se posebno na odnos koncepta „sudbine“ po narodnoj i crkvenoj interpretaciji ilustrujući fatalističku, neispravnu logiku narodnog. Kada sam upitao kako posmatra pojave poput egzorcizma, dobio sam odgovor da ako crkva odobrava, postoje rituali kojima se isteruju demoni iz čoveka, i spašava njegova duša (Синани 2007, 10-11). Na



pomen „vampira“ i svog, odnosno stava crkve, sagovornik se nasmejao uz komentar po kome za razliku od zaposednutosti (duše i tela) žive osobe, mrtvu osobu ništa ne može zaposesti budući da je duša nakon smrti napustila telo. Na kraju razgovora, sagovornik je kratko prokomentarisao kako se „vampir“ jednostavno ne uklapa u crkveno odobrene oblike verovanja, budući da je to koncept koji se kao alternativa ideji smrti, greha, vaskrsnuća i uopšte koncepta „ovog“ i „onog“ sveta, kosi sa idejama crkve na - ideološkom nivou.

Jednako tome kako moć zajednice da homogenizuje svet ideja svojih pripadnika uslovljava predstave o vampiru, moć Crkve se ogleda u neprikosnovenosti pristupa njenih predstavnika u ovim zajednicama. Neuspeh Crkve da homogenizuje svoje predstavnike na nivou promišljanja i delovanja, ukazuje na mnogo širi problem neuspeha da hristijanizuje intimni svet naroda na nivou dubljem od manifestnog. U tom smislu, prekorevani sveštenici predstavljaju devijaciju jača beše vera u vampira nego slovo sveštenika“ (Tošić 2012, 100)

### **VIII 1.3. „Vampir“, Crkva i (netruležno) telo**

„Uzalud je jedan pravoslavni sveštenik poručivao svojim parohijanima davampira nema... sve badava, jer „jača beše vera u vampira nego slovo sveštenika“ (Tošić 2012, 100)

Telo „vampira“ je u slučaju ekshumacija u 18. veku, bilo pokazatelj povratka duše i devijacije pokojnika. Po hrišćanskom učenju veza duše i tela prestaje u trenutku smrti, dok se po narodnoj interpretaciji ona i nakon smrti zadržava u kući, vezuje za predmete, ali i telo pokojnika (Bandić 2008. 72-73). Karl Dženkins navodi da je upravo ideja tela koje napušta grob bila jedan od najvažnijih elemenata motiva vampira koji su zaokupljivali maštu crkvenih lica i filozofa koji su kroz teološke i druge radove u 18. veku negirali i preispitali moućnost postojanja ovog fenomena (Jenkins 2010, 115).<sup>131</sup> Jasno je da u odnosu na hrišćanska učenja, ideja o „vampiru“, koji nastaje od običnog smrtnika koji devijantnošću svog postojanja postaje demon te „vaskrsava“, ne samo alternativa, već inverzija dogme, odnosno norme.

Hrišćanskoj crkvi, ipak, nije bila strana ideja o neraspadnutom/očuvanomu telu pokojnika. Ovakva tela su interpretirana kao pokazatelj posebne prirode pokojnika i dokaz njegove predanosti

---

<sup>131</sup> Dženkins navodi primer fratra koji je kritikovao ideje o vampiru svoju kritiku vampira zasnovao na tome što je neobjašnjiv način na koji vampir sa telom izlazi iz groba, a potom se vraća u taj isti grob i pored težine kovčega ili zemlje koja ga prekiva.

hrišćanskim vrlinama i bogougodnom životu.<sup>132</sup> Ipak, po crkvenoj interpretaciji, netruležno telo koje pokazuje posebnost osobe nije pripadalo „običnom čoveku“, seljaku, već posebnoj vrsti ljudi – svecima. Za razliku od seljačke interpretacije netruležnog tela, ono je percipirano kao posebno, a ne prljavo ili opasno.

Po pravilu, svetac predstavlja osobu koja može biti predstavnik crkve (npr. sveštenik, svetitelj), ali i običan čovek. Da bi osoba bila prepoznata kao svetac morala je zadovoljiti nekoliko kriterijuma koja su ukazivala na čovekovu svetost: zabeležena izvedena čuda, kult u narodu, i neraspadnuto telo.

Neraspadnutost tela nije bila uvek presudna, jer nije uvek bilo poznato gde je pokojnik sahranjen ili gde mu se telo nalazi, ali je svakako ojačavala percepciju osobe kao posebne. Iako hrišćansko učenje nije uzdizalo telo već dušu, stanje tela je predstavljalo pokazatelj posebnosti čoveka. Pomenuti fenomen odražava distinkciju između običnog i posebnog, ali i hijerarhiju tela osoba, u kojoj je netruležno telo svetitelja pozitivna, a netruležno telo seljaka, negativno percipirano. Različite interpretacije netruležnih tela dolazile su od dve različite strane, u slučaju sveca pre svega od strane crkve, a u slučaju „vampira“, od strane naroda.

„Vampir“ je, čini se predstavljao sknavljenje jednog od principa po kojima se prepoznavao svetac. Ovaj demon je kult u narodu zamenjivao mestom u raširenim narodnim verovanjima, posebno u kulturi straha.<sup>133</sup> Čuda koja bi se vezivala za „vampire“ prvenstveno bi bila ona po kojima on vaskrsava (vraća se iz smrti), menja oblike ili se pojavljuje i nestaje, dok bi motiv očuvanog tela pokojnika za kog se veruje da je povampiren bio jedan od glavnih, ali ovde ne i ključan simptom posebnosti, odnosno aberacije pojedinca.

#### **VIII 1.4. „Vampir“, duša i vaskrsenje**

„Osim“ fizičke manifestacije „vampira“, česta, ako ne i češća je nefizička, animistička manifestacija prisustva (duše pojedinca) demona. Po narodnom verovanju duša nakon smrti napušta telo i kreće prema „onom“ svetu. Duša se može vratiti u svet živih i praviti probleme živima. Duh osobe „odbija“ da ode „na onaj svet“ obično ako je pokojnik umro na neobičan način ili ukoliko samo telo nikada nije nađeno, u tom slučaju vrše se određene prakse sa ciljem smirivanja duše ili njenog vezivanja za jedno mesto (Трбојевић 2011, 155). Otud i običaji poput spomenika krajputaša koji predstavljaju način da se duša pokojnika veže za jedno mesto obično u blizini atara sela odakle

---

<sup>132</sup> <http://www.wyu.com/biblija/66otk001.htm>

<sup>133</sup> Konsultovati: *Strah i kultura*, Ivan Đorđević, Ivan Kovačević, Bojan Žikić, Srpski geneološki centar, Beograd 2008

je pokojnik ili blizu mesta pogibije, ali svakako izvan prostora zajednice. Na taj način osigurava se mirovanje duše, ali i blizina duše zajednici, ali u poželjnoj poziciji u svetu pokojnika odnosno predaka (Ibid).

Narodni koncept lutajuće duše i njenog povratka na „ovaj“ svet, za Crkvu predstavlja ne samo vulgarizaciju hrišćanske ideje mitarenja (Pantelić 2012, 9-61) već i alternativu učenju po kom duša nakon smrti napušta kako bi zauzela svoje mesto u raju ili paklu. Duša nakon odlaska u jedan od ova dva prostora „čeka“ „sudnji dan“. armagedon, nakon kog će se vaskrsnuti duše pravednika<sup>134</sup>. „Vampir“, kao duša „aberantnog pokojnika“ ne čeka „sudnji dan“ kako bi vaskrsnula, ona kao posledica nebogoudnog života egzistira na drugačiji način. Sam „vampir“ „vara smrt“ i postaje medijator između sveta mrtvih i živih, što kao alternativa dovodi u pitanje biblijska predanja o božjem planu.

Koncept vampira upućuje na shvatanje da smrt nije univerzalna, niti nužno trajna sudbina ljudi, što se direktno kosi sa idejom hrišćanskog učenja kao jedinog ispravnog. Ideja vampira ugrožava neprikosnovenost ideje o božjem prirodnom zakonu koji između ostalog svim ljudima na svetu, namenjuje ovozemaljsku smrt. Ne samo to, već je „povratak“, vaskrsenje pokojnih u hrišćanstvu posledica božje nagrade za bogoudan život i strpljenje, dok je to u narodnoj imaginaciji invertovano, jer „vaskrsavaju“ devijantni, a ne ispravni pojedinci.

Vodeći se pomenutom logikom, ispada da „vampir“ „vara boga“, a time ugrožava simbolički i idejni autoritet crkve, kao njegovog predstavnika. Smrt je jedno od verovatno najstarijih pitanja koje je čovek ili ljudsko društvo pokrenulo, a svakako jedno od najvažnijih i najrazvijenijih motiva u hrišćanskim i crkvenim učenjima. Za razliku od nauke koja napreduje postavljajući konstantno pitanja i preispitujući stvarnost, pa i smrt, religija, odnosno dogma, iako promenljiva, počiva na ideji odgovora na suštinska pitanja ljudske vrste, a to je pitanje smrti, smrtnosti i onostranosti.

Ideja vampirizma direktno je ugrožavala motiv hrišćanskog boga koji je svim ljudima odredio jedan život na zemlji u određenoj dužini trajanja na kraju kog je trajna ovozemaljska smrt, mitarenje (Pantelić 2012), suđenje duši i put u pakao ili raj. Ukoliko bi se pokazalo da čovek nije osuđen/predodređen za jedan život i sud nakon smrti<sup>135</sup>, već da je moguće prolongirati egzistenciju i nakon fizičke smrti, te da takav „život“ može trajati večno, nameće se pitanje zbog čega bi ljudi onda poštovali deset božijih zapovesti i druge hrišćanske norme i vrline koje su merilo za sudbinu duše nakon smrti tela. Možda važnije, nametnulo bi se pitanje crkvenih ideja i učenja, a time i

---

<sup>134</sup> Za informacije o motivu apokalipse u hrišćanstvu konsultovati: <http://www.yu.com/biblija/66otk001.htm> , odeljak „Otkrivenje jovanovo –Apokalopsa”

<sup>135</sup> <http://www.yu.com/biblija/66otk001.htm>

autoriteta kao samo jednog od mnogih mogućih odgovora na pitanje o životu i smrti, a time i „bogu“. U tom smislu, koncept „prirode“ ili „stvarnosti“ u narodnoj interpretaciji, postaje bitna alternativa ili opozicija hrišćanskoj vizuri ovih fenomena.

Ova logika dakle, daje alternativu crkvenim idejama, ali i autoritetu, budući da usled nedovoljne (religijske) obrazovanosti, homogenosti i pridržavanja crkvenim učenjima, seoske zajednice počivanju na narodnim (magijskim) interpretacijama kauzalnih odnosa, dakle konstruišu sopstveni svet, stvarnost ili onostranost, koja figurira kao alternativa crkvenom diskursu. Religijska stvarnost pravoslavne crkve direktno je osporavana kroz ideju da je konsenzus o onostranom seoske zajednice dovoljno jak da konstituiše stvarnost u kojoj zajednica kroz koncept „vampira“ može da „vaskrsne“ pojedinca, a potom ga i uništi. Zajednica koja prepoznaje prisustvo onih koji su kao devijantni „vaskrsli“ u formi „vampira“ kroz svoje delovanje takođe preuzima ulogu suda i egzekutora koji reguliše „posthumnu egzistenciju“ („duše“) pojedinca, ukidajući je, uništavajući ili osobađajući „dušu“. Na taj način, za razliku od crkve kao posrednika između „onog“ sveta/boga odnosno „ovog“ sveta i ljudi (vernika), zajednica kroz narodna verovanja, pa i narodne interpretacije pravoslavlja, figurira kao simbolički bog. Ovo je naravno, religijska interpretacija. U smislu socijalnih kategorija, duša je metafora za ličnost pojedinca, a telesnost za njegovu fizičku stranu. Zajednica ima moć nad oba aspekta čoveka, onoj koja postaje *prah* i onoj koja pripada *nebu*. Ovo konstatacija počiva na ideji da zajednica figurira kao medijator između života i smrti, čoveka i sveta ali i verovanja i stvarnosti koji kroz preklapanje onostranog i ovostranog iznova dokazuje.

### **VIII 1.5. Crkva, „vampir“, onostrano i moć**

U selu Donja Borina, u lozničkom kraju, razgovarao sam sa sveštenikom koji tu živi, obavlja službu i poznaje svoju zajednicu. Prilikom razgovora o temi kojom se bavim, sveštenik je delovao prilično samouvereno, posebno kada je govorio o crkvenoj dogmi kao jedinom ispravnom putu, dok je praktično negirao postojanje dualističkog sistema ili narodnih običaja u tom kraju koji bi se kosili sa crkvenom vizijom. Ako bi i pomenuo neku (pogrešnu) narodnu interpretaciju verovanja ili običaje, isticao bi da se radi o posledici neobrazovanja.

Kada smo se dotakli priče o učešću sveštenika u manje ili više problematičnim običajnim ritualima zajednice, koji nisu u potpunosti usaglašeni sa idejama crkve, sveštenik je delovao iznenađeno, ali i uznemireno. Na pitanja o krštenju pokojnika, skidanja magije ili uništavanja „vampira“, sagovornik je odgovarao negacijom postojanja mogućnosti da sveštenik uzme učešće u takvim praksama. Nakon što sam naveo nekoliko crkvenih osuda sveštenika zbog pomenutih radnji, sagovornik se okrenuo logičkom pogledu na pomenute probleme, odnosno pokušao da ih racionalizuje.

Ovo je bio posebno zanimljiv deo razgovora, jer su dobijeni odgovori odražavali isto ono što se može naslutiti i u razgovoru sa drugim sveštenim licima, a to je ideja o hijerarhiji verovanja, a potom i hijerarhiji racionalnog, ili „stvarnosti“.

Kada sam pomenuo predstave o vampiru, sagovornik je tvrdio da „to više niko ne radi“. Nakon što sam ga uverio da sam razgovarao sa mnogo ljudi koji su imali iskustva ili susrete sa ovim demonom, makar po priči, sveštenik je počeo da se smeje komentarišući kako je „to glupost“. Sledilo je pitanje zbog čega nisam tražio da mi sagovornici pokažu „vampira“ u grobu. Nakon što sam objasnio da je projekcija „vampira“ ili njegova pojava često individualno i intimno iskustvo koje se odigrava u specifičnim vremensko – prostornim uslovima, sagovornik je odvratio kako je „to glupost“, jer „kako je moguće da veruješ u nešto što nikad nisi video, niti znaš nekog ko je to video“. Prirodno, uzvratilo sam pitanjem o tome kako onda objasniti ideju po kojoj se veruje u Isusa Hrista, budući da ne poznajem nikoga ko ga je ikad video. Na ovo pitanje sveštenik je burno reagovao i kroz osmeh, gotovo začuđeno, odgovorio kako su Isusa videli apostoli kojima se javio.

Po ovom, ali i drugim ispitanicima slične socijalne pozicije, ideja „vampira“ je bila potpuno iracionalna, nemoguća i praznoverna, dok je koncept božjeg sina koji je pre dve hiljade godina ustao iz mrtvih bio mnogo prihvatljiviji i racionalniji, da ne kažem realniji. Na osnovu izrečenog uočio sam da za predstavnike crkve ideja „vampira“ predstavlja entitet, demona imaginacije niže pozicionirane u odnosu na zvaničnu i dominantnu crkvenu. Nije se radilo o odnosu „racionalnog“ ili „iracionalnog“, već „verovanju“ i „praznoverju“ kao hijerarhizovanim pozicijama koji su odražavali antagonizam.

„Vampir“ je, u opoziciji sa Isusom Hristom, kao elementom stvarnosti i „racionalnog“ promišljanja sveta, to jest okosnicom hrišćanskih verovanja, predstavljao element iluzije (nestvarnog), „iracionalnog“ i „praznoverja“ seljaštva. Dakle, nije se radilo o ideji da demoni ne postoje ili da je vaskrsenje nakon smrti iracionalno, već da je narodna verzija ovih koncepata zabluda, a crkvena istina odnosno stvarnost. Ovo je samo potvrdilo odnos hijerarhije religijskog promišljanja sveta, stvarnosti, života i smrti po crkvi, koji se percipira kao verovanje, u odnosu na koje su narodne ideje o ovim konceptima prepoznate kao „praznoverje“. „Vampir“ je dakle, predstavljao simbol nižeg, iracionalnog promišljanja stvarnosti, označenim kao „verovanje“ i „praznoverje“, odnosno „stvarno“ i „nestvarno“ (Ђаповић 1992, 98-99). Ovaj demon dakle, nije predstavljao „istinu“, dok je u odnosu na neistinu vampira, hrišćanski koncept figurirao kao istinit i stvaran.

\*\*\*

Uzimajući u obzir sve do sada izrečeno, razumljivo je zbog čega je crkva vekovima negirala mogućnost postojanja „paganskog“ demona koji krši božje zakone o trajanju života i neminovnosti

smrti, vulgarizuje ideje vaskrsenja tela i duha, te hijerarhiju običnih i posebnih ljudi. „Vampir“ kao simbol narodne alternative hrišćanskoj ideji smrtnosti, zagrobnog života, i greha, a potom narodni (magijski) rituali „ubijanja vampira“, nedvosmisleno dovode u pitanje ne samo neprikosnovenost crkvenog diskursa, već i autoriteta crkve kao posrednika naroda i boga.

Pored toga, predstave u vampiru deluju zanimljivo analogne hrišćanskim, ali ne počinju niti se dokazuju kroz hrišćanska učenja i dogmu već narodna predanja i doživljaje. U tom smislu „vampir“ predstavlja analogiju posebnosti, čuda, rezurekcije, bezgrešnog začeca (vampirović) te saobraženja/zaposedanja kroz konzumaciju krvi kao simbola života ali i osobe. Svi ovi jednako fantastični aspekti vampirizma veoma su negativno percipirani i nepremostivi u očima zvanične Crkve.

Važna osobina „vampira“ je njegova socijalna pozicija. „Vampir“ je obično „običan čovek“, seljak, koji kroz narodnu interpretaciju kauzalnih odnosa zauzima svoje mesto u svetu onostranosti ili čuda, što ukazuje na moć narodne kulture i konsenzusa zajednice da konstruiše svet oko sebe. Na ovaj način zajednica u specifičnom kontekstu figurira kao bog, jer određuje socijalne norme, a kroz nadziranje i simboličko kažnjavanje, može uticati na sudbinu svakog pojedinca, pa i njegove duše. „Čovek“, individua po navedenom figurira kao element koji, pre svega pripada zajednici, dakle kolektivu, kao vrhovnom centru autoriteta uspostavljanja ideja o stvarnosti i poretku. Zajednica, kroz odnos prema lokalnoj interpretaciji greha, uslovljava svakog pojedinca koji stvarnost i svoje mesto u njoj percipira kulturnim očima zajednice. Na ovaj način zajednica postaje centar religijskog života, odnosno referentna tačka metafizičke percepcije stvarnosti. Sa druge strane, postojanje ovog demona možda još važnije simbolizuje neuspeh crkve da kroz vekove ipak dubinski dotakne ili obrazuje „vernike“, u ovom slučaju žitelje sela, koji generacijski prenose ideje o „vampirizmu“, kulturne ili religijske tradicije.

Srpska Pravoslavna Crkva imala je dve moguće opcije u percipiranju „vampira“. Prva opcija bila bi negiranje, odnosno zabrana verovanja u „demonu“ niže, narodne, seljčke kulture, dok bi druga opcija bila hristijanizacija motiva. Na nivou crkve, prva opcija zastupljena je vekovima, makar na zvaničnom nivou, dok deo sveštenstva i „vernici“ i dalje održavaju verovanja u ove demone. Ovo govori o religijskoj percepciji stvarnosti ili onostranosti, gde je jedna hijerarhijski na višem nivou u odnosu na drugu, što važi i za demone u hrišćanskoj i one koje pripadaju narodnoj slici onostranosti. Dakle, ne radi se o pitanju racionalnosti demona, kao takvih, već ideji da su jedni racionalni, a drugi iracionalni.

„Vampir“ predstavlja opoziciju između verovanja i praznoverja ili hrišćanske misli i „paganstva“. Iako možda ne deluje tako, „vampir“ ne predstavlja moral zajednice nezavistan od hrišćanskih ideja, odnosno isključivo „paganski“ sadržaj u formi narodnog verovanja, šta više.

Narod svakako koristi i hrišćanski moral ili ideje u preoznavanju aberantnih pojedinaca. U nekim slučajevima selo kao „vampira“ prepoznaje baš osobe koje su se za života ogrešile o crkvu ili veru. Hrišćanski sadržaj svakako ima svoje mesto u formi „vampira“, makar u narodnim interpretacijama, budući da norme i moral na kojima ovi kolektivi počivaju na sinkretističkim idejama, u svoju interpretaciju stvarnosti inkorporiraju i hrišćanske ideje ili vrline kao poželjne. Kao što je Bandić naveo, to ipak ne znači da je crkvena norma uvek osnova morala ili slika poželjnog u zajednici, pa čak ni da je „bog“ percipiran na način na koji to crkva želi. Bandić navodi kako je naš seljak sa bogom „na ti“, a njihov odnos pre zasnovan na komunikaciji koja je odraz krize ili potreba i želja onog ko se obraća „bogu“, on ne odražava potpunu poodređenost ili strahopoštovanje (Bandić 2010, 14).

Sa druge strane, sveštenici su stotinama godina učestvovali u obredima ubijanja vampira iako je to bilo ne samo strogo zabranjeno od strane crkve već i od zakona, što je ukazivalo na to da je na isti način mogao biti pokrenut proces hristijanizacije vampira. Sveštenici su ranije koristili različite pristupe obredu ekshumacije i uništenja tela „vampira“ dajući mu hrišćansku formu. Sveštena lica koja su učestvovala u uništavanju „vampira“ obično su se prema njemu odnosili kroz ritual „isterivanja đavola“, odnosno sanacije zaposednutosti duše i tela, pokojnog čoveka.

„Vampir“ koji se zvanično ne može hristijanizovati kroz koncept posthumne zaposednutosti, zaposedanja duše od strane đavola ili ulaska đavoljeg duha u telo čoveka, jer je opozitno crkvenom viđenju odnosa duše i tela, odnosno života i smrti, te onog što sledi. Pored toga, ovakav koncept bi reflektovao socijalni poredak i odnose moći zajednice, te njihove moralne kodekse i standarde, kao centralni autoritet, a ne obrnuto.

Na osnovu svega do sada izrečenog, mogu zaključiti da „vampir“ ne samo da nije zvanično hristijanizovan već da je kao koncept negiran ili zabranjivan od strane zvanične Crkve upravo iz ideoloških razloga. Autoritet koji prepoznaje, sudi i uništava „vampira“ jeste zajednica. Autoritet zajednice koja figurira kao gospodar, sudija, oslobodilac ili egzekutor duše čoveka, koristeći se magijskim promišljanjem sveta preuzima ulogu crkve kao medijatora između „ovog“ i „onog“ sveta, i čak figurira kao „bog“. U tom smislu, „vampir“ kao motiv niže kulture u odnosu na koncepte demona u hrišćanstvu, ostaje simbol „narodnog praznoverja“, kao opozicija crkvenom pravoverju ili „neprosvetljenosti naroda“, kao simbola neuspeha crkve da homogenizuje narod pod kapom hrišćanstva. Možda važnije, „vampir“ ukazuje na koncepte verovanja i stvarnosti koji su i dalje bliži žiteljima seoskih zajednica na intimnom nivou od zvanične, ali nikad dovoljno shvaćene i suštinski sveprisutne hrišćanske misli.

U tom smislu, iako „vampir“ kao socijalna devijacija može odražavati i hrišćanske moralne i etičke koncepte, te figurirati kao pregovarač između crkvene i dominacije zajednice, on ipak na

nivou autoriteta predstavlja simbol otpora svetonazoru crkve, što se manifestuje u zavisnosti od prisustva njenih institucija u zajednici. U tom smislu, „vampir“ predstavlja moć lokalnih zajednica da konstruišu sopstvenu onostranost, nametnu kolektiv kao centar moći „ovog“ i „onog“ sveta, te kroz ove paralelne, ali i prožimajuće koncepte oblikuju život zajednice poput – simboličke crkve. U isto vreme, postojanje motiva ukazuje i na nemoć crkve da ga „uništi“.

Sa druge strane, uticaj hrišćanskih ideja i socijalnih ponašanja u odnosu na crkvu i hrišćanstvo, ostavlja traga i na „vampira“. Setimo se pomena Tihomira Đorđevića u kojima je kršenje hrišćanskih ideja, loš odnos prema „popu“ i crkvi, izbrgavanje krštenja, molitvi ili pak prisustvo sveštenika prilikom smrti ili sahrane, preduslov za vampirenje (Ђорђевић 1953, 191, ). Na kraju, hegemonijski odnos crkve i narodne religioznosti ogleda se i u ideji stanja društva koje se udaljilo od učenja crkve, te da je „vampirizam“ posledica nepoznavanja ili pak, odbijanja usvajanja ideja crkve (Ђорђевић 1953, 169). Ovo ilustruje jedna etnoeksplikacija kao odgovor na pitanje zašto danas imamanje vampira nego ranije. Odgovor je bio: „Pričaju da je nekada bilo više vampira nego danas... uzrok je u tome što danas sveštenik opoji svakog mrtvacu. Što ranije nije činjeno“(Ibid).

Ne možemo negirati uticaj globalne ili glocalizovane pojave poput hrišćanstva ili pravoslavlja na kulturnu stvarnost lokalnih zajednica. Pored samih ideja o stvarnosti, prirodi, životu i smrti, hrišćanstvo je povezalno zajednice na nadgrupnom nivou. Bez hrišćanskog morala koji je inkorporiran u lokalni, struktura i funkcija „vampira“ ne bi bila ista. Pored toga, crkvene zabrane indukovale su začetak kulturne intimnosti koja je od srednjeg veka po Tihomiru Đorđeviću uslovala ili marginalizovala pojave javnih rituala u vezi sa „vampirizmom“, makar do turskog perioda i slabljenja uticaja Crkve i države kao njenog pokrovitelja. U kasnijim periodima, pojave „vampira“ i sličnih motiva usko je bilo povezano za prisustvom ili moći spoljnih institucija u zajednici, ali i odnosa zajednice prema modernosti ili tradiciji.

Danas, „vampir“ je toliko intiman ili marginalan fenomen da se zvanična crkva više ne bavi njim. Reakciju iz crkvenog ili ugla predstavnika crkve možemo dobiti samo ukoliko se konkretno obratimo svešteniku, monahu ili teologu koji će istaći svoje mišljenje, interpretaciju ili neslaganje sa ovim narodnim konceptom kao manje ili više natadnim ili prevaziđenim, ali uvek nistinitim. Ono u šta sam uveren je da ljudi, i danas, tajno, i dalje pozivaju sveštenike sa željom da im ovi pomognu da reše problem sa „vampirom“.



## VIII 2. „Vampir“, selo i država: između dva zakona

Kao i u slučaju crkve, postoji vekovni kontinuitet animoziteta srpske države i sveta onostranosti koji proističe iz kulturne stvarnosti seoskih zajednica u čijoj imaginaciji „vampir“ opstaje. Animozitet nije ukorenjen u onostranoj, već ovostranoj simbolici motiva kao elementa lokalnog pravnog i kulturno-edukativnog sistema paralelnog državnom. U ovom delu rada akcentovaću opoziciju „vampira“ kao oruđa samoregulative seoskih zajednica, te simbola alternativno u odnosu na državu (i crkvu) kao centara moći.

Nastojim da sagledam ulogu „vampira“, kao simbola aparata prinude u seoskoj zajednici, u odnosu na pravni sistem centra moći, kao i ulogu motiva u diferencijalizaciji nacionalne i narodne kulture i identiteta. Kao i u slučaju prethodnog podpoglavlja, govorim o odnosu marginalnih i zvaničnih pravnih i kulturnih institucija, odnosno odnosu centara kulturnih ideologija. Na ovaj način će postati jasnije zbog čega „vampir“ do danas ostaje element kulturne intimnosti, te u oba slučaja, narodne (zajednica) ili nacionalne (država) kulture, traumatični element rerepresentacije kulturnog identiteta o kojim ću govoriti kasnije u radu.

### VIII 2.1. Država, seoska zajednica i pravni poredak

„U jugoslovenskoj nauci već je istaknuto da svako revolucionarno, pa i naše socijalističko pravo teži korenitim izmenama postojeće društvene stvarnosti“

(Павковић 2014, 272)

Nikola Pavković navodi da je od vremena doseljavanja Slovena na Balkansko poluostrvo, pa do kraja 12.veka: „u nas važno običajno pravo“ (Павковић 2014, 15). Dušanov zakonik, objavljen 1349. god. (dopunjen 1354. god), je bio najviši pravni akt u srpskom carstvu u 14. Veku i kasnije. Ovaj pravni korpus nastao je kao skup prevoda vizantijskih zbirki propisa tog vremena (pre svega sintagme Matije Vlastara, zbornik vizantijskog prava iz 1335. god), Nomokanona Svetog Save (dva veka ranije), ali i srpskog običajnog i narodnog prava. Cilj ovog zakonika bio je da državu, odnosno carstvo pretvori u uređenu, pravnu i modernu državu po uzoru na Vizantijsko carstvo (Jireček 1923, 24). Članovi ovog zakonika nam govore o onom vremenu, podeli na vlasteline (godpodare zemlje), sebre (naseljenike zemlje, zemljoradnike) i robove, ali i podeli zemlje (države) na sela, župe i gradove. Zakonik se bavi i položajem srpskog seljaka, odnosom seoskih zajednica i države.

Srpska srednjovekovna država, pre svega misleći na Dušanovo carstvo, predstavljala je zemlju podeljenu na župe, sastavljene od sela različitih tipova i gradove. Već sam pominjao da je

selo i tada bilo „svet za sebe“, koji se pre svega oslanjao na samoorganizaciju ili samoupravu, odnosno prava i dužnosti (Новаковић 1943, 18). Država je kroz nove pravne korpuse nastojala da homogenizuje narod i stvori savremenu državu. Jedna od osnovnih karakteristika srednjovekovnog „ustava“ Srbije bilo je delimično tolerisanje seoske samouprave, dokle god su zajednice ispunjavale svoje obaveze prema vladaru.

U okolnostima gde je selo odgovaralo za prekršaje na svojoj teritoriji, „međe“ su dobile na posebnom značaju. Međama koje su postavljane na drveće, groblja, vodenice i slično, prostor sela dobijao je svoj oblik i granice, što se posebno odrazilo i na unutrašnji život i organizaciju ovih zajednica, a posebno na danas izbleđeli koncept dužnosti i prava kao odrednice samoupravne celine (Новаковић 1943, 57). Budući da je, kako Novaković primećuje, administracija srednjovekovne države bila „spora i troma“, seoske zajednice su bile upućene na svoju pamet (Ibid). Običajno pravo je oduvek imalo važnu ulogu u narodnom, a potom i državnom pravnom sistemu. Autor navodi kako su suđenja oko seoskih međa u dušanovom ili vizantijskom zakoniku deluju kao seoski običaj prepisan u zakonik i potvrđen autoritetom države (Ibid). Država je dakle, pregovala o svom identitetu iznutra i spolja posredujući u selekciji tradicija.

Krivično jemstvo takođe je bitan aspekt krivičnog prava srednjovekovnog ustrojstva. Ovaj koncept je podrazumevao krivičnu odgovornost zajednice, odnosno sela kao najmanje upravne jedinice države i najmanje upravne jedinice u selu – „kuće“. Za prekršaj unutar međa određene teritorije seoske zajednice, odgovarala je kuća ili zadruga, pre nego individua. Budući da vlast nije mogla uvek znati ko je lično odgovoran za neki prekršaj, kažnjavane su kuće ili selo, što je davalo poseban značaj međama, ali i uvodilo zajednicu u državni sistem nadziranja (Новаковић 1943, 64). Ovaj princip je sigurno bio još značajniji u otomansko doba budući da je država u slučaju npr. ubistva tražila „krvninu“ odnosno „globu“ od sela na čijem se ataru našao ubijeni (Ibid). Posledično, nadziranje sopstvene zajednice, ali i prostora koji čini selo i njegove granice postaje presudno za izbegavanje odgovornosti, odnosno jemčenje.

„Krvnina“, kako se kazna za ubistvo nazivala do kraja turske vlasti, u predotomanskom periodu nazivala se „vražda“ i plaćala se kralju ili državi, a po starim običajima, rodu kao nadoknada za ubijenog ili kao otkup od osвете (Новаковић 1943, 65). Novaković smatra da su novine u obliku globe za ubistvo dotakle i seoske zajednice, koje su morale ispoštovati zakon i platiti gospodar, ali nezavisno od toga i namiriti rod ubijenog po običajnom pravu (Новаковић 1943, 71).

Autor ne smatra da je nov zakonodavni pravac imao posebnog uspeha. Šta više, selo je moglo i oponirati državi, odnosno reformama pravnog sistema tako što je koristilo mogućnost kolektivne odgovornosti te, u odnosu na okolnosti, plaćalo globu kao u slučaju kada se krivac ne može naći ili ga selo ne želi predati (Новаковић 1943, 72). U slučaju perioda turske vlasti, i ovde je akcenat bio na naplaćivanju kazne za ubistvo, gde bi novac odlazio državi, a ne porodici ubijenog. Kao i u prethodnom slučaju, u ovim okolnostima ponovo bi na površinu isplivalo običajno pravo, te bi, zarad regulisanja odnosa u zajednici, ubica morao ići i miriti se sa rodbinom ubijenog (Новаковић 1943, 73). Novaković smatra da je na ovaj način, predmet koji nije u osnovi bio seoski, u slučajevima kada se ubica ne može naći, postajao: „čisto i isključivo seoski“ (Ibid).

U tom smislu, period turske i pre turske vlasti razlikuje se, u slučaju odnosa države prema ubistvu, samo u različitom stepenu interesovanja za krivca, dok je u oba slučaja selo bilo to koje je moralo nadzirati svoje članove i teritoriju. U slučaju kazne, odgovornost sela na čijoj je teritoriji pronađen razbojnik bila je još veća budući da je za ovakve prekršaje odgovarao ne samo lopov, već i vlastelin koji je morao biti okovan i doveden na carki dvor, a selo vrlo često raseljeno ili popaljeno (Новаковић 1943, 75).

Imajući prethodno navedeni značaj (samo)nadziranja, jasno je zbog čega Novaković smatra „selo“ vrstom „policije“ koja „zna svakog seljaka do dna“ (Новаковић 1943, 74). Ukoliko bi prekršilac bio doveden u selo u čijoj je blizini uhvaćen, zajednica je morala zastupati državnu vlast te prekršioca zatočiti time učestvujući u vršenju „državne dužnosti nadzora i čuvanja kradljivaca i zlih ljudi“ (Ibid). U tom smislu, „selo“ je metaforički predstavljalo kuću, koja je jedino kao celina koja se stara o sebi mogla izbeći odgovornosti i globe. Selo je dakle, moralo brinuti samo o sebi, motriti na svakog pripadnika zajednice ili jemčiti i trpeti kazne i globe bez prestanka. U duhu srednjovekovnih kazni, koje su počivale na pre svega fizičkom kažnjavanju kao obliku osvete društva pojedincu (Ebot 1998, 10, Skot 2005, 24) pre nego ideji izmeštanja, zatvora ili reformiranja prekršioca, ideja nadziranja bila je vrlo bitan oblik održavanja (pre svega unutašnjeg, ali i spoljnog) reda i poretka (Фуко 1997, 167).

Seosko običajno pravo u vreme cara Dušana nastavlja da funkcioniše u ovim zajednicama, a da se to nije kosilo sa zakonikom koji je i sam delom počivao na ovim pravnim konceptima, te u necentralizovanoj državi prepuštao zajednicu samoj sebi. Ovaj odnos, kao i uvođenje kolektivne odgovornosti, bio je odraz pre svega nemoći države da dopre do svih zajednica, te da ih kontoliše dovoljno efikasno (Павковић 2014, 72).

U selu je postojala institucija (lokalnog) starešine, „čelnika“, „kneza“ ili „premićura“, kao i institucija „zbor seoskog“ (Новаковић 1943, 80). Seoski zbor, u Dušanovom zakoniku zabranjen, jer se radi o osobama koje nisu vlastela, po Novakoviću, svakako je postojao, pošto se drugačije ove celine ne bi mogle regulisati. Autor navodi mišljenje M. Đ. Milićevića koji smatra da se ova institucija kao: „jedini organ volje i vlasti seoske“, zadržala i u slučaju obnovljene srpske države, odnosno Srbije nakon Turaka, sve do uspostavljanja novih državni uredbi o organizaciji opštinskih vlasti i radnji (Ibid).

Prilikom ovih suđenja važnu ulogu su imali i starci iz sela, i to ne samo u Dušanovo vreme, već se taj običaj zadržao i u otomansko vreme. Čak i u obnovljenoj srpskoj državi starci su imali svoju ulogu u sudskim procesima. Primera radi, u sporu vranjanskih i zablacanskih kmetova, 5. Aprila 1809. godine, dva starca, jedan od 90, a drugi od 97 godina svedočili su na suđenju i time izvojevali presudu u korist vranjanaca.

Pavković navodi kako je običajno pravo vekovima prenošeno upravo kroz insitucije narodnih starešina, a posebno staraca, kao depozitera ovih znanja (Павковић 2014, 79). Novaković smatra da je selo do obnove države i novog sistema, živelo po uredbama još iz vremena stare države, kao i da su neki od ovih običaja zaživeli i kasnije (Новаковић 1943, 80).<sup>136</sup>

Izrečeno ne znači da se paralelni ili preklapajući pravni koncepti, sela i države nisu sukobljavali. Nikola Pavković smatra kako je Dušanov zakonik nastojao da reguliše sve odnose u zemlji, a da se običajno pravo nigde nije pominjalo ni kao subsidijarni izvor prava, iako je ono bilo upravo to (Павковић 2014, 16). U ovakvom odnosu zvaničnog i privatnog, odnosno državnog i narodnog (živog) pravnog sistema moralo je dolaziti do sukoba. U tom smislu, župni sudovi nisu bili toliko uslovljeni samim zakonikom, koliko je to bio slučaj sa gradovima. Pored toga, kako navodi Pavković, do eskalacije sukoba između državnog i narodnog pravnog sistema dolazilo je posebno kada bi „tuđin“ predstavljao vlast i određivao pravni sistem. Sukobi su dakle bili veći pod turskom vlašću, a Pavković navodi i primer austrijske vlasti i uvođenja opšteg građanskog zakonika u Dalmaciji 1818. godine. u ovom slučaju, odrednice austrijskog zakonika koje su se ticale porodičnog i naslednog prava, kosile su se sa običajnim pravom u odnosu na koje su zajednice regulisale svoje odnose (Павковић, 2014, 17).

---

<sup>136</sup> Ovo se moglo videti na primeru jemstva, odnosno običaja gde seljaci jemče jedan za drugog, kao i na primeru „prokletija“, običaja kada se nakon velikog zla ili prekršaja nepoznati krivac anatemiše kroz ritual bacanja busena ili kamena na raskrsnici sela, te izricanja kletve (Ibid).

Autor slično tvrdi i u slučaju mnogo kasnijeg, socijalističkog, jugoslovenskog prava. Po Pavkoviću, i jugoslovenski pravni sistem je, kao revolucionaran, težio promeni društvene stvarnosti, ali se autor pita koliko je moguće da pravni sistem na ovaj način menja društvenu stvarnost (posebno seosku), te zaključuje, kako to etnološka građa i pokazuje, da je ovaj pristup samo delimično učinkovit te da pre rezultuje otporom i nepoštovanjem zakona (Павковић 2014, 271). Navedeno posmatram kao ilustraciji ne samo dominacijskog već hegemonijskog odnosa koji je morao rezultovati otporom budući da dotiče srž, odnosno društvenu stvarnost zajednice, koju nastoji da izmeni.<sup>137</sup>

Po do sada izrečenom, jasno se vidi paralelni „život“ običajnog prava koje svoje korene ima u narodnoj kulturi (sela) i zakonskih kodeksa, odnosno sistema smernica i prinude koju sprovodi država na sveobuhvatnom nivou. Ono što je takođe primetno jeste kontinuitet koncepta običajnog prava, sistema samonadziranja i uopšte sposobnosti seoskih zajednica da se samoregulišu kao celine. Bez obzira na osobene istorijske periode, odnosno socijalne i političke kontekste koji su dotakli selo, narodni sistem samoregulisanja, autoriteta i samouprave funkcionisao je srazmerno potrebama zajednice, ali i prisustvu institucija dominantne strane, države i / ili crkve. Državni koncept prava je u tom smislu figurirao ne samo kao refleksija već dominantni predznat reformi društvene stvarnosti zajednica.

## **VIII 2.2. Običajno pravo, onostranost i „vampir“**

„Onostrano“ ili sud više sile u srednjem veku bio je zastupljen posebno u slučajevima kada određeni državni organi nisu mogli da dokažu krivicu optuženog, te je ovaj podvrgavan „božijem sudu“ ili nekoj formi gatanja (Павковић 2014, 20). Sličan princip korišćen je kada je krivicu trebalo pripisati ili dokazati u slučaju osoba za koje se tvrdilo da su veštice.

Seoske zajednice imale su i svoj sistem izdvajanja ili kažnjavanja poznatih ili nepoznatih krivaca koji je takođe u manjoj ili većoj meri počivao na komunikaciji sa „višim silama“, bogom ili svetom onostranosti. Na ovaj način, rešenja problema fizičkog sveta tražena su u metafizičkom. Upotreba koncepta onostranog imala je za cilj reprodukovanje društvenih normi utkanih u narative predanja koji imali ulogu upozorenja. Nadzora, preventive, kayne i sanacije.

---

<sup>137</sup> Pavković zaključuje da je „pravni dualizam“ čiji se kontinuitet može ispratiti kroz srednji vek, u nekim oblicima važi – i danas (Павковић, 2014, 17). Ipak, autor napominje da običajno pravo pada na marginu paralelno sa konsolidacijom države, te današnji pravni sistem ne prepoznaje običajno pravo ni kao supsidijarni izvor, te da samo neki pravni običaji (poput „trgovačke uzanice“) mogu služiti kao dopunski izvor prava (Павковић 2014, 81).

Navodim primer običaja „prokletije“ kao ilustraciju uloge onostranog u seoskom samonadziranju kao delu običaja ili običajnog prava. Kletva je u ovom slučaju sredstvo fiktivnog kažnjavanja pojedinca ili grupe, a zapravo označavanja i/ili izdvajanja krivca socijalnog problema. Bilo je slučajeva kada se zajednica okretala protiv svojih pripadnika koji npr. ne slave slavu, te je kroz ritual ispijanja alkohola nekoliko pripadnika sela izricalo kletve protiv onih koji su prepoznati kao „aberantni“ (Новаковић 1943, 83). U slučaju pomenutih „prokletija“ na počinioca se bacala kletva odnosno „anatema“. U oba slučaja, ritual je počivao na psihološkom ili preciznije socijalnom pritisku.

U slučaju „prokletija“ ritual je mogao iznedriti i priznanje, prilikom izvođenja samog rituala ili nakon njega. U prvom slučaju, ukoliko bi došao red na prekršioca ili njegovog srodnika, ovaj bi mogao odbiti da baci kletvu na sebe ili svoju porodicu i tako bivao razotkriven. U drugom slučaju, gomila kamenja i busenja koji bi ostali na raskrsnici (inače prostoru koji se povezuje sa onostranim), vremenom bi rastao kako bi prolaznici bacali kamenje uz nove kletve. Ovo je moglo rezultovati psihološkim pritiskom na prekršioca koji bi nakon nekog vremena, konstantno suočen sa podsetnikom svog zločina popustio i predao se. U tom smislu, selo kao obredno – religijska zajednica (Павковић 2014, 185) koristila je različite oblike označavanja prekršaja i prekršitelja, izvodila rituale koji su ukazivali na odgovornost, „sudila“ te sankcionisala krivce na različite načine.

Već sam pominjao kako seosku zajednicu možemo posmatrati kao „svet za sebe“ odnosno imboličku mikro državu u smislu konstruisanja norme i aparata prinude kojom se ona ostvaruje ili nameće kroz fizičke i metafizičke aspekte kulture. Ovo bih primenio i na primeru „vampira“.

Još od Dušanovog zakonika sudstvo predstavlja entitet suštinski nezavistan od vlasti. Pomenuti zakonik je pre svega važan akt, jer pravne institucije, odnosno zakon i sud predstavlja nezavisno od volje vladara. Članovi 171. i 172. ukazuju na nezavisnost sudstva, te nalažu da se sudi po pravdi i zakoniku: „a da ne sude po strahu od carstva“ (Batričević 2007, 38). Danas, važi isto pravilo, a vlast i pravni sistem moderne države počiva na Montesjkjeovoj teoriji podele vlasti (Pejović 1957, 32). Po Montesjkjeu, vlast je podeljena između zakonodavne narodne skupštine koja donosi zakone, izvršne vlasti koja ih sprovodi kroz ministarstva (npr. policija, vojska) i sudske vlasti, koja je po pravilu nezavisna u odnosu na prve dve (Ibid).

Unutrašnji pravni sistem i aparat prinude jedan su od stubova zajednice kao metafore države unutar države. „Vampir“, odnosno verovanja, a potom i prakse koje iz njih proističu vekovima su regulisane odnosno pravno sankcionisane od strane državnih aparata. Naravno, u onoj meri u kojoj

ih je bilo moguće označiti, odnosno sankcionisati. Za to vreme, ovaj motiv bio imao je ulogu u pravnom sistemu zajednice koja je figurirala kao svojevrsan „sud“ (relativno) nezavistan od državnog. U slučaju države, ovaj fenomen, pored problema religijske prirode, kao oponenta hrišćanstvu kao zvaničnoj religiji, predstavlja ne samo alternativu pravnom sistemu, autoritetu i kulturnim politikama države, već i njenoj moći da homogenizuje društvo te dobaci svoj pravni, politički i kulturni diskurs do svih jedinica koje potpadaju pod nadležnost i moć države. Još važnije, za državu, ovo je bila prepreka u modernizaciji, odnosno selekciji tradicije kao prepreci uvođenja novih zvaničnih institucija na mesto starih, narodnih.

### VIII 2.3. „Vampir“ i sud seoske zajednice

Zajednica se (samo)nadzirala, delom zbog svog odnosa sa okolnim selima i državom, ali pre svega zbog sebe. Kroz ovaj sistem (dubinskog i generacijskog) međusobnog poznavanja, zajednica je prepoznavala „aberantne pokojnike“ odnosno, pojedince koje bi dovodila u vezu sa socijalnom nesrećom (npr. pošast) ili kao primer inverzije društvenih pravila označavala kao nečiste, dakle opasne. Sproveden je istražni postupak, pronalaženja groba pokojnika, pregledanje njegovog tela ili jednostavno saslušavanje onih koji su svedočili o okolnostima vampirenja tog pojedinca. Nakon toga, sledio bi ritual koji bi nedvosmisleno manifestovao autoritet zajednice kroz koji se osoba, simbolički predstavljena kroz telo ili dušu, uništava ili preciznije rečeno – izopštava iz zajednice. Podsećam, sukob sa „vampirom“ podrazumevao je opoziciju između pojedinca i kolektiva, cele zajednice. Pravo zajednice da kazni pojedinca proisticalo je upravo iz njegove pripadnosti kolektivu (Павковић 2014, 195).

Izopštenost možda ne deluje, ali predstavlja ultimativnu socijalnu kaznu za svakog pojedinca, a posebno one koji su u zajednici proveli cele živote, kao i njihovi preci. Socijalna smrt u tom smislu deluje jednako, ako ne i važnije od same smrti. Kazna izopštevanja je bila prisutna i u slučaju crkve koja je kroz sinkretizam kanonskog i običajnog prava kažnjavala one koji su učinili verski ili moralni prekršaj (Павковић 2014, 22). Na isti način, zajednica kao religijsko – obredna celina, prepoznavala je prekršaje i prekršioce i, u slučaju „vampira“, sprovodila proces koji je najčešće imao za posledicu njegovo uništenje, odnosno izopštavanje pojedinca iz zajednice, ne samo na „ovom“, nego na „onom“ svetu, a time i iz večnosti, i prostora predaka kom bi pokojnik vremenom pripao. Zajednica je na ovaj način, kako to primećuje i Tihomir Đorđević, figurirala kao „sud“ (Ђорђевић 1948).

Kako navodi Nikola Pavković, kazne seoskog suda imale su za cilj sankcionisanje onih koji su teško povredili „interese i moral zajednice“, što je indukovalo odgovor zajednice kroz odmazdu i

zastrašivanje, a rezultovalo smirivanjem situacije odnosno – „ublažavanjem napetosti i popravljanjem narušenog socijalnog poretka“ (Павковић 2014, 21). Iako se navedena Pavkovićeva konstatacija odnosi na „ovozemaljske prekršaje“ i sankcije, ovaj proces je nedvosmisleno analogan i procesu protiv „onostranih“ prekršitelja, odnosno demona.

Još jedna bitna stvar vezana za sam proces bilo je mesto „vampira“ u socijalnom sećanju. Budući da cilj rituala nije bilo samo sankcionisanje, odnosno uništenje „vampira“ / pojedinca, već upotreba njegovog primera kao edukacijskog oruđa, njegovo mesto u sećanju kolektiva imalo je važnu ulogu. Ovde govorim pre svega o „aberantnom pokojniku“ kao elementu društvenog aparata uslovljavanja, a ne nužno „vampiru“ kao „žrtvenom jarcu“.

Budući da se koncepti (društvenog) sećanja i pamćenja razlikuju po tome što je prvi proces usmeren u jednom, a drugi u oba smera, prošlost – (sadašnjost) – budućnost (Kuljić 2006, 8-9), način na koji se događaj i pojedinac pamte imao je važnu edukativnu važnost za čitavu generaciju koja je svedočila, ali i za generacije koje su učile. U tom smislu, ne treba ni da čudi što narativi o „vampirima“ kao memorati imaju svoju ulogu u selu i danas. Nebrojeno puta sam čuo priče o pojedincima – „vampirima“ koje su majke, očevi, dede i babe pričale mojim sagovornicima koji su se ovih događaja, ali i moralnih poruka sećali i decenijama kasnije. U tom smislu, ritual nije imao uvek nužno svoju svrhu samo u trenutku izvođenja, već se doticao i promene statusa „osuđenog aberantnog pojedinca“, a u krajnjem slučaju i njegove porodice na čiji se status njegova aberacija odražavala. Ovo takođe nije redak ili slučaj prošlih vremena. Više puta sam u selima naišao na pomen kako je tu postojala neka porodica u kojoj se „neki čovek povampirio“ ili gde je „taj i taj bio loš, pa su ga proboli“. U kasnijim generacijama ova društvena stigmatizacija porodice izbledela bi, ali bi poruka ostala za nauk. Seoska osuda „vampira“ ne pogađa ga samo na nivou egzistencije već i socijalnog statusa te statusa njegove porodice, odnosno bližnjih.

U tom smislu, mogu konstatovati ulogu predstava o „vampiru“ kao korpusa običajnog prava koji kroz onostrani motiv sankcioniše, edukuje i uslovljava svoje pripadnike manifestujući svoj autoritet i svetonazor. Na ovaj način, seoska zajednica kao naizgled akefalna socijalna celina, zapravo figurira kao – simbolička država.

\*\*\*

Imajući navedeno na umu, mogu pretpostaviti dva osnovna razloga zbog kojih su pomenuti rituali bili protivni državnom diskursu. Prvo, samovolja i interpretacija autoriteta seoskih zajednica i njenih pripadnika kao zasebne religijsko-obredne celine uvek se kosila sa idejom sveprisutne moći propisa i institucija, dakle, autoriteta države, te njenog nemogućstva da homogenizuje sopstveno



društvo čak ni u periodima mnogo nakon što su to uradile druge (zapadno) evropske države. Drugo, pojava ovakvih otelotvorenja verovanja jasno je govorila o nemoći države i crkve da efektno nametnu sopstvene diskurse o etici, moralu, pravu, veri i uopšte kulturnoj stvarnosti svim zajednicama koje pripadaju prostoru njenog autoriteta, odnosno svetozazora. Neukrotivost sela kao „sveta za sebe“ i izvora narodne i tradicijske kulture odražavala je opoziciju poželjnom, savremenom kulturnom identitetu nacije što je u kontekstu Srbije, nakon oslobođenja od Turaka, a i mnogo kasnije, bio veoma bitan faktor. „Vampir“ bi u ovom slučaju bio simbol necentralizovane države, kakva je srpska bila u srednjem veku, koja ne uspeva da nametne svoje aparate prinude svim svojim žiteljima, a time ni sopstveni autoritet, ne na način na koji su to činile druge evropske države.<sup>138</sup> Za vreme otomanske vladavine, seljaštvo je bilo relativno nezavisno od (kulturne) politike države, ali se nakon ustanaka u 19.veku stvara svest o evropeizaciji, a početkom 20.veka društvenoj i političkoj organizaciji po uzoru na zapadne države (posebno engleski i francuski sistem (primer parlamentarizma)) (Јефтић, Поповић 2009, 200). Država je, stoga, u narednim periodima nastojala ne samo da redefiniše pravni i politički sistem, već i kulturnim politikama a kroz državne institucije zameni tradicijske, kao preduslov promena društvene stvarnosti i kulturnog identiteta pre svega narode a potom nacije.

### VIII 3. „Vampir“, država i kulturne politike

Ako sam se u prethodnim delovima teksta bavio odnosima moći zajednice i države, na nivou pravnog i religijskog ustrojstva, u nastavku se dotičem odnosnom centra i margine kao referentnih tačaka selekcije i upotrebe elemenata tradicije u (re)konstruisanju i reprodukovanju kulturnog identiteta grupe, odnosno nacije. Selekcija, odnosno reprezentacija kulturnog identiteta, na nivou države kao centra produkcije zvanične kulture i sela kao stožera tradicijske, govori o trećem faktoru koji je uticao na poziciju „vampira“ u očima zvanične kulture kao projekta države i elita.

Kada govori o kulturnim politikama, dominantne ideologije te (re)konstruisanju identiteta, Maša Vukanović (na primeru beogradske „Skadarlije“) akcentuje upotrebu tradicije kao oruđa

---

<sup>138</sup> Kako bih ilustrovao odnos državnog, zvaničnog, i lokalnog seoskog sistema u vezi sa pravnim, kriminalnim prekršajima navešću jedan eksterni primer. Iz etičkih razloga nisam do sad želeo da navodim primere koji sagovornike mogu staviti u nepovoljnu poziciju, tako da ću dodatno izmeniti podatke. O istinitosti ovih događaja svedoči i kolega M. Stajić koji je zajedno sa mnom sprovodio istraživanja. Naime, u selu Korenita nadomak Tršića, jedna starica od 85 godina nam je ispričala potresno priču. Usled zavade njenog oca i strica, ona i braća su godinama bili mete nasilja svoje braće od strica. U jednom takvom napadu ubijen je njen mlađi brat od 7, a deset godina kasnije i brat koji je tada imao 18 godina. Starica je o ovome progovorila tek sedam decenija kasnije. Kada smo je pitali zašto nije rekla ocu ko je kriv za ubistva, rekla je da bi otac ubio strica, i otišao na robiju, a stričeva deca pobila njenu porodicu. Kada sam pitao zašto policiju Loznici nije dojavljeno starica je odgovorila „kakva milicija“, uz komentar da je selo praktično (bilo) nezavisno od ovog državnog aparata represije.

pregovaranja između starih i novih, zvaničnih i opozitnih identiteta. Selekcija kulturnog identiteta pre svega se vezuje za gradove, iz kojih se širi kao deo ideološkog projekta, i dotiče sve ostale zajednice do onog stepena do kog je moguće. Radi se o političkom procesu selekcije i upotrebe simbola u potrazi za prilagođavanjem kulturne stvarnosti dominantnom, ideološkom kontekstu (Букановић 2008, 155). Kulturna refleksija kao posledica procesa usmerena je kao unutra ali i spolja, budući da se obično radi o glocalizacijskom procesu koji kombinuje „naše“ i tradicionalno odnosno „tuđe“ i moderno u hibridni model. Reč je dakle, o tradicijama i društvenim stvarnostima različitih statusa. Status naravno, počiva na poziciji ili ideologiji u odnosu na koju se vrednuje. Ovaj odnos nije fenomen 19. Ili 20.veka već je vekovni proces u čijem se centru nalazi država od čije moći ili nemoći zavisi pravac kulturnog razvoja društva te stepen afirmacije nacionalnog identiteta, iznutra i spolja.

U kontekstu u kom je pisan već pominjani Dušanov zakonik, jasno je da je car Dušan, usled rasula u susednoj Vizantiji, kao i drugi srpski feudalci pretendovao da preuzme nasleđe i/ili postane naslednik Vizanijskog carstva (Jireček 1923, 24, Batričević 2007, 32-33). Ovo se ogledalo i u njegovoj tituli cara, odnosno proglašenja Stefana Dušana za cara Srba i Romeja, ali i u činjenici da je „ustav“ i crkvene kanone svoje države zasnovao zvanično ne na običajnom, već na vizantijskom pravu i vizantijskim crkvenim kanonima (Ibid). Iako ne mogu govoriti o konceptu „nacije“ u kontekstu srednjeg veka, pomenuto čak i u necentralizovanoj državi ima predznak kulturne politike odnosno konstruisanja društvene i kulturne stvarnosti naroda nad kojim se vlada. Na osnovu samih članova zakona izvesno je postojanje kulturne hijerarhije koja je bila zasnovana na zvaničnoj i poželjnoj, odnosno, narodnoj i opozitnoj kulturi kao alternativnoj onoj koju su potencirali državni i verski zakoni. Nedvosmisleno, odnos držano – crkvenog i narodnog diskursa, odnosno dualizma pravnog i religijskog, kao oblik (kulturne) hegemonije. Ovo se ogleda upravo u dominacijskom dijalogu centra i margine, te odnosu pregovaranja i otpora na kulturnom nivou primetnom u svim aspektima narodnog života.

Ranije citirani član 20. Dušanovog zakonika koji govori o praksi iskopavanja te spaljivanja pokojnika, polazna je pozicija kroz koju se vidi dijalog države i crkve kao centara moći i naroda kao kojim vladaju. Ovaj član referira na nepoželjni način razmišljanja, ali i delanja, gde je narodna interpretacija kauzalnih odnosa, te magijsko promišljanje istih, a potom i delovanje označeno kao nepoželjno u kontekstu države koja je nastojala da homogenizuje svoje pripadnike kroz prizmu hrišćanstva i univerzalni pravni, ali i politički sistem i time pokaže da je dostojni naslednik vizantijske tradicije i kulture.

Crkva, pa ni država u početku hristijanizacije Srba nisu nastojale da nametnu samo dogmatsko promišljanje vere koliko da utiču na etiku življenja stanovništva, odnosno da promenom kulture utiču na strukturu, odnosno društvene odnose. „Vampir“ kao simbol tradicijskog predhrišćanskog, magijskog promišljanja stvarnosti svakako se nije uklapao u ove vizije.

Ako pogledamo sam član 20. pomenutog zakonika, možemo u njemu prepoznati nekoliko značenja. Naime, u njemu se može govoriti o (nepoželjnoj) ekshumaciji i spaljivanju „vampira“. Drugo, moguće je da se radi o nekom magijskom ritualu koji uključuje spaljivanje tela ili delova tela pokojnika. Treća interpretacija nam može govoriti o odnosu zvaničnog, za crkvu i državu poželjnog načina odlaganja mrtvog tela, sahranjivanjem, i opozitnom, predhrišćanskom, slovenskom običaju spaljivanja tela pokojnika. Istini za volju, praksa spaljivanja tela kod Slovena nije bila opšta praksa, već se vezivala za specifične klase pokojnika, ali postoji mogućnost da je ovaj ritual, ukoliko bi se pojavljivao u vreme srednjovekovne države, bio prepoznat kao ideološki čin, odnosno kršenje pravno – religijske norme (Марјановић 2012, 26). U kasnijem periodu, Srpska pravoslavna crkva takođe nije blagonaklono gledala na ovu praksu (Павићевић 2016, 34).

Period otomanske vlasti svakako se odrazio i na narodnu kulturu, odnosno dalje figuriranje seoskih zajednica kao „sveta za sebe“ koji van predviđenih obaveza prema (turskoj) državi nije mnogo zanimalo vlast, a gde je Srpska pravoslava crkva figurirala kao medijator između države i naroda kao važan element očuvanja identiteta, ali neuspešna da sprovede proces hristijanizacije do kraja. Slučajevi crkvene kritike ili pravnih sankcija rituala u vezi sa predstavama o „vampirima“ sve češće su se javljali u periodu nakon otomanske vlasti, konsolidacije države i reformisanja strukture države i poželjnog kulturnog identiteta. Ovo ne znači da su narodni običaji ojačali u ovom periodu, već da je država iznova dotakla ovaj aspekt kuturne svakodnevice zajednica. I zaista, za vreme otomanske vlasti, kultura i religioznost naroda naginjala je „paganskom“ nasleđu, dok u periodu ustanaka i nakon oslobođenja počinje nova era koju karakterišu razvoj i uvođenje državnih institucija sa ciljem modernizacije i konsolidacije društva (Јовановић 2006, 21). U 18. veku su se stiču privredni i socijalni uslovi za redefinisane kulturnih obrazaca srpskog društva, pre svega seljačke patrijarhalne zajednice delom iznutra a čak i više kroz delovanje pojedinaca i grupa izvan otomanskog cerstva (Ibid). Nakon ustanaka i oslobođenja od turaka, pokazalo se, tranzicija naroda pa i elita nije bilo trenutna i fluidna, budući da je trebalo prenebregnuti nasleđe vekova islamske, otomanske vlasti te prihvatiti nove tradicije u cilju (re)konstruisanja evropskog identiteta države i kulture (Јовановић 2006, 25).

Dositej Obradović je krajem 18. veka izrazio bojazan da Srbi koji su bili pod „prosvećenom“ austrijskom vlašću i Srbi koji su bili pod Turskom, ne bi bili kompatibilni budući da bi drugi pre izabrali „plemensku slobodu“ (Grdinić 2006, 156). Ti „drugi Srbi“, bili su za Dositeja odraz ili posledica varvarske turske države i uprave, dok je Austrija predstavljala ideal prosvetljenog društva. Oslobođenje Srbije od Turaka posmatrano je kao šansa da se „Srbi oslobode varvarstva“ odnosno, krenu putem civilizacije (Grdinić 2006, 161). Radoslav Đokić navodi kako su upravo ustanci doveli do stvaranja alternative: „neprikosnovenoj tradicionalnoj narodnoj kulturi“ (Đokić 2006, 172).

U doba vladavine kneza Miloša Obrenovića, ali i pre, za vreme ustaničke države, vlast je direktnije stala na stranu crkve, a time i protiv „narodnog praznoverja“, što iz verskih što iz pravnih razloga (Радосављевић 2006, 139). Uticaj Austrije i Ugarske u ovo doba nije bio zanemarljiv. Ovo se vidi i na primeru novog građanskog zakonika iz 1844. godine, koji je predstavljao „repciju austrijskog građanskog zakonika“, koji je imao svojih manjkavosti, poput zanemarivanja tradicionalne srpske zadruge (Немањић 2006, 110).

U ovom periodu Vuk Stefanović Karadžić sugeriše knezu Milošu da darovite mladiće šalje u Evropu kako bi ovi prošli kroz zapadni edukativni sistem (Немањић 2006, 111). Ovaj period karakteriše upravo rađanje prve nove srpske inteligencije, urbanizacija zemlje i stvaranje građanske klase, te nastanak novih kulturnih politika koje su za cilj imale da Srbiju otrgnu „Orijentu“ i svrstaju među druge (zapadno) Evropske države. Miloš Nemanjić navodi kako je 80% prve srpske inteligencije vodilo poreklo iz gradova, posebno Beograda, a samo 20% sa sela (Ibid). U ovom periodu, stanovništvo Srbije, koje je po prvi put premašilo milion ljudi živelo je većinski u selima, dok je samo 84841 stanovnika ili 8% populacije nastanjivao neku od 47 varoši od kojih je 13 imalo manje od 1000 stanovnika (Немањић 2006, 112). Javlja se dakle, opozicija između ruralne i urbane Srbije, a time sela i grada kao centara narodne i nacionalne kulture. U slučaju sela i grada, oba entiteta su baštinila i reprodukovala kulturu, ali je pozicija reprodukovanja u jednom slučaju bila bliža a u drugom dalja od koncepta modernosti.

Ovaj period obeležava borba protiv turskog nasleđa i želja da se izgradi moderna, urbana kultura gradova, a posebno Beograda. Obrazovni sistem koji je država podržavala odražavao je uticaj zapadne Evrope na tadašnju kulturu koja je nastojala da „uzdigne seljačku šumadijsku decu do čovečanstva“ kako je to formulisao S. Jovanović i to kroz učenje: „latinskog i nemačkog jezika i književnosti... ..do ideala obrazovanosti koji je u Zapadnoj Evropi postojao u doba aristokratske kulture“ (Немањић 2006, 114). U ovom, (zapadnom) prosvetiteljskom duhu sprovedena je kulturna politika odnosno konstruisala nova, građanska klasa, njena intaligencija i uopšte novi identitet

države Srbije. Ipak, ovakav pristup izgradnji nove kulture nacije doveo je do podeljenosti te da se u ovom procesu „teško mogao prepoznati kolektivni duh naroda... ili njegove elite“ (Немањић 2006, 115). Pozicija vlasti bila je usmerena modernizaciji i evropeizaciji nacionalne kulture, što je dovelo do opozicioniranja tradicijskih, narodnih kulturnih običaja i institucija i modernih, evropskih.

Nakon oslobođenja Srbije od otomanske vlasti ustancima iz 1804. i 1815. god., a posebno nakon uspostavljanja prvog srpskog ustava 15. februara 1835. godine, sve su učestalije osude praksi vezanih za iskopavanja „vampira“. U Srbiji početkom 19. veka već su postojala nastojanja vlasti da iskoreni neka narodna verovanja koja su pratile prakse često sukobljene sa zakonom. Iako ove prakse nisu u potpunosti nestale do kraja 19. veka, pa ni u narednom veku, vlast je pooštrila sankcionisanje istih.

Vampirizam kao element folklora te seljačkih verovanja posebno je marginalizovan u periodima vladavine Kneza Miloša, ali i njegovog prethodnika, pa i naslednika. Na isti način na koji su zabranjene ekshumacije vek ranije u delovima zemlje koje je kontrolisala austrijska vlast, polako je vremenom potisnut i posao „vampirdžije“ – „lovca na vampire“. Knez Miloš je ove prakse isprva „profesionalizovao“, a kasnije kriminalizovao. Na ovaj način borba sa vampirima izmeštena je iz privatnog – narodnog, u državno - pravni sektor čija je vizura ovih pojava odražavala savremene političke ideje epohe.

Godine 1820. knez Miloš iz zatvora pušta vampirdžiju, izvesnog Iliju iz sela Duake. Nešto pre Ilijinog oslobođenja Knez je angažovao i vampirdžiju iz Požarevačke nahije koji je navodno i u Smederevu poznao (lovio) neke vampire. Ovi borci sa demonima knezu Milošu su služili kako bi se prekinulo ubijanje vampira „na svoju ruku“ ili preciznije rečeno, praksa otkopavanja grobova i spaljivanja leševa (Ђорђевић 1953, 203). Ipak, ubrzo je vlast do tada profesionalizovani poziv „vampirdžije“ pretvorila u kriminalni prekršaj, te hapsila ove zanatlije i sve koji su izvodili rituale iskopavanja i probadanja „vampira“.

Javna, pravna osuda rituala u vezi sa „vampirima“ međutim nije iskorenila ove pojave. Navodim nekoliko primera iz ovog, ali i kasnijih perioda:

Godine 1838. okružni sud u Zaječaru osudio je „Novaka“ i „Radovana“ iz sela Šarbanovac na po 7 dana zatvora (i po 30 udaraca štapom), jer su „raskopavali i mrcvarili vampire“ (Ђорђевић 1953, 218).

Godine 1844. požarevački okružni sud osudio je Milića Stojadinovića zbog toga što je ovaj iskopao svoju ženu i tom prilikom joj pomerio pokrov sa nogu na glavu (Ibid).

Tako su 1880 godine u selu Manastirice dva muškarca i dve žene osuđeni pred sudom na kaznu, jer su otkopali ženu za koju su verovali da se povampirila i ubijala im stoku (Ђорђевић 1953, 175). Jedan čovek je uhapšen i osuđen 1882. godine, jer je u pokojnikovo telo zakucao 5 eksera, a potom telo postavio licem ka zemlji u kovčeg (Ђорђевић 1953, 218). Kao što podatci pokazuju, odnos postustaničke vlasti i Miloša Obrenovića, nastavili su i njegovi naslednici Mihajlo II Obrenović, pa i Milan Obrenović.

Ovakav odnos prema fenomenu posmatram na dva načina. Prvo, u vreme vladavine Obrenovića i dalje je postojalo običajno pravo, ali i narodna verovanja koja su uključivala predstave o vampiru. Kao i u vremenima pre i posle ove dinastije, „vampir“ je bio simbol nepokorljive narodne volje i sistema kojim zajednica upravlja samom sobom, ali i odrednica narodne kulture zasnovane na tradicijskim kulturnim konceptima i verovanjima, pre nego kulturnim politikama tog vremena koje su odražavale potrebu za osavremenjivanjem nacionalne kulture. U tom smislu, predstave o „vampiru“ i slična verovanja simbolizovane su višeslojni dualizam kulture nacije (i naroda), ali i uprave, odnosno svetonazora, kojim je moderna država tog vremena (npr. Austrija) morala vladati. Narodna kultura, specifična pre svega za seoske zajednice u kojima je živela većina stanovništva zemlje, predstavljala je opoziciju modernosti koja je nastajala u gradovima.

„Modernost“ i prosvetiteljstvo koje je prihvaćeno kao geslo novih kulturnih politika postustaničke i slobodne Srbije, koja je počivala na novoj intelektualnoj eliti edukovanoj na Zapadu, upravo je i poticalo iz Austrije, Ugarske, Nemačke, pa i Engleske, kao ideala modernih nacija i društava. Narodne predstave o „vampiru“ i rituali koji su se održali praktično do danas, u ono vreme bili su podsetnik na ekshumacije iz 18. veka kada je Austrija, jedan od ideala prosvećenosti, odlučno (na svoj (naučno / religijski) način) racionalizovala, a potom zakonski sankcionisala pomenute prakse kao antitezu eri razuma, modernoj državi i civilizacijskom progresu. Narodna kultura kojoj je pripadao i „vampir“ u ovom kontekstu bila je simbol Balkana, dok je moderna, zapadna kultura kao referentna tačka bila preduslov redefinisanja kulture i države kao evropske. I ovde se radilo o hijerarhiji, dominaciji pa i antagonizmu dve kulturne tradicije i identiteta.

Verovanja u „vampire“ bila su, u očima „Zapada“, tumačena kao specifičnost zaostale slovenske kulture, a naučna i zakonska regulativa Marije Terezije, neka vrsta manifestovanja kulturne dominacije nad (slovenskom) kulturom pozicioniranoj na nižoj hijerarhijskoj lestvici. Ne treba da čudi zašto su ovakve pojave u dobra rekonstruisanja srpskog društva i usvajanja novih kulturnih politika bile oštro sankcionisane. Predstave o „vampiru“ bile su dokaz i podsetnik na

kontinuitet balkanske, seljačke kulture, u zapadnim očima prepoznate kao relikv prošlosti i opozicija savremenim kulturnim identitetima i stvarnostima zapadnih društava. „Vampir“ kao simbol aberacije srpske kulture, jednako izmeštene u vremenu i prostoru ostaje neželjeno nematrijalno kulturno nasleđe ovog ali, pokazaće se, i narednih perioda.

Navedeno se vidi i na primeru samog Vuka Karadžića koji vek nakon austrijskih eksumacija „vampira“, iako romantičar, govori o narodnim verovanjima i demonologiji kao prosvetitelj i poglavlje naslovljava sa „verovanje u stvari kojih nema“ (Караџић 1972, 301). Pored toga, Karadžić deo teksta o „vampiru“ naslovljava sa „vukodlak“. Ove dve reči su u narodnim verovanjima praktično sinonimi, ali u kontekstu njegove edukacije (na zapadu), te komunikacije sa zapadnim intelektualcima, a potom i selekciji narodne kulture (posebno narodnih, junačkih, epskih pesama), pojam „vampira“ postaje posebno traumatičan. Nemački istoričar i slavista Tomas Bon, u svojoj knjizi „Vampir, evropski mit“ govori o politici koja je oslikavala zapadnu percepciju balkanskog „vampira“. Autor navodi mišljenje po kom je Karadžić bio svestan negativne konotacije termina „vampira“, pre svega u očima Zapada, kao simbola balkanske i srpske (kulturne i socijalne) zaostalosti i magijskog promišljanja stvarnosti, te zato bira termin „vukodlak“<sup>139</sup> (Bohn 2019, 18).

Posredstvom romantičarkog zanosa Vuka Karadžića Zapad je upoznao narodno stvaralaštvo srpskih seljaka, posebno kroz epske i junačke pesme koje su se prenosile usmenim putem i po selima pevane uz gusle. Sa druge strane, period pre prvog i između dva svetska rata obeležili su pokušaji da se nacija, narod i kultura nove države istraže i postave u određeni hijerarhijski nivo, blizak evropskim nacijama. Čajkanović je, primera radi, u ovom periodu slovenska i narodna verovanja koristio kako bi sklopio panteon božanstava sličan onim koje su imale druge „indoevropske“ države, poput Nemačke. Sa druge strane, Jovan Cvijić je u potrazi za (pozitivnim) specifičnostima srpske nacije, najviše vremena proveo istražujući kulturu, fizičke i intelektualne karakteristike određenih grupa naroda, sa posebnim naglaskom na sela i seljačku kulturu (Pišev 2013, 180). U periodu između dva svetska rata, kako navodi Maša Vukanović država je nastavila projekat urbanizacije društva. Menjao se oblik gradova koji su postajali narativni prostor novog vremena. Primera radi, nazivi ulica postali su bitan odraz socijalno-političke klime (Вукановић 2008, 153). U ovom periodu tradicija je korišćena kao jedan od preduslova da se mlada nacija i država prikažu drevnim upravo kroz kontinuitet kulturne baštine (Ibid). Ovo nije pojava specifična za ovo podnevlje, već je primetna i na nivou drugih nacionalnih država koje su rađanje svojih

---

<sup>139</sup> „Vukodlak“ kao termin je možda bio i manje stigmatizovan budući da su i braća Grim u vreme Vuka Karadžića sakupljala nemačke narodne priče o ovim demonima, što bi na neki način ukazivalo na bliskost, a ne dihotomiju dveju kulturnih nasleđa

savremenih država ojačali kroz ideju dubine tradicije (pre svega narodne, i seljačke) kulture (Kokjara 1984, 165).

Nakon Drugog svetskog rata, dolaska komunističke partije na vlast i nastanka nove Jugoslavije, odnos države, naroda i nacije se menja, a menja se i odnos države i crkve. Nova vlast menja odnos između države i naroda, odnosno dominantne i marginalne, profane i sakralne kulture insistirajući na gotovo dogmatskom konsenzusu o centralnoj poziciji partije Komunistička, odnosno socijalistička doktrina<sup>140</sup> zasnovana na materijalizmu i antireligijskim idejama, nastojala je da dotakne sve zajednice kako bi inkorporirala svoj svetonazor i kulturne politike, u sve pore društva, manjajući društvenu stvarnost.

Period komunističke vlasti čini mi se presudnim za razumevanje uticaja globalnih faktora te perioda modernizacije društva, koji je najdirektnije dotakao gotovo sve zajednice, na različite načine. Sa druge strane, većina ispitanika koji danas žive na selu, obrazovali su svoje identitete i poglede na svet upravo u odnosu na komunističku ideologiju koja je preispitivala tradicijske koncepte po kojima su živeli njihovi preci. Ovo podrazumeva pre svega odnos prema zajednici, autoritetu, kulturi, gradu i selu, uopšte svetu, ali i o religioznosti kao jednim od najvažnijih elemenata srpske tradicije. Ovo je važno jer su ispitanici koji pripadaju ovoj generaciji u selima bili i najbrojniji, te dali najbolji uvid u njihov odnos prema samom procesu.

Stav Josipa Broza Tita o religiji nije na zvaničnom nivou bio izričito represivan, ali je praksa bila nešto drugačija. Tito je svojevremeno naglasio kako svi građani Jugoslavije imaju prava da veruju u šta žele, ali da na osnovu verskih praznika neće dobijati slobodne dane ili biti plaćeni za odsustvo sa poslova (Halpern 2006, 2007). Crkva, odnosno religija bili su smetnuti na marginu društvenog života a, time i kulture. U nekim periodima i u različitim delovima zemlje, predstavnici svetovnih organizacija bili su diskriminisani, a neka verska dobra i hramovi čak uništavani. Religija, kao „opijum za mase“, te odraz „zamišljenog“ naspram „stvarnog“ sveta, morala je biti smetnuta na marginu društvenog života i stvarnosti, te biti osuđena na nestajanje (Engels, Marx 1957, 63). I ovde se, kao i u slučaju crkve javlja opozicija između stvarnog i verovanja (nestvarnog), odnosno racionalnog i iracionalnog, koji su kroz kulturnu, odražavali hijerarhiju i dominaciju državnog (profanog) u odnosu na lokalne svetozore zasnovane na običajima i verovanjima.

---

<sup>140</sup> U tekstu često koristim termin „komunizam“ pre nego „socijalizam“ jer je prvo eksplicacija onih sagovornika koji su živeli u ovom periodu. Pored toga, moram da istaknem da je većina starijih ispitanika odrastala ili edukaciju stekla baš u ovom periodu. Po tome, ispada da je ovaj period i presudan po ovo istraživanje jer je na ovaj ili onaj način zaslužan kako za kulturu perioda tako i po sećanje ili stavove ispitanika.



Sam Šuvar, u duhu komunizma/socijalizma, objašnjava seoske magijske tradicije i stavlja ih u isti nivo sa „zvaninim“ religijama, kao jednako „raznovernom“ tekovinom prošlosti (Šuvar 1988, 145). Isti autor navodi kako religijska misao i emotivni odnos stanovništva prema ovim idejama i formama zamire, te da je sve manje priča o bogu, vilama, vešticama i vampirima u koje je seosko stanovništvo verovalo „još pre nekoliko decenija“ (Šuvar 1988, 147). Autor smatra da je 1988. godine „revolucionarna“ ideja socijalizma potisla religijsku represiju, te da na selu vlada „indiferentni ateizam“ (Ibid). Ono što je očito jeste da je komuniztilka hijerarhizacija kulture, metafizičke aspekte iste postavila ispod materijalitičke vizure sveta. Pored toga, ova ideologija izjednačila je verovanja naroda i Crkve kao jednako „praznoverne“. Jedina stvarnost dakle, bio je komunističke materijalizam, a centar moći komunistička partija čije su ideje sprovodile institucije, grupe ili pojedinci u svim zajednicama države.

Crkva kao centar zvaničnog religijskog života nacije postaje marginalizovana, a njenu sveprisutnost i medijatorsku ulogu dijaloga između naroda i centra moći (države) preuzima partija. „Boga“ zamenjuje država, partija ili Tito, a verovanje nije više vezano za onostrano i sakralno, već u ideje komunizma / socijalizma u kome samo rad i red ističu i spašavaju pojedinca. „Večni život“ ili posthumna egzistencija pojedinca je i dalje postojala, ali nije bila svedena na onostranost, već je kroz zasluge unutar socijalističkog kolektiva ideja večnosti među precima zamenjena onom među zaslužnima u revolucionarnoj borbi ili društvenom progresu.

Ove ideje nisu provlačene samo kroz zvanični obrazovni sistem ili nacionalnu inteligenciju, već i kroz popularnu kulturu. Sećam se scene iz filma „Sutjeska“, gde partizan razgovara sa starijom ženom koja mu govori kako se svako veče molila za ranjenog muža. Na pitanje da li je preživeo, žena odgovara kako nije jer je držao Staljinovu sliku ispod jastuka. Kada joj partizan, kao simbol modernih ideja komunizma govori protiv njenih religijskih stavova, kao nasleđa tradicionalizma prošlosti, ona ga upita „a u šta vi onda verujete“, na šta dobija odgovor: „u nas, i našu stvar“. Ovo je naravno samo ideologizovana i idealizovana poželjna ideja verovanja u ideal.<sup>141</sup>

U suštini, na ovaj način je centralizovana vlast u potpunosti oličena u državi, odnosno u partiji. Crkva, odnosno religijski identitet više nije bio presudan za nacionalni, posebno jer je nova, jugoslovenska država zasnovana na ideji multikulturalizma definisana zajedničkim (glokalizovanim) komunističkim / socijalističkim identitetom kao simboličkim kišobranom identiteta nacije. Sa druge strane, „selo“, traicija i ruralni život, postavljeni su u opoziciju sa

---

<sup>141</sup> <https://www.imdb.com/title/tt0070758/>

„gradom“, modernošću i industrijalizacijom društva. „Tradicija“ narodnog života, kog je simbol bilo upravo „selo“ i „seljak“ predstavljalo je opoziciju novom sistemu koji je nastojao, jače nego bilo koji ranije, da homogenizuje narod i njegovu kulturu, a društvenu stvarnost podredi autoritetu partije i države. „Selo“ i „seljak“, na kulturnom nivou, postaju simbol otpora novom socijalističkom ustrojstvu, kulturi i svetonazoru, pa i urbaizaciji nacije, a pre svega autoritetu.

Politika zasnovana na prethodno izraženim opozicijama odrazila se i na sela, gde su vremenom uvedene institucije države poput škola (Šušar 1988, 86), komunističkih zadruga ili domova kulture, menjajući kulturni prostor, a time i društvenu stvarnost sela. Sukob tradicije i uslovno rečeno, modernosti, u ovom slučaju na manifestnom nivou je homogenizovao narod i naciju, dok je na latentnom nivou i dalje postojao dualizam u religijskom (odnosno antireligijskom) i kulturnom kontekstu.

Tako je Džuel M. Halpern nakon istraživanja u selu Orašac u periodu od 1953 – 1986. God. ukazao na promene tradicijskih, novim državnim institucijama, te promene (religijskog) identiteta zajednice. Iako su do dolaska komunista sve porodice obeležavale slavu, krstila decu i venčavala se u Crkvi, nakon dolaska nove vlasti, procenat krštenih i venčanja u bogomoljama je pao sa 100% na 0% (Halpern 2006, 207, 239). Primer ovog sela nije opšti, ali ga navodim kako bih ilustrovao važnost dominantnog ideološkog, odnosno kulturnog diskursa na lokalni. Određeni elementi tradicije, posebnosakralni, oni sa nacionalnim predznakom ili simbolikom koja je oponirala svetonazoru i superiornosti kulturne politike sistema, postaju intimni i marginalni. Primera radi, slava kao vekovna tradicija ovih sela i dalje je obeležavana, ali skrivena, kao element privatnog a ne javnog života i identiteta porodice i pojedinca.<sup>142</sup>

Moji ispitanici su često umeli da istaknu kako im niko nije zabranjivao da slave, te da su mogli ako su želeli. Naravno nakon tog iskaza sledio bi dodatak: „mogao si da slaviš, ali ako te ne uhvate, ili prijave“, ili „mogao si da slaviš, ako nisi želeo da napredujes“ (ovde se posebno misli na lokane članove partije).

Ispitanik iz sela Debelica, rođen 1919. godine, komentarisao je kako se ranije veronauka učila i u školi i kući, a kako je to nestalo dolaskom komunista. Ovaj čovek ističe kako se posle rata nije išlo u crkvu, ne zato što je bilo zabranjeno, već zato što je postojala socijalna osuda. Kako će se

---

<sup>142</sup> Uzimimo za primer zbornik radova Etnografskog instituta, knjiga LXVIII, 1960 godina. U ovom zborniku, objavljenom povodom četrdesetogodišnjice Saveza komunista Jugoslavije u brojnim tekstovima autora poput: Dragice Zečević, Olivere Mladenović, Milice Ilijin, Ivana Ivančanina, Vidosava Nikolića i drugih, uočljiv je trag partizanske i narodnooslobodilačke kao iskustva i sećanja koji su posredstvom komunističko-socijalističkog diskursa našli svoje mesto u mitologiji nove države i narodne kulture, odnosno folklora. Pogledati: Зборник радова, 1960. Књ. LXVIII, Уредник: Недељковић, Душан. Етнографски институт. Српска Академија Наука. Београд

pokazati u nastavku razgovora, i on i drugi žitelji sela, pa i (neki) članovi partije, dolazili su na slave krišom.

Koviljka, rođena 1942. godine u selu Žlne, ističe kako se, kao i većina ispitanika te generacije, nije venčala u crkvi, jer „je tada bio komunizam“. Njen otac je bio vojno lice, tako da je bio protiv slave i uopšte religije, dok su svekar i svekrva, pa i njena majka bili religiozni, što je dovodilo do konflikta sa njenim ocem.

U odabranim iskazima ispitanika vidi se odnos manifestnog i latentnog, odnosno privatnog i javnog odnosa prema religioznosti i verovanju kao delu narodne kulture uopšte koji su bili uslovljeni dominantnom društvenom klimom ili preciznije, prisustvom institucija držve i njenoj produženoj ruci oličenoj u pripadnicima partije u selu. Sa druge strane, identitet i status pojedinca u zajednici predstavljali su refleksiju poistovećivanja sa selom ili državom kao centrom ideja i moći.

Posebno je bila zanimljiva uloga lokalnog stanovništva koje je na sebe preuzela „prosvetiteljsku“ ulogu, te kao posrednik komunističke partije, posebno revnosno sankcionisala svaki vid tradicije, narodnih običaja, a posebno verovanja. Lokalni pripadnici partije mogli su se podeliti u tri grupe: one koje samo manifestno pripadaju partiji, ali se ne identifikuju sa njenim idealima u potpunosti, one koji pripadaju partiji i sprovede njene ideje, ali selektivno, poštujući zajednicu u njene običaje i one koji se potpuno identifikuju sa ideologijom i idejama partije, te sprovode te ideje u zajednici. Poslednja kategorija pripadnika zajednice bila je, a to se vidi i po narativima o onostranosti, posebno omrznuta u selu. U skoro svakom selu nailazio sam na kritiku lokalnih komunista koji su sve činili kako bi kao predstavnici države, a ne svoje seoske zajednice, nastojali za zatru svaki vid traidicijskog i duhovnog života, uključujući i narodna verovanja.

Ispitnik iz Svrliške Tople (rođ. 1934. god.), inače vatreni antikomunista, ističe da „vampira više nema u selu jer su to komunisti uništili“. U nastavku razgovora ispitanik komentariše kako su i „Turci bili tu 500 godina, ali se nisu mešali, a komunisti odmah, u verovanja i neverovanja“.

U Sociologiji sela I i II Stipe Šuvara, istaknuto je kako je institucionalizovana, ali i narodna religija, a time i verovanja u vampire, veštice, vile i slično, za vreme komunizima bila svedeno na marginu, odnosno na privatni aspekt religijskog života zajednice (Šuvar 1988). Iako nisam našao mnogo izvora o zvaničnom odnosu komunističke partije prema seoskoj onostanosti, narativi ispitanika – savremenika (svedoka) su mi ovaj odnos približili. U narativima se ne otkriva samo uloga lokalnih predstavnika partije u suzbijanju „praznoverja“, već i njihova uloga u samim

narativima o onostranosti, gde sami komunisti igraju ulogu „unutrašnjeg drugog“, kao nepoželjnog elementa.

U selu Senje kod Čuprije, lokalno stanovništvo mi je pričalo kako su nakon Drugog svetskog rata, komunisti zatvarali narod u dvorište manastira Ravanica kako bi ih sprečili da tradicionalno obeleže „zavetinu“ (seosku slavu) tako što će selo obići u obrednoj povorci. U istom kraju, komunisti su posekli stari „zapis“, sveto drvo koje predstavlja hristijanizovanu slovensku bogomolju, ispred koje su se ljudi okupljali na kraju zavetnih procesija i slavili.<sup>143</sup>

Ovakva dela lokalnih predstavnika partije, ne samo da su direktno i indirektno sankcionisala izražavanje tradicijskih verovanja i običaja, već su simbolički urušavali materijalno i nematerijalno kulturno nasleđe zajednice. Ovo je nailazilo na bunt zajednica koje su, svojstveno magijskom promišljanju stvarnosti, nesreće koje su zadešavale lokalne istaknute komuniste, tumačili kao osvetu „viših sila“. Onostranost je jedanko kao i vekovima ranije, postala polje „osvete“ odnosno preispitivanja moći centra kom se na „ovom svetu“ nije moglo/smelo oponirati.

„Aberacija“ ovih pojedinaca je bila u njihovom nadlokalnom i kontralokalnom razumevanju sveta, nepoštovanju autoriteta zajednice, a time i njihove destruktivne socijalne uloge. Samim tim, prekršiocu su predstavljali inverziju (tradicijskih) normi zajednice i negirali njen autoritet na odražavajući privrženost autoritetu države, (Tita) kao najviše sile, i simboličkog „boga“. U tom smislu, narativi su služili kao odraz i podsetnik o moći zajednice, čak i u okolnostima kada je konsolidovana država prisusna u svim zajednicama, ali ne u njihovom kolektivnom umu čijim pomišljanjem sveta i identiteta i dalje vlada kult zajednice, kao „sveta za sebe“.

Beležio sam primere narativa o komunistima i njihovim najbližima koji su oboljevali ili umirali dugo i mučno. Ovo je tumačeno kao kazna devijantnog pojedinca i njegove porodice. Da podsetim, kauzalna percepcija svojstvena magijskom promišljanju stvarnosti, te konceptu „sudbine“ upravo je i služila kao način da se postigne poetska pravda, odnosno osveta zajednice koja unosi red u shvatanje pravde i nepravde. Na ovaj način, mnoge pošasti koje su pogađali lokalne komuniste i njihove bližnje interpretirane su kao posledica grehova prema lokalnoj zajednici.

---

<sup>143</sup> Sankcionisani su različiti vidovi javnog učešća u društvenim ritualima zasnovanim na tradicijskoj matrici: „Ovaj krst je seoski centar zavetine, a daleko je... MIMOŠLI smo se sa poslednjim kolačarom... Poslednji put je to (zavetina) bilo 1955. godine, kada su komunisti počeli da proganjaju veru iz naših domova... Kolačar je 5 godina je mesio kolač, i niko nije smeo da ga uzme pa ga je on sam nosio u knjaževačku crkvu... i kaznili su ga, jer nije imao dozvolu, izmislili su da nema dozvolu.... Nisu hteli da kažu direktno da se bore protiv vere, nego tako." Profesor Nedeljković, 1928, Gornje Zuniče.

Na pitanje da li je moguće da se „komunista utenči“ ispitanici su odgovarali na dva načina: „da, jer to nema veze“ ili „ne, jer ne veruje“. Ambivalentan stav o mom pitanju može se interpretirati na dva načina:

1. Komunisti se mogu povampiriti, jer i pored njihove volje, lokalna kulturna stvarnost i sile koje je prožimaju deluju univerzalno na sve članove tog sveta (odnosno zajednice). A oni i dalje pripadaju zajednici, posebno nakon smrti.
2. Komunisti, lokani ili oni koji su došli u zajednicu predstavljaju simbole sveta koji okružuje zajednice, ali ne pripada njihovom svetu. Seoski (magijski) svet stvarnosti ima smisla samo za one koji svoj i identitet svoje stvarnosti konstruišu kroz kulturne obrasce lokalne zajednice. Na ovaj način kroz znanja i iskustva pripadnici zajednice ojačavaju ideje kolektiva, dajući mu autoritet, ali i legitimitet onostranoj refleksiji odnosa moći. U tom smislu, prihvatanjem ovih obrazaca kao istinitih i stvarnih, pojedinci na određenom nivou sebe predaju sudu viših sila (odnosno zajednice), dok oni koji ne veruju u njih ne pripadaju ustrojstvu zajednice, već autoritetu države.

Navodim dva primera u kojima je destruktivno delovanje „unutrašnjih drugih“ ili „spoljašnjih drugih“, komunista, koji su delovali u ime antireligijskih / antitradicijskih ili ideja „progresna“ kažnjeno od strane „viših sila“ lokalnih verovanja.

Zet „vampira“ iz Svrlijske Tople, član komunističke partije, postao je bitan element unutrašnje moći, koju nije dobio iznutra, od zajednice, već od države. Ovaj čovek se postavio u opoziciju sa tradicijom zajednice za koju je smatrao da je zastareo i kontrarevolucionarni artefakt. Pomenuti čovek je po sticanju statusa u partiji, želeo da dokaže svoju nedvosmislenu vernost idejama kroz ritual uništenja „zapisa“ u selu. Ovo je bilo dovoljno da bude označen, doduše ne kao „vampir“ (jer je bio živ), ali svakako kao „žrtveni jarac“ na kog se svalio bes ugrožene (i oslabljenje) zajednice, a po njenoj interpretaciji i viših sila.

Pomenuti čovek je naredio da se poseče „zapis“, jedan od simbola lokalne vere i sveto drvo oko kog se zajednica okupljala za vreme zavetine. Ipak, sam čovek nije posekao drvo, već naložio jednom od seljaka da to učini. Po priči, seljak koji je sekao drvo je pre čina istakao kako to nije njegova volja, već da izvršava naređenje pripadnika partije. Nakon toga, drvo je bilo posečeno. Nedugo potom, komunista koji je naredio seču oboleo je i „noge su mu se odsekle“. „Više sila“ (zajednice) prepoznala je i sankcionisala aberaciju u odnosu na lokalnu a ne javnu (državnu) normu.

U drugom delu Srbije, u zaseoku Ribari iznad sela Petnica čuo sam sličnu priču. Jedan čovek je nakon rata, napravio strugaru i posekao „sveti žbun“. „Žbun“ je zapravo bio hrast ili neko drugo, po lokalnim verovanjima, sveto drvo oko kog se lokalno stanovništvo okupljalo prilikom „vašara“ odnosno zavetine. Nedugo potom posao ovog čoveka je počeo da propada a potom mu je i preminuo sin. Lokalni seljaci su ga uputili na „vračku“ u susednom selu. Kada je otišao kod „vračke“ rečeno mu je šta je uradio i da mora da od posečenog drveta napravi veliki krst i postavi ga na mesto sa kog je građa i donešena. Čovek je tako učinio, drugi sin koji je bolovao, ozdravio je, a posao napredovao.

Iako ne znam više o poreklu pomenutog čoveka, radi se ili o žitelju koji je znao za posebnost ovog drveta, ali ga je ipak posekao ili o čoveku koji nije bio iz ovog kraja, te je u neznanju posekao sveto drvo. U oba slučaja, po predanju, stigla ga je osveta viših sila koje je na ovaj način ugrozio. Drugi primer ima nešto srećniji kraj, jer je čovek ipak obeležio sveto mesto koristeći se svetim drvetom i na taj način iskazao svoje kajanje i pokornost, zbog čega je bio pomilovan od strane „viših sila“.

U oba slučaja zajednica kroz osavremenjene narative o onostranom govori o nedodirljivosti određenih simbola koji igraju važnu ulogu u ritualima kohezije zajednice, koja iako deo šireg konteksta, poseduje posebnu vrstu aure nezavisne od moći onih koji tom svetu ne pripadaju. Kršenje ovih normi doživljeno je kao atak na simboličko srce seoske stvarnosti i uz pomoć moći poznate samo lokalcima sankcionisano je ili u drugom slučaju naknadno sanirano kroz lokalne rituale. Dva prethodno navedena primera ugrožavanja „zapisa“ u dva različita sela, ukazali su na interpretaciju nesreća koje su zadesile one koji su, pod velom ideološke ili ekonomske moći nastojali da unište tradiciju i sveta mesta lokalnih zajednica, što je indukovalo kaznu, ne od zajednice, već „više sile“. Kroz doprinošenje socijalnoj diskrapenciji, ugrožavanju svetonazora i poretka zajednice, pomenuti ljudi prepoznati su kao „unutrašnji drugi“ a potom označeni kao „žrtveni jarci“, koje je zajednica „osudila“ prećutnim konsenzusom. Na ovim primerima vidi se konflikt između savremenih kulturnih politika i percepcije prostora ili verovanja kao simbola narodne i lokalne tradicije.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Moram pomenuti sličan događaj koji se odigrao pre nekoliko godina. Naime, Aleksandar Vučić, predsednik Srbije odobrio je izgradnju novog koridora vrednog više miliona eura. Prostor koridora predviđao je prolazak preko jednog „svetog drveta“ – hrasta starog oko 6 vekova. Lokalno stanovništvo je protestovalo ali i branilo Hrast. Vučić je više puta pomenuo kako bi skretanje koridora zbog drveta doprinelo višemilionskom izdatku na već postojeće troškove projekta. Pored toga, predsednik je prokomentarisao kako „ne živimo više u srednjem veku“. Čovek koji je određen da poseče hrast motornom testerom više puta je izražavao stav da to nije njegova odgovornost, te da on samosluša naređenja. Stanovnici ovog kraja više puta su izražavali stav po kome onog ko poseče ovo drvo čeka neka vrsta kazne od viših sila. Nakon što je hrast posečen, drvo je odneto u lokalnu crkvu kako bi se restauriralo odnosno iskoristilo

Prethodno ukazuje na moć zajednice da kroz kocept onostranosti preispituje državu te označava, kažnjava i menja status pojedinca koji joj pripadaju. Ipak, vremenom, država je menjala krajolik sela, menjajući i sliku onostranosti. Nakon rata, u prvim decenijama komunističke vlasti, nije samo tradicija u vidu običaja i verovanja ugrožena, već cela društvena stvarnost ovih zajednica. Iako je tadašnji režim modernizovao proizvodnju i lokalne institucije, „progres“ je značio i industrijalizaciju i urbanizaciju države, što je takođe dotaklo i „selo“ kao simbol ruralnog identiteta države i njene privrede. Sa razvojem industrijalizacije sve je više mladih ljudi sa sela odlazilo u gradove kako bi, ohrabreni od strane države, radili u fabrikama. Jugoslavija kao prva država komunističkog bloka otvara svoje granice i dozvoljava neobrazovanim i niskokvalifikovanim radnicima da odlaze na Zapad u potrazi za poslom i zaradom. Naravno, osnovna ideja je bila da će se radnici vratiti, otuda i ideja „rada na određeno vreme“ kako je ova migracija definisana, iako se, istini za volju, većina radnika nije vratila u svoju zemlju (Antonijević 2013, 37).

„Od kako su komunisti zavladaali, nema više poloprivrede, oni su silom seljake terali u fabrike u grad, da prave radničku klasu... A seljak je nepomerljiv“ Profesor Nedeljkić, 1928, Gornje Zuniče.

Seoske zajednice tradicionalno fokusirane na ruralni tip života, stočarstvo i poljoprivredu, kroz industrijalizaciju i migraciju urbane centre gube stanovništvo, a time i udeo u privrednom razvoju države. U tom smislu, razumljivo je kako je seoska zajednica u lokalnom partijskom funkcioneru prepoznavala državu i vlast, a antireligijska i antitradicijska dela ovih ljudi interpretirala kao napad na zajednicu i njen način života.<sup>145</sup>

Predstave o „vampiru“ nastavljaju da žive među žiteljima sela i za vreme komunizma, o čemu svakako svedoči etnografska građa tog vremena, ali i narativi mojih sagovornika – savremenika ovog perioda:

„Pre rata kao dete čula sam da se neko tenčio jer ga nisu uboli... oni koji nisu bili ubodeni tenčili su se... onda se skupe ljudi, neko ga iskopa i recne ga... mora da se bocne, tako je bilo, i danas je to tako, i mog muža su bocnuli kad je umro“. Baba Elka, 1930, Gornja kamenica.

---

uzidavanjem u ikonostas ili strukturu crkve. Delovi drveta su mesecima ležali u dvorištu crkve a da ih niko nije odneo i iskoristio za potpalu ili kao materijal. Komentar lokalnih žitelja bio je da je to očekivano jer niko „nije lud“ da odnese i spali sveto drvo te tako sebe i svoje bližnje osudi na kaznu.

<sup>145</sup> Sličan primer prevazilaženja unutrašnjih konflikata u cilju borbe sa „drugim“, u ovom slučaju investitorima koji su na Staroj planini želeli da izgrade Mini hidro elektrane odigrava se zadnjih nekoliko godina u selu Temska, a potom i u tridesetak drugih staroplaninskih sela. Naime, seoske zajednice su se ujedinile, prevazilazeći unutrašnje i međusobne konflikte i trvenja kako bi odbranile svoj način života i tradiciju suživota sa prirodom i rekama od privatnih investitora idržave koja ih podržava.

„U ovom selu se vampirio neki Sanda koji je lupao sudove i pravio buku... otkopali su mu grob, izvadili sanduk i proboli mu kolcem kovčeg i srce“ Deda Žika, 1924, Donja Kamenica.

„Neka žena se, posle rata, u selu vampirila i pomagala oko sena, i uboli je i postala pihtije... celo selo se skupilo da vidi... zato se u carapu stavi zemlja iz groba pa se baci u potok, ili nosi kući da je ne bi sanjali“. Baba Milka, 1929, Potrkanje.

„Na Dragutina se tenčila žena, stariji covek... Posle rata... Dolazila noću na tavan pa lupa... Imala je malu bebu, umrla mlada... Ona je posle celu noć ljujljala bebu, nisu imali mir... Uzeli su koac, i na grob, zaboli je, a njene stvari, suknja, čarape nosili su i bacili u Timok gde je najdublje...“ Starica iz sela Valevac.

Verovanja i predstave o „vampiru“, kao i rituali vezani za ove demone zaživeli su i u periodu komunizma/socijalizma. Prisustvo države ipak nije bilo potpuno centralizovano, ili makar simbolički sveprisutno u životu svih zajednica, a one su često po tradicijskom ključu regulisale socijalne odnose odnosno rešavale unutrašnje probleme. Šta više, odsustvo tradicijskih obreda poput načinjanja za vreme komunizma prepoznato je kao uzrok povampirenju. Povampirenje je prepoznato kao posledica retradicionalizacije, dakle povratak primitivnom.

Načinjanje je preživelo tamo gde država nije bilo dovoljno prisutna da bi potisnula lokalne institucije i logiku percepcije sveta i kauzalnih odnosa. „Načinjanje“ kao probadanje pripadnika zajednice kako se oni ne bi vampirili postaje kolektivni ili porodični ritual, a „probadanje vampira“ biva preventivno zamenjeno „seoskim pelcovanjem“ svakog pojedinca, baš kako je to Čajkanović primetio (Чайкановић 1994, 273). Naravno, na ovaj način se praksa probadanja, mnogo lakše uočljiva i mnogo kriminalnija, zamenila preventivnim ritualom ubadanja pokojnika iglom. Često sam u selima čuo da su oni koji su se posle rata „vampirili“ otišli na „onaj svet“ bez načinjanja, gde je aberacija prenešena sa individue na kolektiv. Ovo je karakteristično, za zajednice koje su zapravo marginalizovane, udaljenije od gradova, glavnih puteva i uopšte institucija države i modernosti. Navešću upravo „pelcovanje“ kao jedan od razloga zašto i u najdaljim selima smatraju da nema više „vampira“. Naime, savremeno, masovno i obavezno pelcovanje populacije uvela je država početkom nakon Drugog svetskog rata. U tom smislu, kolektivni ritual zajednica preuzima sveprisutniji državni sistem koji dotiče gotovo sve aspekte života. U tom smislu, ovaj aspekt modernosti, odnosno konsolidacije držve odrazio se i na lokalni društveni sistem odnosno sistem verovanja. Makar do određene mere, i periodu.



Primetio sam da različita sela, odnosno sela u različitim delovima Srbije mogu imati različiti stepen verovanja ili uopšte narativa o onostranosti. Same prakse „načinjanja“ pokojnika, primera radi, nekad prisutne u većini sela, prisutne su u svim selima knjaževačkog i delu pirotskog, ili vranjanskog kraja, dok u selima oko Valjeva i Loznice ovaj ritual poznaju samo najstariji, a mlađi ne poznaju potrebu za njim. U Vojvodini malo ko uopšte i pominje načinjanje, verovatno zbog različite istorije, odnosno uticaja austrijske vlasti, ili drugih lokalnih verovanja. U Vojvodini sam u nekoliko sela naišao na narative o „vampirima“, ali su to i tad bili fragmentarni memorati. Urbanija sela, karakteristična za zapadnu Srbiju gotovo više i ne poznaju narative o „vampirima“ ili oni još žive samo u sećanju, dok neki drugi aspekti onostranog služe kao odraz lokalnih verovanja ili moralnih poruka. „Sudbina“ kao koncept prepoznavanja i prenošenja narativima „abracije“ u ovom delu Srbije zamenjuje predstave o „vampiru“. Onostranost je „preživela“ tamo gde državne institucije nisu mogle imati dubinski uticaj na ideje koje se prenost tradicijom a dotiču najdublja i najapstraktnija pitanja ljudske stvarnosti i egzistencije.

Pomenuto je primetno u slučaju posleratnih generacija koje su odrastale u različitim epohama. Različiti odnos prema narodnoj kulturi i običajima ispoljili su oni koji su odrastali u socijalističkom, jugoslovenskom kontekstu koji se zasnivao na globalnom fenomenu komunizma, odnosno lokalnoj, antireligijskoj, antitradicijskoj i antinacionalističkoj interpretaciji istog. Sa druge strane, generacije koje su stasale u vremenu raspada SFRJ, odrastali su u doba stvaranja novog državnog praktično opozitnog onom koji je bio dominantan decenijama ranije. Početkom devedesetih dolazi do restitucije religije i povratka Srpske pravoslavne crkve u korpus državnog i nacionalnog identiteta (Bandić 2010, 11).

U periodu nakon raspada Jugoslavije, a posebno u periodu nakon „pada Miloševića“ te „demokratizacije“ srpske kulture, odnosno njenog ulaska u proces „evropskih integracija“ dolazi do izražane evropeizacije nacionalnog identiteta i kulture, ali i dalje hibridizacije narodne kulture. Generacija koja je odrastala u komunizmu, a posebno potomci komunista u selima, usvojila je neke državne poglede na svet, ali i na tradiciju i kod njih su skeptični stavovi o onostranosti jasnije izraženi nego kod starijih pripadnika zajednice. U decenijama nakon raspada Jugoslavije, ali i socijalističke doktrine kao dominantne, dolazi do promene diskursa o narodnoj kulturi, tradiciji, ali i onostranosti sela, kako u percepciji seoskih, tako i gradskih zajednica. Nakon propasti komunizma i raspada Jugoslavije, dolazi do perioda retradicionaizacije i buđenja religioznosti kao posledice decenija potiranja ovih koncepata, suštinski nedovojivih za veliki broj (seoskih) zajednica, ali uopšte za kulturnu baštinu Srbije.

Upotreba tradicije imala je svoju ulogu i u post-komunističkom periodu. Naime, usled procesa deferencijalizacije nacija i nacionalnih država bivše Jugoslavije religija ponovo postaje bitan faktor nacionalnog identiteta. Državna vizura menja kulturnu hijerarhiju po kojoj naučni, racionalni, kao i religijski, crkveni pogled na svet predstavljaju tradiciju Srbije i identitet nacije. Na nivou zajednica, narodna verovanja ponovo bivaju percipirana kao „praznoverje“ ali usled malobrojnosti seoskih zajednica i marginalizovane kulture ovaj koncept više ne predstavlja pretnju poretku, već artefakt prošlosti koji polako ali sigurno kopni. Danas, javni, državni diskurs, seljačku kulturu, kroz koncept foklora muzealizuje i postavlja u određene pozicije kulturne hierarhije, dok manje poželjni aspekti ove kulture, poput „vampira“ postaju egzotizovani ili čak komoditizovani.

\*\*\*

Kao što je pokazano u ovom poglavlju, narodna kultura, društvena stvarnost i verovanja, vekovima čine jednu socijano – kulturnu celinu sela kao samoupravne zajednice, ili „sveta za sebe“. Narodna verovanja, običajno pravo i uopšte ideja seoske zajednice kao centralnog kognitivnog i upravnog autoriteta njenih pripadnika u različitim periodima potpadaju kroz različite društveno – političke pritiske odnosno uticaje dominantnih centara koji više ili manje menjaju ulogu ili prisustvo lokalnih institucija na uštrb zvaničnih, državnih ili verskih.

„Hegemonija“ koju sam odabrao kao termin koji podrazumeva ovladavanje kulturnom i društvenom stvarnošću te odnosima moći. „Borba za hegemoniju“ vidljiva je na nivou same zajednice između različitih klasa, rodova ili pojedinaca, potom na nivou države i crkve i seoske zajednice. Nije reč o prostoj dominaciji i prihvatanju, već o pregovaranju, otporu i prihvatanju. Isto se može reći i za odnos savremenih političkih i kulturnih institucija kao simbola modernosti i tradicijske, seljačke i narodne kulture. Pomenuti odnosi govore u prilog tezi o globalizacijskim tokovima kao razmeni, te glocalizaciji, prožimanju pre nego potpunoj homogenizaciji (Apadurai 1990, 296), iz čega je na nivou kulture proizvod hibridna kultura koja briše grnice između ruralnog i urbanog, odnosno „našeg“ i „tuđeg“ (Canclini 1995, 20). Odnos lokalnog i globalnog, presudnim posrednstvom države kao medijatora, promenio je ideje prostora, vremena, kulturne i društvene stvarnosti zajednica.

U ovom delu rada ukazao sam na ulogu „vampira“ kao motiva koji u različitim kontekstima, figurira kao oruđe moći, oruđe otpora, ali i pregovaranja. Kulturni dualizam zajednice, oličen u širem smislu u narodnoj i seljačkoj kulturi, čak i danas na neki način oponira centrima moći koji nastoje da homogenizuju narodnu kulturu u odnosu na poželjnu, nacionalnu kao ideal. Prethodni pregled logičkih i simboličkih opozicija sela kao centra moći oličenog, između ostalog, i u

„vampiru“, vekovima figurira kao alternativa dominantim verskim i pravnim propisima i institucijama kroz koje država nastoji da izvrši koheziju društva, odnosno konsolidaciju nacionalnog identiteta. Kroz različite istorijske periode, pravni, verski, ideološki i kulturni aparat države nastojao je da promeni društvenu stvarnost seoskih zajednica, a posledično i (kulturnu) stvarnost sela, što se svakako odrazilo i na lokalnu i širu percepciju seoske onostranosti, a time svakako i „vampira“. Ovaj motiv, u tom kontekstu figurira kao simbol, ili oruđe otpora, pregovaranja i prihvatanja u dijalogu zajednice i šireg, čak globalnog društva.

Globalni, glocalizovani fenomeni poput hrišćanstva, pravnog sistema te kulturnih politika pod okriljem države uticali su na izmenu kulturnog krajolika mnogih zajednica, sa većim ili manjim, ali nikada potpunim uspehom. Ipak, svaki od ovih državno sponzorisanih tokova pronašao je simboličkog protivnika i u „vampira“ odnosno seoskoj onostranosti koju ovaj demon nastanjuje. Paralelno sa oscilacijama dominacije državnih, dolazilo je do retradicionalizacije, reaktiviranja tradicijskih institucija, a motiv vampira figurira kao jedan od nepokornih elemenata seljačke kulturne stvarnosti. Sa druge strane, usled delovanja tri pomenuta faktora ovaj motiv biva stigmatizovan od strane zvaničnih religijskih, pravnih te kulturnih institucija države. Diskontinuitet „vampira“ i sličnih elemenata seoske onostranosti, u tesnoj je vezi sa diskontinuitetom državnih institucija u odnosu na čije prisustvo ili dosustvo, tradicijske bujaju. Kulturna intimnost u koju je gurnut, posledica je interpretacije „vampira“ kao simbola tvrdoglave seljačke, tradicijske i balkanske, kao nepoželjne i opozitne urbanoj, progresivnoj i modernoj slici savremenog i evrpskog nacionalnog kulturnog identiteta Srbije.

U poslednjem delu ovog podpoglavlja akcentovao sam odnos ideologije, države te modernosti kao faktora hijerahizacije te dominacije zvanične i nacionalne nad narodnom kulturom. U procesu koji za cilj ima homogenizaciju nacionalnog kulturnog identiteta zasnovanog na selekciji i koordinaciji lokalnih i globalnih kulturnih tradicija, u seljačkoj kulturi prepoznao je artefakt prošlosti nekompatibilan sa poželjnim, modernim identitetom nacije. Na osnovu ovih hegemonijskih odnosa, u kojima se preispituju apsolutna moć zajednice odnosno države, leži treći razlog zbog kog je „vampir“ deo kulturne intimnosti sela.

„Vampir“ postaje ne samo simbol odnosa dve vrste zajednica, već poželjnog i aberantnog vremena i prostora: „balkana“ i („konzervativnih“), ruralnih tradicija prošlosti, odnosno, evrope, urbanog i modernog. Ova simbolika je presudna za percepciju motiva iznutra a posebno od spolja, i to kao simbola dveju identiteta, kultura, nasleđa i (društvenih) „stvarnosti“. „Stvarnost“ kao apstraktan termin, do kraja rada dobiće važnu ulogu upravo kao pokazatelj ideje kontinuiteta dva

paralelna sveta, ne samo unutar Srbije, već i unutar Evrope. Sledi deo analize koji se bavi odnosom modernosti i tradicije učitanih u motiv „vampira“ kao sočiva (ali) i „ogledala“, refleksije kulturnih stvarnosti i identiteta.

Ovaj deo rada je važan jer kroz iskaze ispitanika, danas, svedoči o svesti o vrednosnom, dominacijskom ili makar hijerarhijskom odnosu dva ili više svetova koji specifične predstave o vampiru reflektuju. Navedeno je, čini se direktna posledica vekovnog delovanja centra i elita protiv elemenata narodne kulture posebne simbolike, što kroz podrivanje i marginalizaciju, što kroz kriminalizaciju praksi i običaja. Deo teksta koji sledi, bitna je veza prethodnih poglavlja koja se bave predstavama o motivu (u) prošlosti, te uvod u nastavak u kom se traga za faktorima diferencijalizacije ne samo dve „stvarnosti“, kulture i identiteta, već i motiva kao simbola pomenutog.

## IX „VAMPIR“: MODERNOST, IDENTITET I KULTURNA INTIMNOST

Preuzimanjem naučnih tradicija i dostignuća (sa Zapada), medicine, prava, nauke i zdravstvenog sistema, država utiče na percepciju prirodnih i društvenih pojava. Primera radi: uvođenjem striktnijih zakona, te napretkom medicine, zaraze su sve manje interpretirane kao posledica magije ili krvopijstva „vampira“, a ljudi odlaze lekaru pre nego „vrački“. Država je uvela i nametnula svoj pravno represivni aparat još od 19. veka, a posebno u eri komunizma, kada su partija i njena ideologija uspevale da dotaknu i najudaljenije zajednice. Pod uticajem promene socijalnih odnosa, strukture i diskursa sela, a time i položaja žene, posebno u komunizmu, smanjila se potreba za institucijom „vampirovića“. Zakonski ukazi i pojačan fizički nadzor od spolja i iznutra uslovlili su smanjenje primera „probadanja vampira“. Upotreba tehnologije, npr. ulične rasvete produžila je „dan“, a skratila noć u selu, dok su putevi i automobili povezali i najudaljenije krajeve, što je uticalo na mobilnost stanovništva. Upotreba gradonosnih raketa ili pojava vremenske prognoze, uticala je na odsustvo potrebe za institucijom „zduhaća“ (Šešo 2016, 262). Zadrugi domovi i domovi kulture uveli su u sela kulturni sadržaj odnosno drugačiji oblik dokolice (Nikolić, Ivanišević 1969), smanjujući ulogu prela, moba ili sedeljki kao konteksta razmena priča o onostranom. Drugim rečima, institucije i tekovine preuzete u ime progressa i modernosti menjale su simbolički krajolik „sela“, kao socijalne jedinice, ali i prostora ideja. Ovo se svakako promenilo društvenu stvarnost sela na način na koji to nije urađeno vekovima.

Ovo ne znači da je magijski svet seoskih zajednica u potpunosti nestao. Neki elementi seoske onostranosti opstaju jednako koliko opstaje i magijska interpretacija kauzalnih odnosa. Državne institucije zamenjuju tradicijske kojih je „vampir“ deo, ali je pitanje do koje mere i u kom trajanju moderne institucije zamenjuju tradicijske. Nasuprot državnih koje su odražavale duh vremena, ali uvek nastojanje modernizacije nacionalnog identiteta, stajale su tradicijske, lokalne tekovine, koje se osciliraju u odnosu na prisustvo dominantnih. U kontekstu ovog istraživanja, uticaj različitih kulturnih ideologija može se naslutiti u narativima mojih sagovornika. Danas seoske zajednice nastanjuju generacije koje su odrastale u vreme komunizma i postsocijalizma, odnosno vremenu „demokratije“ i kapitalizma. Većina mojih sagovornika u selima, pripadaju generacijama koje su rođene pre, za vreme ili nešto nakon Drugog svetskog rata. Za većinu, period socijalizma bio je definišući kako u kognitivnom, tako i na identitetskom nivou, što se odražavalo i na shvatanje lokalnog, privatnog i intimnog. Pomenuto se odrazilo i na percepciju onostranosti, „stvarnosti“ i

motiva kojim se bavim u radu. Na osnovu odgovora pomenutih ispitanika ove ali i drugih generacija, često saznajem više o faktorima koji su menjali predstave o „vampiru“, ali i ulogu ovog motiva u lokalnim verovanjima, kulturnoj baštini i identitetu seoskih zajednica i njihovih žitelja.

## **IX 1. Onostranost i „kultura intimnost“**

Pre nego što započnem deo teksta koji se bavim iskazima mojih ispitanika, moram istaći određena zapažanja. Istraživanje, pre svega u selu ali i u gradovima sam sproveo kako bih zabeležio predstave o „vampiru“, ali i razumeo odnos sagovornika sa i prema ovom simbolu specifične baštine, društvene stvarnosti i ontologije. U svim selima koja sam posetio nailazio sam na specifičan odnos prema temu „vampirizma“ i onostranosti uopšte.

Sagovornici su najčešće ispoljavali zatečenost temom, davali duhovite odgovore, odbijali da govore o „tim stvarima“ i najčešće tvrdili kako ne znaju ništa „o tome“. Veliki deo ispitanika je nastojao da „racionalizuje“ problem kojim se bavim. Kroz razgovor, a pre svega upornost, najčešće sam uspevao da prodrem do sagovornika, nakon čega mi se on „otvara“ i otkrivao znaja /i iskustva sa demonima.

Ispitanike bih u odnosu na znanje i stav podelio u pet grupa:

1. Ispitanici koji u potpunosti negiraju poznavanje lokalnih narativa o onostranom.
2. Ispitanici koji odbijaju da govore o onostranom.
3. Ispitanici koji poznaju pomenute narative, ali ne veruju u istinitost ili stvarnost tih pojava.
4. Ispitanici koji su imali iskustva sa onostranim, odnosno demonima.
5. Ispitanici koji imaju ambivalentan stav o pomenutim pojavama, odnosno verovanjima.

Iako ova podela deluje jednostavno, situaciju komplikuje to što se više puta dešavalo da isti ispitanik ispolji više stavova u odnosu na tok i dinamiku razgovora te sebe svrsta u više gore navedenih kategorija. Problematika ispoljavanja stava ili iskustava predamnom, navela me je da pretpostavim da sagovornik kroz stavove o ovoj intimnoj temi govori i o sebi, zajednici, sopstvenom identitetu i/ili statusu. Nakon toga, odnos sagovornika prema temi ojačao je pretpostavku da moja pozicija igra bitnu ulogu u identitetskoj autorefleksiji. Postao sam svestan doživljaja mog identiteta u očima mojih sagovornika.

Ova pojava ukazala je na mogućnost postojanja fenomena „kulturne intimnosti“. Ovaj koncept je bitan jer pomaže u razumevanju različitih faktora u odnosu na koje sagovornik percipira svet i ispoljava svoj stav o njemu. Zanimala me je, dakle, veza iskaza predstava o „stvarnosti“, pre svega „vampiru“ i konstruisanja određene autorefleksije identiteta. Pitanje kulturne intimnosti u slučaju „vampira“ bilo je vazano za pitanje specifičnosti predstava o ovom motivu koje šire društvo ne bi moglo da razume, ili bi negativno vrednovalo. Iako sam u prethodnim delovima teksta nagovestio odgovore na ova pitanja, smatram da su razlozi zbog kojih ovaj motiv „preživljava“ u tesnoj vezi sa njegovom instimnom prirodom.

## **IX 2. Modernost, „selo“ i identitet**

Prvo što sam na osnovu terenskih iskustava naslutio bio je vrlo specifičan odnos između individualnih i kolektivnih identiteta. Identifikacija sa zajednicom ili sa drugim kulturnim centrima, delovala je uslovljeno širim socijalnim odnosima. Naslućivalo se da osoba može konstruisati sopstveni identitet u odnosu na zajednicu, ali da manifestacija tog identiteta ima svoj javni i intimni nivo koji se ispoljava u odnosu na poziciju posmatrača.

Ako identitet osobe / zajednice posmatram kao način na koji neko vidi sebe, način na koji ga drugi vide i način na koji želi da ga drugi vide, jasno je da se radi o fenomenu koji nikako nije nezavistan od „drugih“. Naslutio sam da su svi sagovornici svesni važnosti odnosa intimnog i javnog identiteta, što se manifestovalo na njihovu autorefleksiju predamnom. „Ja“ sam za njih ipak bio simbol sveta izvan zajednice, u različitim slučajevima zvanične kulture, nauke, racionalnog, države, pa čak i crkve.

Poželjni, javni identitet osobe bio je usko uslovljen kontekstom, statusom i okruženjem. U slučaju ovog istraživanja, druga strana u dijalogu bio sam ja kao istraživač, ali u očima mojih sagovornika „ja“ sam bio simbol grada i nacionalne, (urbane) kulture, pre nego narodne. Na ovom nivou, opozicije u odnosu na koje su sagovornici ispoljavali stavove bile su: selo:grad te tradicionalno:moderno. Pretpostavka o identitetu ispitivača kao „drugog“ (stranca) u očima seoske zajednice, zasnovana je na reakcijama sagovornika na mene, odnosno komentara i pitanja koji su mi bili upućivani.

Veći deo sagovornika je isticao kako nije kvalifikovan da razgovara sa mnom o tim temama. Ogovore po kojima su sagovornici: „nepismeni“, „neškoloovani“ i „prosti seljaci“ te da ih to diskvalifikuje doživeo sam na dva načina. Prvo, ovi iskazi su bili pokazatelji ideje o kulturnoj i

socijalnoj hijerarhiji. Sagovornici su svoje znanje smatrali manje važnim, odrazom prostog čoveka, a ne naučnim problemom. Drugo, sagovornici su na ovaj način možda izbegavali da govore o škakljivim temama koje bi, po njima, u mojim očima potvrdile prethodno iznešene negativne stavove, uz šta bi još moglo ispasti da ih doživljavam i kao „praznoverne“, „zatucane“ ili „lude“.

Možda je najveća implicitna opozicija koju sam prepoznao bila ona između tradicije kao slike prošlosti i savremenosti. Imajući na umu već izrečeno o odnosu crkve, države, zvanične i narodne, kao opozicione kulutre, jasno je zašto bi vekovima osuđivani koncepti verovanja i danas bili negativno percipirani. Očekivano je bilo da tradiciju shvatam kao odraz zaostalosti te neprosvećenosti. Po komentarima sagovornika, „tradicija“ koja se danas živi bila bi simptom izmeštenosti u vremenskom prostoru. Makar u odnosu na spoljnu percepciju, danas. Sagovornici su bili svesni da se svet oko njih menja, ali da se menja i način na koje društvo spolja posmatra njihovu kulturu, naizgled zamrznutu u vremenu.

Ipak, selo nije nezavisno, i sva sela su imala svoj odnos sa modernošću. Proizvod dijaloga dve paradigme oblikovao je svet ovih zajednica na različite načine. Specifično istorijsko iskustvo zajednica pokazalo se presudnim budući da nisu sve seoske zajednice prošle kroz identične procese na identičan način. U periodu komunizma/socijalizma, kulturni krajolik i pozicija sela kao neprikosnovenog centra diskursa oslabljeni su. Kako se svet menjao, menjao se i svet mojih sagovornika na selu.

Ispitanici su na pitanje „zašto danas više nema vampira u (vašem) selu“ kao etnoeksplicaciju ili pokušaj zauzimanja („racionalnog“) otklona iznosili stavove po kojim: „vampira nema jer nema ni ljudi“, „... (nema ih) od kad se upalila prva sijalica u selu“, „... od kad je opalila prva puška“, „... od kad su došli komunisti“, ili da „vampira nema jer smo (danas) svi pelcovani<sup>146</sup>“. Sagovornici su, koristeći se motivom vampira, govorili o procesu modernizacije od spolja, i unutrašnjih promena sopstvenog sveta. Ako sagledamo ove etnoeksplicacije uviđamo ispravnost Apadurieve tvrdnje o promenama slika društvene i kulturne stvarnosti kroz promena etnolika, tehnolika, ideolika itd. Globalni faktori dakle, odražavali su se ne samo na ovostranost već i onostranost zajednica.

Odgovori koji su govorili o promenama svakodnevnice, poput masovnih pelcovanja, pojave javne rasvete, pojave komunizma ili migracija nisu ništa drugo do svedočanstva globalizacijskih tokova i fenomena koji su direktno dotakli i menjali svet seoskih zajednica. Kroz tehnologiju

---

<sup>146</sup>Misli se na to da nam je svima „bušna koža“, što znači da se nakon smrti ne možemo pretvoriti u mešinu punu krvi i pihtijaste mase. Ovo je jedan od oblika zamišljanja telesnosti „vampira“, otud i probadanje delova tela ili kože pokojnicima pred sahranu.



društvo je uticalo na promenu percepcije dana i noći, a time i prostora interagovanja. Kroz pelcovanje na masovnom nivou ili uopšte odnos prema smrti, telu i sahrani, pa i grobu, državne institucije su preuzele odgovornost za zdravlje stanovnika svih zajednica. Komunističam je, kao što je već rečeno, delimično uticao na promene načina na koji ljudi promišljaju smrt odnosno život, kao i svet onostranosti koji se nalazi između ova dva fenomena.

Slične odgovore dobijao sam i na pomen drugih bića poput „vila“, gde mi je u knjaževačkom kraju rečeno da „vila više nema jer su šume zagađene...“, te da „one žive u vrhovima planina“ ili u lozničkom kraju, gde se smatra da „vila nema u blizini ljudi od kad je bio rat / od kad su NATO rakete pogadale šume“. Ovi odgovori govorili su o pomeranju liminalnih prostora između prirode i kulture, gde kultura opседа prirodu kroz brojne tvorevine ljudske civilizacije, od industrijalizacije do rata.

Upravo na primeru onostranog, autori poput Luke Šeša pronalaze vezu između modernosti / modernizacije i fragmentarnosti narodnih verovanja. Šešo koji se bavio stanjem narodnih verovanja u Hrvatskoj, zaključuje da su neke savremene institucije preuzele ulogu tradicijskih. Autor kao primer navodi „Macića“ kao bića koje odvodi do blaga onog ko ga uhvati u šumi, kog su zamenile igre na sreću ili „zduhaća“ (Šešo 2016, 262) čija je socijalna uloga nestala onog trenutka kada se pojavila vremenska prognoza ili su uvedene anti-gradonosne rakete (Šešo 2016, 262-263).<sup>147</sup> Slažem se sa mišljenjem autora, po kom određeni motivi duguju svoj „vek“ polifunkcionalnosti, odnosno mogućnosti da i dalje figuriraju kao određeni aspekt socijalne stvarnosti koja nije dovoljno mapirana zvaničnim religijskim, naučnim ili drugim kulturnim institucijama države. U navedenom se krije odgovor na pitanje dugovečnosti npr. „vampira“, a „smrtnosti“ nekih drugih motiva. Kultura zajednica se menja, a paralelno i svet onostranosti kao i „vampir“ kruni se uslovljen unutrašnjim i spoljašnjim soc. kontekstom. U odsustvu potrebe ili usled nemogućstva da se adaptiraju, određeni motivi nestaju. Na isti način, ukoliko institucije moderne države izostanu ili se povuku, zajednica pribegava retradicionalizaciji kao načinu interpretacije zasnovane po tradicijskom ključu. Iako ne tvrdim da su periodi prisustva i uticaja državnih institucija uništili specifično lokalno promišljanje stvarnosti, čini se da su određeni aspekti lokalne kulture potisnuti na marginu, a neki potpuno nestali.

---

<sup>147</sup> Pandan „maciću“ u Srbiji bile bi legende o zakopanom ili porodičnom blagu, ipak, u vreme savremene ekonomske nesigurnosti srpskog društva i dalje postoje „lovci na blago“ koji kroz tradicionalne (rašlje) ili netradicionalne (detektor za metal) metode i dalje sreću, u međuvremenu krojeći i inkorporirajući u ovaj proces narative o onostranom. Ovo je ipak tema za poseban rad.

Mnoga sela koja su nekada bila umrežena u državni sistem, sa posebnim akcentom na ona u knjaževačkoj, pirotskoj i vranjskoj opštini, danas su gotovo „odsečena od sveta“. U slučajevima izolovanih sela nailazio sam na mnogo veći spektar elemenata onostranosti, magijskih interpretacija kauzalnih odnosa ili uopšte individualnih i kolektivnih rituala koji počivaju na tradicijskoj matrici. Iako je po odgovorima sagovornika i u ovim selima komunistički sistem ostvario određeni uticaj, bilo je jasno da dolazi do revitalizacije narodne kulture. U pomenutim selima ponovo se obeležavaju čak i sakralni prostori, poput svetog drveta – „zapisa“ ili „crkvica“, zavetnih i drugih krstova koji se nalaze ili smeštaju u okolini sela. U ovim zajednicama ne samo da je sve prisutnija tradicijska forma interpretacije kauzalnih odnosa, već je u odsustvu straha od identitetske stigmatizacije, nešto lakše i zabeležiti iskaze sagovornika o ovim temama.

Prethodno navedeno ne znači da su urbanija sela bila potpuno odsečena od svog tradicijskog nasleđa. Naime, u svim selima koja sam posetio nailazio sam na naznake koje bi kasnije potvrdile postojanje paralelnog sveta onostranog, koji se jednostavno različito manifestovao u odnosu na prisustvo državnih institucija. U selima opština u zapadnoj Srbiji, bilo je sećanja na „načinjanje“ ili strah od „vampira“, ali je bilo izgledno da su ova verovanja zamrla. Neka druga poput koncepta „sudbine“ konstruisanog po narodnoj, a ne crkvenoj logici ili magijskog promišljanja stvarnosti i dalje je bilo. Drugim rečima, oscilacija dominantne pozicije države i zajednice uticala je na hibernaciju tradicijskih značenja, pa i elemenata onostranosti, koja se možda krunila na nivou elemenata, ali zadržala svoju kognitivnu, socijalnu i religijsku poziciju u intimnom svetu stvarnosti zajednice. Najvažnije, onostranost sela, bez obzira na trenutnu percepciju zajednice, postaje deo kulturne tradicije ili baštine koja je u uskoj vezi sa vertikalnom i horizontalnom identifikacijom unutar zajednice, kao neka vrsta kulturnog kapitala i osnove identitetske pozicije.

### **IX 3. „Vampir“ : tradicija, baština, kolektivni i individualni identiteti**

Kod sagovornika sam obično nailazio na dve vrste diskrepancije, odnosno dve nedoumice, neslaganja u ispoljavanju stava i / ili identiteta. Zapravo, radilo se o dve pozicije percepcije tradicije, javnoj i privatnoj, lokalnoj i zvaničnoj. Prvo, bilo je teško nazreti intiman stav o demonološkim narativima, posebno ukoliko je cilj bio da kroz ove razgovore saznam i vrednosni stav sagovornika o tim pričama na nivou kulturne baštine zajednice. Drugo, nedoumica se javljala i onog trenutka kada bih potencirao razgovor o ontološkom doživljaju, odnosno postavio pitanje o tome da li sagovornik smatra da se radi o istini samo pričama. Prvo pitanje se ticalo odnosa kult. nasleđa i ispitanika, drugo njegove kulturne percepcije „stvarnog“.

Prethodno rečeno odraz je ideje da je selo heterogeno, te da pored privatnih ili kolektivnih tradicijskih matrica, postoje i drugi kognitivni faktori koji oblikuju ideje individua. Pretpostavka je bila će stavovi odražavati dominantne kulturne uticaje stožirane i isprepletane unutar aparata percepcije - „kulturnih naočara“ sagovornika. Ideja je bila dakle sagledati u kojoj situaciji je zvanična a u kom lokalna kultura referentna pozicija refleksije identiteta pojedinca, posebno predamnom kao simbolom zvanične.

Prvo pitanje koje se nametnulo bilo je o odnosu vrednovanja demonolokih predanja kao elementa lokalne kulture, identiteta pojedinca i zajednice. Većina sagovornika isprva je isticala kako se ne razumeju u „te stvari“, te kako je to deo nasleđa, kako je „to“ bilo / postojalo nekada, ili kako se nekada „o tome“ pričalo. Navedeni odgovori su se po pravilu ponavljali naročito na početku razgovora kada bi ispitanici kroz smeh ili negativnu reakciju odbijali da ispolje svoj stav o onostranosti na bilo kom drugom nivou osim kroz prizmu praznoverja prošlosti ili običaja „od starine“.

Nakon dužeg razgovora postajalo je posebno zanimljivo u situacijama kada je ispitanik želeo da ukaže da tih pojava više nema, time ne isključujući mogućnost da su nekad postojale. Ono što isprva nije bilo jasno jeste to da se pod onim „čega više nema“ misli na priče ili stvarnost, ili oba. Ono što je zanimljivo, bilo je očito postojanje različitih stavova prema temi o kojoj se govori, gde su čak i „racionalistički“ stavovi često zvučali kao zvanični, dok su se ispod njih krili drugačiji, pa i opozitni, intimni stavovi o temi. Često se dešavalo da sagovornik koji je isprva negirao poznavanje, a posebno verovanje u „te stvari“, na kraju razgovora otkrije da veruje u njih ili da je doživeo susret sa onostranim ili u krajnjem slučaju, da ne može da ispolji konačan stav od mogućnosti postojanja tih pojava.

Bilo je jasno da ispitanici sadržaj narativa i svoj stav o pričama koriguju u odnosu na vrednosnu poziciju koju bih ja, kao istraživač, zauzeo. Radilo se dakle, o opozicijama „mi“ : „drugi“, gde sam ja bio prepoznat kao „stranac“ ili „unutrašnja drugost“. Iako sam na nacionalnom nivou delio identitet, pa i nacionalnu kulturu svojih ispitanika, bilo je jasno da predstavljam različit aspekt iste. Stav ili komentari ispitanika ukazali su da moju poziciju čitaju kao identitet „mlade“, „fakultetski obrazovane“, „građanske“ osobe, u očima sagovornika često potpuno opozitne od njihovog identiteta. Radilo se dakle o faktoru imaginarne hijerarhijske lestvice kulture koja je implicirala vrednosni stav koji se odnosio i na identitet odnosno status sagovornika. Drugim rečima, ukoliko je postojala svest o kulturnoj hijerarhiji, isto je važno i za identitete.

Vrlo brzo bi se ispostavilo da ispitanici smatraju da će otkrivanje intimnog sveta svojih verovanja i stvarnosti učiniti da budu percipirani kao: „primitivni“, „nepismeni“, „zatučani“, „praznoverni“, „glupi“ ili – „ludi“. Situacija se menjala u slučaju kada ispitanik nasluti izostanak negativnog vrednovanja njegovih stavova ili moje poznavanje drugih ljudi koji dele ova znanja ili iskustva. Sagovornik se „otvarao“ i u sučaju kada želi da istakne svoju pripadnost lokalnoj zajednici potvrđujući poznavanje prošlih generacija, njihovih života i iskustava. Hijerarhija zvaničnih ili širih slika kulture takođe je bila faktor, u smislu da je u odnosu na opštepoznate motive sagovornik često nastojao da naglasi važnost lokalne kao izvora nekih od elemenata nacionalne ili popularne kulture. Možda najveća opozicija u dijalogu mojih sagovornika i mene bila je ona koja ne nosi samo vrednosni stav na nivou kulture, već i na nivou racionalnosti koja iz nje proističe.

U tom smislu, više puta mi je naglašeno da ja kao stranac ili neko iz grada „sigurno ne verujem u te stvari“, odnosno „ne mogu da ih razumem jer sam iz grada / obrazovan“. Obrazovanje je često bilo istaknuto kao posebna diferencijalna tačka u razilaženju percepcija onih koji veruju i mene koji ne mogu da razumem / doživim iskustva na isti način. Ovo je jasna ilustracija kulturne intimnosti zasnovane na upotrebi simbola razumljivih samo unutar grupe. Sagovornici su bili svesni postojanja zvanične kulture, vrednosti ili racionalnosti čije koncepte su reprodukovali kroz odgovore, samo da bi kasnije ispoljili gotovo potpuno opozitne, ali čini se privatne i iskrene stavove.

Ovo je često dovodilo sagovornike u situaciju kada se javlja ono što socijalni psiholozi nazivaju „kognitivnom disonancijom“ ili (unutrašnjim) logičkim neskladom u zauzimanju, a pre svega ispoljavanjem određenog stava. Trauma ispoljavanja stava uzrokovana je pre svega hibridnom projekcijom identiteta sagovornika, koji su u isto vreme na pitanja odgovarali sa pozicije za koju su smatrali da će ih (po meni) prikazati u (po pretpostavci) boljem svetlu, dok su dubinska pitanja na videlo iznosila suštinski opozitne stavove (bliže lokalnoj kulturi) o verovanjima, tj. Ontološkom doživljaju stvarnosti.

\*\*\*

Naslutio sam ispravnost Kanklinijevog koncepta „hibridnog društva“ ili „hibridne kulture“ koji govori o preklapanju svetova ruralnih i urbanih zajednica u savremenom kontekstu (Canclini 1995, 20). Ovi prostori nisu međusobno nezavisni. Zanimljivo je pitanje da li se isto može reći i za različite oblike stvarnosti ili ontologija. Ispitanici su se borili sa dva identiteta, odnosno nivoa identifikacije – identifikacijom sa lokalnom zajednicom i njenom kulturom i identifikacijom sa nacijom i zvaničnom kulturom. Kroz razgovore sa ispitanicima bilo je očito da nisu svi prošli kroz

potpuno iste etape usvajanja kulturnih obrazaca, te da je kod nekih sagovornika bio primetniji uticaj lokalnih ili državnih institucija (kuturne) edukacije, a time i identiteta.

Razlikujem nekoliko kategorija sagovornika na osnovu njihove veze sa seoskom zajednicom kao socijalnim i kulturnim stratumom:

1. Osobe koje su rođene i provele čitav život na selu
2. Osobe koje su rođene u selu ali su radni vek provele u gradu
3. Osobe koje su rođene i provele čitav život na selu ali su obrazovane u duhu državne ideologije (npr. u eri komunizma/socijalizma)
4. Osobe koje su rođene i provele čitav život na selu, ali su obrazovane u duhu (lokalne) tradicije
5. Osobe koje su rođene i provele čitav život na selu, ali su obrazovane kroz državni obrazovni sistem, ali preuzele i tradicijska znanja i obrasce (do određene mere)

Sagovornici koji su ceo život u selu često su govorili o onostranim narativima kako bi istakli poznavanje lokalne kulture, odnosno pripadnost zajednici. Sagovornici su kroz narative isticali i višegeneracijsko poznavanje (iskustava) stanovnika svog, ali i okolnih sela. Nakon priča o drugima ispitanici su često pričali i sopstvena mistička iskustva. U tom smislu, radi se o kulturnoj identifikaciji zasnovanoj na zajedničkoj kulturnoj stvarnosti odnosno baštini na vertikalnom i horizontalnom nivou.

Pomenuto je bilo posebno prisutno kod onih ispitanika koji su čitave živote proveli na selu. Ovim ispitanicima je bilo važnije da istaknu svoju pripadnost i socijalne veze, nego da projektuju identitet analogan urbanom/elitnom identitetu. Bilo je i onih koji nisu proveli život u selu, ali se identifikuju sa ovom lokalnom kulturom. Iskustvo a ne priče, bile su ključne u dubinskom postoićivanju sa „precima“.

Stanovnici sela koji su radni vek proveli u Beogradu, nekom drugom gradu ili državi, najčešće nisu znali mnogo o lokalnim verovanjima ili su ih smeštali u prostor prošlosti ili praznoverja. Ovakav stav često je proisticao iz „prosvetiteljske“ uloge povratnika u selo koji je često u očima zajednice bio najobrazovaniji pojedinac, a time i predstavnik sela. Studija Dragane Antonijević ukazala je na liminalni identitet povratnika u seoske zajednice koje ih nadalje percipiraju kao „komšije“, ali ne potpune pripadnike zajednice (Antonijević 2013, 92). Identiteti ovih osoba, u očima zajednice, a verovatno i obrnuto, nisu počivali na potpunom pripadanju i saobraženju. Za ovu kategoriju sagovornika, onostranost sela postala je deo „baštine“, ali u smislu artefakta prošlih

vremena, njihov doživljaj savremenih narativa o onostranom često pratio skepticizam. Ova kategorija sagornika ukazala je na presudnu važnost odnosa kolektivnog i individualnog, pripadanja i učestvovanja u životu zajednice.

Obrazovanje školsko ili ideološko, bitno je menjalo način na koji pojedinac posmatra svet ili pripada zajednici. Opozicija lokalnih (intimnih) i zvaničnih „kulturnih naočara“ bila je očita kod pripadnika zajednice koji su svoje živote proveli u ovom prostoru, ali su se obrazovali u odnosu na državni školski (u gradu) ili ideološki sistem (u selu i / ili u gradu). Kod ovih ispitanika bio je izražen „racionalistički“ stav, mada više na manifestnom nivou kroz negaciju tradicijskog nivoa kulture na nivou doživljaja onostranosti i vrednosti baštine. Često su ovi aspekti kulturnog nasleđa ili društvene stvarnosti prezentovani kao tradicija na putu progresa. Kod ovih ispitanika uočio sam oscilacije u identifikaciji sa selom kao kulturno – obrazovnim centrom.

U slučaju nekih od (bivših?) komunista iz seoskih zajednica sa kojima sam razgovarao, centar identifikacije u detinjstvu bilo je selo, a potom država, odnosno partija. Zanimljivo je to što su periodi kada je moć i prisustvo države u javnom, ali i privatnom životu zajednice oscilirala ili opadala, u nekim slučajevima ostavljali traga i na identitet odnosno primarnu identifikaciju pojedinca. I za vreme komunizma bilo je čak i pripadnika partije koji su posećivali slave komšija ili čak i sami slavili. Ovo se krilo kako bi se osigurala pozitivna socijalna pozicija. U tom istom smislu, periodi retradicionalizacije zajednice, a opadanja prisustva države ili spoljnih ideologija, uticali su na pojedince da privatna verovanja ispolje ili naknadno konstruišu u odnosu na lokalnu kulturnu klimu.

Bilo je i onih koji su sebe identifikovali kao komuniste ili ateiste da bi kasnije isticali svoja mistička iskustva konstruisana upravo po matrici lokalnih ruralnih legendi, odnosno iskustava tog i okolnih sela. Tako se dešavalo da stariji ispitanik objašnjava kako je čitav život komunista, a njegov otac bivši funkcioner i ateista, da bi kasnije ispričao kako je imao onostrano iskustvo prilikom kog je demona oterao tako što se prekrstio. Na pitanje kako je došlo do toga da se prekrsti, sagovornik je odgovorio kako „čovjek mora u nešto verovati“ te da „čita Bibliju“. Pomenuti narativ služi kao ilustracija odnosa kolektivnih i individualnih (kulturnih) identiteta koji osciliraju kako oscilira udeo institucija šireg društva unutar zajednice.

U slučaju većine sela, oni koji su u ovim zajednicama rođeni, odrastali i obrazovali se, a ne planiraju da ih napuštaju bili su najdirektniji u ispoljavanju svojih stavova prema verovanjima kao elementima „stvarnosti“. U slučaju onih koji su proveli čitave živote na selu, ali su kroz ideološko - komunističko ili zvanično, državno obrazovanje, preuzeli aparat zvanične percepcije kulture i ostali

dosledni, trudili su se da potpuno logički opovrgnu mogućnost da su pomenuta verovanja stvarna ili pozitivna baština. U situacijama kada je identitet „komuniste“ postao toliko nepovoljan da se graničio sa stigmom, sagovornici su se priklanjali kulturi zajednice i javno manifestovali svoju pripadnost.

Post socijalističke, mlađe generacije sagovornika su posebno zanimljive. Kod ovih ispitanika, posebno je važna uloga roditelja. Uglavnom se dešavalo da mlađi sagovornici reprodukuju, u manjoj ili većoj meri, stavove roditelja ili članova porodice starije generacije. Roditelji su figurirali kao medijatori između pojedinca i urbanog odnosno modernog. Što se tiče edukacije, većina ispitanika su na školovanje odlazila u veća sela ili bliže urbane centre, a većina je imala i pristup internetu i socijalnim mrežama. Mlađi sagovornici su često tradicijske narative nazivali „bapaskim pričama“, ali se u više slučajeva ispostavilo da se radi o odklonu, te da neki od njih i veruju u istinitost istih.

Očigledan problem koji se ispojio kroz stavove sagovornika je razdvojenost demonoloških predanja kao „priča“ i „nasleđa“, nasuprot „stvarnosti“ i „sadašnjosti“. U nekim slučajevima onostrani kontakti bili su deo kolektivnih identifikacija na nivou iskustva, dok su znanja o narativima bila deo poznavanja lokalne kulture i njene istorije. Na osnovu izrečenog, deluje kao da onostranost na nivou znanja i iskustava predstavlja jedan intimni, ali jako bitan element koji ne predstavlja samo znanje već i ontologiju. Ne „baština“ već ontologija činila se ultimativnom tačkom diferencijalizacije dva vremena, prostora i filozofija, a time i identiteta.

Odnos identiteta i statusa činio se uslovljen ambicijom pojedinca. Ovo se posebno naslućivalo kod sagovornika mlađe generacije koji su pokušavali ili želeli da napuste selo i pređu u grad. U tom smislu, manifestacije stavova kroz isticanje jednog, a potiskivanje drugog aspekta kulturnog identiteta, činilo se uslovljeno pretpostavkom o homogenom, javnom i poželjnom diskursu. Vrlo sličan princip sam zabeležio kod stanovnika sela koji su u ovoj generaciji prešli da žive u urbanim sredinama.

#### **IX 4. „Vampir“ između sela i grada**

Ispitanike koji su nedavno prešli iz sela u grad doživeo sam kao individue koje se i dalje nalaze u liminalnom prostoru identiteta. „Liminalnost“ je predstavljala ne samo fizičku, već i simboličku odrednicu identiteta osobe sa sela i „građanina“. Na primeru ove grupacije, odnos prema

kulturnoj baštini bio je još očiglednije uslovljen prikrivanjem jednog ili isticanjem drugog aspekta pripadništva u odnosu na performirane identitete i/ili željeni status.

Pokazalo se da je u nekim selima, naročito u istočnom i jugoistočnom delu države (konkretno u knjaževačkom kraju gde sam najviše i istraživao), prisutan problem depopulacije i marginalizacije sela i tu sam ređe imao prilike da razgovaram sa malobrojnim mlađim osobama. Osobe koje su menjale mesto prebivanja i prelazile iz ruralnih u urbane centre, bile su sagovornici čiji su odgovori ukazali na važnost performansa i spoljne percepcije po kreiranje statusa i identiteta. Daleko od toga da su unutrašnje migracije nova pojava na selu, ali sam se fokusirao na generacije koje nekoliko godina nastanjuju gradove. U selima čije je stanovništvo starije i manje mobilno, bilo je manje problema doći do stava ili iskustava sa onostranim, a identitetsko pozicioniranje bilo je jasnije povezano sa selom nego gradom. U modernijim, urbanijim selima situacija je bilo obrnuta, posebno u slučaju mlađih generacija.

U Beogradu, ali i po drugim gradovima sam imao prilike da upoznam mlade ljude poreklom sa sela kako bi studirali ili radili. Pomen moje teme u nekim slučajevima uzrokovao je prekid komunikacije i povlačenje ispitanika, dok bi u drugim slučajevima došlo do vrlo zanimljivih saznanja. Otkrio sam da ukoliko se postavim kao medijator između verovanja u (drugim) selima i sagovornika, te pružim uvid u sopstveno interesovanje za temu, mogu dobiti pristup u intimni svet verovanja. Ovo se dešavalo i na terenu po selima gde sam kroz upotrebu specifičkih lokalnih termina ili pokazano znanje o istoriji, verovanjima ili međuljudskim odnosima na lokalnom nivou, uspevao da ostvarim razgovor sa ispitanicima, čak i o najintimnijim temama. Ipak, razlikujem razgovor sa nepoznatim ispitanikom nasamo, od razgovora sa osobom pred njenim prijateljima koji su iz istog sela ili slične vrste zajednice i razgovor sa osobom pred prijateljima koji su iz urbanih centara ili Beograda.

Privatni razgovori pokazali su se kao vrlo zanimljivi u smislu razumevanja uzroka potiskivanja i manifestovanja intimnih stavova. Ukoliko bih se postavio kao antropolog iz Beograda, ispitanici su praktično odbijali da razgovaraju o ovoj škakljivoj temi. Ukoliko bih performirao hibridnu, medijatorsku poziciju, situacija bi se poboljšala i sagovornik bi mi ispričao poneko predanje. U slučajevima kada sam želeo da dođem do najintimnijeg nivoa verovanja, dakle, iskustva sa onostranim, koristio sam se specifičnim mehanizmom. Rekao bih ispitaniku da započne priču o svom iskustvu, a da ću je ja završiti. Ovo nije bilo posebno teško, jer sam na terenskim istraživanjima uočio pravilnosti u strukturi narativa o onostranom. Kada bih nastavio priču svog sagovornika, nešto se u našem odnosu menjalo. Naime, do jednog trenutka ispitanici su me pažljivo



slušali, da bi u prelomnom trenutku dali sledeće iskaze: „nikada nisam ovo ispričao nikom ovde, ali ispričaću tebi“, „ne znam da li bi trebalo da ti ovo pričam, ali...“. Kada sam pitao za razlog ustručavanja ispitanici su mi rekli kako se radi o „intimnoj stvari“, ali i strahu da ne budu prepoznati kao „primitivni“, „zatucani“ ili „ludi“. Kulturna pozadina, te indimni doživljaj identiteta nije se dakle uvek poklapao sa manifestnim upravo iz straha od izopštenja, odnosno mogućnosti da osoba bude prepoznata kao „aberantna“ ali u gradu.

Gotovo svi ispitanici su započeli izlaganje sa pričama „iz treće ruke“, zatim pomenuli iskustva nekog koga manje ili više poznaju (nativ „iz druge ruke“), a potom ispričali sopstveno iskustvo susreta sa nekim oblikom „onostranog“. Ovo je za mene bilo jako zanimljivo, jer sam do tada najviše priča čuo od starih ljudi, manje od ljudi srednjih godina, a najmanje od mlađih osoba. Najbitniji doprinos ispovesti ispitanika bilo je saznanje da oni, na nivou ličnog iskustva, pomenuto ne koncipiraju kao „verovanja“ *per se*, već stvarna iskustva, odnosno – stvarnost. Svi ispitanici su prvo pokazali otklon ili neku vrstu podsmeha na početku ispitivanja, ali su kroz promenu (mog) pozicioniranja osetili dovoljnu bliskost da mi ispričaju svoja iskustva.

U odnosu na potencijalnu stigmatizaciju, tok razgovora, odnosno gradacija ispoljavanja stavova tekla je paralelno sa međusobnim upoznavanjem i sticanjem osećaja poverenja ili bliskosti. Ispitanici su svoja izlaganja započinjali „bapskim pričama“. Nakon toga, govoreći o iskustvima osoba iz svoje okoline, sagovornici su već odražavali osećaj nelagode, koji je proisticao iz njihovog ambivalentnog stava o tim pričama i pojavama. Na kraju, ukoliko bih uspeo da pridobijem dovoljno poverenja, osoba mi je govorila o svojim iskustvima, time rizikujući da stigmatizaciju prenese sa zajednice ili svojih srodnika/komšija, na sebe. Strah od individualne stigmatizacije činio se najintenzivnijim.

U slučajevima kada sam sistemom slučajnog uzorka birao ispitanike u grupi ljudi, u kafiću ili ispred fakulteta, nailazio sam na barijeru. Sagovornici su odbijali da pričaju o temi najčešće u slučaju kada su okruženi osobama sa kojima ne dele slično poreklo. Primera radi, u jednom kafiću u Beogradu razgovarao sam sa grupom studenata. Deo grupe je bio iz Beograda, dok su ostali bili iz Pančeva, Čačka i Jagodine. Iako je kod ostatka grupe moja tema probudila interesovanja, pa čak i kod devojke iz Pančeva koja se interesovala za „vlašku magiju“, druge dve osobe su samo kratko prokomentarisale da ih „to ne zanima“.

U slučaju da se radi o osobi koja je okružena kolegama ili prijateljima koji dele slično poreklo, često je dolazilo do interesovanja za moju temu, a potom i međusobnog deljenja iskustava sa onostranim. Na taj način, sagovornici, iako iz različitih delova Srbije, na kratko su manifestovali

najintimnije stavove i iskustva, međusobno se povezujući u svojoj „drugosti“ upravo kroz ideju posebnosti i intimnosti. Na ovaj način, identitet osobe bio je osnažen (mikro) grupnim identitetom zasnovanom na sličnom kulturnom naseđu i socijalnim pozicijama.

Ova situacija je bilo posebno uočljiva na primeru mojih prijatelja koji su u Beograd došli iz manjih sredina, gradova ili sela. Prijatelji su mi često lako otvarali svoj intimni svet verovanja. Sa druge strane, na privatnim okupljanjima meni nepoznatih ljudi, moji domaćini su prijatelje poreklom iz istih krajeva lako uspevali da nagovore da mi se otvore. Šta više, „otvaranje“ je u ovakvim situacijama bilo manifestacija deljenja grupnog identiteta na najitimnijem nivou. Naime, kada bi domaćin, moj prijatelj pokrenuo temu koja me zanima, a ja se nadovezao, ostali okupljeni su vrlo lako otkrivali svoja znanja, pa i iskustva. Ovde mislim na ljude iz istog kraja (npr. Kruševca). Slična se situacija ponavljala i u okolnostima kada grupa ispitanika nije iz istog kraja, ali dele poreklo iz sličnih mesta, odnosno baštine sličnu kulturu. Intimnost uzorokovana strahom od stigmatizacije u ovim slučajevima je izostajala. Umesto nje, sagovornici su kroz narative ojačavali intimne veze i razgovarali o svetu kulturne stvarnosti u novom gradu potiskuju na nivo kuturne intimnosti. Time se potvrđivala posebnost i sličnost, a izbrgavala osuda i različitost.

Kao i u slučaju mlađih ispitanika na selu, ovi ispitanici su strepili da će otkivanje njihovih intimnih kulturnih identiteta nepovoljno uticati na (moju) percepciju njih samih. Pod negativnom percepcijom podrazumevam vrednosnu poziciju koja ih neće samo označiti kao „seljane“, predstavnike seljačke kulture, već ne – građane, ili ne – urbane, izmeštene, disfunkcionalne pripadnike urbanih zajednica. Jednako koliko je na selu dubinska identifikacija sa kulturnim obrascima zajednice služila kao potvrda uklapanja i pripadanja. U oba slučaja, stepen identifikacije sa specifičnim kulturnim okvirom bio je uslovljen načinom na koji pojedinac način pripada, doživljava i reprodukuje kulturu na javnom i intimnom nivou. Ponavljam, zanimljiva je bila veza između identiteta, kulturne baštine. Koncepta stvarnog i racionalnog. Meni kao naučniku stavovi sagovornika govorili su o njegovoj kulturnoj poziciji ili identitetu, dok su za moje sagovornike ti iskazi govorili i o paralelnim stvarnostima koje ne mogu razumeti/iskusiti svi.

Izrečeno u ovom podpoglavlju akcentuje mesto onostranosti kao intimnog elementa lokalne kulture i identiteta zajednice. Svet koji se menja doveo je do preklapanja konteksta gde se stanovništvo, posebno mlađih generacija iz ruralnih „preliva“ u urbane centre, dok moderna urbana i netradicijska kultura nalazi svoj put do seoskih zajednica. Sa druge strane, ukazao sam da kod ove generacije ispitanika postoji mnogo slučajeva koji zarad novog statusa i identiteta potiskuju ne samo svoje poreklo ili kulturno nasleđe, već i jedan vrlo intiman nivo promišljanja stvarnosti,

odnosno racionalnost svojstvenu seoskim zajednicama pre nego urbanim centrima. Seoska „stvarnost“ nasuprot urbanoj, na nivou koji se nalazi na intimnoj razini ispod one zvanine, čini se kao dve opozitne slike racionalnosti.

Doživljaj sveta oko sebe na ontološkom nivou razlikovao je narative o baštini od iskustava koja za ispitanike na selu, ali i u gradu predstavljaju – *stvarnost*, te najdublji nivo kulturne intimnosti. Baština kao oblik nasleđa, muzelizovane prošlosti, činila se manje problematičnom od tradicije koja je „živa“ ili „stvarna“. Odgovor po kome se sagovornik plaši da će u odnosu na svoju percepcije tradicije kao osnove kulturne stvarnosti biti prepoznat kao „lud“ govorela je ne samo o hijerarhiji kulture, već i racionalnosti. Ovo je bila naznaka četvrtog i možda najmoćnijeg faktora stigmatizacije „vampira“ kao elementa baštine (i) „stvarnosti“, danas.

### **IX 5. (Intimni) doživljaj „stvarnog“: Od kognitivne do „ontološke disonance“**

„Kada je lajbnic predložio da se spoljašni pojmi kao golema zajednica duhiva među kojima ima i može biti samo duhovnih odnosa, želeo je da postupi kao racionalista i u tom univerzalnom animizmu nije video ništa što se može ogrešiti o razum“ (Dirkem 1982, 26)

U prethodnom delu teksta osvrnuo sam se na važnost onostranosti kao elementa lokalne kulturne baštine po konstruisanje individualnih u odnosu na kolektivne identitete, kao element stvaranja intimnih socijalnih veza i reprodukovanja željenog socijalnog statusa. Onostranost kao jedan od specifičnih elemenata seljačke kulture koju dele gotovo svi u zajednici, na različit način i različitim intenzitetom usled spoljnih i unutrašnjih faktora. Ovaj aspekt percepcije sveta, stvarnosti i kauzalnih odnosa usko je povezan sa dubinskim i višerodnim dualizmom seoskih zajednica kao „sveta za sebe“, čak i danas. Ipak, uticaj spoljnih institucija te zvanične kulture osetan je i na nivou seoskih zajednica. U tom smislu bi bilo važno razumeti kako sagovornici doživljavaju koncepte poput „stvarnosti“ ili „stvarnog“.

„Verovanje“ je apstraktan termin koji nosi vrednosnu težinu. Naime, u odnosu na centar moći, odnosno dominantnu stranu percepcije stvarnosti, „verovanje“ može imati više značenja. Na nivou Srbije, narodna verovanja percipirana su kao „praznoverje“, te nazadna pojava, makar ako je ovaj fenomen percipiran iz ugla zvanične crkve (Ђаповић 1992, 98-99). Crkvena verovanja su, prema toj instituciji, hijerarhijski iznad praznoverja. Pored toga, za pripadnike crkve, sa kojima sam razgovarao, hrišćanski narativi, odnosno mitologija, ne predstavlja samo „verovanje“, već istinu ili, na određenom nivou – „stvarnost“. Ontološki, narodno „praznoverje“ ili ostaci „paganštine“, po

sveštenim licima sa kojima sam razgovarao, predstavljaju pre svega nešto iracionalno. U kontrastu sa ovom idejom, crkvena dogma, odnosno narativi predstavljaju nešto racionalno i istinito. Ovde se radi o religijskoj percepciji stvarnosti, koja je za nauku opet, niži vid racionalnosti nasuprot naučnoj. Ipak, na nivou nacionalne kulture, hrišćanska baština, kultura i racionalnost pozicionirani su na višem stupnju od narodne kulturne i imaginacije. Radi se dakle, ne nužno o objektivnom odnosu racionalnog i iracionalnog, već dominantnim i hijerarhijski pozicioniranim slikama „stvarnosti“ u odnosu na koje su opozitne i alternative prepoznate kao iracionalne. Radi se, dakle, o opozicijama različitih hijerarhijskih odnosno socijalnih statusa.<sup>148</sup>

U teorijskom uvodu sam pominjao ideju „stvarnosti“ kao koncepta podeljenog na dva dela, „ontološki“ i „eksplikatorni“ (Kuljić 2006, 7) Ova podela podrazumeva svet činjenica i svet interpretacije. Budući da je eksplikacija uslovljena kontekstom, kulturom i društvom, očekivano je da se u odnosu na kontekst i stranu koja interpretira događaje, bude kreirana i specifična slika „stvarnosti“. Dominantna strana, država ili zajednica presudna je po konstruisanje relativno homogene slike jedne nasuprot drugim racionalnostima.

Gledano kroz naučnu prizmu, vrlo je jasno šta je „stvarno“ ili „racionalno“, a šta ne. Otud i razlika odnosno potreba za razlikom koja određuje šta je „verovanje“ a šta „stvarnost“. U očima (Zapadne) nauke, jedno je više povezano sa sakralnim a drugo za profanim aspektom interpretacije sveta (Dirkem). Ovo je posebno uočljivo u društvu gde je država odvojena od religije, odnosno sekularizovana ili gde barem postoji jasna međa sakralnog i profanog. Ovo je ipak etnocentrični model karakterističan pre svega za zapadni (pogled na) svet, jer postoje društva koja nemaju jasno omeđane koncepte svetog i svetovnog. U takvim društvima odsustvo rigidne ihotomije se odražava i na percepciju stvarnosti. Pomenuto je kritika Dirkemovih termina „sakralno“ i „profano“ kao prostora ili konceptata koji odražavaju zapadnu vizuru stvarnosti (Masuzawa 2012, 34-35).

Koncept Iracionalno i racionalno, analogan je ideji prirodnog i natrprirodnog. Za Maksa Vebera, termin „natprirodno“ je usko povezan za zapadnim etnocentrizmom. Po Veberu postoje dve vrste racionalnosti: formalna i suštinska. U formalnom smislu, autor ilustruje racionalnost kroz primer promišljenog sistema proizvodnje, proračunavanja, optimalnog korišćenja resursa itd. Formalna nema, dok suštinska racionalnost ima vrednosne stavove. Suštinska racionalnost podrazumeva faktor zastupljenih vrednosti jednog (centra) stanovišta. Za druge pozicije pomenute pojave ne moraju biti interpretirane kao racionalne (Weber 1970, 293). Globalno prihvatanje jedne

---

<sup>148</sup> Podsećam na primer sveštenika kome je ideja „vampira“ u selu bila bizarna i iracionalna laž, dok je ideja o Isusu Hristu bila ne samo zamisliva, već realna.

pozicije posledica je dijalektike moći, a postojanje paralelnih percepcija sveta dokaz postojanja alternativnih, čak opozitnih. Prema tome, razlikujem pozicije racionalnosti koje proističu iz nauke odnosno religijskih institucija bilo da se radi o npr. hrišćanstvu ili magiji specifičnim za ideje narodne kulture u suživotu jedno sa državnim iako često u hegemonijskom odnosu.

Pomenuto ne znači nužno da centri moći poput države i zvanične kulture moraju počivati na jednoj centralnoj slici racionalnog, već mogu uz to podržavati ili tolerisati brojne, a valorizovati određene slike paralelne racionalnosti. Ovo je tolerisano dokle god ne dotiče „suštinu“. „Suština“ zavisi od konteksta, svetonazora, ideologija i veze države, nacije i naroda ali uvek dotiče pitanje vrhovnog kognitivnog, socijalnog i političkog autoriteta. U slučaju Srbije, uloga SPC, odnosno pravoslavlja je između ostalog povezivanje individualnih identiteta „Srba“ na nivou zajednica, ali i nacionalnom nivou identiteta. Idejni sistem SPC predstavlja viši nivo kulturne baštine od narodne ili seljačke kulture, a hrišćanska racionalnost viši nivo stvarnosti u odnosu na imaginaciju seoskih zajednica i njihovog sveta onostranosti.

Podeljenost nauke i religije zavisi od konteksta. Religija bi u srednjem veku, predstavljala neku vrstu (proto)nauke, dok je dolaskom modernosti a posebno prosvetiteljstva postavljena jasna granica između nauke i religije (Kokjara 1984, 58-92). Ipak, u zajednicama koje su izolovane od institucija države i savremenih tokova, religija i magija i danas figuriraju kao nauke. Postavlja se pitanje odnosa „religije“, „magije“ i „nauke“ prema „stvarnosti“ te koncepata „racionalnog“ i „iracionalnog“; kako ovaj odnos može biti politički?

Po Klifordu Gercu, religija je: „sistem simbola koji doprinose stvaranju snažnih, ubedljivih i dugotrajnih raspoloženja i motivacija kod ljudi, time što uspostavljaju ideje o opštem ustrojstvu života i tim idejama daju takav činjenički privid da ta raspoloženja i motivacije izgledaju izuzetno realni“ (Geertz 1966, 4). Za Gerca religijski simboli „doprinose stvaranju suštinskog saglasja između jednog određenog načina života i postojećih metafizičkih stavova i na taj način, autoritetom koji pozajmljuju od onog drugog, podržavaju oba“ (Ibid). U kontekstu ovog rada rekonstrukcija kulturne i društvene stvarnosti postaje politički odnosno čin moći.

Robin Horton je tvrdio da religijska i magijska verovanja predstavljaju pokušaje objašnjavanja pojava i tehnike manipulisanja svetom i po tome nalikuju nauci i tehnologiji, iako nisu istovetna (Hamilton 2003, 84). Magijsko – religijska verovanja i prakse i nauke, Horton posmatra kao potragu za „jedinstvom koje je u osnovi prividne raznolikosti, za jednostavnošću koja je u osnovu prividne složenosti, za redom koji je u osnovi prividnog nereda, za redovnošću koja je u osnovi prividnog odstupanja od pravila“ (Horton 1970, 152). Za Hortona nauka kao magijska ili

religijska verovanja i prakse, stvara „sistem entiteta ili sila koje deluju unutar zdravorazumskog sveta ili izvan njega“ (Ibid). Obe pozicije aktivnosti prevazilaze ograničenja zdravorazumske percepcije kauzalnih odnosa i veza u prirodi i legitimišu („reintegriraju“) „stvarnost“. Za Hortona i nauka i magijsko – religijski koncepti teže da „zdravorazumski svet izdele na njegove različite vidove“, te da ih ponovo sastave, ali na sebi svojstven način (Ibid). Autor zaključuje da obe strane „racionalnog“, nauka i religijsko – magijska misao, izdvajaju stvari iz stvarnosti, analiziraju ih regenerišući „stvarnost“.

Razlika između nauke i religije/magije ipak postoji, i leži u razvijenoj svesti o alternativni, odnosno odsustvu iste. Horton smatra da su kulture ili zajednice čija je percepcija sveta bazirane na religijsko–magijskoj percepciji sveta – zatvorene, dok su društva koja su okrenuta nauci – otvorena (Horton 1970, 152). Nauka, po rečenom naizgled počiva na konstantnom preispitivanju ideja (iznutra), dok religija, pa i magija počiva na ideji nepogrešivosti sopstvenog diskursa. Za zatvorene tradicijske zajednice, po Hortonu, upravo zatvorenost daje svojstva prinudnosti i nepromenljivosti, odnosno čini tradicijsku misao svetom i faktorom reda, dok alternativapredstavlja pretnju zajednici haosom i neredom (Ibid).

Kod nekih naroda, društva ili grupa, pojam „natprirodnog“ ne mora nužno postojati, a pojam „izuzetnog“, neuobičajenog ne mora opisivati posebne „oblasti stvarnosti koja prevazilazi ovaj svet“ (Hamilton 2003 79). U tom smislu, Malkom Hamilton ističe kako se „razni nematerijalni entiteti – „duhovi“, „demoni“, „sili“ itd. – smatraju aspektima svakodnevnice.. ali ipak posebnim i neuobičajenim“ (Ibid). I zaista, na terenu sam naišao na mnoga svedočanstava „natprirodnog“ u selu, i van njega, koja govore o iskustvima koja prevazilaze prostore sakralnog, već se smeštaju u posebne vremenske i prostorne oblasti ili okolnosti u kojima se neke pojave javljaju. Ipak, doživljaj ovoga je na ontološkom nivou, gotovo profan a dva sveta predstavljaju prožeti prostor svakodnevnice.

Upravo zato, izbegavao sam da naglašavam svoje (naučne) stavove ili koristim termin „verovanje“ u razgovoru sa ispitanicima, jer bi to dovelo do otpora ili nametanja „racionalističkog“ diskursa sagovorniku. Na taj način, odgovori koji bi bili, za mene – istraživača, nejasni ili protivurečni, za ispitanika ne bi predstavljali logičku grešku u zauzimanju stava ili „racionalne“ pozicije. Iz ugla nauke, dobijene kontradiktorne odgovore ili narative smestio bih u kategoriju „mita“ ili „verovanja“, dok bi za moje ispitanike „natprirodno iskustvo“ zapravo bilo „prirodno“ – stvarno, ali posebno iskustvo.

Pokušaću da ilustrujem odnos (etnocentrične, Zaadne) „naučne“ i (lokalne) „magijske racionalizacije“ kao dve vrste logičke interpretacije ontološke stvarnosti. Setimo se Evansa Pričarda i njegovih istraživanja magije kod Azande plemena u Africi. Selo je zadesila nesreća. Vrata ambara su pala i usmrtila pripadnika zajednice. Ovo je interpretirano kao posledica delovanja nepoznate „veštice“, odnosno crne magije. Vodeći se naučnim, „racionalnim“ pristupom Pričard ukazuje na činjenicu da su termini pojeli šarke vrata što je uzrokovalo da vrata padnu. Drugim rečima, po Pričardu, nije magija bila uzrok nesreće. Ipak, na ove argumente, okupljeni su objasnili da znaju da termi pojeli drvo oko šarki, ali da osnovno pitanje nije „zašto su vrata pala“, već „zašto su vrata pala baš u tom trenutku i baš na tu osobu“ (Evans-Pritchard 1937, 5, 194). Pitanje uzroka je dakle zahtevalo odgovor ali ne kroz logiku objašnjenja zapadne racionalnosti, već racionalnosti zajednice. Interpretaciju događaja razlikovala je šira logika kauzalnih odnosa kod strana koje su ih interpretirali na potpuno drugačiji način. Reakcija sela bila je uzrokovana „verovanjem“, barem za naučnika. Za pripadnike zajednice ovo nije bilo verovanje već stvar „stvarnosti“.

Kao primer magijskog doživljaja „stvarnosti“, navodim primer jednog ispitanika, rođenog u selu nadomak Bujanovca sredinom sedamdesetih godina prošlog veka. Sagovornik živi i radi u Beogradu godinama, ali je budući da je čuo čime se bavim, odlučio da mi se otvori i ispriča svoja iskustva sa „onostranim“. Na osnovu tri primera njegovih iskustava ukazaću na problematičnost termina „verovanja“ kao dela kulturne stvarnosti sela.

Kada je sagovornik još pohađao osnovnu školu, on i članovi njegove porodice krenuli su, jednog jesenjeg predvečerja u posetu rođacima u istom selu. Dok su hodali glavnom cetom, dečak je išao sa ocem i stricem napred, dok su majka i tetka hodale nekoliko metara iza njih. U jednom trenu, dečak je spazio malo mače koje ih je pratilo. Iako je pokušao da ga uhvati, nije uspevao. Kada su došli do raskrsnice, tačnije mesta gde se put deli i pruža u tri pravca, ispitanik je stigao mače i pokušao da ga uzme u ruke. U tom trenutku, po priči sagovornika, mače se pred njihovim očima rastopilo, a ostala je samo barica slična otopljenoj masti ili vosku. Pored dečaka, ovom su svedočili i otac i stric, ali ne i žene koje su ih sustigle nakon što se pomenuto odigralo. Kada je nešto kasnije, otac sa sinom otišao kod starice koja se u selu bavila magijom ili znala „te stvari“, rečeno im jeda se radi o „omaji“. „Omaja“ je poput „osenje“, lokalni izraz za priviđenje.

Nekoliko godina kasnije, dok je ponovo sa ocem i porodicom prolazio istim putem, dečak je otišao u stranu kako bi mokrio. Ubrzo mu se u istoj aktivnosti pridružio i otac, koji je stao nekoliko metara dalje. Dok je dečak stajao, osetio je udarce sitnih kamenica koje su ga pogađale u glavu, a iz pravca šume. U tom trenutku se obratio ocu, jer je mislio da ga je on i gađao. U tom trenutku otac

ga je preduhitrio kritikom i komentaram da dečak prestane da ga gađa. Ispostavilo se da su obe osobe doživele gađanje iz šume, na čijim obroncima te hladne jesenje večeri nije bilo nikog. Ovo je takođe okarakterisano kao „omaja“. Zanimljivo, vrlo slične priče/iskustva zabeležio sam na potpuno drugom kraju zemlje, u Tršiću i okolnim selima, gde se ovo takođe percipira kao onostrana pojava.

Posle ovih događaja, krajem devedesetih godina prošlog veka, porodicu su zadesila dva smrtna slučaja. Prvo je preminula tetka sagovornika, a nakon dve nedelje i njegova baba. U oba slučaja, nakon sahrane, noću, dešavalo se da sagovornik začuje kucanje o prozor kuće. Njemu je bilo čudno što psi u dvorištu nisu lajali, ali i to što nikog nije čuo da prilazi prozoru koji se nalazio u nivou ulaznih vrata, do kojih bi se posetilac morao uspesti uz strme i bučne stepenice. Nakon toga, smatrajući da se radi o poseti neke vrste onostranog entiteta, „duha“ ili „vampira“, ispitanik je na prozor postavio parče hleba i čašu vode uz reči: „ne znam ko si, ali nemaš šta ovde da tražiš, uzmi ovo što sam ostavio i idi dalje“. Sutradan je dao svom ocu kesu u koju je stavio čašu i hleb, da bi ih on bacio u Moravu nadomak Bujanovca. Nakon toga, više nije čuo kucanje o prozor niti imao slična iskustva.

Ove tri priče ukazuju na vizuelni, audio i čulni fizički – ontološki doživljaj onostranog, odnosno entiteta koji iz njega proističu. Sa naučnog stanovišta, ovo bi mogli okarakterisati kao etnoeksplikacije odnosno narative koji se poklapaju sa lokalnom kult. slikom stvarnosti ili narodnim verovanjima. Sve tri priče bih mogao opisati mitemama narativa o onostranosti poput „aberantnog pokojnika“, „priviđenja“ ili „liminalnih prostora“. Ipak, u slučaju sagovornika, dakle osobe, za njega ovo nisu bili aspekti „verovanja“, „folklor“ ili „socijalnih funkcija“, već – stvarni događaji kojima je svedočio ili ih iskusio. Na pitanje da li je to nekom ranije pričao, sagovornik mi je odvratio da u svom selu jeste govorio o ovim iskustvima, dok u Beogradu izbegava da govori na tu temu. Sagovornik je istakao kako ga „ne zanima da li će ga neko percipirati kao primitivnog“ ili „seljaka“, već da li će biti označen kao – „lud“.

„Ludak“ ili „lud“ kao očito stigmatizujući i vrednosni termin odnosno odrednica, više puta se pojavio u odgovoru sagovornika, posebno u gradovima kada bi pitao „zašto ne govorite o svojim iskustvima (ne samo lokalnim, ili ličnim verovanjima) sa drugim ljudima“ Ovo se posebno ticalo osoba koje pripadaju drugoj i trećoj kategoriji sagovornika, dakle onih koji „narodna verovanja“ ne posmatraju samo kao kulturno nasleđe, odnosno „baštinu“, već stvaran aspekt seoske svakodnevnice. Ovde mislim na one koji su slušali iskustva drugih ili ih i sami imali. U prvom slučaju rečeno mi je kako je sagovornik „sto puta čuo takve stvari od ljudi koje zna ceo život i



kojima veruje, a koji nemaju razlog da ga lažu“. U drugom slučaju, sagovornici su manje ili više voljno delili svoja iskustva u odnosu na stepen bliskosti koju su delili sa mnom.

„Bliskost“ između sagovornika i mene postizala se kroz moj odnos i stav kojim sam jasno davao do znanja da možda „ne verujem“ ili ne delim ta iskustva, ali ne mislim nužno da je moja percepcija sveta jedina moguća, te da to nije prvi put da takve priče i iskustva čujem. „Bliskost“ i poverenje su nastajali onog trenutka kada u situacijama u kojima je sagovornik očekivao da će njegova priča naići na odedeni vrednosni ili racionalistički sud, što se iz moje perspektive nije događalo. U tom smislu, izostajao je strah sagovornika da bude negativno vrednovan ne samo na nivou socijalnog (kulturnog) identiteta, već i stigmatizovan kao „lud“, odnosno iracionalan. Najveći strah od stigmatizacije ove vrste bio je primetan kod onih koji su se usled socijalne pozicije i strana u dijalogu osećali izmešteno u odnosu na koncept „poželjnog“ dominantnog društvenog diskursa.

„Izolovanost“ je dakle bila ključna odrednica koja je činila ova iskustva i stavove potencijalno lošim identitetskim i socijalnim markerom sagovornika. U slučajevima kada su se okupljali, meni nepoznati, ali ljudi koji se već poznaju ili ne, ali dele slično poreklo, lako je dolazilo do „otvaranja“ odnosno razgovoru o iskustvima. Strah od izmeštenosti javljao se u situacijama kada je ispitanik osećao da je svojim iskustvom izolovan, te okružen društvom koje ne razume njegovu percepciju „stvarnosti“. Radilo se dakle o odnosu individualnog doživljaja kulture/stvarnosti u odnosu na kolektivni doživljaj.

Definicija „ludila“ analogna stigmatizaciji osobe kao „iracionalne“, počivala je na pretpostavljenom dominantnom kolektivnom konsenzusu oko toga šta je „normalno“. U seoskim kao i urbanim zajednicama odrednica počivala je na istom pravilu. U selu Donja Mutnica, gde većina sagovornika ne samo veruje već i svedoči o kontaktu sa onostranim, postoje osobe koje su stigmatizovane i izolovane jer slike sveta slažu po logici drugačijoj od logike zajednice. Pomenute osobe su okarakterisane kao „lude“, jer je njihova stvarnost izmeštena u odnosu na kolektivnu. „Normalan“ bi bio dakle, onaj koji svet i stvarnost vidi po utvrđenim, prihvaćenim i raširenim društvenim percepcijama sveta, makar one podrazumevale doživljaj „vampira“ ili „vile“ kao stvarnih, dok bi „lud“ bio onaj čija percepcija stvarnosti oponira dominantnoj. Na isti način, strah od toga da će biti okarakterisani kao „ludi“, kod sagovornika počivao je na ideji da je „lud“ onaj koji pojave poput „vampira“ ili „osenje“ viđa u npr. Beogradu. Sa druge strane, ne samo izmeštanje onostranih elemenata iz lokalnog sveta „verovanja“ u prostor urbanih zajednica, već i ideja po kojoj neko živi u Beogradu, a „vampire“, „veštice“, „magiju“ ili slično doživljava kao „stvarne“, po mišljenju sagovornika, bilo je dovoljno da ih označe kao iracionalne.

„Kulturna intimnost“ razumljiva je i na nivou koji za moje sagovornike prevazilazi „kulturnu baštinu“ kao predznaka identiteta, ali dubinski važnog koncepta koji ne podrazumeva samo kulturnu stvarnost druge vrste, već drugačiju ontologiju. U slučaju brojnih sagovornika koji žive u seoskim zajednicama ili su u poslednjih nekoliko godina prešli u urbane centre, lokalna onostranost ne predstavlja samo traumatičnu temu zbog dualizma kulturne baštine, već i dualizma racionalnosti odnosno - „stvarnosti“.

Upravo ova „stvarnost“ bila je deo kulturne baštine koja se prenosi generacijski, vertikalno i horizontalno, kao najintimniji aspekt pripadanja. Onostranost kao element „te stvarnosti“ mi se, metaforički rečeno, činila kao skriveno dno reke vode povezuje dve naizgled potpuno oprečne obale. „Obale“ su delile sagovornike na one koji tvrde da „to“ ne postoji i oni koji tvrde da su doživeli „to“. Ista reka, koji bi mogli nazvati „modernost“ ili „urbana/zvanična“ kultura, delila je ispitanike sela i grada koji su, ispostaviće se sa mnim delili iskustva sa onostranim, percipiranim iz intimnosti različitih kultura.

## **IX 6. Urbano, ruralno i onostrano**

Gotovo nijedan od ispitanika poreklom sa sela nije pomenuo iskustvo sa onostranim u gradu. Očigledno je kontekst grada tj. nepoznate heterogene zajednice zasnovane na manifestno homogenom kulturnom identitetu grupe u kojima ispitanik predstavlja individuu figurirao kao simbolički reper. Grad je u simboličkom, prostornom smislu bio slika moderne urbane i heterogene zajednice gde je čovek više individua, a manje deo relativno homogenog kolektiva. „Individualizam“ je zapravo predstavljao izolovanost u situacijama kada je viđenje stvarnosti pojedinca radikalno odudaralo od kolektivnog koje ga okružuje. Ovo se potvrdilo u selu ali i gradu.

Promišljanje i manifestovanje „stvarnosti“ pojedinca ipak je podređeno kolektivu, dok se u slučajevima da se u urbanoj celini više individua slične kulturne pozadine nađe na jednom mestu, ta situacija menjala. U takvim situacijama dolazilo je do uvida u intimni svet promišljanja stvarnosti ali i faktora socijalnog prostora doživljaja i manifestovanja stvarnosti.

Ovaj zaključak me je potstakao da pokušam da razumem okolnosti u kojima se specifična kulturna stvarnost gubi ili opstaje, u odnosu na dominantni diskurs. Pored toga takođe sam želeo da razumem način na koji se „građani“ nose sa tim istim dominantnim diskursom i silom „racionalnog“ u odnosu na ontološki doživljaj sveta i „stvarnosti“.

Odnos ljudi u gradu prema mojoj temi i istraživanju pokazao se vrlo zanimljivim. Naime, različite kategorije stanovnika Beograda različito su reagovala na temu kojom se bavim, a nakon razgovora o objektu istraživanja i ispoljili različite stavove o seljačkoj kulturi, „vampiru“ i onostranom uopšte.

Na osnovu ovih razgovora uočio sam tri fenomena:

1. Da različite generacije „građana“ imaju drugačiju percepciju seljačke kulture, folkloru i ideje „paralelne“ (kulturne) stvarnosti (i ontologije)
2. Da u zavisnosti od strukture naselja (zajednice) u kom stanuju, osobe različito balansiraju između „paralelnih kulturnih stvarnosti“ i identiteta
3. Da i u gradu (među kategorijom „građana“) pored dominantne, pravoslavne, postoji paralelni sistem ideja o „onostranosti“

Prvo, odnos prema mojim narativima o iskustvima i pričama sagovornika sa sela izazvao je različite reakcije kod različitih generacija stanovnika grada. Naime, kod osoba koje su u ovoj generaciji same ili sa porodicom prešle u Beograd tema je naišla na ispoljavanje ambivalentnog stava. Isprva osobe su se ili jako zainteresovale ili distancirale od teme, da bi pre ili posle moje priče o narativima i značenjima potekle sagovornike da sa mnom podele svoje ili onostrano iskustvo bliskih osoba. Već sam pomenuo koji su strahovi indukovali zatvorenost sagovornika koji nastoje da nađu svoje mesto u (novom) svetu, te sam u ovim situacijama nastojao da ih uverim da nisu sami ili izolovani slučajevi. Ovaj pristup je pomogao. Pomenuta kategorija osoba nastojala je da svoj identitet prilagodi urbanom kontekstu, ali se i dalje nazirala kolektivna pripadnost seoskoj zajednici iz koje sagovornik vodi poreklo i sa kojom se poistovećuje na nivou kulturnog nasleđa.

Druga grupa predstavljala je osobe koje su druga generacija koja živi u Beogradu, odnosno prva generacija iz tih porodica rođena u gradu. U tom smislu, razgovarao sam sa ljudima koji su rođeni u Beogradu, ali su im roditelji rođeni i živeli u seoskim zajednicama. Kod ovih osoba nije bilo isticanja averzije ili ambivalentnog stava prema pomenutim aspektima seljačke kulture, niti „verovanjima“. Većina ispitanika je isticala kako njihovi roditelji malo šta znaju o „tim“ stvarima, ali da „baba i/ili deda zna svašta o tome“. Razgovore su često pratili i primeri poput onog gde je deda pričao unuci kako je viđala vile ili baba unuku kako joj se pokojni suprug vraća noću. Ovi sagovornici su priče reprodukovali kroz smešak, gotovo sa nekom vrstom simpatije prema osobama koje žive u okruženju ili pripadaju kulturi koja (kao da) pripada prošlosti. Ispitanici su lakše govorili o verovanjima svojih baba i deda nego roditelja. Na ovaj način zapravo se ispoljavao identitet sagovornika kao građana, čija je veza sa selom samo stvar porekla, prošlosti, koji su svoje

rotielje pozicionirali pre u grupu građana nego seljana. Kod ovih ispitanika, identifikacija je bila podeljena između grada u kom su rođeni i žive, nasuprot svog porekla kao specifične crte identiteta.

Treća, kategorija „građana“ koji su, kao i njihovi roditelji, pa i preci, rođeni u Beogradu, odnos prema seljačkoj kulturi i verovanjima bio je potpuno drugačiji. Kod ove grupe sagovornika tema je izazvala ili interesovanje ili potpunu negaciju interesovanja. Sagovornici su temu ili odbacivali kao pokazatelj primitivnosti dela našeg društva, ili pak bili jako zainteresovani da saznaju nešto više o „njima“, tim „drugima“ duboko u „unutrašnjosti“ ili na margini naše zemlje i društva koji i dalje žive „magičnu stvarnost“, „izvode rituale“ i održavaju „verovanja“ (prošlosti). Za ovu grupu sagovornika, „selo“ je bio potpuno nepoznat, egzotičan pojam.

Ideja „paraleni stvarnosti“ ili „magijskog promišljanja kauzalnih odnosa“, za ovu kategoriju sagovornika često je predstavljala pandan emisijama o izolovanim ili „primitivnim“ plemenima koja nastanjuju ostrva u Tihom okeanu ili neku sličnu zabačenu lokaciju. U ovom slučaju tema je izazivala interesovanje, jer se ne radi o „drugima“ udaljenim u vremenu i prostoru, već o skrivenom svetu nadomak urbanih centara. Egzotizaciji seljačke kulture u ovom slučaju svakako je pomogla socijalna pozicija sagovornika, ali i strane i televizijske emisije poput onih koje vodi Jovan Memedović. Za ovu grupu ispitanika, kao i prethodnu, svet stvarnosti „naših predaka“ bio je percipiran kao artefakt prošlosti, jedna od slika sveta koga više nema. Ova grupa sagovornika identifikovala se poreklom i pripadnošću sa identitetom „građanina“ odnosno gradskom / nacionalnom / ili zvaničnom, a često i kulturom Zapada.

Drugi fenomen koji sam uočio govori o zabludi ideje homogene urbane kulture. Gradovi poput Beograda možda figuriraju kao centri evropeizacije, modernosti, urbanizacije ili modernizacije našeg društva, ali da je činjenica da manifestni i latentni sloj kulturnih identiteta i konceptata kulturne stvarnosti i verovanja nisu istovetni. Odnos identiteta „građana“ i „ne - građana / seljaka“ manifestovao se kao odnos prošlosti, Balkana, ili zaostalosti nasuprot savremenosti / modernosti, Evrope ili progresivnosti. Ove opozicije naglašene su implicitno ili eksplicitno kroz narative ispitanika svih kategorija. Odnos prema njihovoj istinitosti, ipak zavisio je od toga kako ispitanik doživljava sopstveni identitet, kako ga drugi doživljavaju i kako želi da ga drugi doživljavaju, što je bilo direktno uslovljeno socijalnom pozicijom individue, porodice, grupe ili zajednice kojoj pripada ili želi da pripada.

Na osnovu razgovora sa drugom, prethodno navedenom kategorijom sagovornika, dakle, onih koji su rođeni u Beogradu, a čiji su roditelji prešli sa sela u grad, struktura socijalnog i kulturnog okruženja na svakodnevnom nivou utiče na manifestni i latentni kulturni i socijalni

identitet. Pomenuo sam kako ova kategorija sagovornika ističe zainteresovanost za temu, ali da nisu izrazili stav po kome: „postoji mogućnost da to nisu samo priče nego da tu ima i istine“. Razlika koja odvaja jednu grupu, skeptika od druge, onih koji takođe veruju da je na selu „postojalo“ ili „postoji nešto“, jeste faktor socijalnog okruženja. Osobe koje su istakle kako veruju u istinitost demonoloških predanja pripadale su grupi sagovornika koji su prenebegnuli sprege kulturne intimnosti upravo zato što su i u Beogradu – okruženi osobama koje dele slične stavove o stvarnosti, odnosno slično kulturno poreklo, ali i identiteta rastrzane između pripadanju seoskoj zajednici (i njenom svetu) i uklapanja u nov kontekst urbane zajednice i racionalnosti, stila, kulture i uopšte značenja koja proizvodi.

Navešću tri primera:

U prvu grupu spadaju studenti koji u Beogradu žive sa cimerima koji vode poreklo iz sličnih vrsta zajednica, bez obzira na to da li se radi o selima ili varošicama u blizini Niša, Vranja, Kragujevca, Jagodine, Valjeva, ili Kruševca. U grupnim razgovorima sa ovom kategorijom sagovornika, mnogo sa lakše dolazilo do građe, nakon čega bi se nametnula tema verodostojnosti odnosno istinitosti iskustava predstavljenih u narativima. U ovim situacijama, nisu svi učesnici razgovora delili jednaki kvantitet i kvalitet narativa, na nivou znanja i iskustava, ali su se uglavnom svi slagali oko toga da „nešto postoji“, te „da to nisu samo priče“. U nekim situacijama ove grupice cimera u zavisnosti od rodne strukture, reprodukovale su određene običaje ili rituale koji vode poreklo iz seoskih zajednica. Sa jedne strane, ovo je rađeno kao ritual povezivanja osoba koje dele mesto stanovanja, na osnovu zajedničkog kulturnog porekla, dok je u drugim slučajevima isticana njihova specifičnost razumevanja stvari koje „Beograđani jednostavno ne razumeju“. Jasno, budući da se radi o mlađoj populaciji, internet, društvene mreže, filmovi i drugi aspekti popularne kulture imali su sasvim sigurno uticaja na osnaživanje „egzotičnih“ ili kulturno specifičnih znanja koja su osnaživala jedinstvene, a opet kompatibilne i analogne identitete ovih osoba.

Drugi primer su osobe koje su u Beograd ili neki drugi grad prešle sa porodicom. Navodim primer jedne sagovornice iz Mladenovca. Naime, ova sagovornica je rođena na jugu zemlje, u jednom selu, a sa babom i dedom prešda da živi u grad. U njenom slučaju identitet je bio usko povezan sa prostorom ne samo svog, već i poreklom roditelja, odnosno babe i dede. Ova devojka je jako zainteresovana za magiju, o kojoj je kako je isprva tvrdila, učila preko intereneta. Devojka je čak istetovirala i razne magijske simbole, koji pripadaju pre svega magijskim tradicijama drugih kultura. Ipak, na pitanje kako je uopšte postala zainteresovana za „magiju“, rečeno mi je da je znanje preuzela od svoje babe koja je takođe bajala, odnosno salivala stravu i slično. Sagovornica je

stvorila svoj dualni identitet građanina, ali u društvu figurira kao neka vrsta maga na osnovu hibridnog identiteta porekla i pripadnosti. Ovde se radi dakle o hibrdinom kulturnom identitetu i socijalne uloge proisteklom iz specifične socijalne pozicije, odnosno okruženja.

Treći primer govori o sagovornicima koji nastanjuju prigradska naselja ili opštine udaljene od centra grada poput Sremčice, Borče, Boleča ili Padinske skele u kojima postoje grupisane zajednice osoba / porodica koje su u istoj generaciji prešle iz sela i varošica u Srbiji, Bosni i Hercegovini ili Hrvatskoj u Beograd. Među ovom grupacijom ljudi, koja nastanjuje urbani prostor i daje deluju određeni tradicijski odnosi, neguju se običaji, ali i verovanja, kao posebna, paralelna kulturna percepcija stvarnosti. Ovaj primer mogu povezati i sa sopstvenim porodičnim iskustvom. Naime, nakon Drugog svetskog rata očeva strana porodice je iz Gračaca u Lici prešla da živi u Crvenki, u Vojvodni. Pored babe i dede, u Crvenku su u narednih nekoliko godina prešli i članovi njihove bliže i dalje rodbine. Iako baba nije nikad pričala o „tim“ stvarima, sećam se jednog događaja koji me je uznemirio. Jedne večeri smo svi zajedno sedeli na trenu ispred kuće. U jednom trenutku je na strehu kuće pored naše sletela mala ptica, meni nepoznate vrste i počela da peva. Na njenu pojavu baba je reagovala rečima „evo, ova ptica kad peva, to je znak da će neko u kući ili komšiluku umreti“. Na ove reči ja sam se preplašio (bio sam dete), dok su ostali nastavili večer bez posebne reakcije. Godinama kasnije, druga baba, rođena sestra žene koja je videla i komentarisala pticu, potvrdila mi je to verovanje kao kulturno specifično za sela u Lici iz kojih „naši“ vode poreklo. Rečeno mi je da „te“ stvari razumeju Ličani, ali da u tom kraju Vojvodine malo ko od osoba drugog porekla razume ove pojave na taj način. Navodim primer sagovornice iz Sremčice koja mi je pričala kako joj baba pred svaki odlazak do grada ili na fakultet, u džepove stavlja beli luk ili oko ruke vezuje crveni končić kao zaštitu od „uroka“. Sagovornica mi je potvrdila kako nije jedina, i kako takvih običaja ima i u drugim kućama, jer dosta pripadnika zajednice vodi poreklo iz sličnog kraja države. Ono što je bitno jeste da sagovornica ne razume ove rituale i njihov predznak kao deo kulture, već kao stvarnosti, odnosno ističe kako se i daje plaši određenih pojava, mraka i ulica u svom kraju naselja.

Ovaj i prethodni primer ukazuju kako specifična mikrogrupna značenja, kultura i stvarnost prate, individue i grupe. Na nivou šireg društva, pomenuta značenja su, kako je već ukazano, nerazumljiva a time i jedan od razloga pretpostavljene kolektivne stigmatizacije individue na nivou identiteta, a potom i racionalnosti. Ipak, kako se čini, naslutio sam da nosioci značenja kroz zajedničku identifikaciju mogu konstruisati mali, ograničeni i intimni svet značenja u Beogradu, gde i dalje figuriraju aspekti stvarnosti nerazumljivi širem okruženju. Ovo podrazumeva ne samo gradove u Srbiji već i zajednice u inostranstvu.

Navodim i dva zanimljiva primera koji govore o važnosti rituala „načinjanja“ kao preventive „vampirenju“ u inostranstvu. Naime, u razgovoru sa grobarom u Ćupriji, saznao sam da se ponekad događa da mu mušterije traže da „načne“, odnosno probode telo pokojnika. Jedna mušterija, koja je iz Ćuprije prešla u Nemačku izrazila je želju da se telo njenog pokojnog oca prenese i sahrani u Nemačkoj. Pored toga, grobar je zamoljen da pre transporta tela, zakuca ekser u petu pokojnika, kako se ovaj ne bi „vampirio“.

U drugom slučaju, srpska porodica poreklom iz okolina Kraljeva preselila se u Norvešku. U razgooru sa devojkom o čijoj je porodici reč, saznao sam da oni drže do srpske tradicije, posebno u porodici u okruženju gde su stranimi. Iako su se na manifestnom nivou prilagodili životu u Norveškoj, privatno održavaju lokalne običaje svog kraja, između ostalog i „načinjanja“, probadanja pokojnika.

U kontekstu u kom su ispitanici izmešteni čak i iz Srbije, lokalna, posebno mikrolokalna verovanja i običaji kao simboli tradicije i veze sa Srbijom i precima prenose se, u čemu ritual preventive vampirenja, ima svoju ulogu. Na javnom nivou, ovi oblici tradicije bi uzrokovali potencijalno izmeštanje ili stigmatizaciju pomenutih porodica, ali na privatnom nivou, „tradicija“ ove vrste okuplja, odnosno služi intimnoj koheziji porodice i ojačavanju njihovog (privatnog ili javnog) srpskog ili kraljevačkog / ćuprijskog identiteta i u inostranstvu.

## **IX 6.1. Grad i onostrano**

Žan Fervet Saada, koja se osamdesetih godina prošlog veka bavila istraživanjem fenomena magije i veštičarenja u južnoj Francuskoj, u uvodnom delu svoje studije „Deadly words“ (Farvet – Saada 1981) navodi jedan zanimljiv primer koji ilustruje upravo koliko je naša percepcija „stvarnosti“ uslovljena logičkim temeljima koji, kada se preispitaju na pravi način, dovode do ispoljavanja nelagode kod sagovornika. Naime, po povratku sa terenskih istraživanja, Žan Fervet Saada je svojim prijateljima pričala o onome što je videla i čula u selima koja je posetila. Na njene priče o magiji i sličnim onostranim iskustvima, okupljeni bi reagovali burno, uz dozu podsmeha ili skepticizma. Kako autorka navodi, takav odnos prema temi, ukazao je da oni, njeni prijatelji, slušaoci, od nje žele: da im potvrdi da su „seljaci u zabludi“, „da su „primitivni i iracionalni“ i „da te stvari ne postoje“, a time implicitno i da su oni (prijatelji / slušaoci / „građani“), „civilizovani“, „moderni“ i -„racionalni“ (Farvet – Saada 1981, 4).

I sam sam se susreo sa sličnim iskustvom odnosno očekivanjima sagovornika u Beogradu. Većina sagovornika je sa osmehom ili čuđenjem slušala moja izlaganja, da bi na kraju usledio komentar „kako je nevrovatno da i danas neko veruje u te stvari“, odnosno pitanje „da li ti ljudi stvarno veruju u te stvari“, a potom i ključno pitanje – „da li ti misliš da je to moguće / stvarno“. Ovakvi odgovori su odražavali određeni nivo nesigurnosti ili makar poljuljanosti ideje kako je „naša stvarnost“ jedina moguća.

U slučaju da se sagovornik izjasnio kao „vernik“ ili „pravoslavac“, pitao bih ga o razlici između magije, „vampira“ ili „osenje“, kao „potpuno iracionalnih“ entiteta, nasuprot konceptu „raja“ i „pakla“, „anđela“, „Isusa Hrista“ i sličnih simbola hrišćanstva, na nivou identifikacije, ali i nivou „racionalnosti“. U slučaju da nije reč o nekom ko se identifikuje kao „vernik“ postavljao sam drugi set pitanja kako bih saznao na čemu počiva izrazito pozitivistički stav o magiji i onostranom ili uopšte o posthumnoj egzistenciji.

„Pravoslavci“ kao grupa koju možemo podeliti na osobe koje se kao „Srbi“ identifikuju sa religijskim identitetom nacije kroz – „verovanja“, ali i one koji pravoslavne doktrine i narrative doživljavaju kao stvarnost. Kod prvih i drugih naišao sam na oponranje baštini seljačke kulture kao „paznoverja“, ili „iracionalnog“. U slučaju prve grupe „građani“ su seoska verovanja označili kao (u nekim slučajevima bitne) artefakte prošlosti, dok su drugi njihova verovanja na nivou stvarnosti označili kao iracionalno, a svoje kao verovanje i racionalno. Kod ovih sagovornika bila je uočljiva i nelagoda u zauzimanju stavova, naročito ako su im roditelji ili preci pripadali kategoriji čiju kulturnu stvarnost omaložavaju ili predstavljaju iracionalnom. Na isti način, deo sagovornika je morao da razmisli kada bih pitao „ukoliko je hrišćanska slika sveta kao istina – moguća, odnosno ako postoji svet sila izvan naše „zdravorazumske“ percepcije, kako možemo sa sigurnošću tvrditi da ne postoje i drugi slični aspekti stvarnosti poput – magijskog“.

Sećam se primera rasprave za vreme slave svog dede, gde mi je jedna sagovornica tvrdila kako je magija „delovanje đavola“, dok je pravoslavlje „istina“. Za ovu sagovornicu magija je u isto vreme bila zabluda na nivou stvarnosti, ali na nivou dogme hrišćanstva negativan koncept. Za nju su narativi o Hristu ili vaskrsnuću bili istiniti, a time i religijsko promišljanje sveta racionalno. Naučno gledano, oba koncepta su bila iracionalna, ali je u gradu bilo više sličnih primera gde se kolektivna (nacionalna) religijska racionalnost postavlja ne samo iznad marginalne seoske, već i iznad naučne. Budući da se radilo o dominantnom religijskom konceptu, ovo i ne treba da čudi.

Kod gotovo svih sagovornika, nailazio sam na odgovore koji su odražavali ideju o hijerarhiji kulturnog nasleđa, a potom i socijalnih identiteta, ali i diskrapenciju između manifesnog stava o



racionalnom i iracionalnom. U tom smislu, bilo je „pravoslavaca“ koji su se gnušali pomena „praznovernih“ običaja da bi se kasnije ispostavilo da i sami dele verovanja sa tim „praznovernim“. Bilo je onih koji su kao „pravoslavci“ isticali kako veruju u crkvenu dogmu, ali su na pitanje „da li mislite da je to stvarno“, odgovorili sa „ne znam“. Bilo je onih koji su smatrali da su pravoslavna dogma i hrišćanski narativi slika istine, uz sve „natprirodne“ pojave, ali su smatrali da su „natprirodne“ pojave u seljačkim narativima odraz „praznoverice“ ili „neobrazovanja“ čega je posledica – „iracionalnost“. Bio je i onih koji su kao „građani“, u razgovoru zastali i istakli kako ne veruju potpuno u „te priče“, ali da se njima desilo nešto „drugačije, ali stvarno“. Svi ovi primeri su ukazivali na kaos stavova koji nastaje kada se dotakne „srž“ logike na osnovu koje su sagovornici različitih kategorija sklapali sliku „stvarnosti“ ili „stvarnog“.

Posebno je bilo zanimljivo kada se ispostavljalo da postoje sagovornici koji se identifikuju sa „građanskom“, urbanom klasom „pravoslavcima“, „racionalnim“, „modernim“ ili „racionalnim“, a koji su takođe isticali kako „veruju u horoskop“, „izvode različite „nju ejdž“ rituale, „čitaju iz šoljica za kafu“, da su „odlazili kod vračare / gatare („belih magova“), ili da su čak imali „natprirodna“ iskustva u – gradu.

Do ovih saznanja i intimnih stavova sagovornika u Beogradu ili drugim gradovima, nije bilo lako doći. Sagovornici različitih kategorija otkrivali su poreklo određenih verovanja koja potiču sa sela, koja su prisutna na selu i u gradu i onih koje su doživljavali samo u gradu. U slučaju prva dva konteksta razumemo preplitanje tradicijskih i netradicijskih koncepata verovanja, ali mi je posebno zanimljiva bila kategorija „građana“ kao onih koji su se susreli sa nekim od aspekata „onostranog“ u urbanom kontekstu. Navodim nekoliko primera.

Jedna sagovornica mi je pomenula kako je u njenom stanu, koji se nalazi u Jevrejskoj ulici u Beogradu, sigurno neko nekada živeo i preminuo. Ovo zapažanje je pomenula pre nego što je ispričala događaj koji je doživela kao „onostrani“. Bitno je naglasiti da se sagovornica ne identifikuje sa određenim religijskim stavovima, te da je pre ateista ili antiteista. Sagovornica je pominjala kako više vrednuje magiju i misticizam, nego „zvaničnu religiju“ ili crkvu. Ovoj sagovornici koja je kao i njeni roditelji rođena u Beogradu, a ima 34 godine, dogodilo se sledeće. Jedne večeri, dok se spremala da legne, ona je namestila svoj krevet. Nakon toga oprala je zube u toaletu. Kada se nešto kasnije vratila u sobu, primetila je da je pokrivač, do tada besprekorno složen. Izgužvan i presavijen. Ova slika je sagovornicu prestrašila i ostavila na nju utisak prisustva neke vrste „sile“ ili – „duhova“. „Duha“ je povezala sa istorijom kuće, odnosno jevrejskim porodicama koje su iz ovog kraja za vreme Drugog svetskog rata odvođene u logore i ubijane.

U drugom slučaju, sagovornik star oko 60 godina već generacijama živi na Vračaru u Beogradu. Ovaj ispitanik koji ne negira, ali i ne ističe svoju religioznost, pomenuo mi je kako je nakon smrti oca, u više navrata „osećio njegovo prisustvo“. Sagovornik je pomenuo kako je imao osećaj kako pokojni otac šeta godnicima stana i kako je njegovo prisustvo bilo osetno, na nekom nivou.

Bilo je i onih koji su mi govorili o svojim strahovima i sumnjama da su žrtve magije ili da ih je neko „urekao“. Ovakvi sagovornici u gradovima pominjali su odlaske raznim „belim magovima“, „gatarama“, „vračevima“ u gradu ili čak odlaske u delove Srbije gde su se konsultovali sa osobama koje se bave vlaškom magijom.

Neki od sagovornika su u potpunosti negirali mogućnost mističnih iskustava i pojava van učenja pravoslavlja, da bi se kroz priču ispostavilo da smatraju da imaju npr. moć da naslute dolazeće događaje ili da „u očima osobe naslute njenu smrt“.

Za razliku od sagovornika koji su u Beograd došli u ovoj ili prethodnoj generaciji, ova grupa ispitanika opredelila se da navedene pojave okarakteriše kao „neku vrstu sile“, „prisustva“ ili „duhova“, pre nego „vampira“. Ovo je nalikovalo „nju ejdž“ percepciji religioznosti (Petronijević 1923, Marić 1988), koja može podrazumevati i individualnu percepciju onostranog, poput „individualne spiritualnosti“ (Patridge 2011, 303). Sa druge strane, uočio sam i na reprodukovanje motiva koji se pre vezuju za (popularnu) kulturu Zapada, o čemu ću kasnije govoriti.

Činilo se da se u stavovima sagovornika prepliću doživljaji i interpretacije stvarnosti koje odražavaju pozicije racionalnosti zasnovane na (dominantnoj) percepciji sveta i stvarnosti. Kao što se do sada ispostavilo, te dve stvarnosti nisu bile nužno odvojene ili su se čak preplitale. Kod žitelja seoskih zajednica to je bilo očekivano, ali se ispostavilo da ni „grad“ nije homogeni stratum jedne slike „racionalnog“. Radilo se dakle o socijalnim, racionalnim ili ontološkim multiverzumima vrlo istorijski i kulturno isprepletanim i čini se, vrlo kompleksnim upravo kada sagovornik postane svestan problema definisanja svoje, jedne slike „stvarnosti“. Odnos modernog i tradicijskog, ruralnog i urbanog ili pak verovanja i stvarnog, često je dovodio sagovornike u stanje nelagode, jer su kroz iznošenje prvo javne a potom i intimne slike stvarnosti postajali svesni „paradoksa paralelnih stvarnosti“ u sebi i logičkog raskoraka, disonance, ideja stvarnosti, sveta i sopstvene pozicije (identiteta).

## IX 7. Kognitivna disonanca i „onostranost“

„U moje selo nje bio vampir, ali u ono pored jeste... Čuma je stvarna, može da ti dođe u san i priča ti... to je zaplašivanje, to ja ne verujem... možda to postoji, ali ne kod svih“ (Deda Duca, 99 godina, Trnovac (Rođen u selu Crni vrh)

„Pričalo se, ali mi ne znamo da li je to bilo stvarno ili nije... tu je Đorđin grob između dva sela... tu su neke streljali zbog zločina.. posle se tu pojavljivala mlada nevesta... tu su se plašili, ali to je istina... to je strah“ (Starica, Gornje Zuniče, rođena 1922)

„Hah, nema tih stvari, ko ti to pričao, „bapske priče“... meni se deda pre nekoliko godina utenčio, pa sam išao na grob da ga ubodem, i nestao je“ (N.N., selo Radičevac, rođen 1975.godine)

Navedeni citati odražavaju disonance stava, interpretacije i ontološkog doživljaja konceptai slika onostranosti. U prvom slučaju, starac smatra da „te“ stvari nisu stvarne, osim „čume“ koji je doživeo. Ovde postoji mogućnost pod ovim demonom misli na stvarnost pandemije koju je kao dete doživeo. U drugim slučaju racionalizovano je kroz vizuru straha, ali je sagovornica više puta pomenula kako nešto od „toga“ jeste istina, stvarno. U trećem slučaju radi se o nečem drugom. Naime, kao i u većini slučajeva, zbog kulturne intimnosti, sagovornik je prvo ispoljavao skepticizam ili davao „racionalne“ odgovore, da bi se kasnije dovoljno opustio da istakne svoje verovanje u „stvarnost“ onostranih pojava. Mene je ipak više fascinirala pojava koja se ne može objasniti samo kulturnom intimnošću na nivou verovanja u specifičnu „stvarnost“ ili njen doživljaj, već momenat kada sagovornik meandrira između multiverzuma stvarnosti u nemogućstvu da se odluči koji je „najstvarniji“ a koji „nestvaran“.

Ovaj fenomen sam zapazio mnogo puta i to često ne samo kad bih naveo sagovornika da se izjasno o tome „da li je to stvarno“. Kroz razgovor sagovornici su navodili kako „je to nad bilo a danas ne“. Isprva, mislio sam da je „to“ ustvari narativ, da je priča o onostranom bilo, da bi se ispostavilo da se radilo o pojavama. Više puta se dešavalo da mi osoba ispriča lično iskustvo sa onostranim ili demonima, a potom kaže kako je to tad bilo relativno često, dok danas toga nema. Drugi su kroz šalu pričali o „vilama“ da bi na pitanje „da li vila ima danas“ odgovarali da je šuma zatrovana te da su vile ban našeg dometa, u vrhu planine. Treći su se šalili kako su to „bapske priče“, da bi kada ih upitam da li je to stvarno ili ne, dobijao odgovor da „nešto ima“ ili „je nešto bilo, e sad šta, ne znam“.

U tom smislu, ovde ne govorim o faktorima krunjenja zajednice, smeni generacija ili dominaciji kulture koji se nesumnjivo kriju u ovim etnoekplikacijama, već o nelagodi osobe biva koja dovedena u situaciju da se odluči za „stvarnu – „stvarnost“. Ovde sam se fokusirao ne na odnos prema baštini kolektiva ili njegovoj tradiciji, već „stvarnosti“ i ontološkom doživljaju sagovornika. „Stvarnost“ je odražavala neugodan preduslov identitetskog, verskog socijalnog i racionalnog identiteta ispitanika. Ipak, momenat nelagode nije govorio samo o neugonosti izbora predamnom, već o suočenošću sagovornika sa idejom da živi dve ili više paralelnih „stvarnosti“ koje se pre svega hijerarhijski a potom logički potiru ili potiskuju.

Nametnulo se pitanje ne samo odnosa manifestnog i latentnog kulturnog identiteta, već ispoljavanja stava o racionalnosti kao odraza o stvarnom i stvarnosti. Akcenat je bio na sagovorniku kao individui. Ovo se takođe odnosi i na deo sagovornika u gradovima koji jednako kao i oni na selu, u zavisnosti od generacije, baziraju svoje promišljanje stvarnosti u odnosu na socijalnu poziciju, obrazovanje, ideologije ili neki drugi socijalni i kulturni aspekt identifikacije sa diskursom centrom dominacije.

U suštini, potreba za ovim podpogavljem javila se kao posledica naznaka po kojima onostranost i „vampir“ ne čine samo kulturu ili verovanje mojih ispitanika, već u nekim slučajevima i stvarnost. Situacije u kojima je sagovornik govorio o ovim pojavama idukovale su suočavane sa idejom o dve ili više stvarnosti, odnosno racionanosti, što je često dovodio do očiglednog osećaja nelagode. Ispitanik je često birao između interpretacije Zajednice zvaične kulture i sopstvenog, ontološkog doživljaja.

Ovde ne mislim samo na promenu stava o važnosti ili aktuelnosti lokalne tradicije i/ili verovanja, već o trenutku kada bi ista osoba tvrdila da je onostranost „bapska priča“ ali i da „ima nešto“ ili da „je postojalo nešto“ (stvarno). Ovi primeri ne ilustruju odnos intimnog i javnog, već dublji raskorak u promišljanju „stvarnog“ prošlosti i sadašnjosti. U potrazi za objašnjenjem navedene disonance konsultovao sam radove socijalnih psihologa koji su se bavili upravo fenomenom ispoljavanja oprečnih stavova prilikom autorefleksije individue. Cilj je bio uočiti neagodu kao posedicu neskada dve racionanosti kao simbola dva razičita identiteta.

Ovakav pravac promišljanja doveo me je do teorije „kognitivne disonance“ socijanog psihologa Leona Festingera (Festinger 1957). „Teorija kognitivne disonance“ predstavlja razradu (Hajdereve) ideje po kojoj „čovek ima potrebu da opaža skladne, izbalansirane odnose između entiteta, kako fizičkih tako i socijalnih, i da mu neuravnoteženi odnosi smetaju i motivišu ga na njihovo prestrukturisanje“ (Aronson 1968, 2003, 166). „Kognicije“ su znanja koja o stvarima,

osećanjima, uverenjima i ponašanju, a dodao bih i „verovanjima“ kao skupom navedenih motiva. Kognicije mogu biti međusobno usklađene, nepovezane ili neusklađene. Neusklađene kognicije počivaju na ideji da iz jedne od njih proističu kognicije suprotne nekoj drugoj. „Kognitivna disonanca“ nastaje prilikom uočavanja nesklada između dve kognicije, što za posledicu ima stanje tenzije. Ne sama tenzija, već neprijatno stanje koje iz pomenutih uviđanja nastaje naziva se „kognitivnom disonancom“. Pomenuto neprijatno stanje je motivaciono i pokreće aktivnost sa ciljem da se smanje tenzija odnosno neprijatnost. Neprijatnost se otklanja usklađivanjem kognitivnih elemenata.

Aronson je ukazao da se „kognitivna disonanca“ javlja tamo gde je ponašanje u koliziji sa našom slikom o sebi. Ovo se javlja u slučaju kada usled aktivnosti delujemo glupi, nemoralni, licemerni itd (Thibodeau&Aronson 1992, 591-602). Klod Stil smatra da se kognitivna disonanca javlja kao posledica naše motivacije da imamo pozitivnu sliku o sebi koju ugrožavamo ponašanjem ili u ovom slučaju stavom (Steele 1988, 260). Ipak, Džejms Tedeski i njegovi saradnici smatrali su da je motiv za samoprikazivanjem ključan, odnosno da je cilj projektovati pozitivnu autorefleksiju. Dakle, podešavamo izjave o sopstvenim stavovima kako ne bi ugrozili sliku koju drugi imaju o nama (Tedeschi, Schlenker & Bonoma 1971, 685–695). U ovom slučaju, ne dolazi do promene stava, već do promene izjave o sopstvenom stavu. Drugim rečima, u pomenutim slučajevima cilj je da drugi, a ne mi, zadrže pozitivnu sliku nas, te ne pomisle da smo nedosledni, nemoralni, i slično.

Dari Bem pomenute rezultate tumači ne kao motivacione, već kao kognitivne. Bem kroz svoju teoriju samoopažanja iznosi tvrdnju po kojoj mi nemamo uvek direktan uvid u sopstvene stavove. Ukoliko su stavovi neformirani ili nejasni, mi o njima zaključujemo na osnovu samoopažanja (Bem 1967, 183–200). Po Bemu, osoba sudi osvojim postupcima ili stavovima, poput spoljašnjih posmatrača, uzimajući u obzir spoljašnje okolnosti, odnosno situaciju.

Budući da nisam psiholog, ne mogu zadirati u dubinu pomenute teorije. Ipak, ova teorija učinila se korisnom za opis diskrapencije stavova, odnosno očitog osećaja nelagode koji su pitanja u vezi sa temom koju istražujem izazivala kod sagovornika koji su predamnom performirali određeni identitet kroz stav. Bilo je primetno kako se „bore“ između različitih diskursa i identiteta. Situacije poput komunista / ateiste koji u isto vreme čita Bibliju i / „veruje u nešto“, ili „građanina“ koji je „racionalni pravoslavac“ ili čak ateista, a koji veruje da „postoji nešto drugo/izvan“ ili je imao iskustva sa „duhovima“, bile su upravo te situacije. U slučaju mog istraživanja disonance ili diskrepance ticale su se autorefleksije identiteta, ali i verovanja i ontologije mojih sagovornika. Kroz njihove stavove naslućivala se ne samo višeslojnost stavova, već i uticaj različitih kulturnih ili

ideoloških diskursa koji su različito vrednovani, ali i različito ispoljavani kao dominantni / marginalni, intimni / manifesni, ali i konformistički / opozitni i autentični. Racionalnosti između kojih su sagovornici uočavali logički nesklad počivale su na tradicijskim, savremenim, modernim i hibridnim diskursima stvarajući jednako hibridne multuverzume stvarnosti.

U koliziji su najmanje dve racionalnosti, pre nego racionalno i iracionalno, kako ih neki sagovornici isprva doživljavaju. Ovim ne želim da impliciram da je gradska sredina „racionalna“ a seoska „iracionalna“, već da su obe u svom kontekstu jednako racionalne ili iracionalne. Radi se o naizgled logički sukobljenim stvarnostima religije / magije i nauke, ali je u slučaju nekih ispitanika sa sela koji su prešli da žive u gradu stvar zanimljivija, jer oni kroz narative ne govore o verovanjima, već o znanjima o stvarnom. Sa druge strane, slična stvar se događala i u slučaju „građana“. Pozicija iz koje percepcije potiče predstavljale su diskurse koji počivaju na balkanu, i tradiciji sekjaštva i te kulture, odnosno savremenom, modernom i evropskom diskursu. Drugim rečima, delovalo je da ispitanici „u sebi“ nose različite nivoe „stvarnosti“ koje im pomažu da se pozicioniraju i razumeju „svet“ i pojave oko njih. To se ispoljavalo u kontekstu hibridne kulture u kojoj pozicije sela i grada, odnosno lokalnog i globalnog nisu jasno odvojene i nezavisne.

Preklapanje pogleda na stvarnost pokazalo se prisutnim i kod različitih kategorija sagovornika u gradovima, što je kod njih izazivalo nelagodu. U slučaju osoba koje se identifikuju sa „građanima“, pomenuta sličnost sa promišljanjem stvarnosti osoba sa sela, izazivala je nelagodu, jer je ukazivala na intimnu sličnost koja pre povezuje nego što odvaja dve socijalne kategorije. „Građani“, koji su sebe videli kao „racionalne“, „savremene“ i „evropske („zapadne“), kroz komparacije i logička sučeljavanja uvideli su sličnost sa onima koje na osnovu „verovanja“ percipiraju kao „iracionalne“, „zaostale“ ili „Balkance“. Kroz prizmu „onostranog“ i „racionalnog“ mnogi sagovornici su osetili nelagodu zbog zamagljivanja granice između „nas“ i „njih“ – u oba pravca.

U slučaju stanovnika sela, posebno kod generacije koja je odrastala u komunizmu / socijalizmu takođe je dolazilo do disonance. Ovo je posebno bilo primetno kod onih koji su uz komentar kako „tih stvari nema“ dodavali i kometar „više“, to jest komentarisali kako je „to“ bilo (postojalo) pre“. Problem je bio u tome što su iste osobe ispoljavale stavove koji su negirali mogućnost verovanja, a još manje istinitosti „vampira“, „vila“, „magije“ i sličnog. „Više“ kao komentar je govorio o neskladu stavova koji su često prikrivali disonancu kod sagovornika. Obrazloženja koja je davao sagovornik, kako bi prevazišao disonancu, otkrivala su svest o poželjnim, dominantnim diskursima o stvarnom. Ipak, deo odgovora sagovornika direktno je

ukazivao da oni smatraju da su pojave poput „vampira“ stvarne a ne verovanje. Oni kod kojih se javio predznak savremene racionalizacije pojava, a potom disonanca, često su odgovorima ukazivali da je seoska onostranstvo ipak (bila) deo stvarnosti, ali u prošlosti. Samim tim, za deo ispitanika postojalo je „nešto“ što je zamagljivalo granicu između stvarnog i nestvarnog te profanog i sakralnog na ontološkom, nivou svakodnevnice.

U kontekstu istraživanja, ovo je jedan od razloga zbog koga sam dobijao odgovore po kojima su se sagovornici plašili da će ukoliko bi javno manifestovali svoju sliku „stvarnosti“, pre svega u gradu, ali i u selu, bili stigmatizovani i izolovani kao „ludi“. „Vampir“ je dakle bio i simbol opozitne, intimne stvarnosti zajednica koje su svesne vrednosnog stava šireg (pre svega urbanog) društva te potencijalne stigmatizacije pojedinca ili kolektiva. Ako je koncept „stvarnosti“ interpretacija, pojam fluidan i sklon ne samo oblikovanju i vrednovanju, onda mora postojati i hijerarhizacija, stigmatizacija ali i „aberantna stvarnost“.

„Vampir“ je svojevremeno ali i danas bio slika paradoksa stvarnosti, jedne „lažne“ i jedne „stvarne“, obe definisane izvana, kroz zapadnu vizuru. Upravo „vampir“ je poslužio kao dokaz postojanja jedne, univerzalne – evropske i aberantne, balkanske stvarnosti. Kao što ćemo videti, obe ove slike balkanske stvarnosti kao nepostojeće i postojeće vrlo su bitan element zapadnog pogleda na Balkana, nekad i danas. „Balkanska stvarnost“ postaje politička kategorija, ne samo deo hegemonijskog odnosa dve „stvarnosti“ gde jedna potiskuje drugu, već odnosa u kom dominantna hijerarhizuje opozitnu koristeći je kao pokazatelj kulturne i društvene stvarnosti niže vrednosti, odnosno statusa.

„Balkanska stvarnost“ nije termin, odnosno kovanica koju sam ja smislio, već je ovaj koncept zaživeo u dva potpuno opozitna kulturna prostora – seljačkoj kulturi Balkana odnosno u nauci i popularnoj kulturi Zapada. Ovaj dualizam, kao i sama ideja paralelnih „stvarnosti“ ima ne samo društveni i kulturni već i politički predznak kao opozicija konzervatizma i modernosti te heterogenosti i homogenosti, a u etnocentričnoj vizuri racionalnog i iracionalnog. Uzroci same potrebe evropeizacije, kao preduslova modernizacije nacionalnog identiteta upravo i leže u „balkanskoj stvarnosti“ odnosno (traumatičnoj) „prirodi“ kulture i soc. Stvarnosti Srbije i drugih balkanskih društava, u očima – Zapada. Zapad, a poslednjih decenija Evropska Unija kao referentna tačka modernizacije društva figurira kao dominantni kulturni model u odnosu na koje je naša država nastojala i nastoji da rekonstruiše i manifestuje svoj kulturni identitet.

U nastavku, kroz vizuru popularne kulture nastojim da razumem način na koji je motiv adaptiran, pre svega zapadnom kontekstu, a potom u vesternizovanom obličju i balkanskom,

odnosno srpskom kulturnom tržištu. Na početku ću ukazati na ulogu (zapadne) „nauke“ a potom popularne kulture u diferencijaciji i valorizaciji dominantne nasuprot marginalne, kulturne i društvene stvarnosti kao odnosa civilizacije i varvarizma. „Stvarnost“ neće biti u fokusu, ali će biti predznak najintimnije simbolike motiva nekada i danas. Ontologija motiva, bila je i biće upravo refleksija te tačka diferencijalizacije kulturnog i političkog diskursa na primeru odnosa „vampira“ i „stvarnosti“, odnosno balkanskog i ne-balkanskog (evropskog, zapadnog), nekad i danas. Razumevanje načina na koje su predstave o „vampiru“ adaptirane modernim, zapadnim društvenim idejama pojasniće i njegovu upotrebu kako u gradu, tako i u selu. Ovo je važna tema jer se bavi fenomenom recepcije, sa akcentom na popularnoj kulturi kao rezonatoru novih značenja starih simbola koji do određene mere dotiče i najizolovanije zajednice. Na posletku, razumevanje recepcije odnosno percepcije dveju motiva u seoskim zajednicama ukazaće na fenomen upotrebe tradicije, kulturnog dijaloga, pregovaranja i otpora te stepena preklapanja nauke i popularne, urbane i tradicijske, ruralne kulture.



## X „VAMPIR“ IZMEĐU POLITIČKE I POPULARNE KULTURE

Edvard Said je smatrao da *esnaf orijentalizma* ima istoriju usko povezanu sa imperijalnim silama, odnosno diskursom (Todorova 2006, 56). Kritika Saida potencirala je njegovu aistoričnost i nedostatak kontekstualizacije, pa čak i anti zapadni stav. Ipak, Said je preuzeo Fukoov diskurs i Gramšijevu hegemoniju kako bi ukazao na fenomen kulturne dominacije (Ibid), o kojoj i ja govorim. Marija Todorova navodi mišljenje Milice Bakić – Hejden koja smatra da „orijentalizam“ i „balkanizam“ nisu iste pojave, te da je „balkanizam“ varijacija „orijentalizma“, pa da su to „različiti oblici iste vrste“ (Todorova 2006, 60). Todorova smatra da ima razlike između dva termina. „Balkan“ je, kao konkretna istorijska i geografska celina, „opipljiviji“ od „apstraktnog Orijenta“. „Istok“ nije oduvek imao negativni kontekst, već se ovaj prostor kao poodređen, čak i u pravoslavnom svetu nakon pada Konstatinopolja 1453. godine, koncipiran kao „sumraka pravoslavlja“ i „ekonomskog uzleta zapadnog sveta“ (Todorova 2006, 61). Sam „Balkan“ autorka smatra entitetom o kojem stereotipi potiču upravo iz ideje otomanskog nasleđa, kome uostalom, ovo poluostrvo duguje i ime. Sa druge strane, Todorova ukazuje na ideju po kojoj je „Balkan“ počeo da gubi svoj identitet evropeizacijom, kroz proces „pozapadnjavanja“, „modernizacije“ i procesa poput sekularizacije, racionalizacije i industrijalizacije, posebno u periodu 19. i 20. veka (Ibid). Ipak, autorka smatra da je „nestajanje Balkana“ proces koji je započet stvaranjem ili željom da se preuzme homogeni, birokratski i moderni, evropski model konstruisanja država (Todorova 2006, 64).

U očima zapadnih putopisaca „Orijent“ je ostao utopija, simbol slobode, ekstravagance, slobodne seksualnosti i bogatstva, dok je „Balkan“ percipiran kroz svoju „muškost“ kao specifični diskurs, te varvarstvo, prljavštinu i bedu kao – „komična opera ispisana krvlju“ (Todorova 2006, 64). U tom smilu, ne treba da čudi averzija Zapada prema Balkanu, pogotovo iz ugla kolonijalnog diskursa koji je „slobodne države Balkana“ i 60 miliona ljudi koje su ih nastanjivale posmatrao kao „siromašne, neobrazovane i bolesne“ koje će Evropa, kao i stotine miliona ljudi u kolonijama evropskih sila, „podeliti u sfere uticaja“ (Todorova 2006, 70), a time i „izlečiti“ ili – „cililizovati“. „Balkan“ je za Evropu predstavljao drugo vreme, veru i rasu, te je, za razliku od „Orijentalizama“ bavi razlikama između imputiranih tipova, dok se „balkanizam“ bavi razlikama unutar jednog tipa (Todorova 2006, 74). Za razliku od „Orijentalizma“ kao diskursa o imputiranoj opoziciji, „balkanizam“ je diskurs o imputiranoj dvosmislenosti, koju Todorova po ključu Meri Daglas

označava kao nešto izmešteno, kao anomaliju, a „Balkan“ kao entitet u prelaznom stanju, na margini, „opasnim po sebe, i druge“ (Todorova 2006, 72).

Autorica napominje da je „balkanistički diskurs“ zaživeo pre svega u zapadnim medijima, ali da na stereotipe o Balkanu nisu imuni ni zapadni naučnici (Todorova 2006, 76). Sa druge strane, autorka tvrdi kako je Balkan ipak drugačija geografska odrednica od Bliskog ili Dalekog istoka, te da „drugost“ nije zasnovana samo na istim opozicijama kao u slučaju Evrope, jer su i narodi Balkana, pre svega hrišćani, doživljavali sebe kao granicu islama i hrišćanstva, i opoziciju u odnosu na „Orijent“ (Ibid). Ipak, balkanistička vizura opstala je i nakon odlaska Otomana, a uočljiva je i u kasnijim periodima, balkanskih, svetskih i (građanskih) ratova devedesetih godina 20. veka, koji su samo ojačali balkanistički diskurs i uveli termin „balkanizacije“ (Simić 2013, Pringle 2016) kao anticivilizacijski destruktivni model slabljenja i uništavanja jakih ili (relativno) modernih država (Todorova 2006, 47).

Kontinuitet „orijentalističke“ odnosno „balkanističke“ vizure Balkana, kao odraza statičnosti, nerazvijenosti i inferiornosti, implicirajući fleksibilnost, razvijenost i superiornost zapadne kulture, uočljiv i danas, ima vekovni kontinuitet. Ovakav odnos opozicija implicira i hijerarhijsku percepciju balkanske ili srpske kulture (danas), koja u odnosu na evropsku ili zapadnu, predstavlja kulturu niže vrste, što logički nameće ideju zapadne ili evropske kao superiornije, a time i dominantne i poželjne. U tom smislu, čini se da Srbija na unutrašnjem nivou narodne i spoljnjem nivou nacionalne kulture, vodi intimni i javni dijalog o identifikaciji koja oscilira između negativnih stereotipa i poželjne društvene stvarnosti, konzervativnosti i progresivnosti, tradicije i modernosti, ruralnog i urbanog, a naposljetku – balkanskog i evropskog kulturnog identiteta.

\*\*\*

Početakom 2019. godine, preko jednog internet portala stigla mi je poruka u kojoj mi je rečeno kako moj kontakt traži koleginica iz Danske (inače Francuskinja), koja završava master studije iz žurnalistike, a interesuje se za temu vampirizma. Kada sam se u Beogradu sastao sa njom, ispostavilo se da se radi o članku koji ona želi da napiše o balkanskom, odnosno „srpskom vampiru“. Na kraju razgovora pitao sam kojim se još temama, osim „vampira“, bave kolege koje su doputovale u sklopu istog projekta. Rečeno mi je da se pored „predstava o vampiru“, ostali bave „nasleđem građanskih ratova devedestih godina prošlog veka“, „društvenim nasiljem / nasiljem nad ženama“ i „međuetničkim konfliktima na prostoru nekadašnje Jugoslavije danas“. Pomenute teme predstavljale su (savremenu, zapadnu) sliku Balkana, sagledanu kroz sočivo „balkanizma“ i

„balkanizacije“ (Todorova 1994, 453-482, Kuran 2004, 119) kao termina koji zapadni svet vezuje za surealnu i varvarsku prirodu ovih prostora, nekada i danas.

Iako sam koleginci ispričao različite interpretacije ovog fenomena, od kojih sam mnoge pomenuo i u ovom tekstu, njen članak se bazirao na predstavi „balkanske egzotike“, kao sveta gde je vreme stalo i gde „ljudi i dalje veruju u vampire“<sup>149</sup>. Implicitna poruka članka bila je da je u nekim delovima sveta, poput Balkana, „vreme stalo“, kao i stvarnost koja je ostala na nižoj evolucijskoj lestvici. „Vampir“ je bio samo jedna od tema koja je u sećanju Evrope služila kao simbolički diferencijator „varvarstva“ i „civilizacije“ još od perioda 18. veka ka ovamo. Kroz svoj članak i pristup, autorka je podsetila zapadne čitaoce na suštinsku razliku između Evrope i savremenosti, odnosno Balkana, Srbije i prošlosti, kao svetova koji funkcionišu po potpuno drugačijim prostornim i vremenskim pozicijama ali i principima racionalnosti. Ovaj članak je pre svega ukazao na postojanje paralelnih (kulturnih) stvarnosti dva sveta. Ovakva „balkanistička“ vizura, vrlo je bliska onoj koju je zapadni svet, na čelu sa Austrijom, a potom Austrougarskom zauzeo prema Balkanu i Srbiji u 18. Veku. U ovom periodu balkanske predstave o „vampiru“ igrale su ulogu kulturnog diferencijatora dva sveta, ali i pokazatelja austrijske superiornosti, odnosno slovenske inferiornosti.

Tomislav Longinović je u svojoj studiji ukazao na savremeni „balkanistički“ pristup zapadnih društava posledice tradicije hijerarhizacije, a time i kulturne ali i etičke, moralne i političke dominacije. Autor je istakao kontinuitet pomenute simboličke hijerarhizacije na primeru događaja iz 90ih godina i krvavih građanskih ratova nakon raspada Jugoslavije. Jedan od zaključaka bio je da retorika zapadnih medija i dalje počiva na balkanističkoj vizuri koja je bila prisutna još u 18. veku kroz zapadnu medijsku upotrebu motiva „vampira“ kao diferencijatora. Po Longinoviću, „mi“, „Balkan“, i / ili „Srbi“ u očima Zapada, i dalje predstavljamo te „druge“, „varvare“, kao svet za sebe, kao – „vampirsku naciju“ (Longinović 2005, Longinović 2011). „Vampir“ je dakle, u zapadnoj vizuri, bio, ali je i dalje jedan od simbola „drugosti“, brutalnosti, mističnosti, iracionalnosti i inferiornosti balkanskih društava, naroda nekad, a nacija danas.

„Vampir“ kao objekat interpretacije je poslužio kao primer kroz koju se manifestovala ideološka borba, na kulturnom nivou, gde su sa jedne strane bili „neprosvećeni Sloveni“, a sa druge „prosvećeni Austrijanci“. Od sredine 18. veka i zabrane ekshumacija „vampira“ koje je uvela carica Marija Terezija, austrijska država je nastojala da razbije „slovenske praznoverice“, ali i uvede institucije kao simbole ere razuma (Лазаревић ди Ђакомо 2016, 136). Kroz pomenute slučajeve,

---

<sup>149</sup> <https://euroviews.eu/2019/2019/06/01/serbian-vampires-between-past-and-future/>

zapadna nauka i racionalnost „pobedila je“ balkansku, „slovensku iracionalnost“ i „praznovericu“. Na Zapadu je pomenuto percipirano kao ideološka borba između evropske prosvećenosti i balkanske tame zaostalosti.

Potpuna zabrana ekshumacija stupila je na snagu onog trenutka kada su do carice došle vesti o strahu od „vampira“, ne na obodima, već u srcu njenog carstva prosvećenih (slučaj „vampirenja“ Rozine Polakin (umrla decembra 1754)). Kako je ovo bio začetak ere razuma, te naučnih objašnjenja, smrt se više nije uzimala zdravo za gotovo, već je nauka nastojala da odgonetne uzroke, što je bila „stvar ideološkog temelja... koji je sačinjavala ideja o državnoj sveukupnosti“ (Лазаревић ди Ђакомо, 2016, 133). Gerard Van Svitlen, lični lekar carice Marije Terezije, preuzeo je na sebe zadatak da iskoreni preznoverje (pre svega slovenskog) stanovništva Austrije. Carska naredba nedvosmisleno je govorila o postavljanju granica preznoverju koje živi „među varvarima koji žive u neznanju i zlu“, u Ugarskoj, Moravskoj, Šleziji i Poljskoj i uopšte kod sledbenika „pravoslavne vere, jer šizmatici veruju da đavo može uzeti dušu iz ljudskog tela“ (Лазаревић ди Ђакомо, 2016, 139).

Pomenuti Von Siten, caričin lični lekar, kao predstavnik nove, prosvetiteljske ideologije, pregledao je netruležno, „vampirsko“ telo Rozine Polakin. Stručni zaključak je bio da je netruležno telo ništa više od posledice faktora kao što su temperatura i priroda zemlje koja okružuje leš (Лазаревић ди Ђакомо, 2016, 141). Nakon ovih zaključaka Von Siten je kritikovao ne narod, već nadležne, pre svega lekare koji nisu bili dovoljno upućeni u patologiju, pre svega autopsiju, što je doprinelo širenju vesti o „vampirima“ u narodu. U ovom, ali i ranijim slučajevima, pobedu nad slovenskom praznoverivom odnela je austrijska naučna (ali i religijska) misao.

Tako je u 18. veku, „vampir“ predstavljao naučni i teološki problem (Jenkins 2010, 116-117) koji je u ono vreme „razrešila“ i „neutralizovala“ zapadna teologija, prosvetiteljska misao i pozitivistički, naučni metod. Na nivou kulturne dominacije ovi slučajevi su poslužili kao ilustracija „neprosvećenosti Slovena“, koja potiče pre svega iz neobrazovanosti, potom praznoverice i na kraju nehigijenskih i primitivnih uslova u kojima je stanovništvo živelo. Prvi kritičari slovenske praznoverice bili su naučnici, pre svega iz sveta medicine, ali i teolozi koji su većinom isticali besmisao ovih verovanja kao odraza zaostalih pravoslavnih i slovenskih naroda na granicama Austrijskog carstva (Jenkins 2010, 117). Slovenski, balkanski svet percipiran je kao inferioran kako na fizičkom, tako i metafizičkom nivou.

Pomenuta dominacija zapadnog racionalizma ovog perioda, implicitno je govorila i o svetu stvarnosti i kulture koji se ogledao na primeru naroda koji su vekovima živeli pod otomanskom

vlašću, „turcima“, varvarstvu, dok je njihova opozicija bio zapadni svet kao slika civilizacije. Ova opozicija se vidi i na nivou Srba koji su živeli unutar otomanskog odnosno austrijskog carstva, koje je sam Dositej Obradović posmatrao kao dva različita sveta, dela rodno – plemenskih zajednica prošlosti, odnosno dela „prosvetiteljskog“ društva savremene i moderne države.

U „eri prosvetiteljstva“, za Austriju, ali i druge zapadne civilizacije, „Balkan“, a time i Sloveni, i Srbi postaju ti „drugi“ od kojih se treba braniti i u odnosu na čije varvarstvo se ističu vrline civilizacije. „Balkanska drugost“ nije pojava osamnaestog veka, već je u uskoj vezi sa osmanlijskim osvajanjima i narodima koji su pod njihovom vlašću živeli (Jezernik b, 2007 8). Ipak, „Balkan“ kao i „vampir“ postaju entiteti margine i posrednici dva sveta, do danas.

„Sloveni“ su poslužili su kao „evropski drugi“, upravo u trenutku kada „Turci“, odnosno „Otomani“ prestaju da figuriraju kao ultimativna pretnja Evropi. „Turčin“ kao ultimativni „drugi“, vekovima je, u zavisnosti od perioda i društveno – političkog konteksta, izazivao ambivalentan stav Evrope. Sa jedne strane, „Turčin“ je bio slika agresivnog, kolonizujućeg varvarstva, kao slike anticivilizacije, a sa druge, opet u drugačijem kontekstu, slika mstičnog i neistraženog istoka (Jezernik 2010, 12-24). Tomas Bon smatra da su Sloveni u odsustvu pretnje „Turaka“ preuzeli njihovo mesto kao „drugih“ i opozicije evropskoj civilizaciji odnosno kulturi i načinu života. „Pretnja“, u slučaju „vampira“ i „Slovena“, pre bi se mogla nazvati „opozicija“ ili reper između dva pristupa kulturi i racionalnosti, budući da se ona zadržala i u periodima mira vekovima kasnije. Isti autor smatra da je „vampir“ kao simbol slovenskog varvarstva poslužio kao apologija, opravdanje za prepuštanje hrišćanske zemlje Otomanskoj imperiji, ali i motiv kroz koji se manifestovala nadmoć civilizacije (Bohn 2019, 18). Kasnije su ulogu „evropskih vampira“ preuzeli „Srbi“ i drugi, posebno krajem 20.veka.

Ovakav odnos prema slovenskim verovanjima na Balkanu, nije pratio samo eru prosvetiteljstva kao period razvoja naučnog objašnjenja, već i prosvetiteljstva kao vremena razvoja novih kulturnih politika, ali i dominacija koje su za posledicu imale konstruisanje novih, savremenih nacionalnih identiteta. Narodni i nacionalni identiteti u Evropi od začetaka modernosti, odnosno otkrića Amerike (Kokjara 1984, 77-273), bili su usko vezani za odnos centra i margine, „nas“ i „njih“, te odnos dominantne strane i „drugosti“ u odnosu na koju su definisana i konstruisana (poželjna) društvena stvarnost i identitet. Prosvetiteljstvo, kao i kasnije romantizam u različitim periodima percipirao je ulogu naroda, a posebno seljaštva kao entiteta bližim „prirodi“ nego civilizaciji, što se ogledalo i u percepciji narodne kulture, običaja i verovanja.

Nakon francuske revolucije i začetka rađanja savremenih nacija, „seljak“ ili narodna kultura u nekim zemljama poput Švajcarske, Nemačke ili Engleske postaje okosnica „duha naroda“, odnosno veza nove nacije sa svojim drevnim začecima oličenim u (narodnoj) kulturi odnosno „folkloru“. (Kokjara 1984, 187). Seljaštvo ili narod, isprva su bili entiteti u odnosu / kontrastu na koje se definisala elita ili visoka kultura građanske klase. Kasnije, ove grupe i njihva kultura postaje deo cline nacionalnog identiteta, dok ulogu „drugog“ preuzimaju bliski ili daleki narodi u odnosu na koje je Zapad percipirao ili vrednovao sopstvenu kulturu i naciju.

„Drugost“, u različitim periodima i slučajevima oličena u „seljaštvu“ ili „divljacima dalekih zemalja“, služila je kao reper koji razdvaja zapadnoevropska društva kao moderne civilizacije i „druge“ koji su predstavljali „primitivni“, „varvarski“ i „prost“ kulturni entitet. „Ljudi“ i „stvarnost“ bili su vrlo bitne odrednice kroz koje su zapadne narative manifestovale svoju dominaciju, pre svega na kulturnom i političkom, potom tehnološkom, ali i gotovo metafizičkom, simboličkom nivou „orijentalističkog“ pristupa (Said 2008, 126).

Zapadna racionalnost počivala je na naučnom diskursu kao percepciji sveta, dok je metafizički pogled bio manifestovan kroz katoličku ili protestantsku doktrinu, mada su i one bile kritikovane od strane prosvetitelja, barem na nivou „natprirodnih“ doživljaja sveta (Kokjara 1984, 77-95). „Natprirodno“, podsećam, kao termin Verber vezuje, pre svega, za Zapadnu racionalnost. Kultura i običaji koji manifestuju različito poimanje „racionalnog“ i „iracionalnog“, poput balkanske seljačke kulture, percipiran je jednako egzotičnim, koliko i nazadnim u odnosu na zapadni diskurs.

Ovo nije svakako značilo da u narodnoj kulturi Zapada „um seljaka“ ili „građana“ potpuno odvajava racionalno i iracionalno, fizičko i metafizičko. I seljačke kulture Zapada poznavale su brojna slična demonska bića poput „vampira“ i prenosile priče o živim mrtvacima, duhovima i krvopijama poput galskog (The Dearg-due), portugalskog (Bruxas), škotskog (Baobhan sith) ili irskog ( Droch-fhola). Ono što je sigurno, jeste da je na javnom nivou kulturnih identiteta i hijerarhije, balkanska iracionalnost, odnosno mašta percipirana hijerarhijski niže od „evropske“. Ovo je bio kako ideološki, tako i politički akt, budući da je na ovaj način Balkanu i njenim narodnima uskraćena jednak vrednovanje kulturne tradicije odnosno nasleđa u odnosu na „evropsko“, makar i na nivou folkloru ili mitologije. Upravo „evropski folklor“ postavljen je na nivo baštine, muzealizovan je kao deo nacionalnog nasleđa, dok je balkanski postavljen na nivo aktuelne balkanske stvarnosti što je dovelo do iluzije racionalnosti jedne, a iracionalnosti druge strane. Istina je da je u ovom periodu, „folklor“ oličen u demonološkim predanjima jednako živeo po selima zapadnih koliko i balkanskih

društava (Farvet – Saada 1981). Ipak, zapadne „praznoverice“ su projektovane kao muzelizovani artefakti prošlosti, dok su balkanska verovanja predstavljala „živu“ sliku paralelene stvarnosti. U ovom odnosu, balkanska kulturna stvarnost je u odnosu na evropsku bila izmeštena, nečista ili aberantna.

Sećam se primera ispitanika sa kojima sam nedeljama razgovarao u beogradskim hostelima. Budući da su gosti uglavnom bili stranci, pričao sam im o temi svog istraživanja. Kako bih izazvao reakciju, nisam narative o „vampirima“ smeštao u žanr „priče“ ili „verovanja“ kao baštine, već sam govorio o savremenim događajima, odnosno iskustvima sagovornika. Kod gostiju hostela koji su na proputovanje Balkanom krenuli iz zapadnih zemalja, reakcija je bila potpuno zaprepašćenje. Sagovornici nisu mogli da poveruju da „to i danas neko radi“, „da se i danas veruje u vampire“ ili da „te stvari, poput magije ili demona ljudi percipiraju kao stvarne“. Sagovornici su ove fenomene poistovetili sa predstavom o balkanskoj stvarnosti, kao svetom za sebe. U nastavku sam sagovornike suočavao sa postojanjem vrlo slične baštine, čak i danas prisutnim verovanjima i doživljajima demonoloških predanja u Francuskoj, Nemačkoj ili Britaniji. Reakcija je ukazivala da sagovornici smatraju da se radi o različitim stvarima, gde je na Zapadu „to“ stvar prošlosti i kulturnog nasleđa, dok je „ovde (u Srbiji, na Balkanu) to i dalje deo stvarnosti i tradicije koju ljudi žive“. Dakle, tradicija Balkana kao sveta paralelne stvarnosti nije bila stvar prošlosti.

Ove pojave su bili svesni i intelektualci kao i vlast u Srbiji. Već sam pominjao kako je u vreme Karađorđa zakonik, kao odraz društvene stvarnosti, ukazivao na problem „lova na veštice“. Tačka 31. Kriminalnog zakonika glasila je: „Ko bi se usudio veštice tražiti i ubijati žene i mučiti kako što su bile svakakve budalaštine, ili u vodu bacati, ko bi ovo učinio – ovakvu ludost, *za koje se Srbima belji svet smeje*, za ovakvu budalaštinu odsuđujemo mu: ono što bi on učinio bilo više rečenim vešticama, njemu da se učini“ (Radulović 2009, 284).<sup>150</sup> Ovaj član predstavljao je inverziju članaka iz Dušanovog zakonika budući da je zabranjivao a ne pozivao na borbu protiv onih za koje se veruje da barataju magijom (Matković, Novaković 2017). Pod „boljim svetom“ zakonik je izvesno referisao na „Evropu“. Praksa lova na veštice, iako se nastavila kao i iskopavanje „vampira“, na javnom nivou, po uzoru na evropska društva, predstavljala je simbol prevaziđenih i primitivnih ideja.<sup>151</sup> Lidija Radulović ukazuje kako srpsko društvo pod vlašću Obrenovića takođe

---

<sup>150</sup> U slučaju Obrenovića postoje zabeleženi slučajevi borbe protiv onih koji se „bore protiv veštica“. 1822 i 1823 Knez Miloš Obrenović naložio je da se uhvate i kazne ljudi koji su na svoju ruku „lovili“ veštice, odnosno mučili žene i starice za koje su smatrali da su „veštice“ (Matković, Novakov 2017, 126).

<sup>151</sup> Ovo je zanimljivo jer Karađorđe figurira kao javna slika tranzita iz narodne u evropsku kulturu, sa svom nalagodom promene doživljaja (društvene) stvarnosti. Naime, upravo se za Karađorđa pričalo da je učestvovao u „lovu na veštice“: „Jedan događaj iz perioda Prvog srpskog ustanka odigrao se 1806. godine u selu Žabarima. Ženu, koja je proglašena za

bilo nazadno, što se videlo kako u društvenoj stvarnosti naroda, tako i na primeru elita. Tako je npr. Miloš Obrenović, kao vladar koji je podržavao uspon Crkve ka poziciji moći, sa jedne strane konsultovao austrijsku nauku, odnosno medicinu, dok je sa druge bio sklon „praznoverju“, verovanju u vraćanje ili isceljivanje (Radulović 2008, 287). Obrenovići na početku svoje vladavine isprva profesionalizuju lovce na „vampire“, da bi ih ubrzo, po uzoru na austrisku vlast decenijama ranije – kriminalizovali. „Vampir“ i druga bića seoske onostranosti su (p)ostale odrednice traume kulturnog identiteta (nacije), koja se osećala i oseća u vekovima nakon austrijskih ekshumacija.

Balkan je ostao predznak „vampira“ (i obrnuto) u periodu romantičarskog pokreta koji se upravo bazirao na veličanju narodne i seljačke kulture, mitova, priča i poezije, kao stubova nacionalnih tradicija. I u ovom periodu je „vampir“ figurirao kao traumatični podsetnik neprosvećenosti srpske u odnosu na zapadnu kulturu. Podsećam na mišljenje Tomasa Bona po kome je razlog zbog koga je Vuk Karadžić poglavlje koje govori o ovom demonu naslovio sa „Vukodlak“, a ne „vampir“, upravo stigmatizacija koju je ovaj termin predstavljao (Bohn 2019, 16). „Vukodlak“ je bio manje problematičan termin, budući da su narodne priče o vukodlacima sakupljala i braća Grim, što je na nekim način pre zblizavala nego odvajala dve kulturne tradicije i naroda. „Vampir“ ju u Srbiji u 19. veku, u periodu romantizma predstavljao motiv koji pre razdvaja, dok bi „vukodlak“ bio motiv koji povezuje folklor različitih evropskih naroda. Zato i ne treba da čudi zašto se Karadžić fokusirao pre na guslarske narodne junačke pesme, kao pandam grčkim, nemačkim, danskim ili sličnim pesmama drugih evropskih naroda, nego na „mitologiju“ i „folklor“.

Romantizam je u Evropi promenio način na koji se posmatra ne samo narodna kultura, već i fantastični svet seljačkih predanja, mitova i legendi. Pored Dalekog istoka koji je izazivao maštu nekadašnjeg „Okcidenta“, blisko, a egzotično, oličeno u „Balkanu“ i „Orijentu“ takođe je intrigiralo Evropu, koja je pored slike varvarstva i zaostalosti, u ovom prostoru takođe videla mistiku netprirodnog, seksualnu slobodu ili „život u skladu sa prirodom“, pre nego jarmom „civilizacije“. „Balkan“ je u književnosti zapada figurirao izazivajući ambivalentan odnos posmatrača – strah i privlačnost, u ovom slučaju posebno uočljiv na primeru – „vampira“ (Goldsvorti 2000, 91). Interesovanje za kulturu i svet Balkana, a time i „vampira“, koje je na Zapadu potaknula i omasovila književnost zapravo je bio nastavak talasa koji su u 18. veku pokrenuli pre svega austrijski i nemački, a potom i drugi zapadni mediji. U oba slučaja, medija i popularne kulture, „vampir“ je bio jedan od simbola mističnog Balkana.

---

vešticu, sam vožd Karađorđe naredio je da privežu uz ražanj, između dve vatre, te da je okreću između dva plamena, kako bi se od nje iznudilo priznanje da je veštica“ (Matković, Novakov 2017, 122).



Početak 19. veka javlja se novo interesovanje za malo poznate pogranične delove Evrope. Prostor Srbije i Balkana obilaze strani putopisci privučeni mistikom učitanom u ovaj geografski i simbolički liminalni (marginalni (Fleming 2000, 155-196)) prostor (Goldsvorti 2000, 90, Jezernik 2007, 26). Kao i u slučaju zapadne nauke 18. veka, popularna kultura je kroz „vampira“ reprodukovala etnocentrični diskurs zapadnog društva kao oblik „imperijalizma mašte“ do danas (Goldsvorti 2000, 248). Pomenuti koncept se odnosi na reprodukciju, usvajanje i konstruisanje predstava, stereotipa o „drugome“ kroz popularne narative. Ipak, iako isprva simbol balkana, „vampir“ u popularnoj kulturi Zapada postaje motiv kroz koji se govori i o zapadnom društvu. U naredna tri veka, kroz popularnu kulturu, pozorište, književnost i film, „vampir“ doživljava metamorfozu kao motiv o kom se govori, ali i kroz koji se govori na nivoima i relacijama koje prevazilaze fenomen Slovena ili Balkana. Ipak, do danas „Balkan“ ostaje veoma važan predznak liminalne suštine ili porekla motiva.

„Vesternizacija“ motiva jedna je od posledica viševjekovnog prisustva „vampira“ u evropskoj kulturi straha, ali i popularnoj kulturi Zapada. Budući da je zapadna kultura, a time i popularna kultura Zapada dotakla mnoga društva, pa i naše, došlo je do prihvatanja zapadnih slika i upotreba motiva. Ovo se manifestovalo na nivo produkcije stila i značenja, kao fenomena koji su kroz masovnu i popularnu kulturu zaživeli pre svega u gradovima kao platoima modernosti. Moderna slika „vampira“ kroz popularnu kulturu našla je svoj put i do ruralnih zajednica menjajući ne samo formu, već i ontološku suštinu – „stvarnost vampira“.

U ovom pitanju se možda krije poreklo ideje o „aberantnom motivu“, kao svesti o poželjnoj i nepoželjnoj predstavi odnosno upotrebi „vampira“ kao simbola različitih ontoloških pozicija. Cilj poglavlja koje sledi je razumevanje okolnosti usled kojih jedan, netradicijski model motiva postaje popularan u širem društvu, dok drugi, tradicijski, postaje element kulturne intimnosti marginalnih društvenih grupa. Nastavak teksta govori o tome kako je preduslov „večnog života“ popularnog, bila „smrt stvarnosti lokalnog“ motiva.

## **X 1. „Vampir“ i zapadna književnost**

Alan Dandes nedvosmisleno povezuje pojavu termina „vampir“ u zapadnom društvu sa autrijskim ekshumacijama u 18. Veku. Kao izvor i dokaz autor navodi (prve) pomene ovih događaja i demona (verovanja) pre svega u zapadnim medijima. Na Zapadu su (nemački, francuski i engleski) mediji po prvi put upotreбили ovaj termin u godinama ili decenijama nakon pomenutih ekshumacija. (Wilson 1985, 583) Od naučnog problema, „vampir“ vrlo brzo postaje uzrok straha

među građanima zapadnog sveta, ali potom kroz propagandu, književnost i uopšte popularnu kulturu, postaje i deo masovne fascinacije u upotrebe.

Motiv vampira je vrlo brzo zaživeo u literalnim delima zapadnih autora, najpre u poemi „Vampir“ Hajnriha Osenfeldera (1748), a potom i narativnoj poemi „Leonora“ (1773) Gotfrida Burgera. Ipak, 19. vek je bio period koji je proslavio „vampira“, ali i razvio ga kao motiv koji se adaptira i „živi paralelni život“ u odnosu na matični, balkanski. Literalna dela poput poeme „Giaour“ Lorda Bajrona iz 1813. godine, eksploatisala su folklornog vampira koji pije krv najbližih, „Lord Rutven“ iz čuvenog Polidorijevog „Vampira“ (1819) popularizovao je model sofisticiranog vampira, neznanca, došljaka koji vreba, da bi vampirica „Karmila“ (1872) naglasila izrazitu seksualnost, i redefinisala rodnu poziciju „vampira“. Dela poput „Der Vampyr – Novelle aus Bulgarien“ (1878) ili „Drakula“ (1897) Brama Stokera, istakla su njegove istorijske i kulturne korene, ali i neraskidivu identitetsku vezu sa - Balkanom ili Orijentom.

Kevin Džekson, „ekspert za vampire“, u svom pregledu najuticajnijih književnih dela o ovim krvožednim demonima ističe da su sve knjige i romani o vampirima u manjoj ili većoj meri inspirisani nasleđem Stokerovog Drakule.<sup>152</sup> Primera radi, „Drakula“ je poslužio kao inspiracija za roman „The Historian“ Elizabet Kostove, dok roman Dimitrisa Liakosa „With the People from the Bridge“ iz 2014. godine predstavlja novu verziju vampirske legende smeštene u distopijsko okruženje u kom obitavaju ne gotički, već vampiri grčkih legendi i književnosti, hrišćanske eshatologije i putopisnih izveštaja sa Balkana.

Balkan je i pre „Drakule“ bio čest motiv u zapadnoj vampiristici, ali je dugo nakon Stokerovog romana ova veza bila posebno akcentovana. Ovaj trend je nastavljen sve do danas, čak i pored pojave dela kasnijih autora koji su za prostor porekla vampira birali druge evropske zemlje, Ameriku ili čak Mars.<sup>153</sup> Bram Stoker, „otac“ književnog „Grofa Drakule“, koristio je motiv folklornog demona, istorijsku ličnost rumunskog vladara Vlada Cepeša, istorijskog „Drakule“ i prostor Balkana kao prostora margine“.

Uspeh Stokerovog pristupa po Vesni Goldsvorti, leži u ideji da kao mesto porekla Drakule, pretnje Viktorijanskom društvu i poretku, izabere baš Balkan, a ne neku izmišljenu destinaciju koja bi pretnju učinila previše fantastičnom odnosno apstraktnom (Goldsvorti 2000, 90). Prostor Balkana kao margina Evrope, i prostor predgrađa Londona, kao mesto na koje se Drakula doseljava i gde

---

<sup>152</sup> <https://www.theguardian.com/books/2009/oct/30/kevin-jackson-top-10-vampire-novels>

<sup>153</sup> Primeri: Gustave Le Rouge, *Le prisonnier de la planète Mars* (zatočenik planete Mars) iz 1908, *La Jeune Vampire* („mladi vampir“) iz 1920 godine, U oba dela poreklo *vampira* je vanzemljasko, vezano za mesta poput planete Mars ili čak drugog univerzuma.

planira kupovinu nekretnina, čine pretnju realnom upravo jer nije previše bliska ili udaljena u odnosu na posmatrača. Vesna Goldsvorti navodi tvrdnju Edmunda Berka da: „kada opasnost ili bol deluju iz velike blizine, ne mogu da pruže nikakvo uživanje... ali sa izvesne udaljenosti... oni su vrlo ugodni“ (Goldsvorti 2000, 91).

Koristeći motiv pretnje koja ne dolazi iz srca Londona, ali ni iz Mongolije ili Južne Afrike, Stoker je eksploatisao strah Evrope od „Orijenta“, prostor tako blizu, ali ne i tako blizak. Zaista, Orijent je na Zapadu često doživljavan kao mesto koje se po shvatanju kulture, običaja i verovanja potpuno razlikovao od „civilizovanog“ sveta. U tom smislu, Balkan je bio ne samo geografska granica između Zapada i Istoka, ili poznatog i nepoznatog, već i „civilizacije i varvarstva / slobode i tiranije“, kako to navodi Božidar Jezernik (Jezernik 2007, 26). Isti autor navodi i da je teško zamisliti identitet civilizovane Evrope bez „necivilizovanog“ Balkana, mesta koje je predstavljalo ultimativnu drugost, ali i mesto koje odiše živopisnošću i ekstraevagancijom koju je Evropsko društvo odbacilo generacijama pre (Ibid). Za mnoge zapadne putnike, putopisce i književnike, Balkan je predstavljao upravo pravu, neiskvarenu Evropu, a ne prostor koji zaostaje za modernim zapadnim svetom (Ibid). Goldsvorti navodi da na početku „Drakule“ Stoker govori o Transilvaniji kada kaže da su: „sve moguće praznoverice sabrane u toj potkovici Karpata / kao da je ona središte svojevrsnog kovitlaca mašte“ (Goldsvorti 2000, 95).

Dakle, Balkan je u umu zapadnjaka predstavljao spoj romantičnog, starog, ali i potencijalno opasnog koncepta. U slučaju "Drakule", „opasnost“ je bila realna, jer je korespondirala sa strahovima epohe, a posebno strahom od rasnog mešanja ili kontrakolonijalizma koji počiva na ideji ultimativnog „Drugog“, insajdera koji svojom harizmom, socijalnim, kulturnim i ekonomskim kapitalom, a ne nasiljem, osvaja poziciju u srcu engleskog društva i Britanske imperije.

Balkanski „kovitlac mašte“ o kom Stoker govori, bio je vrlo dobro poznat čitaocima budući da su na zapadu bili vrlo popularni putopisi i izveštaji sa putovanja. Ovakva dela su decenijama pre Stokera dočaravala jedan potpuno drugačiji, gotovo magičan, a izvesno nepoznat i opasan svet. Za ovaj deo rada važno je pomenuti vrednosni sud koji su autori često iznosili kroz svoje prikaze, a koji je nedvosmisleno uticao na zapadne pisce, ojačavajući stereotipe kroz koji se konstruisao i manifestovao „imperijalizam mašte“.

Tomislav Longinović navodi primer iz 1849. godine kada je A.W. Kinglake, putnik kroz otomanske zemlje, u svom putopisu („Eothen“) dao opis „Ćele kule“ - jedine građevine u Srbiji (Servia) koja mu je „zapala za oko“. Pomenuti putopisac bio je fasciniran monumentalnom građevinom u koju je ugrađeno više od 30 000 glava srpskih boraca za nezavisnost, a koju su Turci

nakon Sindelićevog poraza podigli kako bi zaplašili Srbe i sprečili pobune u budućnosti (Longinović 2005, 51). U vreme kada je navedeni prikaz pisan, Evropom je vladala ideja o sukobu između islamskog orijenta i hrišćanskog okcidenta, tako da je primer srpske borbe protiv „krvožednog turčina“ (Jezernik 2010, 19), davao romantičnu notu srpskom borbenom duhu. Pozitivan stav pomenutog putopisca razumljiv je, jer je i srpski narod, iako deo Balkana, kroz sukob sa Turcima predstavljao neku vrstu saborca evrope.

Ipak, ideju o „Srbinu“, Balkancu saborcu Evrope, ne treba mešati sa ravnopravnim statusom saborca. U određenim putopisima nazirao se i negativan stav o balkanskoj, „orijentalnoj“ kulturnoj drugosti, ne kao maštovitoj ili drugačijoj, već inferiornoj u odnosu na zapadnu civilizaciju. Džoel Martin Halpem u predgovoru za knjigu „Divlja Evropa“ Božidara Jazernika, navodi doživljaj starog mosta u Mostaru (Bosna) u očima viktorskih naučnika. Naime, arheolog ser Artur Evans poznat po iskopavanju minojske palate u Knososu, i „osnivač britanske egiptologije“ Džon Garner Vilkinson složili su se da „veličanstvenost tog zdanja (starog mosta prim.aut)... ..potvrđuje njegovo rimsko poreklo“ (Jezernik 2007, 9). Pomenuti, ali i mnogi drugi zapadni, imperijalni naučnici u tom periodu bili su toliko zaokupljeni istraživanjem sredozemne civilizacije, da jednostavno nisu uzimali u razmatranje da i otomanska imperija ima jednako fantastična arhitektonska ili naučna dostignuća na perifernom Balkanu. Balkan je dakle, u očima kako zapadnjačkih putopisaca amatera, tako i imperijalnih naučnika, a potom i zapadnih čitalaca bio područje ratova, tiranije, divljaštva, nevernika i svega onoga što Zapad nije i ne treba da bude.

Uzimajući ovo u obzir, možemo naslutiti zašto su Stoker, ali i brojni autori pre njega kao prostor porekla vampirske pretnje odabrali Balkan. Sama geografska / kulturna veza između „vampira“ i „Balkana“ jeste izvesna, ali je politički ili istorijski kontekst ono što je motivu vampira u Stokerovom delu dalo novi simboličko – komunikacijsku relaciju.

Stokerov „Drakula“ predstavlja evropski strah od nepoznatog Istoka, od kulturne penetracije / infiltracije u zapadni svet. Za razliku od srpskih narodnih verovanja, Drakula nije bilo ko, nije nepoznati lokalni seljanin koji napada svoje selo, ne, on je plemić, on je bogat, zgodan i pleni svojom pojavom, on ima izgled naočitog čoveka, a ne zveri koja vreba. U „Drakuli“ čuveni vampir preti viktorskom društvu samim svojim prisustvom, jer se planirana kupovina nekretnina u predgradju Londona tumači kao širenje njegove moći, njegove „vampirske zaraze“. Sa druge strane on je i seksualni predator, a žene u Londonu postaju žrtve ne samo njegove želje za krvlju, već i seksualne eksploatacije. Vampirski perverzna seksualnost predstavlja opoziciju između striktnog

viktorijanskog držanja i potiskivanja seksualnosti (posebno u javnoj sferi društvenog života) i razuzdanog „Orijeanta“ ili otvoreno seksualnog Balkana.

Čini se da je jedan od većih strahva izraženog u knjizi onaj koji ne počiva na nasilnoj pretnji, već želji dela društva da se prepusti raskalašnom i neposrednom Balkanu oličenom u Drakuli. Ovo je zapravo bio strah od odsustva straha te potencijalnom prihvatanju evropske drugosti, kao jednake, ili jednako ljudske i civilizovane. Vampir postaje sinonim za stranu pretnju po postojeći društveni poredak, ali i za moralnu, seksualnu posrnulost, te eksploataciju koja pretili svima, od pojedinca kome može popiti krv do eksploatacije čitavog društva. Ovo rezultuje ne samo smrću, već i vampirskom zarazom koje izjeda „zagađeno“ društvo iznutra.<sup>154</sup>

Narativ „Drakule“ ukazuje i na klasne razlike u viktorijanskom društvu, te odnosu između npr. radničke i profesionalne ili više i niže klase, čemu je i seksualnost ili odođavanje podređeno. Džon Alen Stivenson ističe da u Stokerovom narativu ima dosta naznaka incestualne ili interasne / interklasne seksualnosti, te pogleda britanskog društva na sisteme sa drugačijim vrednostima (Klinger 2008, 543). Posebno dominantan motiv u narativu priče „Drakula“ je seksualnost, koja je u slučaju vampira, odnosno njegovih vampirica, prikazana kao perverzna, životinjska, sa ciljem zadovoljenja potrebe, a ne emocija što bi trebalo da bude opozicija viktorijanskom konceptu ljubavi ili žudnje, ali se ipak ne čini tako. Sam Stoker na pomalo ciničan način prikazuje seksualnost u viktorijanskom društvu kao usiljeno različitom, prvidino odmerenom, a motiv za brak pre ekonomski proračunat nego avanturistički romantičan. Seksualnost koju prisustvo Drakule oslobađa, kod inače javno užtogljenih ženskih likova u priči, možda govori o postojanju jednake biološke, ali opozitne društvene prirode dva bića, ne samo vampira i devojke, već Balkana i Evrope, te da vampir sam po sebi izaziva u čoveku ono ogođjeno iskonsko.

Iako je opšteusvojeno stanovište da je Stoker kroz odnos lika Drakule u Londonu stvarao analogiju na Balkan u Evropi, postoje i teorije da je autor želeo da napravi alegoriju o pretnji drugih evropskih liminalnih prostora, u odnosu na Englesku. Rejmond T. Mekneli tako ističe da je Transilvanija u najmanju ruku metafora za Irsku, budući da su oba mesta pogranični prostori koji dele imperiju od nepoznatog, te da su stanovnici ovih teritorija često prepoznati kao stranci (Ibid).<sup>155</sup> Po ovim tvrdnjama vidi se da je „vampir“, motiv inicijalno izmešten iz svog folklornog

---

<sup>154</sup> Motiv vampirskog udruživanja te eksploatacije društva kroz crpljenje resursa i stanovništva, a potom i gotovo potpuna korupcija ovog društva, razvili su sredinom dvadesetog veka autori poput Ričarda metisona („ja sam legenda“ 1954).

<sup>155</sup> Za više informacija na ovu temu konsultovati: Schmitt Cannon, „Mother Dracula: Orientalism, Degradation, and Anglo-Irish National Subjectivity at the fin de Siecle“, *Irishness and (post)modernism*, Associated Univ. Press, London 1994, i Valente Joseph, *Dracula's crypt: Bram Stoker, Irishness and the question of Blood*, Univ. of Illinois Press, 2002

srpskog kontesta, prihvaćen u novom zapadnom kontekstu kroz koji je figurirao kao slika bližih i daljih liminalnih prostora, te spoljašnjih ali i unutrašnjih „drugosti“.156

Kasniji zapadni, ali i drugi autori, preuzeće Stokerov pristup i učiniti motiv vampira metaforom, oruđem društvene, političke, klasne i ideološke kritike, odnosno komunikacije. Ovi autori uvodili su nove relacije kroz koje se komuniciralo, odnosno govorilo o fenomenima zapadnog konteksta i sveta sagledanog iz etnocentrične perspektive. Budući da je „vampirski perspektiva“ kroz koj je Zapad govorio o svetu koji ga okružuje, ne treba da čudi što je prostor komunikacije kroz motiv prerastao selo, Balkan, Englesku ili čak Evropu, i postao odraz globalnih odnosa.

Autor koji je možda najvažniji za razvoj savremenog pristupa temi vampirizma u književnosti, jeste Ričard Metison, koji je svojom knjigom iz 1954. godine „Ja sam legenda“, opisao globalni vampirizam kao posledicu dehumanizacije zapadnog društva ogrezlog u konzumerizam, totalitarizam i rat. Metison nije izmislio ovakav metaforičko – simbolički pristup niti relacije komunikacije, ali je poput Stokera dao odraz aktuelnih društveno-političkih odnosa, a „vampirizam“ označio ne kao neljudski, već kao upravo ljudski, globalni fenomen. Doprinos Metisonove knjige je u tome što je motiv vampirizma izmestila iz sfere gotičkog praznoverja u potencijalno još strašniji svet naučne fantastike u kom je nuklearni rat svetskih razmera realna pretnja.157 Zanimljiva novina kod Matisona je ta što vampir više nije usamljeni „drugi“, već je junak romana, čovek, usamljen i „drugi“ u odnosu na svet koji nastanjuju „živi mrtvaci“.

U romanu „Intervju sa vampirom“ (1976) En Rajs, priča je smeštena u netradicionalni kulturni prostor - Luizijanu i Nju Orleans krajem 18. veka. Vampire više ne plaše beli luk, raspela ili ogledala, a oni sami se udružuju protiv loših vampira i važnije, loših ljudi.158 Ova dva romana, između ostalih, rekonstruisala su motiv vampira i učinila ga aktuelnijim u savremenom kontekstu od Stokerovog „Drakule“. Ono što je bitan doprinos navedenih dela jeste rekontekstualizacija, promene relacija komunikacije, te redefinisanje motiva u odnosu na tradicijske osonove proisekle iz balkanskog fokklora.

Zapadni autori su stvorili na stotine drugih vampira kao (anti)junaka svojih priča i filmova koje su prilagodili duhu vremena, kontekstu u kom stvaraju svoja dela i u kom ovi motivi imaju specifična značenja. Vampirski priča više nije podrazumevala da radnja bude smeštena u gotičko

---

<sup>156</sup> Postoje i teorije po kojima je Stokerov Drakula predstavljao metaforu za jevreje u zapadnoj Evropi <http://elderofziyon.blogspot.com/2011/07/is-dracula-jewish-stereotype.html>

<sup>157</sup> <https://www.theguardian.com/books/2009/oct/30/kevin-jackson-top-10-vampire-novels>

<sup>158</sup> <https://www.scifinow.co.uk/top-tens/top-10-best-vampire-novels/>

okruženje, a ni prošlost, vampiri nisu više nužno predstavljali zlo, a promenila se i perspektiva posmatranja i pripovedanja, te su vampiri predstavljeni kao „objektivni posmatrači čovečanstva“<sup>159</sup> (Floersku, Mekneli 2006, 178).

Ovaj pristup je karakterističan za rad Freda Saberhagena („Drakuline trake“ 1975) koji je svoj dopinos vampiristici dao time što je roman napisao iz ugla Drakule, vampira, a ne čoveka. Saberhagenov pristup preuzeli su mnogi, poput Čelse Kuin Jarbro („Hotel Transilvanija“ (1978), „Igre krvi“ (1978), „Put pomračenja“ (1981), „Izazivanje sudbine“ (1982) i „Hronika Sen Žermena“ (1983) koja je kroz iskustva lika Sen Žermena, vampira, prikazala mračnu stranu ljudske istorije od starog Egipta, antičkog Rima, preko renesansne Italije, osamnaestovekovne Francuske do Engleske prošlog veka. Vampiriska serija Lesa Danijelsa koja je objavljivana u periodu od 1978. do 1991. godine, predstavlja sličan pregled mračne ljudske istorije čiji užasi možda ne bi potresli grofa Drakulu, ali Danijelsovog junaka-vampira, svakako da (Floresku, Mekneli 2006 178).

U dopunjenom izdanju knjige „U potrazi za Drakulom“ iz 1994. godine, dat je i pregled zapadne upotrebe motiva vampirizma u pozorišnim predstavama<sup>160</sup>, književnosti i filmu. Kako se navodi u reizdanju pomenute knjige, počev od sedamdesetih godina prošlog veka dolazi do povećane produkcije zapadne vampiristike u kojoj se motiv koristi kao refleksija društvenih tenzija i strahova epohe, na unutrašnjem i spoljašnjem nivou.

Nastaju „Salemska gomila“ (1975) Stivena Kinga, koji Drakulu i njegov zamak smešta u Ameriku, dok pretnja odraslima potiče od mlađih, tj. dece, „Nešto treba učiniti“ (1976), knjiga Daglasa Drejka koji vampirski žanr odvodi u vijetnamski rat, slede „Svemirski vampiri“ (1976) Kolina Vilsona govori o pretnji vampirskih humanoida koje smo sami doveli iz svemira, Majkl Talbot vampire u romanu „Osetljiva zavisnost“ (1982) predstavlja kao članove elitnog tajnog društva „Illuminata“ koji pokušavaju da sačuvaju ljudsku kulturu od nas samih, dok Džon Skip i

---

<sup>159</sup> „Drakuline trake“, roman Freda Saberhagena iz 1975.godine takođe takođe koristi zanimljiv prostip budući da priču o Drakuli ne iz ljudske već vampirske perspektive.

<sup>160</sup> Naime, Romanu „Drakula“ prethodio je istoimenu pozorišni komad koji je takođe napisao Stoker. Iako je predstava izvedena samo nekoliko dana pre objavljivanja „Drakule“ a bila bazirana na narativu romana, zbog čak četiri časa koliko je trajala, nije zaokupila interesovanje publike, i smatra se neuspehom. Kako autori navode, kontekst vremena se uvek odražavao na estetiku i koncept različitih verzija predstava. 1923 godine, Hemilton Din, glumac i reditelj koji je od stokerove udovice dobio autorska prava adaptirao je predstavu, i nakon adaptacije od nje napravio veliki uspeh kako u Americi 1924., tako i u Lodnonu 1927.godine. Din je ujedno zaslužan i za vizuelni identitet Drakule, makar za čuveni smoking sa podignutom kragmom koji je na predstavi nosio Drakula, a van nje vodeći glumci na prijemima. Čak 40 godina kasnije izvedena je nova adaptacija predstave o Drakuli. Početkom 70ih godina 20.veka izvedena je predstava pod nazivom „Draskulina strast“ koja je odražavala socijalnu klimu i društvenu seksualnost. Ujed za vrat nije bio samo nagovešten kao pre, već je doveden u centar pažnje, a većina glumaca na sceni su se skindali i uvijali nagi (Floresku, Mekneli 2006, 171). Ovakav odraz slobodne seksualnosti američkog društva kraja 60ih i početka 70ih performirane u predstavi podsetio me je na Stokerovsku viziju balkanskog vampirizma koji jeste koncipiran varvarskim, animalnim, mističnim i seksualnim, ali i oslobađajućim, ne samo za viktorski, već i američko društvo sa početka 70ih godina 20.veka.

Krejt Spektor u „Svetlo na kraju tunela“ iz 1986. godine, kao i Popi Z. Brajt „Izgubljene duše“ (1992) predstavljaju vampire kao pankere, članove inferiorne, marginalne pod/kontrakulturne grupe, Erik Garber 1991. godine u „Prigriliti tamu“ obrađuje temu homoseksualizma, a Den Simsons u priči „Sva Drakulina deca“ govori o užasima AIDS-a i totalitarnog, Čaušeskuovog režima (Floresku, Mekneli 2006, 182).

Kroz novije radove zapadne vampiristike opozicija čovek:vampir, živ:mrtav ili čovek:zver je korišćena na drugačiji način nego u 19. veku i oslikavala je iskvarenost nas samih, kao i iskušenja i zlo prisutno u svakodnevnom životu. Ljudi, odnosno društvo postaju izvor vampirizma, a oni više ne pripadaju samo prostoru onostranog, već našoj svakodnevnicu.

Vampiri En Rajs su uneli revoluciju u žanr, a njena serija knjiga<sup>161</sup> je i dalje kulturna u vampiristici. U njenim knjigama ljudi nastoje da budu večno mladi, a vampiri da se osećaju ljudski. Demoni više nisu „neki – „drugi““ već su u likove vampira učitane mane i vrline ljudske vrste i pitanja koja milenijumima zaokupljaju našu maštu. Ova autorka je bitna i zbog toga što je pokrenula seriju knjiga koja praktično bez prestanka traje od sredine sedamdesetih do danas.

Primer EnRajs pratili su mnogi drugi autori. Stefani Mejer je u periodu od 2005-2018 (uz nastavke 2010-2015)<sup>162</sup> napisala i objavila seriju knjiga na temu vampirske romanse za tinejdžere i adolescente pod nazivom „Sumrak“/“Saga praskozorje“. Alloy Entertainment (firma u vlasništvu kompanije Warner bros.) je takođe bitno ime za noviju zapadnu vampiristiku. Serija knjiga „Vampirski dnevnici“ koje je pomenuta izdavačka kuća producirala izlazila je u periodu 1991-1992. godine i 2009-2014. godine, a autori su bili Lisa Džejn Smit (knjige 1-7), nepoznati autor („Ghorstwriter“ 8-10) i Obri Klark (11-13). Ovi serijali su specifični, jer su popularizovali ne samo pozapadnjačenu verziju motiva, već su u svojim likovima i narativima dali specifični, savremeni, američki kulturni pečat.

Ovi književni serijali su trenutno najpopularnije štivo o vampirima, ne samo u Americi već i u svetu i to do te mere da je svaki od njih dobio svoju ekranizaciju, kao izuzetno popularni TV serijal koji je dotakao milionske auditorijume.

Na osnovu prethodno izrečenog primetna je važna „balkanistička“ vizura koja je od početka pratila motiv „vampira“, ne samo kao odrednica porekla, već i kao simbolička, vrednostna i

---

<sup>161</sup> „Interview with the Vampire“ (1976), „The Vampire Lestat“ (1985), „The Queen of the Damned“ (1988), „The Tale of the Body Thief“ (1992), „Memnoch the Devil“ (1995), „The Vampire Armand“ (1998), „Merrick“ (2000), „Blood and Gold“ (2001), „Blackwood Farm“ (2002), „Blood Canticle“ (2003), „Prince Lestat“ (2014), „Prince Lestat and the Realms of Atlantis“ (2016), „Blood Communion: A Tale of Prince Lestat“ (2018)

<sup>162</sup> Do sada je prodato preko 100 miliona knjiga iz ovog serijala, a prevedene su na čak 37 jezika.



kulturna karakteristika motiva kao opozicije (zapadnom) svetu u kom figurira kao insajder i pretnja. U kasnijim periodima, upotreba motiva korenspondirala je sa aktuelnim izazovima i tenzijama era koje su na različite načine manifestovane kroz „vampirizam“. „Orientalistička“ odnosno „balkanistička“ vizura nije nestala, budući da je upravo ona vezana za „Drakulu“ kao meta - motiv koji se nakon Stokerovog romana pojavljivao u stotinama drugih inkarnacija. Sa druge strane, „drugost“ učitana u narative o „vampirima“ na Zapadu postaje oruđe autorefleksije gde insajder ne mora nužno biti došljak, već „unutrašnji drugi“. U tom smislu, kroz ovaj motiv Zapad nastavlja tradiciju paralelnih narativa započetih u književnosti 19. veka i kroz „vampira“ priča o „sebi“, o izazovima društva zapadne Evrope ili Amerike.

U tom smislu, dolazi do vesternizacije motiva ili čak amerikanizacije, kao pokazatelja mogućnosti motiva da korespondira i prilagođava se različitim zadatim temama u različitim kontekstima. Motiv je gotovo potpuno izmešten u odnosu na tradicijski doživljaj balkanskog motiva, te paralelno sa razvojem (zapadnog) društva urbanizovan te humanizovan kao metafora ljudske civilizacije, ali iz zapadne postmoderne perspektive. Ono što je dakle omogućilo adaptaciju motiva zapadnom kontekstu jeste njegova priroda „plutajućeg označiteja“ kroz koju je na manje ili više etnocentričan način posmatran unutrašnji i spoljašnji svet, odnosno stvarnost ovih društava. Zanimljivo, u svim upotrebama, odnosno razvoja predstava o motivu, „stvarnost“, bilo daje društvena, kulturna ili ontološka, imala je presudnu ulogu.

## **X 2. „Vampir“: jugoslovenska i srpska književnost**

U ovom delu teksta prvo nastojim da sagledam odnos tradicijskog i netradicijskog motiva seljačke odnosno popularne kulture Zapada u Jugoslovenskoj/srpskoj književnosti. Cilj ovog dela rada je da ukaže na promene motiva u novm kontekstu upotrebe. Kroz ovaj deo analize nastojim da odgovorim napitanja „ko“, „kako“ i „zašto“ koristi motiv kao element domaće vampiristike.

Stav Portera Abota je da se narativ sastoji od određenih događaja i narativnog diskursa tj. interpretacije i prezentacije tih događaja (Abot 2009, 37). Porter ističe značaj razlikovanja događaja i njegovog predočavanja, tj. razlikovanja priče (događaja ili niza događaja) i narativnog diskursa, tj. interpretacije (eksplikacije) datih događaja (Porter 2009, 37). Način na koji se koriste motivi u konstrukciji narativa govori nam mnogo o socijalnom kontekstu ili autoru koji stoji iza samih mitova/priča. Pored „vampira“ kao centralne ili bočne figure u priči, moramo shvatiti i to da su mnogi drugi na prvi pogled, nevažni detalji jednako bitni za prezentaciju narativa koji prevazilazi kostur priče te takođe govori o socijalnom kontekstu, u odnosu na koju se narativi često i stvaraju.

U tom smislu, u ovom delu teksta ne fokusiram se na književnu analizu samog motiva vampira, već na njegovo centralno ili bočno mesto u narativu kao nekoj vrsti autorefleksije socijalnog i kuturnog konteksta, odnosno stava pisca. U tom smislu, nastojim da razumem kako i na koji način se motiv koristi kao sočivo i ujedno ogledalo posmatrača. Samo na ovaj način ću razumeti koje su sličnosti i razlike upotrebe motiva u tradicijskom kontekstu, ali i koji je njegov odnos sa svojom književnom inkarnacijom čiji su oblik i logika upotrebe bliži zapadnom modelu.

Razvoj upotrebe pratim koristeći se Porterovom idejom po kojoj su za narativ bitni karakteri (likovi u priči), mesto dešavanja i vreme u kome se događaji odvijaju ili prezentuju (Abot 2009, 47) Pristup klasifikaciji i komparaciji elemenata motiva predstavlja kombinaciju pomenutog Porterovog stava o važnosti karaktera, vremena i mesta za narativ kao celinu, ali i pristup, klasifikacija nalik onoj koju je u svojoj studiji sklopio Tihomir Đorđević. U tom smislu, radi bolje preglednosti, analizu karaktera (lika/ličnosti) „vampira“, podelićemo na fizičku predstavu, telesnost, egzistencijalne specifičnosti (nastajanje, nestajanje, ishrana), ali i socijalnu ulogu (odnos prema socijalnom okruženju, saradnja/antagonizam). Što se tiče vremena u kome se priče odvijaju, sagledaćemo odnos prošlost - sadašnjost - budućnost, u odnosu na koju autori prenose narativ. Za analizu u ovom tekstu bitan nam je i fizički prostor, analiza mesta odigravanja događaja i obitavanja „vampira“ počev od lokalnih odrednica, npr. kuće, šume ili zaseoka, kompleksnijih odrednica poput sela i grada, do simbolički složenijih odrednica poput Balkana, Evrope ili Amerike.

Na polju domaće književnosti, odnosno analize književne upotrebe motiva vampira u radu domaćih autora, najvažnije pomake su ostvarile Ana Radin i nešto kasnije Marija Šarović. Ana Radin je izvela vrlo dobru analizu u knjizi "Motiv vampira u mitu i književnosti" (1996). Ista autorka je i urednica, za ovaj rad, dragocene antologije priča pod nazivom - "Priče o vampirima" (1998). Knjiga Marije Šarović se do određene mere nadovezuje na rad Radinove i razmatra na koje se sve načine motiv vampira koristio u delima kako domaćih tako i stranih autora. Šarović na kraju knjige zaključuje da su osnovne perspektive tumačenja: seksualni simbolizam, frejdovski tonovi motiva, religiozne teme, okultizam, te književni mitovi i političko/socijalne alegorije (Šarović 2008, 320). Perspektive koje autorka pominje, ali i neke druge vrlo su korisne smernice za analizu, s tim što ću se ja fokusirati na kulturne pozadine dva motiva, odnosno njihovu strukturu, funkciju i prožimanje u kontekstu, pre nego na dubinsku književnu analizu.

Ovaj deo analize se ne fokusira samo na pitanje „kako“ se motiv koristi već se dotiče i autora, pisca u potrazi za odgovorom na pitanje „zašto“ se motiv koristi u određenom obliku i na specifičan način. Pored toga što autori imaju ulogu interpretatora socijalnih fenomena, njihova dela

često prožimaju i razne tabu teme i socijalne tenzije koje karakterišu društveni/kulturni kontekst iz kog autor potiče ili unutar kog stvara. Autori takođe predstavljaju dvojne pripadnike, jer sa jedne strane, u određenim slučajevima dele baštinu kojoj i sam „vampir“ pripada, a sa druge pripadaju obrazovanom, modernom sloju građana za koje se pretpostavlja da se identifikuju sa urbanom, visokom i savremenom kulturnom pozicijom. Već pominjana „vampiriska perspektiva“, ovde je, kao i u slučaju seljačke kulture i verovanja jako korisna u razumevanju stvaraoaca narativa. Ovim mislim na već pomenutu ideju da kroz motiv i širu strukturu narativa, kao i implicitnu i eksplicitnu poruku priče, autor govori o svetu koji ga okružuje ali i svom mestu u njemu.

### **X 2.1. Razvoj motiva u srpskoj književnosti**

U nastavku, vodim se istorijskim ali pre svega kulturnim razvojem motiva u domaćoj vampiristici, odnosno književnosti. Kao što mi je na početku teksta kao model sistematizacije poslužila studija Tihomira Đorđevića, u ovom delu razvoj motiva posmatram kroz razvoj, hibridizaciju te kontaminaciju motiva te atributa „vampira“ u prozi koristeći se analitičkim modelom grupe autora koji su se bavili razvojem ovog motiva u holivudskom filmu. Naime, grupa autora: Predrag Bajić, Branko Vukašinić, Iris Zavargo, Predrag Simić i Zorica Čanadanović na interesantan način beleže promene u strukturi i funkciji, dakle, formi i sadržaju „vampira“ na filmu (Bajić, Vukašinić, Zavargo, Simić, Čanadanović 2014, 15-42). Takođe, od pomoći je bila i sistematizacija data od strane Aleksandre Bijelić, u ovom slučaju na primeru upotrebe motiva u srpskoj drami XIX i XX veka (Бижелић 2014, 387-406) Na sličan način, koristeći se antologijom domaće vampiristike kao osnovnim izvorom (Радин 1998), пратим razvoj predstava o vampiru uz analitički osvrt na to „ko“, a ne samo „kako“ i „zašto“ koristi motiv, u kontekstu (socijalnom, kulturnom i političkom).

### **X 2.2. Telo demona**

Fizički opisi „vampira“ u staroj etnografskoj građi iz perioda 19. veka, ali i nešto kasnije, opisuju ovog demona kao živog mrtvaca, koja se manifestuje kroz egzistencijalno prokletstvo vampirskog „života“, ali i sliku nabubrelog i trulog ljudskog tela kome je vraćena moć kretanja i interakcije. Za vampira se verovalo da pored ljudskog obličja, na sebe može preuzeti i oblik koze, mačke ili psa. Pored plastične fizičke slike živog pokojnika, postoji i verovanje po kom je vampir bestelesan, nesmireni i osvetoljubivi duh.

Ako uporedimo prve primere priča o vampirima poput „Kako su vampiri nestali sa sveta“ ili „Seoska osuda na smrt novoga vukodlaka“ Vuka Vrčevića iz 1866. i 1881. godine, „Tenca“

Stjepana Mitrov Ljubiše iz 1875. godine ili pak „Lampira“ Nikole Kašikovića iz 1887. godine, primetićemo da je izgled vampira praktično preslikan iz narodnih priča i verovanja. Sam Vrčević je vampira prikazao kao đavoljeg slugu, čiji izgled oslikava njegovu prokletu sudbinu. Pisac je vampira prikazao kao spodobu „trulog mesa, kroz koje se čuje kako udara rebro o rebro, zglavci pucaju, a glava se drmusa“ (Vrčević 1998, 56). Vrčević i Kašiković pominju i mrtvački pokrov koji pokojnik nosi svuda sa sobom, što je takođe motiv iz narodnih verovanja (Радин 1998, 51, 67).

Korak dalje u osmišljavanju izgleda vampira otišao je Milorad Popović Šarčanin koji je, opisujući strah seljaka od vukodlaka / vampira, ovom demonu pridodao pomalo neobičajene elemente poput: „ušiju kao u psa, i dlake nakostešene kao u matore svinje“ (Поповић 1998, 79), ali i tradicionalne koncepte poput ideje o crvenoj mešini večito žednoj krvi, koji su koristili i drugi autori. Šarčaninova slika „vampira“ više korespondira sa motivom „vukodlaka“, kao demona gotovo istovetnog sa „vampirom“ kod koga je ipak istaknutija opozicija čovek : zver, nego živ : mrtav kao u slučaju „vampira“.

Milovan Glišić, pisac bez sumnje najpoznatije priče o vampiru na našim prostorima, prema Ani Radin, prvi autor koji je svoj narativ koncipirao kao bajku, a ne (samo) prikaz sujeverja i zamišljene pretnje, takođe se držao tradicionalnih slika vampira kao pokojnika koji preko ramena nosi svoj beli pokrov, a crveni se poput mešine krvi kojoj kao da će svakog časa kanuti krv iz očiju i usta (Радин 1998, 19). Glišić je među prvima ovako opisao fizičku inkarnaciju demona, a ne samo strah od zamišljenog i nestvarnog, kao što je to slučaj u ranijim delima drugih autora, pa i samog Glišića („Raspis“ ili „Brata Mata). Zanimljivo je da je Glišićev Sava Savanović takođe bitan. jer je po priči, imao još i moć da raste i da se pretvori u leptira / leptiricu, što je takođe važna karakteristika vampira kao polimorfnog demona. Motiv polimorfizma ili zoomorfnog demona, a naročito motiv vuka i slepog miša, već je bio prilično popularan na Zapadu, dok u domaćoj književnosti i pored prisustva u folkloru, nije bio toliko korišćen.

Početak 20. veka obeležila je ne samo veća maštovitost u zamišljanju vampira, već i promena tradicijske slike telesnosti. U delima Milutina Uskokovića „Himna jednoj ženi“ i „Dalila“, nastalim krajem prve decenija 20. veka, vampir nije, kao u dotadašnjim slučajevima muškarac, već je žena i nije odbojan i odvratn, već privlačan i zanosan. Uskoković, ali i kasniji autori poput Božidara Kovačevića i Momčila Nastasijevića, prikazali su potpuno drugačiju, mnogo složeniju sliku vampirizma nego što je do tada bio slučaj. Naime, ovi autori su na prilično polidorijevski način opisali žudnju koju ženska lepota i privlačnost izaziva kod muškaraca koji možda čak i svesni opasnosti, prosto čeznu da padnu u zagrljaj vampirice i oseće njene usne, iako upravo te usne prete

da isisaju život ili dušu iz njih. U Uskokovićevoj predstavi vampirice, ona je prikazana kao prelepa nežna gospodarica čije su žrtve muški robovi, ali i kao zima koja samo čeka da nesrećnik pomisli da se nalazi blizu izvora toplote, spusti gard, „otkopča bundu i pršnjak“ i postane žrtva njenih crnih očiju, trepavica i osmeha, ali i oštih belih zuba koje taj osmeh skriva (Ускоковић 1998, 166).

Dve decenije kasnije, Kovačević u svom delu „Gospođica vampirica“ opisuje lik prelepe Ruskinje u koju se zaljubljuje Srbin, dorćolac (Ковачевић 1998, 169-193). Takođe, u ovom slučaju, žrtva ostaje zaslepljena lepotom vampira i dugo vremena potpuno ignoriše jasne naznake da se radi o zanosnoj, ali ipak demonskoj zavodnici. Postojali su i primeri ne tako lepih, ali moćnih i svakako opasnih žena – vampirica poput „Velike bele pričine“, odnosno, gospođe Dafine (Црњански 1998, 219-225) koja je morila seljake „sedajući im na debele seljačke stomake / klečeći im pod grlom“ (Црњански 1998, 220). Pre i posle ovih priča žene su imale centralne ili bočne uloge u narativima, ali je prva četvrtina 20. veka specifična, jer je motiv vampira dobio drugačije, lepše obličje, oličeno u motivu nezavisne, privlačne i moćne žene nasuprot primitivnom, animalnom, brutalnom i, pre svega, fizički odbojnom muškom vampiru.

Fizički izgled vampira kao polutrulog trupla pokojnika koje noću opседа sela i brutalno napada žrtve, ubrzo je prevaziđen i u prikazu muških vampira. Motiv brutalnosti kao odraza vrebanja te životinskog instinkta, ređe je korišćen osim u slučajevima kada je brutalnost mitskog demona korišćena kao metafora za ljudsku inhumanost.

Ivo Andrić u priči „Za logorovanja“ i romanu „Travnička hronika“ i Miodrag Bulatović u pripovetki „Jozef Franc Drakula“ prikazivali su vampire čiji je vampirizam bio naznačen u njihovim delima, kroz odnos prema slabima i potlačenima, dok su fizičke specifičnosti vampira bile blago naglašene kao slika karaktera. Tako je, na primer, Andrić prikazao lik Haznadara Bakija, čije su karakterne osobine poput tvrdičluka i zavisti te potpunog odsustva empatije učitane u njegov fizički izgled „telesne u duševne nakaze / čudovišne mešine za računanje“ (Андрић 1998, 239). Čak je i Andrić u svojim predstavama vampira kombinovao tradicionalne predstave o telesnosti vampira kao krvi žedne mešine i tela kao slike moralne ili mentalne izopačenosti pojedinca. Ovaj pisac opisuje Haznadara Bakija kao „kratkog i punog čoveka, bez brade i brkova, tanke i providne kože koja je izgledala ne kao da je ispunjena kostima i mišićima, nego tečnošću bez boje ili vazduhom“ (Ibid). Andrić je vampirizam pojedinca na fizičkom nivou prikazao kroz refleksiju nehumane prirode ljudskog, pre nego demonskog karaktera ili posledice dekompozicije. Andrić je kombinovao tradiciju i univerzalnu socijalnu i moralnu kritiku oličenu u motivu inhumane eksploatacije.

Brikolacija, kombinovanje starih i novih motiva posebno je zanimljiva u slučaju sotije „Kako upokojiti vampira“ Borislava Pekića. Ovaj pisac se opredelio ne samo za simboličku upotrebu, već i za metaforički pristup samom motivu gde izgled nije bitan, jer je sam demon iskorišćen kao slika duševnog stanja, ludila, savesti, kajanja i karme pojedinca, te duboke socijalne filozofije, odnosa istorije i sećanja, prošlosti i budućnosti, a sve to personifikovano u slici ne bića, već običnog upotrebnog predmeta – kišobrana (Пекић 1998, 249-267). Netradicionalna upotreba motiva vampirizma kao metafore odnosno oruđa socijalne (i političke) kritike, u vreme kada je Pekić pisao svoju sotiju, već je bio prilično razvijen na Zapadu počev od romana „Ja sam legenda“ Ričarda Metisona (Matheson 1954). Ako uporedimo domaću sa zapadnom književnošću, možemo primetiti da se lik vampira u delima domaćih autora menjao od tradicionalnog lika seljaka, preko građana do likova koji predstavljaju istorijske ili političke epohe te različite a posebno klase.

Miodrag Bulatović je svog vampira, Jozefa Franca Drakulu, prikazao kao spodobu, pogurenog starčića, plavih i živih očiju posađenih u korenu koščatog nosa i beskrvnog lica na kom bi se pojavljivale zelene kraste ukoliko bi se ovaj brijući se, posekao (Булатовић 1998, 244). Bulatović je vampira zapravo poistovetio sa hibridnom vizijom smrti, sablasnog kosača koji umesto desne ljudske ima drvenu ruku na koju je pričvršćeno gudalo za violinu. Jozef Franc Drakula je u priči bio usko povezan sa tradicijom rata, totalitarizma, fašizma, ustaštva, mržnje, dehumanizacije i eksploatacije, te je njegov fizički prikaz violiniste samo naglašavao njegovu moć da zavede žrtve i navede ih na zlo, nakon čega one postaju njegove žrtve i sluge. Pored sekundarnih žrtvava, opčinjenih slugu, primarne žrtve ovog vampira bili su Južni sloveni (Ibid).

Domaći autori koji su kasnije pisali svoje priče ili romane o vampirima poput Mitka Madžunkova, Vidosava Stevanovića ili Milorada Pavića, zadržali su se na prikazu vampira kao tradicionalnog mitskog bića oličenog u liku običnog čoveka, čije su moralne ili mentalne osobine ono što ga zapravo čini vampirom, nasuprot prostom fizičkom izgledu, a što je dominantan pristup baš na Zapadu. Tradicijska predstava o telsnosti demona, u savremenijim delima korišćena je kao odraz egzistencijalnih karakteristika usko povezanih sa moralnim i drugim društvenim okolnostima povampirenja. „Vampir“ izlaskom iz sveta prirode ili sela, ne samo da predstavlja odnos zveri i čoveka, već i čoveka i mašine kao metafore industrijske revolucije, postmodernizam i kroshumanizam modernog doba.

### **X 2.3. Egzistencijalne specifičnosti demona**

Egzistencijalne specifičnosti „vampira“ je aspekt motiva koji se u domaćoj književnosti razvijalo na posebno zanimljiv način. Nastajanje, hranjenje, razmnožavanje i smrt vampira su

motivi koji su možda i više od fizičkog izgleda golicali maštu autora i trpeli brikolaciju upravo kao odraz promišljanja demona kao simbola. Po narodnim verovanjima, vampir postaje osoba koja poseduje potencijal da bude aberantna. Aberacija jedne osobe se oslikava u neprirodnom ili socijalno neodobrenom načinu na koji se osoba rađa, živi, socijalizuje, umire, sahranjuje i ispraća na onaj svet. Ovaj demon se po okrijem noći vraća u zajednicu koju eksploatiše, slabi ili plaši (Кулишић, Шетровић, Пантелић 1970, 50-51).

Vampiri se po narodnim predanjima mogu hraniti ljudskom krvlju ili gušiti žrtve, ali najčešće obznanjaju svoje prisustvo kroz buku ili prikazivanje unutar kuća živih. Za razliku od zapadne književnosti, ne možemo govoriti o jasnom pravilu po kome se vampir razmnožava. Ako posmatramo izveštaje austrijske komisije iz 18. veka, ljudi su verovali da se žrtve vampira takođe vampire, te se može govoriti o zarazi ili kloniranju napadom ili ujedom. Sa druge strane, u etnografskoj građi koja je sakupljena vek kasnije, dominantan je motiv vampirske seksualnosti koja je zapravo prilično biološki determinisana u odnosu na, recimo, zapadnu književnost, gde se radi pre svega o zarazi, perverznoj i devijantnoj seksualnosti. Krvopijstvo i seksualnost „vampira“ u folkloru su relativno razdvojeni aspekti moiva, dok su u slučaju zapadnog modela povezani.

U domaćoj književnosti nastanak vampira je često povezan sa moralnim predznakom, tumačen je kao kazna za greh čoveka ili čak njegovih predaka u odnosu na društvena ili češće, religiozna, crkvena i božija, a potom opšta socijalna pravila. Ovakav, tradicijski pristup koristio je Vrčević čiji je vampir još za života bio „podanik Dabin“ (đavoljev), Stjepan Mitrov Ljubiša u „Tencu“ pominje da se čovek povampirio jer: „je digu ruku na manastir i kaluđere, pak ne hoće zemlja da ga primi“, a Glišićev čuveni vampir Sava Savanović je još za života bio osoba koja je činila zlo ljudima (Глишић 1998, 117). Neki su ljudi postajali vampirima jer su im mrtva tela preletale ptice ili psi i mačke što su motivi potekli iz narodne tradicije.

Sa druge strane, kao u slučaju priče „Rodoslov loze vampira“ Momčila Nastasijevića, individua koja je imala potencijal da se vampiri, rađala se kao posledica seksualnog odnosa mrtvog oca i žive majke (Настасијевић 1998, 193-199). U ovome se ogleda devijacija u odnosu na zakonitosti prirode, odnosno začecje je posledica natprirodnog. U narednom slučaju začecje je takođe neprirodno, ali u odnosu na moralne standarde zajednice. Incest je bio jedan od razloga zbog koga u romanu Miloša Crnjanskog seljaci veruju da se gospođa Dafina vampiri (Црњански 1998, 219-225). Bilo je i onih kod kojih je vampirizam bio posledica napada stranca, a ne lične krivice, krivice zajednice ili porodice. Seksualna devijacija, odnosno začecje u pomenutim slučajevima ukazuje na tradicijsku percepciju odstupanja od „prirodnog“ odnosno socijalno poželjnog oblika prokreacije.

Gospođa Lovenzonova, lepa Ruskinja koja opčinjava Kovačevićevog junaka u Parizu, predstavlja odstupanje od tradicionalne narodne predstave o nastanku vampira. Naime, iako se i u slučaju Save Savanovića, Dalile i ranijih vampira pominje motiv ujeda ili pijenja krvi, motiv kolonizacije ili kloniranja, te takvog razmnožavanja putem zaraze, ipak je karakterističan za zapadnu književnost. Pomenuta ruska vampirica svojom nepažnjom na trenutak čitaocu otkriva čudnu fizičku specifičnost zahvaljujući kojoj naslućujemo njenu sudbinu. U momentu kada Lovenzonova čini nagli okret na vratima bifea, fascinirani Srbin primećuje „dve ljupke bore na divnom vratu“ ali usled napada stidljivosti obara pogled i propušta da tome prida ikakvu važnost (Ковачевић 1998, 177). Ova vampirica poseduje seksualnost živog čoveka te može i rađati, dok joj vampirski aspekt egzistencije služi kao vrsta zaposedanja osobe odnosno ishrane.

U delima poput „Pokojnikove žene“ Borisava Stankovića, vampir ili vampirizam je metafora za klasnu ili rodnu represiju društva (patrijarhat), koji je kao u slučaju Pekićevih junaka posledica kako društvene represije tako i uma pojedinca. U ovim slučajevima ne možemo govoriti o tradicionalnom uzroku nastanka vampira, ali možemo govoriti o nastajanju kao posledici individualne i socijalne aberacije kroz koju se vampirizam javlja kao karma ili savest, sila koja psihički crpi žrtvu / krivca. Andrić primera radi, ne pominje sam nastanak turskog vampira, ali kroz opis karakternih osobina ukazuje na vezu tvrdičluka i eksploatacije kao savremenog pogleda na klasni vampirizam za koji se može naslutiti da ima korene u istoriji imperijalizma, kolonijalizma ili danas kapitalizma. „Testament“ Vidosava Stevanovića prikazuje sudbinu čoveka koji vampir postaje posredstvom tragične sudbine, kao zle kobi, kako to navodi Ana Radin (Радин 1998, 26-37).

Nesrećan slučaj kao razlog povampirenja se takođe pominje u književnosti. Glišić u priči „Brata Mata“ ukazuje na grešku kolektiva koji je čuvao pokojnika jer ga je preskočila "kao gavran kokoš" te se ovaj povampirio (Глишић 1998, 133). Pomenute, nesrećne okolnosti nastanka „vampira“ takođe su pisutne u narodnim predanjima gde je uzrok vampirenja često individualna, ali i kolektivna odgovornost.

U priči „Doručak“ Milorada Pavića prisutan je savremen (zapadni) pristup ideji, jer ispovest glavnog junaka otkriva da je njega vampirom učinio rat, te da ga je ranjavanje, smrt ili samo iskustvo besmislenog stradanja potpuno promenilo, otuđilo i dehumanizovalo (Павић 1998, 219-287). Za književnost i film posebno na Zapadu) izuzetno važna egzistencijalna specifičnost vampira je njegovo vrebavanje, napad, ujed i ispijanje krvi žrtve. Motiv krvi danas sve ređi u narativima žitelja seoskih zajednica, nekada je bio usko povezan sa tradicijskom idejom vampirizma.



## X 2.4. Krv, zaraza i eksploatacija

Zanimljivo je da je motiv ispijanja krvi i zaraze prisutan kod domaćih autora gotovo od pojave priča na temu vampirizma, a da je vremenom postajao sve dominantniji i univerzalniji po zapadnom principu. Još je zanimljivije da je paralelno sa ovim trendom u književnosti, ovaj aspekt motiva postajao sve ređi u verovanjima seoskih zajednica. Motiv krvi dakle, predstavljao je oblik ishrane ali i reprodukcije motiva kroz „zarazu“ ili zaposedanje tela.

Ognjenovićeva priča je objavljena 1866. godine, dakle, u periodu za koji zahvaljujući Vuku Karadžiću znamo da se verovalo / govorilo da vampiri napadaju i piju krv ljudima. Ognjenović pominje da su se noću po zemlji kretali crveni vampiri, zmajevi i veštice, te da su „lovili nevine žrtve“. U toj priči seljani odlaze noću na grob vampira, a on u pola noći ustaje iz svog groba i uputi se u pravcu šume „kao da je namirisao krv“ (Врчевић 1998, 52). Vrćevićeva priča o „Seoskoj osudi na smrt novog vukodlaka“ uopšte ne pominje motiv krvi, upravo zbog toga što obrađuje temu (navodne) vampirske seksualnosti. Stjepan Mitrov Ljubiša u priči „Тенас“ navodi legendu po kojoj su šestorica muškaraca pokušala da probodu vampira u grobu, ali ih je nesrećnim slučajem poprskala krv pokojnika nekon čega se oni sami povampiriše – „i nestaše svi šest u kratak rok, a pretvore se za osobe tencima“ (Митров 1998, 63). Glišić pominje Čiča Mirka, koji sa seljacima pokušava da u grobu ubije Savu Savanovića, a koji upozorava ostale okupljene da paze da ih krv vampira ne popraska (Глишић 1998, 128).

Milorad Popović Šarčanin u „Bogoslovu“ navodi iskaz žene: „vukodlak odavno muti po selu / umorio mi onako krasno dete / razbole se, čedo moje, na prečac“ (Поповић 1998, 82). Razalošćena žena je potom navela da je dete bolesno palo u krevet i požutelo, te da se vrlo brzo: „osušilo evo kao ovaj prst“. Ovde se krv ne pominje, ali je jasna kauzalna konekcija žrtve i eksploatora.

Glišićev „Sava Savanović“ je bio jedan od vampira u domaćoj književnosti koji je nedosmisleno prikazan kao krvopija koja vreba. Po priči svaki vodeničar koji se drznuo i odlazio uveče u vodenicu da melje žito nalažen je ujutro mrtav „sa crvenom masnicom oko vrata, kao da je gajtanom udavljen“ (Глишић 1998, 120). Kada Sava pokuša da napadne i udavi / ugnjavi lutku za koju misli da je usnuli vodeničar i uvidi da je prevaren, uzvikne: „Ej, Sava Savanoviću, devedeset godina vampiruješ i ne osta bez večere kao večeras!“ (Глишић 1998, 123). Ako je na početku vrebanje vampira Save bilo svedeno na napad ili davljenje vodeničara, kasnije u priči ono biva definisano upravo krvožeđu. Ovaj sled slika definiše Savu Savanovića kao nemrtvu krvopiju, model koji je prihvaćen kao praktično neizostavan pre svega u zapadnoj vampiristici. Vrlo zanimljivo, u

kasnijim književnim delima domaćih autora prokletstvo krvožeđi i konstantnog vrebanja postaje simbolički motiv sklon konstantnim modifikacijama.

Krvopijstvo u kasnijim pomenima ne nastupa kao posledica vrebanja, već magnetizma različitih vrsta, ali pre svega kroz seksualnu privlačnost ili klasnu dominaciju, što nije tradicijski motiv. Uskokovićeva vampirica koristi svoju lepotu i privlačnost kako bi navela muškarca, žrtvu, da prosto poželi da ga ona stisne u zagrljaj i „popije mu dušu / pije i živi“ ili će on pak „razdrljiti svoje grudi“ i dopustiti da ga zima, oličena u predivnom liku vampirice, prigri i oduzme (Ускоковић 1998, 166-167). Dakle, strast, ljubav čežnja u ovim primerima od muškarca čine potpunog roba, dok on postaje samo izvor energije za predivnu i opasnu, a naizgled nežnu devojkicu, vampiricu. Kovačevićeva „Gospođa vampirica“, Ana Levenzonova, prikazana je kao simbol fatalne žene koja svoju lepotu i dugovečnost duguje upravo većitom crpljenju krvi svojih žrtava (Ковалевих 1998, 169-193). Glavni junak priče, Srbin iz Beograda koji putuje u Pariz i upoznaje predivnu Lovenzonovu koju je kao i drugi doživljavao kao krhku devojkicu / ženu loše sudbine. Kako priča odmiče sve se više čini da su uloge zamenjene te da mladić postaje žrtva požude za Anom, ali i da počinje da sumnja da se iza njene mistične privlačnosti i neprirodne, dugovečne lepote krije nešto drugo, opasno (Ibid). Ona ga uvodi u svet seksualnih perverzija i opijata što za njegovu „šumadijsku dušu“ do tada nije bilo zamislivo. Na kraju priče se ispostavlja da je Anin muž bio jednako žrtva, te izvor novca i krvi (kao „energije / tekućine života“) koji su održavali njeno mesto u društvu, ali i njenu lepotu. Kada je ostala bez muža, Ana je koristila sopstvenu kćer poput rezervoara krvi koja joj daje večnu lepotu, mladolikost i na kraju krajeva život. Tada je užasnuti mladić shvatio zašto ga je vampirica držala tako blizu sebe, zašto je njen muž kopnio i umro i zašto je njena kći većito bila bolesna i bleđa. Krv u ovim slučajevima figurira kao simbol životne tečnosti, stičući što predstavlja ne samo zdravlje ili život, već i emocije ili novac.

Momčilo Nastasijević u „Rodoslovu loze vampira“ pominje krv kao vezu između porodičnog „pedigrea“ koji prati život i karakter pojedinca. Naime, deda osobe o kojoj se govori u priči bio je „vampirsko posmrče“ odnosno dete rođeno iz navodne veze majke i pokojnog oca, 10 meseci nakon očeve smrti. Po selu se pričalo kako je ta majka zapravo začela nakon bluda, „sa pandurom“, a da je novorođenče pored mleka hranila krvlju (Настасијевић 1998, 193-199). U ovoj priči govori se o vezi krvi kao elementu srodničkog odnosa, ali i prenosa određenih elemenata ličnosti, pa i greha, ali i mestu porodice u očima lokalne zajednice te društvene tabuisanosti koja prati pojedinca ni krivog ni dužnog. Na kraju sin koji je prepoznat kao vampir po narodnoj tradiciji, preuzima na sebe ulogu „Vampirovića“ ili „vampirdžije“ i ubija oca – vampira. Andrić u svojoj priči pominje vampira Mulu Jusufa, pašinog imama, za koga se pričalo da je pakostan i gramziv, ali

i da se pričalo da je u Vlaškoj zatečen pored zaklane žene. Vampir Mula Jusuf na kraju priče napada devojku te je zaseca i na kraju joj pije krv iz vrata koristeći svoja dva vampirska očnjaka. Ana Radin ističe kako je Andrić u vampiru freudovski spojio seksualni i ubilački nagon i tako prikazao psihologiju tlačitelja (Радин 1998, 33-34). Radi se dakle o specifično ljudskoj patologiji, a ne mitskom demonizmu.

Mitko Madžunkov daje prikaz žene koja se od jednog muškog) vampira krije u naručju drugog. Dok je onaj koji je grli, ljubi vidi se kako ona kopni. U ovom slučaju takođe, emocije ili seksualna eksploatacija su primarni način iskorišćenja žrtve. Ono što bi u ovom slučaju opisali kao „čovjek je čoveku vuk“, Ana Radin opisuje kao „čovjek je čoveku vampir“ (Маџунков 1998, 271).

Haznadar Baki, Andrićev vampir iz romana „Travnička hronika“ predstavlja simbol totalitarnog sistema i eksploatacije žrtve, ovaj put na drugačiji, neseksualni način u odnosu na vampira Mulu Jusufa. Za razliku od Mule Jusufa, Baki je bio demon čiji su izgled i karakter govorili o egocentrizmu, gramzivosti, proračunatosti, odsustvu topline, emocije i ljudskosti, ovaj vampir nije pio krv kao takvu, već je crpeo novac, zadovoljstvo i radost, komunikativnost i preduzimljivost kao simbole slobode i samog života iz čitavog ljudskog okruženja (Андрић 1998, 225-239). Njegov vampirizam prikazan je potpuna sebičnost i samoživost kao oruđe dehumanizacije i borbe protiv života koji je opozicija njegovom postojanju i bubrenju. Bulatovićev Drakula jeste pio krv žrtvama, ali ih je ostavljao u životu kao sluge puneći im tela svinjskom krvlju i tako ih dehumanizujući (Булатовић 1998, 243). Ovaj vampir sa gudačkom za violinu umesto ruke, do svoje krvi i večnog života dolazio je ne kroz mučke napade noću, već kroz usku vezu sa totalitarizmom čije su mu žrtve zapravo služile kao robovi i bili izvor hrane.

Potlačenost, a time i eksploatacija označena krvopijstvom, postaje deo metafore „vampira“ u savremenoj književnosti. Eksploatacija, kao što je primetno može poticati od osobe, kolektiva, ideologije ili samog sistema, te je „vampirizam“ zapravo društvena pojava odnosno posledica na širem, metaforičkom nivou od vampirizma u seoskim predanjima.

Kratki roman ili novela Gorana Čučkovića „Jedenje bogova“ gde se autor kroz prizmu horora bavi strahotama Holokausta, radnju smešta u koncentracioni logor Jasenovac, a njegovi vampiri - kanibali predstavljaju oličenja ustaških zločina, uništavanja nevinih ljudi i praktično / metaforičko proždiranje žrtve iz koje se crpi životna snaga (Чучковић 1984). Sličan motiv predstavlja i Bulatovićev „Jozef Franc Drakula“ kog autor prikazuje kao lice fašističke tradicije, ustaškog pokreta, ali i pomagača poput franjevac. Već sam pominjao psihopatološki umni sklop koji je Andrićevog vampira, Mulu Jusufa, činio ubicom koga je obuzimala sladostrast na sam

pogled nagog ženskog tela koje krvari (Булатовић 1998, 243-249). U njegovom slučaju seksualnost, nasilje, ispijanje krvi žrtve i nekrofilija su isprepletani u patološku dominaciju nad slabijim, odnosno žrtvom tlačenja. Ovakav kritički pristup simboličkom ispijanju krvi drugih, čini vrlo inteligentnu paralelu eksploataciji bilo da se radi o psihološkom, seksualnom, ekonomskom, političko – totalitarnom ili ideološkom vampirizmu, kao kritici savremenog, lokalnog društva, ali i istorije civilizacije.

Posebno zanimljiv momenat koji Pavić pominje jeste seksualna oplodnja žrtve, čije se telo nakon kontakta sa vampirskim semenom raspada (Павић 1998, 289-293). Vampiriska seksualnost ili tehnika prokreacije u domaćoj književnosti je vrlo zanimljiv motiv. Iako bi, u slučaju vampira, seksualnost i način razmnožavanja mogli posmatrati kao dve odvojene celine, ova dva motiva se često prepliću.

## **X 2.5. „Vampiriska seksualnost“**

Već sam pominjao da se srpska narodna ili folklorna tradicija razlikuje od zapadne književne posebno kada se govori o vampirskoj seksualnosti. U kasnijim delima zapadnih autora vampirska seksualnost je često prikazana kao perverzna i neljudska, a motiv ujeda, zaraze i povampirenja žrtve često bio tumačen kao vrsta razmnožavanja ili kloniranja. U novijoj književnoj tradiciji Zapada, a posebno Amerike, autori su dali vampirima ljudske nagone te je motiv ispijanja krvi pomalo potisnut, dok je seksualni kontakt genitalijama zamenio isključivost ujeda kao načina oplodjenja ili razmene (zaraznih) fluida. U kontrastu, seksualnost „vampira“ seljačke kulture prikazana je kroz „prirodni“ čin koji je usled svoje izmeštenosti neprirodan, rezultujući porodom, „vampirovićem“, detetom žive žene i živog mrtvaca.

Ovakav pristup eksploataciji sadrži određenu dozu seksualnosti prenešena kroz binarne opozicije slabiji : jači, muško : žensko, demon : ljudsko biće, priroda:kultura. Na sličan način muški vampiri Mitka Madžunkova su seksualni predatori u čijem zagrljaju i poljupcu žensku žrtvu očekuje jedino smrt (Мацушков 1998, 271). Kako se čini vampirska seksualnost se gotovo do poslednjih decenija dvadesetog veka zasnivala na tradicionalnim predanjima iz naroda, ali i na patrijalhalnom poretku te viđenju ljudske, a posebno ženske seksualnosti. Zanimljivo je da su žene – vampirice uglavnom prikazane kao zavodnice koje vrebaju i svoju fizičku slabost nadomešćuju lukavošću i proračunljivošću, odsustvom emocija, dok su njihovi napadi dolaze u trenutku kada muškarac, žrtva, gotovo želi i moli da bude proždran odnosno usahnut. Fizički i duševno. Sa druge strane, seksualnost muških vampira u ranim delima književnosti praktično su prosvetiteljski prikazi „vampira“ kao paravana za seksualnu devijantnost živih ljudi. Napadi muških vampira u kasnijim

delima svedeni su na vrebanje i zverske napade demona, a manje proračunato osvajanje žrtve kako je to u slučaju lepih i smrtonosnih zavodnica.

## X 2.6. Antagonizam

Pored nastanka ili rađanja vampira, njegovog načina života i vrebavanja, ujeda, ishrane i prokreacije vrlo je važan i motiv smrti vampira te antagonizma u pričama o ovim demonima. „Vampir“ po tradicionalnim verovanjima ima više vrsta neprijatelja. Pored antagonizma koje prema njemu usmerava društvo, zajednica, odnosno selo, predstavnici institucija poput crkve, te vampirdžije i neke životinje po verovanju mogu otkriti demona ili mu nauditi.

„Vampir“ u grobu i „vampir“ u selu, razlikuju dve vrste aktivnosti, ali i ranjivosti demona. Prva bi označavala mesto gde je pasivan i ranjiv, a druga njegov prostor i vreme aktivnosti u zajednici. Kroz aktivnost, motiv je opasan, dok je kroz pasivni deo egzistencije, ranjiv, što omogućava zajednici da ga „ubije“. Ovaj princip se često prenosi i na književnu sliku motiva.

U priči Ognjenovića, vampir je naivan, a seljani ga hvataju van groba, prebijaju i teraju da ispuni zadatak za njih odnosno da iz vilajeta ukrade nešto za njih (Огњеновић 1998). Vampir se u toj priči dakle boji ljudi i njihovih motki, te pristaje da ih poslušati. Kada đavo "Daba" shvati da je bio pokraden, on uništava sve vukodlake / vampire na ovom svetu. Ognjenovićev pristup je po mnogo čemu zanimljiv. Njegov vampir je za razliku od savremenih i zapadnih prilično sirov, animalan i ranjiv, dok su mu ljudi neprijatelji, a đavo gospodar. Stjepan Mitrov Ljubiša pominje ritual u kom ušestvuje celo selo a gde se telo „vampira“ - pokojnika mora raspoređiti, a grob „grohotom zasuti“ (Митров 1998, 59-67). Glišić pored već pomenutog raskopavanja groba „vampira“ i probadanja kocem, pominje i strah vampira od puške napunjene „marjašem“, starim turskim kovanicama (Глишић 1998, 117-131). Isti autor u priči „Brata Mata“ pominje noćni odlazak na grob vampira, uzimanje šake zemlje i odlazak u planinu koji se mora obaviti bez ijednog osvrta. Cilj ove radnje je da se i pokojnik „namami“ u nepovrat.

Glišić, ali i drugi autori poput Pavića, pominju tradicionalni motiv zore i petla koji je pozdravlja kukurikanjem, te ovaj čin označavaju kao trenutak kada vampir gubi svoju moć i mora bežati u grob (Ibid). Ono što karakteriše egzistenciju živog čoveka je sunčeva toplota i svetlost dana za vreme kog ljudi interaguju, dok je noć predviđena za san, za hladne i nemrtve vampire suština egzistencije je potpuna inverzija onoga što shvatamo kao poželjno i ljudsko. Pored petla i psa pominje se i konj kao neprijatelj vampira, a sluga ljudi. U priči "Nakon devedeset godina" konj kao biće koje može otkriti grob vampira i tako pomoći ljudima da unište demona igra posebno bitnu

ulogu, preuzetu iz narodnih verovanja (Ibid). Zanimljivo je da se životinje iako relativno čest motiv u narodnim predanjima dosta ređe pominju u književnim delima. Pretpostavljam da je to zbog toga što autori pokušavaju da kroz motiv vampira i njegovog okruženja govore o međuljudskim odnosima.

Prvi talas „vampirske književnosti“ nedvosmisleno prenosi važnost crkve kao institucije i crkvenog lica kao njenog predstavnika. Većina autora ipak bira da pomene dva pristupa crkve prema vampirima, zvaničan, koji podrazumeva potpunu negaciju mogućnosti povampirenja i nezvaničan, po kom su lokalni predstavnici crkve koordinirali kako narodnom maštom tako i ritualima koji su za cilj imali zaštitu ili uništenje demona. Nikola Kašiković u „Lampiru“ pominje moć gesta kojim osoba u blizini vampira na sebi iscrta znak krsta, tj. prekrsti se, ali i važnost prisustva crkvenog lica koje sa sobom ima svetu vodicu (Kašiković 1998, 71). Neki autori poput Glišića su predstavljali prilično negativan i nepreduseljiv stav nekih predstavnika crkve, pa čak i lokalnog popa prema lovu na vampire. Zanimljivo, često u istim delima autori su prikazivali prisustvo popa kao neophodno, ali i entuzijazam da se ovaj ogлуši o zvaničan stav crkve i zakona, te učestvuje u ritualu.

U priči Milovana Glišića „Nagraisao“ daje se primer opozicije dvojice popova gde mlađi, obrazovani, ali pop došljak, ne želi da pomogne zajednici u borbi sa vampirom i drži se stava crkve, dok stari, lokalni pop učestvuje u izvršenju ove borbe držeći se (prethrišćanske / paganske) tradicije, pa odgovore traži u „staroj knjizi“, mesto u Bibliji (Glišić 1998, 90). U drugoj Glišićevoj priči „Brata Mata“ u ponoć uzima sa groba malo zemlje i to po staroj knjizi starog popa, paganskoj, izlazi na kraj sa vampirom. Glišić, ali i drugi autori takođe pominju i osobe (npr. „Romi Vuk“) koje u lokalnoj zajednici uživaju poštovanje zbog svojih moći ili znanja o tome kako se tera vampir, a koje svoje korene pre ima u magijskoj nego hrišćanskoj tradiciji. Sam Glišić u jednoj rečenici pominje metod zaštite ili napada na vampira: "Neko veli da mu treba čitati molitvu, neko veli da mu valja tražiti travu, neko veli da mu treba bajati" (Glišić 1998, 89). Zastupljen je dakle i koncept magije kao oblika borbe sa demonom.

## **X 2.7. „Vampir“ u vremenu i prostoru (kontekst)**

Posebno važne kategorije (ili odrednice) za kontekstualizaciju narativa, kako sam Porter Abot navodi, jesu vreme i mesto u kom se priča odvija. Kada govorim o vremenu pre svega mislim na perspektivu koju je zauzeo pisac, dakle istorijsku perspektivu narativa, a potom vreme kao odnos dana i noći u samom narativu.

U domaćoj književnosti, priče su smeštene u prostor mitološke prošlosti, bliske ili daleke prošlosti, sadašnjosti, ali i bliže ili daleke, te fantastične budućnosti. Ilija Ognjenović smešta radnju priče u nedefinisanu, gotovo mitsku prošlost. Pisac koji priču započinje obraćanjem iz prvog lica govori o tome kako je kao dete slušao priču starca koji pripoveda o postojanju vampira i veštica nekada. Starac koji pripoveda govori o „tom dobu“ kada su vampiri, veštice i zmajevi hodali zemljom, ali ne daje konkretnu istorijsku odrednicu (Ogњеновић 1998,45). Stjepan Mitrov Ljubiša radnju smešta u period kada je Kotor bio deo Mletačke teritorije, (15 – 19. vek) (Митров 1998, 59), dakle, daleku prošlost. Vuk Vrčević naglašava da je njegova priča „Seoska osuda...“ inspirisana narodnim pripovedanjem, „oko polovine osamnaestoga vijeka“ (Врчевић 1998, 51). Slično Ognjenoviću, Vrčevićeva priča govori o događaju koji joj je prethodio oko 150 godina. Nikola Kašiković prenosi priču starca koji govori o relativno bliskoj prošlosti u kojoj se događaj odigrao, mada se i tad radi o istorijskom periodu kada su „Baše vladale Bosnom“ (Кашиковић 1998, 67). Andrićevi vampiri pripadali su takođe o dalekoj prošlosti, periodu turske vlasti na Balkanu, Srbiji i Bosni. Božidar Kovačević iz prvog lica govori o svom stricu koji je živeo sredinom „prošloga veka“ (19. veka). Sličan pristup uzima i Milorad Popović Šapčanin, ali i Milovan Glišić. Glišić u svojim pričama radnju smešta u prošlost postupno. Tako na primer u svojoj najpoznatijoj priči pominje da je: „to bilo još onda kada su Zarožani zaturali vilama orase na tavan, pojili vrbu, sejalo so, išli čestomice u planinu da seku čačkalice te iščačkaju zube“ (Глишић 1998, 119), što govori o nedefinisanoj, izvesno bliskoj prošlosti. Borisav Stanković svoju priču o „Pokojnikovoj ženi“ smešta u prostor vrlo bliske prošlosti, kao da kroz motiv vampirizma želi da istakne kontinuitet negativnih socijalnih fenomena za koje je demonski odnos metafora (Станковић 1998, 199).

Autori koji su u svojim delima i dalje koristili tradicionalne slike vampirizma, ali kroz njih govorili na književni način o temi seksualnosti, muško-ženskim odnosima, zloj kobi, te porodičnom pedigreu ili prokletstvu, poput Milutina Uskokovića ili Momčila Nastasijevića nisu toliko važnosti pridavali vremenskom okviru. Univerzalne ideje o moralu i tome šta je čovek kod ovih pisaca predstavljale su vanvremenske konstante kao ideal, tako da u tom slučaju vreme ili istorija sama po sebi nije bila neophodan činilac narativa. „Vampir“ je u ovim primerima služio ako ne kao „objektivni posmatrač ljudske civilizacije“, onda makar kao objektivni kritičar tradicije ljudskih slabosti.

U pričama gotovo svih autora koriste se tradicionalne ideje po kojima je aktivnost vampira vezana za 40 dana od smrti pokojnika, za noć ili za zimu. U kasnijim radovima kao i u slučaju zapadne književnosti, vampirski mit se asimiluje i brikolira novim društvenim kontekstima i kulturnim obrascima. Tako i „domaći“ književni vampiri bivaju večni, kreću se po danu, a na njih

ne deluju ni sunce ni zora. Zanimljivo je da je veliki broj autora zadržao pristup organizovanja vremena u priči na način koji ličio na prva takva književna dela, a koja su bila inspirisana predanjima koje su uglavnom prenosili stariji ljudi, a čija se radnja odigrala u prošlosti. Neki od starih pisaca su čak prenosili i predanja koja nisu bila neuobičajena u vremenu u kom su živeli, ali su ipak birali da ih u pričama smeste u prošlost. Razlog za ovaj drugi pristup ima veze i sa stavom prema ovim aspektima narodne kulture.

Za autore koji su motiv vampira koristili na simboličan ili metaforičan način gde on postaje oruđe socijalne kritike, element vremena koriste samo kao deo atmosfere, dok vampirski elementi prevazilaze tu dimenziju. Iako Andrić radnju smešta u vreme vladavine Turaka, njegova kritika neljudskosti i danas stoji. Na isti način, kritika totalitarnih sistema i užasa koje je kroz istoriju ljudska civilizacija počinila, u delima Gorana Čučkovića, Miodraga Bučatovića, Borislava Pekića ili Milorada Pavića, iznesena je kroz narativ koji se odvija u ne tako dalekoj prošlosti ili čak sadašnjosti. Drugim rečima, kada se govorilo o „vampiru“ u tradicjskom kontekstu, radnja je bila seštana u prošlost, dok je savremena metaforička upotreba motiva češće označavala kontinuitete (ljudskog) zla koji karakterišu prošlost i sadašnjost.

Pekić, Bulatović i Čučković su kritikovali kako imperijalizam nekada, tako i totalitarizam koji je dolazio iz bliske istorijske, a ne mitske prošlosti i to sa geografski i kulturno bliskih, pa i samih naših prostora. Ovakav pristup je bio vrlo hrabar, jer je čak i pored određenog nivoa aistoričnosti ili apstraktnog pristupa govorio o temama koje su bile svojevrsni tabu u tadašnjoj Jugoslaviji.

Kada se radi o prostoru u kom se vampir pojavljuje, situacija je veoma slična upotrebi vremenske dimenzije. Već sam istakao očito veliki uticaj narodnih predanja seoskih zajednica, u kojima, ili čijoj neposrednoj blizini su živeli pisci ovih priča. U tom smislu je razumljivo što mnogi primeri književnih dela na temu vampirizma od sredine 19. veka, pa sve do sedamdesetih godina 20. veka, označavaju „selo“ kao prostor javljanja i delovanja demona.

U pričama „Kako su vampiri nestali sa sveta“, „Seoska osuda na smrt novoga vukodlaka“, „Tenac“, „Lampir“, „Bogoslov“, „Nagraisao“, „Raspis“, „Posle devedeset godina“, „Brata Mata“, „Himna jednoj ženi / Dalila“, „Pokojnikova žena“ ili „Velika, bela pričina“, radnja priče je smeštena ili u samo selo (kuća pokojnika ili komšije, pomoćne zgrade na imanjima) i zaselak ili na njive koje okružuju selo. Pisci su potpuno preuzeli prostorne odrednice koje su u folklornoj tradiciji označeni kao mesta na kojima se mogu sresti vampiri ili drugi demoni. Tako se pominju vodenica, šuma, stari put / raskrsnica, brdo, senovito drvo, i naravno - seosko groblje i grob pokojnika /



vampira. Čak su se i autori koji imaju pomalo ekspresivan simbolički pristup temi, držali tradicionalnog prostora. Tako Uskoković početkom 20. veka opisuje fizičko okruženje demona te pominje „njive“, „potoka“, „bašte“, „polje“ (Ускоковић 1998, 165). Nastasijević i Stanković takođe su označili seoski krajolik kao prostor delovanja „vampira“.

Sa druge strane, savremeniji autori Milorad Pavić i Borislav Pekić su svoje vampirske junake smestili u netradicijsko, gradsko okruženje (Dorćol, Beograd). Glavni junak Kovačevićeve priče „Gospođica vampirica“ objavljene decenijama pre dva gore pomenuta primera, potiče iz grada, Beograda, preciznije dorćolskog kraja. Priča se odigrava u Parizu, ali činjenica da se radi o Dorćolcu, Beograđaninu. Srbinu, Slovenu, koji odlazi u srce zapadnog sveta i starog kontinenta, vrlo je bitna. Sam junak biva zatečen činjenicom da počinje da sumnja u prisustvo vampira, verovanje karakteristično za Balkan, ali ne i Zapad. „Balkan“ ili slovenska tradicija u stranom okruženju i kulturni obrasci koju Sloveni nose sa sobom, pa čak i u srce Evrope, čini ih drugačijim ili „drugim“ (Ковачевић 1998, 169-193).

„Jozef Franc Drakula“ Miodraga Bulatovića predstavlja drugi ekstrem. Ovaj vampir stranac je prisutan i na prostoru Jugoslavije i na prostoru istočne Evrope, Češke ili Austrije u zavisnosti od (istorijsko - političke) epohe. Njegovo okruženje čak nije ni grad, već katkad tamnica, mučilište ili veliko đubrište, kao urbana odrednica, predgrađa. Predgrađe, kao margina, kada govorim o geografskoj ili prostornoj odrednici veoma je bitan motiv. Bulatović na kraju priče pominje da njegov vampir svetski putnik opstaje na margini urbanog i civilizacije, samom smetlištu blizu češke granice, okružen svinjama, robovima kao slika otuđenja i dehumanizacije, dakle same margine. Isti ključ primećujem i na mnogo većoj skali, mapi Srbije ili Evrope (Булатовић 1998, 243). U tom smislu, Bulatovićev i Kovačevićev „vampir“ nastanjuje prostore koji dele svetove, kulture, istorije, politike, a zapravo – civilizacije i stvarnosti. Ovde se pojavljuje i gotovo univerzalni princip liminalnog prostora kao opasnog ili mističnog karakterističan kako za seljačku tako i zapadnu imaginaciju.

Tradicionalni prostori sela, vodenica i njiva zamenjani su urbanim, gradskim prostorima Balkana ili čak Evrope, unutar kog su autori akcentovali koliziju tradicionalnog i savremenog. Zahvaljujući kombinaciji starog i novog, vampir je kako na Zapadu, tako i kod nas, nastavio svoj život motiva inspirisanog individualnim, ljudskim aberacijama, socijalnim devijacijama, te političko - ideološkim kritikama sistema koji proističe iz centra moći, „države“ ili „partije“. Percepcija sveta i stvarnosti, posebno u slučaju savremenih autora reeštena je iz ruralnog u urbani kontekst, kao referentni centar doživljaja ne samo lokalnih već globalnih pojava epohe. U tom smislu, dolazi do

glokalizacije motiva analogne hibridnom društvu i kulturi kao prostru komunikacije autora i čitaoca.

## X 2.8. Ličnost/karakter „vampira“

"Ko je vampir?". Za razumevanje načina upotrebe, pored svih do sada pomenutih elemenata narativa o vampirima, možda je najvažnije razumeti kako se vampiru menjala svest odnosno ličnost. Po folklornim predanjima, vampir je demon koga vode bes, nagon i životinjska impulsivnost, a ne smisao za planiranje ili lukavstvo.

Na sličan način je prikazan i Ognjenovićev vampir lešina (Огњеновић 1998). Pisac je svom „junaku“ dao moć govora i rasuđivanja, ali i odnos prema datoj reči i razum koji shvata uzročno-posledične odnose. Ovog vampira seljani hvataju na groblju u trenutku kada on očekivano napusti grob i zaputi se u vrebanje ili lov i uz pomoć sile čine od njega svog roba. Već ovaj odnos je prilično nov u odnosu na narodna verovanja gde je interakcija sa vampirom koji nije poznat zajednici praktično nepostojeća i svedena na antagonizam. U Ognjenovićevoj priči situacija je drugačija. Iako vampir pripada Dabi, đavolu i iako zna da će njegova pomoć, krađa čarobne trave iz đavoljeg vilajeta kao pomoć seljacima biti brutalno sankcionisana od strane đavola, on ipak bira da održi reč (Глишић 1998). Ovo je možda motiv iskupljenja, što ukazuje na prisustvo socijalne inteligencije.

Ideja o časti, datom obećanju / reči, je vrlo bitan koncept u narodnoj tradiciji, ali je čvrsto vezana za ljude, dok bi se u slučaju poluraspalih živih pokojnika, demona, očekivalo da njihov životinjski nagon za preživljavanjem prevlada kulturni obrazac. Glišićev Sava Savanović na primer, predstavlja potpuno dehumanizovanog demona kome je jedini cilj vrebanje i napad na žrtvu. On pokazuje određeni nivo ljudskosti u trenutku kada, besan zbog neuspešnog napada, sam za sebe glasno komentariše činjenicu da će nakon 90 godina ostati bez večere (Глишић 1998, 123).

Nastasijevićev vampir, „sin Tome lešinara“, predstavlja korak napred u odnosu na ranija literarna dela. Ovaj vampir je postao vampir ne svojom krivicom, već je zlu kob i socijalnu tabuisanost nasledio preko porodične veze sa ocem i dedom koga je majka rodila kao „posmrče“ (Настасијевић 1998, 193). Ovaj „vampir“ je svoj identitet i socijalnu interakciju sam oblikovao, ne po pravilima tradicije ili životinjskog nagona, već svesno, upravo zbog razumevanja sopstvene nezaslužene izopštenosti iz društva na čijoj margini obitava.

Za razliku od ovog, nesrećnog vampira, Mula Jusuf i Haznadar Baki, tradicionalni vampirski život prilagođavaju situaciji u kojoj im društveno garantovana moć dozvoljava da svoje vrebanje,

nehumanost i krvožed utole koristeći se savremenim metodama koje uključuju veću skalu eksploatacije društva. Vampirova ličnost je u ovim slučajevima približna demonsko-zverskom nagonu koji karakteriše živog mrtvaca narodnih predanja, ali je metod vrebanja i crpljenja životne energije odraz stvarne ljudske izopačenosti. Motivi vrebanja i smrtonosnog magnetizma, iako koncipirani po tradicionalnom ključu, trpeli su određene modifikacije zarad ekspresije autora i poruke koja se krije u narativu.

Franc Jozef Drakula vrlo svesno od svog vampirovanja pravi svojevrsni „biznis“ budući da za razliku od folklornog parnjaka nije vezan za svoj grob ili atar sela, već je kosmopolitanski vampir. Pored toga, njegov pristup eksploataciji nije sveden na napad i smrt žrtve. Kao i u slučaju vampirice Ane, i ovaj vampir, sa predumišljajem iscrpljuje svoje žrtve kroz duge vremenske periode, te ostvaruje socijalnu dominaciju i to na nivou klase. Ovaj demon se prilagođava društveno-političkoj situaciji kroz koju deluje na nivou koji prevazilazi pojedinačni napad na žrtvu, te eksploataciju primenjujena masovnom nivou. Na taj način ova krvopija deluje kroz epohe austrijskog, nacističkog, fašističkog ili ustaškog totalitarizma i pod okriljem „ideološkog mraka“ odvlači svoje žrtve u smrt, ili, bolje rečeno, neživot, pretvarajući ih u svinje robove.

\*\*\*

Na osnovu izloženog pregleda mogu zaključiti da su struktura i funkcija motiva, kao i čitavi narativi kao oblik neomita, bili uslovljeni kontekstom, što je uticalo na sadržaj, relacijije i komunikacije poruka. U domaćoj vampiristici, čovek je čoveku „vampir“, slično folklornoj formi. U oba slučaja, kroz vampira se govori o ljudskim devijacijama, kao predznaku ili posledici ljudske prirode. Rekontekstualizacija pripovedača i motiva kroz koji se pripoveda u različitim periodima za posledicu je imala različite vizure društva, istorije i politike u čijem je centru nalazio „vampir“ koji je menjao formu ali je uvek odražavao pre istoriju ljudskog nego mitologiju demonskog zla. U zavisnosti od konteksta, „vampir“ je služio kao sočovo i refleksija različitih svetova i (društvenih) stvarnosti.

U tom smislu, u prvom talasu vampiristike, dakle u 19. veku, motiv je usko korespondirao sa folklornim, odnosno motivom narodnih verovanja, što je podrazumevalo i telesnost, egzistencijalne specifičnosti, antagonizme i prostor i vreme u kojima se, po verovanjima, ovaj demon javljao. Početak veka označava period potpunog ili delimičnog izmeštanja motiva iz tradicijom ustaljenog vremensko – prostornog odredišta, što se odražavalo i na samu strukturu, odnosno oblik, egzistencijalne okolnosti i tehnike, te socijalnu poziciju demona. Motiv je izmešten i iz ontološke pozicije pripovedača te iz seoske realnosti u narodnu fantastiku. Ono što je izvesno jeste da je

motiv prilagođen novoj društvenoj stvarnosti, te kroz prizmu popularne kulture, zaživeo u kontekstu opozitnom tradicionalnom u kom njegova vekovna slika jednostavno nije mogla u dovoljnoj meri korespondirati sa porukama, moralnim i kritičkim, koje su pisci učitali u motiv koristeći ga kao odraz aktuelnih socijalnih problema na nivou grada, države, Evrope ili sveta, dok je njegova egzistencija pratila i odražavala ne samo aktuelne, lokalne već šire, civilizacijske probleme kao konstante ljudske istorije.

„Vampir“ je kroz izmeštanje u odnosu na kontekst seoskih zajednica, odnosno seljačke kulture preuzeo novo, urbano ruho. Ovo ne znači da je motiv potpuno promenjen u odnosu na folklornog parnjaka, već da je izmeštanjem nastavljen proces brikolacije ili u krajnjem slučaju, njegova adaptacija širem prostoru komunikacije nego što je to selo. U tom smislu, motiv je i dalje govorio o različitim okolnostima vampirenja, te odnosu pojedinca i društva prema normi, odnosno aberacijama koje definišu nastanak i „život“ demona. U tom smislu, „vampiru“ je dat novi, urbani, čak i kosmopolitski identitet, te svest koja daje veću težinu zlu koje simbolizuje u odnosu na demona seoskih predanja kog vode nagoni za preživljavanjem a izbor između dobra i zla prenela na čoveka koji je pravi, a ne mitski demon.

Ono što je u oba slučaja, tradicijske i netradicijske, popularne književne upotrebe razlikovalo dva motiva jeste njegova ontološka interpretacija. Posmatrač, pripovedač tj. pisac je, kao što se moglo primetiti govorio o svetu i stvarnosti koji ga okružuju u odnosu na referentni, dominantni centar percepcije ili cilj pripovedanja. „Vampiriska perspektiva“ kao odraz ovog fenomena kao i u slučaju tradicijskog motiva bila je odraz promena pozicije percepcije sveta i stvarnosti o kom se kroz motiv i u odnosu na motiv govori o sebi, čoveku, društvu i istoriji.

### **X 3. „Vampiriska perspektiva“ između lokalnog i globalnog**

Ako prvi deo ovog dela teksta odgovara na pitanje „kako se“ motiv koristi, deo koji sledi odgovara na pitanje „ko“ ga koristi i „zašto“. U nastavku teksta nastojim da sagledam odnos tradicijskih i netradicijskih slika učitalih u modele koje su pomenuti pisci koristili u duhu vremena.

U svojoj knjizi o teoriji proze Porter Abot pominje odnos „glavnih“ i „sporednih događaja“. Autor navodi Barta i Četmena koji ove elemente u priči nazivaju „nukleus“ i „katalizator“, odnosno „jezgro“ i „satelit“ (Abot 2009, 52). Glavni događaji su neophodni za postojanje priče, dok sateliti ili katalizatori služe kao (ne neophodna) dopuna priče (Ibid). Porter je primerio da postoji određena hijerarhija u odnosu glavno:sporedno, gde na hijerarhijskoj lestvici „glavno“ ima višu poziciju u

odnosu na „sporedno“. Ipak, isti autor navodi da se brisanje „nukleusa“, jednako kao i brisanje „katalizatora“ ne može izvršiti, a da se ne utiče na strukturu priče, odnosno narativni diskurs. Abot ističe da iako postoji podela na glavno:sporedno, ovo „sporedno“ može biti veoma značajno za „značenje priče i celokupni utisak koji ona ostavlja“ (Abot 2009, 54).

Ana Radin naglašava da se kod nas malo koji autor, posebno u prvom talasu vampiristike opredelio za narativ u kom je vampir centralni motiv, a gde su sporedni događaji čisto dekorativni (Радин 1998, 15-17). Ovo posebno važi za domaću vampiristiku 19. veka. Šta više, Radinova upotrebu motiva vampira u domaćoj književnosti deli po poziciji ovog motiva u odnosu na glavnu priču. Autorka navodi klasifikaciju „priče u priči“ gde manji deo pripada vampiru, a veći okvirnoj priči (Радин 1998, 16). „Lažna priča o vampiru“ je koncept u kom se autor iz realističkog ugla poigrava humorom u predstavljanju verovanja ili sujeverja. „Junakov san“ daje piscima slobodu da, iako racionalni, tretiraju „vampira“ kao junaka priče (Радин 1998, 18).

Kako autorka navodi, za početak 20. veka karakteristično je da motiv vampira polako ali sigurno prelazi iz atara tradicionalne kulture i verovanja u književnu sliku „sujevernog predubedenja“ kako bi kroz naredne decenije postao motiv koji govori o problemima prikazanim na polju psihe, ideologije, politike i u krajnjem slučaju „globalnom planu savremenog sveta“ (Радин 1996, 5-10). Za nas kao antropologe, periferni deo priče ili katalizator je posebno zanimljiv. Čak mogu reći da me je više interesovao implicitni sadržaj od eksplicitne forme, jer je u kontekstu često krio stav autora prema lokalnim ali i globalnim diskursima.

Naime, gotovo svi citirani autori (pogotovo u 19.veku) bili su rođeni na selu ili u manjim mestima, a obrazovanje sticali u velikim gradovima u kojima su u većini slučajeva i nastavljali svoj život i karijeru, ili se čak selili u evropske metropole. Obzirom na poznatu etnografsku građu iz vremena kada su nastajala najranija književna dela na temu vampirizma, poznato je da su verovanja koja govore o živom pokojnicima bila široko raširena prvenstveno među seoskim stanovništvom. Drugim rečima, pisci rane vampiristike su sa ovim narativima bili pre svega upoznati zahvaljujući svom neposrednom socijalnom okruženju. Pisci su svoje junake uglavnom smeštali u seosko okruženje baš zato što je seljačka kultura bila izvor onoga što su iz tadašnje socijalne pozicije „prosvetitelja“ ili pisaca „realizma“ smatrali platoom tradicionalnog ali prevaziđenog, sujeverjem ili iluzijom u opoziciji sa „racionalnom“, urbanom, a pre svega modernom kulturom (Ibid).

Upravo to ističe Ana Radin kada govori kako je „vampir“ u 19.veku bio isečak stvarnosti kulture seljaštva, ali je u književnosti često on bio prikazan kroz prizmu fantastike (Радин 1996, 64). Autorka ističe kako je ideja „vampira“ kao elementa „stvarnosti“ bila previše subverzivna u

odnosu na tadašnju javni ili dominantnu sliku stvarnosti, te da je ovo uslovalo izmeštanje motiva u „realistični model narodnog fantazma (Ibid). Autor je dakle, kroz upotrebu motiva govorio o „stvarnom“ i „fantastičnom“.

U vreme kada su se javljali najstariji primeri domaće vampiristike, većina pisaca, rođena na selu je tamo i živela, ili pak nastanjivala varoši koje su bile okružene seoskim zajednicama i njihovim verovanjima. Iako su svi autori živeli na prostoru i u vremenu koje je obilovalo verovanjima u vampire i druge demone, oni su birali da svoje priče smeštaju u blisku ili čak daleku prošlost. Ovo je bio slučaj možda zbog toga što je romantičarski zanos zaživeo paralelno sa prosvetiteljstvom, te su ovakva verovanja (kao i danas) doživljavana i prikazivana kao survivali prošlosti, što je odjek socijalnog evolucionizma u mišljenju doba. Opozicije selo : grad ili pagansko : hrišćansko, ili konzervativno : progresivno, iz perspektive modernosti, oličene u prosvetiteljskom diskursu, jasno se vide na primeru autora devetnaestovekovne vampiristike. pisci su govorili o poželjnoj, modernoj kao kontrastu nepoželjnoj, tradicijskoj društvenoj stvarnosti koristeći se motivom vampira kao ultimativnim simbolom zaostalosti seljačke, tada i dalje dominantne u odnosu na mladu urbanu kulturu. Grad je već tada bio simbol modernosti, progresa i poželjnog modela kulture koju su baštinila evropska društva, u odnosu na koja je srpsko delovalo zarobljeno u vremenu i prostoru. pisci ovog perioda nastojali su da neutrališu, muzealizuju društvenu i kulturnu stvarnost sela demistifikujući jedan od simbola lokalne stvarnosti, učitavajući iracionalno te nazadno u njegove poznate tradicijske upotrebe. Radilo se dakle o refleksiji ontološkog doživljaja, ontologije balkanskog sela i evropskog grada.

Milovan Glišić u svojoj najpoznatijoj priči o Savi Savanoviću ismeva strah od demona koji vlada u Zarožju. Pisac u više navrata naglašava zatucanost žitelja ovog kraja, te kroz verovanja u vampire naglašava i njihovu lakovernost i nepraktičnost. Zarožani po priči odlaze u šumu da bi pravili čačkalice, orahe toware vilama, a kada se desi da se magla spusti u provalije, skaču u nju misleći da je ispred njih jezero. Istu vrstu lakovernosti te zloupotrebe autor navodi i u „Raspisu“ i u „Brata mati“. Drugi autori poput Vrčevića, Stjepana Mitrova Ljubiše, ili Milorada Popovića Šapčanina, u svojim pričama ne govore samo o spremnosti zajednice da poveruje u postojanje vampira, već i spremnost pripadnika tih zajednica da iskoriste ovu lakovernost i zloupotrebe je. U priči Mitrov Ljubiše lažna vest o tome kako se nacionalni junak povampirio namenjena je slamanju narodnog morala te sprečavanju bude protiv Mletaka. U Vrčevićovoj „Seoskoj osudi...“ lažna vest o povampirenju muža, njegovim noćnim posetama te trudnoći koja je iz toga proistekla, osmišljena je kao način da se prikrije blud između udovice i kuma. Glišićev „Brata Mata“ koristi lažne vesti o vampiru kako bi nadmudrio klasni sistem u svom kraju i uspeo da odbije imućnije prosce i sam

oženi lepu i mladu udovicu. U „Lampiru“ lopov se prerašava u vampira kako bi ukrao konja imućnom Jevrejnu. „Vampir“ se dakle, posmatra kao oruđe iluzije koja u seoskim zajednicama služi u cilju obmane lakovernih, a ne element verovanja, ili deo stvarnosti lokalne zajednice. Zapravo, verovanje i stvarnost lokalne zajednice oličeni su u lakovernim likovima koji usled svoje kulturne zaostalosti veruju u priče onih koji ih iskorišćavaju. Autori svakako verovanje u „vampire“ iznačavaju kao odraz iracionalnog, ali ga pre svega posmatraju kao simptom kulturne zaostalosti.

Otud je u pričama seljak koji veruje u pojavu obično prikazan kao naivan, onaj koji pronosi vesti kao prevarant/profiter, a zajednica jednako žrtva i krivac usled svoje zaostalosti koje je eksploatacija kroz lažni vampirizam ujedno i posledica i kazna. Ova kritika nije se ticala „zaostalosti“ samo seljaka, naroda, već i onih koji su trebali da figuriraju između države i zajednice odnosno da budu most komunikacije sa modernim.

„Lažna vest o vampiru“ je ključan motiv. Ana Radin naglašava da su stariji autori koristili motiv klevete ili laži kako bi ukazali na nepostojanje „vampira“ (Радин 1998, 18). Autori kroz svoje priče ukazuju pre svega kako ova „verovanja prošlih vremena“ ne samo da „žive“ i danas (tada), već da pored „neobrazovanog“ i „lakovernog“, „neprosvetljenog“ naroda, kao slike društva, čak ni lokalne „elite“ poput kmeta ili popa, ne ostaju ravnodušne kada dođe do vesti o pojavi ovog demona. Na taj način, reakcija lokalne elite prikazana je kao slika (spore i neuspešne) evropeizacije Balkana, a zapravo unutrašnje i privatne odanosti narodnim tradicijama i verovanjima kao dominantnim čak i u periodu prosvetiteljstva i urbanizacije društva.

„Lokalne elite“ su posebno važne u narativima jer bi one trebale predstavljati produženu ruku države i crkve u seoskim zajednicama čiji je zadatak da uspostave moderni poredak. Ipak, ispostavlja se da i ove elite u trenucima socijalnih izazova posežu za tradicijskim, narodnim mehanizmima pre nego modernim. U tom smislu, ovakav odnos između (evropskog, modernog) ideala i (lokalne) prakse, ukazivao je na i dalje aktuelnu poziciju zajednice, a ne države kao referentnog centra kulturne i ontološke percepcije.

Socijalna kritika isprva se fokusirala na selo kao centar tvrdoglave i nazadne tradicijske kulture obacujući državnu, modernu i zvaničnu, poželjnu kulturu i identitet. U prvoj priči „Kako su vampiri nestali sa sveta“ jasno je istaknuto da se čovek vampiri zbog svoje veze sa đavolom, te da im je on kasnije gospodar. Sa druge strane, seljani su prikazani kao dobri, te ih bog upozorava na prisustvo vampira, nakon čega ga ovi i hvataju. U priči „Seoska osuda...“ udovica i njen ljubavnik, kum, bivaju osuđeni na smrt kamenovanjem od strane zajednice kako to tradicija nalaže. Zanimljivo da se već ovde naglašava sukob tradicije koja nije hrišćanska i predstavnika zvanične religijske

institucije, odnosno crkve. Naime, iako pop pokušava da spasi nesrećni par i iako im oprašta grehove i citira Isusa rekavši da prvi kamen treba da baci onaj koji na svojoj duši nema greha, rulja ipak izvršava kaznu. U nekim pričama autori su navodili stav crkvenih lica koja osuđuju samo pominjanje vampira. U drugim pričama pop čini vrlo važan element „ekipe“ koja ima zadatak da uništi demona. U ovim slučajevima popovi su praktično vođe povorke. Odnos tradicije paganskih prežitaka i zvaničnog hrišćanstva najbolje se vidi u priči „Nagraisao“. U priči lokalna zajednica sklona verovanju u vradžbine i vampirenje, traži pomoć lokalnog popa poslatog sa Bogoslovije. Ovaj, po pravilima crkve, odbija da pomogne seljanima te izražava ljutnju zbog samog pominjanja ovog verovanja. Tada se zajednica okreće starom, lokalnom popu koji u ovom slučaju ne koristi Bibliju kao izvor već „staru knjigu“ koju čuva u drvetu, a potom ih savetuje čitajući iz nje (Глишић 1998, 85-99). U drugim Glišićevim pričama poput „Brata Mate“ ili „Posle 90 godina“ motiv osude od strane popa je vrlo čest. Kroz ove motive pisci su kritikovali nedoslednost i neprosvetljenost našeg naroda na religijskom nivou, gde se i dalje nazirao dualizam seoskih zajednica, kao opozicija homogenosti moderne države kao socijalnog okvira i jake Crkve kao izvora spiritualnosti.

„Pokojnikova žena“ predstavlja najbolji primer prikaza / kritike tradicijskog, patrijarhalnog morala. U ovoj priči je udovica prikazana kao „rob“ patrijarhalnog morala. Ona svoju seksualnost i emocije usmerava na način na koji joj zajednica sugeriše. Borisav Stanković se inače u svojim delima bavio temom patrijarhalnog morala kao oruđa represije. U pomenutoj priči, egzistencija žene je svedena na čuvanje kuće i održavanja kulta pokojnika, čiji grob ona svakodnevno posećuje, donosi mu darove i oplakuje ga. Čitav život udovice definisan je tako da je ona marginalizovana, zatvorena u kuću, gde je posećuje samo najbliža rodbina sa kojom ako razgovara, razgovara o pokojniku. Na neki način, njen ženski identitet je podređen identitetu supruge direktno povezane sa mužem, u toj meri da nakon njegove smrti postaje sena njegovog kulta. Prirodna osećanja i nagoni koja ona oseća bivaju potisnuti, a osećaj privlačnosti ili naklonosti prema drugom muškarcu u njenoj svesti predstavlja strahovit greh. Svake noći, kao kazna za ovaj greh, muž joj dolazi u snove i osuđuje je – „pogled mu strog, mračan, uprt u nju“ (Станковић 1998, 199-219). Možemo reći da je u ovoj priči vampirizam zapravo proistekao iz patrijarhata ili čak da je patrijarhalni sistem sam vampir čije su žrtve žene. On žensku suštinu i identitet podređuje muškarcima otuđujući ženu od njenih sopstvenih želja i potencijala crpeći joj životnu energiju. U pomenutom slučaju, autor koristi „patrijarhat“ posebno jak u seoskim zajednicama, kao odrednicu zaostalosti i represije prisutne i u vreme pisanja priče, kao opoziciju modernom društvu zasnovanom na jednakosti. U tom smislu, modernost predstavlja „lek“ za „patrijarhat“ kao jednog od oličenja tradicije koja je po piscima jednako izmeštena, neumrla i štetna koliko i „vampir“.



Početak 20. veka autori prestaju da potenciraju nepostojanje vampira i počinju da ga koriste kao metaforu kroz koju govore o različitim ljudskim i socijalnim temama. Kroz upotrebu fantastičnog motiva u priče su učitane snažne kritičke, moralne poruke. Moralne poruke u pričama bih podelio na hrišćanski moral, narodni moral i građanski zakon, a u savremenijim, modernim pristupima „vampir“ kao motiv ima ulogu objekta ili subjekta kritike ljudskog društva. U tom smislu, „vampir“ figurira kao odraz i kritika socijalne stvarnosti, a kroz „šetanju“ motiva kroz kontekste, i veza naše, lokalne i globalne istorijske civilizacije.

„Vampir se seli“ u netradicijsko, pa i gradsko okruženje. Samim tim mu se menja i priroda a pojavljuje se i naglašena moderna simboličko-metaforička upotreba. Vreme u koje autori smeštaju radnju priče u savremenim delima o vampiru često zalazi ili u daleku prošlost ili u vrlo blisku prošlost, pa i sadašnjost. Izmeštanje vampira u novo vremensko-prostorno okruženje potiče od činjenice da su pisci sve više počeli da govore o aktuelnim socijalnim ili ideološko-političkim temama za koje je simbolizam ili metaforička upotreba motiva bila važnija nego realizam pripovedanja. Svet se promenio i raširio u očima pripovedača, time je i lokalnu ontologiju zamenila moderna, stvarnost grada kao pozornice istorije. Autori više kroz motiv ne kritikuju lokalne seoske zajednice, već gradove, države, ideologije i civilizacije. Samim tim, „vampir“ iako produkt seoske stvarnosti, kroz urbanizaciju postaje građanin sveta kroz čije oči autori posmatraju kako istorijske i socijalne pojave savremene istoije, tako i konstante ljudske civilizacije.

Priče poput „Gospođice vampirice“ govore o novim formama, tehnikama i identitetima tradicionalnih krvopija-vampira, ovaj put ne samo u gradskoj sredini Balkana već u Parizu, samom srcu Evrope. Vampiriska, slovenska „drugost“ vrlo je bitna je sa sobom nosi određeni političku notu koja odražava kulturno-političku opoziciju Evrope i Balkana kao moderne civilizacije i varvarstva prošlosti vrlo često korišćenu u književnim delima zapadnih autora.

Ako govorimo o novim vampirskim tehnikama ili o socijalnim fenomenima kojima je pripisana vampirska priroda, primeri su raznoliki. Andrićev vampir Mula Jusuf, iako pripada prostoru daleke prošlosti, predstavlja jedno od lica totalitarizma te krvne eksploatacije, dok vampir Baki predstavlja ekonomski vampirizam. Kroz ovaj motiv se govori o globalnoj tradiciji eksploatacije kojoj je motiv adaptiran. Ekonomski vampirizam kao prikaz klasne represije dosta je star motiv koji se decenijama pre Andrića koristio u političkoj propagandi od Marksa do Hitlera. Po ovoj ideji, krv kao simbol života zamenjena je motivima koji u modernom svetu predstavljaju životnu energiju, na većoj, globalnoj skali.

Bulatović, Čučković i Pavić govore o ratu kao fenomenu koji služi kao oruđe totalitarizma. Vampiri u savremenom prikazu konstruišu socijalno-političku klimu koja predstavlja plodno tle za razvoj totalitarnih sistema, represije, eksploatacije i rata. Drakul Jozef i Čučkovićevi vampiri predstavljaju ne samo nacizam ili fašizam kao mračnu stranu evropske i globalne istorije, već i mnogo kontroverzniju i potisnutu istoriju Jugoslavije (Чучковић 1998). Ovi autori su ne samo izabrali lokalne fašističke formacije koje prati glas o neljudskosti gotovo mitskog tipa, već su njihov vampirizam prikazali i u pojavi fenomena pokreta koji bi po svakoj logici morao biti deo prošlosti, a ne sadašnjosti ili budućnosti. „Vampirizam“ prevaziđenih, ali ne i potpuno pokorenih totalitarnih ideologija, ogledao se u neumrlosti ili povratku iz sveta smrti, kao aberacije u odnosu na „prirodni“, a izmeštenost u odnosu na poželjni poredak.

Zanimljivu vezu prošlosti, filozofije i istorije kao lica vampirizma uspostavio je Pekić. Matisonski prikaz nacionalne dehumanizacije te ratnog vampirizma jasno se naslućuje i u Bulatovićevim i u Pavićevim pričama. Na kraju ako malo dublje zagrebemo po površini priča Matka Madžunkova ili Milorada Pavića, shvatićemo da je vampir prestao da bude korišćen kao mitsko biće već se njegov simbolizam ogledao upravo u odnosima, porivima i delima ljudi ili ljudske civilizacije, gde vampirizam može biti smešten unutar međuljudskih odnosa, odnosa polova, društvene represije, lokalnih i globalnih klasnih, ideološko-političkih i ekonomskih trvenja i eksploatacije. Poruka ovakvih, savremenih pristupa i upotreba je da ljudima više nije potrebno mitsko zlo i stradanje kada naša sopstvena istorija govori o tradiciji stradanja i samouništenja, u svetu gde je, kako prikladno kaže Ana Radin: „čovek čoveku vampir“ (Радин 1998, 38).

### **X 3.1. „Vampiriska perspektiva“: između tradicionalnog i modernog**

„Vampir“ postaje svesniji, manje ili više nalik čoveku, a svet oko njega, u kontrastu, inhumaniji. „Vampir“ je na taj način postao centralni motiv koji objedinjuje lokalno socijalno i istorijsko iskustvo sa iskustvima i problemima drevnih civilizacija jednako koliko i sveta oko nas danas. „Vampir“ je izmeštan i izvan prostora Srbije i Balkana, kao „objektivni posmatrač“ ljudske civilizacije kroz istoriju ili savremenih problema kao kontinuiteta (auto)destruktivne i prirode „čoveka“. Na ovaj način „vampir“ domaće književnosti izjednačen je sa zapadnim parnjakom, makar u smislu opservacije globalnog sveta. Ipak, jedna od razlika koja je opstala je što „vampiriska perspektiva“ motiva čak i u savremenoj domaćoj književnosti počiva na balkanskog poziciji o kojoj i kroz koju se govori.

Upravo zbog ovakve upotrebe motiva vampira, određeni elementi poput sela ili groblja kao izvornih mesta njegovog postanka/porekla, straha od zore ili crkve, seksualnosti, krvopijstva i

sličnog, doživeli su promene: naime, zbog potrebe da se komunikacija prilagodi različitim vremenskim i socijalnim okvirima.

„Vampir“ više ne napada rodbinu ili ljude po selu i ne sisa im samo krv ili ih plaši kao neka vrsta savesti, već je izmešten iz sela u grad, sa Balkana u Evropu, dok se njegova eksploatacija ogleda u crpljenju energije čitavih klasa, rasa ili nacija. On nije više demon mita, već demonska strana ljudske prirode i stvarnosti. Njegovo oružije više nisu zubi, a vreme ordiniranja noć, već do žrtava dolazi koristeći se tekovinama modernog društva, kroz masovna ratna stradanja, kapitalizam, fašizam, ideologiju, patrijarhat koji nameće spolja i iznutra, kao deo novog savremenog društva. U tom smislu, „vampir“ više ne nastanjuje selo, nije nužno lokalac, ne napada ljude i stoku u svom komšiluku, noću ili su sumrak / svitanje, niti pije krv, te leže sa svojom ili tuđim ženama na prevaru, već je „građanin“, putnik, čak kosmopolita, predstavnik različitih klasa, svestan svoje socijalne pozicije i sudbine, dok se krvopijstvo ili seksualnost kao vrebanje sada manifestuju kroz harizmatični magnetizam, ili različite oblike eksploatacije. „Vampir“ u domaćoj književnosti postaje metafora za ljudsku istoriju, a posebno istoriju Balkana i specifično ljudski faktor kao izvor zla za koje pojedinac ili grupa koju predstavlja snosi odgovornost pre nego neka metafizička sila.

Aberantnost pokojnika je ostala jedan od motiva koji je prisutan u većini kako starih tako i savremenijih književnih dela, gde je pokojnikova abračija posledica njegove krivice (zlo, ubistvo, samoubistvo, greh), krivice kolektiva (odsustvo crkvenog rituala na sahrani, krvni greh predaka) ili čak šireg društva (rat, totalitarizam). Ova zla kob učinila je da vampir od demona nalik zveri razvije lukavu ličnost, da postane svestan svoje sudbine i da se sa njom bori i pati. Njegova „izmeštenost“ u nekim slučajevima ne podrazumeva samo pojavu mrtvaca u svetu živih, već i prelaska iz sela u grad ili pak, iz slovenskih zemalja u zapadne prestonice, čineći ga nepripadajućim, a time i opasnim elementom. Sa druge strane, kao i u slučaju seoskih zajednica, i u književnosti se pojavljuje alternativna perspektiva „vampira“ kao socijanog disidenta, simbola buntovništva koji preispituje norme i represiju šireg društva ili zajednice, te odnos kolektivnog i individualnog.

U delu rada koji govori o paralelnim pričama, odnosno događajima koji čine "satelite" u odnosu na glavne događaje, primetni su određeni vrednosni sudovi, te moralna, socijalna i ideološka kritika. Kako bi razumeo kontekst kritike, bilo je važno istražiti ne samo "kako" već i „ko“ piše navedene priče. Odgovor na pitanje "ko" pomogao nam je da shvatimo i "zašto" se te priče pišu na određeni način. U „strukturi žanra“, naslutio sam temeljnu opoziciju između dva glavna modela društva, tj. projektovanu sliku seljačkog (praznoverje, iracionalnost, statičnost, zarobljenost u prošlosti) i građanskog društva (racionalnost, društvene razlike, nepravda, klasna eksploatacija...).

Pored toga, pisci su svesno ili ne, davali uvid u socijalne tenzije, tabue, moralna i pravna pitanja, te autoriteta iz kojih proističu i u odnosu na koje „vampir“ kao aberantni pojedinac figurira kao krivac ili „žrtveni jarac“.

Većina pisaca, ako ne svi, kroz svoju upotrebu motiva predstavljaju „dvostruke (Insajdere (Naumović 1998, 116)) pripadnike, native stvaraoce, koji u sebi objedinjuju iskustvo paralelnih svetova i vremena, gde se kroz balkansku stvarnost sukobljavaju prošlost i sadašnjost, selo i grad, tradicionalnost i modernost odnosno „Balkan“ i „ne Balkan“. Stariji autori kroz svoja dela ukazuju u temeljno poznavanje lokalnih verovanja i folklora, kao sveta iz kog vode poreklo i sa kojim su očigledno povezani, čak i nakon godina života u gradovima i varošima. Noviji autori, iako kroz zapadni diskurs i stil pripovedanja i dalje kroz motiv govore o spoljnim i unutrašnjim slikama Balkana oličenim u „vampiru“, gde ovaj demon predstavlja „našu“ opoziciju ili pak suštinu (specifičnost) i opoziciju drugima, usko povezanu pre svega sa balkanskim „mentalitetom“, istorijom i kulturom, čak i kada se o njemu govori kroz prizmu zapadne fantastike.

Netradicijsku upotrebu motiva i u savremenoj vampiristici karakteriše hibridizacija uslovljena kontinuitetima i diskontinuitetima konteksta. U tom smislu, sama forma te pozicija „vampirske perspektive“ determinisana je Balkanom, odnosno kulturnom tradicijom i istorijom pre nego potpuno pozapadnjačenim identitetom motiva. U oba slučaja, motiv je zadržao svoju prirodu „plutajućeg označitelja“ zahvaljujući kojoj se i inače prilagođavao kako tradicijskom tako i globalnom kontekstu. Ipak, dva motiva su se razlikovala po ontološkom doživljaju, onom koji je vezan za seljačku kulturu Balkana, i onu zapadnu kulturu koja je muzealizovala te rekontekstualizovala upotrebu „vampira“ kao fantastičnog motiva. Dakle, razlika se ogledala u ontološkoj poziciji po kojoj je izmešteni motiv jasno prozni i odvojen od stvarnosti o kojoj govori, dok je narodni motiv verovanja nastavio da figurira u verovanjima i (kulturnoj) stvarnosti sela. U tom smislu, zapadna, netradicijska upotreba u manjoj ili većoj meri uslovljena ili ojačana slikama folklornog motiva uticala je suštinski različit doživljaj dva motiva kao simbola dve stvarnosti, Balkana i Zapada.

Simboli dve stvarnosti u perspektivi domaćih pisaca predstavljaju svojevrzne refleksije kako identiteta društva kom pripadaju, tako i njihovom ličnom doživljaju sopstvenog identiteta. Ovo ne znači da su domaći pisci potpuno reprodukovali zapadni model, već kao neku vrstu retradicionalizacije dotiču i folklor u kreiranju hibridnih slika motiva pre svega razumljivih u svojoj kulturi. Zanimljivo, domaći autori ne posežu (često) za kartom lokalnog „Van Helsinga“, koji je u zapadnoj upotrebi motiva bio simbol i podsetnik na „trijumf“ zapadne nauke i racionalnosti nad

uobraziljom balkanskog seljaštva i iracionalnošću Slovena kao društvene imaginacije nižeg ranga. Van Helsing je čak i u zapadnoj književnosti mistik pre nego običan doktor, ali ipak zapadnjak, hrišćanin i naučnik koji zahvaljujući ovim tradicijama pobeđuje „zarazni i izmešteni Balkan u Evropi“. U domaćoj književnosti, pisci su lokalni Van Helsinzi koji oduzimaju motivu „stvarnost“, i jasno je smeštaju u svet metafore i fantazije, čineći ga stvarnim koliko su stvarni obrisi ljudskog zla i aberacije, ali ga na kraju ipak definišući kao motiv i proizvod fantastike.

U tom smislu, književna upotreba motiva predstavlja jedan od vidova dominacije zapadnog diskursa i stila, potencijalne hegemonije (zapadne ali i zvanične) kulture, kao i racionalnosti Zapada, nasuprot narodnoj, posebno seljačkoj kao opozitnoj. Čini se da je upotreba motiva u domaćoj književnosti iako vesternizovana, na nivou sadržaja i forme predstavlja proizvod globalizacije, odnosno hibridizacije. Ipak, nameće se pitanje da li se može govoriti o hegemoniji motiva, kao odraza dveju vrsta kultura ali i simbolike borbe dveju pozicija percepcije stvarnosti koje predstavljaju. Da pojasnim, „vampir“ u tradicijskom obliku bio bi simbol seljaštva, „paganizma“ te žive prošlosti, traidicije Balkana; vesternizovani motiv „nastanjuje“ svet industrijskog i postindustrijskog, urbanog, hrišćanskog i modernog, zapadnog društva. Pomalo se nameće pitanje hibridizacije društva i motiva kao potencijalnog odraza nauke te masovne i popularne kulture kao katalizatora promena ontološke stvarnosti. Pretpostavka je da je ovaj proces ostavio jak uticaj na društvo i kulturu a time ontologiju u gradu. Mene ipak, zanima recepcija ideja o „stvarnosti“, racionalnom i iracionalnom koje su tradicijske, seoske zajednice kroz netradicijski model vampira decenijama „upijale“ upravo kroz popularnu kulturu. Zapravo zanima me ontološki doživljaj tradicijskog i vesternizovanog motiva, a potom, svest o njihovoj simbolici kao simbola kulturnih i društvenih stvarnosti različitih pozicija, danas.

#### **X 4. Selo, vampiristika i recepcija: dominacija, kontaminacija i hibridizacija motiva**

„Popularna kultura“ (posebno zapadna) čini kao jako zanimljiv medijator između ruralne i urbane kulture.<sup>163</sup> Višedecenijski dijalog sela i grada pre svega kroz delovanje državnih institucija, tehnologije, medija a potom i popularne kulture doprineo je „hibridizaciji“ društva. „Hibridna kultura“ kao koncept u smislu u kom ga je definisao Kanklini veoma je važan za razumevanje konteksta u kom danas sprovodim svoja istraživanja. Ono što je sištinski važno jeste njegova po

---

<sup>163</sup> Pojava biblioteka primera radi, pre svega u gradu a potom u selu dovela je do šireg interesovanja za pre svega roman, pripovetke, školsku literaturu, putopise, memoare, filozofiju, psihologiju ali i praktičnu odnosno političku literaturu (Nemanjić 1973, 47). Zanimljivo je da je već šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog veka sa oscilacijama gradsko stanovništvo povećalo ulogu knjige u kućnom obrazovanju odnosno dokolici posredstvom roditelja I starijih srodnika odnosno braće i sestara (Rosandić, Ignjatović-Savić, Stojić 1974, 38-39)

kojoj „selo“ i „grad“ kao stratumi ruralne i urbane kulture nisu homogeni niti nezavisni jedni od drugih (Canclini 1995, 24). U tom smislu, baština, tradicija, i popularna kultura igraju zanimljivu ulogu u razumevanju načina na koji pripadnici različitih vrsta zajednica doživljavaju „vampira“ kao simbol.<sup>164</sup> Pokazalo se da ni seoske zajednice nisu potpuno odsečene od svetskih tokova, pa tako ni od uticaja popularne kulture Zapada. Prodor zapadne kulture, kako književnosti tako i filma, neočekivano je na masovnom nivou započeo u periodu socijalizma. Ovo se, sa nešto manjim uspehom, odrazilo i na seosku svakodnevnicu i dokolicu (Šuvar 1988, 89). U ovom priodu je odnos Jugoslavije i Sovjetskog saveza odnosno Zapada uslovljavao kulturu koja se „uvozila“ (Vučetić 2016, 110), a književnost, film i mediji dosežu seoske zajednice.

Pomenuto se odrazilo na stavove koje sam u ovim zajednicama dobio o narodnoj i lokalnoj kulturi, a time i „vampiru“. Pored negiranja poznavanja priča ili iskustava sa onostranim ili distanciranja u odnosu na njih (skeptizam, humor, racionalizacija), deo ispitanika u selima je na pitanja o „vampiru“ govorio kroz neočekivanu vizuru motiva karakterističnu za zapadnu (popularnu) kulturu. Zamenom teza ispitanici su, smatram, želeli da prikriju poznavanje, verovanja ili iskustva sa „tradicionalnim vampirom“ i pozicioniraju se tako da to odražava ono što misle da je u odnosu na mene, savremena i poželjna pozicija. U tom smislu, u zavisnosti od starosne dobi ili prisustva novih tehnologija u selu, ispitanici su isticali slike „vampira“ popularne kulture Zapada ili domaćih adaptacija iste, dok su negirali postojanje lokalnog oblika ovog motiva. Često se dešavalo da kao odgovor na moje pitanje „da li ste čuli da neko pominje „vampire“ u vašem kraju“ ili „a kako izgledaju „vampiri“, dobijem osmeh i uz njega pomen „Drakule“, slepih miševa, ispijanja krvi ili referencu na „Savu Savanovića“ i „Leptiricu“.

Jedan stariji čovek iz sela „Vlaško Polje“ ispričao mi je kako ga je jedne noći na putu presreo Sava Savanović, te da se on (iako iz komunističke porodice i deklarativni ateista) prekrstio, a vampir nestao. Ovaj iskaz ukazao mi je na zamenu motiva (po elementima priče radilo se pre o osenji), ali i njegovoj kontaminaciji, budući da je ispitanik upotrebio lik filmskog, čak pre nego originalnog književnog motiva Glišićeve priče<sup>165</sup>. U svakom slučaju, zanimljivo je bilo uočiti uticaj popularne kulture na lokalne predstave o vampiru.

U toku razgovora ispostavilo se da u njihovom kraju „vampiri“ imaju potpuno drugačije karakteristike od zapadnih. Bitno saznanje je bilo da zahvaljući pre svega televiziji, tj. medijima,

---

<sup>164</sup> Među gradskom populacijom, posebno među onima koji se identifikuju sa kategorijom „građana“, pomen „vampira“ vezivan je, kao „verovanje“ za prošlost i „egzotične seoske zajednice“, dok bi interesovanje, ali i znanje o motivu bilo mnogo konkretnije onda kada bi sagovornici govorili o pozapadnjačenom motivu.

<sup>165</sup> Глишић, Милован, „После деведесет година“, 117-131, (ур.) Ана Радин, Приче о вампирима, Просвета, Београд 1998

potom filmovima, a u manjoj meri i književnosti, stanovnici sela poznaju i vampira zapadne kulture. Isprva sam pomislio da se može govoriti o „kontaminaciji motiva“, odnosno preklapanju dva motiva, što je u nekim slučajevima i situacija, ali se ipak činilo da „vampir“ tradicionalne, seoske i onaj „vesternizovani“, karakterističan za gradsku, popularnu kulturu, vode „paralelne živote“. Paralelni život motiva činilo se, počivao je na različitim ontološkim doživljajima, gde je za jedne zapadni bio očito fantastičan motiv, dok bi lokalni bio onaj sa kojim su se sreli u „stvarnosti“.

Čak i kada bi mi sagovornici ispričali nešto više o „vampiru“ koristeći se zapadnim predstavama ili slikama ovog koncepta, na pitanja „da li onda vampir pije krv“ ili „da li vampir može imati seksualni odnos“, odgovor je odgovarao konceptu lokalnih verovanja po kojima se ovi elementi više ne vezuju za motiv. U ovakvim situacijama bih dobio jednostavno dogovor „ne“, ili „nisam to nikad čuo“. Zanimljivo je da su ove odgovore davali ispitanici koji su samo nekoliko trenutaka ranije na pitanje „šta vampir radi“, odgovarali sa „pije krv“ i „napada žene“. Kada bih upitao za razloge promene stava, dobijao sam odgovor da „Drakula pije krv i napada žene“, ali da se u tom kraju ovi motivi ne vezuju za „vampira“.

Jedna od posledica modernizacije sela jesu mediji (Šuvar 1988, 86), odnosno radio, televizijska i internet tehnologija koja sad već decenijama u njima postoji. Setimo se Apaduraja i njegovog kaleidoskopa globalnog kulturnog tržišta, te faktora medijalika ili tehnolika. Ovi faktori su presudni za one koji su upravo zbog uticaja medija, pre svega različitih TV emisija na temu seoskog života, a ali i TV filma „Leptirica“, pristajali da pričaju o „vampirima“. U ovim slučajevima sagovornik je rado delio svoja znanja, a ređe iskustva sa mnom. Prilikom ovih razgovora javljalo se i pitanje – „da li ću biti na televiziji“. Pomenute televizijske emisije i filmovi bazirani na narodnoj, seoskoj baštini i verovanjima, uticale su na određeni broj ispitanika koji su svoje lokano nasleđe zbog njih više vrednovali ili isticali. Sagovornici poput onih koji su bili snimani za emisije ili reportaže, doživljavali su svoje znanje/iskustvo pozitivno vrednovanim na masovnom nivou i često lakše igrali ulogu svedoka – pripovedača.

Ovde se moram osvrnuti na drugu kategoriju „svedoka - pripovedača“ sa kojom sam imao prilike da radim. Ovo je bitno jer govori o iskustvima koja su traumatična a tiču se pojedinca ali i njegovog okruženja. Za Saru Rohan, komparacija usmenih svedočanstava bivših logoraša, neposredno nakon i četiri decenije nakon rata, ukazala je na različitu strukuru, ali i poruku narativa. Autorka uočava transformaciju ispitanika, tj. nekadašnjeg logoraša od „svedoka“ do „pripovedača“, koristeći se teorijskim modelom koji je Valter Benjamin primenio 1939. godine u svom eseju „The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov“. Ova autorka je istakla upravo promenu

društvene „klime“, odnosno uticaja masovno praćenih događaja poput suđenja Ajhmanu (1961) ili film „Šindlerova lista“ (1993) koji su uticali na interesovanje šireg društva, a time i percepciju iskustava i osoba koje ih prenose, čiji se kulturna uloga promenila menjajući i njihov identitet od žrtve, svedoka u „pripovedača“, nosioca mudrosti i iskustva (Rohan 2015, 4).

Tehnokultura, po Kankliniju, mediji postaju prostor javne sfere društva te pregovora elita i naroda (Canclini 1995, 212). Prisustvo televizije, te dokumentarnih ili igranih filmova koji su se bavili tematikom bliskom lokalnim verovanjima ili iskustvo sa ispitanicima u nekim zajednicama, stvorile su odnos prema sopstvenim narativima kao vrednim pažnje antropološke, ali i šire „publike“ (Rohan 2015, 7). Problem se javljao kada bi ih postavljenim pitanjima koja prevazilaze „veovanja“ kao kulturnu baštinu, postavio u situaciju da o pojavama govore pre kao „svedoci“, nego „pripovedači“. Ipak, nekad ih je ideja pozitivne percepcije „publike“ kroz medije ili konkretno emisije dodatno motivisala da otvoreno govore ili mi čak dozvole da ih snimam. U tom smislu, mediji i popularna kultura predstavljali su prostor u kom je intimno postajalo javno, a traumatično predznak posebnosti što je iskustvu davalo vrednost a sagovorniku pozitivan identitet. Sagovornik je dakle bio svestan procesa u kom, ukoliko se pozicionira po modelu javne ili pozitivne kulture, postaje glasogovornik ne aberantne već bitne slike narodne kulture i nacionalne tradicije. Ovde se misli pre svega na starije ispitanike, kao svedoke (socijalne) istorije.

Ono što je postalo izvesno, jeste da je popularni motiv u urbanim sredinama kroz medije kao izvor saznanja i usvajanja ideja, različitim, a posebno mlađim generacijama približio (nametnuo?) urbani i / ili zapadni kulturni diskurs kao i svet popularne kulture kao prostora apstraktnog promišljanja stvarnosti odnosno – „mašte“. Interesantno je bilo sagledati uticaj (zapadne) popularne kulture na mlađe generacije koje nastanjuju manja, urbana mesta ili gradove. Zanimalo me je kako ova grupa doživljava „baštinu“ seljačke kulture svojih predaka ili roditelja, a kako „stranu“, zapadnu tradiciju popularne vampiristike. Primer koji sledi ilustruje ako ne svest o različitoj vrednosti ili statusu određenih tradicijskih motiva kao simbola vremena, kultura i ontologije, onda makar na nivou identiteta specifične, mlađe generacije poreklom iz seoskih zajednica.

„U kazanu se krčka čarobni napitak, dok postrojene veštice u društvu duhova čekaju da se odluči koja je najlepša, a čija je metla najbrža. Sve to, sa distance, mudro posmatraju vampiri. Ovo nije scena iz nekog filma ili bajke, već iz zemlje Srbije, leta Gospodnjeg 2009. Bar bi tako trebalo da bude, najavljuju organizatori prvog „Svetskog kongresa veštica“, koji će se u petak (naravno, uveče) održati u Velikom Gradištu, u gradskom parku nadomak Dunava. - Poznato je da je baš ovde živeo Petar Blagojević, prvi vampir na svetu, čovek zbog kojeg je ovu srpsku reč naučila cela



planeta. A i grof Drakula nam je tu blizu - počinje priču Živoslav Lazić, predsednik opštine Veliko Gradište, koja je stala iza ove nesvakidašnje manifestacije. - Loh Nes ima čudovište, pa neka Srebrno jezero ima veštice i vampire, zašto da ne? Već sada su se najavili gosti iz Slovenije, zvali su i Makedonci, očekujemo i neke druge...<sup>166</sup> Ovako je 2009. godine najavljena manifestacija „Prvi svetski veštičiji kongres“. „Da je posredi sjajan marketinški potez, svedoči i činjenica da su najavu preneli svi mediji iz okruženja, ali i neki svetski. Ali, hoće li “kongres” privući i neke “prave” veštice, čarobnjake i vampire?“(Ibid).

Jelena Miljković – Matić je svojim prikazom, a potom i analizom ispratila ovaj događaj. Autorka je zaključila da i pored istaknutog uverenja organizatora da se radi o događaju koji zasnovanom na narodnoj tradiciji Srbije, pristup učesnika, nije odražavao „našu“, već pre svega tradiciju popularne kulture zapada. Ispostavilo se da je koncept skupa bio lokalna interpretacija zapadnog, konkretno američkog praznika „noći veštica“. Zahvaljujući medijima, a posebno mladim ženama, kako autorka ukazuje, događaj je prošao uspešno, ali nije bilo „tradicionalnih“ (srpskih) vizuelno dočaranih predstava ovih motiva, već pre slika „veštica“ zapadne kulture, kako onih starijih, filmskih, tako i onih koje bi okarakterisali kao neopaganske tekovine (Miljković – Matić 2012, 11). Autorka zaključuje da bi se „odomaćenje“ ovih manifestacija odrazilo i na narodnu kulturu Istočne Srbije. Posmatram ovaj fenomen kao odraz već istakute pretpostavke da su zapadni motivi poput „veštice“, „vampira“ ili „zombija“ popularne kulture Zapada, već sad među mladim generacijama rašireniji na idejnom i vizuelnom nivou od apstraktnih predstava o „veštici“ i „vampiru“ tradicijskih verovanja, koja povezujemo sa seljačkom kulturom. Pretpostaviću da po sredi ne mora nužno biti ni „sram“ od „primitivnih“ ili seoskih demona kao identiteta oličenih u maskama, već možda i veće poznavanje, a time i prihvatanje globalnih fenomena popularne kulture. U krajnjem slučaju, možda je na nivou šireg kraja, ali i gradova iz kojih su učesnici dolazili, bilo očekivano da će slike popularne kulture zapada pre ujediniti kroz poznato, a lokalne, traumatične i intimne tradicije razvojiti i zbuniti. Možda je i dalje stvar intimnosti, te je to uzrok oblička identiteta koji se performirao kroz maske.

U Beogradu sam pak, obratio pažnju na manifestacije slične prethodno navedenoj, ali po kulturi kojoj pripadaju i/ili okupljaju ne nužno istovetnim. Naime, poslednih godina su u Beogradu pristupili različiti festivali fantastike, festivali maski („cosplay“) i gotik (goth) žurke koje za temu često imaju maskiranje. Po onome što sam zapazio, mogu reći da je „vampir“ kao motiv bio često uključivan u ove događaje, a dok bih sa druge strane rekao da se u svim slučajevima radilo o poznatim ili brikoliranim motivima zapadne književnosti, ali posebno filmske i televizijske

<sup>166</sup> <https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.69.html:250018-Vestice-slecu-u-Gradiste>

prdukcije. Tako su „vampiri“ koje su učesnici predstavljali bili „Grof Drakul“, „Bafi ubica vampira“, „Blejd“ ili slični, svetski poznati motivi.

Ukoliko sagledam upotebu motiva kao oblik neverbalnog, simboličkog izražavanja stila, mogu naslutiti da su ovi motivi ispoljavali različite identitete. Tako je „Drakula“ često predstavljao harizmatičnog zavodnika ili opasnog predatora (žena), „Bafi“ mladu generaciju „vampira“ koja deli život sa ostalim ljudima, iako se nužne ne uklapa u svet „običnih“, dok je „Blejd“ predstavljao moćnu, pozitivnu inkarnaciju „vampira“ koja štiti čovečanstvo od loših demona. Sa druge strane, pitanje koje se nametnulo bilo je kako to da se niko nije odlučio za „leptiricu“, „Savu Savanovića“, „Petra Blagojevića“ ili bilo kog drugog „vampira“ seoskih, tradicijskih predanja. Razumljivo je zašto su učesnici birali motive koji popularni i pozitivni, reflektujući sebe kroz harizmu i moć motiva. Opozicija tome bila „anonimni – vampir seljak“ ili u tradicionalnijoj formi apstraktni vizuelni opis demona poput – „mešine pune krvi, bez kostiju“. Dakle, želja za pozitivnom percepcijom spolja, u prostoru koji prevazilazi lokalnu zajednicu i ističe individualizam, uslovio je i oblik te sadržaj performansa.

Sa druge strane, nametnulo se pitanje o postojanju znanja, a potom i interesovanja mladih za ovaj aspekt seljačke kulture. U tom smislu, činilo se da „vampir“ ne odražava samo dominaciju kulture, već možda i „hegemoniju motiva“, u kojoj zapadni, kao dominantni prednjači i polako iz generacije u generaciju „potiskuje“ krvopiju narodnih predanja na marginu kulturne stvarnosti, baštine, popuranog i – „poželjnog“.

\*\*\*

U ovom delu rada pokušao sam da ukažem i na to na koje načine pojedinci i grupe kao nosioci baštine i specifične (kulturne) stvarnosti interaguju, oponiraju ili prihvataju strane, dominantne i nove diskurse o kulturi, stvarnosti, verovanju i pripadanju. Kroz preklapanje urbanih i ruralnih konteksta dolazi do „hibridizacije“ srpskog društva, ali i kulture koja već vekovima oscilira u potrazi za identitetom koji prevezilazi „balkansku stvarnost“ ili specifičnost i nastoji da postane deo „evropskog“.

U tom smislu, pokušao sam da odgovornim na pitanje o tome šta se događa sa motivom „vampira“, pre svega na nivou sela i kulture seljaštva, onda kada se se promene u svetu oko njih manifestuju na lokalnom nivou. Potom, nastojao sam i da ukažem na to šta se događa sa sistemom značenja odnosno verovanjima i konceptima poput „vampira“ onda kada nosioci ovih značenja prelaze iz jednog u drugi socijalni i kulturni kontekst, kao prostor dominacije jednog ili drugog

diskursa. Važno je i pitanje rerepresentacije identiteta kroz specifičan model „vampira“, na javnom nivou (mediji, skupovi) u kojim određeni motiv figurira kao faktor povezivanja ili diferencijacije u odnosu na kontekst.

Starije i mlađe generacije u njihovom odnosu prema motivima poput „vampira“ povezuje svest o simbolici specifičnog motiva kroz koji se može reflektovati identitet pojedinca ili zajednice. Sagovornici ne moraju deliti isto znanje, iskustvo niti ontološki doživljaj „vampira“, ali većina odražava ideju o različitom vrednovanju dva modela izvana i iznutra, i sveno ili ne, kroz stav o motivu, na javnom nivou performira pripadnost jednom ili drugom svetu stvarnosti, odnosno željeni, javni identitet. Za jedne, često starije, ovo je intimna tema koja pripada privatnom aspektu kolektivne stvarnosti i nasleđa, kao faktor kohezije. Za mlađe, posebno u gradovima, lokalna slika motiva je pre faktor izdvajanja i negativnog vrednovanja. U oba slučaja, sve grupe su odražavale ideju po kojoj je zapadni motiv, manje ili više poznat u zajednici, sasvim sigurno pozitivnije vrednovan od intimnog lokalnog što se odrazilo upravo na zauzimanje javnog stava o motivu kao načina da se pojedinac identifikuje sa zajednicom kojoj pripada ili želi da pripada.

## **X 5. Instrumentalizacija motiva vampira u jugoslovenskom i srpskom filmu**

„Uz pomoć božiju, braćo Četnici, budimo spremni da u njihova zverska srca zauvek zabijemo glogov kolac!“ Scena priprema napada Četnika na Partizane. Film „Bitka na Neretvi“<sup>167</sup>

U prethodnom delu teksta fokus je bio na metamorfozi motiva u domaćoj književnoj vampiristici. Pokazalo se da je vremenom, „u duhu vremena“ motiv početkom dvadesetog veka prenesen iz tradicijskog u novi, ne tradicijski, urbani kontekst savremenosti. Takođe se čini da je upotreba vesternizovanog modela „vampira“ doprinela popularizaciji motiva u zajednicama koje nemaju kulturnu stvarnost nalik onoj u selu, gde ovaj demon i dalje figurira kao deo svakodnevice. Seoske zajednice su svesne postojanja književnih dela koje se bave ovim motivom, a čini se da je „najpopularniji“ onaj motiv koji se ipak bavi demonom u selu, a manje u gradu. Film je, pokazalo se, po istom principu ostavio različite utiske na različite generacije stanovnika sela koje u njemu vide svoju prošlost ili sadašnjost, svoju intimnost ili ponos, zavisi od konteksta te statusa pojedinca koji o motivu govori.

U nastavku se neću fokusirati na promene elemenata motiva jer bi ta analiza previše nalikovala prethodnoj. Već je utvrđeno da je vremenom motiv premešten iz zbilje u fantazmu

---

<sup>167</sup> <https://www.imdb.com/title/tt0064091/>

seljaštva, a potom prilagođen novom, urbanom, širem kontekstu u kom se kroz njego govori u ljudskom, društvenom i zlu istorije civilizacije. U ovom delu rada nastojim da na primerima upotrebe motiva u domaćem filmu ukažem na njegovu komunikacijsku ulogu, relacije i sadžaj poruka u kontekstu u kom je film sniman. Ovo je važno iz dva razloga. Prvo, važno je razumeti kako je motiv prikazan u folklornoj formi odnosno kako je adaptiran novom kontekstu i publici. Drugo, kroz primere dva modela, nastojim da naglasim masovnost, razumljivost i adaptivnost predstava o „vampiru“ u društvenoj dijalogu, bilo da se govori o prošlosti ili sadašnjosti ili selu i gradu. Čini se da poput književne, filmska ilustruje specifičnost motiva kao posrednika socijalnog i političkog dijaloga, ali i socijalne refleksije, kako posmatranog, tako i posmatrača.

Filmovi i TV serijali poput „Nosferaty<sup>168</sup>“, „I am the legend<sup>169</sup>“, „Bram Stokers Dracula<sup>170</sup>“, „Buffy the vampire slayer<sup>171</sup>“, „From dusk till dawn<sup>172</sup>“ i mnogi drugi, oblikovali su ne samo formu kroz koju Zapad zamišlja vampire, već i globalno interesovanje za ovaj motiv. Nova generacija stvaralaca je preuzela i gotovo inkorporirala motiv vampira u zapadni kulturni obrazac. Kako Ljiljana Gavrilović primećuje na primeru televizijske serije „Bafi ubica vampira“, postoje ne samo pozapadnjačeni, već amerikanizovani „vampiri“ koji su pripadaju i odražavaju kulturu i društvenu stvarnost Amerike (Gavrilović 2011, 422-423). U tom smislu, kao i u delima En Rajs, „vampir“ ne mora više predstavljati ni stranca pa čak ni negativnu „drugost“ već čoveka kao takvog. U tom smislu, narativi su se prilagođavali širim ili užim kontekstima čak i u Zapadnom društvu, a relacije komunikacije kroz motiv prilagođavale su se pozicijama socijalnog dijaloga.<sup>173</sup>

Filmovi koje ću analizirati u ovom radu pripadaju kinematografiji Jugoslavije i Srbije, odnosno kompleksu Jugoslovenskog filma od 1973. do 1993. godine. Kroz istraživanje, dotakao sam se televizijskih i bioskopskih filmova: „Leptirica“, „Sveto mesto“, „Sabirni centar“, „Pun mesec nad Beogradom“ i „Lokalni vampir“<sup>174</sup>, te video adaptacije, odnosno zapisa popularne satirične predstave Indeksovog radio-pozorišta „Ne ostavljajte me samog dok himna svira“. Ipak,

---

<sup>168</sup> <http://www.imdb.com/title/tt0013442/>

<sup>169</sup> [http://www.imdb.com/title/tt0480249/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_1](http://www.imdb.com/title/tt0480249/?ref_=fn_al_tt_1)

<sup>170</sup> [http://www.imdb.com/title/tt0103874/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_1](http://www.imdb.com/title/tt0103874/?ref_=fn_al_tt_1)

<sup>171</sup> [http://www.imdb.com/title/tt0118276/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_1](http://www.imdb.com/title/tt0118276/?ref_=fn_al_tt_1)

<sup>172</sup> <http://www.imdb.com/title/tt0116367/>

<sup>173</sup> Već šezdesetih godina prošlog veka broj bioskopa stagnira, ali je generalno ekspanziji. Tako je npr. 1967. godine prikazano 228,865 projekcija od čega domaćih filmova 31,411 a stranih 197, 454 koje je posetilo 5,701,000 posetilaca projekcija domaćeg i 35,822,000 stranog filma (Mojsin, Popov, Indić 1969, 21).

<sup>174</sup> Ovo je zapravo crnogorski film koji sam izabrao jer se bavi retko korišćenom temom u filmu. Sa druge strane, tema „lažne vesti o vampiru“ ili „vesti o lažnom vampiru“ karakteristična je kako za domaću književnost, tako i etnografske zapise naročito u 19. veku (Радин 1998, 18).

ograničen prostorom u ovom tekstu, moram da izabrem dva filma, u kom je motiv smešten u prostor sela i drugi u kom „vampir“ nastanjuje grad.

Film koji sam odabrao za analizu u ovom delu rada, predstavlja ostvarenje iz filmskog opusa režisera Đorđa Kadijevića. „Leptirica“ je prvi jugoslovenski „horor“ i prvi „vampirski“ film iz 1973. godine.

### **X 5.1. „Leptirica“ (1973)<sup>175</sup>**

U intervjuu iz marta 2010. godine zabeleženom na internet blogu „Kult of gul”,<sup>176</sup> autor filma objasnio je kako je došao na ideju da stvori film koji je svojom tematikom i načinom organizovanja likova i narativa bio drastično različit u odnosu na tadašnju jugoslovensku kinematografiju. Kadijević za sebe kaže da je šezdesetih i sedamdesetih predstavljao jednog od autora „crnog talasa“, ali i one koji su u očima filmske dogmatike tadašnje Jugoslavije po svom pristupu temi bili praktično kontraverzni. Podsetimo, Kadijević je snimao ratne, ali ne samo partizanske filmove što je odudaralo od ideološkog pristupa ratnom filmu u Jugoslaviji tog vremena. Ovi filmovi su prikazivali i „drugu stranu“ u konfliktu iz perspektive koja je davala ljudsku suštinu akterima, a rat označavala kao univerzalno zlo. Upravo zbog svog pristupa Kadijeviću je uskraćen rad na temu kontra-revolucije, ali ipak nije bio javno žigosan kao njegove kolege poput Saše Petrovića, Dušana Makavejeva ili Želimira Žilnika.

Što se odabira (nove) teme, inspiracije, ali i pristupa tiče, autor navodi sledeće:

„...onda mi je palo na pamet da konsultujem našu literaturu u kojoj sam susreo Milovana Glišića, za koga sam znao još iz školskih dana, i došao do njegove priče „Posle devedeset godina“. To je poznata priča o seoskom vampiru, Savi Savanoviću koja je, po mom mišljenju, malo lakša... i ne spada ni u vrh Glišićeve literature. Međutim, meni se taj motiv vampira dopao, i ja sam od njega onako drsko, postmodernistički, uradio šta sam hteo, tako da „Leptirica“, faktografski gledano, gotovo i da nema veze sa Milovanom Glišićem.“<sup>177</sup>

Upravo kroz svoju interpretaciju narodnog verovanja opisanog u Glišićevom delu Kadijević stvara ne komediju (mentaliteta) kako je planirao, već kulturni jugoslovenski horor. Kada sam razgovarao sa autorom, pomenuo mi je da je isprva razmišljao da napravi još jedan bioskopski film,

<sup>175</sup>[http://www.imdb.com/title/tt0200800/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_1](http://www.imdb.com/title/tt0200800/?ref_=fn_al_tt_1)

<sup>176</sup> <http://cultofghoul.blogspot.com/search?q=leptirica>

<sup>177</sup> Ibid

ali je na nagovaranje kolega pristao da napravi televizijski, što će se ispostaviti kao pravi izbor, budući da je, po rečima autora, taj film za jedan dan pogledalo nekoliko miliona gledalaca cele Jugoslavije, što je doseg koju je retko koji kadijevićev bioskopski film dostizao i nakon godina prikazivanja. Sa druge strane, Kadijević je narativu filma pristupio na sebi svojstven način i koristeći se Glišićevom narativnom bazom, nadogrudio narativ, dinamiku, atmosferu i katarzu filma.

Narativ Glišićeve priče prilično je različit od Kadijevićeve verzije. U „Nakon 90 godina“<sup>178</sup> centralnu figuru predstavlja Strahinja, siromašni momak zaljubljen u ćerku zlovoljnog i agresivnog gazda Živana. Kada Strahinja dođe kod gazda Živana sa namerom da isprosi njegovu ćerku Radojku, ovaj ne samo da odbija da mu je da, već ga praktično otera iz sela. Strahinju ipak u selu zadržavaju seljaci na čelu sa popom i kmetom koji mu poveravaju svoju muku. Naime, ispostavlja se da nešto, neka pošast, napada vodeničare i tako onemogućava proizvodnju prekopotrebnog brašna koje hrani selo. Strahinja prihvata zadatak koji se niko ne usuđuje da ispuni i odlazi da prespava u vodenici. On uspeva da dočeka jutro, jer se preko noći sakrio na tavanu vodenice. Sumnjajući da se radi o lokalnom vampiru, Savi Savanoviću, seljani uz malo muka nalaze njegov grob u „Krivoj jaruzi“, te probadaju Savu glogovim kolcem. U trenutku kada su seljani pokušali da sipaju svetu vodicu vampiru u usta, iz njih izleće leptirica, inače takođe otelotvorenje vampirskog prisustva<sup>179</sup> i beži seljacima. Iako ovaj događaj daje zloslutnu notu priči, ona ipak ima srećan kraj i Strahinja dobija devojku za ženu.

Kadijevićeve filmske verzije uglavnom prati Glišićevu priču u atmosferi koja ironično oslikava seljački mentalitet i sujeverje. Razlike u pristupu se najviše vide u drugačijoj atmosferi, ali i tempu narativa. Naime, kako navodi Dejan Ognjanović, iako „Leptirica“ na početku nalikuje romantičnoj komediji sa motivom života na selu, brz i brutalan prikaz vampirskog napada praktično šokira nepripremljene gledaoce.<sup>180</sup> Tempo, odnosno promene atmosfere u „Leptirici“ film balansiraju između duhovitih scena i jezivih preseka zbog čega film dobija sve mračniju notu kako se narativ razvija.

Zanimljivo je zapažanje Ognjanovića koji akcentuje Kadijevićevo odstupanje u prikazu pojave vampira u odnosu na Glišića. Naime, Kadijević skriva figuru i samu pojavu vampira i bira

---

<sup>178</sup> Глишић Милован, „После деведесет година“, *Приче о вампирима*, уредник Ана Радин, Просвета, Београд 1998

<sup>179</sup> Назив за овог лептира је „Вампирчић“. Ш. Кулишић, П. Ж. Шетровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд, 1970, стр. 51

<sup>180</sup> <http://cultofghoul.blogspot.com/search?q=leptirica> Konsultovati: Ognjanović Dejan, *U brdima, horori: srpski film strave*, Niški Kulturni Centar, Edicija 'Eldorado', Niš, 2007

da ga prikaže pre fragmentarno nego da ga ogoli. U tom smislu, režiser ne prikazuje vampira po danu kao Glišić, a umesto pokojničkog pokrova<sup>181</sup> demona odeva u crnu mantiju i kukuljicu iz koje u nekim kadrovima proviri dlakava šaka sa kandžama, oko sa naglašenom obrvom ili čeljust sa iskeženim (nosferatovskim, pacovskim) zubima. Ognjanović primećuje da je slika vampira koju koristi Kadrijević u službi atmosfere i da se svakako razlikuje od zapadnih vampira-zavodnika.<sup>182</sup>

U „Leptirici“, društvena seksualnost i odnos anđela i demona utkani su u na prvi pogled prelepu naivnu i bezopasnu Radojku koja je filmu uvučena u prvi plan, dok u Glišićevoj priči „Nakon 90 godina“ ona predstavlja samo epizodni lik koji služi kao motivacija Strahinji. U Kadrijevićevom filmu ona je iskorišćena potpuno drugačije nego kod Glišića, mnogo više u duhu modernih zapadnih horora koji obrađuju temu prikrivenog zla koje izmiče pažnji posmatrača, sve do kraja kad otkriva svoju pretnju u svom potpunom zlu. Izbor ženske vampirice, *fame fatale*, sakjube, more, takođe je više povezan sa slikom vampirizma na Zapadu koja dobrim delom reprodukuje uvid u (potisnutu) seksualnost zapadnog društva.

Zanimljiv je i kraj, katarza filma. Strahinja pred zoru odlazi u odaje svoje drage, dok seljani iscrpljeni slavljem spavaju na zemlji. Scena koja sledi ledi krv u žiama:

“kada se nestrpljivi mladoženja došunja do svoje mlade i zadigne joj spavaćicu, na njenom stomaku otkriva – gnusnu krvavu ranu (od glogovog kolca)! Ona ustaje, između mednih usana probijaju vampirski zubi a lice postaje dlakavo i nakazno. Tako preobražena ona mu skače na leđa, jašući ga... upravlja njime... goni ga u šumu... do Savinog groba. Tera Strahinju da iz sanduka iščupa pobodeni kolac koji joj zadaje bol. Strava kulminira izlaskom njene vampirske dvojnice (u crnoj haljini) iz sanduka u zemlji. Ona skače na Strahinju ali on je dočeka na kolac. Ipak, zora obasja mladićevo beživotno telo: na licu mu trepere krila bele leptirice...”<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup>Zanimljivo je da u građi Tihomira Đorđevića upravo vampirov, pokojnikov pokrov ima veliki značaj i to u vrovanjima u vampire u delovima Srbije, Hrvatske i Bosne. Za više informacija konsultovati: Ђорђевић Тихомир, Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању, (Примљено на IV скупу одељења друштвених наука САН 11- IV-1952), Str. 160.

<sup>182</sup><http://cultofghoul.blogspot.com/search?q=leptirica>

Floresku i Mekneli navode da motiv čuvenog Drakulinog ogrtača nastao pre knjige u prvoj pozorišnoj adaptaciji Stokerove ideje, jer je glavni glumac nosio svoj plašt i na sceni i van nje iz proste praktičnosti. Na sličan način plašt ili crna mantija u Kadrijevićevom slučaju praktično nadomeštaju tehničke uslove za održavanje atmosfere, budući da u to vreme animacija i kostim nisu mogli da prikažu demona onako verno, kao što se to može danas upotrebom moderne tehnologije. U tom smislu možemo naslutiti da su neke strane prikaza demona posledica tehničkih okolnosti, dok su recimo motivi veze između „vampira“ i „Vukodlaka“ u narodnim verovanjima ili motiv leptirice kao nosioca duše pokojnika, zaista drugačiji u odnosu na zapadnu sliku mtiva..

<sup>183</sup>Ibid

Vizija vampira koji je proboden kocem, ali ipak ustaje iz groba kako bi naterao onog ko ga je za njega i pribio, jeste prilično neuobičajen motiv, koji bi pre mogli pripisati Kadijevićevoj nego narodnoj mašti. Čak i ako sagledamo to pribadanje za grob na način na koji to Čajkanović posmatra, a to je pribadanje ne radi bušenja i ubistva vampira, već fiksiranja tela za grob kako bi se sprečilo njegovo prisustvo van groba sve dok ono ne istruli i tako oslobodi dušu (Čajkanović 1994, 213-214). U filmu vampirica Radojka, ne samo da izlazi iz groba iako je u njega zabodena kocem, već se na prilično netradicionalan način materijalizuje fizički na dva mesta, u grobu gde je zarobljena i van njega. Na kraju filma, jedini zlovesnik njene egzistencije (i neosujećene pretnje zla) jeste leptirica koja u poslednjem kadru filma, polako pomera krila sedeći na licu beživotnog Strahinje. Ovakva katarza ostavlja pitanje konačne pobede dobra i pretnje zla otvorenim.

U „Leptirici“ se autor takođe bavi i temom (potisnute) seksualnosti u tradicionalnoj patrijarhalnoj sredini. Kao što smo već ranije pomenuli, Radojka iako prelepa i nežna devojka, očigledno patrijarhalno vaspitana i moralna, na kraju se pretvara u zver koja od postelje, pa do svog groba jaše nesrećnog Strahinju. Bez obzira da li je autor nameravao da ukaže na potisnutu seksualnost, odabrao je zanimljiv način da odstupi od Glišićevog narativa i kroz motiv vampira progovori o seksualnosti u sopstvenoj kulturi na sličan način na koji su to radili autori od Polidorija, Bajrona do Stokera i drugih. Na ovaj način „vampir“ je predstavljen kao socijalni buntovnik, a motiv ukazuje na odnos teorije i prakse, odnosno kolektiva i individue. Autor se na ovaj način poigrava sa javnim i intimnim identitetima koristeći se, na prvipogled, rigidnim i represivnim prostorom patrijarhalne seljačke kulture kao slike vrhunskog autoriteta.

Elementi upotrebe zapadnog motiva primetni su više u slučaju praktičnosti i postizanja atmosfere koja nije uobičajena za domaći film, nego u slučaju zamišljanja vampira. Bez obzira na moguća odstupanja od narativa narodnih verovanja, pa čak i od Glišićeve priče „Nakon 90 godina“ Kadijević je bio očigledno vođen idejom ne samo o prikazu srpskog narodnog vampira, već i o prikazu srpskog narodnog seljačkog društva kroz neku vrstu duhovito/jezive predstave mentaliteta i sujeverja prošlosti, iz urbane perspektive savremenosti.

Netradicijska upotreba motiva ogleda se u svesnoj brikolaciji, hibridizaciji motiva u službi društvenog komentara koji prevazilazi ruralni, već figurira unutar šireg, masovnog konteksta. Kadijevićeva „Leptirica“ je važna, jer narativ o vampirizmu, slično Glišiću, koristi kao prosvetiteljsku kritiku sujeverja i zaostalosti tadašnjeg stanovništva, ali i da ukaže na kontinuitet ovih tradicija, u smislu kako folklor, verovanja i kulture, tako i mentaliteta našeg društva danas ili makar 1973. godine). Ipak, čini se da je film pružio publici priliku da prepozna korene verovanja



koja su do danas ostala deo intimne stvarnosti i identiteta dela našeg društva, u čemu možda i leži uspeh te popularnost ovog ostvarenja. U razgovoru sa autorom, Kadrijević je prokomentarisao kako je dan posle televizijske premijere šetao pijacom i sa svih strana čuo kako ljudi komentarišu film. Tada je bio siguran da ne samo selo, već i gradovi „pate od sujeverja“.

Zanimljivo, autor je na moje pitanje o tome da li se u vreme filma informisao na terenu ili istraživao narodna verovanja, prokomentarisao kako po njegovom mišljenju, ni tada niko više „u to“ nije verovao. Kao ilustraciju autor je pomenuo svoje odlaske u rašku oblast, te humor kojim su priče lokalnog stanovništva bile obavijene, kada se radilo o demonološkim predanjima. Autor je više puta napomenuo da je, malo je reći, skeptičan kada se radi o verovanjima seljačke kulture, ističući višu hijerarijsku vrednost hrišćanske kulture kroz pomen susreta sa patrijarhom Pavlom u manastiru Tronoša (za vreme snimanja serije o Vuku Karadžiću), sa kojim se složio da su demonološka predanja aspekt narodne praznoverice. Sa druge strane, iako je autor smatrao da ova verovanja nemaju bazu u zbilji, ona predstavljaju survival prošlih vremena koji se ispoljava kao svedočanstvo kulturne i duhovne zaostalosti, ali i kao odraz arhetipskog straha oličenog u demonu koji je i u vreme filma, pa i danas, sposoban da indukuje užas kod posmatrača.

Ovaj film je nesumnjivo dotakao i seoske zajednice. Naime, pored slučaja komunista iz Vlašskog polja, mnogo ljudi mi je na terenu pričalo filmsku priču Kadrijevićeve „Leptirice“ i to kao ilustraciju svog poznavanja Glišićeve priče ili čak lokalnog verovanja. Sagovornici iz različitih krajeva, uključujući selo Medvedu kod Trstenika, neka sela oko Loznice i naravno zaroški kraj, tvrdili su kako je upravo odatle motiv potekao kao inspiracija za priču i / ili film ili čak da je u tom kraju sniman. Istini za volju, „Leptirica“ nije uopšte snimana u Srbiji, već u Bosni. Sa druge strane, lokalne zajednice poput Medveđe referirale su na Arnauta Pavla, svog „lokalnog vampira“ kao uzora na osnovu kog su pisci sklapali junake svojih priča. U lozničkom kraju „vampir“ se prepoznaje upravo jer deci ili ženama dolazi u obliku leptirice, te je na taj način ukazano na vezu popularnog i lokalnog „vampira“. U zaroškom kraju postoji čak i vodenica za koju se smatra da je „Savina“. Zaroški kraj se i pominje u Glišićevoj priči. Sa druge strane, ukoliko se ode nešto dalje od zaseoka Jagodići na čijoj je teritoriji pomenuta vodenica, dobija se odgovor da je (svaka) lokalna vodenica Savina.

Glišićeva priča, a posebno Kadrijevićev film, toliko su popularni da sam nebrojeno puta čuo starce koji su mi citirali delove filma kao oblik lokalnog predanja ili čak iskustva osobe koju poznaju, gde bi u retkim slučajevima napomenuli da referiraju na priču odnosno film. Već sam pomenuo da je bilo slučajeva da sagovornici govore o glišićevoj priči, a zapravo citiraju scene iz

kadijevićevog filma. U tom smislu, svakako mogu reći da je Sava Savanović u svojoj filmskoj inkarnaciji premašio popularnost književnog pretka, a obe vezije motiva postale duboko ukorenjene u kolektivnoj svesti generacija Jugoslovena, posebno u seoskim krajevima koji su se sa ovim motivom poistovetili na nivou pozitivnog kulturnog identiteta i baštine.

U tom smislu, termin „baština“ je ključan, ali ne dovoljno tačan opis kulturne stvarnosti koju nastanjuje „vampir“. Kao u Kadijevićevom filmu, motiv iako prikazan realistično, predstavlja uobrazilju neobrazovanog i praznovernog seljaštva kao obeležja nedovoljno urbanizovanog i modernizovanog društva 19. veka i artefakta prošlosti koji, kako se ispostavilo, još uvek izaziva stravu kako na selu i gradu. Sa druge strane, zanimljivo je bilo uočiti kako motiv popularne kulture korespondira ili čak prepliće sa kulturnim nasleđem određenih zajednica. Popularna kultura, koja je učinila motiv poznatim celoj Jugoslaviji, za stanovnike ovih zajednica, bez obzira na generaciju, postaje neka vrsta pozitivnog markera lokalnog kulturnog identiteta. O ovome će takođe biti više reči u poslednjem poglavlju ovog teksta.

## **X 5.2. „Pun mesec nad Beogradom“ (1993)<sup>184</sup>**

Radnja filma je smeštena u Beograd, prestonicu Jugoslavije (i Srbije) ratne 1992. godine. Mladi lektor Aleksa, da bi izbegao noćne mobilizacije, traži premeštaj u treću smenu u firmi gde radi na mestu kolege poginulog na frontu. Upravo u svojoj firmi Aleksa upoznaje famoznu Kosaru, staricu koja nametljivim šarmom nalikuje na „Mini“ iz „Rozmarine bebe“ Romana Polanskog. Kada Kosara saznaje da je Aleksa završio književnost, moli ga da joj pomogne u sređivanju njene privatne biblioteke. Ubrzo Aleksa otkriva da biblioteka nije obična, već da krije senzacionalnu kolekciju knjiga među kojima se kriju svetu, a pre svega domaćoj javnosti, nepoznata ostvarenja poput nastavka „Mrtvih duša“, „Gorskog vijenca“ ili Karadžićeve „Pohvale Dositeju“. Aleksa je ushićen, jer baš u vremenu vrtoglavog nacionalizma inspirisanog pričama o herojskoj prošlosti i ratnoj budućnosti, pronalazi dokaze o drugačijoj, progresivnoj strani naše kulture koja može zaustaviti stradanja. Pored ovih nalaza, Aleksa sumnja da je okružen vampirima koji svuda oko njega žive u Beogradu, počev od Kosare i njenog muža Alimpija, do svojih poginulih prijatelja koji ga u snovima upozoravaju. On pokušava da na svetlo dana iznese saznanje o novootkrivenim knjigama, dok pokušava da izmakne vojnoj policiji sa jedne i vampirima sa druge strane.

Ovaj film, od domaćih ostvarenja na temu vampira, možda najviše koristi savremeni pristup vampirizmu. Sa druge strane, predstava o motivu je jednaka hibridnosti društva koje reflektuje. Za

---

<sup>184</sup> [http://www.imdb.com/title/tt0180942/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_1](http://www.imdb.com/title/tt0180942/?ref_=fn_al_tt_1)

početak, film (savremene) „vampire“ smešta u grad, izmeštajući ih iz seoske kulture. Ipak, kroz film pratimo prisustvo ovih demona koji su se prilagođavali istorijskom, pa time i socijalnom kontekstu, sve dok nisu seosko okruženje zamenili varoškim odnosno gradskim. Autori biraju da ne koriste samo jedan pristup metaforičkoj upotrebi, već kombinuju nekoliko formi vampirizma koje opet predstavljaju različitu vrstu kritike upotrebe tradicije. U filmu su demoni prikazani likom, poput Kosare, njenog muža i njihovih prijatelja „vampira“, koji su svi prikazani kroz zapadnu filmsku formu vampira. Istaknuti su karakteristični vampirski zubi (trojke), a šminka ostavlja utisak prašnjave beživotne kože.

U filmu su demoni noćna bića i u više navrata pominju da pre zore moraju da se vrate u kuću (grob), što je motiv uveden kao pravilo u filmu „Nosferatu“. Ovo je pak ideja proistekla iz narodne tradicije, ali je razrađena, i prevaziđena u savremenoj vampiristici. Potom, demoni su inteligentni i proračunati, i rpe svega socijalni, „druželjubivi“. Srpski vampir je uglavnom mentalno sličan zombiju, biću između čoveka i zveri, živog i mrtvog. „Vampiri“ dakle, u ovom filmu, poseduju veoma razvijenu (ne)ljudsku, socijalnu intaligenciju, pored čega su skloni i socijalizaciji (u svojoj klasi, vrsti), ali i u sklapanju saveza. Kosara i Alimpije, glavni „vampiri“ su u bračnom savezu, čini se, vekovima. U filmu ovi demoni, kroz svoje reference ukazuju na vekovno prisustvo u Beogradu i Srbiji, ali i romantičnu povezanost sa sistemima prošlosti, posebno stranim koji su tlačili narode Balkana.

Alimpije ističe da čita i piše samo crkvenoslovenski, dok sa „novim“ srpskim jezikom nije upoznat, jer se „svaki čas menja“. Vekovno prisustvo naznačeno je delom kroz „fleš bekove“, slike iz prošlosti kroz koje se Alimpije seća kako je bio prisutan uoči velikih slomova i prevrata u Srbiji, poput Maričke bitke 1371. godine, nakon toga ropstva pod Turcima, kasnije do Austrijske/Austrougarske vlasti na ovim prostorima, pa sve do danas kada je situacija takođe krizna. Postoje i scene u kojima Alimpije nije prikazan kao nemi posmatrač, već „pomagač“ istorije, tako što krade važna književna dela, oko kojih se radnja filma i vrti. Za Kosaru je period Austrijske/austrougarske vlasti usko povezan i sa viđenjem beogradskog doma gde se nalazi njena omiljena prostorija - „voncimer“ (Nem. wohnen – zimmer), dnevna soba.

Sama kuća, kako i Aleksa naslućuje, za demone predstavlja praktično „vampirsku bazu“, stilski kamufliranu suštinu njihove veze sa zemljom, u čijem je podrumu grob vampira. Motiv kućegroba u širem kontekstu ukazuje na prirodu grada sastavljenog od kuća živih i kuća-grobova nemrtvih, gde se ni građevine ni ličnosti ne mogu razlikovati na prvi pogled. Ovo podseća na

Matisonov pristup, ali još više na kasnija ostvarenja poput „Bafi ubice vampira“, gde vampiri i obični ljudi izgledaju isto, te dele životni prostor u suživotu.

Način na koji je atmosfera grada povezana sa vampirskom ko-egzistencijom, podseća na mehanizam sastavljen od mnogolikih predstava socijalnih veza između vampira, ljudskih pomagača i vampirskog kapitala koji pokreće mašineriju smrti. Motiv ljudskih bića pomagača neke vrste vampirskih „kapoa“<sup>185</sup> portretiraju one koji garantuju sigurnost demonima i za profit obavljaju „prljave poslove“. U slučaju Kosare i Alimpija postoje scene u kojima se vidi kako su plaćenici isplaćivani ne novcem, već vrednim artefaktima ili delovima porodičnog blaga. U klasu ljudi pomagača spadaju ne samo Kosarine sluge koje pripadaju najrazvijenijoj profesiji u tom trenutku – vojnoj policiji koja mobilise i šalje ljude na front (i u smrt), već su tu i ljudi koji rade indirektno povezane profesije, ali služe kao vampirski uvid u život grada. Motiv „vampirskog pomagača“ podseća na Renfilda (R. M. Renfield), Drakulinog slugu – čoveka, iz novele Brama Stokera. Kao i u noveli, „vampirski pomagači“ su entiteti koji ne pripadaju ni jednom od dva sveta ili društva, iako su ljudi. Oni zarad koriste, materijalne ili ideje o večnom životu, izdaju društvo i ljudskost, pa saraduju ili služe gospodare „vampire“.

Konfuzno je, ali možda i simoblički ispravno, to što se često u filmu ne može, ni po izgledu niti po ponašanju, zaključiti ko je običan čovek, ko pomagač, a ko demon. Ovo je možda kritika ne samo totalitarne ideologije, već i onih koji direktno i indirektno pomažu, pa na kraju i posmatrača koji svojom pasivnošću omogućavaju „život“ sistema i trijumf zla. U tom smislu autori su indirektno kritikovali ceo politički sistem, rat koji se „hrani“ mladima, političarima i njihovim slugama i na kraju, bračnim parom Milošević-Marković, personifikovanih u vampirskom bračnom paru Kosara – Alimpije. Devedesetih godina je jedna od kritika Slobodana Miloševića bila i to da je on samo formalno vladar, dok za njega razmišlja njegova supruga Mirjana „Mira“ Marković. Možda otud i motiv Kosare, dominantne žene vampirice, motiv koji je bliži zapadnoj od narodne upotrebe motiva, a bliži jugoslovenskoj političkoj satiri tog vremena.

(Kulturni /socijalni) identitet dva glavna „vampira“ nije potpuno otkriven. Oni svakako više nisu ljudi, niti živi, a možda ni etničke pripadnosti naroda Jugoslavije. Iz Aleksinih razgovora sa Kosarom i Alimpijem stvara se utisak da su njih dvoje, ali i druge „vampirske porodice“, praktično „uz nas“ vekovima, možda oduvek, te da ne samo prate našu istoriju, već su duboku umešani u

---

<sup>185</sup> Za vreme Holokausta „kapo“ su bili zatvorenici, logoraši, koji su dobijali vrstu autoriteta od svojih čuvara. Kapoi su se neretko odnosili prema zatvorenicima na sličan način kao i nacisti.

usmeravanje toka iste. Manje je bitno pitanje njihovog porekla, a više ideja o načinu na koji toliko egzistiraju.

U prvom susretu Alekse i Kosarinog muža, Alimpije govori o istoriji. U jednoj sceni vezanoj za priču o istoriji vidimo Alimpija u nepoznatoj, ali očigledno gradskoj sredini, prostorno i vremenski dalekoj od naše, kako vrebaju, ne čoveka – žrtvu kojoj će ispiti krv, već predmete koje čovek nosi – spise i knjige. Vidi se kako pripiti i izmučeni pisac na trenutak ispušta iz vida svoje spise, a „vampir“ ih grabi.

Inicijalno ovaj događaj ne govori mnogo gledaocu, osim da možda pored ispijanja krvi vampirski par ima i hobi sakupljanja knjiga. Međutim, kako se film odvija, postaje jasno da su upravo knjige ili preciznije ono što je u knjigama, ključ za razumevanje egzistencije demona. Kosara Aleksu poziva u svoj dom upravo kako bi ovaj sredio i popisao obimnu i vrlo specifičnu biblioteku smeštenu u „vancimeru“. Kada posle nekoliko dana Aleksa izrazi prosto oduševljenje stanjem u kom je kolekcija, Kosara mu nudi ovo kao stalan posao u zamenu za sigurnost, budući da on pokušava da se skloni od mobilizacije i rata. Aleksa nailazi na neverovatne knjige poput: nastavaka Gogoljevih „Mrtivih duša“, Šilerovog „Don Karlosa“, Njegoševog „Gorskog vijenca“, opere Boris Godunov, novo 14. i 15. pevanje pesme „Osman“ Ivana Gundulića, a potom još neverovatnija dela poput Puškinove komedije, „Dnevnika o Čarnojeviću (spaljena verzija)“ ili „Pohvale Dositeju“, Vuka Stefanovića Karadžića.

Mladić jedva dočeka naredni dan kako bi Kosari iskazao svoje oduševljenje knjigama.

„Aleksa: E, draga gospođo, kada sam ja noćas video vaše knjige, pomislio sam kako sa njima ovoga rata ne bi ni bilo.

Kosara (kroz nelagodni osmeh): preterujete...

Aleksa: „Ne, ne, ozbiljno vam govorim,

ljude danas odvođe u smrt pozivajući ih na tradiciju i knjige koje su pune mitova o ratu. (A) vaše knjige su okrenute životu, a ne smrti, razumete, one na tu tradiciju bacaju potpuno novu svetlost, one su budućnost književnosti...

Kosara (kroz usiljen smeh): hahah, šalite se...“<sup>186</sup>

Nakon što Aleksa ponudi da poveže Kosaru sa stručnjacima koji bi dragocene knjige izučili i približili narodu, ona to kategorički odbija. Razlog za skrivanje knjiga otkriva upravo Kosarin muž. U razgovoru na temu knjiga Aleksa doznaje da su te knjige „generacije (vampira. prim.aut.)

---

<sup>186</sup> Dijalog iz filma “Pun mesec nad Beogradom”

sakupljale pokušavajući da ih sakriju od čitalaca.“<sup>187</sup> Aleksa tada shvata da je popis služio kako knjige ne bi nestajale kao u prošlosti, što je dovelo do stanja mira i progressa. Pored toga shvata i faustovsku ponudu koju je dobio, gde bi u zamenu za služenje „vampirima“ bio nagrađen knjigama, karijerom, a možda i večnim životom ukoliko bi pristao da bude iniciran u „vampira“, po cenu svoje ljudskosti i krvi miliona. Aleksa odbacuje ovu mogućnost, krade jednu knjigu i pokušava da pobjegne, ali neuspješno.

„Knjiga“ ili obrazovanje deluje kao medijum preko kog se sprovodi kulturna politika, selektuje tradicija i oblikuje „mentalitet“ naroda. Iako se činilo da rat predstavlja čeljusti koje odvlače u smrt, ispostavlja se da u smrt vodi upravo kontrola masa, mentalitet i odsustvo svesti i ideja o alternativni. Manipulacija kroz kontrolu znanja i razmišljanja predstavlja suštinu metafore parazitskog vampirizma, dok rat predstavlja samo krajnji cilj odnosno ono što je za vampira ujed. Iako je rat fatalan, kontrola nad umovima žrtava obezbeđuje stalni „priliv sveže krvi“ iz generacije u generaciju. „Vampiriska eksploatacija“ nije dakle određena nagonom, već metodologijom, planom i programom. Kao i u slučaju Pekićevih „vampira“, totalitarizam, istorija ljudske civilizacije satkana je od vampirizama, koji u ovom slučaju, simbolizuje „tradicija“ kao ideja odsustva alternative promišljanju i delovanju van konzervativnih i rigidnih stavova i odnosa.

Dokaz o vezi rata i prisustva „vampira“, Aleksa pronalazi u starom opisu demona koji je dao Vuk Karadžić. Karadžić govori kako se prisustvo demona povezuje sa periodima u kojima nastupa smrt, te ljudi masovno umiru, tada se govori da je u pitanju „vampir“, čovek ustao iz groba u kog uđe „đavolski duh“. Aleksa prati Karadžićev opis tradicionalne borbe protiv vampira kroz pronalaženje groba i probadanja tela vampira glogovim kolcem. Autori filma koriste zapadni motiv straha „vampira“ od crkve, te uloge crkvenog lica u uništenju vampira, ali i naš narodni motiv učešća popa u uništavanju demona. Kontroverzni pop, koji očito radi van pravila crkve, bavi se magijom i sličnim nehrišćanskim praksama i tako profitira na račun građana koji pokušavaju na sve načine da izađu iz naizgled bezizlazne situacije mračnih devedesetih.

Aleksa sam kreće u potragu za grobovima Kosare i Alimpija. On postaje očajan kada shvata da je porodična grobnica u dvorištu kuće prazna, ali se seća šta mu je u snu rekao povampireni prijatelj. Naime, prijatelj - „vampir“ upozorava Aleksu da beži od Alimpija i Kosare, te da ih ne može ubiti, jer oni nisu u svom grobu, a da on grob ne može naći. Tada Aleksa shvata da je kuća grob. Uspeva da provali u kuću i nađe se lice u lice sa vampirskim parom. Ne znajući da je on sakrio glogov kolac ispod mantila, Kosara ga prepušta Alimpiju i odlazi u drugu prostoriju, jer neko

---

<sup>187</sup> Ibid

kuca na vrata. Alimpije napada Aleksu, ali ga ovaj probada i (čini se) ubija. Za to vreme Kosara se svađa sa svojim slugama koji besne, jer nisu isplaćeni, u trenutku kada se ona vraća po Aleksu oni pale kuću. Kosara shvata da je mladić smrtno proburazio njenog muža i uz vrisak ga napada. Kadar se prekida i nije jasno da li je Aleksa podlegao Kosarinom napadu ili je plamen koji je zahvatio kuću sprečio njegovu smrt, makar od napada vampira.

Kraj filma predstavlja umetničku slobodu autora koji su već ionako kombinovali srpsku narodnu i zapadnu sliku vampira sa apokaliptičnim kontekstom Beograda kao platoa srpske političke i socijalne svakodnevnice. Vidimo Aleksu koji se povređen, ali živ budi u bolnici okružen prijateljima, roditeljima i devojkom koju voli. Njegova sreća postaje veća kada mu ona saopštava da je njegova molba za stipendiju potvrđena iz Londona i da mu je odobreno da tamo (zajedno sa njom) nastavi studije. „Hep end“ ipak nije motiv ovog filma i upravo ga zamenjuje gorko saznanje da u Aleksinoj situaciji (životu malog čoveka u Srbiji) ništa ne ide kako treba, čak i kad su svi uslovi na dohvat ruke. On iz kreveta spazi da ga na izlazu iz bolničke sobe čekaju dvojica od ranije poznatih vojnih policajaca koji love mladiće i šalju ih na ratište hraneći „vampira parazita“. Poslednji kadrovi prate Aleksu u uniformi koji sa nekolicinom mladića odlazi na periferiju grada gde se ukrcavaju u vojni helikopter i kreću put fronta. U prolazu, pogledom ih ispraćaju vampiri, bića likom slična zombijima tužnih lica, ali sa žudnjom o očima. Hor vampira peva pesmu, a mladići, uključujući Aleksu, odlaze u smrt. Ako uvodne scene filma nisu bile dovoljno jasne, kraj filma govori u realizmu distopije koja pretili čovečanstvu, a pre svega svom društvu.

\*\*\*

Film pomalo odstupa od tradicijske slike uništenja „vampira“, te ovom demonu daje prividnu smrtnost, odnosno prividnu večnost i neuništivost kao metaforu za ljudsko zlo. U filmovima „Leptirica i „Pun mesec nad Beogradom“ na kraju filma ističe se vampirska neuništivost, odnosno ideja da zlo nikad ne može biti potpuno zaustavljeno. Naime, u oba filma, iako vampir biva proboden ili grob spaljen (u filmu „Pun mesec nad Beogradom“ kuća je spaljena, a ona predstavlja grobnicu u kojoj obitavaju „vampiri“), demoni nisu uništeni. Nesklad shvatanja egzistencije vampira, odnosno prekidanja iste na Zapadu i kod nas, možemo shvatiti kao poruku da demoni, kao oruđa đavola, nikada ne umiru stvarno, već prividno, te da ni samo zlo ne umire. Sa druge strane, zapadni film govori o čovečanstvu, dok je seoski demon odraz sveta zajednice u kome jeste ranjiv.

Obzirom na ideju filma, „vampir“ je funkcionalno izmešten u kontekst grada, gde selo predstavlja njegovo poreklo, ali i prošlost naše kulture i naroda, dok grad, politika i rat predstavljaju

temu koja i pripada kontekstu modernog doba u kom su očito i „vampiri“ prisutni. Iako je motiv radi novih relacija poruka izmešten u urbani kontekst, selo i grad su prikazani kao entiteti povezani istorijom i kulturom. Tradicija kao konstrukt koji nije rigidan već fluidan oličen je u knjigama. Knjige su ključni simbol ne balkanske rigidnosti, već konteksta, spoljnih i unutrašnjih faktora koji utiču na selekciju kulture a time i performiranje identiteta, od pojedinačnih do državnih.

Važnost knjiga u filmu nije samo umetnička, već i kulturna, ideološka, jer je ukazivala na drugačiju stranu balkanske, jugoslovenske i srpske kulture, ne samo tvrdoglave i spremne na boj i smrt zarad ideala, već i sklonoj dijalogu, promišljanju i progresu. Knjige su bile slika „modernosti“ srpskog društva, koju su „vampiri“ vekovima usporavali krađom knjiga. Knjige predstavljaju dijalog dveju kultura, jednoj koja pripada konzervativnoj tradiciji i drugoj koja predstavlja „progres“. „Tradicija“ kao odraz istorije, „mentaliteta“ i stanja kulture označena je kao oruđe ili uzrok „vampirizama“ koji prate takav odnos prostora i vremena. Odnos vremena i prostora, oličen u kulturi kao spoju istorije i tradicije konstruiše i reprodukuje „stvarnost“ ovih prostora, odnosno Balkana. „Balkanski vampiri“ su slika vremena koje ne prestaje, već se iznova ponavlja menjajući formu, ali ne i suštinu. Žrtva nije čovek, seljanin ili građanin već narod, a „vampiri“ elite, više klase i političari.

U tom smislu, ovaj film je najdalje otišao u zapadnoj upotrebi motiva kao „posmatrača civilizacije“, ali sa akcentom tradicijama balkanskih društava. Sa druge strane, kao što je primetno i u ovom slučaju radi se o netradicijskom mediju i obliku, stvara hibridni sistem znakova i značenja učitanih u motiv. Na ovaj način, kombinujući tradicijske i netradicijske upotrebe motiva, film stvara narativ i metaforu razumljivu celokupnom jugoslovenskom društvu. Ipak, upotreba motiva u ovom filmu u svojoj formi deluje potpuno zapadno, ali ovaj model pre svega odražava hibridno društvo koje govori o sebi preplićući prošlost i sadašnjost, selo i grad i „naše“ i „tuđe“. Čini se ipak, da je ovaj film dosta poznatiji kod ljudi u gradovima nego selima, ali, iako namenjen celokupnom jugoslovenskom/srpskom društvu, i dalje manje poznat od „leptirice“.

### **X 5.3. „Vampiriska perspektiva“ u jugoslovenskom i srpskom filmu**

U ovom delu teksta nastojao sam da odgovorim na dva osnovna pitanja: „koji je odnos upotrebe zapadnog i „tradicionalnog“ srpskog vampira kao motiva na domaćem filmu?“ i „na koji način motiv simbolički figurira kao oruđe socijalnog i političkog komentara/kritike?“. Kroz pregled materijala nametnula su se pitanja: „da li postoji jedan model ili više modela vampira?“, „šta je vampir, a šta vampirizam?“, „koji su to aspekti ili forme vampira koje su korišćene?“ ili „na koji



način i kako ovi elementi vampirizma preuzimaju nove forme i funkcije u odnosu na perspektivu i relacije komunikacije koja se kroz njih obavlja?“.

Sama upotreba motiva u folklornoj formi nije istovetna njegovoj ulozi u seoskim zajednicama, jer film sam po sebi izmešta demona iz prostora stvarnosti i verovanja i smešta ga u narativ koji je očito bajkovit, fantastičan i nestvaran. Tako se u slučaju analize „folklornog“ vampira iz filmova „Leptirica“ i „Sveto mesto“ ispostavilo da je čak i književni (Glišićev i Gogoljev) vampir zasnovan na narodnim verovanjima u originalu predstavljao vrstu satire, a da je u svojoj novoj formi modifikovan, što kroz zapadni uticaj na način prezentacije, što kroz umetničku slobodu autora, te postao metaforička kritika društva koje stagnira.

Sam Kadrijević posebno za „Leptiricu“ ističe da je prva ideja bila da film bude koncipiran kao komedija, ali se ispostavilo da mnogo ljudi smatra da je film strašan. Upotreba humora je zanimljiv motiv, jer govori o percepciji prošlosti kroz seljački mentalitet i „praznoverje“ prošlosti, ali se na kraju ispostavlja da ni publika, čak ni gradska, u vremenu kada je snimljen film, pa ni danas, nije imuna na strah učitan u „vampira“. Glišić je kroz folklorni motiv kritikovao aktuelnu seljačku / srpsku kulturu iz ugla prosvetitelja, dok je Kadrijević radnju smestio u sada duboku prošlost, samo da bi se ispostavilo da ta „prošlost“ i dalje funkcioniše u određenim delovima srpskog društva sedamdesetih godina prošlog veka, ali i danas. „Vampir“ je pored različitih simbolika, poslužio i kao simbol aspekta kulturne imaginacije koja uvek tinja „tamo negde“, daleko, a tako blizu „nas“.

U filmu „Pun mesec...“ krvopije su prikazane i kroz fizičku formu koja predstavlja pre zapadnu sliku vampira nego demona iz narodnih verovanja Srba. Najvažnija odradnica, kao i u filmovima „Lokalni vampir“ ili „Ćao inspektore“ jeste izmeštanje motiva iz ruralni u urbani kontekst, ali sa drugačijom funkcijom. U ovim filmovima „vampiri“ prate migracije i urbanizaciju društva, ali pre povezuju prošlost i sadašnjost koje povezuje konstanta ljudskog zla i uništenja, gde je čovek čoveku najveći neprijatelj. Sa druge strane, „vampiri“ u „Pun mesec“ predstavljaju elite, gradske više klase, koje u saradnji sa „vampirskim kapoima“, kroz socijalnu interakciju posredstvom kulture konstruišu ili se prilagođavaju kontekstu u kom „crpe krv“ na mnogo savremeniji i sofisticiraniji način od vrebanja – kroz upotrebu tradicije kao „mamca“.

„Vampiri“ su u ovim filmovima društvo, odnosno država, ideologija i kulturna politika koji dovode ljude u poziciju žrtve, ubeđujući ih u pretnju drugih ljudi, različitih nacija ili religija, dok su „pravi vampiri“ oni koji se okorištavaju o bedu na ekonomski, socijalni i klasni način, „pijući krv“ nacija. „Tradicija“ je u oba slučaja ključna reč, jer je to veza između prošlosti kojoj ovi demoni naizgled pripadaju i današnjice, u kojoj jednako, ako ne i efektivnije deluju.

U izabranim primerima domaće „vampirske“ kinematografije, videli smo upotrebu različitih predstava vampira, od fizičkih prikaza (antropomorfni, zoomorfni i polimorfni), krvopijstva i večnog života kroz parazitizam (krvopijstvo), seksualnost (devijantnu i biološku) ili simbolički parazitizam (seksualni, emotivni, psihološki, ekonomski, klasni, politički), sve do moderne upotrebe motiva kao kompleksne metafore kritike (moralne, socijalne, političke), odnosno pretnje.

Mogu zaključiti da je motiv vampira i vampirizma, kao stanja/pojave/korpusa, psiho-fizičkih i egzistencijalnih specifičnosti u domaćoj kinematografiji predstavljen kroz hibridizaciju motiva. Bez obzira na formu, „vampir“ je sočivo i ogledalo, motiv kroz koji se govori o lokalnom i /ili širem socijalnom i političkom kontekstu nakada i danas. Upravo u tom smislu, ne smetram da se radi o potpunom potiskivanju, već hibridizaciji motiva, kao posledici glocalizacijske perspektive. U tom smislu, „vampir“ se u netradicijskom, filmskom obliku, kao i u književnom jednako prilagođava upotrebi koliko je to slučaj i sa tradicijskim parnjakom. U oba slučaja, motiv se „kruni“, brikolira kako bi odgovarao relacijama komunikacije, odnosno porukama narativa koji odražava sliku stvarnosti i sveta koji okružuje „vampira“ kroz čije „oči“ autor reprodukuje „stvarnost“. Motiv u oba slučaja, tradicijskom i netradicijskom počiva na konstantama neumrlosti, izmeštenosti, pretnji, eksploataciji te strahu koji izaziva.

Dva motiva, plutajući označitelji, bliski su u smislu adaptivnosti kontekstu u kom se kroz njih govori o stvarnosti, društvu te čoveku. Ono što ih razdvaja na simboličkom nivou jeste ontološki doživljaj. Motiv popularne kulture, koliko god bio verno prezentovan čak u filmu koji se bavi kuturnim prostorom čija ga tradicija baštini, predstavlja fantastičan, „natprirodan“ motiv. Zapadni pristup uvek počiva na etnocentričnoj kulturnoj ideologiji Zapadne kulture čiju dominaciju eksplicitno ili implicitno reprodukuje. Sa druge strane, ovo se odražava i na percepciju ove upotrebe odnosno masovnost publike koja valorizuje jedan ili drugi motiv kao dve ideje tradicije. Ana Radin upravo ističe činjenicu da se „vampir“ kroz više od veka književne upotrebe nije suštinski promenio, osim u smislu da se u mitu (kroz motiv) govorilo o demonu, a u književnosti o čoveku, te da je tenac i dalje slika zla u svetu koje potiče od čoveka kome se i vraća (Радин 1996, 216). Promenom kulturnog konteksta, „vampir“ je izmešten iz slike realnog ali i dalje figurira kao nosilac poruka o (ljudskoj) realnosti, ali u vremenom sve širem svetu u kom se i o kom se komunicira kroz prizmu zla, patnje i eksploatacije kao specifično ljudske a ne demonske tvorevine.

## XI „VAMPIR“ U JEZIKU PROPAGANDE, POLITIČKOM NARATIVU I RITUALU

„Kapital je mrtav rad koji oživljava kao vampir samo usisavajući živi rad  
i koji utoliko više živi ukoliko više od njega usisa“

Karl Marks – „Kapital“ (Marx 1978, 209)

### XI 1. „Vampir“ u jeziku propagande

„Propaganda“ predstavlja osmišljenu i organizovanu komunikaciju u cilju ostvarivanja ekonomskih, političkih, ideoloških (i verskih) ili ratnih ciljeva (Everett 1929, Остојић 1940). „Komunikacija“ je ovde ključna reč, jer se kroz upotrebu teksta, slike ili rituala ciljnoj grupi prenosi ili nameće željena poruka, mišljenje ili stav, što može imati pozitivne ili negativne posledice na viđenje onog „drugog“. U zavisnosti od željenog smera komunikacije, propaganda može biti upućena jednoj strani, a može biti razumljiva i svim stranama, opet u zavisnosti od upotrebljenih simboličkih elemenata čije je značenje poznato (Lasswell, Lerner & Speyer 1979, 561-562, 631).

Propaganda je skup posebnih tehnika komunikacije u cilju masovnog uticaja ili sugestije koja se ostvaruje kroz manipulaciju simbolima i psihologijom mase (Diggs-Brown 2011, 48). Ovaj vid masovne komunikacije razlikuje se od drugih promišljenih transmisija informacija ili drugih ceremonijalnih ili čisto izražajnih aktivnosti budući da je ona uvek koncipirana sa predumišljajem i predznanjem o društvenom kontekstu, definisanom kontraverzom ili konfliktom, a sa ciljem da se izvrši napor na ishod pomenutih konflikata izazivanjem naklonosti prema određenoj strani ili diskursu.<sup>188</sup> Ova komunikacija može biti u obliku propagande agitacije i propagande integracije (ili negativne ili pozitivne propagande), te aktivna (ona koja poziva na akciju) i pasivna (obrazovanje, moralni okviri, zajednički mitovi). Propagandna sredstva podrazumevaju razne oblike izražavanja: javne govore, širenje glasina, radio, televiziju, audio i grafičku promociju narativa, štampu, plakate,

---

<sup>188</sup> Konsultovati: Laswell D.H., Lerner D., Speier H.: "Propaganda and Communication in World History", vol. I-III, East-West Center by University Press of Hawaii, USA, 1979, za više informacija o "propaganda", konsultovati: Тадић, Дарко: „Пропаганда“, Спектрум, Београд, 2005, Пакард, Ванс: „Скривени убеђивачи“, Службени гласник, Београд, 2001, Ле Бон, Густав: „Психологија гомиле“, Аргумент, Београд, 2005 Или Бернејс, Едвард: „Пропаганда“, Хорас Ливрајт, Њујорк, 1928

brošure, javne ceremonije i tematski skupovi itd.<sup>189</sup> U tom smislu, fokus analize je na upotrebi motiva kao medijatora između strana koje instrumenalizuju tradicijske ili popularne slike motiva u cilju političke komunikacije, propagande te socijalne kritike.

## **XI 2. Instrumentalizacija predstava o vampiru u političkim narativima**

Zapadna propaganda, pre svega Britanska, Engleska i Irska, a potom francuska, austrijska, nemačka, japanska itd, od sredine 19. Veka koriste motiv „vampira“ kako bi označile unutrašnjeg ili spoljnog neprijatelja. „Vampirizam“ je, u odnosu na kontekst, često predstavljao aktivnost označene strane, ukazujući na njenu aberantnost. U kontekstu, periodi ratova i mira, iznedrili su različite slike vampirizma kao metafore različitih vrsta unutrašnjih i spoljnih neprijatelja, koji su kao takvi prepoznati zbog svojih aktivnosti, pretnje te „drugosti“ u ideološkom, političkom, etničkom, religijskom ili rasnom smislu.

Motivi Srbina, krvi, nečoveka, demona i vampira bili su korišćeni kao deo strane, naročito ratne propagande, ali ne i kao način na koji je srpska propaganda koristila motiv. Pored relativno česte upotrebe motiva vampira u stranoj propagandi, kako u 19. veku, tako i za vreme Prvog svetskog rata, te posleratnom periodu, zaista mi nije poznat slučaj upotrebe ovog motiva kao dela propagande na prostoru Jugoslavije.

Nakon početka Drugog svetskog rata 1939. godine i nemačke okupacije Kraljevine Jugoslavije 1941. godine, upotreba propagande, a posebno vizuelne predstave o neljudskom, zlom i demonskom „drugom“, postaje zastupljena i na ovim prostorima. Nemci su 22. oktobra iste godine, uz pomoć Milana Nedića, vođe marionetske vlade u Srbiji, otvorili veliku „anti-masonsku izložbu“. Za potrebe ove izložbe izdate su 4 poštanske marke, odštampano i polepljeno je oko 60 000 plakata, 200 000 brošura i 100 000 letaka, gotovo milion primeraka 9 različitih dopisnica i 176 bioskopskih reklama.<sup>190</sup> Cilj izložbe bio je da se ukaže na „drugog“ u svetu, ali i Srbiji. „Drugi“ je u ovom slučaju za naciste i njihove pomagače bio „Jevrej“ koji je kroz pomenuti propagandni materijal bio označavan kao pokretač boljševizma, masonerije, kapitalizma, komunizma i svega ostalog što se nalazilo u opoziciji sa planom i programom Nacional-socijalističke partije Nemačke. Cilj izložbe je bio da se ukaže na mitologizovanog „krivca“, ali i da se u glave stanovnika novooslobođene države usadi ideja o ne samo kulturnoj različitosti ili čak idološko-političkoj različitosti, već o rasnoj, neljudskoj suštini ovog naroda kao opoziciji „nama“. Na plakatima nije bilo direktne upotrebe

<sup>189</sup> Smith, Bruce L. (17. 02. 2016). „Propaganda“. britannica.com. Encyclopædia Britannica, Inc. Pristupljeno 15. 04. 2021. Takođe i: <https://www.britannica.com/topic/propaganda>

<sup>190</sup> <http://chgs.umn.edu/histories/otherness/otherness2.html> i <http://www.seecult.org/vest/antimasonski-plakati>

motiva „vampira“, ali postoji upotreba motiva ekonomske i krvne eksploatacije koju sprovode „bića“ zlog izgleda i oštih zuba.

Postojali su i zasebni plakati koji su se bavili ukazivanjem na izopačenost ili krvožednost „Anglo-saksonaca“, komunista, boljševika i drugih. Nemci su na propagandnim plakatima „Engleze“, „Britance“ i „Anglo-Saksonce“ prikazivali kao krvožedne narode. Motiv krvi i krvožednosti je u ovom periodu na različitim stranama već bio korišćen kako bi se pokazala demonska, „vampiriska“ priroda neprijatelja. Tako je na nekim plakatima korišćena predstava o krvožednosti kako bi se ukazalo na eksploatatorsku prirodu lažnih prijatelja, odnosno skrivenih neprijatelja.

Upotrebljeni su prilazi Čerčila, Staljina i Ruzvelta u „krvi do kolena“, a prati ih smrt. Na jednom plakatu Ruzvelt hramlje, što oslikava stanje Amerike nakon japanskog napada na Perl Harbur, Staljin je prikazan kao mesar, odnosno koljač krvavih ruku koji u desnoj ruci drži sekiru, a ovu smrtonosnu povorku predvodi pripiti Vinston Čerčil koji predstavlja Britanske iluzije o mogućnosti odbrane. Natpis na plakatu nam govori da krv po kojoj smrt i pomenuta trojica gacaju pripada „malim narodima“ te da ovi upravo napreduju na račun onih koje vuku u smrt i tako eksplatišu za sopstveni cilj. Drugim rečima, pomenuta trojica hrane sebe kroz svoje ambicije, a te ambicije ostvaruju kroz tuđe krvi, krvi „malih naroda“ koji su njihove žrtve. Engleska je označena kao smrt koju predvode trojica lidera antinacističkog fronta. Drugi plakat prikazuje veliku britansku krunu koja gnječi nacije nad kojima ovo carstvo vlada, te im istiskuje krv, što je metafora za eksploataciju (Ćirić, Stanić 2005, 106).

U ovom slučaju, srpski narod kao korisnik ili ciljna grupa ove propagande, razume konotaciju ovih plakata. Pored toga na plakatima je često pored same slike stajao i komentar koji bi kontekstualizovao sliku ojačavajući poruku koju nosi. Smatram da bi eventualni prikaz slepog miša ili nekog drugog na Zapadu poznatog i popularnog prikaza vampirizma koji je ranije korišćen kao deo propagande npr u Austriji, Italiji i svakako Americi, Irskoj i Engleskoj, bio vrlo malo shvatljiv srpskom narodu koji, iako poznaje motiv vampira sopstvenog folklora, u ovom periodu još nije bio upoznat sa logikom „vesternizovanog vampira“. Srbija je u vreme Drugog svetskog rata još uvek bila zemlja sa pretežno seoskim stanovništvom, tako da možemo pretpostaviti da je motiv „tradicionalnog“ vampira bio mnogo prisutniji kao deo narodnih verovanja, nego što su to bili „grof Drakula“, „grof Orlok“, „vampir Varni“ ili „lord Rutven“, o slepim miševima, vampirima u svemiru i sličnom da ne govorimo.

Jedan od zanimljivih prikaza „povampirenja“ ili „vampirske“ prirode čoveka, bila je upotreba motiva posthumnog prisustva bića na „ovom svetu“, gde ono može i želi da naudi živima. Iako je čitav vek pre rata na Zapadu bila dostupna knjiga „Frankenštajn“ Meri Šeli, kao i brojna filmska ostvarenja na temu „zombija“, živih mrtvaca, teško je poverovati da je stanovništvu tadašnje Srbije koncept „zombija“ bio bolje poznat od narodnih verovanja o živim pokojnicima. Kulturni jaz, a posebno jaz između popularne kulture Zapada i narodnih verovanja Srba činio je simboliku upotrebljenih slika ili termina specifičnom.

Nacisti su pored propagande o „globalnoj drugosti Jevreja“ konstruisali i onu koja je govorila o inhumanosti i vavarskoj pozadini unutrašnje drugosti Jugoslavije, oličene u partizanskom pokretu. U jednom od primera, anti-komunistički, partizanski ili boljševički plakat govori protiv ideja da su partizani oslobodioci, već zapravo, kako je to na slici prikazano, divljaci, banditi ili umno bolesni ljudi jezivih crta i izraza lica koje isijava zlo. Jasno je da je taj plakat bio namenjen demonizaciji političkog ili ideološkog protivnika, ali je jasno i da na plakatu nije upotrebljen vampir, već bandit.

Naredni plakat prikazuje lice koje očigledno ne pripada živom, ali ni mrtvom čoveku. Za početak lik nalikuje ljudskoj lobanji, ali nije lobanja, koja bi sama po sebi simbolisala smrt. Pored naglašenih „os zygmaticum“, jagodičnih kostiju, uviđamo da osoba nema nos, koji je očigledno istrulio ili otpao (nakon smrti), te da umesto njega ima samo rupu u licu, ali ima oči i zao pogled. Ovo nije anfas ljudske lobanje, već „nemrtvog bića“, koje bi po prikazanom na slici po svakoj logici pripadalo onom pre nego ovom svetu. Demonskoj prirodi lika na plakatu doprinosi i samrtnička tamna boja lica, zubata čeljust i ušne školjke koje su špicastog oblika. Na plakatu je ispisano „Oslobodilac?“ NE, NIKADA...“ (Ćirić, Stanić 2005, 113).

Po mom mišljenju, prvi plakat prikazuje na ovozemaljsko poreklo pretnje primitivnih, zlih i ružnih „komunističkih, partizanskih ili boljševičkih“ bandita, dok drugi plakat prikazuje inhumano „biće“ ili „demon“. U oba slučaja radi se o civilizacijskoj ali i antitezi ljudskog, prirodnog i poželjnog. Treći plakat prikazuje jasnu sliku smrti oličenoj u ljudskoj lobanji.

Tri plakata podsećaju na Van Genepovu teoriju „obreda prelaza“, separaciju, liminalnu fazu i agregaciju, kod kojih je obično srednja faza posebna, a oni koji se nalaze u njoj, drugačiji su i opasni. U tom smislu prvi plakat prikazuje bandita i ovozemaljsku pretnju, treći plakat prikazuje smrt, a srednji plakat prikazuje demona - medijatora koji se devijaciju za života prenosi i u onostranost kao trajnu egzistencijalnu odrednicu. Suština ovih prikaza je vrlo slična ali ne i istovetna. Radi se dakle o binarnim opozicijama poput npr.: dobro:zlo, civilizacija:varvarstvo itd., koja za krajnji cilj imaju postavljanje opozicije „mi:oni“. „Mi“ bi bilo sve pozitivno i normativno,

dok bi „oni“ bili sve drugo, negativno i devijantno, inferiorno i vredno uništenja. U tom smislu, slika partizana kao vampira bila je slika neljudske varvarske štetpčine, koja u jeziku nacističke propagande upravo potvrđuje supremaciju Trećeg rajha.

Termin „povampirenje“ nije bilo nepoznat jeziku nemačke propagande. Jedan nemački proglas u tekstu koristi termin „povampirenje“ kako bi ukazao na ponovno prisustvo „mračnih sila“ koje su kroz „angloameričkom“ i „boljševičkom“ propagandom dve godine ranije „gurnuli“ srpski narod u rat 27. Marta 1941. godine (Nikolić, Stanić 2005, 26).

Autori proglasa ukazuju da su nakon dve godine protivnici Nemačke ponovo umešali svoje prste u sudbinu Srbije i gurnuli je dublje u rat, dublje u smrt, ne dajući ništa za uzvrat. Motiv eksploatacije, pri kojoj se od eksploatisanog uzima njegova krv, odnosno život zarad sopstvenog preživljavanja i moći, karakterističan je za princip vampirizma, ali ovde ne možemo tvrditi da je baš ta vrsta poruke bila na umu autora proglasa. Istini za volju, u slučajevima stranih propagandi u periodu rata, motiv vampira i krvožednosti obično su označavali krvnu eksplataciju nacije, dok je u mirnodopskim razdobljima „vampir“ ljudsku zamenjivao za simboličku (često ekonomsku) „krv“.

Jedan od plakata prikazuje susret Staljina i Tita pred kraj rata. Obojica su na ovom plakatu okarakterisani kao „srbožderi“. Ovaj termin ukazuje na njihovo hranjenje narodom koji im veruje, a koji se žrtvuje za njihove interese. Motiv „Tita – vampira“ pokazaće se aktuelnim i mnogo nakon Drugog svetskog rata, a posebno nakon njegove ali i smrti SFRJ.

Za vreme Titove Jugoslavije, nisu se tolerisali izlivi nacionalizama, a posebno ne podsećanja na zločine iz perioda Drugog svetskog rata, ukoliko nisu odražavali selektivno sećanje komunističkog sistema koje je odražavalo ne nacionalna stradanja, već stradanje usled anti-fašističke borbe svih nacija. Nakon smrti Josipa Broza Tita, sve su se češće na simbolički ili direktan način isticale različite uloge nacija za vreme rata, „nerazrešeni“ konflikti sećanja i identiteta. „Propaganda“ kroz „vampirizam“ nije bila zastupljena (koliko je meni poznato), ali je bilo primera upotreba motiva kao socijalne i političke kritike u već pomenutoj jugoslovenskoj književnosti, a kasnije pozorišnim predstavama i filmu. Primera radi, već pomenuti Goran Čučković je tako 1983. godine napisao knjigu „Jedenje bogova“. Čučković je poput Stokera kroz naizgled fantastičnu prozu govorio o mračnoj, ali bliskoj prošlosti i događajima koji su decenijama nakon rata gurani u drugi plan. Ovaj autor je upotrebio realizam kao kritičko oruđe kojim je obrađivao narativ, ali je čitavu priču podigao i na viši mitski nivo, gde se govorilo o konkretnim zločinima, zlu, dehumanizaciji, savezu sa „nemerljivim silama mržnje, pakla i krvi“ (Чучковић 1984, 37). Autor je kroz „Jasenovac“ kao simbolički motiv, i monstroznost dehumanizovanih ustaša kao demona

prikazivao rituale uništavanja ljudskog života i tela. Čučković je kombinovao metaforički pristup Metisona i Stokera, barem u smislu da je i on komunicirao kroz motiv demonskog kanibalizma, eksploatacije i vampirizma kao motiva koji su opisivali morbidnu i zlu „drugost“ ustaša nekada, ali i odnose u sopstvenom društvu u trenutku kada je pisao ovo delo. „Ne, nisam želeo da te komuniste seckam i lomim im kosti. Tražio sam još dve nedelje da ih napojim vinom i krvlju, da ih nahranim ljudskim mesom kako bi umlaćeno telo zaboravilo patnje u podrumima Specijalne policije... Trebalo je izravno dotaći dušu u biću, zgrabiti je gladnim rukama mojih demona, kako bi prestravljena mogla ostaviti telo puštajući ga da govori o zemaljskim poslovima. Tad bi konačno obred bio završen i komunistička životinja bi se mogla zaklati kao dar bogovima podzemlja, željnih krvi i utrobe“ (Ibid). Iako je ova knjiga prvenstveno predstavljala grotesknu viziju prošlosti, uklopila se u atmosferu vremena u kom je sukob političkih pamćenja, te sećanja na „goli otok“ ili totalitarizam generalno.

Ipak, malo je slučajeva upotrebe motiva vampirizma koji su „podigli prašinu“ kao slučaj naslovne stranice studentskog časopisa „Student“, koji je izašao 29. aprila 1987. godine. Ovaj studentski časopis koji izlazi od 1937. godine, više je puta izazivao reakcije kako studenata, tako i javnosti, pa i vlasti. Peti junski broj iz 1968. godine, koji je bio jako bitan deo studentskih demonstracija, biva zabranjen, nakon čega zabrane i kazne postaju zaštitini deo ovog glasila.<sup>191</sup>

Sve je počelo sa naslovnicom na kojoj je bio glogov list, na kom se ocrtavao vampirski ujed. Ovako je Zorica Banjac 1997. godine opisala okolnosti afere „Student“ sa distance od deset godina:

„Sasvim u duhu folklorne vampirologije, počeo je lov na antititoisticke veštice, ideološke i političke protivnike onog kursa Saveza komunista koji će završiti domaćom valpurgijskom noći, trijumfom nacional - komunizma na Osmoj sednici CKSK Srbije.“<sup>192</sup>

Sve je počelo kada je u aprilu 1987. godine, u sali Studentskog kulturnog centra održana svečana proslava pedesetogodišnjice lista „Student“. Ova manifestacija okupila je mnoge ličnosti iz javnog i političkog života grada, među kojima i predsednika Centralnog Komiteta Saveza Komunista Srbije, Slobodana Miloševića i njegovog prijatelja, visokog partijskog funkcionera, Dragišu Bucu Pavlovića.<sup>193</sup> „Odmah nakon proslave izašao je dvobroj „Studenta“ (11-12) na čijoj je naslovnoj strani bio nagrižen glogov list i naslov „Noć Vampira“, a u donjem desnom uglu stajala

---

<sup>191</sup> [http://www.studentskismet.com/magazin\\_casopis.php?id=2](http://www.studentskismet.com/magazin_casopis.php?id=2)

<sup>192</sup> [http://www.yuorpe.com/nasa-borba/arhiva/Maj97/1105/1105\\_6.HTM](http://www.yuorpe.com/nasa-borba/arhiva/Maj97/1105/1105_6.HTM)

<sup>193</sup> ibid



je samo jedna reč – „desnica“.194 Na drugoj strani istog broja u rubrici „Pitamo se mi...“ paralelno su objavljeni delovi dva izlaganja sa netom održanog plenuma CKSKS o idejnim problemima: jedno Dragiše Pavlovića, predsednika i drugo Dušana Mitevića, člana Predsedništva GKSK Beograda.

Otkud ovolika razlika u gledištima dvojice partijskih funkcionera, postavio je pitanje „Student“, umesto bilo kakvog komentara. Jedan od dvojice citiranih drugova javio se vrlo brzo: na sednici Predsedništva Gradskog komiteta SK Beograda Dušan Mitević je u vizuelnom izgledu naslovne strane „Studenta“ video aluzije na Dan mladosti, uvredu druga Tita i nazvao to „grubom provokacijom“.195 Treba imati na umu da je „Titov put“ krajem osamdesetih još uvek predstavljao ideal ili čak dogmu na tadašnjoj političkoj sceni.

Milošević i Pavlović su zauzeli potpuno oprečne pozicije, gde je jedan „zaigran na kartu srpskog nacionalizma“, a drugi postao najveći kritičar prvog. Mnogi su se kasnije prisećali da dvojica dotadašnjih prijatelja na proslavi pedesetogodišnjice „Studenta“ nisu sedeli zajedno, niti komunicirali. U svakom slučaju, glavni urednik pomenutog lista ubrzo je postao glavna meta kritika i osuda zbog koncepta sporne naslovnice. Duhoviti naslov „Noći vampira“ predstavljao je invertovani „Dan mladosti“, što je po toj logici Titove verne pratioce predstavljalo kao „vampire“, Tita kao povampirenog, a glogov list, vampirski ujed i reč „desnica“, kao naznaku jačanja desnice ili bar nadolazeće promene u Jugoslaviji.

Ovakva simbolika u ono vreme bila je vrlo opasna i neželjena, zbog čega je vlast brzo i burno reagovala. Nakon velikog pritiska, Višić daje ostavku i u obrazloženju između ostalog piše: „...ovim činom želim da se distanciram od jedne iracionalne politike koja vodi u bratoubilački rat i da se na moralnoj, političkoj i intelektualnoj osnovi ogradim od svojih 'predstavnika' koji takvu politiku vode.“196

Nakon Višićeve ostavke oglasio se predsednik Republičkog komiteta za kulturu Branislav Milošević i 24. maja u nedeljniku „NIN“ objavio članak pod naslovom „Tačka na joti“.197 Ovaj tekst pokrenuo je raspravu dalje od samog časopisa i problema naslovne stranice, za koju ovaj autor ističe da je poslužila samo kao izgovor kako bi se iskonstruisao politički neprijatelj i smenio sposobni Višić. Nakon ovog teksta sutradan je u Politici izašao članak koji je napisao Branislav

---

<sup>194</sup> Pored slike i naslova, na naslovnici se nalazila već citiran opis „vampira/vukodlaka“ koju je dao Vuk Stefanović Karadžić.

<sup>195</sup> [http://www.yurope.com/nasa-borba/arhiva/Maj97/1105/1105\\_6.HTM](http://www.yurope.com/nasa-borba/arhiva/Maj97/1105/1105_6.HTM)

<sup>196</sup> Ibid

<sup>197</sup> Ibid

Jovanovic, pod naslovom „Zašto ministar kulture brani antititovsku liniju“.198 Narednih meseci, preciznije sve do 24. septembra iste godine, vodila se oštra kampanja na temu odbrane lika i dela Tita, te otkrivanja skrivenih antititoista. Tada se, 24. septembra odigrala „Osma sednica Centralnog komiteta Saveza komunista Srbije“, nad kojom je visio imperativ stogodišnjice rođenja Josipa Broza Tita, koja je kao epilog imala „pobedu branilaca Tita“. Činjenica je da su se iza kulisa rasprave oko simbolički jake, ali politički nepodobne naslovnice „Studenta“, odigrali sukobi i na videlo izlazile najškakljivije društvene i političke tenzije, dok je smena Višića došlo kao „preporučeno“, budući da je on smetao sistemu još od 1986. godine, kada je pored ostalog potpisao pismo podške otpuštenom novinaru „Komunista“, a potom i pokrenuo debatu o tome da li marksizam treba da bude jedan predmet ili samo deo nekog od postojećih humanističkih smerova. Nakon Višićeve smene, Goran Trivan je novinarima objasnio da se iza zatvorenih vrata raspravljalo o: „stvarima koje su značajne za opštenarodnu odbranu i društvenu samozaštitu na Univerzitetu, ali i u Beogradu“<sup>199</sup>, te da je: „u poslednja dva broja "Studenta" "doslo do grubog vredjanja tekovina revolucije, idejnih poruka suprotnih opredeljenjima SKJ i SSO i vredjanja druga Tita, Dana mladosti i Dana bezbednosti".<sup>200</sup> Uskoro je i čitava redakcija „Studenta“ suspendovana, te je „borba protiv neostaljinističkih lovaca na vampire“ na kratko nastavljena u slovenačkom omladinskom listu „Katedra“ koji im je ustupio dve stranice.

Autor sporne naslovne stranice, Milenko Mihajlović, kasnije se ogradio od priče o provokaciji na račun Tita:

„Naslovna strana sa "Balom vampira" bila je moja replika na zvanični plakat za „Dan mladosti“, koji je upravo predstavljen javnosti te 1987. godine<sup>201</sup>. Na ovom plakatu je bio list, nagrižen u obliku zvezde petokrake. Ja sam replicirao ovom rešenju stavljajući na naslovnu stranu glogov list nagrižen tobože vampirskim zubima. Hteli smo malo da se igramo, da provociramo, da parafraziramo i ironiziramo sve zvanične klišee. Moja generacija i mojih kolega iz "Studenta" nije više imala onaj ideopoklonički odnos prema J. B. Titu kao generacija tadašnjih političara, koji su u ovoj naslovnoj strani odmah "prepoznali" svog idola i uzasnuti krenuli da ga "brane". Nisu odbranili J. B. Tita, ali su uspeli u jednome, a to je da prilično rasture i upropaste omladinsku štampu, sve do nasih dana.“<sup>202</sup>

---

<sup>198</sup> Ibid

<sup>199</sup> ibid

<sup>200</sup> ibid

<sup>201</sup> <http://dragantodorovic.com/WordPress/wp-content/uploads/2009/02/leafstar.jpeg>

<sup>202</sup> [http://www.yurope.com/nasa-borba/arhiva/Maj97/1105/1105\\_6.HTM](http://www.yurope.com/nasa-borba/arhiva/Maj97/1105/1105_6.HTM)

Zaista, ovaj događaj je promenio živote svih članova smenjene redakcije koji se uglavnom više nisu bavili novinarstvom, a dobar deo njih je napustio državu. Ovaj događaj promenio je mnoge odnose unutar društva, ali je pokrenuo i lavinu unutar partijskih i političkih preispitivanja i sukoba. Zorica Banjac u završnom delu priče o razvoju događaja koji su pratili sukob vlasti i „Studenta“ zaključuje:

„...u ovu političku dramu koja je počela naslovnom stranom studentskog lista, umešali su se kasnije mnogi novi glumci: partijska predsedništva, centralni komiteti i njihovi plenumi, partijske kadrovske komisije, sudovi i mediji...“<sup>203</sup>

Ovaj događaj samo je produbio jaz između već sukobljenih komunističko-nacionalističkih struja na čelu sa Slobodanom Miloševićem i onih koji su kritikovali ovakav pristup, prvenstveno Dragiša Pavlović i Ivan Stambolić koji su ubrzo nakon „Osme sednice“ razrešeni članstva u Centralnom Komitetu Saveza Komunističke Partije. Ovo je za mnoge označilo „početak kraja“, razilaženje Miloševića i Stambolića, ali i put koji je vodio do krvavih zbivanja u Jugoslaviji koji su usledili.

Navedeni primer upotrebe motiva predstavlja dokaz o širokoj razumljivosti simbola i njegovoj metaforičkoj moći. Motiv iako korišćen na način na koji to radi zapadna propaganda, prenosi poruku o „unutrašnjem vampiru“ i povampirenju kao odrazu izmeštenosti u odnosu na vreme, epohu, savremenost. Kroz „vampira“ se dakle govorilo o socijalnoj poziciji Tita ne (samo) u društvenom sećanju već stvarnosti, čak i nakon smrti. Pored toga, vampirizam se nije ticao samo Broza, već i drugih likova sa tadašnje političke scene kao „vampirovića“ ili pak „klonova vampira“.

1991. godine, motiv „Tita vampira“ postao je centralna figura u političkom performansu na kom je političar Vojislav Šešelj koristio motiv vampirizma kao kritiku kako „titoista“ i „Titovog puta“ tako aktere političkog previranja u Jugoslaviji. Motiv vampira korišćen je kao vrlo snažna i opšterazumljiva metafora pri društvenoj (političkoj) komunikaciji. O ovom i sličnim slučajevima govorim u narednom delu teksta.

U narednim godinama bilo je nekoliko slučajeva upotrebe motiva vampira kao kritike ili stvaranja slike javnosti o nekoj ličnosti, ali ne toliko eksplicitno kao u prikazanim slučajevima.<sup>204</sup> Poslednji, meni poznat, slučaj javne upotrebe „vampira“ kao ideološke i političke drugosti u Srbiji, dogodio se 2012. godine na „Trgu republike“ u Beogradu. U toku protestnog okupljanja povodom

---

<sup>203</sup> Ibid

<sup>204</sup> Na raznim političkim i virtuelnim socijalnim forumima često su se mogla videti lica poznatih političara ili biznismena kojima su članovi foruma doctavali vampirske zube ili druge odlike demona i nakaza, što je zanimljiva tema za sebe ali ne pripada javnom i masovnom diskursu.

posete američke državne sekretarke Hilari Klinton. Ovom prilikom nekoliko stotina građana, među kojima jedan broj desničara, između ostalog, prneli su i transparent na kom je bio prikazan lik Klintonove koja iskežena pokazuje krvave vampirske zube. Na transparentu je bilo ispisano: „...Dalje kandže od Kosova - to je sveta zemlja Srbinova“,<sup>205 206</sup>

Ovo svakako ne znači da je upotreba slika motiva, pre svega u vizualnom obliku prestala, šta više, pojavom interneta odnosno popularizacijom društvenih mreža „MEMEmeme“ („Mim“) i slične slike koje u sebi kriju određenu simboliku sličnu karikaturama u novinama nekada, postale su način na koji se iznose različite vrste socijalnih i političkih stavova, pa i kritika. U tom smislu, određene slike su mogle kroz upotrebu na pomenutim mrežava imati na hiljade „deljenja“, odnosno biti prosledjene dalje. Upravo na ovim mrežava više puta sa viđao primere „Tita – vampira“ kako kod srpskih, tako i hrvatskih korisnika, te slične primere vezane za Slobodana Miloševića ili aktuelnog predstelnika Srbije, Aleksandra Vučića. Jedan ovakav primer predstavlja Aleksandra Vučića kao „vampira“ koji se hrani krvlju Srba sa Kosova koje (po mimu) eksploatiše zarad političkog poena.<sup>207</sup>

Postoji mnogo sličnih primera kroz koje se nekadašnjim i aktuelnim političarima, ali i drugim osobama iz domaćeg i stranog javnog života pripisuju različite „vampirske“ karakteristike, što govori u prilog tome da se i danas kroz motiv vampira može na različitim nivoima i kroz različite upotrebe motiva kritikovati ili iznositi socijalni ili politički stav o „drugome“ oličenom u „vampiru“. Ono što je važno uočiti jesu logičke sličnosti u načinu na koji se na ovim prostorna posrednstvom zapadne kulture motiv adaptirao u jeziku političke i ideološke kritike pre svega unutrašnjeg, a potom i spoljnjeg „drugog“.

\*\*\*

Vremenom je ovaj motiv razvijan (prilagođavan) tako da odgovara zapadnoj upotrebi i komunikaciji zasnovanoj pre svega na slici balkanskog motiva koji se proslavio kroz medije, a potom i kroz motive koje je iznedrila zapadna vampiristika popularne kulture. Pored izmena na vizuelnom polju, „vampir“, nastavlja da odražava stranu pretnju ili pretnju „drugog“ koja dolazi iznutra i/ili spolja. „Vampir“ je često predstavljan kao inhumana slika „neprijatelja“, spoj čoveka i

---

<sup>205</sup> Predstavljani „Vampirizam“ Klintonove, i Amerike, bio je pretpostavljam, doveden u vezu sa nezavisnošću Kosova koje Srpski narod ne želi da prihvati, a zapad, u koji isti narod nema poverenja usled sada već decenijskog animoziteta, postavlja kao jedan od uslova integracije Srbije u Evropsku Uniju.

<sup>206</sup> <http://www.vijesti.ba/vijesti/svijet/112710-Protesti-Beogradu-Clinton-kao-vampir-transparentu.html>

<sup>207</sup> <https://www.facebook.com/PatriotHrvatska/posts/1624385717675121/>

zveri. Motiv je pre svega predstajvao izmeštenost u vremenu i prostoru, odnosno aberaciju u odnosu na određne norme.

Motiv ispijanja krvi, te zaraze koja sledi ostao je esencijalan kao slika eksploatacije i kolonizacije (kroz zarazu / kloniranje), dok je njegovo stanje nemrtvosti i povratka iz mrtvih, ili priroda čoveka/zveri dalje razvijana u odnosu na tenzije ili strahove epohe. „Krv“ koju demon tradicionalno pije, u jeziku propagande Zapada mogla je označavati „životnu energiju“ ljudi, klasa, rodova, nacija ili države, ali se koristila i kao metafora za novac, rad, život, i slično. Budući da je „vampir“ u sebi objedinjavao strahove epohe, njegova upotreba kao motiva krvopije i eksploatatora, te vizija zaraze i smrti, vrlo brzo je upotrebljena kao oruđe u definisanju političke, ideološke ili neke druge vrste različitosti (i pretnje).

Upotreba ovog motiva kao dela propagande eskalirala je u drugoj polovini 19. veka, ali se nastavila i za vreme Prvog svetskog rata, što je govorilo o očiglednoj masovnoj razumljivosti poruka simboličke komunikacije koju je odražavala. U periodu nakon ovog rata, ali i u Drugom svetskom ratu, a potom i u narednim periodima, motiv je razvijan i korišćen. Ipak, čini se da je upotreba motiva bila nešto drugačija u period rata, tenzija i mira. Za vreme mira, vampir kao deo političke propagande ukazivao je na pretnju strane sile, ili unutrašnjeg eksploatatora, bilo da su to bili Irci za Englesku, Jevreji i masoni za Nemačku, zemljoposednici za građane San Franciska, crnci koji žele pravo na glasanje za građane Severne Karoline, predstavnici „klera“ za Francuze, „vampirski Miki Maus američkog kapitalizma i imperijalizma“ za Japance, ili vampirski slepi miš kapitalizma za radnike koje brani socijalizam. „Vampirizam“ je u ovim slučajevima predstavljan kroz karakterne ili simboličke odrednice „neprijatelja“ koji je prikazivan kao „vampir“. „Vampirizam“ je u ovim slučajevima prikazivan kao konstanta, vrsta parazitizma ili pretnja moralnim seksualnim ili etičkim normama tradicije koja je označavala „neprijatelja“. „Vampir“ je često, u ovim periodima bio metafora za celu klasu, socijalnu ili etičku grupu koja je bila prepoznata kao tlačitelj.

Jedno je sigurno, unutrašnja i spoljašnja pretnja „vampirske struje“, ukazivala je na moć druge strane, a potom i na opasnost od upotrebe te moći na promenu postojećeg poretka ili načina života. Isti princip korišćen je kako u ratnim tako i u mirnodopskim uslovima sa tom razlikom da se motiv uvek koristio kao inverzija dominantne društvene norme, odnosno tradicije i kulture onog ko je motiv koristio. Suština „vampira“ u jeziku propagande, kako na Zapadu tako i u Srbiji, bila je u modelovanju opozicija između označitelja i označenog koji se smatra pretnjom, problemom ili jednostavno neželjenom „drugošću“.

„Vampiriska perspektiva“ služila je kao sočivo uočavanja devijacije i pretnje, a time u kontrastu i refleksija normativnih ideala ali i problema društva koje je motiv i koristilo. Ova perspektiva bitna je i na nivou upotrebe motiva u Jugoslaviji/Srbiji. U Jugoslaviji, odnosno Srbiji po informacijama sa kojima raspolazem, gotovo da nije korišćen kao slika strane već unutrašnje drugosti. „Unutrašnji drugi“ isprva i nije bio označen kroz ideje jugoslovenskih naroda, već od strane okupatora. Po pregledanom materijalu, posebno propagandnom plakatu i letku, na ovim prostorima primećujem upotrebu motiva demonizacije i vampirizacije političkog neprijatelja tek sa dolaskom, odnosno okupacijom od strane Nemaca 1941. godine. Čak i tada, upotreba se zasnivala na nemačkoj, razvijenoj instrumentalizaciji motiva i već proverenom pristupu demonizacije neprijatelja, poput Jevreja ili partizana i četnika.

Nakon rata, motiv biva adaptiran jugoslovenskom diskursu. U ovom slučaju „vampiriska perspektiva“ ukazivala je različite pozicije sa kojih su spoljnji i unutrašnji neprijatelji kroz upotrebu motiva vampira ili elemenata vampirizma predstavljani kao odraz žive prošlosti, inhumanih „drugih“, eksploatatora te izvora zaraze i pretnje postojećem političkom ili društvenom poretku. Jednom rečju, „vampir“ je predstavljao sliku pre svega socijalne aberacije čije je prisustvo iziskivalo i opravdavalo delovanje, odnosno borbu protiv „demonskog neprijatelja“.

U nastavku sledi analiza koja se oslanja na primere „političkog vampirizma“, odnosno političke rituale čija je struktura performansa bila inspirisana predstavama o vampiru. Kroz primere koji slede ukazujem na hibridnu, jasno političku upotrebu motiva koji su u političkoj komunikaciji koristile različite grupe na manje ili više sličan način. Zanimljivo u ovim primerima nije sama upotreba motiva kao sočiva za posmatranje „drugog“, već upravo priroda reflektovanja identiteta i ideja onog koji kroz motiv govori.

### **XI 3. Instrumentalizacija predstava o vampiru u političkim performansima**

Način života, socijalna pozicija, smrt te sahrana definisali su sećanje na pokojnika, te njegovu posthumnu sudbinu odnosno egzistenciju koja je varirale između poželjne i aberantne. Kao i što sam već ranije rekao, potreba za označavanjem te uništavanjem ovog demona posledica je potrebe onih koji u aberaciji pojedinca (ili grupe) prepoznaju svoju opoziciju, nametnu autoritet i ostvare ekvilibrijum. U tom smislu, ritual uništavanja demona jeste performans ovih odnosa i demonstracija moći. Ovaj deo teksta akcentuje političku upotrebu motiva kroz ritual, te instrumentalizaciju, prilagođavanje slika vampirizma novim relacijama komunikacije odnosno poruka utkanih u motiv odnosno ritual „ubijanja vampira“. U ovom poglavlju baviću se primerima

individualnog odnosno grupnog rituala „ubistva vampira“, te odnosom tradicijskih i popularnih slika demona u performansu koji se, za razliku od ranijih pomena, ne odigrava u seoskim zajednicama već – gradu.

#### **XI 4. Smrt, sahrana, grob i politički život „vampira“**

Moren smatra da grob predstavlja spomenik ljudske nemoći (nemoć pred neumoljivom smrtničkom sudbinom), ali i začetak izmišljanja onog sveta što čini celinu ljudskog duha. Kombinacija groba, mesta vezanog za onozemaljsko i oruđa spuštenog u grob kao artefakta ovog sveta, čini ideju o sudbini pokojnika kompleksnijom (Moren 1981, 25). Praksa ukazuje na želju da se onaj svet ili sudbina pojedinca nakon smrti osmisli, prvo reprodukujući ovozemaljski poredak, a kasnije, razvojem društva i religijske misli i poredak koji uključuje razna fantastična filozofska polazišta na temu sudbine tela i duše nakon smrti. Sahrana, obred opraštanja i ideja o produženju života nakon smrti na neograničeno vreme, koje se ne mora poklapati sa večnošću (ovaj koncept je mnogo kasnije osmišljen), zaokupljali su pažnju i čuvenog Frejzera koji je naglasio da istorijski i geografski, a time i kulturni kontinuum ne možemo posmatrati kao univerzalnost (Ibid). Kuljić navodi da je „dobra“ smrt u nekim zajednicama predstavlja ulaganje u nov život organizovane grupe, te se ta smrt politički može koristiti u zavinosti da li se radi o verskom, nacionalnom ili klasnom pogledu na smrt koja se potom ne koncipira kao nestajanje, već prelaz u večnost (Kuljić 2013, 65).

Bez obzira na to koliko se ljudsko društvo izmenilo u odnosu na ono od pre više hiljada godina, ideja o egzistenciji nakon smrti je i dalje prisutna. Nekada su faraoni sahranjivani u monumentalnim grobnicama koje su se gradile decenijama, a u koje bi nakon smrti polagan mumificirani faraon zajedno sa svojim blagom, upotrebnim predmetima, ali i slugama koje će mu služiti i na onom svetu. Čak i moderan čovek ne samo da razmišlja o posthumnoj egzistenciji pokojnog poznanika ili rođaka, već se trudi i da reprodukuje sopstveni status ili identitet sa ovog sveta na onaj svet. Otuda možda i ideja o sahranjivanju pokojnika u najlepšem odelu, sa omiljenim ručnim satom ili narukvicom, naočarama ili čak zlatom i novcem, koje mu trebaju u grobu, samo ukoliko imamo ideju o nastavku života pokojnika, ali i prolongiranju ne samo *njegovog* društvenog položaja, već i nastavku ovozemaljskog socijalnog, ekonomskog ili identitetskog poretka na „onom svetu“. Kako istraživanja religije pokazuju, pomenute prakse se ne praktikuju samo u slučaju religija ili religioznih, već i kod agnostika, ateista i drugih, jer u krajnjem slučaju, svi imamo neku ideju o tome šta sledi nakon smrti (Павићевић 2011, 33).

Po nekim istraživanjima sprovedenim u selima Srbije, novije generacije smatraju da treba više uložiti u grobnice pokojnika od starijih generacija, Aleksandra Pavićević to pripisuje upravo viziji prihvatljive posmrtno egzistencije, pre nego željenom socijalnom prestižu (Pavićević 2011, 54). Grob kao mesto večnog počinka ili „večna kuća“ pored pomenutih starih arheologa i antropologa fascinira i ovog autora, jer upravo grob pokazuje koliko su ljudi i pored tehnološkog, intelektualnog ili biološkog razvoja još uvek vezani za fenomen smrti i odlazaka na onaj svet. Grob tj. mesto počivanja tela ili duše<sup>208</sup> uvek je posebno mesto opraštanja sa pokojnikom, ali i sećanja te komunikacije sa njim ili onim svetom.

Dušan Bandić ističe kako pored standardnog biološkog umiranja postoji i pokazaće se, možda i važnije, „posthumno umiranje“. Autor govori o konceptu opraštanja sa pokojnikom kroz „daće“, vrste gozbi za pokojnike koje se održavaju u posebnim periodima u odnosu na smrt pokojnika. Tako se daće održavaju npr. dan posle smrti, 7 dana nakon smrti, 40 dana, pola godine i godinu dana itd. nakon smrti (Bandić 2008, 82). Može se naslutiti da se ovde radi ne samo o opraštanju od izgubljenog bližnjeg, već i prihvatanju njegovog prelaska na onaj svet. Bandić navodi da pokojnik nakon godinu dana prestaje da bude „novi pokojnik“ i pridružuje se identitetski drugim pokojnicima iz porodice (Ibid). To čini identitetsku transformaciju tako da pokojnik vremenom postaje predak, a njegovi bližnji ga tada povezuju sa onim, a ne ovim svetom.

„Posthumna egzistencija“ i „posthumno umiranje“ kako se čini, direktno je uslovljena statusom, tako da neki pokojnici, poput „vampira“ o kojima ću u ovom delu teksta pisati, u kolektivnom sećanju „žive“ mnogo duže. Kolektivno sećanje, kako to Mišel Albak navodi razlikuje se od pamćenja, jer se radi o različitim fenomenima. Naime, dok je sećanje kao koncept usmeren u jednom pravcu, u prošlost, pamćenje je fenomen koji je usmeren u oba pravca, u prošlost ali i u budućnost, u smislu selekcije elemenata koji čine sećanje, u odnosu na klimu u kojoj to sećanje figurira (Kuljić 2006, 8). U tom smislu, osobe različitih društvenih statusa, kako na nivou zajednice, tako i društva/države u nekim slučajevima „žive“ i nakon smrti kao deo kolektivnog sećanja kao osnove zajedničkih mitova i identiteta.

Vremenom su se i u savremenom društvu groblja počela koncipirati kao vrsta socijalnog ogledala u kom su određene kategorije ljudi bile prostorno odvojene od drugih, te da su „obični“

---

<sup>208</sup> U našem narodu postoji grob za telo i grob za dušu. Telo se po pravilu sahranjuje u grob a duša odlazi na onaj svet. Ipak, ukoliko neko pogine daleko od svog doma te se telo na vrati i sahrani na groblju, ili ukoliko se neko npr. udavi pa telo nikad na neđu, pribegava se izgradnji „krajputaša“ spomenika koji se obično postavlja pokraj puteva na ataru sela ili mesta stanovanja pokojnika kao način smirivanja nesmirene duše, te se tako sprečava recimo povampirenje ili neka druga vrsta odmazde potencijalno aberantnog pokojnika. O ovoj temi pisao sam ranije te sam vršio komparaciju između „krajputaša“ i „belega“ u ruralnim i urbanim sredinama (Trbojević 2011, 131-155).



ljudi simbolički odvojeni od onih koji su gledano iz društvenog, političkog ili istorijskog ugla datog vremena – posebni. Kako Aleksandra Pavićević navodi, spomenička kultura na grobljima u Beogradu bila je vezana za grobove uglednih građana, a obredne povorke koje su pratile sahrane birale su neke od putanja kroz centar grada, a ne direktan put do rake kao što je to običaj na selu (Павићевић 2011, 188). Ipak, čak i grobovi koji su imali posebna obeležja, tada su pripadali sferi privatne svojine, a ne javnog dobra. Tek 1922. godine oformljena je „aleja velikana“ na Novom beogradskom groblju, u koju su premešteni grobovi zaslužnih članova društva prethodno sahranjenih na starom groblju na Tašmajdanu (Ibid).

U periodu komunizma crkve i manastiri su proglašeni spomenicima pod zaštitom (sekularne) države, a groblja su počela da se koncipiraju kao neka vrsta umetničke galerije „pod vedrim nebom“, a ne samo (sakralni) prostor koji se vezuje za smrt (Павићевић 2011, 188). Tokom 1965. godine otvoreno je i groblje zaslužnih građana, gde su sahranjivani umetnici, naučnici intelektualci i narodni heroji. Tako je i „novo groblje“ 1983. godine proglašeno spomenikom od velikog kulturnog značaja (Ibid). Ipak, postojali su i nešto zaslužniji ili važniji pokojnici koji su imali grobnicu na groblju kao prostoru mrtvih i spomenik unutar grada, prostoru živih. U to vreme spomenici ličnostima su se pravili unutar, a spomenici događajima van gradskih sredina.

Josip Broz Tito je npr. specifičan primer, jer su spomenici sa njegovim likom podizani za njegova života, što zbog toga kulta vođe koji je uživao, što zbog kako to Aleksandra Pavićević navodi, efekta „velikog brata / svevidećeg oka“ tj. podsećanja na sveprisutnost njegovog lika i dela (Павићевић 2011, 192). Upravo ovi spomenici služili su kao afirmacija te ukazatelj na nepromenljivost društvenih vrednosti i sveprisutnosti „Titovog puta“. Titova grobnica „Kuća cveća“ kasnije je napravljena van groblja, unutar urbanog okruženja, posebno lepog dela Beograda, kao nastavak ideje o kontinuitetu prisustva Tita na ovom svetu. Pojedinač čija je egzistencija po uobičajenoj matrici trebala preći u posthumnu, potom društveno sećanje i na kraju posthumnu smrt, jednostavno je „nastavio da živi u jugoslovenskoj svakodnevnici“.

Tito nije bio prvi čiji je grob izmešten u prostor živih, kako bi se pogled preusmerio sa smrti pojedinca na život nacionalne ideje. Tako su i grobovi Jovana Gavrilovića, Đure Dančića, Đure Jakšića ili Vojislava Ilića pre više od jednog veka poslužili ovoj svrsi (Павићевић 2011, 187). Ipak, vreme je pokazalo da su nakon Titove smrti komunizam i ideja Jugoslavije relativno brzo nestali (postali svedeni na marginu), a da su ih (kako se čini) zamenile nove ideološke struje.

## **XI 4.1. Javna sahrana kao vid društvene komunikacije: dva primera poslednjeg oproštaja društva od „očeva nacije“**

Krajem dvadesetog veka Ketrin Verderi je obrađivala temu „političkog života mrtvih tela“ u kom je poseban akcenat stavila na udahnjavanje novog života u stare kosti pokojnika.<sup>209</sup> Primeri koji slede govore upravo u oživljavanju ili nesmirivanju kostiju pokojnika koji su podsticali socijalni dijalog o označavanju pojedinaca kao „političkih svetaca“ ili „političkih vampira“. Primeri Josipa Broza Tita odnosno Slobodana Miloševića poslužice kao ilustracije političke instrumentalizacije motiva vampira kao žižne tačke dijaloga, pregovaranja i borbe dva ili više političkih diskursa.

### **XI 4.1.1. Smrt i sahrana Josipa Broza Tita, Beograd, 4. i 8. maj 1980**

„Ta (Titova, prim.aut) sahrana u „Kući cveća“ podsećala je na polaganje faraona u piramidu, večnu kuću božanskog vladara, koji će zauvek ostati sa svojim podanicima. Može se reći da je jedna od „centralnih tema“ sahrane bio i opstanak ideologije bratstva i jedinstva jugoslovenskih naroda. Parola „Posle Tita - Tito“ trebalo je da sugeriše da se ništa ne mora promeniti njegovim odlaskom, te da je njegovo delo nepropadljivo“<sup>210</sup>

Josip Broz Tito, doživotni predsednik Jugoslavije, preminuo je 4. Maja 1980. godine u bolnici u Ljubljani (Slovenija) nakon bolesti, neuspele operacije i čak amputacije jedne noge. Ovaj događaj je za mnoge autore „početak kraja“ Jugoslavije<sup>211</sup>. U trenutku kada se saznalo da je maršal preminuo cela država je bila paralizovana. Tako je primera radi, u najtiražnijim dnevnim novinama „Politika“ sadržaj bio sveden na priču o liku i delu jednog od „poslednjih evropskih faraona“ (Павићевић 2011, 166). Kako to Aleksandra Pavićević primećuje, i pored zaokupljenosti medija pričom o Titovom životu i putu, vrlo se malo pominjala njegova bolest i smrt, možda zbog toga što bi to humanizovalo njegovu smrt, te ga „spustilo“ na nivo „običnog“ čoveka, a ne centra kulta ličnosti / vođe. Statusu (kultu) Tita kao natčoveka koji je još za života uživao među građanima, ali i unutar političkog sistema i ideja čiji je bio simbol, smrt je samo doprinela, a nikako dovela u pitanje.<sup>212</sup> Ipak, budući da se i tada slutilo da se bliži kraj „bratstva i jedinstva“, „društvena tuga“

---

<sup>209</sup> Konsultovati: Verbery, Katherine, *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*, Columbia University Press, 1999

<sup>210</sup> <http://www.alo.rs/vesti/aktuelno/slika-srbije-u-4-sahrane/36600> link preuzet, 28.6. 2014

<sup>211</sup> Ibid

<sup>212</sup> Ibid

koja je sistematski organizovana tih dana, imala je za cilj da pomogne u prevazilaženju kolektivnog bola zbog gubitka gotovo očinske figure, ali i da pripremi naciju na „sutra“ bez Tita i nastavak života (Jugoslavije).

U svakom slučaju, Titova sahrana bila je do detalja isplanirana još ranije za vreme njegovog boravka u bolnici i to od modela sahrane (izabran je model sahrane Lorda Luisa Mautnbatena), mesta poslednjeg pozdrava pre sahrane, putanje kolona ka „Kući cveća“, izgledu i adaptaciji grobnice, do plana za televizijski prenos celog rituala uključujući i lažno poklapanje groba mnogo lakšom (i za ceremoniju praktičnijom) reprodukcijom poklopca od 200 kilograma<sup>213</sup>. Veruje se da je maršala u mimohodu na onaj svet ispratilo više od 700 000 građana što je uz Lenjinovu sahranu jedna od najmasovnijih sahrana političara u istoriji.<sup>214</sup> Pored građana, gotovo sve države sveta poslale su svoje zvanične predstavnike među kojima su bili poglavari partija, premijeri, predsednici, ali i više monarha. Čitava ceremonija predstavljala je katarzu žaljenja, ali i puta u legendu čoveka koji je još za života predstavljao mitskog lika Jugoslovenske istorije i identiteta. Tito je dakle, još za života bio izmešten u kategoriju posebnih pojedinaca, a nakon smrti postaje poseban pokojnik.

Titov pogrebni ritual trajao je punih nedelju dana i uključivao je organizovanje ne samo sahrane, već i atmosfere žaljenja čitave nacije. Kulturne manifestacije su bile otkazivane, a isto je važilo i za zabavni televizijski program gde su bili privremeno ukinuti čak i crtani filmovi za najmlađe, a sve u cilju kontrolisanog žaljenja za „najvećim sinom naroda i narodnosti Jugoslavije“ (Павићевић 2011, 168).. Pavićević navodi da je sedmodnevni period žaljenja relativno kratak period žaljenja zbog gubitka bliske i voljene osobe ako uporedimo praksu u narodu koja je podrazumevala najmanje četrdesetodnevni ili duži period žaljenja (Ibid). Začudo, nakon tih 7 dana i opšteg žaljenja, u Jugoslaviji je život nastavio da teče na uobičajeni način.

Pomenuta autorka navodi da je euforija od 7 dana možda bila potrebna kako bi se oni koji su ostali na ovom svetu dogovorili kako dalje voditi državu. Sa druge strane, možda je naglo vraćanje realnosti nakon perioda žaljenja bilo osmišljeno na drugačiji način nego u slučaju smrti „običnog čoveka“ upravo zato što se na taj način ukazalo da Tito ne „trune u grobu“ kao svi ostali smrtnici, već da je praktično već zauzeo svoju poziciju u „večnosti“. Relativno kratko opraštanje i brz prekid javnog žaljenja razlikovali su se od postepenog višemesečnog (višegodišnjeg?) opraštanja od

---

<sup>213</sup> Grob je nakon sahrane ponovo otvoren a reprodukcija poklopca zamenjena je poklopcem istog izgleda ali teškog više tona. Razlog zbog koje je poklopac najveće moguće veličine i težine je zbog prevencije eventualne krađe ili pokušaja sknavljenja tela pokojnika. Da podsetimo, u vreme kada se pripremala Titova sahrana, u Americi je izbio skandal kada su ostaci Čarlija čaplina bili „kidnapovani“ u cilju iznuđivanja otkupa. Izvor: [http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2013&mm=11&dd=06&nav\\_category=206&nav\\_id=774132](http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2013&mm=11&dd=06&nav_category=206&nav_id=774132) link preuzet, 28.6. 2014

<sup>214</sup> Ibid

pokojnika, ali se i način na koji se gledalo na njegovo posthumno prisustvo razlikovao. Naime, po ranije pomenutoj Bandićevoj teoriji, etape žaljenja te obeležavanja proteklog vremena od smrti bliske osobe ima za funkciju da reguliše emocije onog koji žali, a potom i da vremenom redefiniše status pokojnika u pretka, dok bi krajnja posthumna smrt bila ona kada taj pokojnik potpuno izgubi svoj identitet, kada nestane i u sećanju svojih potomaka (Bandić 2008, 82). U ovom slučaju, Tito je praktično zauzeo mesto pretka jer praktično promenio status od čoveka i pokojniku, i u onostranog nadzornika ovostrane Jugoslavije.

Mislim da je u slučaju Tita odnos prema prisustvu njegovog lika i dela (i tela/groba) u daljem „životu“ Jugoslavije bio nedvosmislen, a njegova posthumna egzistencija u simboličkom smislu večita. Sam koncept večnog sećanja na Tita i njegov put bio je usko povezan sa egzistencijom njegove jugoslovenske države/nacije. Naime, nije se smelo prepustiti slučaju da sećanje na Tita zamre, ne u mesecima nakon smrti, nego praktično dokle god je potrebno koristiti kult njegove ličnosti kao stabilizator i afirmator vladajućeg komunističkog sistema i ideja koje su naciju stvorile, a koje su bile usko povezane sa njim. Ne samo da su mediji relativno često pominjali njegov lik i delo, već je na godišnjem nivou država pored obeležavanja dana smrti takođe nastavila da obeležava i Titov rođendan sve do 1988. godine, kada je uručena poslednja „štafeta radosti“ (Pavićević 2011, 170). On bi dakle, po tom principu bio prisutan u javnom životu društva i političkoj retorici kao neka vrsta nevidljive sile ili duha, koji bi opominjao na isti način na koji je opominjao za života kroz ranije pomenute sveprisutne spomenike liku i delu građane za njegova života radi efekta „velikog brata“ ili „svevidećeg oka“.

Kako to Pavićević i Miloradović primećuju, u slučaju odnosa vlasti prema Titovom slučaju činilo se da manifestno ateistički, racionalistički sistem stvara neku vrstu religijske predstave Tita i njegove posthume sudbine (Pavićević 2011, 169). Ovakav pristup bi se mogao nazvati „politička religioznost“ ili „politički mesijanizam“ (Ibid). Ne bih išao tako daleko da kažem da je Tito praktično zauzeo položaj političkog (komunističkog), (polu)božanstva, ali svakako smatram da je način na koji se nacija i država oprostila od njega, način na koji je sahranjen, način na koji je njegov grob urbanistički postavljen, kao i odnos posetilaca prema grobu<sup>215</sup>, ukazivao da se ne radi o „običnom smrtniku“.

Ukoliko prihvatim Bandićevu ideju o shvatanju groba kao mestu komunikacije „profanog sveta živih i sakralnog sveta mrtvih“, mesta koje u slučaju „običnog smrtnika“ predstavlja vrstu

---

<sup>215</sup> Po nekim izvorima, do danas je „kuću cveća“ posetilo više od 15 000 000 posetilaca. <http://www.kurir-info.rs/dan-mladosti-u-kuci-cveca-nikad-manje-posetilaca-clanak-1388911> link preuzet, 28.6. 2014  
<http://www.kurir-info.rs/titovi-poklonici-opsedaju-kucu-cveca-clanak-209530> link preuzet, 28.6. 2014

porodičnog hrama a u slučaju istaknutih pojedinaca – „hrama šire društvene zajednice, nameće se pitanje šta bi onda tek Brozov grob predstavljao (Bandić 2008, 76-80). U tom smislu možemo reći da je „Kuća cveća“ predstavljala mesto stalne veze između ovog sveta tj. sistema koji je vladao i onog sveta tj. Tita kao ideala. Naslov jednog novinskog članka ilustrovao je upravo nastavak Titovog života kroz sve one koji nastavljaju njegovu ideju. Naslov „Tito će živeti u našim delima“<sup>216</sup> najbolje je opisivao način na koji su odlazak, ali i prisustvo Tita doživljavani. Upravo ta „veza“ sa Titom i ideal „Titove ideje“ bili su poslednja nada za dalju egzistenciju političkog sistema, ali i „Titovu Jugoslaviju“ kojoj je neumoljiva promena društvenog i političkog konteksta namenila kraj u godinama koje su sledile. Tito je dakle, nastavio svoj politički život te egzistenciju posebne kategorije pojedinca koji postaje posebni pokojnik.

#### **XI 4.1.2. Smrt i sahrana Slobodana Miloševića: Požarevac, 11. i 18. mart 2006. Godine**

„Nenaviknut na bilo kakav znak sažaljenja prema ovom pokojniku, putnik namernik potom bi verovatno zaključio kako je sve ono što je video i doživeo tog dana zapravo prava slika Miloševićeve Srbije – tamni tonovi, hladne boje, blato, gomila telesa koja pokušavaju negde da prođu i nešto da urade, senka policijskog kordona, plastični grobljanski venci, upaljene sveće poredane uz trotoar i lica kao izvučena iz nekog filma crnog talasa... Lirskim jezikom rečeno, ta sumorna požarevačka subota, to kišno i hladno požarevačko veče, zapravo je bila poslednja u nizu loših Miloševićevih predstava, uludo započetih i unapred izgubljenih ratova, njegov konačni i definitivni poraz...“<sup>217</sup>

U odnosu na Tita, Miloševićev politički život i smrt, kao i period vlasti bili su različiti, kako po načinu (javne, zvanične) percepcije za života, tako i u socijalnom sećanju koje je sledilo. Iako su obojica na vlast došli u turbulentnim istorijskim vremenima, za razliku od Tita, Milošević kao i sistem na čijem je čelu bio, bili su osporavani duž čitave njegove vladavine. Njegovu vladavinu je pratio manjak međunarodne podrške što se još najviše osetilo u periodu koji je obeležio rat njegove države (i režima) sa NATO paktom 1999. godine, a potom i nakon pada njegovog režima naredne godine. Sve do smrti, međunarodna, ali i podrška građana u Srbiji i Crnoj Gori, bila je u opadanju gde je za veliki broj građana bio „persona non grata“. U tom smislu, vesti o njegovoj smrti izazvale su mešane reakcije, a koncipiranje plana sahrane predstavljao je pravu „traumu reprezentacije“ lika

<sup>216</sup> „Тито ће живети у нашим делима“, *Политика*, 8. мај, 1980, Str. 14

<sup>217</sup> <http://www.vreme.co.rs/cms/view.php?id=447298> link preuzet, 28.6. 2014

i dela, odnosno manifesta kulta ličnosti kroz sahranu, a time i organizovanje načina na koji će se nacija sećati ovog vladara.

Slučaj Slobodana Miloševića, dakle, drastično se razlikuje od Titiovog. Bez obzira na ovo, Miloševićev grob nakon smrti snašla je ista sudbina kao i Titov na koji su predstavnici opozicije krenuli glogovim kolcem kako bi ubili povampirenog pokojnika. Da bi razumeli način i razlog zbog kog se ovaj ritual ponovio moramo sagledati način na koji je Milošević ispraćen na onaj svet.

Sama vest da je Milošević preminuo pokrenula je mešane reakcije u Srbiji, za neke žalost, za neke slavlje, a za državu Srbiju potrebu da se tačne okolnosti smrti razotkriju i objave bez nedoumica, kao i da se mesto i koncept Miloševićeve sahrane što pre sazna. Vesti o Miloševićevoj smrti mediji u Srbiji su preneli profesionalno.

„U Haškom tribunalu je zvanično potvrđeno da je jutros nađeno beživotno telo Slobodana Miloševića. Telo je nađeno u njegovoj ćeliji u pritvoru u Sheveningenu, a straža je potom pozvala osoblje pritvorske jedinice i dežurnog lekara, koji je potvrdio Miloševićevu smrt. Moguće je da će Milošević, po želji Mire Marković, biti sahranjen u Moskvi.“<sup>218</sup>

Odmah nakon objave smrti, u narodu, pa i medijima pokrenute su „teorije zavere“ o „pravom“ uzroku smrti Miloševića, a nastavile su se nakon njegove sahrane ovaj put zbog različitih teorija ko je „ustvari“ u njegovom kovčegu. Svetski mediji prekidaju redovni program da bi preneli vest o smrti Miloševića<sup>219</sup>. Izjava koja je posebno slikovito sagledavala odnos koji je prema Miloševiću imao Haški tribunal, a potom i deo međunarodne zajednice na Zapadu, bila je izjava glavnog tužioca Karle Del Ponte:

„Glavni tužilac Haškog tribunala Karla del Ponte izjavila je danas da duboko žali zbog smrti Slobodana Miloševića: „Duboko žalim zbog toga što se dogodilo jer smo se bližili kraju suđenja, početkom leta. Miloševićeva smrt je za žaljenje i zbog svih svedoka, preživelih i žrtava, koji su čekali pravdu“.<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> [http://www.b92.net/info/komentari.php?nav\\_id=191255](http://www.b92.net/info/komentari.php?nav_id=191255) link preuzet, 28.6. 2014

<sup>219</sup> Neki mediji su samo preneli vest a potom opisali situaciju u kojoj se Milošević nalazio u Hagu, (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4796470.stm>) dok su drugi mediji preneli vest o smrti u tonu nezadovoljstva zbog toga što Milošević nije ogovarao (<http://www.theguardian.com/world/2006/mar/12/warcimes.milosevictrial>)

<sup>220</sup> Ibid

Ova i slične izjave u jednom delu srpskog stanovništva samo su pojačale ideju da je Hag bio protiv Miloševića, koji je tamo predstavljao srpski narod kome se sudilo za ratove devedesetih. U tom smislu, kod tog jednog dela stanovništva Milošević je potvrdio svoje mučeništvo i svoju vezu sa identitetom Srba. Smrt i sahrana Miloševića bili su pokriveni velom potpune neizvesnosti prvo zbog oprečnih reakcija naroda na vest o njegovoj smrti, potom nejedinstvenom reakcijom predstavnika vlasti i države, a potom i međunarodne zajednice. Za razliku od Titove ili Đinđićeve smrti, međunarodna zajednica nije istakazla jedinstven stav žaljenja koliko stav prema Miloševiću kao simbolu mračnih devedesetih na Balkanu. U tom smislu, odnos javnosti manje je bio humana reakcija na smrt čoveka, a više na smrt simbola, za jedne istrajnosti i slobodarske ideje, a za druge totalitarnog sistema ili genocidne politike. Bilo kako bilo, smrt Miloševića, posebno po teorijama zavere bila je aberantna, kao uopšte i njegov lik, za deo jugoslovenskog i svetskog društva.

Kako Pavićevićeva ističe, nakon što je Miloševićovo telo prenešeno u Beograd otvorila su se 4 važna pitanja: pitanje uzroka Miloševićeve smrti, načina na koji će ovaj državnik biti sahranjen, mesta na kom će se biti sahranjen i odnos prema njegovom nasleđu i identitetu prilikom ispraćaja (Павићевић 2011, 154). Upravo zbog svih ovih pitanja, organizacija Miloševićeve sahrane bio je veoma mučan projekat za Srbiju. Najvažnije u celom projektu ispraćaja Miloševića na onaj svet, bilo je to što je moć organizacije ležala u rukama njegovih političkih protivnika (koji su sada držali vlast), a ne njegovih poklonika. Ubrzo je postalo izvesno da će se Milošević ispratiti samo na „onaj svet“, ali ne i u „legendu“. U tom smislu, vlast je odbila mogućnost ispraćaja na državnom nivou, kao i mogućnost sahrane na „posebnom“ mestu, pa čak i mesto ispraćaja sa snažnom simboličkom dimenzijom (Павићевић 2011, 152).

Kao mesto poslednjeg oproštanja od bivšeg predsednika u Beogradu izabran je Muzej revolucije<sup>221</sup>. Pavićevićeva navodi zanimljivu analogiju po kojoj je Milošević kroz ispraćaj unutar ove institucije praktično označen kao artefakt van upotrebe, simbol „prošlih vremena“ i „minulih ideja“ (Ibid). U tom smislu, Miloševićeva simbolička sahrana dogodila se pre polaganja njegovog tela u grob.

Mesto sahrane je takođe bilo objekat debata i nedoumica. Kao moguća mesta večnog počinka pominjana je Moskva, „Aleja velikana“ (gde je sahranjen i Zoran Đinđić) i Groblje oslobodilaca Beograda, dok bi posebno mesto poput Titovog mauzoleja (Павићевић 2011, 155-156), kako smo to već pomenuli, samo učvrstilo kult pokojnog predsednika, što nije bila želja vlasti. Dragoljub Žarković tada je istakao da bi sahrana u Moskvi bila posebno opasna, jer bi možda

---

<sup>221</sup> Prilikom mimohoda u Muzeju revolucije Miloševićev koncept upotrebe simbola na kovčegu i oko njega ukazivao je na srpski, socijalistički i ateistički identitet.

učinila da „Sloba nikada ne umre“, podvlačeći potom ideju da je ipak potrebno prisustvovati nečijoj sahrani, ne samo radi sigurnosti u smrt pokojnika, već i u postojanje smrti (Ibid).

Izopštavajući odnos prema Miloševićевой sahrani kao ritualu postavljanja pokojnika ne u red posebnih, već aberantnih građana države, nalikovala je već pominjanu tradicijsku praksu izmeštanja aberantnih pojedinaca iz groblja kao retribucije zajednice, poput samoubica ili razbojnika. U tom smislu, sahrana je u svim aspektima predstavljala ritual izopštenja Miloševića iz onostrane refleksije srpskog društva te kolektivnog sećanja nacije, dakle, u cilju druge – trajne smrti. Ovo možda deluje kao kazna za Miloševića od tada aktuelne vlasti u Srbiji, ali je jasno da je odnos nove vlasti države prema Miloševićevom „liku i delu“, a potom i načina ispraćaja tog lika i dela sa ovog sveta bio usko povezan sa afirmacijom te iste vlasti i nove države u (političkom) svetu. Zbog svih ovih faktora i okolnosti, kao mesto Miloševićevog groba i njegovog „večnog života“, označeno je dvoriše njegove porodične kuće u rodnom gradu Požarevcu.

Kako Pavićevićeva ističe, iako je euforija žalosti u jednom delu naroda trajala 7 dana, i iako su tih sedam dana njegove pristalice klicale „živ je Sloba, umro nije...“, bilo je izvesno da je „Sloba“ zaista umro, „bar za sada“. Sudbina pokojnog Slobodana Miloševića odražavala je pristup modernog društva konceptu smrti na više sekularnom, nego sakralnom nivou, te odnosa prema izgradnji „svetog lika“ pokojnika čiji je lik bio vezan pre za „zadovoljenje zemaljske pravde“ nego dostizanja „nebeskih visina“ (Павићевич 2011, 160).

U odnosu prema mrtvom telu Slobodana Miloševića možemo uočiti dva osnovna odnosa, restriktivni odnos vlasti i afirmacijski odnos njegovih pristalica. Činjenica je da je Miloševićeva sahrana odražavala odnos (novih) vlasti prema njegovom „liku i delu“, što pred građanima Srbije, što pred međunarodnom zajednicom. Činjenica je i da je njegova sahrana poslužila partijskim kolegama kao vrsta ventila za ispoljavanje političkih emocija, te isticanja povezanosti nastavka njihovog rada sa njegovom idejom.

Godinama pre njegove smrti, Miloševićeva sudbina potencijalnog mučenika bila je začeta. Kako Pavićevićeva navodi, već 2001. godine kada je Milošević uhapšen i odveden u Hag, na internet stranici „Srpske dijaspora“ mogao se naći i pročitati tekst pod nazivom „O sudbini srpskih vladara“ (Павићевич 2011, 152). U tom tekstu autor izvlači paralele između Miloševića i drugih vladara koji su prognani, žrtvovani i ubijeni za viši (nacionalni) cilj (Ibid). Pojavila se mogućnost da za deo društva ovaj pokojnik kao simbol bude izjedanačen sa mitskim vladarima iz naše prošlosti, te da na tom nivou zadobije pozitivnu poziciju u (političkoj) večnosti.



Mesto sahrane, dvorište kuće, imalo je zanimljivu simboliku. U ovom kraju zemlje, posebno po selima, neretka je sahrana u dvorištu kuće, što dakle ne predstavlja devijaciju, ali predstavlja etnospecifičnost seljačke kulture, a ne odraz visoke, državne i urbane kulture. Pavićevićeva ističe da je ovakvo rešenje za sahranu Miloševića u sebi objedinjavalo pagansko – totemističku prirodu kulta, pa i tradicionalnih i ranohrišćanskih obrazaca, što je kao celina svojom specifičnošću u odnosu na druge sahrane kako velikana, tako i “običnih” građana, ipak imalo veliki utican na stvaranje određenog kulta ličnosti pokojnog Miloševića. Zbog političkog konteksta tj. okolnosti smrti nije promenila identitet i egzistenciju ovog pokojnika kao što je to bio slučaj sa Titom koji je nakon smrti postao praktično polubog, a Đinđić simbol stradanja, vizije demokratskih ideja. Okolnosti poslednjih godina života u Haškom zatvoru, smrt u zatočeništvu, te prognanstvo iz javne državne sfere kolektivnog sećanja u sferu građanskog privatnog sećanja, te neuobičajene i specifične sahrane, učinile su da Milošević nastavi da „živi“ kroz neku vrstu spekulacija vezanih za njegovu „stvarnu“ sudbinu.

Kada sam 2016. godine posetio Požarevac, obišao sam i miloševićev grob, pre svega kako bih lično video prostor o kom pišem, a potom i kako bih pokušao da dobijem uvid u jedan oblik komunikacije građana i pokojnika – knjigu utisaka. Čovek koji je nastupio u ulozi kustosa nekadašnji je miloševićev šef obezbeđenja koji mi je pružio informacije koje su me zanimala i dozvolio da pogledam pomenutu knjigu. Knjiga utisaka koja se trenutno nalazi na ovom mestu peta je po redu. Po onome što sam pročitao, posetioci, različitih generacija kroz poruke su „komunicirali sa pokojnim Slobodanom“, zahvaljivali mu se, poručivali da je „bio u pravu“, izvinjavali se, žalili (se) na aktuelnu vlast ili Haag, itd. U svakom slučaju, bilo je jasno da je ovo, skriveno mesto, na neki način zaživelo kao marginalizovani mauzolej, mini-piramida Slobodana Miloševića.

## **XI 5. Dva slučaja „lova na političkog vampira“**

U nastavku predstavljam dva primera „političkog života mrtvih tela“. Specifičnost ovih primera je upotreba motiva vampira kao predznaka posthume političke egzistencije osoba koje su za života ili nakon smrti označene kao aberantne od strane dela zajednice u odnosu na čiju normu je aberacija definisana. Ovi primeri govore upravo u prilog ideje o ulozi „vampira“ ne kao objekta već posrednika socijalnog dijaloga.

## XI 5.1. „Glog dobavljač – beli grade“<sup>222</sup>: Josip Broz Tito kao vampir, Beograd, 5. Maj 1991

U delu rada u kom se opisuju okolnosti koje su pratile smrt, a potom i javni oproštaj, odnosno Titovu sahranu i polaganje u grob u „Kući cveća“, naveo sam poseban doživljaj i prirodu te večne kuće kao vrste političkog hrama, mesta boravka komunističkog, jugoslovenskog faraona Tita. Zaista, ovo mesto imalo je status prostora masovnog hodočašća ili pokloništva. U prvih 5 godina „Kuću cveća“ posetilo je preko 8.5 (Павићевић 2011, 170), a do danas ukupno oko 15 miliona posetilaca<sup>223</sup>. Aleksandra Pavićević ističe da je masovno poklanjanje Titovom grobu samo potvrdilo i učvrstilo njegovo uzdizanje u kult kroz umiranje, a da je pitanje da li bi Tito uopšte dostigao taj status da je proživeo još samo nekoliko godina u vremenu kada je istorija iskušavala jugoslovenski poredak (Павићевић 2011, 171). Ovo „istorijsko iskušenje“ ubrzo se pokazalo kobno za Jugoslaviju koja je u godinama nakon Titove smrti bila sve bliže raspadu koji je kasnije i nastupio.

U ovom periodu, dakle posle 1990. godine, bilo je izvesno da vreme neprikosnovenosti komunističkog sistema, ali i Jugoslavije prošla. Utopijske predstave i dogmatika komunizma, a svakako i Tita kao centralne figure komunističke / jugoslovenske mitologije sve je češće dovođena u pitanje. Ne samo da su se počeli pojavljivati pojedinci (ugl. predstavnici političke opozicije) koji su govorili protiv Tita i sistema koji je i dalje odražavao njegovo viđenje (i vođenje) SFRJ, već je naglo počeo i da se raspada jugoslovenski identitet i mitologija na kojoj je bio zasnovan, a sve su više isticali istorijski sukobi jugoslovenskih nacija (država) posebno iz perioda Drugog svetskog rata, ovo je rezultovalo pojavom nacionalizama i željom za osamostaljenjem nekih od republika. U periodu nacionalističke katarze početkom devedesetih, bilo je sve više govora o raspadu države i mogućem građanskom ratu koji se približavao<sup>224</sup>. Takva atmosfera dovela je i do sve češćih osvrta na mračne strane Titove vladavine, naručito u retorici političke opozicije u Srbiji. Jedan od najekstremnijih protivnika Titovog režima bio je dr Vojislav Šešelj, tada predsednik Stare radikalne stranke<sup>225</sup>.

Šešelj je u to vreme već dolazio u konflikt sa političkim (komunističkim) sistemom, te je kao antikomunista i nacionalista više puta služio kaznu zatvora. Ovakav rezime samo je doprineo njegovoj političkoj biografiji u trenutku kada je za većinu srpskih nacionalista Josip Broz, kao i

<sup>222</sup> „„Кућа цвећа“ непожељна“, Политика експрес, 5. Мај, 1991, Стр. 6

<sup>223</sup> [http://www.google.rs/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.belgradian.com%2Fsr%2Frazgledanje%2Fhouse-of-flowers%2F&ei=FjWwU63JMueO7AaYjYD4Ag&usg=AFQjCNErWFv\\_DMYM6yGfZLWr1RKP-KcuQ&bvm=bv.69837884,d.ZGU](http://www.google.rs/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.belgradian.com%2Fsr%2Frazgledanje%2Fhouse-of-flowers%2F&ei=FjWwU63JMueO7AaYjYD4Ag&usg=AFQjCNErWFv_DMYM6yGfZLWr1RKP-KcuQ&bvm=bv.69837884,d.ZGU)

<sup>224</sup> [http://www.slobodnaevropa.org/content/most\\_kada\\_se\\_raspala\\_jugoslavija/2252398.html](http://www.slobodnaevropa.org/content/most_kada_se_raspala_jugoslavija/2252398.html)

<sup>225</sup> „Захтев за пресељење посмртних остатака Јосипа Броза Тита у Кумровец“, Политика, 5. Мај, 1991, Стр. 11

komunizam, predstavljao prepreku nacionalnog osamostaljenja i neprijatelja srpstva.<sup>226</sup> Iako je u tom periodu Titov lik već počeo da bleedi što se sećanja građana tiče, ipak, vladajući sistem je, po mišljenju nacionalista i dalje reprodukovao (Titove) ideje jugoslovenstva i antinacionalizma. Pored toga što su Tita povezivali sa neuspehom jugoslovenskom idejom, povezivali su ga i sa tradicijom sputavanja srpskog osamostaljenja, te sankcionisanja svih koji su digli glas protiv sistema ili protiv represije Srba npr. na Kosovu ili u Hrvatskoj. Komuniste i „titoiste“ kako su ih nazivali Vojislav Šešelj, Vuk Drašković i drugi, počeli su da ističu kao krivce za prećutanu srpsku istoriju žrtvi, te nastavka politike pogubne po Srbe i Srbiju i nakon rata. Upravo u ovakvoj atmosferi 1991. godine obeležena je godišnjica smrti Josipa Broza Tita, po prvi put u ovakvim situacijama, koristeći anti-Tito retoriku.

„Tito“ kao i dalje „živ“ politički element nastavio je svoju ovostranu, političku egzistenciju, koja se činila većom. Ova egzistencija je, za deo političke opozicije, predstavljala svojevrsni „vampirizam“, što je slično tradicijskom ključu označilo pokojnika kao aberantnog, „žrtvenog jarca“, i indukovalo ritualnu retribuciju u formi uništenja „groba vampira“.

Tačno u podne dana 4. maja 1991. godine, ispred Titovog mauzoleja, „Kuća cveća“ okupilo se više hiljada ljudi kao podrška inicijativi da se telo i grob Josipa Broza odstrani iz „najlepšeg dela Beograda“ i Srbije i da na raspolaganje njegovoj porodici ili Hrvatskoj.<sup>227</sup> Naime, „Srpska radikalna stranka“, „Srpski četnički pokret“, „Srpski kulturni klub“ i „Srpska obnova“ nekoliko dana ranije objavili su da nameravaju da poruše<sup>228</sup> „Kuću cveća“.<sup>229</sup> U međuvremenu su se predomislili i kao zahtev istakli da od vlasti traže da se telesni ostaci pokojnog Tita i njegov grob izmeste odatle. Zbor je trajao oko 3 sata i prošao je bez incidenata iako je bilo prisutno između 2000<sup>230</sup> – 5000<sup>231</sup> članova i simpatizera pomenutih stranaka. Transparenti poput „Tito - srbožder“, „Josip Broz – marš iz Srbije“, ili „Ubicu vratiti ubicama“<sup>232</sup> uklopili su se uz antikomunističko - četničku koreografiju (brade, „kokarde“, šajkače, srpske zastave). Narativ, odnosno retorika korišćena na skupu imala je antikomunistički ton, ali i antititoističku notu, a više

<sup>226</sup> „Захтев за пресељење посмртних остатака Јосипа Броза Тита у Кумровец“, *Политика*, 5. Мај, 1991, Стр. 11

<sup>227</sup> „„Кућа цвећа“ непожељна“, *Политика експрес*, 5. Мај, 1991, Стр. 6

<sup>228</sup> Nekadašnji pukovnik JNA, Šljivančanin Veselin je u intervjuu za „vesti“ pomenuo i njegov odnos sa Vojislavom Šešeljem sa kojim je bio zatvoren u Ševeningenu. Ovom prilikom Šljivančanin se setio da su razgovarali o Šešeljevom antivampirskom performansu iz maja 1991. godine, kada je bilo priče da će okupljeni demonstranti pokušati da sruše „kuću cveća“. Šljivančanin u razgovoru otkrio Šešelju da je on bio zadužen za bezbednost Titovog groba, kao i da je bio spreman da na Šešelja i demonstrante otvori paljubu iz vatrenog oružija ukoliko bude pokušaja fizičkog sknavljenja mauzoleja. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/150619/Ispovest-pukovnika-Veselina-Sljivancanina-1-Moji-dani-u-Hagu/print>

<sup>229</sup> Ibid

<sup>230</sup> Ibid

<sup>231</sup> „„Кућа цвећа“ непожељна“, *Политика експрес*, 5. Мај, 1991, Стр. 6

<sup>232</sup> „Захтев за пресељење посмртних остатака Јосипа Броза Тита у Кумровец“, *Политика*, 5. Мај, 1991, Стр. 11

puta je naglašena Titovo hrvatsko poreklo te „zasluga“ za uništavanje srpskog naroda. Šešelj je tom prilikom istakao: „Srpski narod nije doživeo veće poniženje u istoriji – onaj ko mu je naneo najviše zla počiva na najlepšem mestu u Beogradu“.233 Nakon toga prokomentarisao je da Tita treba vratiti u Hrvatsku da ga polože pored tela Ante Pavelića (ustaškog poglavnika), kao „dva najveća hrvatska sina“, aludirajući pritom na inicijativu u Hrvatskoj da se telo Ante Pavelića prenese iz Španije u Hrvatsku234, ali i akcentovanje krivice obojice za uništavanje Srba.

Dominantna je bila parola „GLOG DOBAVLJAJ – BELI GRADE“ koja je „krasila“ govorničku binu. Pored parole nalazio se „poveliki glogov kolac“.235 Šešelj je u nekoliko navrata uzimao kolac u ruke, a po onome što je govorio bilo je jasno kome je on namenjen. On je više puta naveo da je Tito „najveći zločinac i neprijatelj Srba“, te da mu grob treba izmestiti. Isti govornik istakao je da će sve „titoiste“ stići ista sudbina kao i Tita u „faraonskom grobu“ bez obzira na to da li će biti premešten u „Beč, Vatikan ili Kumrovec... – „...on neće imati mira od nas „belih orlova“ i (biće) kad-tad raskopan... ..porušićemo sve njegove biste, spaliti slike, i tako jedino osloboditi petinu Srba koji žive u Beogradu...“.236 Šešelj je dakle istakao da namerava da uništi grob (i telo) pokojnika („vampira“), ali i sve druge fizičke dokaze njegovog prisustva koje su komunisti, kako smo već pokazali, koristili kao stalni podsetnik veze sa „Titovim putem“. „Tito vampir“ predstavljao je dakle, simbol, ne samo prošlosti, već i element društvenog sećanja koje mu je davalo večni život.

Šešelj i njegove pristalice prisupili su (simboličkom) posthumnom ubijanju mrtvaca (vampira) upravo onako kako to tradicija nalaže. Ne samo da su pomenuti prepoznali prisustvo Tita kao „politički vampirizam“ u smislu odbijanja da se umre i nestane, već i u smislu crpljenja životne energije (srpskog) naroda.

Ipak, glogov kolac nije bio namenjen samo Titu iako bi ovaj ukoliko analiziramo retoriku, bio „glavni vampir“, već i drugim „vampirima“ na političkoj sceni Jugoslavije. Šešelj pominje vampirizam te borbu protiv istog kada preti „titoistima“ koji brane da se Titov grob izmesti iz Srbije, a potom pominje i „povampireni ustaški poredak na čelu sa titovim generalom (Franjo, prim. aut) Tuđmanom“.237 Drugi govornici takođe su govorili o opasnosti od „povampirenog

---

<sup>233</sup> „„Кућа цвећа“ непожељна“, Политика експрес, 5. Мај, 1991, Стр. 6

<sup>234</sup> Ibid

<sup>235</sup> Ibid

<sup>236</sup> „„Кућа цвећа“ непожељна“, Политика експрес, 5. Мај, 1991, Стр. 6

<sup>237</sup> „„Кућа цвећа“ непожељна“, Политика експрес, 5. Мај, 1991, Стр. 6

ustaštva“.<sup>238</sup> Šešelj je dakle, koristeći se motivom govorio o artefaktima prošlosti izmeštenim u sadašnjost u kom su kontekstu predstavljali aberaciju, te nečistu i opasnu pojavu.

Kao što je Tito doveden u paralelu sa Pavelićem, te označen kao eksploatator srpskog naroda, tako je i Tuđman označen kao naslednik Titovog vampirskog pira. Naime, po narativu skupa, centralna figura, „glavni vampir bio je Tito“, njegovi naslednici „titoisti“, komunisti predstavljali su nastavak njegovog tretmana Srba u SFRJ, dok su u Hrvatskoj tu tradiciju nastavljale „povampirene ustaše“ na čelu sa Franjom Tuđmanom. U tom smislu, Šešeljeva retorika nije bila svedena samo na isticanje pogubnog prisustva Tita, već i drugih koji su nastavljali njegovu „vampirsku politiku“ u SFRJ i Srbiji. Treća kritika ili pretnja kolcem bila je upućena kao upozorenje na mogućnost „povampirenja“ ustaškog pokreta u Hrvatskoj, u smislu da fašistički pokret iz zaborava (smrti) oživljava.

U tom smislu, može se reći da je na ovom mitingu kroz medijum ritualne i iznad svega teatralne retorike, iskazana višeslojna komunikacija. Na teatralan način, koristeći kolac (predmet sa simbolikom dobro poznat u našem ali i drugim narodima SFRJ) i performans (dolazak na „grob vampira“, mesto gde vampir obitava i gde se može ubiti<sup>239</sup>) Šešelj i ostali govornici konstruisali su ikonografiju za politički skeč kao narativ ne o prošlosti, već aktuelnim političkim temama.

Motivi vampirizma koji su korišćeni su sledeći: vampirizam kao posledica aberacije (pokojnik koji je je za života bio zao ili zgrešio), vampirizam kao protivprirodno odbijanje da se „svet živih“ napusti nakon smrti (Tito, titoizam, komunizam), grob kao mesto na kom vampir „živi“ tj. obitava kada nije aktivan (Tito), povampirenje, kao izmeštenost, povratak iz sveta mrtvih u svet živih, ili povratak nečega za šta se verovalo da je odavno mrtvo (ustaški pokret), motiv ispijanja krvi kao simbol eksploatacije (odnos SFRJ prema Srbiji) i motiv ispijanja krvi kao životnog soka (Tito kao dželat sroskog naroda, Tuđman i „neo-ustaše“ kao naslednici Pavelića i ustaša), motiv širenja vampirizma / vampirska zaraza (veza Tita, Pavelića i Hrvatske, veza Tita i „Titovog ustaškog generala“ Tuđmana) i na kraju, upotreba motiva glogovog kolca kao načina da se vampir uništi u svom grobu<sup>240</sup>.

---

<sup>238</sup> „Захтев за пресељење посмртних остатака Јосипа Броза Тита у Кумровец“, *Политика*, 5. Мај, 1991, Str. 11

<sup>239</sup> Konsultovati: Караџић Вук, Вукови записи, Иницијал СКЗ, Београд 1964 и Ђорђевић Тихомир, *Вампир и друга бића*, Примљено на 4. Скупу одељења друштвених наука САН, 1952

<sup>240</sup> Treba imati na umu da nisu svi pomenuti motivi vezani samo za verovanja o vampirima u „narodnoj religiji Srba“ već uopšte iz opšte poznatog korpusa motiva vampirizma poreklom sa ovih prostora ali i razvijenih i globalno raširenih kroz zapadnu književnost i kinematografiju. Najznačajnije obeležje zapadnog korišćenja motiva, a to i Šešelj radi, jeste simboličko metaforička upotreba motiva, gde vampir predstavlja određenu (kulturnu, političku, sovijalnu itd) drugost. Za više informacija konsultovati: Шаровић Марија, *Метаморфозе вампира*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2008

U tom smislu možemo reći da se u narativu prikazanog simboličkog „lova na vampire“ ovaj motiv koristi kao kritičko oruđe, ali i način da se ukaže na ideološku, političku, nacionalnu, istorijsku, moralnu, klasnu i ekonomsku drugost, u odnosu na koju lokalni „van helsing“ figurira kao spasilac. Kroz prikazani ritual, akcentovane su opozicije poželjno:nepoželjno kao slika aberacije ili inverzije norme, čime su i podeljene uloge „vampira“ i „vampirdžije“ kao refleksije opozicija „mi“: „oni“. Aberacija koja je uočena proistekla je iz ideja Šešelja i onih koji su ga podržavali u označavanju „Tita“. Ipak, Tito je bio samo simbol, Šešelj i ostali su kroz ideju „vampira“ i povampirenja govorili o živima čiji je politički diskurs bio opozitan, a time aberantan.

Ono što je uočljivo na ovom primeru jeste hibridizacija, odnosno instrumentalizacija motiva narodne tradicije i njegove upotrebe u netradicijskom kontekstu. Na ovaj način, traicijski ključ označavanja aberacija te logike postanka i uništavanja demona primenjen je na nivou koji je razumljiv širokim masama. Ovako koncipiran performans iskoristio je opštepoznati motiv držeći se tradicijske logike upotrebe motiva, čijoj su komunikacijskoj ulozi date nove relacije. Iako je osnova rituala po formi delovala kao borba Šešelja i „Tita-vampira“, demon je poslužio kao most razdvajanja dve političke struje. Dve grupe su u dominacijskom dijalogu nastojale da uslove konsenzus o tome da je, sa jedne strane Tito „vampir“, aberantan u odnosu na normu, vreme i prostor, dok je druga grupa insistirala na pozitivnom vrednovanju simbola jugoslovenstva i dotadašnjeg političkog poretka.

#### **XI 5.2. „Mraku mrak, sahranjen je u mraku, sahranjen u dvorištu“<sup>241</sup>: Slobodan Milošević kao vampir, Požarevac, 10. Mart 2007**

U Požarevcu je 10. marta 2007. godine, dan pre prve godišnjice smrti Slobodana Miloševića, zaboden glogov kolac kao preventiva, odnosno sanacija „povampirenja“. Požarevčanin Miroslav Milošević (poznatiji kao „Foto Mile“), inače pripadnik „Otpora“,<sup>242</sup> oko 1 sat posle ponoći, koristeći merdevine iz komšijskog dvorišta, uspeo je da uđe u dvorište porodične kuće Slobodana Miloševića. Ovom prilikom se upisao u već pominjanu knjigu utisaka nakon čega je napustio dvorište.

„Foto Mile“ je ovom prilikom u knjigu utisaka napisao sledeće:

---

<sup>241</sup> <http://arhiva.kurir-info.rs/arhiva/2007/mart/05/V-06-05032007.shtml> , link preuzet, 28.6. 2014 link preuzet, 28.6. 2014

<sup>242</sup> Narodni Pokret Otpor

„Mraku mrak, sahranjen u mraku, sahranjen u dvorištu, moja majka počiva na groblju, ne u dvorištu, ponoć je, gluva noć, vreme vampira, ovoga puta došao sam bez ičega i glogovog kolca, a sledeći put sa glogovim kolcem“.243

„Sledeći put“ je bio već narednog dana u podne kada je, „otporaški Van Helsing“ ponovio akciju, ovaj put na grob noseći glogov kolac. Foto Mile se slikao više puta pored groba u koji je postavio glogov kolac. Akter lova na „Miloševića-vampira“ je kasnije izjavio da ovaj ritual izveo u ime „Otpora“, ali je izbor datuma bio njegov lični, jer mu je „bezbolnije“ bilo da to uradi dan pre komemoracije, nego na dan iste, pošto je hteo da izbegne incidente.244 „Sam čin ulaska u dvorište porodice Milošević i stavljanje glogovog koca bio je moj zadatak u ime Otpora, ali sam ja to hteo da uradim na bezbolniji način, da ne dolazim u sukob sa narodom koji će tog dana biti na grobu - priznao je on.“245 Nakon obavljenog performansa, Foto Mile je samoinicijativno napustio dvorište i prijavio se u policiju.

Nije mi poznato da li je požarevački „vampirdžija“ snosio zakonske posledice zbog svog čina, ali je svakako pobrao kritike od Miloševićevih partijskih saboraca, a potom i pretnje od strane bliskih prijatelja Marka Miloševića, sina pokojnog predsednika. Sa druge strane, Momčilo Veljković, koordinator požarevačkog ogranka „Otpora“ odmah nakon incidenta izjavio je kako je ideja o glogovom kolcu na Miloševićevom grobu bila njegova, ali da je godinu dana ranije kada je Milošević preminuo zbog zdravstvenih problema, bio sprečen da je izvede. „Bora Pekar“ kum Marka Miloševića, ubrzo je uputio pretnje pomenutim otporašima, ali i poziv na fizički obračun na godišnjicu smrti Slobodana Miloševića.246

Vest o napadu na Miloševićev grob preneo je deo domaćih i stranih medija. Domaći poput „Kurira“ i sličnih dnevnih listova preneli su priču na sličan način kao i ja, dok su strani mediji bili nešto maštovitiji pa se u priči o događajima iz Srbije našlo i poneko preterivanje. Tako je primera radi na portalima Herald Scotland i The register predstavljena priča o srpskim, požarevačkim ubicama vampira koji su došli na Miloševićev grob kako bi ga sprečili da se ponovo popne na „političku binu“, a potom mu kolcem proboli srce i tako ubili vampira.247 U članku Herald Scotland-a, Dom Augustin Kalmet „posvećeni lovac na vampire“ izneo je svoje viđenje Srbije kao zemlje koja ima tradiciju lova na vampire još od početka 18. veka, kada je obavljeno stotine

---

<sup>243</sup> <http://arhiva.kurir-info.rs/arhiva/2007/mart/05/V-06-05032007.shtml> , link preuzet, 28.6. 2014 link preuzet, 28.6. 2014

<sup>244</sup> Ibid

<sup>245</sup> Ibid

<sup>246</sup> Nekoliko dana kasnije zaista je i izbila tuča između pomenutog Veljkovića i Pekara, mada to nema veze sa analizom.

<sup>247</sup> <http://www.heraldsotland.com/vampire-slayer-impales-milosevic-to-stop-return-1.829326>

[http://www.theregister.co.uk/2007/03/06/milosevic\\_staked/](http://www.theregister.co.uk/2007/03/06/milosevic_staked/)

ovakvih rituala. Kao što možemo videti, tradicija miloševićeve vlasti u Zapadnim medijima lako je povezana sa tradicijom balkanskih „vampira“ kroz balkanističku vizuru.

Sa strane analize političke antropologije, ovaj primer iako možda deluje vrlo slično slučaju napada Šešelja na Titov grob, ipak ne odražava iste elemente komunikacije a time i funkciju. Naime, u slučaju Tita, ključni momenti su bili njegov grob kao hram večnog sećanja i obožavanja, a time i prisustva Tita u samom centru Beograda, čak i 11 godina nakon smrti i prisustvo Titove političke i ideološke opozicije na čelu sa Šešeljem koji je želeo da kroz narativ optuži Tita i „titoiste“ za vampirizam, te da ih kolcem simbolički zastraši ili uništi. Sa druge strane, Miloševićev grob, iako još uvek donekle tema spekulacija, odavno nije bio simbol političke moći koju je Milošević godinama unazad, za života izgubio. Prisustvo Miloševića u špekulacijama građana o sudbini njegovog tela, nije bilo dovoljno da on zaista postane deo koncepta „političkog života mrtvog tela“ ili da se njegovi lik i delo „vrate“ na ovozemaljsku političku scenu kroz „političko povampirenje“.

Razrešenje okolnosti napada na Titov i Miloševićev grob leže u promeni političkog i društvenog konteksta. Naime, tačno je da je Šešelj pokušao da (simbolički) uništi Titov grob čak 11 godina nakon njegove smrti, dok je Foto Mile čekao mnogo manje pre nego što je došao sa kolcem na Miloševićev grob. Centralna tačka u oba napada je to što su se oni dogodili upravo u trenutku kontinuiteta slabljenja sećanja na pokojnika, a time i političke moći koji je imao na ovom svetu. Šešelj je napao Titov grob u trenutku kada je njegovo duhovno i političko prisustvo bilo najslabije u životu Jugoslavije za poslednjih 50 godina, dok je Foto Mile napao Miloševićev grob u trenutku kada je ovaj bio sahranjen jednu, ali već više godina, ako ne i deceniju unazad, „politički mrtav“.

Profili napadnutih pokojnika se razlikuju u skali prisustva (odnosno moći), po kojoj je Tito bio prisutan i večan<sup>248</sup>, dok je Milošević bio marginalizovan. Ono što je pak ključ za razumevanje sknavljenja Miloševićevog groba, leži u pitanju ne identiteta „vampira“, već pitanju - „ko je Van Helsing?“.

U Šešeljevom performansu komunikacije o prošlosti, sadašnjosti i neizvesnoj budućnosti te ulozi demona u istoj, važnu ulogu imala je i podela odnosa na „vampire“ i „nevampire“, odnosno „ubice vampira“. U tom smislu, kao antivampiri ili ubice vampira predstavljeni su „radikali, „Četnici“ i ostali koji su bili protiv Titovog i jugoslovenskog sistema. Dakle, kod Šešeljevog

---

<sup>248</sup> Ideja večnosti je kasnija dok je ideja produžene egzistencije nakon smrti raniji oblik kulturnog prevazilaženja ljudske traume koju proizvodi ideja smrtnosti (Moren 1980, 25). „Večnost“ kao apstraktan pojam, nije samo ideja koja olakšava čoveku traumu smrtnosti (Kuljić 2014, 36), već kao političko oruđe može služiti i kao osnova dihotomije (običnog) čoveka i nad-čoveka.



narativa radilo se o komunikaciji koja praktično delila društvo po principu „ili si sa nama ili si protiv nas“, gde je jedna strana bila izrazito zla, a druga opozicija tom zlu, a time dobra. Svakako da se radilo i o afirmaciji stranaka i pokreta koji su početkom devedesetih, kroz retracionalizaciju, bivali sve jači, ne samo u Srbiji, nego i u Jugoslaviji.

Za Miloševića se ne može reći da se zadržao kroz raširen kult vođe ili da je postao simbol mučeništva na javnom nivou. Njegova najljuća opozicija oličena u „Otporu“ počela je da umire istog trenutka kada je i on izgubio svoju političku moć. Upravo u tome leži suština. Narodni pokret Otpor osnovan je 1998. godine, sa osnovnim ciljem uništenja Slobodana Miloševića i njegovog režima. Dakle, Milošević je bio ključni motiv oko kog je „Otpor“ organizovao ne samo svoje delovanje, već i svoj identitet, a time i praktično – (politički) život organizacije. Ova pretpostavka pokazala se tačnom nakon „pada“ Miloševićevog režima 5. oktobra 2000.godine. Nakon što je Milošević kao ključni neprijatelj opozicije bio uklonjen iz političkog i društvenog života države, pokrenuta su dva procesa: preuzimanje i organizovanje nove vlasti u državi, odnosno proces integracija organizacija poput „Otpora“ čiji su misija i svrha bili gotovi onog trenutka kada su Milošević i njegova vlast nestali sa političke scene Jugoslavije/ Srbije.

U trenutku svoje najveće popularnosti „Otpor“ je imao oko 70.000 aktivista, dok je taj broj od pada Miloševića bio u stalnom opadanju kako se interesovanje za ovu organizaciju smanjivalo. Pokušano je da „Otpor“ kao politička stranka nastavi svoj „život“ kojoj cilj više nije bio obaranje Miloševića ili bilo koje druge političke figure, već borba protiv korupcije. Ubrzo se ispostavilo da je interesovanje, kako Zapada koji je do pada Miloševića finansirao organizaciju<sup>249</sup>, tako i građana Srbije, jenjavalo. Otpor je 2004. godine inkorporiran u redove „Demokratske stranke“ koju je tada vodio Boris Tadić. Iako je ideja organizacije i međunarodna promocija koju je sprovodio Zapad, inspirisala slične antirežimske pokrete u svetu, ova organizacija u Srbiji je postala potpuno marginalizovana i praktično zamrla. Sada kada ovo znamo, pa ponovo pogledamo istorijske i političke okolnosti u kojima je Miloševićev grob napadnut postaje nam jasno da se radi o pokušaju povratka ne Miloševića, već Otpora na „ovaj svet“ iz atara zaborava.

Čini se da je ritual požarevačkih Van Helsinga bio manifest sa ciljem na podsećanje građana na nekadašnju borbu koju je ovaj pokret imao sa sistemom koji je zbačen, a koji su nasledili oni koji nisu ostvarili planove za utopijskim demokratskim preporodom države. Da je reč o samoafirmaciji govori i to da su akteri ne samo priznali svoj čin već su se i fotografisali na mestu „zločina“, a

---

<sup>249</sup><http://www.nezavisne.com/index/kolumne/Otpor-jedna-karijera-127521.html?modul=komentari&poziv=kolumne&naslov=Otpor-jedna-karijera&idv=127521>

potom otišli u policiju iako ih niko nije prijavio ili teretio zbog prekršaja, da se sami prijave, da bi potom i javno govorili onome što su osmislili i učinili.

Kako ne bih ponavljao analizu šešeljeve uporebe motiva naglasiću da je slučaj „ubijanja vampira“ u Požarevcu takođe instrumentalizacija tradicijskog i opštepoznatog motiva u netradicijskom, političkom kontekstu. Slučaj u Požarevcu sam ipak naveo iz drugog razloga. Naime, oba slučaja „Tita“ i „Miloševića“ kao „vampira“ potvrđuje tezu o „vampirskoj perspektivi“ kao refleksiji pozicije, odnosno percepcije onog ko koristi motiv kako bi (kroz njega) govorio o svetu koji ga okružuje te aberacijama koje sagledava u odnosu na sopstveno viđenje poželjnog.

Sa druge strane, na ovim perimerima mogu uočiti ono za šta nemam dovoljno informacija u kontekstu seoskog označavanja „vampira“, a što sam naslutio dosada. Naime, u oba slučaja, aberacija te označavanje povampirenja, kao ritual koji je sledio, nisu bile mehaničke, već kontekstom uslovljene posledice društvenih i odnosa moći. Ovi odnosi su u oba slučaja, na nivou širem od seoske zajednice označavale „vampire“ ne samo kao ličnosti već simbole nepoželjne društvene stvarnosti, dok su „vampirdžije“ performirale drugu stranu, antikomunistički/nacionalistički, odnosno antimiloševićevski/otporaški identitet. Drugim rečima, „vampir“ je u ovim slučajevima poslužio kao binarna opozicija „nama“, odnosno ubici demona, koji je kroz isticanje negativnih aspekata „tenca“ ukazivao na svoj pozitivni identitet.

Razlog zbog kog Šešelj nije označio Miloševića ili „Foto Mile“ Tita prepoznao kao „vampira“ nije ležao u objektivnim, već subjektivnim, ličnim, generacijskim, idejnim i identitetskim percepcijama sopstvene pozicije, odnosno opozicije. Šešelju milošević nije bio „vampir“ zbog toga što se njihove političke ideje nisu suštinski potirale, niti su potrajale, ali i zbog toga što su u međuvremenu sarađivali te se i socijalizovali u Hagu, dok za požarevački „Otpor“, Tito nije bio relevantan u kontekstu refleksije sopstvenog identiteta kao opozitnog. U suštini, „abercije“ nisu bile objektivno već subjektivno percipirane, a okolnosti su odlučile momenat u kom će se taj identitet performirati kroz instrumentalizaciju motiva kroz koji se govorilo o „drugome“, ali pre svega o sebi.

\*\*\*

Osnovni cilj ovog dela teksta bio je da se ukaže na fenomen političkog vampirizma odnosno povampirenja kao deo korpusa „političkog života mrtvih tela“. U ovom slučaju političko povampirenje ili vampirizam predstavljaju nastavak političkog života specifičnog aktivnog pojedinca ili pokreta. Postoji jako važna veza između promene istorijskog, društvenog i političkog konteksta koji utiče na prepoznavanje političkog vampirizma ili povampirenja. „Drugost“

„vampira“ takođe je, u ovim slučajevima bitna, jer predstavlja poziciju diferencijalizacije „demona“ i „van Helsinga“ oličenog u političkom pokretu ili pojedinca koji kroz svoje delovanje i ritual ubistva ističe zlo demonu, prepoznaje elemente aberacije, te manifestuje sebe kao žrtvu odnosno zaštitnika od pošasti koja se neumitno iznova pojavljuje / preti. Pošast je „vampir“ kao simbol drugog koji krši ili se ne uklapa u sliku norme koja se brani.

U slučaju Vojislava Šešelja i „napada na Kuću cveća“, motiv vampira je korišćen kao politička metafora i oruđe ukazivanja na (lošu) ideološku, političku drugost, te njen „posthumni život“ kao aberaciju. Ipak, „Tito vampir“ poslužio je kao polazna tačka, plato komunikacije i poruka koji su kroz različite likove i vrste „vampirizama“ povezani zlo prošlosti i zlo današnjice, kao tradicije koje su povezane, kroz motiv „vampira“. Šešelj je kroz upotrebu ovog motiva najavio novo doba i afirmisao sebe i svoje „saborce“ kao Van Helsinga kao opoziciju „vampirima“. Na ovaj način, Šešelj i ostali su nastojali da ostvare „prirodni i socijalni ekvilibrijum“, oličen u ideologiji Srpske radikalne i ostalih prosrpskih, protradicionalnih stranaka.

Kao povod za napad na Miloševićev grob pre bih istakao njegovo odsustvo nego prisustvo u političkom životu Srbije. Naime, postoji četiri razloga zbog koga bi „Otpor“ 2007. godine napadao pokojnog Miloševića: konačna osveta pokojniku koji nije osuđen ni kažnjen, kako u Hagu, tako ni u Srbiji, uveravanje u njegovu smrt ili preventiva mogućem povampirenju, povezivanje Miloševićevog lika i dela sa nastavkom korupcije u novom „demokratskom“ sistemu i na kraju, najvažniji motiv samoafirmacije i izbegavanje sopstvene smrti koja se odlaže u slučaju „Otpora“ samo nastavkom političke ili simboličke egzistencije Slobodana Miloševića.

Naime, ukazao sam da je za života od strane (dela)naroda i međunarodne zajednice obožavani Tito, sahranjen kao otac nacije, a da je Milošević sahranjen kao „persona non grata“, što je u oba slučaja bilo povezano sa trenutnim političko društvenim doživljajem ovih pokojnika, ali i njihovim mestom u kolektivnom, društvenom sećanju, pre svega na javnom nivou. Promena političkog raspoloženja uticala je i na način na koji se sećamo mrtvih, ali i na naš odnos prema eventualnom prisustvu simbola pomenutih u svetu živih. Neki pokojnici su pozitivno a neki negativno percipirani u svojoj „posthumnoj egzistenciji“ van prostora mrtvih. Ovo je zapravo prostor socijalnog sećanja, odnosno pamćenja, kom određen diskurs prethodi ili se razvija u odnosu na centar ideja, normi i moći. Ovi centri, masa ili grupa su oni čije ideje označavaju pokojnike, pojedince kao posebne ili „povampirene“ mrtve u svetu živih.

Možemo reći da povod za definisanje „političke drugosti“ kao vampirizma princip sličan narodnim tradicionalnim konceptima definisanja pojedinca kao „vampira“, jer su osobe definisane

kao (politički) demoni u trenutku kada je postignut makar parcijalni društveni konsenzus o tome da su te ličnosti i njihove ideje zle, opasne i zarazne, te da su oni sami artefakti prošlosti, opasni po aktuelnu društvenu stvarnost.

Ovaj deo rada dao je odgovore na pitanja „kako“ i „zašto“, ali je pre svega ukazao na važnost pozicije (pitanje „ko“) onog ko prepoznaje demona, na osnovu određenih aberacija. Po istom ključu, kao što Tito ili Milošević nisu bili aberantni za apsolutno celu zajednicu, u odgovarajućim okolnostima, oni su kao simboli aberacije poslužili kao „žrtveni jarci“, pre svega kao označeni, krivci, a potom i modeli kroz koje se govori o poželjnom poretku, iz individualne ili grupne perspektive.

Najvažniji zaključak ovog dela analize svakako je onaj koji ukazuje na važnost upotrebe motiva od strane pojedinca, grupe ili kolektiva koji u njemu vide inverziju, ili prisustvo inverzije sopstvenih ideja o notmi, moralu ili poželjnom. U tom smislu, kako na selu, tako i u gradu, „vampir“ je ne samo motiv o kom se, već i kroz koji se govori, u ovim slučajevima na nivou masa, društva i države. Ontologija se promenila, pomenute upotrebe odražavaju dubinsku tradicijsku logiku, ali u formi koja je jasno metaforička i fantastična i ciljano deo performansa. Moderna, urbana ontologija je važna jer jednako razdvaja folklorni, seoski doživljaj „vampira“ od književnog i filmskog, ali takođe i naglašava važnost popularnosti, raširenosti i razumljivosti slika motiva kao oruđa komunikacije unutar hibridnog društva.

U nastavku govorim o upotrebi motiva u kontekstu hibridnog društva te nastojim da razumem okolnosti usled kojih „vampir“ kao simbol određene tradicije postaje potencijalno pozitivan, odnosno traumatičan aspekt re-reprezentacije kuturnog identiteta. Rereprezentacija podrazumeva prostor sela, ali pre svega na javnom, nivou srpskog ili globalnog društva.

## **XII „VAMPIR“ U MUZEJU: UPOTREBA, IZMIŠLJANJE I SKRIVANJE TRADICIJE**

Ovaj, poslednji deo teksta predstavlja katarzu analize. Ovaj motiv, u kontekstu muzejskih postavki te turističkih tura poslužiće kao ilustracija uticaja globalnih tekovina na percepciju kulture te instrumentalizaciju i javnu reprezentaciju lokalnih identiteta učitanih odnosno projektovanih kroz upotrebu različitih predstava i stavova o „vampiru“. Ovaj deo teksta ilustruje strategije kulturne afirmacije, upotrebu tradicije i rereprezentaciju javnih i intimnih identiteta u odnosu na „značajnog drugog“ (Naumović 1990, 1998, 2009, 2010)

### **XII 1. „Vampir“ u muzeju: od brendiranja do izmišljanja tradicije**

Budući da sam u radu više puta pominjao izraz „muzealizacija“ kao odrednicu ophođenja i reprezentovanja određenih elemenata tradicije, smatram da je bi bilo zanimljivo ovaj deo začeti načinom na koji „vampir“ figurira kao element muzejskih postavki i turističkih tura. Smatram da je ovo važno iz više razloga. Prvo, ilustruje netradicijsku upotrebu motiva u tradicijskim zajednicama kao posledice hibridizacije kulture/društva danas. Drugo, potvrđuje ideju da upotreba specifičnih modela motiva utiče na svest zajednica o načinu na koji će biti percipirane od strane šireg društva. Kroz primere instrumentalizacije upotreba motiva kao simbola, tradicije, kulture i identiteta nastojim da razumem specifične predstave o vampiru u specifičnim kontekstima. U nastojanju razumevanja intimnog ne samo na nivou pojedinca već grupe ili zajednice nastojim da objasnim kada „vampir“ kao simbol postaje posebni ili aberantni, element ponosa ili traume rereprezentacije baštine. Upotrebu motiva, na javnom nivou pratim kroz muzejsku odnosno turističku upotrebu, u gradu ali i na selu.

#### **XII 1.1. Muzeji, tradicija, identiteti i moć**

Ljiljana Gavrilović navodi da je osnivanje i razvoj modernih muzeja tekao paralelno sa formiranjem nacionalnih država u Evropi 18. veka (npr. „Luvr“, Francuska, 1793. godine, ili „Britanski muzej“, Engleska, 1753. godine) (Гавриловић 2009, 14). Isti autor navodi da su nacionalni muzeji poput npr. „Narodnog muzeja“ osnovanog 1844. godine u Beogradu, (kao simbol nezavisnosti) pratili osnivanje i učvršćivanje Srbije koja je u to vreme još uvek bila vazal, deo Otomanskog carstva (Гавриловић 2009, 15). Novonastale muzejske kolekcije prezentovale su

znanja o (sopstvenoj, nacionalnoj, državnoj) prošlosti (istorija), prirodi (prirodni resursi) i kulturi (umetnost, nauka, tehnologija, itd.) (Гавриловић 2009, 16). Muzejske kolekcije, odnosno muzeji, prestali su da budu uglavnom zatvoreni, privatni prostori namenjeni određenoj klasi posmatrača i prešli u vlasništvo države, tj. javnu, društvenu sferu. Takođe, očigledne su i veze između muzejskih postavki i državnog, nacionalnog i poželjnog identiteta, koji je kroz postavke prezentovan prvo sopstvenom društvu, a potom i posmatračima iz drugih zajednica, društava ili kultura.

U muzejima savremenog tipa kreiraju se narativi i sa širim društvom komunicira kroz predmete od naučnog, umetničkog, kulturnog ili istorijskog značaja, po principu : „autentično : neautentično, normalno : čudno, umetnost:ne-umetnost, naučno zabeleženo : bez konteksta, kultura/tradicija:ne – kultura / neukorenjeno, remek delo : proizvod“ ili čak „retko : često“, gde leva strana označava predmete koji zavređuju da budu izloženi u muzeju, dok desnu stranu čine opisi predmeta koji nisu dovoljno bitni da bi postali deo postavke muzeja (Гавриловић 2009, 18-19). Da bi predmet bio označen kao dovoljno važan ili poželjan deo postavke mora proći kroz proces kontekstualizacije. Kontekst je vrlo bitan, jer u odnosu na želju kreatora postavki, određeni predmeti u koje je učitana prošlost i prostor porekla, dobijaju nov identitet kao artefakt prošlosti, za koji se vezuju određena znanja ili priče, iako se time zanemaruje njihova stvarna, upotrebna priroda i učitava nov, savremen pogled na njihovo značenje. Tako na primer stari fes ili opanak od pre sto ili više godina danas postaje deo istorije, a ne svakodnevni, običan predmet kao što je to tada bio. Identitet predmeta predstavlja zbir utkanih značenja, dok je zbir značenja predmeta dalje učitana u atmosferu i ideju koji čine muzej. Muzeji i jesu *prostori* različiti od spoljašnjeg sveta i to upravo zbog ideja, znanja i veština koje prezentuju, a koji čine atmosferu koja obavlja posmatrača.

Pored ideje koja se provlači kroz muzejsku postavku, atmosfera čini da muzej kao prostor ima posebnu „težinu“ za posmatrača koji izlazi iz spoljnog običnog, i ulazi u muzejski, neobičan prostor. Nikos Čusidis navodi da muzeji kao prostori i institucije imaju za cilj da nas odvedu u prostor i vreme različite u odnosu na sadašnje (Гавриловић 2009, 88), dok Mirče Elijade prostore muzeja, a posebno memorijalnih muzeja shvata čak kao prostore „kripto religijske prirode“ i pored njihove profane forme (Wolfram 2002, 688-689, Mostow 1993, 409).

Upravo činjenica da drugi, ne-muzejski prostori u kojima se izlažu gostujuće postavke iz određenih muzeja kod posetilaca ne izazivaju ista osećanja pa ni obrazac ponašanja, potvrđuju „specifični skup značenja“ (Гавриловић 2007, 34) koje je društvo pripisalo muzejima kao svojevrsnim hramovima znanja. Kao i u slučaju hramova, muzeji su zapravo zbirke društvenih predstava i ideja, a time su i sami artificalni, kao što su artificalne i izložbe koje više govore o

„kulturi u kojoj se proces selekcije predmeta odvija, nego „izvornoj“ kulturi, onaj iz koje predmeti potiču“ (Ibid). Činjenica je ipak da ljudi koji stoje iza postavki u muzejima odlučuju o tome da li neki predmet ispunjava standarde po kojima je dovoljno „izvoran“ ili „autentičan“ i pre svega kontekstualno povezan sa pričom koju muzej kroz postavku želi da ispriča.

Ljiljana Gavrilović napominje da određeni neuobičajeni predmeti, poput vanevropskih, u odnosu na domaće, „tradicionalne“, neukorenjeni, pa se mogu definisati kao „čudni“, te se i pored zanimljive prirode predmeta, često isključuju iz postavke ukoliko ne dobiju naučni kontekst (Ibid). „Naučni kontekst“ ili naučna priroda predmeta je svakako promenljiva kategorija budući da se promene u nauci odražavaju i na muzejske postavke. Tako su na primer u 18. i 19. veku muzeji postali mesta racionalnog, naučnog, nakon čega su iz postavki izmešteni, odnosno odstranjeni brojni (ne)realni predmeti poput, „sirena, zmajeva, i jednoroga“ (Gavrilović 2011, 34). To je posledica ne samo napretka nauke koja je isključila mogućnost postojanja takvih, fantastičnih bića, već i početak insistiranja na „racionalnom“ i naučnom (re)prezentovanju, pa i oblikovanju (društvene) realnosti.

U kontekstu ovog rada, muzeji kao platoi zvanične kulturne politike / ideologije i identiteta, predstavljaju simbole poželjnog, odnosno dominaciju centra u odnosu na nasleđe ili kulturu margine koju kroz artefakte može izmeštati, odnosno muzealizovati. Setimo se ideje o muzealizaciji određenih elemenata opozitnih ili marginalizovanih kultura kroz koju se ovi sistemi ideja izmeštaju iz prostora žive kulture u prostor sećanja. Jasno je dakle da onaj koji kontroliše muzeje, na neki način kontroliše i realnost, pa i identitete koji oni stvaraju na nivou zajednice, države, regije ili grada. Bez obzira na veličinu društvenog prostora u kom muzej čini važan simbolički centar identiteta, muzej je uvek „definisan sa stanovništa moći (Гавриловић 2009, 50). Kao što postoje marginalne stvarnosti, postoje i muzeji marginalnog, mističnog i nesvakidašnjeg. Muzeji postaju platoi konstruisanja i selekcije tradicije odnosno re-representacije identiteta.

## **XII 1.2. Muzej i „iracionalno“**

Jedan od najstarijih modernih specijalizovanih muzeja koji se bavi onostranim, ili „natprirodnim“, jeste „Muzej veštičarenja u Kornišu“ (Engleska).<sup>250</sup> Pomenuti muzej zapravo priča priču ne samo o veštičarenju, već i o samoj magiji i okultnom. Vlasnici muzeja su od njegovog nastanka 1951. godine, morali više puta da izmeštaju sedište muzeja upravo zbog odnosa gradskih

---

<sup>250</sup> <http://cornishwitchcraft.co.uk/museum.html>

vlasti ili hrišćanske zajednice koja se protivila postojanju ovakvog muzeja u svojoj blizini.<sup>251</sup> Nakon decenija suživota lokalne zajednice i ovog muzeja, ispostavilo se da je muzej ipak postao deo lokalnog identiteta. Ovo se ilustrovalo u trenucima kada je muzej usled vremenskih nepogoda bio ugrožen, kada je pomoć spašavanju artefakata i samog muzeja pored zaposlenih, pružio i veliki broj volontera. Iako koncept ovog muzeja isprva nije bio prihvaćen, već, šta više, dovođen u sukob sa hrišćanskim stanovništvom nekoliko zajednica, vreme je učinilo da postane deo identiteta oblasti Kronvol.

„Muzej duhova i bajki“ u Plzenu (četvrti grad po veličini u Češkoj, udaljen svega 90 km od Praga), predstavlja potpuno drugačiji odnos između uže i šire zajednice. Ovaj muzej je smešten u „jezoviti“ prostor podruma nekadašnje pivnice iz 16. veka. Iznad podruma u kom se nalazi muzej nalazi se građevina pivnice koja je renovirana i postala hotel.<sup>252</sup> U većini onlajn prospekata koje sam čitao, napominje se da postoje razne priče o duhovima vezane za samu kuću (nekada pivnicu, danas hotel), za podrume, ali i čitav taj kraj grada koji je star vekovima.<sup>253</sup> Prospekti dalje govore kako su u blizini samog muzeja i hotela nekada viđani duhovi, zmajevi i slična bića. Naglašeno je da ovo mesto vodi posmatrača daleko od njegovih svakodnevnih problema, u drugi svet i povezuje ga ne samo sa duhovima iz muzeja, već i sa grofom Radušem, mitskim vilinskim psom, raznim vodenim duhovima i vešticama koje nastanjuju grad Plzen. Radi se dakle, o transcendentnom prostoru koji kroz sočivo prošlosti ili mistike govori o današnjici i svetu zajednice.

„Nesi“, mezimica mnogih Škota, već više od 20 godina ima svoj sopstveni „Istraživački centar i muzej Loh Nesa“ (Škotska).<sup>254</sup> Da pojasnim, „Nesi“ je čuveno čudovište nalik na dinosaurusu iz jezera Loh Nes smeštenog u brdima severne Škoteske. Iako postoje teorije da je ovo biće prvi put zamišljano (viđeno?) u 6. veku, a da su priče o njemu oživele početkom 19. veka, izvesno je da je „Nesi“ svetsku slavu i trajnu popularnost stekla nakon prijave putnika koji su 1933. i 1934. godine navodno videli ovo biće. Od tada je ovo jezero postalo centar okupljanja za turiste sa svih strana sveta koji su posećivali ovaj kraj u želji da fotografišu, snime video kamerom ili sonarom ili čak ulove čudovište. Pored toga, zadnjih 80 godina, organizovan je i veliki broj amaterskih i naučnih ekspedicija kako bi se konačno otkrilo da li ovo biće zaista nastanjuje ili je ikad nastanjivalo ovo područje. Za to vreme, čitava regija koja okružuje ovo jezero postala je dom velikog broja entuzijasta. Pomenuti centar/muzej, ne samo da se bavi prezentovanjem folklornih ili

---

<sup>251</sup> Lokalno stanovništvo često je vešalo mrtve mačke o grane drveća ispred muzeja, a događalo se i da neko baci eksplozivne naprave na muzej.

<sup>252</sup> <http://prague-stay.com/lifestyle/review/1444-museum-of-ghosts-and-fairy-tales/>

<sup>253</sup> [www.sumava.com/rec\\_beznswrdhd\\_detls.php?l=en&bez=ghost%20museum](http://www.sumava.com/rec_beznswrdhd_detls.php?l=en&bez=ghost%20museum)

<sup>254</sup> <http://www.lochness.com/loch-ness-monster-exhibition.htm>



savremenih predanja vezanih za susrete sa ovim bićem, već govori i o lažnim svedočanstvima i falsifikovanim foto i video materijalima koji su decenijama stvarali ljudi koji su pokušavali da dostignu svetsku slavu. Sama postavka ne obiluje artefaktima vezanim za postojanje ili nepostojanje čudovišta, već je pre pregled ličnih priča i teorija ljudi koji su dolazili na čuveno jezero sa željom da otkriju istinu o najslavnijem stanovniku Loh Nesa.

Muzej pored stalne postavke posvećene jezerskom čudovištu nudi i niz drugih aktivnosti koje, istini za volju, ne bi povezali sa motivom dinosaurusu zarobljenog u škotskom jezeru, koliko sa sportskim i zabavnim programom koji inače nude (turistički) centri. Ove aktivnosti zapravo su više povezane sa onim što okružuje „Nesi“, a što daje duh čitavoj prirodi i kulturi gradića, nego samim stvorenjem. Otuda se i pominju aktivnosti poput klizanja, vožnje bicikla, jahanja ponija, zatim „dipsken krstarenje“, „delfin krstarenje“, ali i posete starim fabrikama i destilerijama viskija ili piva, pa čak i zamku Kavdor, utvrđenju Džordž ili Kuloden bojištu.

Jasno je da se kroz muzej, ovo biće, koje možda nikad i nije postojalo<sup>255</sup>, čuva od zaborava. Na taj način čuva se i ekonomska / društvena „žila kucavica“ čitavog kraja. Muzej bi dakle bio simbolički prostor upotrebe jedne, nove, da bi se ukazalo na druge, stare lokalne tradicije. „Nesi“ je praktično samo ideja, ne deo stvarnosti, ali ideja oko koje je za samo nekoliko decenija nekada izolovani industrijski kraj, uspeo da izbegne sudbinu drugih zamrlih industrija i čak prosperira.

„Čovek moljac“ je poput pomenute „Nesi“ neka vrsta simbola svog kraja i zajednice u Point Plezentu, Zapadna Virdžinija, Amerika. Od 1966. i 1967. godine, više ljudi je prijavilo da je opazilo pojavu letećeg čoveka-moljca, prvo na prostoru lokalnog groblja, a 3 dana kasnije i u blizini stare fabrike municije iz perioda Drugog svetskog rata.<sup>256</sup> U narednih godinu dana bilo je još nekoliko dojava o susretanju sa ovim bićem, koje je lokalna štampa proslavila ističući njegovu pojavu kao predskazanje ili ga čak dovodeći u vezu sa vanzemaljskom aktivnošću. Ovi događaji inspirisali su Džon Kila da napiše knjigu „Proročanstva čoveka moljca“ izdate 1975. godine, po kom je 2002. godine snimljen i istoimeni film u kom je glavna zvezda bio Ričard Gir. Ova knjiga i film popularizovala su „čoveka-moljca“, ako ne na globalnom, onda svakako na lokalnom nivou i učinila od njega zvezdu ovog malog gradića. Razlika između narativa knjige / filma, i izveštaja / svedočanstava ljudi koji su navodno videli stvorenje, bila je u tome što su autori doveli u vezu pojavu ovog bića u katastrofu iz 1967. godine kada se obrušio „Silver bridž“ (most) i u smrt odveo

---

<sup>255</sup> Postoje i teorije po kojima je čudovište iz Loh Nesa uginulo usled globalnog zagrevanja te se zbog toga više ne pojavljuje.

<sup>256</sup> Za više informacija konsultovati: Joe Nickell (April 2004). *The Mystery Chronicles: More Real-Life X-Files*. University Press of Kentucky. pp. 93–. ISBN 978-0-8131-2318-9. Retrieved 21 August 2011.

46 ljudi, iako to pre njih nisu uradili stanovnici gradića. Nakon knjige, a potom i filma, ovo stvorenje je dobilo svoj festival 14 godina za redom<sup>257</sup>) kao i veliku statuu u centru grada preko puta koje se nalazi - „Muzej čoveka-moljca“<sup>258</sup>.

Poput modela „Loh Nes muzeja“, ovde su pored rekvizita iz filma „Proročanstva čoveka-moljca“, izložena i svedočanstva očevidaca i slična dokumentacija. Pored toga, muzej pomaže u organizaciji festivala posvećenom ovom junaku, a ponekad organizuje i ture u kojima turisti mogu pogledati mesta na kojima je „čovek-moljac“ viđen 1966/67. godine.<sup>259</sup> Gradić Point Pleasant po popisu iz 2010. godine, ima svega 4350 stanovnika<sup>260</sup> Ovo mesto i pored određenog broja istorijskih građevina i prostora ipak u smislu turizma najviše duguje mitu o „čoveku-moljcu“ koji i danas predstavlja njegovu najvažniju atrakciju.<sup>261</sup> Primeri Point Plezenta i „Nesija“ govore o biću koje bi mogli svrstati u folklor paranormalnog, a koje za razliku od čudovišta iz Loh Nesa, ne datira u daleku prošlost, već je svoju popularnost doživela zahvaljujući medijima, knjizi, a potom i filmu, dakle – popularnoj kulturi. Pored zloslutne prirode koju je pop kultura nametnula ovom biću, stanovnici gradića Point Pleasant ipak doživljavaju „čoveka-moljca“ kao jednog od (pozitivnih) simbola svog grada, što se može videti iz priloženog.

Četiri navedena primera su važni iz više razloga. Prvo, svi primeri prikazuju proces instrumentalizacije motiva (fantastične) tradicije zajednice, grada ili regiona. Sa druge strane, prva dva primera se razlikuju po tome što se lokalizuju motiv drevnih tradicija i verovanja, dok se u druga dva slučaja radi o savremenim, lokalnim pojavama bližim popularnoj kulturi nego folklornoj tradiciji. Treća bitna stvar je što svaki primer govori o različitom pristupu usvajanja i povezivanja sa motivom. U prvom slučaju, nekoliko oblasti je bukvalno proteralo muzej veštičarenja, jer je ideja muzeja bila u potpunoj opoziciji sa (željenim) identitetom zajednica. Tek kada je muzej postavljen u zajednicu koja je bila otvorenija za saradnju, nakon više decenija postojanja, zajednica je prihvatila muzej kao deo sebe. Primer Češke, odnosno muzeja duhova i bajki u Plzenu govori upravo o svojevrsnom planskom „opipavanju“ identitetskog pulsa grada. Stara pivnica je dobila novu ulogu u zajednici, pre svega kroz mističnu upotrebu lokalnih tradicija i folklor.

Razlika između trećeg i četvrtog primera je u tome nasuprot „čoveku-moljcu“, čudovište „Nesi“ nikada nije imalo lošu reputaciju. Oba motiva predstavljaju „fejklor“ ili itmišljanje tradicije,

<sup>257</sup> <http://mothmanfestival.com/>

<sup>258</sup> <http://www.mothmanmuseum.com/>

<sup>259</sup> <http://listverse.com/2013/05/04/10-museums-dedicated-solely-to-mythical-creatures/>

<sup>260</sup> [en.wikipedia.org/wiki/Point\\_Pleasant,\\_West\\_Virginia](http://en.wikipedia.org/wiki/Point_Pleasant,_West_Virginia)

<sup>261</sup> Za više informacija konsultovati: [http://www.mydailyregister.com/news/home\\_top/2493284/Mothman-Festival-to-land-Sept.-21-22](http://www.mydailyregister.com/news/home_top/2493284/Mothman-Festival-to-land-Sept.-21-22)

koja kroz upotrebu humora psotaje prihvaćena i prihvatljiva, kako od strane lokalne tako i šire zajednice. Kroz ovakvu upotrebu motiva kao žižne tačke, ne samo mesto već ceo kraj, lokalna kultura, priroda, postaje širi deo turističkog fokusa- Sa druge strane, motiv, iako „lažan“ postaje simbol kraja, sočivo kroz koje se zajednica posmatra, što može imati dobre i loše strane.

Ljiljana Gavrilović je u svojoj knjizi „O politikama i identitetima“ unutar muzejskih postavki, navodi primer koji ilustruje instrumentalizaciju motiva koji od popularnog i globalnog postaje deo lokalnog identiteta. Maja / juna 2007. godine su prirodnjački muzej u Beogradu (osnovan 1895. godine<sup>262</sup>) i muzej Jadra u Loznici (osnovan 1987. godine<sup>263</sup>), posetiocima predstavili izložbu posvećenu Jadaritu (Гавриловић 2009, 100), belom, neradioaktivnom, monoklinskom mineralu.<sup>264</sup> Godinu dana ranije, britansko-austrijska kompanija „Rio Tinto“ otkrila je ovaj, ispostaviće se, do tada nepoznat, jedinstven mineral u bušotinama raspoređenim u Jaderskoj dolini (po kojoj je i dobio ime) (Ibid). Svetski poznati mediji i internet stranice poput ABC, BBC, CNN, Yahoo itd, nisu samo preneli vest o otkriću, već su naglasili sličnosti koju hemijska formula Jedarita ima sa izmišljenim mineralom „kriptonitom“, jedinim mineralom čija je radijacija dovoljno jaka da uništi „Supermena“. Iako se boja i hemijski sastavi dva minerala nisu potpuno slagali (nedostatak Fluora, ali i radioaktivnosti), srpski mediji takođe su preneli priču o srpskom Kriptonitu.

U nekom trenutku se očekivalo da će Jaderska oblast postati privlačna mnogim turistima iz inostranstva, ljubiteljima stripa, crtanog filma, a svakako igranih filmova posvećenih „Supermenu“ (Гавриловић 2009, 139). Sa druge strane, na širem, nacionalnom nivou, „srpski kriptonit“ iskorišćen je i kao motiv kroz koji se govorilo o trenutnoj socio – ekonomsko – političkoj situaciji u Srbiji, državi u tranziciji, ali i kompleksnom odnosu srpskog i „zapadnog“ identiteta.

Tako je ovaj događaj iskorišćen da se jedna strana Srbije identifikuje sa „Supermenom“, što se ionako na neki način uklapalo u priču o Srbima kao „nebeskom narodu“ (Гавриловић 2009, 104). Sa druge strane, isticana je i snaga „srpskog minerala“, koji jedini može poraziti svetski poznatog superheroja koji je, iako kriptonac, za mnoge ipak Amerikanac, zapadnjak. Ljiljana Gavrilović tako navodi i nekoliko nekoliko vrsta poruka koje su se mogle čitati u sudaru svetski popularnog, zapadnog motiva superheroja, strip junaka i srpskog nacionalnog (nacionalističkog?) ponosa (Ibid). Pomenuta autorka navodi da su okolnosti vezane za jadarit poslužile i da se govori o: sadašnjosti u kojoj Srbija doživljava sudbinu kriptona, tj. raspada se i nestaje („simptomatičan

---

<sup>262</sup> [http://www.nhmbeo.rs/o\\_nama/o\\_muzeju.30.html](http://www.nhmbeo.rs/o_nama/o_muzeju.30.html)

<sup>263</sup> <http://www.ckvkaradzic.org.rs/lat/muzej.html>

<sup>264</sup> <http://bs.wikipedia.org/wiki/Jadarit>

komentar u vreme donošenja odluke o statusu Kosova“), zatim o budućnosti u kojoj nam čak ni „Supermen“ ne može pomoći, budući da u sebi nosimo mineral, nešto što ga odbija i što ga može ubiti, potom da ovaj mineral ne samo odbija Supermena, već sprečava i Srbe, kao nadljude da napreduju (Гавриловић 2009, 106). Svakako, tu je i pomenuta priča o srpskoj superiornosti koja proizilazi iz toga što *nama* mineral koji može uništiti „Supermena“ i njegovu superherojsku sabraću i državu, ne može apsolutno ništa (Ibid). Sve ove poruke su ustvari posledica socijalnog konteksta, aktuelne političke situacije i tradicije identitetske traume koja u slučaju Srbije podrazumeva određenu ambivalentnost u odnosu prema „Zapadu“. Zanimljivo je kako je ovo iskazano kroz sinergiju jednog prirodnog elementa, minerala i pop ikone američkog stripa.

Rrezultat ovog fenomena je iščitavanje odnosa Srbije i Zapada gde sa jedne strane mi sami sebi dokazujemo da smo dovoljno dobri da budemo deo Evrope i Zapada, da nam je tu i mesto, a sa druge, da smo čak i bolji od svih ostalih nacija (posebno zapadnih, anglo-saksonaca), te da nam je u najmanju ruku među njima i mesto, bez obzira na to da li nas oni žele ili ne. Navedeni autor upravo i govori o tome kako je koncept postavki prikazanih u Beogradu i Loznici, spojio „fikciju“ – „stvarnost“ – „muzej“ u jedan krug u čijem je centru „Jadarit“, te da je „stvarnost“ izjednačena sa „fikcijom-kao-stvarnošću“, koristeći američki pristup muzeologiji (Ibid). Ovakav, za domaću muzeološku praksu netipičan pristup, u kom je „stvarno“ (rudno bogatstvo, mineral) svedeno na „fiktivnu repliku stvarnosti“, koja čuva ili stvara identitet stvarnih ljudi, na isti način na koji „tvrđava samoće“, „supermenovo“ skrovište, zaklon od sveta, čuva njegova sećanja i identitet (Гавриловић 2009, 108).

Ono što je najvažniji zaključak kada se radi o navedenom primeru, jeste konstatacija autorke po kojoj pomenuta izložba „prevazilazi barijeru između antizapadno i prozapadno orijentisanih posetilaca“, koji, svako na svoj način tumači narativ, na osnovu koga razmišlja o jadaritu kao motivu koji ukazuje na distinkciju Srbije i ostatka sveta, ili pak, obrnuto, zaključuje kako je jadarit, specifičnost koja nas upravo spaja sa ostatkom sveta (Ibid). Nakon što su ove izložbe završene, jadarit je ponovo vraćen u nivo realnog, u tradicionalno koncepiranu minerološku zbirku koja se čuva u Prirodnjačkom muzeju u Beogradu, nakon čega je ovaj mineral postao samo jedan od toponima državnog/nacionalnog identiteta. Radilo se o prirodnoj vezi Srbije i jadarita sa jedne, i izmišljenog lika američke (popularne) kulture, sa druge strane. Motiv superheroja biva preuzet i postavljen unutar novog sociokulturnog konteksta u kom i sam poprima drugačiju (upotrebnu) ulogu kao reznator poruka. Lokalni primer ilustruje kako se kroz globalni motiv popularne kulture može ogovoriti o sebi i svetu ono nas, na različitim nivoima odnosno relacijama.

Pet navedenih primera ilustracija su različitih okolnosti upotrebe tradicije kao baze projekcije ili komoditizacije lokalnog identiteta zajednice. Međutim, važnost navedenih primera jeste drugačiji pristup „tradiciji“. Prvi navedeni primeri ukazuju na instrumentalizaciju, te lokalizaciju drevnih tradicija koje prevazilaze baštinu lokalnih zajednica ili pojedinaca koji ih koriste. Naredna dva primera ukazuju na upotrebu nešto novijih motiva poput Nesi ili Čoveka-moljca, kao oblika „fejklor“ ili izmišljanja tradicije. Poslednji primer, „srpski supermen“ na sličan način predstavlja dve tradicije, jednu vezanu za kosovski mit, i drugu za „Marvelove“ heroje, kao spoj epske tradicije Srbije i popularne kulture Amerike.

Ono što je najvažnije u ovim primerima, makar za ovaj tekst, jeste odnos zajednice prema ovim novim ili drevnim tradicijama koje postaju deo lokalnog identiteta kako za spoljni svet, tako i za sam kolektiv. Primeri koje sam naveo ilustruju različite pozicije instrumentalizacije tradicije kao i različiti stepen identifikacije zajednice sa ovim aspektom identitetske refleksije. Konsenzus zajednice, u prethodnim primerima, menjao se kako se menjao lokalni i širi kontekst, ali i kroz specifične pristupe fenomenu koji se na određeni način muzealizuje kao deo lokalne tradicije. U tom smislu, pristupi koji su navedeni ilustruju različite stavove o tradiciji kao odrazu odnosa prošlosti i sadašnjosti „žive“ i muzealizovane kulture, „stvarnog“ i „nestvarnog“ naročito kada se govori o „natprirodnom“. Kroz muzejske upotrebe, „kič“ ili humor pomenuti motivi su izmeštni iz atara stvarnog i živog i preseljeni u prostor vividne mašte te stvarnosti prošlosti, ali iracionalnog.

### **XII 1.3. „Vampir u muzeju“ i „muzealizovani vampir“ (Srbija)**

Jedan od retkih slučajeva kada su Srbija i njen glavni grad Beograd, predstavili izložbu na temu vampirizma („Srpske i evropske krvopije“), radilo se o postavci koja je bila jedna od tri najpopularnije unutar manifestacije „Noć muzeja“<sup>265</sup> 2006. godine (Гавриловић 2007, 30). Ove postavke, uključujući i onu o „vampirima“, bile su, po mišljenju Ljiljane Gavrilović, toliko uspešne izložbe, jer su obrađivale: „aktuelne teme sa kojima posetioци mogu da se identifikuju“, bile su ograničene na jednu noć trajanja, dakle bile su ekskluzivne i imale su jako dobru medijsku promociju (Ibid).

O uspehu izložbe svedoči i to da je bila jedna od retkih koja je svoju reprizu doživela i naredne 2007. godine, kada je ova manifestacija organizovana na nacionalnom, a ne gradskom nivou. Narativ pomenute postavke upznao je mnogobrojne posetioce sa specifičnostima „domaćeg“ vampira u odnosu na Zapadni. Iako je izlaganje kustosa Ivana Stanića naglašavala specifičnosti

---

<sup>265</sup><http://www.nocmuzeja.rs/O-nama/Produkcija>

folklornog motiva, čini mi se da posetioci nisu mogli da se upoznaju sa vizuelnim predstavama iste. Naime, presenter jeste objašnjavao da domaći vampir ne podseća na harizmatične „vampire“ (popularne) kulture Zapada, već da je on „naduvena mešina, bez kostiju“,<sup>266</sup> što posetioci ipak nisu videli. Izložba je na više nivoa bila povezana sa upravo zapadnim modelom ove krvopije. Ovo se posebno osetilo po „jezivoj“ atmosferi koju ja naglašavala muzika iz zapadnih horor filmova,<sup>267</sup> zatim projekcije starih (zapadnih) filmova na temu vampirizma, kao i „Drakulin“ kovčeg i hostese<sup>268</sup> našminkane po uzoru na likove (žrtve) iz prethodno pomenutih filmova.<sup>269</sup>

Što se „poznatih“ srpskih vampira tiče, jedan deo izložbe pokazivao je kovčeg na starom seoskom groblju oko koga su bile razbacane pokojnikove stvari, ali i beli luk<sup>270</sup> i glogov kolac, oružije za borbu protiv vampira - Save Savanovića. Zanimljivo je da su autori izabrali ne dvojicu svetski poznatih vampira Pavla i Petra, i odlučili se čak ni za književnu već mnogo noviju sliku Save Savanovića iz Kadrijevićevog filma. Znamo da se radi o filmskom, a ne književnom vampiru, jer je pored Savinog groba stajala bleđa „tek ujedena“ devojka u belom.<sup>271</sup>

Čak i pored pokušaja da se inkorporiraju elementi iz domaćeg folklora, na ovoj izložbi dominantan je bio zapadni model prezentacije koji karakter duguje popularnoj kulturi (Zapada). Humor je bio katalizator a popularna kultura zapada predznak izložbe koj e je „domaća krvopija“ bila usputni deo. Odnos dva „vampira“, balkanskog folklora i popularne kulture Zapada, „sreću se“ na ovoj izložbi reprezentovani kroz sliku fantastike koje ih oba definište. Humor je otrgnuo domaćeg „vampira“ iz njegove seoske ontologije i postavio u centar prizme urbane i moderne racionalnosti. Ovo sretanje, ili usaglašavanje diskursa iza percepcije motiva bila je slika identiteta koji se kroz stav o doživljaju motiva jasno rereprezentuje kao opozitan onom iz prošlosti, sela i balakana.

---

<sup>266</sup><https://www.facebook.com/notes/ljubitelji-horor-filmova/sisanje-krvi-u-mracnim-tunelima-vojnog-kazamata-srpske-i-evropske-krvopije/306284621065>

<sup>267</sup> Jezivu atmosferu je potpomogao i sam izbor mesta gde će izložba biti postavljena, naime, izabrano je da se izložba organizuje u prostoru „kazamata“ na Kalemegdanu. Prostor kamenih tunela nalik na tamnice svakako je naglasio atmosferu iz priča i filmova o (zapadnom) vampiru, budući da je srpski vampir bio seljak, običan čovek a ne vlastelin ili pripadnih viših klasa kao što je to bio slučaj na zapadu.

<sup>268</sup> Drakula je bio i „pokrovitelj“ akcije Zavoda za transfuziju krvi, budući da je hostesa obučena u odgovarajući, crveni kostim, hrabrila posetioce da budu donatori krvi, jer tako mogu postati i srećni dobitnici nagradnog putovanja i obilaska drakulinog zamka u Transilvaniji.

<sup>269</sup> ibid

<sup>270</sup> Zapravo, beli luk kao zaštita od vampira pripada zapadnoj verziji motiva a ne srpskom folkloru.

<http://news.nationalgeographic.com/news/2012/12/121217-vampire-serbia-supernatural-garlic-fangs-science-weird/>

<sup>271</sup><https://www.facebook.com/notes/ljubitelji-horor-filmova/sisanje-krvi-u-mracnim-tunelima-vojnog-kazamata-srpske-i-evropske-krvopije/306284621065>

## XII 1.4. „Vampir u muzeju“ i „muzealizovani vampir“ II (Hrvatska)

Pored Srbije, „zemlja vampira“, kada se radi o „istrojskom vampiru“ kao izvoru zapadne vampiristike, takođe je i Hrvatska.<sup>272</sup> Po mišljenju nekih hrvatskih autora poput Slavomira Sambunjaka, putopisi putnika koji su obilazili balkanske zemlje inspirisale su su zapadne autore, a posebno Brama Stokera. Autor smatra da se Stoker svojevremeno koristio putopisima sa Balkana Ruđera Boškovića. Pored toga, autor smatra da je Stoker preuzeo opis Drakulinog lika od hrvatskog pisca biskupa Nikole Modruškoga, a da je opis puta prema drakulinom zamku vrlo moguće inspirisan romanom „Srce tame“, Jozefa Konrada, engleskog pisca slovenskog porekla (Sabunjak 2008, 316). Ovaj autor nije usamljen kada se radi o ideji da su priče o hrvatskim vampirima ili vampiru, praktično inspirisale zapadnoevropsku (popularnu) kulturu i uticali na formiranje vampirske književnosti.

Jure Grando koji je navodno nastanjivao Kringu u 17. veku,<sup>273</sup> preminuo je 1656. godine da bi 16 godina kasnije bio izvađen iz groba i obezglavljen kao „vampir“.<sup>274</sup> Ovu legendu prvi je zabeležio Janez Vajkard Valvazor u svojoj knjizi „Slava vojvodta Kranjske“, jednom od 15 tomova svojih putopisa o Istri, koje objavljuje u Nirnbergu 1689. godine.<sup>275</sup> Valvazorov opis preuzima Johan Jozef Fon Gerec i objavljuje ga u „Hrišćanskoj mistici“ 1855. godine u Parizu.<sup>276</sup>

Najsavremenija inkarnacija Jurea Granda je ona u romanu „Vampir“ Borisa Perića iz 2006. godine. Otprilike u to vreme i dolazi do ponovnog interesovanja lokalne, ali i šire zajednice za ovu legendu. Više od 300 godina nakon Grandove smrti, u mestu Kringa ima sve manje ljudi, ali se zato vratio Jure Grando, (danas) maskota celog kraja. Za ovo se postaralo lokalno stanovništvo a potpomogli mediji.

„Priča o grofu Drakuli koji je izmišljeni lik, napisana je ipak 200 godina kasnije – kaže nam načelnik općine, 33-godišnji Mladen Rajko, možda jedini načelnik u Hrvatskoj koji prosperitet mjesta sa svega 36 kuća i stotinu stanovnika oslanja na legendu o vampiru. Mjesto Kringa nedaleko od Pazina poznatije je postalo nakon što je nekoliko mladih ljudi odlučilo otrgnuti iz zaborava legendu o Juri i od svega napraviti turističku atrakciju. Među

---

<sup>272</sup> Za više informacija konsultovati: Perić, Boris & Pletenac Tomislav, *Fantastična bića Istre i Kvarnera*, Vukojević&Runić, Zagreb, 2008

<sup>273</sup> Kažem „navodno“ jer se ipak radi o legendi a ne istorijskoj činjenici budući da iako stanovnici Istre tvrde da je ovaj vampir njihov, kao što to tvrde i zarošani u Srbiji, nijednom ni u drugom slučaju nema istorijskih podataka da je neko ko se zvao Jure Grando, ili Sava Savanović ikada živio u Kringi ili Zaroškom kraju. U oba slučaja, čak ni danas nema porodica koje se ovako prezivaju u tim krajevima.

[http://www.kulturni-turizam.com/hrv/sadržaj/zanimljivosti/1249/opsirnije/#.VN1nA-bF9\\_Q](http://www.kulturni-turizam.com/hrv/sadržaj/zanimljivosti/1249/opsirnije/#.VN1nA-bF9_Q)

<sup>274</sup> <http://istrapedia.hr/hrv/1688/jure-grando/istra-a-z/>

<sup>275</sup> <http://www.kockicica.org/blog/vampir-sertifikovani-istarski-seljak-jure-grando-giure-grando>

<sup>276</sup> Ibid

njima su načelnik općine Mladen Rajko i vlasnik kafe bara „Vampir“ Robert Hrvatin. Zahvaljujući njima i pazinskom novinaru i publicistu Davoru Šišoviću, u Kringi se održavaju i književne večeri na temu znanstvene fantastike. Kringa je možda i jedino mjesto na svijetu koje ima spomen-ploču kao znak zahvalnosti onima koji su ubili vampira“.<sup>277</sup>

Pored kafana, vila,<sup>278</sup> književnih večeri, spomen tabli i zahvalnica, Kringa poseduje i muzej posvećen Juri Grandu. Hrvatska turistička zajednica ovako opisuje projekat:

„Muzej vampira Jure Granda u Kringi projekt je prezentiranja lokalne legende o prvom vampiru zabilježenom vlastitim imenom i prezimenom u europskoj povijesti.... ..riječ je o projektu kojeg je, s ciljem obogaćivanja kulturno-turističke ponude toga kraja, započeo Odbor za turizam Općine Tinjan... .. Rumunjska to koristi turističkom eksploatacijom starog grada Brana ili izgradnjom tematskog parka »Dracula Park« u Sighisoari... ..muzej vampira u Istri korak je u tom smjeru“.<sup>279</sup>

Okosnica čitavog koncepta povezivanja mesta i vampira, a time koncepta muzeja, počiva na ideji da se radi o lokalnom motivu koji je imao globalni uticaj i to presudan uticaj budući da je prvi, a time i po hijerarhiji motiva - najvažniji. Sama postavka muzeja se svodi na uski lavirint koji uvodi posetioca u sobu gde se nalazi kovčeg u kom su glogovi koci, a na kom piše „Jure Grando 1672“, na zidovima su slepi miševi i crni pauci, koci i maljevi, te skulpture i murali. Tehnički gledano, postavka muzeja nije efektna koliko je efektan sam muzej kao simbol koji se uklapa u centar lokalne zajednice, tj. lokalnog identiteta i samo čini ono što je neophodno – istorijski potvrđuje lokalni folklorni uticaj na globalno popularan brend.

## **XII 1.5. „Vampiriska arheologija“: od pračoveka do Bugarske**

Rumunija i Mađarska poput Srbije i Hrvatske imaju stvarne istorijske ličnosti, vladare iz srednjeg veka koji su danas svetski poznati „vampiri“. Istini za volju, istorijski gledano, ni knez Vlad „Drakul“ Cepeš, ni grofica Eržebet Batori nisu smatrani vampirima za svog života, već mnogo kasnije i to zahvaljujući najviše kasnijim povezivanjem i popularnoj kulturi. U knjizi „U potrazi za Drakulom“<sup>280</sup> autora Radua Floresku i Rejmonda Meknalija po prvi put lik „grofa Drakule“

<sup>277</sup> [http://www.kulturni-turizam.com/hrv/sadrzaj/zanimljivosti/1249/opsirnije/#.VN1nA-bF9\\_Q](http://www.kulturni-turizam.com/hrv/sadrzaj/zanimljivosti/1249/opsirnije/#.VN1nA-bF9_Q)

<sup>278</sup> <https://www.facebook.com/pages/Villa-JURE-GRANDO-Istria-Croatia/167993966587843>

<sup>279</sup> <http://croatia.hr/hr-HR/Otkrij-Hrvatsku/Newsletter-za-kulturni-turizam/Muzej-vampira-Jure-Granda-Tinjan-Kringa?Y2lcMjkyMQ%3D%3D>

<sup>280</sup> Za više informacija o radu ova dva autora konsultovati: McNally, Raymond T.; Florescu, Radu (1974). *Dracula: A biography of Vlad the Impaler* i McNally, Raymond T.; Florescu, Radu (1994). *In Search of Dracula: The History of Dracula and Vampires*. Houghton Mifflin Harcourt.



povezan je sa stvarnom, ozloglašenom istorijskom ličnošću, vlaškim knezom Vladom „Drakulom“ Cepešom.<sup>281</sup> Do tada, svetski istoričari su poznavali priče o brutalnosti ili krvožednosti Vlada Cepeša, ali nisu postojale veze sa vampirizmom, čak ni u njegovoj rodnoj Rumuniji.

U slučaju Eržebet Batori, situacija je slična. Ona jeste uhvaćena na delu 1610. godine i nedugo zatim osuđena za veliki broj ubistava, ali nije smatrana vampiricom. Najpoznatija legenda koja ju je po današnjim standardima mogla označiti kao osobu vampirske prirode, legenda o kupanju u krvi devica radi očuvanja mladosti kože grofice, delo je jezuitskog učenjaka Lasla Turocija i nastala je 1729. godine.<sup>282</sup> U svedočanstvima pronađenim 1765. godine, a objavljenim 1817. godine, nema pomena ovakvih krvavih kupki.<sup>283</sup> Kasniji autori su bili inspirisani njenim plemićkim poreklom, istorijskom erom, zločinima i mističnom Transilvanijom, stvorili njen identitet grofice – vampirice. Oba navedena primera su ilustracije redefinisavanja određenih istorijskih ličnosti i učitavanja motiva „vampira“. U svakom slučaju radi se o instrumentalizaciji, bikolaciji ili izmišljanju tradicije. Razlika između Drakule, Batori, i primera koji slede jeste učitavnje motiva vampirizma spolja i iznutra sa specifičnom ulogom lokalnih zajednica, medija i popularne kulture kao veze lokalnih i kulture masa.

Upravo ovakav proces odigrava se unutar savremene „vampirske arheologije“. Osobe koje su prepoznate kao „vampiri“ su obični ljudi, a ne poznati plemići ili likovi popularne kulture. Ipak, specifična perspektiva definisanja tela kao „vampirskog“, a time i ukazivanje na vezu tradicije (srednjovekovne) narodne kulture u narednim primerima implicitno jeste u vezi za svetskipopularnim trendom brendiranja vampiristike. Takođe, u slučajevima koji slede, osobe nisu definisane od strane lokalnog stanovništva, već od strane predstavnika naučne zajednice. Pre više od 20 godina arheolozi su na terenima u Evropi počeli da „pronalaze“ i iskopavaju kosture ljudi koji su umrli pre više stotina godina, a za koje se smatra da su bili prepoznati kao „vampiri“. Na ovaj zaključak je ukazivao neubičajen tretman tela u grobu ili samo grobno mesto.

Tako je 1991 .godine u Prostejovu, Slovačka, pronađeno telo čoveka koji je verovatno bio sahranjen kao „vampir“ u 16. veku. Naučnici su zaključili da je ova osoba „vampir“, jer su noge bile odvojene od ostatka tela, a dva velika i teška kamena bila postavljena na njih (Barrowclough

---

<sup>281</sup> Rejmond Mekneli & Radu Floresku, *U potrazi za Drakulom*, TISA 2006

<sup>282</sup> Gledano iz ugla antropologije, a shvatajući istorijski kontekst u kojem je ova legenda stvarana, čini se da se radi o motivu krvi, grofici Batori i seljankama, njenim žrtvama, upotrebljenim u narativu koji zapravo govori o klasnim razlikama, ali i (krvnoj, simboličkoj) eksplataciji koja iz te razlike proističe.

<sup>283</sup> Konsultovati: Hesperus, Prague, Hesperus: *Encyclopaedische Zeitschrift für gebildete Leser*, 1817, Vol. 1, No. 31, 241–248 i 1817, Vol. 2, No. 34, 270–272

2014, 2). Arheolozi 1994. godine pronalaze skelet čoveka sahranjenog na sličan način<sup>284</sup> i to na grčkom ostrvu Lezbos.<sup>285</sup> Nakon ovih „otkrića“ arheologija je u narednih 15 godina zabeležila desetine sličnih u mnogim zemljama Evrope, pa čak i u Americi. Tako su „vampirski“ tela pronađena i u: Poljskoj (mesta Dravsko i Kamien pomorski, 17 – 18. vek), Nemačkoj (Kamien, pokojnik je živeo u 17. veku), Italiji (ostrvo Lazzareto Nouvo, blizina Venecije, pokojnica je sahranjena 1576. godine), Češkoj (Čelakovice, pokojnik živeo u 11. ili 12. veku), Irskoj (okrug Roskomon, 8. vek), Engleskoj (Sauvel, skelet datira u 6 – 8. vek) (Barrowclough 2009, 2-9).

Najstariji „vampir“ pronađen po ovim kriterijumima datira u period od pre 4000 godina<sup>286</sup>, a njegov grob je pronađen u mestu Mikulovice u Češkoj 2008. godine (Barrowclough 2009, 9). Kao „dokaz“ ili znak da se radi o vampiru navođeno je više pokazatelja: telo pokojnika je bilo probodeno gvozdanim šipkama, nađene su gvozdene šipke ili okovi na telu, neki ud, posebno stopala, noge ili čak glava odvojeni su od tela, na telo je stavljan teret, najčešće veliki komadi kamena ili su cigle nabijane u usnu duplju pokojnika - „vampira“ (Ibid).

Međutim, osnovna greška je bila generalizovati i smatrati da svaki skelet koji odgovara današnjem pogledu na motiv „vampira“ zapravo predstavlja ovog demona. Pre svega, i pre pojave „vampira“, motiva prenešenog iz srpskog i balkanskog folkloru, druge kulture su bile upoznate sa demonima sličnih karakteristika. Problem je bio dakle dokazati da li se radi o lokalnom sličnom ali ne istovetnom verovanju, ili savremenom učitavanju motiva u telo ili grob koji su pripadali radikalno drugačijem kontekstu. Dakle, problem ovde nije naslutiti sličnosti u verovanjima, već učitati folklorni, a zapravo popularni motiv u arheološki nalaz van konteksta.

Određeni elementi poput gvozdenog koca, okova, kamena i sličnih, mogu ukazivati na mnoštvo drugih objašnjenja koja se sagledana unutar konteksta istorijske epohe, a koji se često razlikuju od priče o „vampirima“. Sa ovom konstatacijom se slaže i Dejvid Barkovkloh koji ističe da sve gore navedene „mere zaštite ili borbe“ sa „vampirima“ pre mogu biti povezane sa kaznama namenjenim kriminalcima, samoubicima, prenosiocima kuge / bolesti, pa i vešticama, pre nego i jedino „vampirima“ (Ibid). Naučnici su zaključili i da je veća mogućnost da su „vampiri“ iskopani na groblju blizu mesta Dravsko bili žrtve kolere, te zbog toga i stigmatizovani budući da tadašnje

---

<sup>284</sup> Telo ovog „vampira“ bilo je probodeno i gvozdanim šipkama, što autori navode kao pokazatelj da se radi o ritualu „zakucavanja“ vampira u grobu. Navedeno je i da ova bića ne podnose kontakt sa gvožđem.

<sup>285</sup> <http://archive.archaeology.org/online/features/halloween/vampire.html>

<sup>286</sup> Radko Sadlcek, direktor muzej Bohemije, navodi da bi po današnjim shvatanjima ovaj pokojnik star 4 milenijuma mogao biti smatran vampirom. Sa druge strane, to zaista nije mogućnost, barem sa naučne strane, budući da pomenuti „vampir“ ne datira u vreme kad je ova vrsta demona bila poznata u folkloru, a sa druge strane, način na koji je on zadržan u grobu, dakle, teškim stenama, takođe odgovara načinu na koji su kažnjavani lopovi u tom periodu. Stvar je dakle, kulturnog konteksta.

<http://www.theguardian.com/world/shortcuts/2013/jul/16/meaning-vampire-graves-poland>

društvo nije imalo objašnjenje za ovu epidemiju, već je uzroke tržilo u natprirodnom.<sup>287</sup> Drugi autori navode da je takođe mala šansa da se zapravo radi o vampirima, a ne ljudima koji su bili obešeni, mučeni / mutilirani ili kojima je glava ili neki ud bio odvojen od tela, što je pogotovo u starom i srednjem veku bila kazna za krađu ili teže prestupe, a ne posledica verovanja u „vampirizam“ (Barrowclough 2014, 4-5).

Dok su jedni nastojali da „otkriju“ drevne „vampire“, drugi naučnici su kroz sopstvene nalaze nastojali da ukažu na korene fenomena. Arheolog Mateo Borini, (Univerzitet u Firenci), tvrdi da je njegovo otkriće „vampira iz Venecije“ bacilo novo svetlo na to kako i gde su mitovi o vampirima nastali.<sup>288</sup> Pomenuti istraživač je naglasio da je moguće da su ranije i drugi kosturi pronađeni sa ciglom u ustnoj duplji, ali da njegovo otkriće<sup>289</sup> prvi put jasno ukazuje na ritualnu praksu borbe sa vampirom.<sup>290</sup> Sa druge strane, mnogo stručnjaka se pobunilo protiv Borinijeve teorije. Simona Minoci, fizički antropolog, u više navrata ukazala je na činjenicu da je oko tela pomenute žene, „vampirice“ sa ciglom u ustima, bilo više komada drugih cigala i sličnih predmeta, ta da su vilice pokojnice bile širom otvorene što bi uz sedimentaciju zemlje vremenom dozvolilo prodor mnogih drugih predmeta, pa i cigle.<sup>291</sup> Ista autorka navodi da je ovakvo olako zaključivanje iznešeno u Borinijevom istraživanju pre posledica sve lošije finansijske podrške arheološkim istraživanjima u Italiji, usled čega se pojavila potreba za senzacionalističkim projektima i idejama.<sup>292</sup> Drugim rečima, „arheološko orkriće“ zapravo je bio pokušaj da se u nalaz učita globalno popularan motiv, te nalaz komoditizuje kao impicitno stariji „vampir“ od balkanskog.

Upravo zbog izostanka interdisciplinarnih naučnih dokaza većina slučajeva otkrivenih „vampira“ ubrzo postaje samo senzacija kratkog veka. U nekim slučajevima u svrhe poboljšanja turističke ponude korišćeni su ne „skeleti vampira“ već mesta na kojima su onu nađeni. Tako je češko mesto Celakovice, koje se nalazi samo nekoliko kilometara od Praga, povezalo svoju ponudu vezanu za srednjovekovnu istoriju mesta sa – „grobljem vampira“. Ovo groblje je navodno najveće te vrste na svetu i danas svedoči o paganskoj i ranohrišćanskoj prošlosti kraja, ali i češkog

---

<sup>287</sup> [http://www.history.com/news/the-truth-about-polands-vampire-burials?cmpid=Social\\_Facebook\\_HITH\\_12022014\\_3](http://www.history.com/news/the-truth-about-polands-vampire-burials?cmpid=Social_Facebook_HITH_12022014_3)

<sup>288</sup> <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2153307/Vampires-Venice-Bricks-bones-scared-Medieval-world-undead.html>

<sup>289</sup> Ovaj autor smatra da je njegovo „otkriće“ zapravo pokazalo da pravi vampir nije pripadao višoj klasi, već da je to samo raspadajuće telo običnog čoveka. Ovo je pak poznato decenijama.

<http://abcnews.go.com/Technology/story?id=7084910>

<sup>290</sup> <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2153307/Vampires-Venice-Bricks-bones-scared-Medieval-world-undead.html>

<sup>291</sup> <http://www.livescience.com/20619-vampire-plague-victim-spurs-debate.html>

<sup>292</sup> Ibid

naroda.<sup>293</sup> Mediji su i ovde bili presudna spona između lokalnih zajednica, nauke i masa, odnosno društva.

Zanimljivo, zamlja gde je „vampirski arheologija“ uzela najviše maha, nije ni Srbija, ni Rumunija, ni Češka već – Bugarska. Ovo je jako zanimljivo jer do ovih „otkrića“ Bugarska nije smatrana zamljom koja ima naročito značajne folklorne ili istorijske veze sa konceptom vampirizma. U ovoj zemlji je, naročito u poslednjih nekoliko godina otkriveno preko sto skeleta „vampira“.<sup>294</sup>

Tako je 2014. godine u drevnom tračkom gradu Perperikonu (južna Bugarska) otkriveno telo pokojnika probodeno gvozdenom šipkom (13. vek), iste godine u mestu Vраста otkopan je pokojnik kome je na noge stavljen teret kako „ne bi mogao da se povampiri“, u Plovdivu je otkriven pokojnik sahranjen na vrlo sličan način (Barrowclough 2009, 2-9). Ubedljivo najplodnija istraživanja su bila ona koja su se odvijala u okolini Sozopola, jednog od najpopularnijih turističkih mesta Bugarske. U okolini Sozopola su pronađeni skeleti ljudi koji su bili probodeni gvozdenim šipkama u predelu grudnog koša ili pleksusa. Ovi grobovi datirali su u 14. vek. Božidar Dimitrov, direktor Nacionalnog muzeja u Sofiji potvrdio je da se u ruralnim krajevima Bugarske ovakva praksa sprovodila sve do početka 20. veka, upravo u cilju sprečavanja povampirenja pokojnika. Dimitar Nedev, arheolog koji je otkrio ove grobove čak ima teoriju po kojoj je veliki broj ovakvih grobova u okolini Sozopola nasleđe delovanja religijske sekte bogumila u čitavoj regiji Strandža koja okružuje grad.<sup>295</sup>

Navedeni primeri, sa naučne distance predstavljaju pre spekulacije nego dokaz, dok na nivou ovog rada ilustruju insutstrumentalizaciju tradicije. Razlog ovog izmišljanja te upotrebe motiva kao elementa loknog identiteta te nacionalne tradicije, čini se, leži u svesti o (komecijalnom) potencijalu upotrebe ovog motiva. Kao i u ranijim primerima netradicijske upotrebe motiva, „vampir“ postaje motiv kroz koji se govori ili oruđe prevazilaženja (u ovom slučaju ekonomskih) socijalnih problema.

Već posle prvih otkrića „vampira“ u ovom kraju 2012. godine „National Geography“ svrstava Sozopol u 10 najzanimljivijih prostora „vampirskog turizma“, a potom snima i više puta emituje dokumentarni film o vampirima i istoriji ovog grada.<sup>296</sup> Zanimljivo je da su strani mediji

---

<sup>293</sup> <http://www.rense.com/general12/cz.htm>, <http://mentalfloss.com/article/20765/found-vampire-graveyard>,  
<http://www.pragueczechtravel.com/prague-tips/celakovice-small-town-day-trip.php>

<sup>294</sup> <http://listverse.com/2013/04/04/8-recently-discovered-medieval-vampire-burials/>

<sup>295</sup> Ibid

<sup>296</sup> <http://www.novinite.com/articles/150868/Restored+'Vampire'+Face+Seen+in+Bulgaria's>

priču o vampiru starom 700 godina preneli kao jedan od dokaza da zemlja (porekla) vampira nije Rumunija, već Bugarska budući da su lokalna verovanja starija od pojave Stokerovog „grofa Drakule“.297 Novonastalu famu vezanu za lokalne vampire prvo su podržali predstavnici lokalne zajednice koji su jedan od skeleta „vampira“ prvo povezali sa srednjovekovnim solzopolskim piratom „Krivićem / Krivanom“, da bi kasnije tvrdili ne samo da se radilo o ekstremno intaligentnom i hrabrom čoveku, već vrlo moguće i aristokrati, budući da mu se grob nalazi vrlo blizu stare crkve. U svakom slučaju, od kada je „vampir Krivić“ postavljen kao deo postavke Arheološkog muzeja Sozopola, profit muzeja se povećao za 300%, dok je priliv turista „skočio“ za 6%.298 Ranije pomenuti Dimitrov navodi da će „vampir“ biti deo postavke sve dok ima interesovanja, nakon čega će, kao i svi ostali „vampiri“ biti ponovo položeni da na miru počivaju. Zanimljivo je da pomenuti naučnik i „stručnjak za vampire“, kao posebnu važnost ovih skeleta navodi da su to preci i očevi bugarske nacije, te da se prema njima mora ophoditi sa poštovanjem.299

„Bugarski vampir“ nakon svoje uloge u promociji lokalnog, postaje i deo nacionalnog kulturnog nasleđa. Ubrzo nakon što je postavljen u muzeju Sozopola, „vampir Krivić“ je „pozajmljen“ i promovisan kao deo postavke u Muzeju nacionalne istorije u Sofiji. Na ovaj način država je podržava i preuzela inicijativu promovisanja „vampira“ kao produkta folklor, ali i „Krivića“ kao nešto nalik nacionalnom heroju. Najveći nacionalni muzej Bugarske promovisao je ne samo lokalnog, već „nacionalnog vampira“ postavkom koja je bila usmerena kako stanovništvu države, tako i čitavom svetu. Nakon isteka predviđenog perioda u kom je skelet bio izložen u Muzeju nacionalne istorije, Božidar Dimitrov, direktor muzeja, našalio se i izjavio kako „vampir treba da prestane sa odmorom u Sofiji, i vrati se zarađivanju novca na priobalju Crnog mora“.300 „Krivić“ postaje lokalni „Drakula“.

U oba slučaja, nepoznatih i poznatih vampira, te lokalne i nacionalne, pa i nadnacionalne promocije vampira Bugarske, muzeji su odigrali centralno mesto stvaranju „klime“ interesovanja za „vampirski turizam“. Nikolae Ovčarov, član Bugarske akademije nauka profesor / „vampirolog“, i njegov konsultant Gavin Bel, smatraju da Bugarska mora preuzeti na sebe rumunski model „drakulijanskog turizma“. Oni smatraju da u slučaju da se skeleti ponovo zakopaju, treba napraviti

---

+History+Museum

<sup>297</sup> <http://www.mirror.co.uk/news/weird-news/vampire-skeleton-to-go-on-display-in-national-882871>

<sup>298</sup> <http://world.time.com/2013/10/31/high-stakes-tourism-vampire-hunters-descend-on-bulgaria/>

<sup>299</sup> Ibid

<sup>300</sup> <http://www.novinite.com/articles/150868/Restored+'Vampire'+Face+Seen+in+Bulgaria's+History+Museum>

replike kostiju, ali i grobova, a potom ih prikazati kroz interaktivne postavke unutar lokaolnih zajednica, koje bi se ophodile prema ovih eksponatima na „tradicionalan način“.

Ovo bi omogućilo da ruralne i siromašne lokalne zajednice prosperiraju kroz komoditizaciju lokalne istorije i folklor, jer u suprotnom od vampirskog turizma korist imaju samo privatne turističke agencije koje sprovode ture. Po Ovčarevu ovo je bolje rešenje od izlaganja kostiju u muzejima, iako je isti stručnjak izjavio da se polako „zagreva“ za ideju da osnuje specijalizovani muzej vampira. Ovčarev navodi da nije siguran kako bi koncipirao postavku, ali da bi u krajnjem slučaju iskoristio „veštačku krv i audio snimke vrisaka, jer – kako drugačije prikazati vampire?“<sup>301</sup> Ovčareva ideja o osnivanju lokalnih eko-muzeja ili čak jednog specijalizovanog muzeja vampira (po ugledu na popularne zapadne pandane), ipak nije najambiciozniji projekat koji je Bugarska mogla da pokrene. Muzej ipak ostaje prostor izmeštene stvarnosti, iz sela prošlosti u savremeni grad, a ture postaju put u prostor prošlosti danas – selo.

„Vampirske staze“ (ili „vampirski ruta“) kao epilog čitave debate, predstavlja projekat bratimljenja rumunskog grada Sigišoare (rodnog mesta istorijskog kneza Vlada Cepeša) i Sozopola, drevnog Bugarskog grada i rodnog mesta „vampira Krivića“.<sup>302</sup> 2013. godine, Panajot Reizi, gradonačelnik Sozopola, koncipirao je projekat bratimljenja dva grada, ali i osnivanja nove turističke rute koja bi turiste vodila od Sigišoare i Drakuline kuće, do Sozopola i njegovog najpoznatijeg vampira. Oba grada su se složila sa idejom da zajedno promovišu „vampira kao proizvod“, te da udruženo prezentuju „vampirske staze“ kao turističku ponudu.<sup>303</sup> Primeri bugarskih „vampira“ praktično su školski primeri saobražavanja i promocije globalno popularnih motiva fikcije i (navodnih) lokalnih folklornih motiva koje su prvo začele lokalne zajednice, a čiji je potencijal propoznat i na nacionalnom, pa i nadnacionalnom nivou.

Iako se mnogi naučnici ne slažu sa naučnim tumačenjem i nenaučnom upotrebom „vampirskih otkrića“ U Bugarskoj, drugi stručnjaci smatraju da je upotreba motiva vampira jedan od načina da se u ovoj, najsiromašnijoj zemlji Evropske unije, u turizmu pronade rešenje za čak četvrtinu nezaposlenih ljudi i tako spreči odliv mladog stanovništva.<sup>304</sup>

Ipak, kao što ću pokazati u nastavku, pored očigledne, pozitivne strane ekonomskog prosperiteta koji proizilazi iz promovisanja vampira kao dela nacionalne istorije, kulture i identiteta, postoji faktor kontra efekta koji ovaj motiv može imati upravo na sliku Bugarske, odnosno njenog

---

<sup>301</sup> Ibid

<sup>302</sup> <http://www.bbc.com/news/blogs-news-from-elsewhere-25449915>

<sup>303</sup> [http://visit.guide-bulgaria.com/a/1173/sozopols\\_vampire.htm](http://visit.guide-bulgaria.com/a/1173/sozopols_vampire.htm)

<sup>304</sup> <http://world.time.com/2013/10/31/high-stakes-tourism-vampire-hunters-descend-on-bulgaria/>

nacionalnog i političkog identiteta na globalnoj sceni. Upravo iz ovih razloga je prvi sused Bugarske, Rumunija, zbog negativnog efekta preteranog identitetskog povezivanja stokerovog „grofa Drakule“ i rumunske nacije / države, morala da interveniše i spreči dalju identifikaciju. Vrlo slično, zajednice u Srbiji stidljivo pokreću inicijative, turističke ponude koje se zasnivaju na upotrebi „vampira“ kao simbola kraja, i „mamca“ za turiste. Iskustva upotreba ovog motiva kao simbola ili brenda baštine, kako će se pokazati kroz „rumunski“ i „srpski“ scenario, preispituju premisu po kojoj „loša reklama ne postoji“.

## **XII 2. „Vampirski turizam“ u Srbiji: od brendiranja do skrivanja**

„Drakulijanski“ ili opštije „vampirski“ turizam, danas je jedan od najunosnijih oblika ove privredne grane na Balkanu. Činjenica da je zemljište na kom se nalazi zamak grofa Drakule (zamak Bran) među 10 najskupljih placeva na svetu<sup>305</sup> dovoljno govori o tragu koji je ostavio najpoznatiji od svih vampira na globalnom nivou. Cena „Drakuline kuće“ takođe nagoveštava i ekonomski potencijal svega što se može dovesti u vezu sa ovim „velikanom strave“. Svoju vrednost ovo i druga mesta uključena u „drakulijansku turu“, a povezana sa likom grofa Drakule, duguju upravo popularnosti ovog književnog, filmskog i istorijskog lika – na Zapadu.

„Vampirski turizam“ bi predstavljao širu odrednicu u odnosu na drakulijanski turizam budući da podrazumeva turizam inspirisan kako „vampirima“ popularne kulture, tako i isotrijskim slučajevima vampirizma (istorijskim događajima u kojima je motiv vampira ili vampirizma, bio centralni) i / ili turizma koji podrazumeva folklor i zajednice koje ga baštine. Istini za volju, jedan je Stokerov „Drakula“ – najpoznatiji vampir na svetu, dok su na globalnom tržištu strave i užasa Polidorijev, Metisonov ili Glišićev vampir, slobodno govoreći „druga liga“. U tom smislu, retko se koja država može pohvaliti kulturom koja obuhvata vekovno prisustvo verovanja u vampire, uticaj na vampirsku književnost ili svetski poznate „vampire“. Ovaj deo rada je posvećen Srbiji kao prostoru koji, u istorijskom i kulturološkom pogledu, ima snažnu vezu sa motivom.

U Srbiji su prve inicijative za razvoj vampirskog turizma pokrenute tek 2010. godine, kada se pojavljuje inicijativa za eksploataciju književnog lika vampira Save Savanovića. Iako je od pomenutih inicijativa protekla decenija, priča o turizmu vezanom za Savu Savanovića nije dosegla svoj potencijal. Sa druge strane, brojna mesta u Srbiji čija su istorija, pa i tradicija folkloru, usko povezani sa motivom na globalnom nivou poznatih vampira, jednostavno nisu pokrenula nikakvu

---

<sup>305</sup><http://www.insidermonkey.com/blog/the-ten-most-expensive-homes-in-the-world-147650/>  
<http://www.ealuxe.com/most-expensive-houses-world/>

inicijativu koja bi dovela do turističke ili ekonomske eksploatacije ovog motiva. Postavlja se pitanje – „zašto?“.

## **XII 2.1. Potencijal Srbije za razvoj „vampirskog turizma“**

Kako bi bilo moguće razumeti razloge tromosti realizacije pomenutih projekata, nastojim da razumem prolematiku percepcije „vampira“ unutar i izvan zajednica koje ga baštine na specifičan način. Nastojim da sagledam različite modele „vampira“ kao kulturnih simbola kako bih razumeo kako se specifični motiv koristi ili ne koristi, u odnosu na pozitivne ili negativne implikacije po strane koje nastoje da ga brendiraju ili pak potisnu kao element sopstvenog nasleđa.

## **XII 2.2. Tri primera „vampirskih sela“**

1. Selo Kisiljevo – svakako mesto sa najvećim turističkim potencijalom, barem što se tiče globalnog tržišta. Selo Kisiljevo svoju priču o slučajevima vampirizma može pratiti do 1725. godine i povezati je sa prvim registrovanim „vampirom“ Petrom Blagojevićem. Austrijski izveštaji o Petru Blagojeviću ne samo da su pokrenuli evropsku epidemiju straha od vampirizma. Moguće je da ni Stoker, a ni i autori pre njega, ne bi napisali pionirske priče o vampirima da nije bilo austrijskih izveštaja o vampirima u srpskim selima. S druge strane, u selu Kisiljevu danas nije moguće naći grob Petra Blagojevića, dok porodica Blagojević, koja danas živi u ovom selu, odbija da potvrdi vezu sa ovim navodim „vampirom“.
2. Selo Medveđa – ovo selo takođe ima istorijsko dokumentovanu vezu sa motivom. Arnaut Pavle je, dakle, demon koji ima ime i koji se, samim tim, izdiže iznad drugih opisa koji na vampirizam upućuju kao na pojavu. Ovaj slučaj je takođe uticao na koncept „vampira“ na Zapadu, čak i više nego Petar Blagojević jer su ekshumacije a potom mediji u Austriji indukovali brojne naučne i teološke rasprave. Ove rasprave i sama histerija uticala je na zapadni doživljaj motiva, što se svakako odrazilo i na književnost, a time i kasniju popularnu kulturu. U Medveđi danas postoji inicijativa za korišćenjem turističkog potencijala lokalnog „vampira“, koju podržava deo stanovništva, a pokušavaju da ostvare osobe koje vode poreklo iz tog kraja.
3. Zaroški kraj – žitelji ovog sela tvrde da je roman Milovana Glišića u kom se lik vampira Save Savanovića i „proslavio“, a koji je poslužio i kao osnova za film „Leptirica“,



zasnovan upravo na lokalnom predanju. Za žitelje ovog sela, S.S. je najpoznatiji, a možda i „prvi srpski vampir“. Istorijski posmatrano, pomenuti vampir, Petar Blagojević, stariji je od prvog pomena S.S., ali se može reći da je vampir Sava najpoznatiji vampir u našoj državi upravo zbog upotrebe njegovog lika u popularnoj književnosti i kinematografiji. Pored činjenice da je Sava književno konstruisan, a ne istorijski zabeležen primer, on pripada popularnoj kulturi. Slučaj vampirizma, kako u Glišićevoj pripovesti, tako i u filmu, vezuje se za ime sela, odnosno kraja, kao i za vodenicu koja se nalazi u blizini sela (odnosno zaseoka Jagodići).

Iz navedenih primera očito je da Srbija i turističke organizacije mogu koncipirati najmanje četiri potencijalno uspešne „vampirske ture“: 1. turu na temu prvih evropskih vampira (Kisiljevo/Medveđa), koja bi kao ciljnu grupu imala pre svega strane turiste; 2. turu Save Savanovića, najpopularnijeg domaćeg vampira (Sela zaroškog kraja, opštine Bajina Bašta/Valjevo); 3. turu „seoskog vampirskog turizma“ koja bi podrazumevala obilazak nekih od mnogih sela u kojima se verovalo i veruje u „vampire“; 4. turu koja bi objedinila baštinu popularnog, istorijskog i folklornog „vampira“.

### **XII 2.3. Identitet ili prosperitet: dva modela instrumentalitacije i komoditizacije „vampira“**

Veza između prostora i narativa, prošlosti i sadašnjosti, mita i stvarnosti jeste presudna i da čini turu višedimenzionalnom. Ipak, veza kulturne baštine i identiteta pokazaće se šakaljivim okvirom brendiranja „vampira“ kao potencijalnog lokalnog ali i nacionalnog brenda. Na osnovu navedenog, pojasniću fenomen različitih odnosa prema reprezentaciji kulturnog identiteta lokalnih zajednica koje baštine drugačije kategorije „vampira“.

### **XII 2.4. Od brenda do traume: „Rumunski scenario“**

Kada je američka turistička agencija „Dženeral turs“ organizovala prvu „drakulijansku turu“, a američki turisti krenuli u obilazak mesta povezanih sa životom Vlada Cepeša, došlo je do konflikta dva poimanja načina na koji je poželjno organizovati elemente ove turističke ponude, odnosno na koji način treba baštiniti „Drakulu“. Naime, američki turisti su Rumuniju posetili pod uticajem dve za, zapadnu sliku o Drakuli, važne knjige: kultnog Stokerovog romana i knjige „U potrazi za Drakulom“ Rejmonda Meknelia i Radu Floreskua (Floresku, Mekneli 2006). Knjiga Meknelia i Floreskua udahnula je novi život Stokerovom klasiku, te ukazala na istorijske činjenice, prostore i ličnosti koje je Stoker upotrebio kako bi oblikovao Drakulin svet. Na taj način, narativ koji je već pokretao maštu čitalaca, sada je delovao još mističnije, ali i fizički dokučivije – stvarnije.

Sedamdesetih godina prošlog veka Rumunija je nudila turističke obilaske mesta vezanih za Vlada Cepeša, kao borca za slobodu Rumunije i čoveka koji je državu branio od Turaka (Hovi 2014, 61). Cepeš je za Rumune predstavljao jednog od najvećih nacionalnih simbola. Iako je Rumunija, odnosno Čaušeskovu vlast, želela da privuče strane turiste, sukob oko sagledavanja lika Vlada Cepeša kao vampira delovao je kao preveliki kompromis. U tekstu posvećenom ovoj temi, Ana Banić Grubišić ističe da je iste, 1972. godine, kada su Amerikanci prvi put organizovali drakulijansku turu, Rumunija organizovala kontraturu pod nazivom "Drakula – legenda i istina". Ova tura je prikazivala život Cepeša kroz istorijske činjenice, bez pomena „vampirizma“ (Banić Grubišić 2009, 99). Ovo nije naišlo na čuđenje javnosti, jer Rumuni sedamdesetih godina gotovo da nisu ni poznavali lik grofa Drakule – vampira, jer Stokerova knjiga još nije bila prevedena na njihov jezik.

Drakulijanske ture, koje Toumas Hovi naziva crnim turizmom, mračnim turizmom, pa čak i eksploatacijom jezivog, biće negativno percipirane sve do svrgavanja režima Nikolaja Čaušeskua (Hovi 2014, 63). Promenom političkog i socijalnog konteksta, 1989. godine „Drakula se vraća u Rumuniju“, ovaj put bez cenzure.

„Prvi svetski Drakula kongres“ održan je 1995. godine, a 2001. Godine rumunsko Ministarstvo turizma ohrabreno rastućom popularnošću Drakule (a time) i Rumunije na Zapadu, pokreće projekat izgradnje temaskog parka posvećenog Drakuli u Transilvaniji (Banić Grubišić 2009, 101). Međutim, 2005. godine Rumunija odustaje od izgradnje tog parka, jednim delom pod pritiskom stalnih protesta istoričara i nacionalista koji su se protivili konfuznom povezivanju istorijskog i Stokerovog Drakule, a većim delom zbog toga što je balkanski diskurs, koji je motiv Drakule u sebi nosio, ojačavao „drugost“ Rumunije u odnosu na evropski identitet (Ibid).

Rumunija je bila prinuđena da odbaci prilično unosan turistički i ekonomski projekat zarad očuvanja pozitivne slike (nacionalnog/državnog) identiteta na Zapadu. Može se reći da je ova država morala da bira između ekonomskog potencijala „vampirskog turizma“ i prosperiteta na „duže staze“ koji bi bio zajemčen članstvom u Evropskoj uniji. Identitet Drakule, Čaušeskua, nasilja, korupcije i drugih socijalnih problema i simbola totalitarizma ili despotizma, stvarali su sliku koja jednostavno nije išla u prilog identitetu nove evropske Rumunije. U ovom slučaju se pokazalo da je zaista postojala opozicija ekonomija : identitet, te da je izbor evropskih integracija bio odraz „višeg cilja“ zbog kog je „drakulijanaski turistički“ potencijal zemlje marginalizovan. Balkanistička vizura, u slučaju Rumunije, učinila je da svest o negativnoj percepciji države koja

baštini „Drakulu“ ovaj motiv potisne u atar kulturne intimnosti (lokalnih zajednica), odnosno privatnu a ne javnu (nacionalnu) sferu.

## **XII 2.5. Odbacivanje ekonomskog potencijala: vampir kao identitetska trauma u Srbiji**

"..Ako bi neko ikad organizovao evropsku vampirsku turu, Kisiljevo bi moralo da bude centralni deo te ture! Zaista, ako želite turistima da date mapu s prigodnom bojom regiona – žuta za blag vampirski region, narandžasta za prilično krvožedni region, i najdublja tamnocrvena za vampirski epicentar – Kisiljevo bi, zajedno sa Santorinijem i Ambelijem, moralo da bude označeno najtamnijom crvenom koju imate, koja bi morala još i da kaplje s papira!" Ričard Sag, „najpoznatiji svetski vampirolog“<sup>306</sup>

Dok pored i pomenutog (turističkog) potencijala stanovnici sela Kisiljevo i Medveđa ne uspevaju da „unovče svoje vampire“, niti pokazuju značajnije inicijative u ovom pravcu, u valjevskoj i opštini Bajina Bašta vodio se pravi „rat“ oko toga kome pripada vampir Sava Savanović.

Novinski članci su pre nekoliko godina pisali o potencijalu vampirskog turizma u zapadnoj Srbiji,<sup>307</sup> što je pokrenulo interesovanje javnosti i nastanak razmatranja praktične upotrebe motiva u reprezentaciji kulture i nasleđa zajednica. U jeku rasprave oko prava na korišćenje motiva Save Savanovića, „prvog“ ili (u Srbiji) „najpoznatijeg“ tenca 2011. godine, bilo je pokušaja da se u raspravu oko vampirskog turizma uvedu i gore pomenuta sela, Kisiljevo i Medveđa.

Veoma zanimljiv fenomen za antropološko proučavanje bila je situacija u kojoj dva mesta u samom centru istorije vampira, napokon mogu postati i turistički toponim na svetskoj mapi, a koja to ipak kategorički odbijaju, dok se na drugom kraju zemlje oko prava na lokalnog vampira „bori“ nekoliko izrazito zainteresovanih strana.

Novinari *Kurira* su posetili selo Medveđa. Ovom prilikom su naišli na veoma malo ljudi koji su o temi vampirizma želeli da razgovaraju. „meštani na koje smo usput naišli nerado pričaju o tome. Baš kao što nerado pričaju o Arnautu Pavlu... Kažu, čuli su, ali ne žele da se prisećaju stvari zbog koje ih meštani drugih sela uglavnom gledaju popreko“.<sup>308</sup> Kada su novinari izrazili želju da nađu grob Arnauta Pavla, naišli su na otpor: „A zašto morate da tražite đavola? Nemojte se igrati s takvim stvarima.“, upozorio ih je jedan od ispitanika (Ibid).

<sup>306</sup> Preuzeto iz članka dnevnih novina Kurir <http://www.kurir-info.rs/srbija-je-prestonica-vampira-clanak-126266>

<sup>307</sup> Ovaj članak potiče iz 2008. godine, kada sukob oko prava upotrebe motiva Save Savanovića kao brenda još nije zaživeo, pogl. <http://www.politika.rs/rubrike/Srbija/Sava-Savanovic-josh-cheka-da-postane-brend.lt.html>

<sup>308</sup> <http://www.kurir-info.rs/vampir-i-dalje-luta-medvedom-clanak-128753>

Bilo i onih ispitanika koji su govorili o prisustvu onostranog u selu: „Blagoje Milojković (70) kaže, ne veruje u vampire, ali da nečeg čudnog ima u selu – ima... Ovu čudnu pojavu primetili su mnogi u selu, ali su navikli da žive sa tim“.<sup>309</sup> Ovaj iskaz potvrđuje upoznatost žitelja sela sa temom onostranog u selu ali i to da su „navikli da žive sa tim“, što svedoči o tome da je objekat verovanja stavljen u negativan kontekst. Druga sagovornica, Mila Bakić (48), stanovnica sela, ispičala je novinarima da je, kao i mnogi drugi, za slučajeve vampirizma saznala od svojih starijih – u ovom slučaju od babe koja joj je pričala da je, u periodu nakon smrti Arnauta Pavla, vladao strah i da niko nije smeo da izlazi napolje posle mraka" (Ibid). U ovom slučaju je jasno da je Milina baba svojoj unuci prepričala priču koju je ona sama čula od nekog drugog, budući da je pomenuti Pavle preminuo najmanje dva veka pre nego što se starica i rodila.

Ne treba da čudi određeni otklon koji ispitanik zauzima, naročito kada je ovakva tema u pitanju. Oni koji na ovu temu ne žele detaljnije da razgovaraju obično ne razumeju zašto to nekoga uopšte interesuje; smatraju da oni nisu prave osobe koje bi o tome mogle da govore, da su verovanja pitanje koje se tiče njihove zajednice, da će priznanje o živim verovanjima u vampire označiti selo kao nazadno, a njihove pretke kao „praznoverne“ ili se jednostavno boje da govore o nekim stvarima.

Pomenute reakcije mogu prepoznati kao „kulturnu intimnost“, koja počiva na ideji da su lokalna, grupna verovanja i ideje nerazumljive ili još gore, od strane spoljnog društva / sveta, negativno percipirane te da će zbog toga oni koji govore o ovim temama biti stigmatizovani ili diskriminisani. Pored toga, u slučaju mojih ispitanika radilo se o privatnim razgovorima i anonimnoj upotrebi informacija kao građi, a u slučaju novinskih objava, radilo se o rereprezentaciji lokalnog, kolektivnog kulturnog identiteta.

Interesantno je to što su novinari često odlazili u pogrešno selo, Medveđu kod Despotovca, a ne kod Trstenika. Posetio sam oba sela i naišao na sličan stav sagovornika koji je odražavao ambivalenciju i po pitanju prisustva verovanja i po pitanju vrednovanja „vampira“ kao baštine. Nisam zabeležio mnogo narativa o onostranom, možda i manje nego u nekim drugim krajevima Srbije. Ipak, bilo je priča o ukletom kamenu, „gumenom“/opasnom drvetu, porodičnih narativa o pretku koji je posedovao nadljudske moći, o „vilama“, magiji i sličnom. Priča o „vampirima“ je bilo manje, a posebno o Arnautu Pavlu. Zanimljivo, u oba slučaja, nekoliko osoba u selu pomenulo mi je kako je „Sava Savanović“ baš iz tog kraja, misleći na inspiraciju koju je Glišić imao u narodnim predanjima. Ipak bi se ispostavljalo da su sagovornici govorili o kadijevićevom Savi.

---

<sup>309</sup> <http://www.kurir-info.rs/vampir-i-dalje-luta-medvedom-clanak-128753>

Pored fragmentarnosti narativa o „vampirima“, ali i drugim demonološkim predanjima, razgovore je pratio i humor. Javni govor o intimnim temama, posebno ako se o njima govori ne kao o baštini prošlosti, već živoj kulturi potencijalno je mogao stigmatizovati pripadnika zajednice. Jedan takav primer zabeležio sam u Medveđi kod Despotovca. Starija žena, koju usled zdravstvenih problema nadzire majka, dala je novinarima uvid u lokalna verovanja i demonološka predanja. Ona je zbog ovoga stigmatizovana u zajednici. U razgovoru sa ovom osobom čuo sam isto što i drugim, pa i ovom selu. Razlika je dakle bila između privatnog i otkrivanja intimnih aspekta kulture naciji putem medija.

Decembra 2011. godine, dakle, nakon začetka razvoja „vampirskog turizma“ u Srbiji, novinari *Kurira* su posetili i Kisiljevo. Tom prilikom, njihovo prisustvo i pitanja su izazvali zanimljive, ali očekivane reakcije. Jedna od ispitanica gotovo da je odbila da govori o vampiru u ovom selu: „znam za Petra Blagojevića, ali ljudi o njemu ovde ne vole da pričaju. Zašto bismo navlačili sebi muku na vrat?“ – rekla je starica Dragica Đorđević.<sup>310</sup>

U razgovoru sa Mirkom Bogičićem, šefom mesne zajednice, 2013. godine, novinari dnevnih novina *Blic* su saznali ponešto o vampiru Petru Blagojeviću, kao i o selu uopšte: „Svi Kisiljevčani znaju gde je bio sahranjen vampir Petar. To je mesto danas na kraju groblja, bez vidljivih obeležja, jedino što je uočljivo da u redu starih kamenih spomenika jedan nedostaje.“<sup>311</sup> Bogičević dodaje: „Niko posle tu nije hteo da se neko njegov sahranjuje. Ni do današnjeg dana...“(Ibid) Novinari su potom predstavili stanje u selu: „u centru sela je spomenik meštanima izginulim u prošlim ratovima, a u hladu stare lipe meštani ispred prodavnice ispijaju pivo... Među njima je i jedini Blagojević u selu. Nije bio raspoložen za razgovor. U selu kažu da ga priča o srodstvu sa Petrom ljuti...“ (Ibid). Sličnu situaciju sam zatekao i prilikom posete ovom selu. Osim jednog odviđenijih ljudi u zajednici, ostali stenovnici nisu bili naročito zainteresovani za razgovor. Sagovornici su jednako ukazivali na nasleđe narodnih običaja ali i socijalizma kao faktora usled kojih više nema ni „vampira“. „Srodnika“ Petra Blagojevića nisam pronašao, mada mi je skrenuta pažnja da ne bih naišao na pozitivan odgovor.

Ovakvo stanovište je i očekivano, jer je jasno da potenciranje veze između „vampira“ Blagojevića i porodice Blagojević utiče loše za imidž (status) porodice. Prema tome, ne čudi što Blagojević ne želi da razgovara o vampirizmu i zašto povezivanje njegove porodice sa Petrom može da ga naljuti. Ako meštani sela Medveđa smatraju da ih, zbog njihove povezanosti sa vampirima,

---

<sup>310</sup> <http://www.kurir-info.rs/kurir-pronasao-prvog-srpskog-vampira-clanak-127522>

<sup>311</sup> <http://www.blic.rs/Vesti/Reportaza/381093/Prvi-srpski-vampir-oziveo-u-racu-%20narskoj-igri-posle-300-godina-od-smrti>

stanovnici drugih sela „gledaju popreko“, možemo samo zamisliti sa kakvim se predrasudama danas susreću članovi porodice Blagojević. U drugom intervjuu sa Živanom Blagojevićem navodi da se ni on, ni drugi članovi njegove porodice ne sećaju da im je Petar Blagojević rod.<sup>312</sup> S druge strane, jedan od ispitanika iz istog sela navodi da je sećanje porodice Blagojević selektivno budući da je „vampir Petar“ bio kmet, a da bi u slučaju da se radi o bogatom čoveku, ova porodica danas bolje istražila te veze (Ibid).

„Imidž“ sela takođe trpi ne samo zbog veze sa motivom vampirizma već od, u Srbiji sveprisutnog fenomena osipanja stanovništva koje sve češće bira da se preseli u veće gradove ili u inostranstvo. Šef mesne zajednice, Bogičić, novinarima otkriva i to da se, u pogledu broja stanovnika, a posebno prirodnog priraštaja, selo nalazi u lošem stanju: „nestaje nam selo. Na dvadesetoro umrlih, rodi se dvoje, troje... I to u Beču, ili Trstu, a imena su im Robert ili Elizabeta. Od pet kuća u Kisiljevu, četiri su prazne – kaže Mirko“ (Ibid).

Priča o osipanju broja stanovnika sela podsetio me je na intervju koji su dve godine ranije u selu napravili novinari dnevnog lista *Kurir*. Tom prilikom, Dragan Jovanović (55), čovek koji se iz Beograda doselio kod svojih rođaka u Kisiljevo, rekao je nešto što u izvesnom smislu u podržava teoriju koja se zastupa u ovom radu, teoriju zbog čega stanovnici sela uporno odbijaju povezivanje sa Petrom Blagojevićem. Naime, Jovanović je novinaru *Kurira* rekao sledeće: „meštani ne vole da pričaju o njemu (vampiru, prim. aut.), jer će im to „oterati sve potencijalne udavače“.<sup>313</sup> Jovanović dalje dodaje: „ostalo je uglavnom staro stanovništvo, mladi „beže“ u gradove, a ono malo što je ostalo misli da im je Petar antireklama i da devojke neće hrliti u mesto u kojem je Pera vampir u snu posećivao ženu i gušio je – objašnjava nam Dragan“ (Ibid).

Na primeru Medveđe i u Kisiljevu „vampir“ predstavlja element traume identiteta, i to na dva nivoa, horizontalnom i vertikalnom. Istorijski i kulturno, ovaj motiv povezuje prošlost i sadašnjost sela budući da za one koji spolja percipiraju ove zajednice, „vampir“ i dalje „živi“ kao odraz pasivnosti lokalne kulture ali i odraz njene „stvarnosti“. U tom smislu, „istorijski vampir“ zapravo je simbol kulturne tradicije koja je u svetu ali i kod nas stigmatizovana kao odraz kulture nižeg statusa. Upotreba ovog motiva kao odraza žive tradicije ili nasleđa predstavljala bi pre negativan nego pozitivan aspekt lokalne kulture kroz koji bi ne samo okolna sela, već šire društvo negativno percipiralo Medveđu i Kisiljevo.

---

<sup>312</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=vJ0UOQW72eM>

<sup>313</sup> <http://www.kurir-info.rs/kurir-pronasao-prvog-srpskog-vampira-clanak-127522>

Čitavu situaciju možda najbolje ilustruje rečenica Borislava Dragojevića (81) seoskog zvonara: „selo umire, mladi beže, ostajemo samo mi, starci, i Pera Blagojević“ (Ibid). Naravno, izrečeno o „vampiru“ kao uzroku ospanja mladih treba razumeti kao etnoeksplikaciju, iza koje se ipak krije danas raširen demografski problem. Ipak, pored toga što se kroz ovaj motiv govori o socijalnim problemima, on i dalje predstavlja zajednicu kroz identitet balkanske prošlosti koji je zahvaljujući medijima postao poznat širokoj domaćoj i svetskoj javnosti. U tom smislu, ovaj kontinuitet kulture za zajednicu, na javnom nivou predstavlja trajni faktor spoljne percepcije sela kao zaostalog odnosno zatucanog, kako nekad, tako i danas. Pored toga, period socijalizma marginalizovao je narodnu kulturu, pa time i „vampire“ usled čega ovaj aspekt lokalne religioznosti prestaje da figurira kao bitan element lokalne kulture. Činjenica da pomenuti „vampiri“ ne pripadaju živoj, narodnoj, niti popularnoj kulturi, učinili su ovaj motiv elementom „kulturne intimnosti“ odnosno traume reprezentacije lokalnog identiteta u javnom, masovnom društvenom platou.

Poslednjih godina sam odlazio u Medveđu gde sam u razgovoru sa istoričarem i „vampirologom“ Ivanom Nešićem, poreklom iz ovog sela razgovarao o „liku i delu“ Arnauta Pavla. Nešić je ovom prilikom istakao važnost ovog „vampira“ za razvoj globalne vampiristike. Poslednjih godina, sagovornik nastoji da organizuje skupove istraživača i entuzijasta koji se interesuju za ovu temu. Nešić je čak pomogao u obnovi stare škole u Medveđi koja bi trebala da postane muzej lokalne istorije i kulture čija će postavka svakako referirati i na osamnaestovekovne „vampirske ekshumacije“ u ovom selu. U trenutku pisanja ovog teksta ideja samog muzeja još nije zaživela. Pred kraj pisanja ovog teksta kontaktirao me je poznanik poreklom iz okoline Kisiljeva, upravo sa idejom da monetizuje baštinu svog kraja. Pomenuta ideja obuhvatala je izmeštanje motiva u svojevrsni muzej-kafić koji bi bio stacioniran na prostoru Srebrnog jezera, mesta koje je u kontekstu epidemije Korone postalo jedan od centara unutrašnjeg turizma.

## **XII 2.6. Prisvajanje potencijala: vampir kao turistički potencijal (Valjevo i Zarožje)**

U sporu oko upotrebe motiva kao dela kulturne baštine, našla su se sela zaroškog kraja, turistička organizacija „Valjevo za vas“, privatna turistička agencija „Kasper treveling“ i Srpska Pravoslavna Crkva. Čitav konflikt nastao je kada su „lik i delo“ Save Savanovića iskorišćeni u cilju promocije kulturne tradicije valjevske opštine kao osnove turističke ponude.

## XII 2.6.1. Marketinški trik broj 1: Nasmijani Sava Savanović, burek i (valjevsko) pivo

2010. godine, je novoosnovano udruženje „Valjevo za vas“ objavilo da će se ovaj grad pojaviti na sajmu turizma u Beogradu sa najpoznatijim srpskim vampirom kao maskotom.<sup>314</sup> Kreatori inicijative, Dušan Arsenić i Vladimir Krimošejev, za dnevni list *Politika* pojasnili su da će Sava biti predstavljen kao simpatičan vampir, te da će posetioći štanda na sajmu moći da se, za uspomenu, sa njim fotografišu. Ovaj potez trebalo je da objedini dva projekta, odnosno, dva aspekta turističke ponude Valjeva – istoriju i tradiciju/prirodu i okolinu.<sup>315</sup> Sava Savanović je „pozivao“ turiste da posete Valjevo i valjevski okrug i upoznaju se sa istorijskim, kulturnim i prirodnim lepotama ovog kraja (Ibid).

„Upotreba tradicije“ (Naumović 2009) kojoj pripada lik Save Savanovića, pokazala se problematičnom, jer su različite strane u dijalogu smatrale da imaju više prava na ovaj aspekt lokalne kulture, ili pak, da ovaj aspekt kulture ima negativnu konotaciju, naročito u javnoj upotrebi. Odmah nakon ove objave, predstavnici sela Zarožje izrazili su negodovanje. Od ranije je poznato da predstavnici sela smatraju da je Sava Savanović deo njihovog, zaroškog identiteta ili barem kulturne istorije kraja, a ne deo valjevskog. Na stranici *24 info*, objavljeno je da su predstavnici Zarožja sudskom tužbom pretili promoterima koncepta valjevskog Save Savanovića.<sup>316</sup>

Nedugo nakon objavljivanja plana da vampir Sava bude promovisan kao jedan od elemenata valjevskog kraja, u raspravu se uključila i treća strana – Srpska pravoslavna crkva: „U saopštenju naslovljenom sa 'Svetlost ili tama', Eparhija valjevska postavlja pitanje da li treba ismevati srpskog seljaka i od njega praviti krvopiju, i zašto od nečega što je ostatak folklor, mračnjaštva i sujeverja praviti takozvani brend grada i okoline, te da li u toliko raskošnoj lokalnoj duhovnoj i nacionalnoj simbolici nije bilo ničega upečatljivijeg“.<sup>317</sup> Eparhija je nakon ovoga istakla da turistički potencijal valjevskog kraja vidi kao potencijal prvog ranga, koji daleko prevazilazi lik vampira iz književnog dela: "Valjevo prepoznaju po vladici Nikolaju Velimiroviću, Justinu Popoviću, inače obojici nedavno kanonizovanih svetitelja SPC, Hadži Ruvimu, manastirima Lelić, Čelije, Pustinja, Gračanica, Nenadovićima, Milovanu Glišiću, Desanki Maksimović, kao i gostoljubivosti i širokogrudosti Valjevaca, po čistoj prirodi, rekama Kolubari i Gradcu“ (Ibid).

---

<sup>314</sup> Ovo nije bio prvi put da se vodi debata o tome kome pripada Sava Savanović, ali su rasprave, kao i reakcije, vrlo brzo više nego ranije zainteresovale srpsku, pa i regionalnu javnost.

<sup>315</sup> <http://www.politika.rs/rubrike/Srbija/Vampir-Sava-Savanovic-zove-turiste-u-Valjevo.lt.html>

<sup>316</sup> <http://www.24sata.info/magazin/zanimljivosti/35567-valjevo-srpska-pravoslav-na-crkva-u-borbi-protiv-vampira.html>

<sup>317</sup> <http://www.blic.rs/Vesti/Drustvo/194175/SPC-Vampir-ne-moze-biti-brend-valjevskog-kraja>



Predstavnici organizacije „Valjevo za vas“ nisu želeli da ulaze u raspravu sa SPC. Indirektno je navođeno da ne samo da Sava Savanović nema veze sa „pravim“ vampirom iz legende koja je prethodila Glišićevoj pripovesti, već da njihov Sava predstavlja dobroćudnu verziju lokalnog vampira koji, umesto krvi i vrebanja, ipak više voli burek i (valjevsko) pivo. U ranijim izjavama predstavnici „Valjeva za vas“ objašnjavali su da korišćenje 'lika i dela' Save Savanovića ne predstavlja nikakvu promociju vampirizma, okultizma ili bilo čega sličnog...“ (Ibid). Ipak, ubrzo je istaknuto da Sava Savanović nikada nije trebalo da bude simbol grada Valjeva, već da je on bio samo deo jednog šireg projekta. Drugim rečima, Savin „posao“ je bio samo da na tom jednom sajmu turizma skrene pažnju turistima na štand Valjeva, što je on, kako se navodi, i uradio (Ibid). Već na ovom primeru nazire se dihotomija dve tradicije, folklorne, religijske i negativne, odnosno popularne, fiktivne i mdoerne -pozitivne.

Zarošani su odmah istakli da su svi problemi i nastali jer je grad Valjevo želeo da otuđi lik Save Savanovića koji se za Valjevo vezuje samo zahvaljujući Milovanu Glišiću koji je bio Valjevac. Po njihovom mišljenju, činjenica da je Glišić za prostor „delovanja“ Save Savanovića izabrao prostor Zarožja i lokalnu vodenicu, govorila je u prilog tome da je Sava njihov: „Treba lepo da priznaju svoju grešku, da nam prepuste našeg Savu, koga mi oberučke prihvatamo... Mi od vampira Save ne pravimo ni junaka ni bednika. Samo želimo da omogućimo da *svet* vidi ostatke onoga o čemu su nam naši stari pričali i o čemu je Milovan Glišić pisao. Zato još jednom poručujemo Valjevcima da našeg vampira ostave na miru, jer kad god hoćete da uzmete nešto tuđe, to vam se o glavu obije. Mi takvih problema nećemo imati, jer je on oduvek bio naš“.<sup>318</sup>

Epilog:

„Valjevo za vas“ se nadalje nije upuštalo u javne debate ni sa Zarošanima ni sa SPC, budući da su već istakli da Sava Savanović nije motiv koji su oni želeli kao simbol Valjeva ili valjevskog kraja, već da je on samo jedan od elemenata, takoreći marketinški trik, koji je trebalo da skrene pažnju posetilaca sajma turizma na štand Valjeva – što je ovaj i više nego uspešno uradio.

## **XII 2.6.2. Marketinški trik broj 2: Vodenica Save Zarošanina**

Kako je u tekstu već navedeno, rasprava oko toga čiji je Sava Savanović, nije počela idejom organizacije „Valjevo za vas“; spor između dva mesta postojao je i pre 2010. godine. Na internet stranici prezentacije sela Zarožje, kao deo turističke ponude, navedena je i ponuda „vikenda sa Savom“. Ako raspolažem validnim informacijama, ova internet stranica je poslednji put obnovljena

<sup>318</sup> <http://8http://www.blic.rs/Vesti/Srbija/194415/Savi-Savanovicu-nude-utociste-pored-%20Drine>

marta 2009. godine. Pored istorije i geografije sela, kao i opisa prirodnih i kulturnih blaga kraja, istaknuta je i veza između Savanovića i Zarožja.

Na navedenoj internet stranici, nalazi se i zanimljiv odeljak pod naslovom „Doživite prvog srpskog vampira na dohvat ruke“.<sup>319</sup> Odmah se ispravlja greška vezana za iskaz da je Sava najstariji, i pominje se da neki ističu da je izvesni Petar Blagojević možda prvi srpski vampir. Svakako ne možemo preispitati ovu tezu budući da se zna da je Glišićeva pripovetka objavljena 1880. godine, a da nema podataka o periodu iz kog potiče legenda o vampiru Savi Savanoviću u zaroškom kraju. Možemo spekulirati da je, ukoliko naslov pripovetke odgovara istorijskom stanju, tj. ako je vampir Sava zaista „živeo“ u periodu devedest godina pre objavljivanja Glišićeve priče, njegovo delovanje moguće povezati sa periodom koji okružuje 1790. godinu. Ukoliko odemo korak dalje i pretpostavimo da je Glišić još kao malo dete slušao priču o ovom vampiru, te radnju priče postavio u period devedest godina u odnosu na trenutak kada je prvi put čuo predanje, period za koji možemo vezati Savu Savanovića bliži je razdoblju nakon 1757. godine (budući da je Glišić rođen 1847. godine). Stoga je, hipotetički gledano, Petar Blagojević stariji od Save barem nekoliko decenija. Dakle, Sava nije prvi srpski vampir. Bilo kako bilo, na stranici je istaknuto da Sava ne pripada ni Glišiću, već da je kroz legendu postojao davno pre nego što ga je on proslavio. „Mnogi pričaju kako je Sava Savanović izmišljen lik u filmu 'Leptirica' snimljen po pripovesti 'Posle devedeset godina'. To nije tačno. Glišić je iskoristio priču prenošenu sa kolena na koleno u selu Zarožju za svoju novelu...“ (Ibid).

Ono što je izvesno jeste da je Sava (u Srbiji) najpoznatiji i najpopularniji kao lokalni vampir (Jugoslavije, Srbije i Zarožja). Sava je kroz Glišićevo delo, a zatim nakon devedeset godina, kroz film „Leptirica“ na neki način oblikovao sliku vampira u popularnoj kulturi Srbije i Jugoslavije i predstavio se različitim generacijama. Dakle, vampir Sava je svakako značajan i prisutan u srpskoj kulturi, makar bio on i „samo“ lik popularne kulture. Ono što je presudno jeste da je Sava Savanović fiktivan, književni lik, za razliku od dvojice dokumentovanih „vampira“ iz Medveđe i Kisiljeva.

U daljoj prezentaciji veze između Save i Zarožja sledi i povezivanje „vampira“ sa objektom koji se nalazi na seoskoj teritoriji – vodenicom. Vodenica je u ovom slučaju ključni motiv jer se, kako će se pokazati oko nje „sve vrti“.

„Vodenica“ je ne samo ključni motiv prezentacije, već za Zarošane predstavlja i krunski dokaz koji govori u prilog tome da je vampir Sava kulturni posed ovog sela i ni jednog drugog:

---

<sup>319</sup> <http://www.zarozje.com/>

„Ova vodenica...se nalazi u blizini kapele u zaseoku Vujetici. Pripada selu Zarožju i opštini Bajina Bašta. Dakle: da se rasvetli neznanje za sva vremena – Ne pripada mestu Gradac i opštini Valjevo!!!“ (Ibid). Zanimljivo je da autori – iako tvrde da je Glišićeva priča nastala na osnovama već postojećeg verovanja o Savi Savanoviću – ipak kao ključni element dokazivanja „autentičnosti“ mesta koriste citate iz priče „Posle devedest godina“ pre nego narativ priča koje se prenose „sa kolena na koleno.“<sup>320</sup> Bilo kako bilo, autori internet stranice završavaju srdačnim pozivom u posetu i napomenom da se ponese bar neki čen belog luka. Iz ponuđenog opisa očigledan nerazrađen pristup potencijalnom vampirskom turizmu, koji je praćen snažnom borbom za identitet, odnosno definisanjem motiva negativnom definicijom, borbom protiv definisanja Save Savanovića kao stanovnika neke druge opštine ili sela, a ponajmanje grada Valjeva. Sava, „vampir“ kao simbol baštine biva instrumentalizovan na samo kao element turističke ponude, već kulturne baštine kraja, čiji se kontinuitet oseća i danas, a uticaj oslikava kroz upotrebu u književnosti i filmu (visokoj i popularnoj kulturi).

U ovom kraju, koji čine zaseoci razbacani po kotlini formirani u grupe koje nose imena po prezimenu (rodu) porodica (Jagodići, Kosići, Popovići), ne percipiraju svi na isti način „Savinu vodenicu“. Jedan od ispitanika iz zaseoka Jagodići, koji je naslednik porodične vodenice o kojoj je reč, više puta je istakao kako je baš ta vodenica - „Savina“. U drugim zaseocima, skrenuta mi je pažnja da je navedeno istina, ali je istina i da su sve lokalne vodenice drugih zaselaka takođe Savine, „jer je Sava išao po celom kraju“. Ovakvi pogledi na glavni toponim/toponime imali su potencijal daunesu razdor u zajednice, jer se onda radilo o kolektivnom ili privatnom/porodičnom prisvajanju turističkog/ekonomskog potencijala kraja. Na kraju, budući da se „Savina“ vodenica urušila, druga slična vodenica zaživela je kao „vodenica Save Savanovića“. Jovan Memedović je za svoju televizijsku emisiju deo priloga snimao u vodenici u kojoj je, uz glogov kolac, proveo noć „čekajući Savu Savanovića“. Na ovaj način, kroz medije, i druge vodenice su postale deo kolektivnog potencijala.<sup>321</sup>

---

<sup>320</sup> Nakon ove tvrdnje sledi odlomak iz Glišićeve pripovetke koji „dokazuje“ povezanost lika Save Savanovića sa pomenutom vodenicom: „Odista je strašna ta gudura gde je vodenica zaroška. S jedne strane gusta šuma, i danju je mračno u njoj, a kamoli noću. S druge strane krševi i stene, sve neke okapine, čini ti se sad će se survati dole. Rečica se vijuga ispod one strane gde je šuma, pa gde- što huči preko širokih ploča strmo u virove, gdešto zavija između stena krupnih kao plašće. Vodenica je baš pod jednom takom stenom, priprta kao lastino gnezdo uz nju“ Глишић, Милован, „После деведесет година“, 117-131, (ур.) Ана Радин, *Приче о вампирима*, Просвета, Београд 1998

<sup>321</sup> Pored manjih unutrašnjih, nastavile su se prepirke između ovog sela i grada oko svojatanja Save. Kao odgovor na upotrebu Glišićevog dela kao dokaza o tome da je Sava Savanović Zarošanin, Vladimir Krivošejev, predsednik udruženja „Valjevo za vas“, navodi da je kraj priče Glišić smestio u selo Zarožje, (samo) jedno od sela na planini Povlen, koje čini deo kompleksa Valjevskih planina. Isti izvor navodi i da je mit o Savi Savanoviću deo kulturnog identiteta ne samo sela Zarožje, već i mnogih sela valjevskog kraja: „Duž reke Gradac, na teritoriji opštine Mionica, opštine Osečina, Opštine Ljubovija...“. Krivošejev prihvata činjenicu da je Glišić pomenuo u svojoj priči samo Zarožje, ali navodi da je to selo pomenuto samo na kraju priče, u završnom delu“. Na ovakve komentare meštani Zarožja

Jasno je da bez vodenice, kao ključnog objekta turističke ponude, Zarožje nema načna da poveže ovog „vampira“ sa svojom tradicijom, osim kroz odlomke iz priče. Jasno je da će malo ko doći u turističku posetu selu koje se pominje u priči ili filmu, a da pritom nema nikakvih fizičkih elemenata koji povezuju turistički narativ i seosku zajednicu.<sup>322</sup> Trebalo je, dakle, situaciju hitno i drastično poboljšati kako bi se iskoristila medijska zainteresovanost za čitavu priču o Savi. U razgovoru sa žiteljima kraja, rečeno mi je da je upravo ta vodenica ona o kojoj je Glišić pisao. Istini za volju, pomenuta vodenica nije postojala u Glišićevo, pa ni „savino vreme“. Pored toga, više puta mi je rečeno da je na ovom mestu snimana „Leptirica“. Istini za volju, u razgovoru sa Đorđem Kadijevićem, saznao sam da se vodenica u filmu „Leptirica“ nalazi u – Bosni.

Miodrag Vujetić, predsednik Mesne zadruge Zarožje, najavio je da su planovi za obnovu vodenice i autoputa gotovi. Kao deo ponude, Vujetić navodi i adaptaciju stare škole koju bi mogli koristiti mlađi posetioci ili „izviđači“, dok bi odrasli turisti, pa čak i oni koji selo posećuju s porodicom, mogli naći privatni smeštaj u nekoj od kuća u Zarožju. Nažalost, i pored toga što su uz pomoć opštine Bajina Bašta izgrađena tri kilometra autoputa, Vujetićeve planove je krajem novembra 2012. godine osujetila činjenica da se vodenica urušila. „A svraćali nam posetioci s raznih strana u selo celog leta i jeseni, posebno u vreme 'Drinske regate', pitali gde je vampirova vodenica, kako da siđu do nje. Mene sramota, ne znam šta da im kažem. Kako ljudima reći da je srušena, da nema šta da vide – žali se Ognjen Vujetić iz Zarožja, jedan od začetnika ideje da selo od priče o vampiru napravi turistički brend“.<sup>323</sup>

Manje od dve nedelje nakon što je objavljena vest da se krov vodenice urušio, opštinom Bajina Bašta i čitavom Srbijom proširila se vest – „vratilo se Sava Savanović!“ Povod za širenje ovakvih vesti bila je izjava lokalne uprave koja je, nakon rušenja krova, izjavila da je zbog pomenutih okolnosti „Sava vrlo ljut“, te da „traži novo mesto da se skrasi“.<sup>324</sup>

Jedan od ispitanika je svojim odgovorom ukazao na odnos sela prema vampiru Savi: „Komšija kao komšija, održavaš vezu sa njim, kao i sa košuljom“ (Ibid). Drugi ispitanik je naglasio da će prisustvo stranih novinara možda pomoći da se za selo Zarožje čuje i izvan granica Srbije.

---

odgovorili su konstatacijom da bi, ukoliko je Sava Savanović bio Valjevčanin, onda i u Glišićevom delu on bio prikazan kao stanovnik Valjeva, a ne Zarožja (Ibid).

<sup>322</sup> Ovde je bitno istaći da famozna "Savina vodenica" predstavlja pandan Drakulinom zamku, budući da sam objekat nema nije zaista povezan sa "vampirom Savom" prvenstveno zbog toga što ovaj ne postoji, drugo, jer je vodenica o kojoj se danas priča izgrađena na mestu stare vodenice te svakako ne seže u Glišićevo, a kamoli Savino vreme. Zarošani su potom isticali da je na mestu novije vodenice sniman film "Leptirica", što je autor filma, Đorđe Kadijević, u svojim intervjuima demantovao. Intervju je moguće pronaći na: <http://cultofghoul.blogspot.com/2010/03/intervju-sa-djordjem-kadijevicem.html>.

<sup>323</sup> <http://www.politika.rs/rubrike/Srbija/Srusila-se-vodenica-vampira-Save.sr>

<sup>324</sup> <http://www.rts.rs/page/magazine/ci/story/501.html>

Upravo tako je i bilo: zahvaljujući ovim događajima, šira javnost u Srbiji, Evropi, pa i u Americi, čula je za povratak čuvenog vampira Save. Zapadni mediji prenosili su da u Srbiji vlada haos, a da su stanovnici pomenutog sela u velikom strahu od povratka ove krvopije.<sup>325</sup>

U ovom periodu sam obišao zaroški kraj. U Zarožju je vladala drugačija atmosfera. Odsustvo straha i doza humora u iskazima meštana ovog sela jasno su ukazivali na osmišljen marketinški trik sela Zarožje koji bi urušavanje „Savinog doma“ iskoristio kao povod za širenje priča o povratku vampira. Čak i da nije reč o marketinškom triku, sasvim je sigurno da selom nisu vladali „strah i panika“, kako su to prenosili svetski mediji. Zapadni mediji su priču koncipirali kroz balkanističku perspektivu budući da je u svim tekstovima bilo naznaka koje povezuju daleku prošlost i sadašnjost kao ilustraciju kontinuiteta verovanja, odnosno neizmenjene društvene stvarnosti u kojoj i dalje ljudi veruju u „vampire“. Takva perspektiva jeste zainteresovala određen broj stranih čitalaca. Međutim, ovo interesovanje nije bilo dovoljno da privuče investitore koji bi u ove projekte mogli uložiti, te je čitava priča obustavljena.

Epilog:

Situacija danas deluje teže nego ikad, budući da selo nije uspelo da dobije podršku državnih institucija. Tokom 2012. godine dnevne novine *Blic* su navele da Turistička organizacija Srbije ne podržava inicijativu Zarožja. Portparolka TOS-a, Danijela Vlatković, kaže da: „ne veruju da bi ova vrsta mitologije trebalo da bude korišćena u zvaničnoj turističkoj promociji“. Dakle, zvanična, Turistička organizacija Srbije ipak nije zvanično podržala inicijativu Zarošana o mlinu Save Savanovića kao centru turističke ponude.<sup>326</sup> Da stvar bude gora, te godine ni sami Zarošani nisu uspeli da realizuju sopstvene planove, što usled ekonomskih problema, što zbog odustva međusobnog dogovora. Nažalost, do danas se, nekoliko godina nakon urušavanja krova vodenice i objave planova za sanaciju štete, kao i izgradnje nove infrastrukture, ništa nije značajno promenilo i selo Zarožje još čeka povratak Save ili nekog drugog ko bi realizovao ceo projekat. Nažalost, Sava Savanović, vampir iz Zarožja, ostaće beskućnik sve dok se ne reši njegovo stambeno pitanje.

---

<sup>325</sup> <http://abcnews.go.com/International/vampire-threat-terrorizes-serbian-villa-%20ge/story?id=17831327>

<sup>326</sup> <http://www.blic.rs/Vesti/Drustvo/357442/Strani-novinari-u-postojbini-Save-Sa-vanovica-Kako-srpsko-selo-zaradjuje-na-legendi-o-vampiru>

### XII 2.6.3. Marketinški trik broj 3: Džip, rakija, i venci od belog luka („Kasper travel“)

Dok je Valjevo bilo na udaru kritike Srpske pravoslavne crkve i Zarožja, a Zarožje bitku vodilo sa realizacijom projekata obnove vodenice i adaptacije i uređenja smeštaja za turiste, u jednačinu zvanu „ko ima prava da pokrene vampirski turizam u Srbiji“ umešala se i treća strana – privatna turistička agencija. Jedna od mnogih. Turistička agencija „Kasper“ sa sedištem u Valjevu, preuzela je inicijativu i osmislila koncept u čijem se centru takođe nalazi Sava Savanović. Možda bi bilo bolje reći da je agencija Kasper ne samo osmislila, već ubrzo i realizovala, čitav koncept.<sup>327</sup> Predsednik agencije, Tomislav Mitrović, 2010. godine je u nekoliko novinskih intervjuua naglasio pripremu obilaska lepota valjevskog kraja u kom bi „vođa puta“ bio niko drugi do „Sava Savanović“.

Mitrović je više puta naglasio da njegova tura, tj. vikend turizam koji je osmislio, ne predstavlja promociju vampirizma niti „vlaške magije“ već da je pre reč o jednoj *duhovito* „upakovanoj“ celini. On je u svojim intervjuima za dnevne listove *Danas* (Ibid) i *Blic* svoju ideju predstavio na sledeći način: Dan jedan: „Čim stignu, gosti dobiju venac dobrodošlice oko vrata kao na Havajima, ali od belog luka. Za dobrodošlicu se pije i 'Savin eliksir živo- ta... '. Naravno, reč je o domaćoj rakiji s dodatkom lekovitih travki čija receptura ostaje tajna. Smeštaj je u etnoselu 'Sokak svetog Save' u Paunama gde goste čekaju specijaliteti iz Savine kuhinje kao što su 'oggl u imapluc 100 odsto' ili 'lavre rijaarte'<sup>328</sup>. Receptura je takođe tajna, ali s obzirom na količinu belog luka, ta hrana deluje antistresno...".<sup>329</sup> Dan dva: „U subotu se obilazi *vodenica na Gradcu gde je snimana 'Leptirica'*... Večera je rezervisana za antistres vežbe u kafani 'Mi nismo anđeli' i za „pragnje“, autentični specijalitet od bezglave mitske životinje koja živi samo u ovim krajevima“. Dan tri: „Antistres vikend sa Savom“ nastavlja se u nedelju u Petničkoj pećini gde se gosti mogu oprobati i u omiljenoj disciplini najpoznatijeg vampira, letenju poput slepih miševa. „Naravno, reč je o malom speleološkom treningu, svojevrsnoj varijanti bandžidžampa, gde su gosti obezbeđeni

---

<sup>327</sup> "Petak – dolazak u valjevo. smeštaj u etno selo paune, 8 km od valjeva ili pansion bubica. Večera i druženje (domaća kuhinja koju sprema sava – ne recite to nikome). Subota – doručak odlazak u petničku pećinu, gde Sava Savanović čuva zalihe hrane. ručak u konjičkom klubu degurić (jahanje u kanjonu reke gradac) 7km od valjeva. obilazak starih vodenica u kojima sava savanović provodi vreme. povratak u Valjevo (poseta muzeju i muslimovom konaku). Šetnja po staroj čaršiji tešnjara (gde je sniman film ivkova slava) i gde su se Sava i Ivko družili. Večera i slobodno veče za druženje po valjevskim kafićima, posle ponoći na čašicu razgovora sa vampirom Savom Savanović u kafe *Mi nismo anđeli*. Nedelja – doručak polazak na Povlen (1301m) svraćanje u manastir Lelić. ručak na povlenu (šetnja, fotografisanje) obilazak mesta gde je poslednji put fotografisan Sava, tu se fotografu gubi svaki trag. ručak na povlenu (piknik). Povratak za Valjevo, ako niste videli Savu možda će doći da se pozdravi sa vama... a možda je on bio prerušen u vašeg vodiča... kraj programa".[http://www.danas.rs/da-nasrs/drustvo/terazije/antistres\\_vikend\\_sa\\_savom\\_savanovicem.14.html?news\\_id=193321](http://www.danas.rs/da-nasrs/drustvo/terazije/antistres_vikend_sa_savom_savanovicem.14.html?news_id=193321)

<sup>328</sup> Prenešeno u originalu

<sup>329</sup> <http://www.blic.rs/Vesti/Srbija/197791/Antistres-vikend-s-vampirom>

pojasevima, užadima i ostalom opremom speleologa. Nakon toga sledi vožnja džipovima na Povlenu, „Savinim stazama“ (Ibid).

Prvo što upada u oči jeste to da se u navedenim opisima aktivnosti, predviđenih za „vikend sa Savnom Savanovićem“ sam Sava vrlo malo pominje. Uz to je deo elemenata koji se vezuju za „Savu“ ili uopšte vampirizam preuzet iz netradicijskog, zapadnog pristupa temi ili potpuno veštački umetnut. „Savin eliksir života“ i „Savine staze“ služe samo da ublaže jasno uočljivu činjenicu da ovaj vikend teško da nudi išta vezano za „lik i delo“ srpskog vampira ili bilo šta „vampirsko“. Ostali elementi poput „specijaliteta od bezglave mitske životinje“ ili „omiljene discipline najpoznatijeg vampira“ stoje samo kao apsurdne duhovite odrednice u meniju aktivnosti koje nisu vezane za motiv vampirizma ni istorijski, ni kulturno, pa ni geografski.

Jedina odrednica, ona geografska, koja povezuje Savu Savanovića i ovu turneju, jeste poseta vodenici, „Savinoj kući“. Iz navedenog nije najjasnije ni da li se radi o istoj vodenici koju, kao svoju, štite meštani Zarožja, a koja je, koliko mi je poznato, danas u posedu porodice Jagodić. O ovoj vodenici Mitrović podrobnije govori u drugom intervjuu za dnevni list *Danas*: „Posećuje se i vodenica u kanjonu reke Gradac. To je stara vodenica koja ima vodeničara, on fizički liči na Savu i priča turistima svoje dogodovštine. Pre njega je tu bio vodeničar koji se stvarno zvao Sava, umro je pre dve-tri godine...“<sup>330</sup> Ni iz ovog iskaza nije jasno da li je to ista vodenica koju meštani sela Zarožje neuspešno pokušavaju da obnove ili je to, pak, samo jedna od nekoliko starih vodenica na koje se može naići u valjevskom kraju, posebno na reci Gradac.

Ako se osvrnemo na motive inkorporirane u ponudu ove turističke organizacije, jasno je da vrlo bitan element narativa ponude čini humor, koji ispunjava praznine koje kulturna istorija ili logistika jednostavno ne mogu. Humor služi da ukaže na dve bitne stvari: u ovoj turi „vampir“ je pobočni motiv i pod dva, popularna strana motiva kao fiktivnog zamenila je tradicijsku, religijsku a možda i ontološku. Humor dolazi do apsurdna: („vampir Sava“) „kuvaće za goste“, „pokazaće im svoje zalihe hrane“, „popiće piće sa njima“ i „upoznaće ih sa svojim 'prijateljem' Ivkom“. Jasna je upotreba pristupa koji kroz humor prevazilazi čak i Glišića i Kadijevića, te lišava motiv njegove „vampirske“ strane u potpunosti i komoditizuje ga kao brend, ontološki neutralisan motiv popularne kulture praveći od njega atrofiranog i bezopasnog, nasmejanog „vampira“ poput – „Grofa Čokule“ („Chocula, „Monster cereals“).

Ako je Sava Savanović „vampir“, a jeste, pritom imajući u vidu to da se „vampiri“ hrane krvlju, nesrećne turiste čeka vrlo neugodno iznenađenje ukoliko probaju Savinu kuhinju ili nađu

<sup>330</sup>[http://www.danas.rs/danasrs/drustvo/terazije/antistres\\_vikend\\_sa\\_savom\\_savanovicem.14.html?news\\_id=1933](http://www.danas.rs/danasrs/drustvo/terazije/antistres_vikend_sa_savom_savanovicem.14.html?news_id=1933)

njegove zalihe hrane. Apsurd se nastavlja kroz ideju da bi Sava seo sa turistima na piće ili ih upoznao sa Ivkom, fiktivnim likom iz priče Stevana Sremca „Ivkova slava“ koji se kao deo „srpske tradicije“ (prošlosti) proslavio kroz film.

Pored upotrebe imena Save Savanovića, na vampirizam – i to onaj oblikovan od strane zapadnih književnih autora – upućuje još samo upotreba motiva slepih miševa („letenje poput slepih miševa“) koji su nespojivi kako sa narodnim verovanjima u vampire na ovim prostorima, tako i sa samom Glišićevom pričom u kojoj se taj motiv ne pojavljuje. Jasno je, dakle, da je motiv vampira Save i vampirizma uopšte, oskudno iskorišćen, te da je to bočni, a ne zaista centralni motiv ture. Ako, s druge strane, upotrebu humora u demistifikaciji ovog književnog vampira posmatramo kao marketinški potez, postaje jasnije zašto je baš ovaj motiv upotrebljen. Oslanjanjem na humor, motiv je demistifikovan i ogoljen od svojih suštinskih (negativnih, ontoloških) vampirskih elemenata, te je predstavljen ne kao demon koji je nekada navodno harao valjevskim krajem, već kao dobroćudni povratnik, domaćin.

Navedeno je nespojivo samo ako sagledavamo ovu turu kao pravu „vampirsku“ turu nalik drakulijanskom modelu, što ovde zaista nije slučaj. Kao što je „Drakula“ poslužio kao primer kulturnog konstrukta koji je kroz turističku upotrebu pokušao da prenebregne traumatičnu identitetsku refleksiju, „Sava“, ali i drugi „vampiri“ domaće tradicije takođe su imali svoju ulogu u traumi instrumentalizacije intimnog u javni prostor identitetske refleksije zajednica. Sa druge strane, drakulijanski turizam je kroz prizmu fantastike kao predznaka ovog (književnog) „vampira“ povezao pozicije domaćina i gosta, turista, posmatrača od spolja... u slučaju domaćeg vampirskog turizma, situacija je obrnuta jer trauma i proističe iz intimne svesti o različitim ontološkim pozicijama doživljaja motiva. Pozitivan način upotrebe motiva po ovome podrazumevao je percepciju „od spolja“, bez obzira da li ste žitelj sela ili grada, dokle god dajete do znanja publici/javnosti da delite sličnu poziciju posmatranja „vampira“ lokalne ili balkanske tradicije. Jednakost u natprirodnosti balkanskog i zapadnog „vampira“ preduslov je pozitivne percepcije zajednice ili pojedinca koji govori o motivu. U suprotnom, trauma rereprezentacije identiteta postaje ne samo javna, već masovna ili globalna. Sagovornici su, upravo zahvaljujući iskustvom sa lokalnim ali i stranim medijima, bili vrlo svesni pomenutog. Uloga države, vrlo očekivano, da ne kažem opravdano, izostaje upravo kako bi se izbegao fenomen obrnut od slučaja jadarita i „srbina-supermena“, a ojačala balkanistička slika „srbina/balkanca-vampira“ u 21.veku.



## XII 2.7. „Vampir“, ekonomija i identitet: Kisiljevo, Medveđa, Valjevo i Zarožje

Iako je ovaj deo teksta načelno posvećen upotrebi motiva kao elementa turističke ponude, on zapravo govori o instrumentalizaciji „vampira“ kao simbola kulturne i društvene stvarnosti. Navedeni primeri, kao i slučaj koji ću u nastavku pomenuti služe kao ilustracija odnosa prema „vampiru“ kao elementu lokalne tradicije. Ovi odnosi, kako ću pokazati, potiču iz odnosa motiva kao simbola, medijatora između lokalne i zvanične kulture, ali i globalnog društva.

Organizacija „Valjevo za vas“ je iskoristila Savu Savanovića kao (uspeli) marketinški trik, skrećući pažnju na široku turističku ponudu valjevskog kraja. Iako se odustalo od korišćenja ovog motiva nakon protesta SPC, pa i sela Zarožje, turizam u Valjevu svakako nije bio na gubitku budući da ovaj kraj poseduje niz drugih elemenata potrebnih za uspešnu turističku ponudu. „Trik“ je, i bez uspeha u brendiranju „Save“, uspeo, budući da je skrenuo pažnju Srbije na valjevski kraj, kao prostor sa raznovrsnom turističkom ponudom istorijskih, prirodnih, religijskih i popularnih motiva.

Kroz motiv književnog dela iz 19. veka i osnove za popularni film, turistička organizacija je pokušala da kapitalizuje pre popularni nego lokalno kulturni i verski motiv „vampira“. Način na koji je Sava koncipiran u ponudi, više je ukazivao na dugu tradiciju pre svega seoske kulture kao prostora porekla i prošlosti koja je kroz humor „očišćena“ ontološkog doživljaja, „praznoverice“ i aktuelnosti koju u njoj vide SPC i zvanična kultura.

Za razliku valjevskog kraja, koji ima širu turističku ponudu, ali i institucije koje je podržavaju, bez Save Savanovića, Zarožje nema ponudu koja bi bila toliko široka da samostalno može privući turiste.<sup>331</sup> Otuda je i razumljivo zašto su Zarošani toliko žustro reagovali na ideju Save kao potencijalnog simbola Valjeva. Ukoliko bi Valjevo "prisvojilo" motiv Save, Zarožje bi izgubilo svoj ekskluzivni kulturni (vampirski) identitet, a ukoliko i ne bi izgubilo taj identitet, svakako bi izgubilo potencijal za razvoj vampirskog turizma u tom kraju.

Na primeru sela zaroškog kraja najbolje sa uočava važnost odgovora na pitanja „ko“, „kako“ i „zašto“ instrumentalizuje „vampira“. Ako sagledam iskaze žitelja ovog kraja u novinama i na terenu, naslućujem okolnosti specifičnog oblika „povampirenja Save Savanovića“ u odnosu na širi i uži kontekst. Posmatrajući narativ iskaza, najuočljivije su opozicije: nekad:danas (sad), mladi:stari, veliko:malo selo, selo:grad. Odnos žitelja ovog kraja odražava ambivalentan stav prema prošlosti

---

<sup>331</sup> Pored "Savine vodenice", Zarošani navode i (ukletu) "Savinu stenu", potom krajolik sa prirodnim fenomenima nalin na "Đavolju varoš", ali i crkvu u kojoj se navodno pričestila bosanska vojska uoči Kosovske bitke 1389. godine. Ovo su samo neki od primera ponude okoline sela Zarožje koji jednostavno ne poseduju potencijal da privuku posetioce ukoliko ne postoji nešto specifično bi odlikovalo selo, kao što je to prisustvo, na primer, čuvenog vampira.

kao vremenu manjeg ekonomskog i tehnološkog razvoja, ali bolje demografske, populacione slike zajednica. „Sava vampir“ je samo jedan od simbola ove prošlosti, koji kroz specifičnu upotrebu specifičnih strana služi kao oruđe kroz čiju se reprezentaciju kao dela baštine nastoji povratiti ili dostići „stara slava“ na nacionalnom, odnosno svetskom nivou.

„Mladi“, potomci žitelja ovog kraja koji decenijama masovno odlaze u inostranstvo a u selima grade kuće koje čuvaju starci i starice. Takođe, „mladi“ su i oni koji danas žive u ovim zajednicama, a koji su, kako su kroz razgovor činilo, na korak od odlaska iz sela i države. Turistička ponuda imala bi, dakle, potencijal da ohrabri „decu“ da ostanu u selima ili da se vrate, ili pak ulaganjem potencijalno ostvare i profit zahvaljujući tradiciji svojih predaka. „Sava“ kao „mamac“ privukao bi investitore koji žive po svetu, a poreklom su iz ovog kraja, da ulažu i „ožive“ stari kraj. Može se reći da, u izvesnom smislu, ideja o komercijalizaciji Save Savanovića predstavlja novu šansu da se Zarošani iz Srbije i inostranstva međusobno povežu i udahnu „novi život“ svom kraju.

Kroz ovakvu, duhovitu, banalnu upotrebu „Sava Savanović“ kao motiv ne indukuje traumu reprezentacije baštine, naprotiv. Postavlja se pitanje zašto. Ukoliko bi mislili, da je kao i u slučaju drugih strana, humor odigrao bitnu ulogu u marginalizovanju religijske pozadine motiva, bili bi u pravu. Ukoliko bi pak, mislili da je religijski doživljaj motiva i narodne onostranosti prošlost, ne bi bili u pravu. Razlika je dakle, u odnosu intimnog i javnog doživljaja motiva, koji u naizgled tradicijskom, a zapravo popularnom ruhu prenebregnuo trumatičnu ulogu reprezentacije. Trauma je izbegnuta upravo kroz svest o masovno razumljivom, popularnom i motivu pozitivne poruke kao modela rereprezentacije baštine. Intimni, lokalni motiv i dalje ostaje skriven od „očiju sveta“ te potisnut u privatnu kulturnu sferu zajednice.

„Vampir Sava“ predstavlja pozitivan simbol, jer lokalnu zajednicu, njenu tradiciju i znanja stavlja u vezu sa vrlo poznatim i bitnim motivom književnosti, uslovno rečeno elementom visoke, ali i filmom, motivom popularne kulture. „Tradicija“ predstava o „vampirizmu“ kroz ovakvu reprezentaciju lokalne kulture predstavlja muzealizovani a ne aktuelni fenomen.

„Tradicija“ učitana u motiv koji se koristi na javnom nivou potencira baštinu ovog kraja kao osnove književne i popularne kulture čitave države, pa i Jugoslavije. Dakle, ovaj motiv je ontološki i kulturno predstavljao pre modernu ili evropsku tradiciju nego religijsku, „pagansku“ i balkansku, intimnu stranu zajednice.

U ovom i u prethodnom pa i narednom primeru, „humor“ služi kao oruđe zamagljivanja granice između „prošlosti“ i „savremenog“. Humor, ako se setimo Platona i Aristotela kao

zagovornika *teorije superiornosti* koja ilustruje odnos onog ko priča šalu i onog koji je objekat podsmeha, kao odnos supriornog i inferiornog<sup>332</sup>. U kontekstu ove analize, „superiornost“ i „inferiornost“ odražavala su odnos popularnog i tradicijskog „vampira“ kao simbola dve opozitne kulturne stvarnosti, tradicijalne ili moderne. Upotreba humora potpuno je demistifikovala motiv, akcentujući do apsurdna Glišićevu i Kadijevićevu duhovitu perspektivu koja ne samo da je motiv postavila izvan prostora verovanja, već i stvarnosti na način na koji potvrđuje zapadnu, građansku i modernu („racionalnu“) perspektivu kao jedinu prihvatljivu distancu sa koje se govori o ovom motivu prošlosti (i danas). Na taj način, ontologija, simbolika motiva nekada ali i danas u seoskim zajednicama izmeštena je u prošlost. Ontologija seoskog motiva je javno muzealizovana, a upotreba na masovnom nivou izrodila hibridne predstave o vampiru razumljive većini.

„Kasper travel“ koristi vampirizam kao bočni motiv. Pomenuta agencija je kroz upotrebu humora demistifikovala vampirski identitet Save Savanovića te ga pretvorila u dobroćudnog domaćina – bekriju iz valjevskog kraja. Sava je tako ostao maskota seljaštva, čitavog kraja i turističke ponude koja po svojoj prirodi ne pripada vampirskom turizmu, ali koji – u odnosu na konvencionalne narative domaćih turističkih organizacija, odlikuje specifična crta hibridizacije motiva (vampirizma).

U (naizgled) sličnoj ekonomskoj i demografskoj situaciji kao Zaroški kraj nalaze se i sela Medveđa i Kisiljevo. Postavlja se pitanje neistovetnosti upotebe ili percepcije motiva, čak i u zajednicama koje na prvi pogled deluju socijalno, ekonomski i kulturno slično. „Vampir“ kao odraz tradicije postaje problematičan kada se ne reprezentuje u muzealizovanoj formi, dakle kao artefakt prošlosti i/li modernizuje kroz netradicijsku, popularnu upotrebu. U suprotnom „vampir“ kao „živ“ element kulture implicira da je „prošlost“ zapravo „aktuelna“ na nivou kulturne i društvene stvarnosti zajednice.

Ovo je traumatično na nivou zajednice posebno ako se kroz ovaj motiv reprodukuje njen identitet na državnom ili svetskom nivou. O tome Kanklini i govori kada pominje hibridizaciju društva, kulturne hijerarhije, dominacije te hegemonije, koja kroz pregovaranje i otpor nastupa dozvoljavajući ustupke dokle god oni „ne dotiču srž“ (Canclini 1995, 30, 259). Srž problema bio bi odnos između narodne, a posebno seljačke kulture, kao podsetnika naše (bliske) prošlosti i još bliže stvarnosti nasuprot poželjnom identitetu kulture kao „evropske“, „moderne“, a ne „konzervativne“ i „balkanske“. Suštinska „srž“ čini se, leži u ontologiji zajednice odnosno moći države da nametne zvaničnu sliku ontologije dok bi manje zajednice bile svesne marginalnosti sopstvenih. Ovo nije

---

<sup>332</sup> <https://www.iep.utm.edu/humor/>

samo politički čin lokalnog tipa, već se dalje reflektuje na nacionalni identitet na globalnom kulturno-političkom platou vrednovanja.

Zahvaljujući primerima Kisiljeva i Medveđe, jasno je da je prošlost moćan činilac konstrukcije identiteta danas, do te mere da ponekad predstavlja traumu društvenog sećanja i reprezentacije lokalne kulture i identiteta, budući da može poremetiti način na koji vidimo sebe ili na način koji nas drugi vide, odnosno kako želimo da nas vide. Presudno za ovaj oblik intimnosti jeste ideja o superiornom kulturnom modelu ili centru moći u odnosu na koje se postavljamo i vrednujemo (iznutra), svesni da smo vrednovani (spolja). Razlozi za traumu reprezentacije tradicije leže u odnosu „baštine“ kao (pretpostavljenog) artefakata prošlosti i današnjom kulturnoj i društvenoj stvarnosti.

„Vampiri“ i ostali demoni narodnih predanja, iako manje zastupljeni u ovim nego nekim drugim selima koja sam posetio, „žive“, makar u sećanju zajednica. Sa druge strane, ni su relativno negativni elementi kulturnog pamćenja na vreme kada su ove pojave od strane Zapada iskorišćene kao slika slovenske inferiornosti. Komunizam, solidno prisutan u ovim krajevima potisnuo je ovaj aspekt kulture dalje na marginu. Ono što je ove zajednice sprečavalo da iskoriste ove motive jeste odsustvo načina da se lokalna verovanja veže za neki tradicijski prostor, poput vodenice ili konkretnog groba, ili pak medij poput filma ili književnog dela koji se mogu označiti kao pozitivni produkti lokalne kulture. U odsustvu elemenata koji bi na turističkom ili nekom drugom nivou baštinu ovih krajeva komodizovali izostala bi pozitivna ekonomska, a izvesna bila negativna, identitetska posledica upotrebe ovog aspekta tradicije. Ovo ne znači da su svi sagovornici iz pomenutih sela protiv, već da nema dovoljno volje ili konsenzusa o udruženoj monetizaciji nasleđa.

Pomenuti Nešić rodом iz Medveđe i drugi sagovornik poreklom iz Kisiljeva imaju drugačiju perspektivu, „sa strane“ ili „spolja“ u odnosu na seoske zajednice. Ipak, mlađe generacije kojim pomenuti pripadaju, upravo zbog tehnološke pismenosti, svesti o tekovinama globalne kulturne ekonomije, vezi sa medijima i urbanim populacijama, ključni su za ovu vrstu rerepresentacije određenih seoskih tradicija. U trenutku kada sela nestaju a kultura seljaštva polako ali sigurno postaje prošlost ili deo muzejskih postavki, mlađe generacije kao posrednici seoskog stanovništva, države i globalnog tržišta, pokušavaju, iz različitih razloga, da sačuvaju ili prezentuju deo baštine ovih zajednica.

## XII 2.8. Treći model: Od poricanja do izmišljanja tradicije (Peterda)

Postoje i primeri ne samo pojedinaca, već zajednica koje pokušavaju da brndiraju „lokalnog vampira“ iako ovaj motiv ne samo da nije leo „žive“ lokalne kulture danas, već je pitanje da li je ikad i bio. Ovo pitanje postaje bitno onog trenutka kada se navodni „lokalni vampir“ prezentuje kao rodonačelnik svih drugih (popularnih) vampira, pre svega na Zapadu. „Izmišljanje tradicije“, kao što sam ukazao na primeru „vampirske arheologije“, nije redak slučaj kada se radi o ovom motivu. Ovakvih primera ima i u Srbiji. Marta 2020 godine, dok sam završavao ovu studiju, na štandu kioska sam uočio časopis „Srpske misterije“ čiju je naslovnicu krasila priča o „vampiru Milošu“ iz sela Peterda.<sup>333</sup> Ova priča mi je bila poznata od ranije.

Selo koje se nekada zvalo Peterda (danas Radojevo) pokušalo je da „brendira“ lokalnog „vampira“ kog je povezala sa austrijskim ekshumacijama, što su prihvatili neki zapadni autori poput Roberta Ambelina u knjizi „Vampirizam – legenda ili stvarnost“ („Le vampirisme – de la légende au réel“ (1972)).<sup>334</sup>

„Radojevo je, naime, ušlo u svetsku literaturu o misterijama i do danas neverovatnim slučajevima vampirizma u svetu! Sve to ne bi bilo zanimljivo da je reč o običnim pričama, legendama i predanjima. Ali, reč je o zvaničnom izveštaju koji je carskom vojnom odseku u Beogradu, oktobra 1732. godine, predao major saniteta Jožef Faredi - Tamarski. On je po naređenju princa od Virtemberga poslat u selo Radojevo (u to vreme Peterda) da ispita smrt 11 meštana, koji su umrli u januaru i februaru te godine.“<sup>335</sup> Citat preuzet sa sajta „Novosti“, firme koja izdaje i „Srpske misterije“

U nastavku su opisane i okolnosti ekshumacija:

„Kako su stanovnici Peterde tvrdili, to su bile žrtve vampira po imenu Miloš. Major Faredi - Tamarski odlučio je da ekshumira nekoliko pokojnika. Iskopavanje je počelo od Miloša, koji je bio sahranjen 15 meseci ranije (aprila 1731. godine). Kada su uklonili zemlju i podigli drvenu ploču, Miloševo telo izgledao je potpuno netaknuto. Međutim, oči su mu sada bile širom otvorene, uprkos činjenici da mu ih je njegova žena zatvorila posle smrti... Tanak mlaz krvi mu se polako, ali konstantno slivao iz usta... Pošto su to meštani zahtevali, sanitetski major naredio je da se leš probode kocem! Zatim, iz straha da će opet iskopati

<sup>333</sup> „Žrtve krvopije Miloša“. Srpske misterije, Mart 2020. Str. 26-30

<sup>334</sup> <https://www.slobodnaevropa.org/a/705800.html>

<sup>335</sup> <https://www.novosti.rs/vesti/srbija.73.html:289582-Kako-unovciti-vampira>

vampira po njegovom odlasku, naredio je da se telo prelije ugašenim krečom, pre nego što se ponovo zatrpa grob...“(Ibid).

Fenomen je opisan u članku pod nazivom „Kako unovčiti vampira“ koji je objavljen 22. Juna 2010. godine, dakle, kao što to i sam članak ukazuje, u jeku priče o upotrebi „vampira“ kao turističke ponude (Valjeva i Zarožja). Ipak, iako je lokalna zajednica „prisvojila“ lokalnog „vampira Miloša“, tadašnja gradska uprava smatrala je da se ova vrsta turizma ne bi pozitivno odrazila na (kulturni) identitet mesta: „Bez obzira šta je prava istina o nastanku priče o banatskom krvopiji, lokalna samouprava u Novoj Crnji za sada ne razmišlja da Radojevo pretvori u turističku Meku za privlačenje ljubitelja misticizma. Nekako - sve im je „bez veze“ i neozbiljno... Za razliku od Valjevaca, koji lik čuvenog vampira Save Savanovića nameravaju da iskoriste kao turistički brend svog kraja“(Ibid).

Međutim, bilo je i onih koji su smatrali da bi baš ovo bilo od koristi zajednici i to na nivou koji prevazilazi lokalni: „publicista Slavko Popov, koji je istraživao legendu o krvopiji Milošu, ističe da bi Radojevčani trebalo da se povežu sa komšijama iz Rumunije i naprave međunarodnu „vampirsku turu“ koja bi objedinila posetu Milošu i slavnom grofu Drakuli u Transilvaniji...“(Ibid) Ovde je očita namera da se lokalni motiv poveže sa svetski popularnim motivom i potencijalom pre svega „Drakule“ a potom i ovog sela. Tvrdnje o autentičnosti ili pak uticaju navodnih ekshumacija treba uzeti sa zadržkom. Ono što je izvezno, ako ne autentičnost, onda potencijal motiva koji može biti iskorišćen ne samo kao deo vampirskog već i drakulijanskog turizma.

Čini se da se ovde radi o pojedincima pre nego zajednici koja stoji iza određene javne slike tradicije ili aktuelne društvene stvarnosti, a posebno ontologije koja uključuje vampirizam kao lokalni brend. Možda upravo privatni sektor, odnosno nosioci ideja o monetizaciji „vampira“ kao oruđa lokalnog turizma i leži u činjenici da pomenuta verovanja ne predstavljaju traumu lokalne stvarnosti. Ovo je verovatno zato što predstave o vampiru ne igraju ulogu u javnom i privanom doživljaju kulturne stvarnosti zajednice, dakle ni na nivou baštine, seljačke niti urbane kulture, a još manje kao aspekt kulture odnosno ontologije. Početna premisa rerepresentacije nasleđa zapravo balkanske prošlosti samo smeštene na prostor ove zajednice imala je bitno utemeljenje u već muzealizovanom motivu, koji jasno predstavlja artefakt prošlosti a ne vezu drevne i savremene društvene stvarnosti ove zajednice.

\*\*\*

Čini se da je u ovom slučaju instrumentalizacija, odnosno konstrukcija simbola bila presudna po to do koje mere on odražava „egzotiku“ i „autentičnost“, do koje opasno spaja prošlost i sadašnjost, i do koje mere korespondira sa državom ali i dominantnim Zapadnim diskursom. U tom smislu, navedeni primeri ukazuju da je „vampir“ kao element kulturne rerepresentacije kroz turističku ponudu manje ili više „opasan“ podsetnik na osnove balkanističke vizure odnosno potvrda tradicije zapadnih stereotipa o „Balkanu“ kao pasivnom prostoru koji nastanjuju „drugi“, varvarstvo, praznoverica i „vampiri“. „Stereotipni vampiri“ zapada, ispostavili su se manje problematičnom refleksijom kulture od „vampira seoske stvarnosti“ koji produbljuju stereotipnu sliku Balkana odnosno balkanskih društava.

Što je motiv bio više postavljen u prostor prošlosti ili sferu fantastičnog, a ne slika savremenog stanja društvene stvarnosti i žive kulture, to su zajednice lakše pristupale javnoj upotrebi ovog motiva. Međutim, što je motiv više korespondirao sa intimnim doživljajem stvarnosti odnosno ontologijom, to je njegova upotreba bila traumatičnija. „Vampir“ je dakle, u svojoj muzealizovanoj formi bio simbol modernizacije društva, dok je kao savremeni element seljačke kulture motiv predstavljao kulturnu zaostalost i iracionalnost svojstvenu „Balkanu“.

Primeri Bugarke i Rumunije govore o odnosu države i Evropske unije, kao kulturnom, ali pre svega ekonomskom tržištu. Razlika je što je Bugarska već članica EU, dok je Rumunija pokušavala da postane članica. U oba slučaja radilo se o različitom poticioniranju odnosa pozitivne ekonomske i negativne, identitetske implikacije upotrebe. Zanimljivo, u oba slučaja, akcenat je bio na vezi istorije i folkloru sa vesternizovanim, popularnim, Zapadnim, pre nego motivom balkanskih društava. Na taj način države su se povezale sa kulturom dominantnih kulturnih centara ističući slučnost umesto da insistiraju na različitosti. Uloga nauke, medija i popularne kulture kao medijatora između naroda i države, a potom države i sveta, bila je presudna po formu, cilj i pozitivne odnosno negativne posledice upotrebe motiva.

Po sličnom, ali ne istom principu, baština je i u Srbiji igrala bitnu ulogu u povezivanju motiva i zajednice. U Srbiji su zajednice koje su „vampira“ sagledale kao rerepresentaciju žive kulturne stvarnosti odustajale od njegove upotrebe, dok su zajednice poput Zarožja ili Radojeva, nastojale da „brendiraju“ motiv lokalne baštine, ali kroz njegove popularne netradicijske slike. „Vampir“ je za zajednice, grupe ili pojedince koji su nastojali da ga komodizuju kroz muzelizovane predstave o motivu. Što je humor ili popularna kultura figurirao više bio prizma brendiranja motiva, to je rerepresentacija lokalne kulture kao pozitivnog aspekta državne, nacionalne ili svetske bila lakša.

Seoske zajednice, bez obzira na udaljenost od centara zvanične kulture, bile su svesne vrednovanja sopstvene kulture kroz sočivo države koja nastoji da bude bliža svetlu ili Evropi nego Balkanu i narodnoj tradiciji. Odnos dominantne i opozitne kulture, kojih su dva modela „vampira“ simboli, odražavao se na javnu upotrebu ovih motiva bez obzira da li se radi o razgovoru ili turističkoj turi, budući da je u oba slučaja zajednica ili pojedinac performirao određeni stereotip pred „značajnim drugim“. Sve iznešeno govori u prilog ideji da „vampir“, onostranost i ostali kulturno-specifični elementi lokale kulture mogu imati važnu integrišuću ulogu iznutra, a negativnu ulogu u percipiranju zajednice od spolja, od strane „značajnog drugog“ (Naumović 2010, 10). Ovaj „značajni drugi“, bilo da predstavlja „državu“, „grad“, „crkvu“, „nauku“ ili „zapad“, utiče na specifičnu javnu rereprezentaciju baštine te identiteta zajednica čiji članovi u nekim slučajevima nastoje da izbegnu, dok u drugim čak „glume stereotip“ (Naumović 2010, 11). Specifičnost odnosa prema stereotipu koji se performira, u slučaju predstava o vampiru, je da uvek odražava religijski i kulturni, ali pre svega ontološki doživljaj motiva kao simbola dva identiteta, balkanskog i evropskog naroda i države pred „značajnim drugim“ iznutra (Srbija, Beograd) i spolja (Zapad, Evropa).



### XIII ZAVRŠNA RAZMATRANJA

Složenost teme i iskustvo terenskog istraživanja odrazili su se na strukturu i obim teksta teze. Iskustva terenskih istraživanja, u tom smislu, nisu imala za cilj samo sakupljanje etnografske građe već razumevanje kompleksnosti sveta lokalnih zajednica (mikro nivo) u (globalnom, makro) kontekstu koji se stalno, a poslednjih decenija veoma brzo menja. Razumevanje uticaja promena makro konteksta i svest zajednica o ovom procesu, čini se presudnim za razumevanje forme, strukture i pozicije lokalne kulture kao i njenog odnosa sa širim ili globalnim društvom. Smatram da prethodno rečeno važi i za različite simbole kulture seljaštva kao odraza društvene stvarnosti i tradicije nekad i danas. U tom smislu, „vampir“ kao jedan od pomenutih simbola objekat je analize, ali i sočivo kroz koje posmatram promene sveta zajednica koje baštine ovaj motiv. Bez razumevanja promena socijalnog i kulturnog konteksta ne možemo razumeti ni formu i sadržaj, a potom ni socijalni status motiva, odnosno, predstava o „vampiru“ danas.

U tom smislu, prilagođavanje hipoteza doktorske disertacije, posledica je pristupa koji ne počiva na prostoj interpretaciji etnografske građe kroz jednodimenzionalnu studiju slučaja, već složenog sadejstva poglavlja koja se temelje na različitim analitičkim pristupima. Struktura rada svedoči o „grananja“ ideja analogno uočavanju problema i razvoju pristupa uz pomoć kojih nastojim da odgovorim na istraživačka pitanja. Ovakav pristup ima za cilj da prikupi i poveže ideje i zapažanja koje ću u ovom, poslednjem delu rada razmatrati po prvi put objedinjena. Shodno tome, tekst se ne završava klasičnim zaključkom već završnim razmatranjima čiji je cilj da posluže kao začetak novih promišljanja široke i kompleksne teme. Da naglasim, iako je eksplicitna tema instrumentalizacija predstava o „vampiru“ kao elementu kulture seljaštva, implicitne teme su globalizacija, balkanska društva, hibridno društvo, smrt sela, postmodernost u Srbiji i na Balkanu a potom i mitologija i folklor kao političke kategorije. Pored toga, iako „vampir“ odnosno predstave o motivu i njegova instrumentalizacija kroz analizu odgovaraju na pitanja „kako“ i „zašto“, u ovom radu se motivu ne pristupa samo kao sočivu već i kao ogledalu koje govori o skrivenim aspektima sveta stvarnosti.

Iako se u radu dotičem različitih često veoma udaljenih istraživačkih problema, svi delovi rada imaju za cilj da se dođe do odgovora na određena, za mene, ključna pitanja. Ključna pitanja se

tiču: specifičnosti „vampira“ kao simbola balkanske kulture seljaštva; njegove intimne i privatne pozicije u kulturnoj stvarnosti lokalnih zajednica; pitanjem besmrtnosti motiva, odnosno njegovog opstanka uprkos korenitim promenama društvenih okolnosti; pitanjem uticaja promena socijalnog, kulturnog i političkog konteksta na one zajednice, grupe i pojedince koje na specifičan način baštine predstave o „vampiru“ i uz pomoć njih iskazuju svoj kulturni identitet.

Osnovna teza, pretpostavka rada, presudna je za davanje odgovora na navedena pitanja. Pitanje kontinuiteta, diskontinuiteta, forme i statusa kulture seljaštva i „vampira“ kao žižne tačke odnosa zajednice i sveta koji je okružuje, leži u razumevanju glocalizacijskih odnosa i hibridizacije društva kao procesa u čijem je centru država kao medijator između Balkana i Evrope, odnosno tradicije i modernosti. Samo kroz ove odnose možemo razumeti bitnu socijalnu i političku ulogu „vampira“ kao posrednika u dijalogu različitih svetova i „stvarnosti“, kako nekad, tako i danas. Isto važi i za instrumentalizaciju predstava o „vampiru“ kao socijalnom i političkom elementu, čija upotreba odgovara diskursu ili poziciji koja se kroz motiv reprodukuje. Pomenuto je preduslov za razumevanje predstava o vampiru kao simbola kulture seljaštva u postmodernom srpskom društvu danas.

Budući da izrečeno predstavlja naizgled jednostavan odgovor na kompleksno pitanje, smatram da je potrebno sumirati poglavlja koja predstavljaju istraživački i analitički „put“, logički lanac koji preispituje ispravnost osnovne tvrdnje ovog rada. Ovim pristupom ću se dotaći i ostalih hipoteza te analitičkih pitanja kroz koja nastojim da dođem do odgovora. U tom smislu, u nastavku ću pojasniti zaključke pojedinačnih poglavlja da bih na kraju završio objedinjenim analitičkim razmatranjem kao osnovom za buduća istraživanja.

\*\*\*

Poglavljje *“Vampir u selu“ nekad i danas: kontinuitet i diskontinuitet* predstavlja posledicu iskustva terenskog istraživanja i predstavlja problematizaciju idealtipskih modela koji ne počivaju na suštinskom razumevanju socijalnog i istorijskog konteksta. Naime, uočeno i zabeleženo na terenu odudara od opisa i modela koji su sklapali etnografi od Veselina Čajkanovića, preko Tihomira Đorđevića ili Dušana Bandića. Koristeći se Đorđevićevom klasifikacijom elemenata predstava o vampiru, uporedio sam građu koju sam sakupio sa starom etnografskom građom. Ispostavilo se da korpus stare građe u aspektu kvaliteta i kvantiteta prevazilazi građu koju sam godinama sakupljao po seoskim zajednicama. U odnosu na očekivano, odnosno stare etnografske opise, nova građa o „vampiru“ sakupljena na terenu delovala je fragmentarno i izbledelo ili je pak odražavala nepostojanje predstava o motivu ne samo u kulturnoj stvarnosti već i sećanju zajednica.

Ipak, ovo poglavlje je nametnulo pitanje konteksta u kom se građa sakuplja i na osnovu kog se formulišu opisi ili sklapaju modeli.

Drugim rečima, osnovni problem konstruisanja etnografskog modela bila je aistoričnost, zanemarivanje kulturnog relativizma, odnosno konteksta. Upravo ovo je kritika „klesanja modela“ zasnovanih na građi koja pripada različitim istorijskim periodima, kultunim prostorima i društvenim stvarnostima, i najvažnije, zanemaruje ljudski faktor. Čini se da je uobličavanje etnografskog modela u idealtipskoj formi zanemarivalo elemente koji se nisu uklapali u esencijalistički pristup. Zbog toga i ne treba da čudi činjenica da u odnosu na etnografske modele pripadnici zajednica „nisu poznavali“ sopstvenu baštinu ili kulturu. Istraživački probem bio je, dakle, odnos između idealtipskih modela i terenske stvarnosti, kao preduslova razumevanja predstava o vampiru kao fluidnom, a ne pasivnom konceptu.

Imajući pomenuto na umu, prvi problem rada bio je preispitivanje pretpostavljenog fenomena „krnjeg motiva“, odnosno „krunjenja“ i nestajanja „vampira“. Pored toga, vrlo brzo se ispostavilo da nije problem samo nestajanje iz kulture, već javne rereprezentacije znanja o „vampiru“ koji je, kako će se ispostaviti, danas element kulturne intimnosti zajednica. Dakle, nametnulo se pitanje kontinuiteta i diskontinuiteta prisustva, forme i sadržaja motiva kao i pitanje njegovog statusa. Ova pitanja će se u manjoj ili većoj meri provlačiti i kroz ostala pogavlja.

U poglavlju *Metamorfoze vampira u seoskim zajednicama: nastajanje, nestajanje i prilagodavanje* nastojao sam da kroz analizu postojeće građe i građe koju sam sakupio tumačim ne samo fragmentarnost, odnosno nestajanje, već i nastajanje, brikoliranje starih i novih elemenata vampirskog motiva. Osnovna ideja u ovom delu rada bila je da motiv sadrži nepromenljive i promenljive činioce strukture koji se odražavaju na formu, odnosno funkciju pojedinačnih ili grupa elemenata. Bio sam svestan da je osnovni problem ovog pristupa bio u aistoričnosti, budući da ja nemam uvid u seosku svakodnevicu 18. ili 19. veka. Ipak, nastojao sam da razumem logiku funkcionisanja motiva kroz njegove prilagodljivosti ljudskim, odnosno potrebama zajednice. Činilo se da motiv ostvaruje ulogu medijatora između sveta živih i mrtvih. Medijacijska uloga motiva nije se završavala na tome, već je ulogu „mosta“ društva, saznanja i stvarnosti demon imao i kao veza prirode i kulture, globalnog i lokalnog, grupa i pripadnika unutar zajednice, te zajednice i spoljnog sveta. Dakle, iako ne mogu da tvrdim da je moje zapažanje potpuno tačno, čini se da je ideja o (nesvesnoj, polusvesnoj i svesnoj) instrumentalizaciji kao adaptaciji potrebama društva ispravna i presudna po razumevanje istorije „vampira“.

U tom smislu, dekonstruisao sam motiv po elementima za koje imam etnografske „dokaze“, beleške o upotrebi kroz narative i rituale. Cilj je bio da se ukaže na socijalne potrebe na koje se upotrebom „vampira“ kao kulturnog konstrukta odgovara. Iako često grupe upotrebnih elemenata korespondiraju ili se prepliću, sagledao sam načine na koje zajednica uči, interpretira odnosno reguliše sebe i svet stvarnosti koji je okružuje. U tom odeljku, cilj je bio da se ukaže na moguće razloge „rađanja“ određenih elemenata i funkcija motiva, kao novih pojava, a da se u istom okviru objasni nestajanje ranije uočenih elemenata, odnosno „krunjenje“ motiva.

Ispostavilo se da je glavni faktor koji utiče na to da li će neki elementi predstava o vampiru zadržati postojeće ili dobiti nove funkcije, jeste odnos tradicijskih institucija zajednice i ultimativnih centara saznanja i moći, dakle, stepen prisustva spoljnjih, institucija države u zajednici. U tom mislu, kulturna i društvena stvarnost bile su uslovljene odnosom, pa i sukobom dva diskursa, onog koji je stvarala država kao i onog koji je nastajao u okviru zajednice. Uzrok nastajanja i nestajanja određenih predstava o motivu ležao je u oscilaciji i dominaciji različitih elemenata kognicije, kulture i društvenog ustrojstva. „Krunjenje“ je uvek imalo predznak promene društvene stvarnosti pod uticajem zvanične odnosno dominantne kulture oličene u institucijama prisutnim u zajednici. Slabljenjem određenog socijalnog problema ili potrebe, nestajao je i odgovarajući način društvenog korišćenja motiva „vampira“. Prema tome, metamorfoza motiva može biti uslovljena kako nestajanjem starih, tako i pojavom novih potreba sa kojima je povezan. Zamenom tradicijskih lokalnih, modernim državnim institucijama, kao predznakom saznanja i interpretacije sveta u čijem se centru nalazi selo odnosno država kao ultimativni centar moći, menjaju se načini percepcije vampirskog motiva.

Prihvatanjem javnih, državnih obrazaca kulture i slika društvene stvarnosti, pripadnici seoske kulture morali su da redefinišu odnos prema smrti, pokojniku, onostranosti, socijalnoj krizi i sličnim temama (pre svega u 19. i 20. veku ali posebno u periodu socijalizma). Naravno, potiskivanje tradicijskih aspekata kulture neposredno je povezano sa sposobnošću države i elita da uspostave svoj svetonazor u zajednici. To je razlog zbog kog danas lokalne zajednice u različitim delovima Srbije imaju drugačiji odnos prema baštini ili reprodukuju različite slike kulture seljaštva. Isto se može reći i za predstave o „vampiru“ i druge elemente seoske onostranosti. Luka Šešo je došao do sličnih zaključaka na primeru kulture sela i verovanju u onostrano u Hrvatskoj. Autor je zaključio da motivi koji su jednofunkcionalni nestaju kada ih zamene institucije modernog društva. Šešo takođe navodi da polifunkcionalni motivi nastavljaju da figuriraju u određenim aspektima lokalne kulture koji nisu potpuno izmenjeni od strane zvanične kulture (Šešo 2016, 266-267). Pomenuto je bilo moguće konstatovati na terenu. Zanimljivije su ipak, bile naznake da određeni

fenomeni, poput „zduhaća“ sa naizgled determinisanim i prevaziđenim korpusom funkcija u nekim slučajevima ipak „odbijaju da umru“, te menjajući formu opstaju i danas. Nestajanje, nastajanje i adaptacija, posledica su socijalnih odnosa, u modernom društvu.

Motiv vampira je ne samo polifunkcionalan, već njegove dve važne odrednice – medijacija i socijalna uloga – čine ovaj motiv bitnim elementom socijalnog dijaloga, ali i dominacije. U tom smislu, „vampir“, predstavlja „plutajućeg označitelja“ (Mehlman 2020, 22-23). Ovo bi značilo da se ne radi o rigidnom motivu, već o motivu u koji se, i pored nekih trajnih odrednica, mogu učitavati nova značenja i funkcije od strane onih koji ga koriste. Ova važna odrednica čini „vampira“ ne samo simbolom dominacije, odnosno represije kolektiva nad pojedincem, već i motivom demokratizacije društvene stvarnosti kroz prizmu onostranog. U tom smislu, iako zajednica kroz motiv „uči“ svoje pripadnike o aberaciji kao inverziji socijalne norme, a potom prikazuje svoju moć kao vrhovnog autoriteta, klase, rodovi, grupe i pojedinci takođe koriste motiv kako bi prenebregli određene socijalne stege, tenzije ili probleme. Bilo da se radi o kolektivnom ili individualnom problemu ili tenziji, motiv figurira kao posrednik čija upotreba ima za cilj da ostvari društvenu ravnotežu. Naravno, postoje i slučajevi pojedinačne upotrebe motiva kao oblika eksploatacije kolektivnog.

U svim slučajevima, onostranost je posebno polje društvene stvarnosti u okviru koga se, u ovom slučaju, preko upotrebe „vampira“ pregovara, oponira ili dominira kroz kompleksan društveni dijalog dve ili više strana. „Ostranost“ figurira kao važan simbolički prostor lokalne kulture, *metafizička seoska skupština* unutar koje se vodi dijalog o hegemoniji, dominaciji ili preispitivanju društvenih normi oličenih, između ostalog u „vampiru“.

U poglavlju *Zajednica, „vampir“ i moć* govori se upravo o „onostranosti“ kao specifičnom simboličkom polju društvenih odnosa. Ovaj deo rada je važan jer iako se ističe ono što je u etnografiji već poznato, istovremeno se ukazuje na politički aspekt lokalne religioznosti i kulture koji čine seoske zajednice svojevrsnim „svetom za sebe“ (Новаковић 1943, 18, Pavković 2014, 196). Ovo je važno razumeti ne samo kao opis unutrašnjih odnosa, već i kao prikaz odnosa zajednice sa svojim okruženjem. Pomenuto podrazumeva i (antagonistički) odnos države odnosno centra moći koji se nalaze „izvan“ prema „selu“ formalno nazavisnoj socijalnoj jedinici. Naravno, nezavisnost sela zavisi od sposobnosti države da bude prisutna i kroz svoje institucije kroji kulturnu i socijalnu stvarnost zajednica koje joj pripadaju.

U ovomdelu rada prikazuju se načini na koje zajednica mapira svet i stvarnost ističući odnos između pozitivnog i negativnog, tabuisanog te *izmeštenog* koji su učitanu u narative demonoloških

predanja. Društvo ima za cilj da mapira svet oko lokalne zajednice i uslovi odnos pojedinca prema prostoru i vremenu, načinu života, umiranju i smrti, moralu i normi koristeći magijsku interpretaciju kauzalnih odnosa. Na ovaj način, koristeći se npr. demonološkim predanjima, motivima vile, osenje, vampira itd. zajednica „uči“ pojedinca o pozitivnom i negativnom prostoru i vremenu, kao i o aberantnim načinima života. Uz pomoć ovakvog pristupa, zajednica zasnovana na međusobnom poznavanju (Mendras 1985, 138) uspostavlja kontrolu kroz koncept (samo)nadziranja, odnosno ideje norme i aberacije kao individualnog fenomena koji se uvek odražava i na društvo. „Vampir“ u ovom represivnom odnosu ima vrlo važnu ulogu u reprodukciji slike poželjnog ponašanja ali i moći kolektiva da upravlja sudbinom svojih pripadnika na „ovom“ i/li „onom“ svetu. Na ovaj način se zajednica, koristeći lokalne tradicije i interpretacije fizičkih i metafizičkih aspekata „stvarnosti“, pojavljuje kao centar (percepcije) sveta svojih pripadnika, kao „Bog“ ili kao svojevrsna država.

Pomenuto se oslikava i kroz vekovni dijalog ili borbu za hegemoniju dva centra moći, države i lokalne zajednice kao dva diskursa, svetonazora. „Vampir“ je jedan od objekata debate, odnosno žižna tačka pomenute dominacijske dijalektike. U poglavlju naslovljenom „*Vampir i država: dominacija, pregovaranje i otpor*“ da ilustrujem vekovni animozitet države i Srpske pravoslavne crkve prema „vampiru“..

Na primeru crkvenih proglašenja, zabrana i kazni kroz vekove možemo ispratiti kontinuitet narativa i praksi u čijem centru se nalazi „vampir“. Pomenuti izvori nam nedvosmisleno govore o animozitetu Crkve prema određenim aspektima narodne kulture. Ovde se misli prvenstveno na magiju i koncepte poput vampirizma koji jasno odvajaju intimnu ali sveprisutnu svakodnevnicu sela, od željene hristijanizacije. Radi se o tome da čak i danas i pored manifestnog pravoslavnog identiteta, žitelji sela češće promišljaju stvarnost kroz „pagansku“ i magijsku logiku nego kroz kanonske stavove (Bandić 2010 72). Religijska dominacija ili borba za hegemoniju bila je potpomognuta državom u periodima u kojim je ova bila prisutna na način koji je valorizovao hiršćanski identitet države i (proto)nacije. U periodima otomanske vlasti ili drugih okupacija, Crkva je figurirala kao medijator između države i naroda. Naravno, u periodu socijalizma uloge crkve i religioznosti skrajnute su na socijalnu marginu.

Razlog zbog kog je crkva osuđivala „pagasku“ formu seoskih svetkovina leži ne samo u raširenosti i masovnosti seoskih zajednica nekada, već i u suštinskoj simbolici u ovom slučaju „vampira“. Naime, u ovom poglavlju sam ukazao na to da iako za Crkvu ovaj aspekt lokalne kulture predstavlja „prežitak neprosvećenosti“ odnosno „paganštine“, skup verovanja nižeg socijalnog statusa, na intimnom nivou, logika koju motiv reprodukuje a bila je naučena „iznutra“, imala je

kontinuitet i svojevrsnu bitnu ulogu u seoskoj svakodnevici, na ontološkom nivou. Crkvene doktrine, naučene „spolja“, nisu se primile do mere do koje je crkva nastojala. Podsećam, cilj hristijanizacije naroda nije ležao samo u usvajanju dogmatike, već i morala a pre svega u krojenju seoske svakodnevnice. Moć je, čini se, ležala u ovladavanju kulturom kao posrednikom ideja ali i okvirom u kom se iznova definiše društvena stvarnost.

Pojedina narodna verovanja su i pored osude crkve preživela vekove doduše u izmenjenoj ili krnjoj formi. Slučaj „vampira“ bio je posebno problematičan jer je odražavao kulturnu ideologiju koja je ne samo osporavala utemeljenost crkvenog diskursa o životu i smrti, već je predstavljala alternativnu logiku i slike stvarnosti u kojoj zajednica kroz ovaj i slične motive ne samo da figurira kao svojevrsna „crkva“ već u nekim slučajevima postaje „bog“. Ovo se ogledalo kroz hrišćanski i narodni koncept morala učitani u normu zajednice sa tom razlikom što je zajednica konstatovala demonsko prisutvo, označavala pojedinca i uništavala ga, ne samo u njegovoj fizičkoj već metafizičkoj formi duše. Dakle, zajednica je dobijala potvrdu prvenstva svojih koncepata o normi, grehu i kazni kroz pojavu „vampira“ kao specifičnog demona, Radi se o biću koje se „vraća iz mrtvih“ čime je kažnjeno za pričinjeni greh, a potom nestaje u večnosti kroz kolektivni ritual oslobađanja ili uništenja duše pojedinca. Na ovaj način se osporavala jedinstvenost hrišćanskog koncepta uskrsnuća, a time i autoritet crkve kao centra moći, kroz koju „Bog“ podiže mrtve iz grobova. Pored toga, crkvena učenja bila su predstavljala kao „verovanje“, dakle, kao viši hijerarhijski oblik religijskog života od „narodnih običaja“, ali ipak niži oblici „stvarnosti“ unutar zajednice.

Drugi bitan problem je ležao u ulozi sveštenika, medijatora između zvanične crkve i zajednice. Najviše opomena i ukora, koje pominju izvori, odnosi se na sveštenstvo koje učestvuje u ritualima teranja ili „ubijanja vampira“. Ponašanje lokalnog sveštenstva je vekovima bilo simbol dominacije narodne nasuprot hrišćanskoj kulturi na suštinskom, intimnom nivou. Sveštena lica kao prekršioc crkvenih propisa svedočila su o nespodobnosti crkve da dubinski nametne svoj diskurs. Otud su i crkvene kazne bile najstrože baš u ovim slučajevima.

Srbija (tj. Institucije državnog aparata), kao nezavisna država nije imala kontinuitet koji je imala crkva. Konsolidacijom države, u različitim periodima centar moći i elite nastoje da implementiraju kulturnu politiku kroz državne institucije. U periodu Cara Dušana ili kasnije Karađorđevića i Obrenovića problem narodnih verovanja ali i praksi u vezi sa npr. „vešticama“ ili „vampirima“ predstavljao je verski, kulturni pa i politički problem. „Vampir“ ovaploćuje probleme koji su međusobno usko povezani: nemogućnost da se narod kulturno homogenizuje kroz državne

(obrazovne, religijske i pravne) institucije, „iznutra“; a a druge strane i nemogućnost da država modernizuje narodnu kulturu, a time i kulturni identitet nacije u očima Zapada i Evrope.

Pored već pomenutog religijskog aspekta, kompleks verovanja povezanih sa „vampirom“ je za državu predstavljao jedan od „onostranih“ aparata nadziranja, prinude i kažnjavanja. U tom smislu, skup verovanja i normi ponašanja poverzanih sa „vampirom“, kao model koji uslovljava, na nivou zajednice predstavljao osnov donošenja osude i izvršenja kazni nad pojedincima koji su prekršili društvene norme i pravila. Ove kazne, kao i sudske danas, odražavale su se na društveni status pojedinca, ali i njegove porodice. U periodima slabljenja ili nestanka državnih pravnih i drugih institucija, lokalna zajednica je figurirala kao država unutar države. Ovo je predstavljalo ne samo paralelni običajno-pravni sistem, već i dokaz slabosti države koja nije u stanju da nametne aparat prinude i obezbedi delovanje pravnih institucija. Oni koji su ritualno „ubijali“ demona ili koristili verovanja u njega na različite načine bili su sankcionisani ne samo zbog prekršaja religijske već i pravne prirode. Borba religijskih i državno-pravnih institucija protiv verovanja u vampire i sa njima povezanim praksama potiskivala je sve povezano sa motivom vampira u svet kulturne intimnosti (Hercfeld 2004, 20).

U narednom, poglavlju (*„Vampir“: modernost, identitet i kulturna intimnost*) nastojao sam da detaljnije istražim proces potiskivanja verovanja u vampire u sferu kulturne intimnosti. Odgovori sagovornika na terenu odražavali su manji ili veći stepen kulturne intimnosti kada se govorilo o baštini, narativima i iskustvima sa demonima ili svetom onostranosti nekad i danas. Najpotpunije odgovore dobio sam od osoba koje su rođene pre ili u godinama nakon Drugog svetskog rata. Ovi ispitanici, koji u mnogim selima čine veliku većinu odrastali su i školovali se unutar svojih sela. U Jugoslaviji, u periodu socijalizma, obrazovanje je nosilo snažan pečat komunističke ideologije.

Kod pomenutih ispitanika, stavovi o zvaničnoj kulturi i kulturnom identitetu bili su pod jakim uticajem pomenute ideologije, čak i decenijama nakon pada komunizma. Ovi odgovori, odnosno stavovi o lokalnoj kulturi, verovanjima i „vampiru“ često predstavljali odraz svesti o zvaničnoj politici kulture. Intimni svet i privatne stavove bilo je teže doći, ali su upravo oni doveli do novih saznanja i pomaka u istraživanju. Ispostavilo se da su sagovornici svesni posledica promena političkog sistema po odnos javnih i privatnih kulturnih paradigmi. Period socijalizma uticao je, u zavisnosti od moći države na to da se u proteklim decenijama izmeni kulturni prostor zajednica. Kulturni obrasci i društveni odnosi, tokom navedenog perioda, menjali su svoju formu i doveli do slabljenja lokalnih tradicija i zajednica kao samostalnih socijalnih odnosno centara moći.



Ovo se odrazilo i na odnos sagovornika prema tradiciji, kulturi i verovanjima poput „vampira“. Bilo je onih koji su drage volje isticali znanja o „tim stvarima“, dok je drugih, koji „ne znaju ništa o tome“ bilo mnogo više. Pored toga, bilo je i mnogo onih koji su o motivu govorili sa podsmehom, kroz humor ili uz manje pomene motiva poreklom iz popularne kulture Zapada. Kako se činilo, sagovornici su ispoljavali stavove koji su bili uslovljeni različitim faktorima, obrazovanjem, socijalnom pozicijom, stepenom i mestom edukacije, političkim opredeljenjem i ideologijom, kao predznacima identiteta. Ovi stavovi bili su oblik ispoljavanja javnog identiteta koji je često bio suprotstavljen privatnom kulturnom identitetu koji je shvatan kao negativan. Ideja negativnog i pozitivnog identiteta posledica je ideje o sukobu dominantne, javne i nasuprot nje, marginalne, intimne kulture sagovornika.

U periodu odrastanja i obrazovanja starije grupe sagovornika, aspekti pravoslavne religioznosti i narodne tradicije bili su, ako ne sankcionisani, onda marginalizovani. Ovde mislim na period socijalizma. Pomenuto ne znači da u tom periodu nije bilo demonoloških predanja, već da se o njima manje govorilo, posebno javno. Zabeležio sam nekoliko primera gde su „vampir“ i druga bića korišćeni kao eksplikacije za nesreće koje su se dogodile onima koji su odbacili autoritet zajednice. U ovom periodu, veza države, ideologije i sela ostvarivala se preko posrednika (Mendras 1986), pripadnika i simpatizera partije kojih je bilo u svakom selu. Oni su bili odgovorni poistovećivanje sa centrom moći, a time „stvarnosti“, dakle, usklađivanje intimnih i javnih stavova o Crkvi, „Bogu“ ili „vampiru“.

Posle 1989.godine, usled slabljenja uticaja socijalizma, mnogi su se „vratili“ narodnim običajima ili tradicijama (posebno nakon raspada SFRJ), dok su neki sebe trajno poistovetili sa ideologijom pređašnjeg sistema u kom su odrastali. U oba slučaja, stav sagovornika imao je veze sa obrazovanjem i (javnim) identitetom. Promene u identifikaciji takođe je bila posledica promene sistema obrazovanja, urbanizacije i industrijalizacije. Oni koji su se, iz gradva ili inostranstva, vratili u svoja sela, delili su stav o ontološkom doživljaju (istinitost, vrednovanje verovanja) „vampira“ sa onima koji su i dalje reprodukovali identitet komunista-ateiste. Za ove sagovornike pomenuto je na neki način predstavljalo pozitivno ili negativno nasleđe prošlosti, danas sve ređe a svakako neistinito na nivou „stvarnog“.

Ipak, u odgovorima onih koji poistovećuju svoj javni i intimni identitet sa zajednicom, upravo demonološka predanja predstavljaju jedan od markera povezivanja na horizontalnom (zajednica) i vertikalnom (preci:potomci) nivou. Tradicija je ono što u ovim slučajevima povezuje pojedinca i kolektiv, odnosno potomke i pretke. Za ove sagovornike, ne samo znanje već iskustvo,

istinitost predanja o osenji, vampiru ili vilama, ultimativni je dokaz pripadanja i iako intiman važan deo reprodukovanja specifične (kulture) stvarnosti. Kulturna stvarnost, u ovom slučaju etnografski je pojam, dok je za sagovornike, ontologija, „stvarnost“ a ne „verovanje“ često bila vizura kroz koju su doživljavali demonološka predanja.

„Stvarnost“ je ovde ključna reč, izuzetno važna za samopredstavljanje i samorazumevanje sagovornika. Naime, bez obzira na stav o istinitosti, sve grupe sagovornika su poznavale narative ili iskustva demonskog prisustva. Ipak, nisu svi imali isti ontološki doživljaj pomenutih fenomena. On je bio posledica odnosa percepcije pripadanja „iznutra“ odnosno „spolja“. U oba slučaja, ontološki doživljaj fenomena vampira, ima moć da vrednuje tog pojedinca. Vrednovanje će biti pozitivno ili negativno, u zavisnosti od pozicije posmatranja, dakle, od toga da li se posmatra iz vizure lokalne ili zvanične kulture. Ideja vrednovanja nečijeg identiteta preko njihovih ideja o „stvarnom“ odnosno racionalnom, takođe se umešala u zauzimanje stava mojih sagovornika. Zanimljivo je bilo da kod većine ispitanika određeni elementi lokalnog shvatanja onostranosti figuriraju kao „stvarni“ ili „stvarnost“ do određene mere. Ovo je naravno uzrokovano društvenom strukturom zajednice i širim kulturnim kontekstom, ali upravo to određuje da li će „vampir“ biti smatran neistinom ili zaboravljenim elementom lokalne kulture, a npr., verovanja u „sudbinu“ ili „crnu magiju“ i dalje prisutna u seoskoj svakodnevnici.

Upravo o ovom problemu mnogo sagovornika je menjalo stav u toku razgovora. Za neke je „vampir“ jednako kao i „bog“ – stvaran. Za druge, radi se o „bapskim pričama“, koje oni racionalizuju kao odraz lokalne neprosvećenosti i neobrazovanja prošlosti. Ipak, kada bih postavio niz pitanja koja dotiču srž logike doživljaja „stvarnog“ a time postavio sagovornika u ulogu medijatora seoske zajednice prethodnih generacija, dobijao sam drugačije odgovore. Ispostavljalo se da i „komunisti“ i „obrazovani“ koji su odrastali u selu ne govore zapravo o „vampiru“ kao stvarnosti koja ne postoji i nikada nije postojala, već stvarnosti koja ne postoji – više. Kada sam suočio sagovornike sa pitanjem iracionalnosti ili neobrazovanosti sopstvenih predaka, sagovornici su često govorili kako „je to bilo nekad/javljalo se nekad“ a „danas više toga nema“. Bilo je i onih koji su se isprva smejali, da bi kasnije isticali kako „tih stvari“ više nema, jer ih je potisnula država, tehnologija, zagađenje itd. Dakle, nije se radilo o „stvarnosti“ koja ne postoji, već „stvarnosti koja ne postoji – više“. Tako je koncept postao ogledalo preispitivanja sagovornika te njihovog razumevanja ideja „stvarnog“ i „nestvarnog“, ali i ideje „stvarnosti“ kao fluidnog, a ne univerzalnog i rigidnog fenomena. Činilo se da ideje „stvarnog“ odražavaju jednako hibridne slike racionalnosti i identiteta sagovornika koliko je hibridan i isprepletan svet u kome ovi ljudi žive.

*Kognitivna disonanca*, kako bi socijalna psihologija definisala ovaj fenomen (Festinger 1959), izazivala je nelagodu kod sagovornika koji su pokušavali da definišu „stvarnost“ ili „nestvarnost“ „vampira“ i drugih elemenata lokalnih verovanja. Nametnula se ideja po kojoj se „stvarnost“ menja, kao i da jedna „stvarnost“ može potisnuti drugu. Isto važi i za ideju po kojoj postoji „stvarnost prošlosti“ i „stvarnost“ koja funkcioniše danas. Svestan sam da „stvarnost“ na ontološkom nivou predstavlja trajan i unverzalan fenomen. Ipak, u ovom slučaju, eksplikacija stvarnosti, iako posledica kulturnog relativizma i konteksta, postaje oruđe vrednovanja, dominacije i borbe za hegemoniju. Disonanca je u ovom slučaju poslužila i kao uvid u „hibridnu stvarnost“ sagovornika, koji sa nelagodnom suočavaju nasleđe socijalističkog i tradicijskog diskursa, sasvim opozitnih, a vrlo prisutnih vizura sveta.

Pitanje „stvarnosti“ odnosno privatnog, ontološkog stava, činilo mi se kao najdublji aspekt kulturne intimnosti povezane sa „vampirom“ ili onostranim. Svest o kontinuitetu subverzivnosti ili pak kritike države i crkve nekad, a u novijem periodu socijalizma, ostavila je utisak na moje sagovornike. Oni su pre birali da zauzmu „racionalni“, javni stav o fenomenu, ili pak govore o „vampiru“ kroz prizmu popularne kulture i fantastike, nego da definišu ontološki doživljaj svog sveta. Strah je bio, dakle, ne samo od označavanja osobe ili zajednice kao „praznoverne“ ili „nazadne“, već i potpuno „iracionalne“. Racionalnost, verovanja i obrazovanje. bili su aspekti identiteta pojedinca i zajednice koji su nosili traumu vrednovanja od strane centra, države i elita, koji kroz hijerarhijski stav o pomenutom, dominiraju. Makar kod ove generacije sagovornika. U razgovoru sa mlađim generacijama ljudi sa sela, u selu ili gradu naišao sam na slične rezultate. Oni koji su se plašili da će im stav o „vampiru“ kao aspektu stvarnosti ugroziti željeni identitet u gradu, potiskivali su temu. Oni koji su se poistovećivali sa zajednicom i želeli da tu i ostanu, isticali su svoja saznanja ali i doživljaj lokalne stvarnosti.

Posebno korisni su bili razgovori sa žiteljima gradova koji su mi govorili o iskustvima sa onostranim, „paranormalnim“ i „natprirodnim“, koja su uključivala „duhove“ ili „privednja“ u urbanim sredinama. „Građani“ su o ovim pojavama govorili ili kroz termine popularne kulture, ili ih naučno racionalizovali te egzotizovali. Ipak, radilo se o dva različita doživljaja sličnih fenomena. Za većinu sagovornika u gradovima, bilo je zaprepašujuće saznanje da u selima „i dalje“ žive ljudi koji „veruju“ ili „misle da je vampir stvaran“. U tom smislu, ne treba da čudi otklon ili kulturna intimnost koju ispitanici sa sela zauzimaju pri ispoljavanju stavova pred „građaninom“. Ljudi na selu su svesni značaja ideje pozitivne, zvanične i dominantne kulture, a takođe i stigmatizacije koja može proisteći iznošenjem privatnih doživljaja stvarnosti koji se sa njom kose. Više puta sam naveo kako su sagovornici svesni da ih iznošenje stavova, a posebno iskustava može označiti ne samo kao

„neobrazovane“ ili „praznoverne“ već i „lude“. Isto je važno i za mlađe sagovornike iz sela koji nastanjuju gradove.

Stavovi sagovornika, mlađih i starijih, čini se, posledica su fenomena „hibridizacije društva“ ne u smislu globalizacije koja je na ovim prostorima (Balkan) prisutna već dugo, već modernijem fenomenu, posebno u 20.veku. Hibridno društvo, kako to ističe Kanklini, zamagljuje granice između tradicionalnog i modernog ali i između sela i grada (Canclini 1995, 20). U kontekstu našeg društva ne treba da čudi postojanje različitih identiteta, kultura ili pak „stvarnosti“ posebno ako znamo da su i dalje živi oni koji su odrastali i potpuno drugačijoj društvenoj klimi u kojoj je zajednica i dalje bila „bog“.

„Vampir“ je jedan od aspekata balkanske kulture kroz koji se mnogo pre socijalizma vodio dijalog ili pak bitka za hegemoniju između stvarnog odnosno racionalnog. Još od 18.veka, ovaj motiv je imao svoju ulogu u razlikovanju evropske i balkanske stvarnosti, tradicije i modernosti te varvarskog i civilizovanog. Posledice ovih dominacijskih dijaloga vidljive su i danas unutar seoske ali i gradske kulture. U tom smislu, u poglavlju „*Vampir između političke i popularne kulture*“ nastavio sam da tragam za okvirima u kojim je narodna „stvarnost“, odnosno ontologija „vampira“ označena kao traumatična do te mere da se skriva. Sa druge strane, upravo u ovim okolnostima želeo sam da razumem faktore koji su potisnuli ali ne i uništili jednu sliku (kulturne) stvarnosti. U nastavku sam želeo da se dotaknem važnosti koncepta „stvarnosti“ koje je „vampir“ simbol, ne samo posmatrano „iznutra“, već od „spolja“. Pomenuto je zanimljivo jer je perspektiva „spolja“ predstavljala hijerarhijski stepen iznad Srbije kao države, te odražavala „superiornost“ Evropskih društava odnosno Zapada.

U ovom poglavlju teksta govorim o ulozi medija, nauke te popularne kulture kao preduslova za razumevanje statusa „vampira“ kao simbola, aberantnog ili pozitivnog aspekta kulture ne samo na Srpskoj, već zapadnoj kulturno-političkoj sceni u poslednja tri veka. U nastavku ću pojasniti kako je došlo da udvajanja ali i preplitanja dva motiva koji su kroz folklor odnosno popularnu kulturu na sličan način reprodukovali različite, suštinski opozitne socijalne i političke diskurse.

Masovne histerije u Kisiljevu i Medveđi, srpskim selima na teritoriji koju je kontrolisala Austrija u 18.veku nulta su tačka dijaloga dva kulturna diskursa koji se odvijao, između ostalog i kroz motiv vampira. Ovo nije bio samo kulturni „dijalog“ već dominacijski odnos uzrokovan političkim okolnostima. Naime, u datom periodu, masovne histerije uzrokovane „prisustvom vampira“ u srpskim selima poslužile su kao potvrda za tvrdnje o slovenskoj, pravoslavnoj i balkanskoj (kulturnoj) inferiornosti, a time i dokaz zapadne, austrijske supremacije oličene u

religijskim i naučnim institucijama koje su stajale iza eksplikacija ovih fenomena. Tadašnji državni i religijski moćnici i vladari „racionalizovali“ su pomenute pojave, time „dokazujući“ zaostalost „Balkana“ ali i supremaciju austrijske nad balkanskom „stvarnošću“. Isprva, nije se radilo o dve „stvarnosti“, već univerzalnom, racionalnom odnosno marginalnom, iracionalnom koji su bili učtani u odnos Evrope i Balkana. A sa druge strane, budući da je jedna slika stvarnosti „pobedila“, radilo se o projekciji etnocentrične kulturne stvarnosti kao univerzalne. Setimo se Edvarda Saida i ideja orijentalizma reprodukovanih npr. od strane britanske ili francuske imperije (Said 2008), postaje izvesno kako ideje kulturne supremacije mogu postati oruđe kontinuiteta nekadašnjih kolonijalnih politika ili savremenog *imperijalizma mašte* (Said 2008, 437, Goldsvorti 2000).

Nakon brojnih medijskih izveštaja o „balkanskom vampirizmu“ kao elementu folklora i odrazu društvene stvarnosti, popularna kultura Zapada preuzima motiv reprodukujući postojeće diskurse o „drugosti“ kroz književnost. *Drugost vampira* postaje način da se govori i o *drugim balkanima*, unutrašnjim i spoljnim. Iako je isprva „Balkan“ bio (a delom do danas ostao) neodvojivi element vampiristike, motiv je ubrzo postao polifunkcionalni element pripovedanja, komunikacije i socijalne refleksije koja je prevazilazila balkanska društva. Ipak, tamo gde je stala nauka, nastavila je književnost, akcentujući upravo postojanje „paralelnih stvarnosti“. Balkanska stvarnost je bila opasna, skrivena i varvarska ili pak, romantična, mistična i bajkovita, u zavisnosti od perioda ili upotreba slika ove stvarnosti. U oba sučaja, na ovaj način se reprodukovala „drugost“ Balkana bez obzira da li se govorilo o različitim kulturnim stvarnostima ili ontologijama. Na taj način, spontano ili namerno, *slike drugosti* ojačavale su stereotipe i učinile trajnim tvrdnje o Balkanu kao marginalnom, liminalnom prostoru „kovitlacu evropske mašte“. Imperijalizam mašte, kako ovo naziva Vesna Goldsvorti, dobija implicitnu ali važnu političku notu nekad i danas (Goldsvorti 2000, 294 i Longinović 2005, Longinović 2011). Sa druge strane, „vampir“ postaje simbol „drugosti“ kroz koju se na zapadu označavaju novi „Balkani“ ili „vampiri“ kao metafore za unutrašnje ili spoljnje pretnje, te probleme i tenzije sopstvenog društva. Motiv na ovaj način doživljava metamorfozu, rekontekstualizaciju u kulturnom prostoru i društvu čijim se potrebama i komunikaciji prilagođava. Ipak, „vampir“ postaje fantastični motiv, socijalna metafora jasno odvojena od „stvarnosti“, ontologije izvorne kulture balkanskog seljaštva.

Za razliku od područja na kojima se motiv vampira proširio, poput anglosaksonskih zemalja, u Srbiji i Jugoslaviji kultura seljaštva ima presudnu ulogu u vampiristici. Sve do kraja 19.veka, domaći pisci su govorili o folklornom vampiru koji nastanjuje maštu seoskih zajednica. Većina pisaca koristila je „vampira“ kao pomoćni motiv („satelit“), odnosno kao sočivo kroz koje su pomatrajući „selo“ iskazivali svoj stav o tradicijskoj kulturi. U tom smislu, ne treba da čudi što je

ovaj motiv korišćen kao kritika tradicionalizma u svetu koji se menja i modernizuje. Ako je u selu ovaj motiv govorio o unutrašnjoj aberaciji, i sama kultura seljaštva bila je pretvorena u svojevrsnu „aberciju“, uz pomoć koje su kroz „vampira“ govorili pisci reprodukujući ideal grada i modernosti. Pomenuti pristup je akcentovao tri problematična aspekta postojanja tradicijskih predstava o vampiru: iracionalnost; predstave kao posledice zaostalosti; zloupotrebu straha izazvanog neprosvećenošću seljaštva. Drugim rečima, na nivou intelektualnih elita, ovaj motiv je simbol kulture nižeg socijalnog statusa. Na nivou folklorističke nauke tog vremena bilo je slično. Setimo se Vuka Stefanovića Karadžića koji je bio svestan traumatične slike kulture koju je „vampir“ nasuprot „vukodlaku“ predstavljao, pre svega, u očima Evrope.

Pisci 20.veka prevazišli su okvire realizma i koristili motiv na moderan način, kao fantastičan i metafizičan okvir za prikazivanje sveta. „Vampir“ je u ovom periodu „izmešten“ iz svog tradicijskog konteksta, ipak zadržavajući određene elemente. Mnoge od njih delio je sa svojim vesternizovanim parnjakom. Ono što je izvesno jeste da je negacija seoske (kulture) stvarnosti ustupila mesto gradskoj, modernoj do određene mere i dalje balkanskoj ontologiji kao perspektivi kroz koju su pisci, jednako kao i ljudi na selu, govorili o svetu i stvarnosti koji ih okružuju. „Vampir“ kao plutajući označitelj (Mehlman 2020, 22) dobija ulogu u novom okviru komunikacije čije su relacije poruka prevazilazile tradicijski kontekst. Bivajući postepeno uključeni u savremenu zapadnu književnost, skup tema povezanih sa „vampirom“ pronalazi svoje mesto i u kulturi masa kao element moderne, popularne kulture. Ta kultura obezbeđuje komunikacijski kanal kojim se izmenjeni skup vampirskih tema vraća na prostore sa kojih su te teme i potekle.

Ovo je pre svega primetno kod stanovništva u gradovima i kod mlađih generacija na selu. Ipak, ne književnost već film, ostavio je, čini se, najveći trag kada se radi o odnosu folklornog i popularnog motiva. Najveći broj ispitanika u gradovima, a posebno na selu upoznao se sa „vampirom“ popularne kulture preko zapadnih filmova. Razlika između situacije u gradovima i na selu svodi se na to što je za određene generacije, zapadni a potom i domaći film bio osnovni, a na selu tek sekundarni izvor predstava o „vampiru“. Ovo se najbolje vidi na selu gde se za „Drakulu“ zna pre svega zahvaljujući filmu i medijima. Ipak, Drakula je u gradu simbol filmskog vampira onoliko koliko je Sava Savanović iz kadijevićeve „Leptirice“ to za selo. Ubedljivo najpopularniji filmski vampir u ovim zajednicama, „Sava Savanović“ potiče iz lokalnog folklora a kroz svoju književnu inkarnaciju postaje objekat filma. „Leptirica“ je bez presedana najpopularniji film koji su i najstariji žitelji sela sa ponosom isticali kao modernu tekovinu zasnovanu upravo na „njihovoj“ kulturnoj imaginaciji.

U poglavlju „*Vampir*“ u jeziku propagande, političkom narativu i ritualu govorio sam o instrumentalizaciji motiva u političkom kontekstu kao prostoru sinergije tradicijskih i netradicijskih predstava o „vampiru“, ne samo kroz pisane ili filmske narative, već performans. Budući da se kroz književnost i film ne može reprodukovati ritualni aspekt predstava o „vampirima“, ovaj deo rada govori o instrumentalizaciji motiva kroz performans u javnom i privatnom, urbanom prostoru.

Naime, na početku pogavlja govorio sam o upotrebi motiva kao oruđu pre svega zapadne a potom i ovdašnje političke propagande. Ovo je služilo da skrene pažnju na moć motiva da se prilagodi ne samo potrebama onog koji kroz njega govori o „drugome“, već i da akumulira nova značenja. Ne forma i sadržaj, već pitanje onoga koji koristi motiv presudno je u ovom slučaju. Na primeru „lova na vampire“ u Beogradu i Požarevcu ukazao sam na nedvosmislenu važnost onog ko prepoznaje „vampira“ kao specifičnog aberantnog pojedinca ali i simbola grupe, ideologije ili političkog diskursa. U tom smislu, kroz analizu relacija poruka koje su slate kroz ritual, ispostavilo se da se ne govori o „vampiru“ već se kroz predstave o vampiru govori o sebi i svom viđenju norme, aberacije i „drugosti“. Oba politička „van Helsinga“, Vojislav Šešelj odnosno Foto Mile delovali su protiv Tita ili Miloševića kao „vampira“ koristeći njihov lik i delo, odnosno kult, nasleđe kako bi govorili o sebi odnosno sopstvenim političkim aspiracijama i poziciji. U tom smislu, ispostavilo se da su u oba slučaja korišćeni motivi koji manje ili više odražavaju tradicijske predstave o vampiru ali u netradicijskom kontekstu. U oba slučaja kroz ritual su reprodukovane binarne opozicije, pre svega „aberantno“ i „normativno“, odnosno „nečisto/izmešteno“ i „pozitivno“. Kroz ove performanse „vampirdžije“ su označavanjem demonskog u svojim političkim protivnicima kao simbolima prošlosti i aberacije, označili sebe kao moderne i pozitivne faktore savremenog političkog života.

Ovi primeri ilustruju masovnu komunikaciju kroz motiv potekao iz tradicijske kulture, ali kroz netradicijsku upotrebu, preko „malih ekrana“ prilagođen masovnom društvu. Ipak, *ritual* (performans) je gotovo strogo pratio formu tradicijskih predstava dok je sadržaj bio potpuno netipičan, jer ne samo nije referirao samo na aberantnog pojedinca već aberantne grupe odnosno ideologije koje predstavljaju. Ovi rituali iako naizgled na tragu tradicije, odlične su ilustracije hibridne upotrebe motiva kroz koji se komunicira sa društvom i generacijama koje nastanjuju i selo i grad.

Na primeru književnosti, filmske i političke upotebe postalo je jasno da pod uticajem modernosti i Zapada motiv psotaje upotrebljiv na nove načine, ali zadržava svoje osnovne odrednice. Oni koji su o njemu i kroz njega javno govorili odražavali su logiku začuđujuće sličnu

„tradicijskoj“ budući da je odražavala ontologiju onog ko koristi motiv, ali je osnovna razlika dva motiva bila u *stvarnosti* nasuprot *fantastičnosti* moriva. Dakle, razlika između vesternizovanog, popularnog i motiva kulture seljaštva formalno je uočljiva kroz elemente predstava u smislu forme i sadržaja, dok se suštinski razlikovala u tome da li se radi o fantastici ili zbilji. Zapadna i domaća vampiritika su, u tom smislu, bile pokazatelj razlika između dva sveta stvarnosti od kojih jedan, nakon vekova postojanja i potiskivanja, konačno bleedi i „umire“ jednako koliko i „vampir“ domaćeg folkora danas. Dakle, radilo se ne samo o „umiranju motiva“ već sveta života, koncepcije stvarnosti i celokupne kulture koju je taj motiv simbolizovao.

Recepcija motiva je kompleksan ali zanimljiv aspekt pomenutog fenomena. Mlađe generacije i stanovništvo koje nastanjuje urbane centre više zna o zapadnom motivu, dok tradicijski motiv poznaje uglavnom zahvaljujući medijima, (etnografskoj) literaturi, književnosti i domaćem filmu. Sagovornici koji pripadaju ovoj generaciji posmatraju ovaj motiv kao egzotični artefakt prošlosti. Sa druge strane, starije seosko stanovništvo zahvaljujući medijima zna za popularni motiv, ali ga jasno odvaja od lokalnih predstava o vampiru. Bilo je slučajeva „kontaminacije“ motiva gde se u iskazima sagovornika mogao naslutiti uticaj upravo popularne kulture kao prizme promišljanja „vampira“ kako u narativima priča tako i pripovedanju iskustava. Hibridni motiv, čini se, ipak je pre bio posledica namerne, svesne upotrebe (slučaj političkog povampirenja) nego spontani fenomen čije je upotreba jasno prevazilazila granice kulture urbanih i ruralnih zajednica. Motiv je i pored „kontaminacije“ spontano funkcionisao u novom kontekstu.

Poslednje naslovljeno „*Vampir u muzeju: upotreba, izmišljanje i skrivanje tradicije*“ u tekstu ilustruje ono što je prethodno navedeno, odnosno, govori o tome kako svest o specifičnom motivu kao pozitivnom ili traumatičnom aspektu reprezentacije kulture i društvene stvarnosti kao elementa identiteta, pre razdvaja nego što povezuje predstave o „vampiru“ u dva postojeća diskursa. Naime, kada sam govorio o upotrebi motiva u književnosti, filmu te političkim narativima i ritualima govorio sam o spontanom, polusvesnom ili namernom prožimanju tradicijskog i modernog. Ova hibridizacija motiva po pravilu se pre svega odigravala u urbanim zajednicama i to posredstvom popularne kulture.

Radi se o slučajevima ruralnih zajednica koje su na različite načine reagovala na socijalno-ekonomski potencijal javne upotrebe „vampira“ kao simbola lokalne tradicije. Reč je, pre svega, o turističkoj upotrebi „vampira“ kao svojevrsne *maskote* kraja. Ključni problem, ispostaviće se, bio je odnos između kulturne intimnosti „vampira“ kao sadržaja i instrumentalizacije „vampira“ kao kulturnog konstrukta ili brenda. Kako se pokazalo, odnosi između tradicije i modernosti i kulture



seljaštva i popularne kulture bili su deo problema koji se u određenim slučajevima mogao ublažiti posredstvom socijalnih medijatora (iz grada). Ipak, kako se čini, presudno po predstavljanje seoske baštine posredstvom „vampira“ bila je ontološka pozicija onoga ko je koristio navedeni motiv.

Primer instrumentalizacije predstava o vampiru u kontekstu lokalnog, „vampirskog turizma“ otvara pitanje problematizacije baštine kao elementa kulturne intimnosti. U ovom, poslednjem poglavlju predstavio sam okolnosti pod kojima se razvila tendencija određenih zajednica da koriste motiv „vampira“ kao specifični kulturni simbol u građenju predstava o lokalnoj kulturnoj tradiciji, na javnom, državnom i globalnom nivou. Ukazao sam kako na „borbu“ oko „brendiranja lokalnog vampira“, tako i na primere negativnog odnosa prema upotrebi ovog motiva kao simbola tradicije i identiteta lokalne zajednice. S tim u vezi, otvorilo se pitanje faktora koji u jednoj vrsti zajednice izaziva pozitivan, u drugim negativan a u trećim ambivalentan odnos prema ovakvoj upotrebi „vampira“.

Ispostavilo se da je bitan faktor između intimnosti i rereprezentacije kulture zajednice kroz motiv vampira izostanak medijatora, odnosno posrednika dve društvene stvarnosti. Ovaj medijator kroz netradicjsku, popularnu upotrebu razdvaja javni i privatni motiv, potiskuje intimni a akcentuje javni doživljaj, mireći dva diskursa u modelu koji je razumljiv širem društvu. Na određen način, radi se o procesu versternizacije ili hibridizacije, upotrebe popularne kulture, humora i nauke u „muzealizaciji stvarnosti“, ispoljavanju slike motiva bliže zapadnoj ideji o fantastičnom nasuprot balkanskom, „stvarnom“ predznaku „vampira“. One zajednice koje su kroz medijaciju od spolja uspele da razdvoje dva simbola, zagovarale su upotrebu „vampira“ u turističkoj ponudi svog kraja. One koje nisu poznavale ovaj motiv ili nisu mogle da razdvoje dva motiva, odustajale su.

U različitim zajednicama, onim koje baštine „vampire“ ekshumacija 18. veka, folklorne ili druge modele, danas, bitan faktor je pozicija odnosno način rereprezentacije. U tom smislu, veza sa popularnim motivima, književnošću i filmom bila je presudna po pozitivan odnos prema baštini. Sa druge strane, mediji, televizijske emisije te novinski članci raznih vrsta, ali pre svega senzacionalistički ostavljali su negativan ili ambivalentan stav, manje prema tradiciji a više prema javnoj rereprezentaciji iste. Ideja da je lokalna narodna kultura poslužila kao osnova gradskoj, visokoj ili modernoj, npr. književnoj ili filmskoj vampiristici bila je od velikog značaja za pozitivno vrednovanje sopstvene kulture.

Značaj je bio još veći u onim slučajevima u kojima je dolazilo do vrednovanja od spolja. Međutim, i slučajevi negativnog vrednovanja iznutra ili ispolja, ostavljali su dubok trag na stavove prema sopstvenoj kulturi stanovništva koje nastanjuje sela koja su dovođena u vezu sa pojavom

„vampira“. U takvim slučajevima dolazilo je do odstupanja od instrumentalitacije „vampira“ kao nosioca turističke i kulturne ponude sela i kraja. Pojedinci poreklom sa sela, koji danas žive u gradovima ili inostranstvu pokazali su se presudnim po odnos zajednice prema „vampiru“ kao nasleđu. Iako je veći deo zajednica inicijalno odustajao od upotrebe ovog motiva u javnoj rereprezentaciji baštine, pojedinci, kao medijatori između modernog i kapitalizma, odnosno tradicionalnog i ruralnog, često su ili zastupali interese zajednice ili pak preuzimali potencijal tura za sebe. Odnos zajednica i pojedinca je u ovim slučajevima zavisio od međusobnog poznavanja, porekla i znanja o kulturi, kao i statusu porodice onog ko nastoji da od spolja upotrebi ovaj motiv. Međutim, u praksi, u gotovo svim primerima, publiku je zanimalo aspekt „stvarnosti“ skrivene doživljaj motiva, pre nego popularna slika kao bočni motiv umetnuta u naizgled rigidni tradicijski okvir sela. U takvim slučajevima zajednice su se zatvarale, osim u slučajevima kada je bilo moguće usaglasiti model „vampira“ koji se predstavlja svetu na način koji ne zadire u kulturnu intimnost sela. Činilo se ipak, da je publika upravo bila zainteresovana za skriveno, intimno i nepoznato pre nego za već poznate, popularne predstave o vampiru karakteristične za urbanu kulturu.

Deo Lokalne Zajednice u zaroškom kraju otišao je najdalje u javnoj borbi za lokalni „brend“ oličen u „vampiru“ koristeći pritom lokalne narative prošlosti, folklor kao osnovu motiva popularne kulture, te prostore koje poput vodenice, kao toponim koji povezuje dva modela. Iako u ovom kraju i danas žive verovanja i običaji, (oni su i dalje privatni) ovaj, relativno bogat kraj nastoji da kroz upotrebu „vampira“ posreduje između sela i grada te tradicije i modernog. Na ovaj način ne stremi se samo materijalnoj dobiti već revitalizaciji kraja sa krajnjim ciljem uključivanja ili povratka mlađih generacija iz ovog kraja koje žive i rade u inostranstvu. Ljudi poreklom iz ovih krajeva, do određene mere nastoje da vrednuju ovo nasleđe koristeći se prizmom popularnog, fantastičnog i istorijskog kako bi pojasnili kako zajednici tako i širem društvu važnost lokalne kulturne imaginacije. Sa druge strane, zajednice koje ne mogu da povežu turistički i popularni motiv pokazuju strah od upotrebe motiva u negativnoj rereprezentaciji društvene stvarnosti kao rigidne i zaostale. Iz sličnog razloga kao u slučaju Zarožja, upotreba intimnog elementa tradicije može doneti više negativnog od pozitivnog publiciteta. Stoga, zajednice koje ne mogu da upotrebe tradiciju (prošlosti) kao osnovu veze folklornog „vampira“ i njegovog popularnog parnjaka, odustaju jer smatraju da će njihov intimni doživljaj biti nerazumljiv te negativno vrednovan od spolja.

Postoje i primeri pojedinaca koji istorijske i popularne motive nastoje da povežu sa kulturnim nasleđem zajednica u kojima nema poznatih dokaza ukorenjenosti predstava o vampiru. Ovi primeri „fejklor“, izmišljanja tradicije su posebno zanimljivi u perspektivi monetizacije javne slike balkanskog nasleđa. Bilo je i sela u kojima je stanovništvo zahvaljujući medijima, od spolja,

oživelo sećanja na lokalne tradicije i „vampira“. Ispostavilo se kasnije, da se radilo o selima istih imena kao i „vampiriska“ sa kojima, osim nekih slika onostranosti, ne dele pomenute motive. U ovim zajednicama, javna rerepresentacija intimnih verovanja izazivala je stigmatizaciju glasnogovornika pred javnošću.

Zemlje u regionu su javnu rerepresentaciju folklorne tradicije na nacionalnom ili lokanom nivou instrumentalizovale kroz državne institucije ili privatnu sferu. Država Srbija nije do sada primenila kulturne upotrebe motiva „vampira“ jer se radi o artefaktu kulture nižeg statusa i podsetniku na vekovnu „drugost“ balkanske, srpske kulture. Danas postoje samo privatne ili lokalne inicijative za upotrebu ovog motiva kao bočnog ili centralnog elementa tura ili prostora sa temom „vampirizma“. Na lokalnom i državnom nivou upotrebe motiva, jasno je uočljiva problematika „vampira“ kao simbola (balkanske) tradicije i kulturne i društvene stvarnosti (danas). U oba slučaja presudna je perspektiva „spolja“. Bez obzira da li se radi o problematci lokalnog, narodnog ili nacionalnog, državnog kulturnog identiteta kog „vampir“ predstavlja privatni, traumatični aspekt do određene mere i dalje „žive“, a ne kulture prošlosti. Država je u slučaju seoskih zajednica taj „drugi“, centar koji vrednuje marginu, pounutrena slika evropskog i modernog, dok je za lokalne zajednice u Srbiji „vampir“ traumatičan „prežitak“ koji Zapad i Evropu koji nas vrednuju, „odozgo“, podseća na tradiciju naše „drugosti“, opravdavajući vekovni kontinuitet balkanizma.

„Vampir“ u kom sam u uvodnom delu rada prepoznao medijatorsku ulogu Andrićeve ćuprije, čini se, paradoksalno, poslužio je kao most koji ne spaja, već razdvaja ne samo dve tradicije nekad, već dva identiteta, kulture i stvarnosti danas: balkansku i evropsku. Dva „vampira“ koliko god bila slična u povezana, drastično su opozitni usled kulturnog i političkog diskursa koji odražavaju. Ovo je jasno na spoljnjem nivou, ali se, kako se čini, reflektuje i na unutrašnjem, lokalnom i državnom nivou. Ipak, balkanske, tradicijske predstave o vampiru su danas, intimni ali „živi“ deo kulture određenih zajednica u Srbiji.

\*\*\*

U uvodnom delu rada istakao sam da se ne bavim analizom ili promenama strukture motiva, njegovom funkcijom, istorijom, odnosom tradicijskog i popularnog „vampira“ itd. kao pojedinačnim fenomenima. Ipak, sve pomenuto deo je mozaika saznanja. Bez razumevanja jednog ne mogu razumeti drugi ili treći aspekt „kulturnog života“ odnosno instrumentalizacije predstava o „vampiru“, pogotovo danas. Nakon pregleda sadržaja poglavlja jasno je zašto sam strukturu rada na početku označio kao posledicu „grananja“ ideja, istraživačkih pitanja i problema.

Predstave o „vampiru“, intimnost ili „besmrtnost“ motiva danas, kao zasebna pitanja, učitana su i pojašnjena kroz preispitivanje osnovne teze rada. Uostalom, u ovoj intimnosti se krije i odgovor na pitanje, kako unutrašnjeg, tako i spoljašnjeg odnosa prema „vampiru“ kao jednom od simbola kulturne tradicije seljaštva. Prema tome, pre nego što odgovorim na navedena pitanja, želim da pojasnim odnos pretpostavke, glavne teze i zaključka do kog sam analizom došao.

Osnovna premisa formulisana je na sledeći način:

„„Selo“ nije, niti je ikada bilo pasivan entitet nezavisan od globalnih kulturno-političkih (a posebno savremenih) glokalizacijskih faktora, što se odrazilo na narodnu kulturu sa posebnim akcentom na tradiciji seljaštva, imaginacije, religioznosti i sveta onostranosti kom „vampir“ kao motiv pripada. Glokalizacijski tokovi, kulturne hegemonije i odnosi moći, presudni su faktori za razumevanje instrumentalizacije predstava o „vampiru“ kao simbola specifične kulturne stvarnosti. U društveno-političkoj instrumentalizaciji predstava o „vampiru“ kao (jednom od) simbola tradicije kulture seljaštva, presudan faktor je bila uloga države kao medijatora između globalnog i lokalnog.“

U cilju razumevanja odnosa lokalnog i globalnog te posredničke uloge države, podsetiću na, u teorijskom uvodu pomenuti, kaleidoskop Ardžuna Apadurija. Ovaj teorijski koncept koristim kao sočivo za posmatranje glokalizacijskih odnosa, pre svega na primeru (srpskog) sela, budući da se u tekstu bavim predstavama o „vampiru“ kao produktu i simbolu tradicije ovih zajednica. Ako prihvatimo da kultura, imaginacija, onostranost a time i „vampir“ predstavljaju posledicu, refleksiju socijalne stvarnosti (seoskih) zajednica, onda moramo uvažiti i faktor glokalizacije kao procesa koji je uslovi društvu stvarnost a time i kulturu zajednica koje „tenca“ baštini na specifičan način. I zaista, sva poglavlja ovog teksta predstavljaju uvid u važnost pet glokalizacijskih krajolika koji, često isprepletani, vekovima menjaju društveni i kulturni svet stvarnosti seoskih zajednica kao plato imaginacije i predstava o „vampiru“.

„**Ideolik**“, skup slika, pre svega političkih, ideologija ili kulturnih politika posledica je odnosa države prema svojim zajednicama i njihovoj kulturi. Odnos norme i prakse, poželjnog i zvaničnog nasuprot marginalnom ili alternativnom/opozitnom, važan je faktor centralizacije svake vasti. Od srednjeg veka i početaka moderne srpske države do danas, kulturna ideologija te javni identitet nacije i države predstavljaju odnos centra i margine, odnosno naroda i elita. Podsećam, odnos srpske srednjovekovne države prema selu kao prostorom, pravima i obavezama definisanoj celini, uslovio je specifičan način na koji je tekao religijski, pravni i kulturni život ovih zajednica. Ovo važi i za periode kada je izostajalo prisustvo institucija države i kulturnih politika. Kao što je više puta izrečeno, prisustvo institucija vlasti i aparata represije „od spolja“ uslovljavalo je

potiskivanje lokalnih institucija i *vice versa*. Ovo se odrazilo na odnos lokalne i „zvanične“ kulture, koncepte poželjnog i nepoželjnog u pravnom i religijskom, ali pre svega, kulturnom smislu kao osnovi/odrazu društvene stvarnosti. U tom smislu, „vampir“ kao simbol alternative, paralelnog „života“ tradicijskih institucija uvek je predstavljao jednu od slika nepokorive, opozitne kulture seljaštva koju je država vekovima, neuspešno, nastojala da artikuliše po željenom modelu. Ovo je imalo za cilj ne samo usvajanje forme već sabraženja, prihvatanja spoljnih institucija kao medijatora između naroda i lokalnog i države kao centra, autoriteta, kognicije i moći.

Pomenuto ne predstavlja državu kao entitet nezavistan od drugih faktora kao npr. političko-geografskog okruženja ili dominacije drugih centara društveno-političke moći. U tom smislu i govorim o srpskoj državi ili pravoslavnoj crkvi kao centrima edukacije i moći bez kontinuiteta prisustva te intenziteta uticaja na lokalne zajednice. Periodi okupacija, slabljenja ili jačanja srpske države direktno su se odrazili na kulturnu stvarnost stanovništva. Primera radi, u periodu otomanske vlasti elite, otomanske kadije, nisu se bavile dubinskim pitanjima poput lokalnih kulturnih politika oličenim npr. u seoskoj religioznosti, običajnom pravu ili tradiciji poput probadanja „vampira“, dok su ove prakse, u delovima Srbije pod austrijskom kontrolom bile pokazatelj inferiornosti srpske kulture i neželjeni model odnosa lokalnog i zvaničnog svetonazora. Za razliku od Turaka, austrijska vlast nije odobravalala postojanje praksi poput iskopavanja tenaca, te je vrlo brzo kriminalizovala pomenute rituale. Turska država koja nije nastojala da prodre u te zajednice, tolerisala je, a austrijska vlast sankcionisala one koji su širili masovne histerije sa temom vampirizma.

Predstave o „vampirima“ u ovom periodu bile su politički faktor budući da su predstavljale odnos varvarstva i civilizacije, neprosvećenosti i prosvećenosti, te tradicije i modernosti. Kroz pravne i religijske kazne u srednjem veku, ili obrazovanje nakon osvajanja nezavisnosti od otomana, pomenute prakse su bile potiskivane, a na ova verovanja gledalo se kao na negativni, subverzivni element, opozitan projektu redefinisavanja identiteta nacije i države, od balkanske do evropske. Ovo je posebno uočljivo u odnosu Karađorđevića i Obrenovića koji su u motivu videli simbol zaostalosti, nekoegzistentnosti i neposlušnosti narodne kulture sela, kao prepreke modernizaciji odnosno evropeizaciji. Upravo u 19. veku započinje modernizacija te urbanizacija države i kulture sa ciljem redefinisavanja balkanskih društava i naroda u evropske nacije.

Nakon Drugog svetskog rata, period socijalizma je bio era komunističke, antireligijske i antitradicijske paradigme koja je institucije zvanične religije smetnula na relativnu marginu sa sličnim motivima kulture seljaštva. Ovo ne znači da se određena verovanja, prakse i običaji nisu odupirali ili da socijalistička vlast nije sporadično instrumentalizovala neke od aspekata narodne

kulture. Specifičnost ovog perioda je umrežavanje države i zajednica kroz državne institucije, povezivanje partije i sela kroz lokalne članove partije („medijatore-prosvetitelje“), te približavanje urbanih i ruralnih zajednica, u cilju izgradnje novog, industrijskog, socijalističkog društva.

Bez obzira na istorijski period, odnos države i zajednica uvek je bio oličen u stepenu prisustva institucija zvanične kulture, prava i politike, a time presudan za oblik kulturne i društvene stvarnosti, ideju centra svetozora i identitet zajednica. Država je, čini se, često lokalizovala globalne pojave sa tendencijom povezivanja sa svetom koji je okružuje. Bez obzira da li se radi o uticaju vizantijskog nasleđa, hrišćanstva, otomanske imperije, modernosti, prosvetiteljstva, komunizma odnosno socijalizma, demokratije ili kapitalizma, politički aparat je uvek bilo plato prelamanja globalnih i lokalnih kulturno-političkih struja koje su posredstvom elita, odnosno države, u različitim stepenima reflektovane unutar zajednica. „Vampir“ je predstavljao simbol nepoželjne, opozitne lokalne balkanske tradicije kao prepreke centralizaciji srednjovekovne Srbije nekada, tako i od 19. veka, izgradnji novog, modernog, evropskog, nacionalnog i državnog identiteta. U tom smislu, motiv vampira u nastavku posmatram kroz sočivo globalizacijskog kaleidoskopa upravo kako bih ukazao na dinamiku ovog jednosmernog dijaloga kao osnove razumevanja promena forme, sadržaja i statusa motiva u različitim društvenim i kulturnim kontekstima.

„**Etnolik**“ kao oruđe sagledavanja tokova ljudi u svetu u kom živimo važan je za razumevanje pojedinca kao nosilaca kulture koju zajednica baštini. Istorija Srbije je istorija ratova, okupacija, migracija, izbeglištva, gastarbajtera i čitavih zajednica koje su kroz vekove menjale fizički prostor i kulturni kontekst u kom su živele. Pomenuto je pored državne kulturne politike takođe bitan faktor u konstruisanju, prenošenju i preplitanju kulturnih tradicija. Često se na terenu nametalo pitanje kulture kao fluidnog fenomena, procesa, koji u mnogome predstavlja posledicu migracija.

Poznato je da su vekovi ratova, siromaštva, gladi gonili grupe i pojedince u različitim pravcima što je nedvosmisleno uticalo i na preplitanje lokalnih kultura. Jedno od bitnih pitanja ovog rada na koje nastojim da odgovorim je ono koje se bavi fizičkim izmeštanjem grupa-nosilaca lokalnih kulturnih baština. Nažalost, u ovom istraživanju nisam imao dovoljno resursa i logistike da se bavim posledicama migracija velikih grupa npr. iz Like ili Bosne. Ipak, na terenu sam imao prilike da uočim kulturne doprinose doseljenika iz Crne gore u sela okoline Petnice, uticaj vlaške na srpsku kulturu u istočnijim delovima Srbije, ili pak islamske kulture u pograničnim delovima na zapadu Srbije. Ovde se misli na različite predznake migracija, „push“ i „pull“ faktor, tako da su ova

kulturna mešanja zavisila od kontesta odnosno perioda ratova i izbeglištva, masovnih odlazaka na rad u fabrike u gradove ili pak odlaske na rad u inostranstvo „na određeno vreme“.

U većini zajednica koje sam posetio, radilo se ispitanicima koji su podstaknuti „pull“ efektom, idejom boljeg života, eru socijalizma proživeli ili kroz ostajanje u selu ili pak kroz učešće u industrijalizaciji Jugoslavije. U ovom periodu, ruralne zajednice su počele da slabе, a seosko stanovništvo se decenijama kretalo ka gradovima.. Ova vrsta unutrašnjih migracija uticala je na odnos ruralne i urbane kulture menjajući društvenu stvarnost kako gradova, tako i sela. Bez društvenog kretanja, migracija na unutrašnjem i spoljnjem nivou, te urbanizacije društva do sredine prošlog veka većinski nastanjenog seoskim stanovništvom, slika zvanične, savremene kulture, a time ni predstava o „vampiru“ danas, ne bi bila ista. Kroz proces stvaranja masovne i tehno-kulture, kulturno naličje društva se menjalo, a srpsko društvo postajalo hibridno, što se odrazilo i na poimanje i upotrebu tradicije. Kultura sela, je kroz decenije, nakon dve ili tri generacije postala marginalna, a tradicije ovih zajednica, kao pretpostavljene slike prošlosti, u očima urbanih zajednica postaju „folklor“ i bivaju muzealizovane, posebno u aspektu koji se tiče religioznosti i demonoloških predanja.

Sa druge strane, kao kontrareakcija na moderne tokove, u lokalnim zajednicama, većim ili manjim intenzitetom javlja se proces retradicionalizacije. „Folklor“ ili tradicije se, kao npr. u slučaju „lilanja“ u selima u okolini Loznice, izmešta iz muzeja i prošlosti *vraća* u živu kulturu zajednice. Ovo se može reći i za slučaj „vampira“. Dok u gradovima već decenijama motiv popularne kulture osnova stereotipa o „vampiru“, na nivou lokalnih zajednica dolazi do ponovnog vrednovanja tradicijske kulture kao specifične što se dotiče demonoloških predanja a time i predstava o vampiru. U nekim slučajevima osećaj preterane modernizacije i strah od homogenizacije (Миленковић 2016, 23) uticao je na ponovno, unutrašnje vrednovanje i isticanje lokalno specifičnih tradicija. U nekim seoskim zajednicama se oscilacija i smanjivanje prisustva državnih institucija u selu odrazia na ponovno vraćanje tradicijskim institucijama, pa i „vampiru“. U specifičnim selima, usled slabijeg kontakta državnih i lokalnih institucija te mobilnosti stanovništva, ova tradicija nije nikad ni prekidana mada se prilagođavala društvenoj stvarnosti. Ipak, ovo ne znači da je motiv zaživeo nužno u istoj formi niti da su predstave odražavale isti sadržaj. „Vampir“, kao element baštine kulture seljaštva, u tom smislu, u selu i gradu predstavlja sliku odnosa države i naroda odnosno dijaloga zvanične kulturne politike i lokalne kulture.

„**Medijalik**“ je jedna od veza između centra moći i grupa o čijoj se kulturnoj stvarnosti pregovara u odnosu na ideje zvanične ili dominantne kulture. Ovo predstavlja sistem prenošenja

informacija kroz medije (novine, radio, televizija), ali bih dodao i oruđa edukacije masa. Ova veza je, pored državnih institucija, takođe oblik manje ili više formalne edukacije stanovništva grada i sela o idejama i ciljevima kulturne politike, kao i kulturnom i socijalnom idealu. Medijalik kroz reprezentaciju slika stvarnosti zamagljuje granicu između „realističkih“ i fiktivnih krajolika, što za posledicu ima stvaranje „imaginarnih svetova“ posebno za korisnika koji nema iskustvo ili pristup neposrednom iskustvu metropole (Apadurai 1990, 304). Svet medija, bez obzira da li se radi o državnim ili privatnim, kroz opise delića stvarnosti kreira scenarije života, te kulturnih ili moralnih modela koje utiču na korisnike koji kroz fantazije o „drugim“ i alternativnim (slikama) života, potencijalno bivaju podstaknuti da prisvajaju ponuđene scenarije (Ibid).

Iako su mediji fenomen novije ljudske istorije, novine, radio i televizija su jako važna veza sela i sveta u čijem se centru nalazi. Isto važi i za predstave o „vampiru“ o kom se upravo kroz medije vodila debata koja je prethodila a potom reprodukovala udvajanje motiva na tradicijski i zapadni model. Naravno, mediji nisu oduvek imali doseg koji danas imaju.

Mediji kao glasila posebno su bili važni u eri socijalizma, mada je medija u Srbiji bilo u 19. i 20. veku. Selo je kroz medije, pre svega novine, radio i televiziju, približeno gradu. Posredstvom radija odnosno, kasnije, televizije, spoljni svet je približen žiteljima sela. Danas kada sela imaju i internet stanovnici ovih zajednica su svesni da je svet oko njih širi nego ikad pre. Ipak, zajednica je i dalje u centru sveta do kog se može dopreti čulima ili maštom.

Ipak, austrijski a potom nemački, francuski, italijanski i engleski mediji u 18. (novine) ali i 21. veku (televizija, internet) imaće bitnu ulogu u reprodukciji baštine, preciznije predstava o „vampiru“ na javnom nivou. Naime, ako se vratimo u 18. vek i ekshumacije vampira u Kisiljevu i Medveđi, ne možemo zanemariti medijsko obznanjivanje rezultata ekspedicija kao kanala informacija ali i reprodukovanja odnosa prema „egzotičnom drugom“. Uostalom, Alan Dundes ističe upravo zapadne medije kao osnovni izvor u kojima se mogu naći prvi pomeni ovog demona u Evropi (Dundes 1998, 3-12). Tri veka kasnije, upravo su zapadni mediji, uporedo sa domaćim, prenosili vesti o „vampirskoj arheologiji“, novim pojavama vampirizma u Srbiji, drakulijanskom turizmu a u Srbiji i o debati o prvenstvu upotrebe motiva kao kulturnog brenda u turističkoj ponudi. Ne samo u kontekstu turizma već baštine u celini, motiv „vampira“ je poslednjih godina sve zastupljeniji u domaćim medijima raznih vrsta. Na primer, emisije Jovana Memedovića neretko su omiljeni deo televizijskog programa za stanovnike sela, upravo jer skreću pažnju miliona na čudestan svet seoskih zajednica nekada i danas. Ovo se na zanimljiv način odrazilo na sistem vrednovanja sopstvene kulture u zajednicama. Ideja prisustva u medijima, kod sagovornika u selima



često je izazivalo pozitivnu reakciju, te su u tom smislu bili čak i spremni da govore o intimnim verovanjima, sve dok se to poklapalo sa idejom da je interesovanje medija dokaz da u gradovima postoji interesovanje za lokalnu kulturu. Međutim, iako gotovo u svakoj zajednici ima pojedinaca koji žele da budu javni pripovedači i lica lokalne kulture, konsenzus zajednice je i dalje presudan.

Razvojem tehnologija, pojavom biblioteka, škola, medija, javne televizije i radija, interneta itd, mnogim selima postaje dostupno obilje informacija (Šuvar 1988, 86). Sa druge strane, po prvi put u istoriji, osnovni kognitivni odnosno edukativni centar usvajanja i razmene informacija prestaje da bude zajednica, a postaje država (Ibid), a potom i globalni sistem informacija. Ovi fenomeni prespajaju dva sveta, ruralni i *konzervativni* odnosno urbani i *progresivni* kao informacioni multiverzum. Svest o dosegu tehnologija učinila je određene medije omiljenim na selu. Mediji su figurirali kao prozor komunikacije sa spoljnim svetom, ne samo na nivou recepcije već i rereprezentacije pozitivnih slika tradicije (na nivou lokalno:globalno, ruralno:urbano). Novi sistemi razumene informacija zamenili su tradicijske. Iako muškarci pa i žene provode vreme socijalizujući se ispred stare zadruga u selu, nema više prela, moba ili drugih vrsta lokalne socijalizacije gde su se stanovnici sela, podeljeni po rodu ili generacijama, ili pak zajedno družili i u odsustvu medija, razmenjivali iskustva, glasine i ideje. Ovo je posebno zanimljivo u selima danas, jer starija generacija stanovnika sela ističe upravo kako „vampira“ možda i danas ima, ali da oni nisu čuli za to jer više ljudi ne pričaju međusobno kao nekada. Sa druge strane, neki sagovornici smatraju da „vampira više danas nema“ upravo jer su nekada demonološka predsanja, kao oblik vesti, bila posledica dokolice koja je oskudevala u tehnologiji, ali ne i priča okupljenih oko vatre i pića u duhim letnjim večerima.

„**Tehno**lik“ predstavlja sve fluidniju konfiguraciju tehnologije koja kroz svoju nižu ili visoku formu, u vidu mehanike ili informacionih sistema nalazi svoj put i do nekada nepristupačnih prostora i zajednica. Tok tehnologije posledica je razvoja tržišta rada, mobilnosti radne snage, ali i ekonomije profita, političke kontrole i tržišne nacionalnosti (Apadurai 1990, 297).

Tehnologija je promenila svet zajednica, kako na nivou privređivanja, komunikacije i mobilnosti, tako i na nivou percepcije sveta i stvarnosti oko sebe. Tehnologija, kako sam već pomenuo, u slučaju medija, proširila je svet zajednica. Primera radi, uvođenje ulične rasvete promenila je doživljaj dana i noći, a time i oblike socijalizacije. Ratovi, industrija ili napredak medicine, promenili su ljudske odnose unutar i izvan zajednice, odnos prema životu, tradicijskim institucijama itd. Ovo se odrazilo i na koncept zadruga, patrijarhata, srodstva, roda, nasleđa, života i smrti svakog pojedinca. Tehnologija, kao medijator između tradicije i modernosti sa državom kao

centrom posredovanja, u mnogim narativima sagovornika činila se polaznom tačkom “umiranaj vampira”.

Podsećam, mnogi ispitanici su pomenuli prvu pušku, bombardovanje, izgradnju puta, semafora, ulične rasvete te kolektivnog pelcovanja ili pak operacije i obdukcije kao nulte tačke nestajanja motiva. Sagovornici su zapravo govorili o tekovinama modernosti na uštrb tradicijskog. Rađanje, življenje, umiranje i smrt poslednjih decenija, preneti su iz atara lokalne zajednice pod nadležnost državnih institucija kao ultimativnog medijatora između života i smrti. Život postaje vlasništvo individu, koaj pak, sve ređe za njega odgovara zajednici, a sve više državi. Čak je i smrt postala državna a ne samo porodična ili stvar zajednice (Павићевић 2011). Pravila, prava, protokoli i obaveze pripadnika svih zajednica prilagođena su državi kao nosiocu dominantnog kulturno-političkog diskursa.

U selima koja su i danas „odsečena“ od sveta odnosno države, situacija je nešto drugačija. Ova sela, svesna činjenice da ne žive više u društvu polarizacije već hibridnom, na sličan način vide proces modernizacije i „smrt vampira“. „Smrt vampira“ u izvornom tradicijskom okruženju, uzrokovana je dakle, snagom države da nastupa kao centar kulture svih zajednica, do mere do koje je moguće. Ipak, slabljenjem uloge kolektiva i uloga države koja se povlači iz marginalnih zajednica, pojedinci instrumentalizuju „vampira“ na način analogan sopstvenim, pojedinačnim potrebama. Neki drugi sagovornici isticali su upotebu motiva na netradicijski, ali način koji odgovara upravo hibridnom a ne rigidnom, ruralnom kontekstu. Setimo se slučaja u Šapcu. Ovo je odgovor na pitanje osnove percepcije odnosno doživljaja „motiva“ u zajednici kako na nivou pojave tako i baštine. U oba slučaja javni odnos je uslovljen kulturnim diskursom centra moći.

„**Finlik**“ je oruđe za razumevanje globalnog transfera kapitala danas. Etnolici, tehnolici i finlici su u konstantnom odnosu disjunkcije, jer je svaki od ovih fenomena podređen svojim ograničenjima i podsticajima, dok u isto vreme svaki od njih deluje kao ograničenje i podsticaj druga dva. Na pomenutim odnosima počivaju i dve tesno povezane slike „medijalici“ i „ideolici“. U tom smislu, finlici su predznak društvenih promena. Kao ilustracija može poslužiti npr. promena u periodu industrijalizacije društvu gde je državna politika sve više uslovljavala prilagođavanje netradicijskim, modernim oblicima ekonomije. Na ovaj način grad postaje centar privrede, industrija oblik državno valorizovane proizvodnje dobara, dok sela, te ruralna privreda postaju stvar prošlosti. Zajednice su se, dakle, morale prilagoditi novom tržištu rada. Privređivanje je takođe i predznak migracija zasnovanih na „pull“ faktoru, odnosno kretanje stanovništva iz sela u gradove ili Evropu i svet.

U ovom radu poslednje poglavlje koje se bavi odnosom tradicije seljaštva i popularne kulture upravo je govorilo o ulozi medija te ekonomskom potencijalu lokalnih verovanja kroz javnu prezentaciju ne samo na nivou države već sveta. Upravo ovaj potencijal, zajedno sa saznanjem o pozitivnoj slici kulture danas, potakao je zajednica o eksploataciji ekonomskog potencijala motiva „vampira“.

Koristeći se konceptom glocalizacijskog kaleidoskopa kao sočiva posmatranja društvenih promena i kulturne stvarnosti Srbije, ukazao sam na ispravnost teze o faktoru države kao medijatoru između lokalnog i globalnog te preduslovu razumevanja strukture, funkcije i statusa predstava o vampiru upravo kao refleksiji promena i stanja društvene stvarnosti sela odnosno kulture seljaštva. Ovo je dakle, ključno za razumevanje procesa koji su doveli do „krunjenja“ odnosno brikoliranja predstava o vampiru kao posledice kulturne i socijalne pozicije onog ko motiv koristi odnosno instrumentalizuje u specifičnom kontekstu. Međutim, kontekst je svim slučajevima posledica specifičnog odnosa (seoske) zajednice i svetskih kulturnih, političkih i tehnoloških tokova kao dijaloga u kom posreduje država.

\*\*\*

Ipak, nameće se pitanje kulturne intimnosti i pretpostavljene „besmrtnosti“ motiva. Čini se da pomoćne teze koje se bave pitanjem glocalizacijske dinamike te odnosima moći, mogu pomoći u potrazi za odgovorima na ova, za mene ključna pitanja.

Po Apaduraju, glocalizacija je spontan kulturni proces. Autor ipak ističe da postoji vekovna globalna interakcija, ali da savremeni tokovi glocalizacije prevazilaze one pređapnje po širini kulturnog tržišta i intenzitetu razumene (Apadurai 2011, 47). . Ipak, ideja glocalizacije u nekim slučajevima nailazi na otpor onih koji ovaj proces nazivaju globalizacijskim, homogenizujućim posebno danas. Strah malih grupa od inkorporacije odnosno homogenizacije unutar većih i dominantnijih koncepata autor vidi kao strah od gubljenja specifičnog i utapanja u opšte (Apadurai 2011, 54-55). Slično se može reći i za fenomen retradionalizma kao odgovora ili otpora izazovima ideje modernosti kao nasleđa prosvetiteljskog pokreta na Zapadu. Glocalizacija i modernost su usko povezani u današnjem svetu u kom je tempo kulturne razmene drugačiji, širi nego ikad ranije. Svest o ovom procesu u srpskoj javnosti, pa time i u selima stvara osećaj gubljenja identiteta u procesu homogenizacije (Apadurai, 2011, 11, Миленковић 2016, 35). Oba fenomena su приметни na terenu, odnosno mogu se naslutiti u implicitnim ili eksplicitnim komentarima sagovornika na terenu, u selu ali i gradu. Tradicija, odnosn o upotrebe tradicije ima zanimljivu ulogu u odnosu lokalnih zajednica prema pomenutim procesima, ali i državnoj kulturnoj politici kao posredniku društvenih promena.

Odnos tradicije i modernog, važan je i za razumevanje predstava o vampiru danas. Na nivou države, ovaj motiv je predstavljao element, simbol tradicije alternativne kulturne, pravne, religijske i identitetske odrednice koja kao centar moći i identifikacije označava pre svega zajednicu a ne državu ili crkvu. „Vampir“ je simbol vekova neuspešnosti konsolidacije, centralizacije i homogenizacije kulture onih nad kojima se vlada. „Vampir“ je u tom smislu simbol politike oličene u tradiciji kulturne stvarnosti koja na nivou masa predstavlja *balkansku prirodu* našeg društva, što direktno podriva ideju o evropskom predznaku tradicije srpske kulture što se odražava i na željenu sliku identiteta nacije kao projekta države. Ovaj motiv predstavlja unutrašnji, narodni aspekt tradicije seljaštva, koji simbolički stoji u opoziciji sa drugim, stranim tekovinama koje danas čine tradiciju srpske kulture.

Na nivou Evrope i Zapada, radi se o drugoj vrsti problematike. Još od 18.veka ovaj motiv predstavlja opravdanje, dokaz „drugosti“ Srbije kao hrišćanske ali zemlje definisane slovenskih korenima i otomanskim kulturnim uticajima. Ovaj motiv je dakle, bio osnov za stereotip o slovenskoj inferiornosti, neprosvećenosti i zaostalosti, nasuprot zapadnoj civilizaciji. Sa druge strane, ontologija, (balkanska) „stvarnost“ motiva u lokalnim zajednicama poslužila je zapadnoj nauci, teologiji i umetnosti kao polje domiancije, pobede „zapadne racionalnosti“ nad „balkanskom uobraziljom“.

Već sam rekao da je ova pobeda ukazala ne samo na inferiornost balkanske već univerzalnost zapadne (kulturne) stvarnosti. Problem je nastao kada se ispostavilo da „slovenska uobrazilja“ ne dotiče samo Slovene već i lokalni živalj u selu i gradu, isprva na teritoriji Austrije a kasnije i u drugim zemljama. Ova kontaminacija kulturne i društvene stvarnosti regulisana je kroz pravne zabrane Marije Terezije, a na duže staze i kroz nauku odnosno popularnu kulturu. „Stvarnost“ iako opovrgnuta naukom, reprodukovana je kroz zapadnu književnost i film u okviru kojih je „vampir“ iznova predstavljao simbol ontološke drugosti u odnosu na Evropsku stvarnost. Dakle, iako je postojala jedna slika stvarnosti, a to je Zapadna, etnocentrična, postojala je i postoji dijametralno različita, „balkanska stvarnost“.

Ovaj paradoks je predstavljao diskurs zapadnih o balkanskim društvima, kao alternativni evropskom i civilizovanom. Preispitujući postojanje *balkanske stvarnosti*, zapadna nauka je pokazala supremaciju nad balkanskom iracionalnošću, dok je književna vampiristika Zapada zadržala balkansko u motivu vampira. Popularna, pre nego visoka kultura, vekovima je učitala racionalističku, naučnu i kulturnu „pobedu“ nad balkanskom stvarnošću kao uobraziljom oličenom u motivu „vampira“, u isto vreme odražavajući stare i stvarajući nove stereotipe o „drugosti“

Balkana potkrepljene idejom da zaista postoji „stvarnost“ specifična za ovu marginu Evropskog i civilizovanog (Goldsvorti 2000. Longinovic 2005). Zapadni etnocentrizam oličen u kulturnim politikama, nauci, teologiji pa čak ili posebno umetnosti, nametnuo je ideju Zapadne kao jedine moguće (racionalne) ontologije. Na ovaj način održavana je dominacijska pozicija zapadnog diskursa, odnosno imperijalizma mašte, kao koncepta koji je u isto vreme kritikovao uzroke balkanske stvarnosti, u isto vreme zaviseći upravo od postojanja iste, kako unutar ontologije dela balkanskih, tako i u imaginaciji zapadnih društava. Na ovaj ovaj način, predstave o vampiru, figurirale su kao jedna od brojnih ilustracija, dokaz „drugosti“ Balkana.

Hijerarhizacija, dominacijski odnos ili čak borba za hegemoniju mogu se pratiti na nivou kulture kroz političke instrumentalizacije motiva vampira kao zajedničkog ali suštinski različitog simbola koji ne povezuje, već odvaja dva naizgled kulturna, a zapravo, politička diskursa. Srbija kao država i Zapad su u „vampiru“, dakle, imale istog neprijatelja koji je instrumentalizovan na način koji je odražavao dublji dominacijski odnos. Sa jedne strane, „Vampir“ je za srpsku državu bio nepoželjni podsetnik neevropskog identiteta Srbije, a sa druge, za Zapad, poželjni dokaz neevropskog identiteta Srbije. U tom smislu, ovaj motiv je u 18. i 19. veku, poslužio kao simbol kroz koji je Evropa nastojala da edukuje Balkan o „pozitivnoj kulturnoj i društvenoj stvarnosti“ a Srbija da potisne simbole balkanske osnove narodne kulture.

Iako se možda može govoriti o borbi za hegemoniju, prvenstvo diskursa na nivou kulture, između zajednice i države, crkve, Evrope i modernog vidljivo je kroz proces pregovaranja, otpora i prihvatanja kroz instrumentalizaciju „vampira“ kao simbola. Vekovima se u Srbiji i Evropi borilo, a ne sugerisalo kao bi se uništila svaka pretpostavka o mogućnosti postojanja ovog demona. Iako se čini da je na posletku ovaj proces urodio plodom, postavlja se pitanje do koje mere. Naime, koncept „vampira“ danas predstavlja element kulturne intimnosti, te posledicu svesti o vekovnom verskom i pravnom potiskivanju, a poslednjih decenija i svesti o vrednovanju „vampira“ kao simbolu kulturne i društvene stvarnosti nižeg statusa u očima „značajnog drugog“.

„Vampir“ ne predstavlja samo niži oblik kulture, niti „praznovericu“ nasuprot „verovanju“ crkve, već i niži oblik naučne „stvarnosti“ u odnosu na Zapadnu i državnu u Srbiji. „Vampir“ postaje prihvatljiv samo ukoliko se o njemu govori kroz prizmu zapadnog diskursa. Ako pogledamo književnost, film i nauku na Zapadu ali i u Srbiji, primetićemo upravo pomenuto. Ipak, određene seoske zajednice i dalje intimno često više vrednuju „vampira“ i slične elemente lokalne onostranosti, nego dominantne zapadne motive (popularnije u gradu). Ne samo vrednovanje, već doživljaj predstava o vampiru i dalje drastično razdvaja motiv popularne i kulture seljaštva.

Ovo je uočljivo na terenu gde su sagovornici svesni potencijalno traumatičnog predznaka „vampira“ kao, u očima spoljnog i modernog društva, simbola neobrazovanosti, neprosvećenosti i *ludila* prošlosti. Oni su svesni da ih intimne predstave o vampiru stavljaju ne samo u poziciju vrednovanja već dominacije „od spolja“. Po navedenom Kanklinijevom zapažanju, u hibridnom društvu, selekcija javne i tradicije margine postiže se kroz muzealizaciju, izmeštanje elemenata opozitne iz konteksta žive kulture u kontekst prošlosti (Canclini 1995, 40). Ontologija, doživljaj, bi u tom smislu bilo „ključna tačka, srž“ sporenja u hegemonijskom dijalogu jer predstavlja alternativu globalno dominantnom, zapadnom diskursu. Dakle, ne samo kultura, „verovanje“, „religioznost“ ili „imaginacija“ kao odrednice kulturnog relativizma, već „stvarnost“ odnosno ontološki doživljaj „vampira“ unutar određenih zajednica na Balkanu, čini ovaj motiv traumatičnim simbolom opozitne ili „paralelne stvarnosti“ nižeg društvenog statusa.

Društvena uloga motiva u tom smislu postaje politička ne samo na mikro već i makro nivou. I pored svih sličnosti kroz istoriju i danas, folklor, magijsko razmišljanje, mitologija i narodna kultura ostaju argument za isticanje razlike balkanskog i evropskog nasleđa a „stvarnost“ politička kategorija. „Vampir“ je samo jedan primer ove veštačke, političke dihotomije kao posledice balkanizma nekad i danas. Dokle god postoje ovakvi primeri, etnocentrični, zapadni diskurs, naučni, kulturni, društveni ili politički, koristiće se motivom, kako bi se nesvesno, polu-svesno ili svesno podrivao „izmeštenost Balkana“.

\*\*\*

Vrednovanje „od spolja“ bilo da se radi o „Zapadu“ ili državi kao „značajnom drugom“, čini ovaj motiv traumatičnim, kulturno intimnim ali važnim aspektom za one koji ga baštine u tradicijskom obliku nerazumljivom spoljnjem svetu ali predznakom specifičnosti grupa koje se kroz njegovu instrumentalizaciju identifikuju unutar zajednice ali i na nivou tradicije, predaka. Spoljnji i unutrašnji faktori su, dakle, presudni za savremeni kulturni suživot seoske zajednice predstava o vampiru. Čini se da ovaj simbol može služiti čak i kao metafora za srpsko selo ili kulturu seljaštva, što, ukoliko ga posmatramo kao društvenu refleksiju sveta zajednice, ne treba da čudi. Sagledali smo spoljnu, društveno-političku instrumentalizaciju predstava o vampiru, ali smatram da je unutrašnja, perspektiva zajednice presudna po razumevanje ovog motiva danas.

Kao što postoje različiti razlozi nastanka i promena predstava o vampiru, tako postoje i različiti razlozi opstajanja ovog motiva. Ovaj rad je pokazao različite (potrebe i) pozicije posmatranja motiva, ali i sveta iz perspektive „vampira“ (ka spolja i ka unutra). Karakteristike poput adaptibilnosti, polifunkcionalnosti te društvene, grupne i pojedinačne potrebe, učinile su

motiv promenljivim i trajnim. Činjenica je da predstave o vampiru, u različitim oblicima i kontekstima upotrebe, figuriraju kao sredstvo komunikacije na relaciji pojedinca i zajednice, društva i prirode, života i smrti, te lokalnog i globalnog. Ovaj motiv je specifičan upravo zbog svoje moći da se upotrebi, prilagodi potrebi, poveže odnosno integriše zajednicu odgovarajući na različite probleme ili pitanja u čijim razrešenjima posreduje. U tom smislu, „vampir“ je ako ne omnipotentan, onda motiv sposoban da posreduje na različitim nivoima, na brojne načine, kroz upotrebu govori o onome što dotiče čoveka i društvo, te njihovom odnosu.

Ovaj motiv uspeva da odgovori na društvene potrebe tamo gde je većina drugih elemenata seoske onostranosti, usled svoje jednofunktionalnosti ili odsustva moći adaptacije, ne može. „Vampir“ je motiv koji mnoge druge prevazilazi po tome što može premostiti više opozicija i biti instrumentalizovan iznova u novim kontekstima. Ovo je odgovor na izgled različitih stepena poznavanja motiva vampira u selima koje definiše kontekst, odnosno društvena stvarnost značajno uslovljena odnosom zajednice i grada, odnosno države. To je i razlog zbog koga, u odnosu na stepen urbanizacije, određene seoske zajednice poznaju predstave o vampiru kao „nasleđe“ ili „priče“ a ne „stvarnost“, druga doživljavaju i koriste motiv na osnovu poznatih upotrebnih modela, a treća instrumentalizuju motiv shodno specifičnim lokalnim okolnostima. U tom smislu motiv može služiti kao društveni regulator, slika inverzija norme, ali i odraz problema i tenzija koje mogu zadesiti zajednicu; biti odraz religijskog, kulturnog i etničkog identiteta odnosno marker pripadanja; ali i simbol lokalno-specifične ontologije, slike jedne (alternativne) stvarnosti.

„Vampir“ objedinjuje dve predsudne konstante: suživot sa društvenom stvarnošću koju reflektuje, odnosno, posredništvo u dijalogu o kulturnim idejama o smrti. Oba faktora na osnovu kojih motiv „preživljava“, svoj kontinuitet duguju društvenoj instrumentalizaciji zajednica čiji pripadnici baštine motiv na specifičan način. Motiv kao lokalna kulturno-politička institucija „umire“ onda kada seoska zajednica biva toliko inkorporirana u državni sistem da autoritet zajednice oslabi, a tradicijske zamene moderne institucije države. U slučaju potpune inkorporacije sela u državni sistem, potreba za „vampirom“ kao žižnom tačkom društvenih odnosa biva raščlanjena, a novi centar svetonazora zajednice postaje država. „Vampir“ u tom smislu, može biti metafora za „besmrtnost“ seoske zajednice, jer kao i (balkansko) selo, počiva na ideji prividne pasivnosti, konstante, dok zapravo *preživljava* i ostaje *to što jeste* upravo zahvaljujući mogućnosti promene i prilagođavanju novim kontekstima.

Ideja smrti, odnosno neumrlosti, takođe je važan, metafizički aspekt „vampira“. U kontekstu ovog teksta, u selu i gradu, „moderno“ ili „tradicijskoj“ kulturi Srbije danas, „vampir“ predstavlja

lice i naličje *našeg* (kulturnog) identiteta opterećenog dihotomijom Balkan : Evropa. Ipak, oba motiva, pozapadnjačeni i balkanski, pored različitih kulturnih i društvenih instrumentalizacija, predstavljaju univerzalni ljudski strah od nepoznatog i želju se uvede red u kaos, svetlo u mrak. „Vampir“ najintimnijeg narativa, iskustva seljaka iz dalekog zaseoka u Srbiji i „vampir“ najmodernijeg holivudskog filma, dakle, bez obzira na formu, strukturu ili upotrebu, u svojoj osnovi odražavaju isti, univerzalni strah od onog što leži izvan granice poznatog, smrti. I zaista, komparacija tradicijskog i pozapadnjačenog motiva ističe više sličnosti nego što odvaja kulturnu instrumentalizaciju predstava o vampiru u različitim kontekstima. Oba motiva predstavljaju „plutajućeg označitelja“, posrednika društvene komunikacije, motiv o kom se i kroz koji se govori o sebi i svetu koji okružuje pripovedača kao nosioca ontologije. Ipak, ono što radikalno razdvaja dva koncepta je ideja o dozvoljenoj i aberantnoj kulturnoj stvanosti učitanoj u dva modela gde jedan reprodukuje zapadni koncept „fantastičnog“, „nestvarnog“ ili „natprirodnog“, dok drugi pak predstavlja kontinuitet ideja kulture seljaštva na Balkanu o „stvarnom“ i „prirodnom“. Ipak, hibridizacijom društva dolazi i do hibridizacije „stvarnosti“, što se, kako smo videli, odražava i na slike, doživljaj i upotrebu predstava o „vampiru“ u srpskoj kulturi danas.

\*\*\*

Vratimo se na dijalog „žabe iz bunara“ i „žabe iz okeana“ u priči iz knjige Alehandra Jodorovskog koju sam pominjao u uvodnom delu rada (Hodorovski 2017). U kontekstu ovog rada, potrebu za postojanjem ili uništenjem ideje „vampira“ možemo posmatrati kao dijalektniku diskursa sukobljenih centara saznanja i ideja, metaforu ljudskog ega ili pak odnos haosa i reda.

Zapadna nauka i popularna kultura u dijalogu oko „vampira“ nastupaju kao „žaba iz okeana“, ne u smislu nedvosmislene istinitosti tvrdnje, već prosvetiteljske pozicije koja potencijalno rezultuje supremacijom. Sa druge strane, balkanska društva, pogotovo kultura seljaštva u ovom odnosu predstavljaju „žabu iz bunara“ čije predstave o svetu i stvarnosti treba preispitati (od spolja). Razlika između dve pozicije leži u pretpostavljenoj pasivnosti prirode balkanskih te progresivnosti zapadnih društava. Ipak, pozicije su zapravo, veoma slične ali nekompatibilne. Kultura balkanskog seljaštva takođe može biti „žaba iz okeana“ a zapadni diskurs „u bunaru“, budući da se u oba slučajima radi o percepciji sveta, stvarnosti, vremena i prostora kao posledici (ograničenosti) saznanja a time i ideja uslovljenih kontekstom. U oba slučajima radi se o ograničenju ljudske mašte, iskustva i dosega intelekta koji nastoji da dođe do istinite u tom procesu konstruišući različite slike „stvarnosti“.



*Istina* je da obe strane u dijalogu istovremeno predstavljaju „žabu iz bunara“ i „žabu iz okeana“ ali u različitim kontekstima. Naime, zapadni etnocentrizam kroz svoju dominaciju nameće ideju supremacije kulture koju balkanski koncept, kao alternativa preispituje ili osporava. Sa druge strane, balkanska društva takođe počivaju na etnocentrizmu svog sveta manjeg fizičkog ali istog simboličkog opsega kao Zapadna paradigma. U tom smislu, radi se o jednako nedorečenim pozicijama. Čini se da, iz pozicije antropologa ili socijalne nauke, posmatramo svet pre kroz prizmu zapadne racionalnosti nego imaginacije balkanskog seljaštva. Ipak, ovde se radi o simbolici, filozofskom odnosu dominacijske dijalektike dveju strana.<sup>336</sup> U tom smislu, koncepti poput „vampira“ ne preispituju opseg saznanja već podrivaju polaznu tačku, dogmu ili aksiom, ideju znanja i supremacije diskursa.

U ovome leži razlog animoziteta strana u dijalogu, od kojih je, u specifičnim okolnostima jedna ofanzivna a druga defanzivna. Filozofski rečeno, u oba slučaja dubina i širina „bunara saznanja i stvarnosti“, ideje vertikalne i horizontalne, naučne i religijske perspektive (fizika:metafizika), predstavljaju posledicu konteksta, ali nikad krajnji odgovor na pitanje „stvarnosti“ kojoj pripadaju termini poput „života“, „smrti“ ili „vampira“. U oba slučaja radi se o seciranju ontološke i sklapanju mozaika eksplikatorne slike stvarnosti kao sočiva naših „kulturnih naočara“. U tom smislu, ne nastojim da ukažem da su ideje balkanske tradicije seljaštva i zapadne kulture jednako u pravu, već da u simboličnom smislu, jednako nisu u pravu. U oba slučaja govorim o „žabi iz bunara“ koju postojanje one „druge“ uznemirava. Razlozi za animozitet su brojni, ali u oba slučaja leži u alternativni koja bez obzira na pretpostavljenu superiornost ili inferiornost, preti da poljulja temelje posmatrača i pripovedača kao osnove etnocentrične vizure. Ako bi ovo posmatrali kroz pregovarački, dominacijski ili hegemonijski odnos, radilo bi se dakle o problemu koji „dotiče

---

<sup>336</sup> Metaforu bunara ne koristim n abanalan način kakobih ukazao na dobro poznati concept kulturnog relativizma. Priču sam isprva ispričao desetinama ljudi koji su mi dali dva odgovora. Jedan se ticao očite poruke metafore. Druga vrsta odgovora je zapravo zanimljiva jer je skoro svaki odgovor na pitanje da se pomenuta interpretacija metafore primeni na neki primer, bez obzira na ilustraciju, uvek bila uslovljena socijalnom, kulturnom, ekonomskom i drugim pozicijama onog koji posmatra priču, na način na koji posmatra svet oko sebe. Bilo je jako interesantno kada sam shvatio da desetina ljudi istu priču isprva razumeju na vrlo sličan način ali ilustruju kroz primere različite ne samo po dormi već i suštini koja je bila odraz ličnosti pripovedača ali i socijalne pozicije sa kojom se identifikuje. Zanimljivo je da je malo ko odgovorio na pitanje konflikta između dve žabe. Odgovori na ovo pitanje dali su mi dobru ideju koju sam posle primenio na odnos države i sela, Zapada i Balkana ili odnos nauke i crkve prema kulturi seljaštva. Upravo ovaj supremacijski odnos tri dominantna centra interpretacije fizičke i metafizičke vizure stvarnosti kao društveno-političke kategorije poslužio je kao inspiracija za sagledavanje „vampira“ kao objekta i medijatora dijaloga između strana koje nastoje da nametnu sopstvene ideje potiskujući ili negativno hijerarhizujući alternativu. Tako sam i došao do ideje hegemonije strana u konfliktu koja se možda odvija na nivou mitologije ili folklore ali je u suštini politička jer pretenduje da definiše društvenu stvarnost, da je promeni ili održi, ali tako da dominantna paradigmi ili diskurs ustoliče jednu „žabu“, državu, crkvu, selo ili sponu dva kao neprikosnoveni centar ideja i moći. U tom smislu, „bunar“ bi bio plato ideja na kojima počiva centar moći, dokle god se ne bi pojavila „žaba iz okeana“, otelotvorena u novoj paradigmi, kulturnom ili političkom diskursu i dovela u pitanje neprikosnovenost centralen ideje moći, dogme ili aksioma. Otud i konflikt o kome sam toliko pisao u ovom tekstu.

srž“, a to je u religijskom smislu, neprikosnovenost dogme, a u naučnom aksioma, kao predznaka ispravnosti jednostrane fizičke i metafizičke vizure sveta.

Oba društva, evropsko, moderno i dominantno, odnosno balkansko, tradicijsko i marginalno, nastoje da istraju čuvajući svoj identitet kao posledicu etnocentrične kulture. Ipak, svesni smo da je ideja balkanskog tradicijskog društva neodrživa, te da je pretpostavljena pasivnost ništa više nego stereotip. Balkanska društva, pa i seoske zajednice se menjaju promenama konteksta koji ih okružuje. Danas su seoske zajednice kao pretpostavljeni izvori narodne kulture minulih vekova entiteti koji se povlače, krune i polako nestaju. Stanovništvo Srbije, nekad gotovo isključivo nastanjeno u selima po prvi put u većem broju nastanjuje gradove. Sela su postala slika prošlosti koju nastanjuju najstarije generacije kao „čuvari tradicije“ dok gradovi postaju osnova budućnosti Srbije i njenog unutrašnjeg i spoljnog, javnog kulturnog identiteta. „Stvarnost grada“ postoje slika hibridnog društva današnjice, jednako koliko i sela.

Ipak, sela, svesna moderne kulture u mnogim slučajevima baštine specifičnu kulturu i pogled na svet, upravo kao posledicu pomenutih procesa. Strah od inkorporacije u veći entitet, homogenizacije ili pak gubljenja specifičnog identiteta proizvodi kontrareakciju oličenu u tradiciji ili retradicionalizaciji kao posledici svesti o menjanju sveta i modernosti. Sa druge strane, brojna sela su prihvatila ideološke, tehnološke, ekonomske, medijske i druge promene koje hibridizacije donosi.

„Srž“, tačka razdvajanja stvarnosti dva sveta je u nekim seoskim zajednicama opstala do danas i iako potisnuta u prostor kulturne intimnosti ona postoji. To je ideja o seoskoj ontologiji, lokalnoj slici, doživljaju „stvarnosti“ koja se reprodukuje kroz simbole poput „vampira“. Motivi lokalne ontologije, kao ključni, traumatični simboli različitosti urbanog i modernog nasuprot ruralnom i tradicijskom, odražavaju svest zajednica o negativnom vrednovanju „od spolja“ ali i važnost istih kao predznaka specifičnog i privatnog identiteta pojedinca i zajednice („iznutra“).

Predstave o „vampiru“ u dominacijskom dijalogu simbolizuju tradiciju marginalne ili opozirne kulture vrlo važne po sopstveni doživljaj seoskih zajednica koje na specifične načine baštine motiv, koriste ga i govore o njemu i kroz njega. Postoji ipak, još jedan razlog zbog kog „balkanski vampir“ još uvek figurira kao element kulture mnogih seoskih zajednica. Ne isti, ali sličan razlog stoji kao predznak atraktivnosti pozapadnjačenog motiva.

Naime, radi se o dubinskoj svesti o odsustvu neprikosnovene *istine*, religijske ili naučne, koja može mapirati „stvarnost“ a time, smrt i život. Smrt, jednako koliko i dubine svemira,

predstavlja koncept o kome se milenijumima piše i raspravlja, a o kome se zapravo i dalje jako malo zna. Ideja života je nedvosmisleno uslovljena idejom smrti. U tom smislu, „vampir“ dve različite kulture predstavlja vezu slika života i ideje opozitne potpunoj smrti. Iako se vodimo religijskim i naučnim slikama smrti, ideja smrtnosti je traumatična, a čovek od rođenja kulture nastoji da prenebregne ovu traumu zamišljajući egzistenciju koja prevazilazi fatalističku sliku iste.

„Vampir“ predstavlja alternativu fatalističkoj slici smrti, bilo da se radi o balkanskom selu ili zapadnoj vampiristici. Čovek je svestan da nijedan sveštenik ili naučnik ne može iskustveno govoriti o smrti već o predstavama o smrti iz perspektive pripovedača ili interpretatora. Posebno danas, u eri ne samo sekularizacije društva već i preispitavanje nauke, motiv poput vampira predstavlja alternativu ustaljenim idejama o životu, smrti i ljudskoj egzistenciji. U tom smislu, „vampir“ u svojoj osnovi predstavlja bunt protiv fatalističke slike smrti (a time i života). Motiv predstavlja metaforu kolektiva ili pojedinca, često buntovnika u odnosu ne samo na smrt, već društvene ideje egzistencije koje počivaju na dogmi ili aksiomu. Motiv dakle, ima svoju ulogu u preispitivanju osnova ispravnosti dominantnih verovanja, racionalnosti, religijske i naučne perspektive. Bez obzira na to da li je označen kao socijalni problem ili regulator, motiv kao prizma ideja pripovedača i refleksija socijalne stvarnosti, uvek predstavlja metaforu ako ne društva onda ljudske pozicije u društvu. U slučaju tradicijskog motiva, buntovništvo se ugleda u preispitivanju dominantne, etnocentrične, zapadne racionalnosti nasuprot balkanskoj, što se i dalje ogleda u predstavama o „vampiru“ kroz koji komunicira sa svetom. U tom smislu, motiv nastavlja da „živi“ kroz prizmu zapadne fantastike ili balkanske zbilje, u zavisnosti od kulturne i društvene stvarnosti, ontološke pozicije iz koje se kroz „vampira“ govori.

Društvene uloge, individualne ili kolektivne upotrebe motiva se menjaju, slabe ali i *izranjaju* iz zaborava onoliko koliko se društvo oko i unutar zajednice menja, menjajući njen ovozemaljski i onozemaljski krajolik. U centru tog krajolika nalazi se čovek koji kroz „vampira“ i slične motive nastoji da razume svet oko i unutar sebe, u konstantnom nastojanju da uvede red u kaos koji ga okružuje. „Vampir“, kao metafora za zajednicu, selo, u ovom kulturnom kosmosu preživljava upravo ukoliko može da iznova ogovori izazovima promena konteksta, menjajući se i u isto vreme, zadržavajući svoju nepromenljivu, specifičnu i definišuću suštinu oko koje se zajednica okuplja, bilo da to nazvali: „tradicijom“, „kulturom“, „ontologijom“ ili „stvarnošću“. Ostaje da vidimo da li će, poput „vampira“, u budućnosti seoske zajednice prilagođavanjem moći da odgovore na izazove novog, postmodernog sveta.

Ova disertacija ne predstavlja neospornu istinu, već jednu interpretaciju fenomena koji sam nastojao da razumem koristeći se antropološkim pristupom. Pored potencijalnih naučnih, teorijskih i idejnih pomaka, rezultat ovog istraživanja je i sakupljena građa kao doprinos kulturnoj istoriji.

Na kraju, moram napomenuti da sam se, za vreme terenskih istraživanja, a kasnije i pisanja ovog teksta, često osećao kao „dvostruki outsiders“. Čini se da perspektiva iz koje je pisan ovaj tekst ipak predstavlja model koji Slobodan Naumović naziva „dvostrukim insiderom“ (Naumović 1998, 116). U tom duhu, tekst završavam duhovitim ali potencijalno filozofskim (retoričkim) pitanjem koje mi je jednom prilikom postavio kolega Marko Pišev:

„Šta bi više voleo da budeš, „Vampir“ ili „Van Helsing“?“

## Literatura

- Ahren, Eva. 2013. *Death, modernity and the body: Sweden 1870-1940*. Rochester: University of Rochester press
- Ambelain, Robert. 2015. *Le Vampirisme de la légende au reel*. Paris: TRAJECTOIRE
- Antoni, Rita. 2008. "A Vampiric Relation To Feminism: The Monstrous-Feminine In Whitley Strieber's And Anne Rice's Gothic Fiction". *Americana: E-Journal Of American Studies In Hungary* 4.1 1.
- Antonijević, Dragana. 2013. *Stranac ovde, stranac tamo*. Beograd: Srpski genealoški centar
- Appadurai, Arjun. 1986. „Center and periphery“, *Comparative studies in Society and History* 28 (2): 356-374. <https://doi.org/10.1017/S0010417500013906>
- Appadurai, Arjun. 1990. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy.” *Theory, Culture & Society* 7(2–3): 295–310. <https://doi.org/10.1177/026327690007002017>.
- Appadurai, Arjun. 1997. „Fieldwork in the era of globalisation“. *Anthropology and humanism* 22 (1): 115-118. <https://doi.org/10.1525/ahu.1997.22.1.115>
- Apaduraj, Ardžun. 2011. *Kultura i globalizacija*. Beograd: XX vek
- Aronson, Elliot. 1968. "Dissonance theory: Progress and problems". U: *Theories of cognitive consistency: A sourcebook*. Uredili: R. P. Abelson, E. Aronson, W. J. McGuire, T. M. Newcomb *et al.*, 5–27. Chicago, IL: Rand McNally
- Bajić, Predrag, Vukašinović, B., Zavargo, I., Simić, P., i Zorica Čanadanović. 2014. „Holivud: stari trend u novoj formi“, *Časopis za komunikaciju i medije* 9(32): 15-42.  
DOI:10.5937/comman1432015b
- Bandić, Dušan. 1980. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: BIGZ, Biblioteka XX vek
- Bandić, Dušan. 2004. *Narodna religija Srba u 100 pojmova*. Beograd: Nolit
- Bandić, Dušan. 2008. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd: XX vek
- Bandić, Dušan. 2010. *Narodno pravoslavlje*. Beograd: XX vek
- Banić-Grubišić, Ana. 2009. „Drakula kao kulturni konstrukt u turističkoj ponudi Rumunije“, *Etnološko-antropološke sveske* 14 (14): 93-104.
- Barrowclough, David. 2014. *Time to slay Vampire burials? The Archaeological and Historical Evidence for vampires in Europe*. Cambridge: Red dagger press

- Batričević, Ana. 2006. „Legal transplants and the code of Serbian tsar Stephan Dushan: a comparative study“. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=953277>. or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.953277>
- Bem, Daryl J. 1967. “Self-perception: An alternative interpretation of cognitive dissonance phenomena”. *Psychological Review*, 74 (3): 183–200. <https://doi.org/10.1037/h0024835>
- Bernajs, Edvard. 2014. *Propaganda*. Beograd: Ammonite
- Бижелић, Александра П. 2014. „Фолклорни мотив вампира у српској драми XIX и XX века“, *Philologia Mediana*: 387-406
- Bering-Guld, Sebin. 2010. *Knjiga o vukodlacima*. Beograd: Tisa
- Bernhaupt, Regina, Wilfinger, David and Astrid Weiss. 2008. „An Ethnographic Study on Recommendations in the Living Room: Implications for the Design of iTV Recommender Systems“. *Changing Television Environments - 6th European Conference, EuroITV 2008, Proceedings*, Salzburg, Austria 2008
- Bohn, Thomas M. 2019. *THE VAMPIRE: Origins of a European Myth*. New York: Berghahn
- Благојевић, Гордана. 2004. „Прилог проучавању вампира у Срба или лужничке приче о вампирима“, *Гласник етнографског института САНУ* L II: 235-242. DOI: 10.2298/GEI0452235B
- Бојанин, Станоје. 2008. „Курбан пре курбана: крвна жртва на преосманском Балкану“. У: *Крвна жртва*. Уредила Биљана Сикимић, 11-37. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 108
- Bošković-Stuli, Maја. 1983. *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd: Prosveta Biblioteka XX vek
- Bourre, Jean-Paul. 1989. *Vampiri*. Zemun: Astra
- Булатовић, Миодраг. 1998. „Јозеф Франц Дракула“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 243-249. Београд: Просвета
- Canclini, Garcia N. 1995. *HYBRID CULTURES: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Carrithers, Michael, Candea, Matei, Sykes, Karen, Holbraad, Martin i Venkatesan, Soumhya. 2010. Ontology Is Just Another Word for Culture : Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, *Critique of Anthropology* 30: 152, University of Manchester.
- Carter, Denise. 2005. „Living in virtual communities: An ethnography of human relationships in cyberspace“, *Information Communication and Society*, 8(2): 148-167. <https://doi.org/10.1080/13691180500146235>
- Cox, Greg. 1992. *The Transylvanian Library: A Consumer's Guide to Vampire Fiction*. Borgo Pr

- Чајкановић, Веселин. 1941. *О српском врховном богу*. Београд: Српска краљевска академија
- Чајкановић, Веселин. 1994. *Стара српска религија и митологија III*. Београд: Српска књижевна задруга
- Чајкановић, Веселин. 1994. *Стара српска религија и митологија V*. Београд: Српска књижевна задруга
- Ћуџковић Goran. 1984. *Jedenje Bogova*. Zemun: Arion
- Ћуковић, Jelena. 2019. *Nematerijalno kulturno nasleđe iz antropološke perspektive*. Beograd: Biblioteka Etnoantropološki problemi.
- Ћирић, Дарко и Биљана Станић. 2005. *Време на зиду*. Београд: Музеј града Београда
- Дедић, Драгослав. 2009. *Куга у Јагодини 1837. Године*. Јагодина: Историјски архив Јагодине
- De Krešenco. Lućano. 1993, *Istorija grčke filozofije*. Novi sad: Ip Svetovi
- Diggs-Brown, Barbara. 2011. *Strategic Public Relations: An Audience Focused Practice*. Belmont: Cengage Learning, Inc.
- Dirkem, Emil. 2007. *Društvo je tvoj bog*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja, Filozofski fakultet Beograd
- Dirkem, Emil. 1982. *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Karijatide
- Дучић, Стеван. 1998. *Живот и обичаји племена Куча*. Подгорица: Цид
- Dundes, Alan. 1998. „The vampire as bloodthirsty revenant: A psychoanalytic post mortem“. U: *The Vampire: a Casebook*. Uredio Alan Dundes, 159-179. Madison: The University of Wisconsin press
- Dundes, Alan. 1998. *The Vampire: a Casebook*. Madison: The University of Wisconsin press
- Durkheim, Emile. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin
- Џунић, Слободан. 1998. „Гога Петрашков“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 267-271. Београд: Просвета
- Ђаровић, Lasta. 1985. „Покушај објашњења једног ритуала“, *Etnološke sveske (Stara serija 1978-1990)* 6 (6): 47-49
- Ђаповић, Ласта. 1992. „Веровања и празноверице“. У: *Етнолошка истраживања ужичког краја*. Уредио Никола Пантелић, 97-108. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања Етнографског института, Књига 30, свеска 4
- Ђаровић, Lasta. 1995. *Zemlja: verovanja i rituali*. Beograd: Etnografski institut SANU
- Ђокић, Радослав. 2006. „Сучељавање културних модела у постустаничкој Србији“, *Рађање модерне српске културе*. Београд: Завод за проучавање културног развитка

- Ђорђевић Тихомир, *Вампир и друга бића*, Примљено на 4. Скупку одељења друштвених наука САН, 1953
- Ђорђевић, Тихомир Р. *Деца у веровањима и обичајима нашега народа*, Идеа, Београд, Просвета, Ниш, 1990
- Ђорђевић, Тихомир. *Вампир и друга бића*, Примљено на 4. Скупку одељења друштвених наука САН, 1952
- Ђорђевић, Jelena. 2011. *Studije kulture*. Beograd: Službeni glasnik
- E.E. Evans-Pritchard. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University Press
- Ebot, Džefri. 1998. *Smrtne kazne i načini egzekucije*. Beograd: Dosije
- Elijade, Mirča. 2004. *Sveto i profano: Priroda religije*. Beograd: Alnari
- Farvet-Saada, Jean. 1981. *Deadly words*. Cambridge: Cambridge University press
- Federici, Silvia. 2009. *Caliban and the witch*. New York: Autonomedia
- Festinger Evanston, Leon. 1957. *A theory of cognitive dissonance*. Illinois: Row, Peterson and company
- Филиповић, Миленко. 1991. *Човек међу људима*. Београд: Српска књижевна задруга, Коло LXXXIV, Књига 553
- Findlen Paula. 1994. *Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*. Berkeley: University of California Press
- Fine, John. V.A. Jr. 1987. „In defense of vampires“. *East European quarterly* 21: 15-23
- Fleming, Harold C. 2000. „Glottalization in Eastern Armenian“. *Journal of Indo-European Studies* 28 (1/2): 155-196
- Floresku, Radu i Rejmond Mekneli. 2006. *U potrazi za Drakulom*. Beograd: Tisa
- Фрезер, Џемс Џорџ. 1937. *Златна грана*. Београд: Космос
- Fuko, Mišel. 1982. *Istorija seksualnosti*. Beograd: Prosveta
- Fuko, Mišel. 1997. *Nadzirati i kažnjavati*. Novi Sad: Theoria
- Гавриловић Љиљана. 2007. *Култура у излогу: ка новој музеологији*. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања Етнографског института, Књига 60
- Гавриловић, Љиљана. 2009. *О политикама, идентитетима и друге музејске приче*. Београд: Етнографски институт САНУ
- Gavrilović, Ljiljana. 2011. „Bafi ubica vampira: superheroina, ali ne u Srbiji“. *Etnoantropološki problemi* 6 (2): 413-428. DOI:10.21301/eap.v6i2.7
- Gavrilović, Ljiljana. 2011. *Muzeji i granice moći*. Beograd: XX vek



- Geertz, Clifford. 1966. „Religion as a Cultural System“. U: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Uredio Michael Banton, 1-47. London: Tavistock Publications.
- Gerasimović, Jevrem. 1925. *Staro srpsko pravo*. Beograd: Izdanje knjižarnice Rajkovića i Ćukovića
- Girard, René. 2020. "Generative Scapegoating". *Violent Origins*. Edited by Robert G. Hamerton-Kelly, 73-105. Redwood City: Stanford University Press <https://doi.org/10.1515/9780804766265-004>
- Girard, René. 1977. *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Goldsvorti, Vesna. 2000. *Izmišljanje Ruritanije: Imperijalizam mašte*. Beograd: Geopoetika
- Gorunović, Gordana. 2007. *Srpska etnologija i marksizam*. Beograd: Srpski genealoški centar
- Gottlieb, Richard M. 1991. "The European Vampire: Applied Psychoanalysis and Applied Legend." *Folklore Forum* 23(2):39-61
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Books*. London: Lawrence & Wishart
- Grimm, Jacob. 1966. *Teutonic mythology Vol.4*. New York: Dover
- Гринидић, Никола. 2006. „Доситеј, идеје просвећености и Први српски устанак“. *Рађање модерне српске културе*. Београд: Завод за проучавање културног развика
- Hall, Stewart. 1981. "Notes on deconstructing the popular reference", U: *Peoples history and Socialist Theory*. Uredio Raphael Samuel, 227-240. London: Routledge & Kegan Paul
- Halbmayer, Ernst. 2012. *Amerindian mereology: Animism, analogy, and the multiverse*. Indiana, núm. 29, Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin: 103-125
- Halpern, Džoel M. 2006. *Srpsko selo*. Beograd: Srpski genealoški centar
- Harvey, Graham. 2005. *Animism: Respecting the Living World*. London: Hurst & Co
- Hatlen, Burton. 1980. "The Return of the Repressed/Oppressed in Bram Stoker's Dracula." *Minnesota Review* 15: 80-97. [muse.jhu.edu/article/427122](http://muse.jhu.edu/article/427122).
- Hesperus, Prague. 1817. *Encyclopaedische Zeitschrift für gebildete Leser* Vol. 1, No. 31: 241-248
- Hesperus, Prague. 1817. *Encyclopaedische Zeitschrift für gebildete Leser* Vol. 2, No. 34: 270-272
- Horton, Robin. 1970. „African Traditional Thought and Western Science“. U: *Rationality*. Uredio B. R. Wilson, 131-171. Oxford: Basil Blackwell
- Hovi, Thomas. 2014. „The Use of History in Dracula Tourism in Romania“. *Folklore (Estonia)* 57(57): 55-78
- Jenkins Collins, Mark. 2010. *Vampire Forensics: Uncovering the Origins of an Enduring Legend*. National Geographic
- Jezernik, Božidar. 2009. *Divlja Evropa*. Beograd: XX vek
- Jezernik, Božidar (ur.). 2010. *Imaginarni Turčin*. Beograd: XX vek
- Jireček, Konstantin. 1923. *Istorija Srba -Druga sveska*. Beograd: Geca Kon

- Jøn, A. Asbjørn. 2003. "Vampire Evolution". *мЕТАphor* 2003(3): 19-23
- Јовановић, Бојан. 2006. „Од обрасца културе ка културном обрасцу“. *Рађање модерне српске културе*. Београд: Завод за проучавање културног развика
- Kanu Tersila, Gato. 2008. *Veštice*. Beograd: Clio
- Карацић, Стефановић, Вук. 1964. *Вукови записи*. Београд: Иницијал
- Карацић, Стефановић, Вук. 1972. *Етнографски записи*. Београд: Просвета
- Карацић, Стефановић, Вук. 2005. *Живот и обичаји народа Српскога*. Београд: Народна књига
- Klinger, Leslie S. 2008. *The new annotated Dracula*. New York – London: W. W. Norton & Company
- Катић, Реља. 1958. *Медицина код Срба у средњем веку*. Београд: Српска академија наука, Посебна издања одељења медицинских наука, Књига 12
- Кашиковић, Никола. 1998. „Лампир“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 67-79. Београд: Просвета
- Кокјара, Ђузере. 1984. *Istorija folkloru u Evropi (I)*. Beograd: Prosveta
- Konerton, Pol. 2002. *Kako društva pamte*. Beograd: Samizdat B92
- Ковачевић, Иван. 1990. „Прикољиш“. *Гласник Етнографског института САНУ* 39: 107-112
- Ковачевић, Иван. 2008. „Страх и паника: социолошка прича о шабачким канибалима“. У: Ковачевић, Иван, Жикић, Бојан и Иван Ђорђевић. *Страх и култура*. 5-67. Београд: Српски генеалошки центар
- Костић, Звонимир. 1989. „Вампир у нашем народном веровању, записима и причама“. У: *Српска фантастика : натприродно и нестварно у српској књижевности*. Уредио Предраг Палавестра, 246-274. Београд: Одељење језика и књижевности САНУ (Научни скупови, књ. XLIV)
- Кулишић, Шпиро, Петровић, Петар Ж. И Никола Пантелић. 1970. *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит
- Kuljić, Todor. 2013. „Dobra smrt – o evoluciji društvenoprihvatljivog načina umiranja“. У: *ANTROPOLOGIJA SMRTI I – Umiranje smrt i život posle smrti*. Uredili Ivan Kovačević i Danijel Sinani, 1-14. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu u saradnji sa časopisom Etnoantropološki problemi Institutom za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu časopisom Antropologija internet sajtom [www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org). Srpskim genealoškim centrom
- Kelso, Sylvia. 1997. „The feminist and the vampire: constructing postmodern bodies“. *Journal of the Fantastic in the Arts*, 8 (4). 472-487.
- Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja*. Beograd: Čigoja

- Kuljić, Todor. 2014. *Tanatopolitika*. Beograd: Čigoja
- Kuran, Timur. 2004. "Cultural Obstacles to Economic Development: Often Overstated, Usually Transitory". U: *Culture and Public Action*. Uredili: Vijayendra Rao i Michael Walton, 115-137. Stanford: Stanford University Press
- Лазаревић Ди Ђакомо, Персида. 2016. „У његовим устима се видело нешто свеже крви: разлози указа царице Марије Терезије о вампирizmu“. У: *Крв, књижевност, култура*. Уредиле Мирјана Детелић и Лидија Делић, 129-152. Београд: Балканолошки институт САНУ (Посебна издања Балканолошког института САНУ 134)
- Ле Бон, Густав. 2005. *Психологија гомиле*. Београд: Аргумент
- Lerer, Stiven. 1979. *Vitezi medicine*, Beograd, Iro Prosveta
- Lerner, D.H., D., Speier H.: "Propaganda and Communication in World History", vol. I-III, East-West Center by University Press of Hawaii, USA, 1979
- Leroa-Guran, Andre. 1991. *Religije prehistorije*. Beograd: XX vek
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press
- Levanat – Peričić, Miranda i Tomislav Oroz (ur.). 2019. *Liber monstrorum balcanorum: čudovišni svijet europske margine*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk i Institut za etnologiju i folkloristiku
- Lič, Edmund. 2002. *Kultura i komunikacija*. Beograd: XX vek
- Longinović, Tomislav. 2011. *Vampire Nation: Violence as Cultural Imaginary*. Durham: Duke University Press DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822394297>
- Longinović, Tomislav. 2005. *Vampires like us: Writing down "the Serbs"*. Belgrade: Belgrade Circle Journal
- Lukić, Radomir D. i Miroslav Pečujlić. 1982. *Sociološki leksikon*. Beograd: Savremena administracija
- Marić, Jovo. 1988. *Tajni život mrtvih*. Beograd: Oziris
- Marjanović, Vesna. 2012. *Živi pokojnik*. Beograd: Službeni glasnik
- Матавуљ, Симо. 1998. „Тенац Шкоранца“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 161-165. Београд: Просвета
- Маџунков, Митко. 1998. „Вампир“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 271-273. Београд: Просвета
- Martin, Everett Dean, *Are We Victims of Propaganda, Our Invisible Masters: A Debate with Edward Bernays*, The Forum. pp. 142–150, (1929)
- Marx, Karl, Engels, Friedrich,. *K. Marx and F. Engels on religion*. Moscow, Foreign Languages Pub. House, 1957
- Marks, Karl. 1978. *Kapital*. Tom I. Beograd: Prosveta

- Matković, Aleksandar i Ivana Novakov. 2017. „Pravna obeležja i psihosocijalne determinante progona veštica među Južnim Slovenima“. *Viteška kultura*, 6, god. VI: 101-136
- Mehlman, Jeffrey. 1972. „'Floating Signifier': From Lévi-Strauss to Lacan“. *French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis*, Yale French Studies 48: 10-37
- Mendras, Henri. 1986. *Seljačka društva*. Ljubljana: Globus
- Менесланд, Свејн. 2016. *Србија у XIX веку очима странаца*, Нови сад, Прометеј
- Mezes, Asam. 2013. *Insecure boundaries: Medical experts and the returning dead on the Southern Habsburg borderland*. M.A.Thesis. Central European University History Department
- Михаљчић, Раде и Сима Ћирковић (ур.). 1999. *Лексикон српског средњег века*. Београд: Knowledge
- Миленковић, Милош. 2016. *Повратак наслеђу: Оглед из примењене хуманистике*. Библиотека Етноантрополошки проблеми. Београд
- Миљковић Матић, Јелена А. 2012. *Миленко Филиповић у српској етнологији*. Докторска дис. Филозофски факултет Универзитета у Београду
- Миљковић-Матић, Јелена. 2012. „Једна могућа промена у културном идентитету Србије“. *Антропологија* 12 (1): 145-157
- Moren, Edgar. 1981. *Čovek i smrt*. Beograd: BIGZ
- Mostow, Peter. 1993. “‘Like Building on Top of Auschwitz’: On the Symbolic Meaning of Using Data from the Nazi Experiments, and on Non-Use as a Form of Memorial”. *Journal of Law and Religion* 10 (2): 403-31. doi:10.2307/1051142.
- Murgoci, Agnes. 1926. „The vampire in Roumania“. *Folklore* 37 (4): 320-349
- Naumović, Slobodan. 1990. “The Cultural Affirmation Strategy: Identity Symbols and the Change of Ritual Practice in South Banat”. *Ethnological review* 26: 49-63
- Naumović, Slobodan. 2013. *Fields of Paradox Three Case Studies on the Europeanisation of Agriculture in Serbia*. Beograd: Srpski genealoški centar
- Naumović, Slobodan. 2010. „Kadriranje kulturne intimnosti: nekoliko misli o dinamici samopredstavljanja i samopoimanja u srpskoj kinematografiji“. *Godišnjak za društvenu istoriju*: 7-37
- Naumović, Slobodan. 1998. „Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology“. *Ethnologia Balkanica* Vol.2: 101-120
- Naumović, Slobodan. 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početku dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju u društvenu teoriju
- Немањић, Милош. 2006. „Српска интелигенција и промена културних образаца у Србији XIX века“. *Рађање модерне српске културе*. Београд: Завод за проучавање културног развитка

- Nickell, Joe. 2004. *The Mystery Chronicles: More Real-Life X-Files*. University Press of Kentucky
- Ognjanović, Dejan. 2007. *U brdima, horori: srpski film strave*. Niš: Niški Kulturni Centar
- Остојић, Ив. Петар: „Пропаганда“, Библиотека ратника, ГП „Просвета“ АД, Београд, 1940.
- Palmer, Craig. 2005. “Mummers and Moshers: Two Rituals of Trust in Changing Social Environments”. *Ethnology* 44 (2): 147-166.
- Patridge, Cristopher. 2011. *Enciklopedija novih religija*. Zagreb: Naklada Ljevak
- Павићевић, Александра. 2016. *Пламена тела*. Београд: Етнографски институт САНУ
- Павићевић, Александра. 2011. *Време (без) смрти*. Београд: Етнографски институт САНУ
- Павићевић, Александра. 2000. *Народни и црквени брак у сеоском друштву*. Београд: Етнографски институт САНУ
- Павковић, Никола Ф. 2014. *Студије и огледи из правне антропологије*. Београд: Српски генеалошки центар
- Пакард, Ванс. 2001. *Скривени убеђивачи*. Београд: Службени гласник
- Rejović, Danilo. 1957. *Francuska prosvetiteljska filozofija*. Zagreb: Matica Hrvatska
- Perić, Boris i Tomislav Pletenac. 2008. *Fantastična bića Istre i Kvarnera*. Zagreb: Vukojević&Runić
- Perkowski, Jan Louis. 1982. „The Romanian folkloric vampire“, *East European quarterly* 16: 311-322
- Петронијевић, Бранислав. 1923. *Спиритизам*. Београд: Књижарница Напредак
- Пејаковић, Саша. Сујеверје - клањање ђаволу. (Ур.). 2012
- Pišev, Marko. 2013. *Politička etnografija i srpska intelektualna elita u vreme stvaranja Jugoslavije 1914 – 1919: Slučaj Jovana Cvijića*. Beograd: Srpski genealoški centar
- Pišev, Marko. 2017. „Prostorni aspekti demonoloških predanja iz istočne Srbije (prvi deo): teorijsko-metodološke postavke i primeri“. *Antropologija* 17, sv. 3
- Пирх, Ото Дубислав Пл. 2012. *Путовање по Србији у години 1829*. Београд: Службени гласник,
- Радин, Ана. 1996. *Мотив вампира у миту и књижевности*. Београд: Просвета
- Раденковић, Љубинко. 2016. „Вампир између безбедног страшила и крвопије“. У: *Крв, књижевност, култура*. Уредиле Мирјана Детелић и Лидија Делић 265-286. Београд: Балканолошки институт САНУ (Посебна издања Балканолошког института САНУ 134) Балканолошки институт, Београд
- Радосављевић. Недељко. 2006. „Православна црква и њени архијереји у српској устаничкој држави“. *Рађање модерне српске културе*. Београд: Завод за проучавање културног развитка

- Radulović, Lidija. 2006. „Vampir: osujećeni mitski predak i simbol osujećenog muškog seksualnog potencijala”. *Etnoantropološki problemi* 1 (1): 181-202
- Radulović, Lidija. 2008. „Zašto su veštice žene, ili zašto su žene veštice?“. 270-294. U *Veštice*, Kanu, Tersila Gato. Beograd:Clio
- Ranft, Mihael. 2020. *Traktat o žvakanju i mljackanju mrtvaca u grobovima (1734)*. Čačak – Beograd: Gradac
- Rank, Oto. 2007. *Mit o rođenju junaka*. Novi Sad: Akademska knjiga
- Рибих, Владимир. 2005. Подељена нација. Етнолошка библиотека. Књига 16. Београд
- Rohan, Sarah. 2015. *From Witness to Storyteller: Mapping the Transformations of Oral Holocaust Testimony Through Time*. B.A. thesis, The Department of English University of Michigan
- Sabunjak, Slavomir. 2008. *Stokerov „Drakula“ i Boškovićev putopis*. Zadar: Sveučilište u Zadru, odjel za Kroatistiku i slavistiku
- Said, Edvard. 2008. *Orijentalizam*. Beograd:XX vek
- Schmitt, Cannon. 1994. *MotherDracula: Orientalism, Degradation, and Anglo-Irish National Subjectivity at the fin de Siecle, irishnes and (post)modernism*. London: Associated Univ. Press
- Sergent, Beth. 2013. "Mothman Festival to land Sept. 21-22". *Daily Register*, September 2013.
- Sinani, Danijel. 2005. *Priviđenja i sablasti u Srbiji*. Knjaževac: Zavičajni muzej Knjaževac
- Синани, Данијел. 2007. *Опседнутост и езорцизам у Србију*. Београд: Српски генеалогски центар
- Sinani, Danijel. 2010. *Narodna religija*. Beograd: Srpski genealoški centar
- Skal, David J. 2001. *Vampires*. New York: Black dog & Leventhal
- Skot, Džordž Rajli. 2005. *Istorija torture*. Beograd: Avangarda
- Smith, Bruce L. (17. 02. 2016). „Propaganda”. britannica.com. Encyclopædia Britannica, Inc. Pristupljeno 15. 04. 2021. Takođe i: <https://www.britannica.com/topic/propaganda>
- Stajić, Mladen. 2020. „Politička upotreba proročanstva u Indoneziji”. *Etnoantropološki problem* 15 (1): 269-311
- Stajić, Mladen. 2014. „Uloga političkog prorostva burskog ‘Nostradamusa’ u formiranju ideologije konzervativne desnice u Južnoj Africi“. *Etnoantropološki problemi* 9 (4): 977-1006
- Stavrianos, Leften Stavros. 2005. *Balkan posle 1453*. Beograd: Equilibrium
- Steele, Claude M. 1988. „The psychology of self-affirmation: Sustaining the integrity of the self”. *Advances in experimental social psychology* 21:261-302
- Шаровић Марија. 2008. *Метаморфозе вампира*. Београд: Институт за књижевност и уметност
- Шаровић, Марија. 2016. „Крв у наративима и представама о вампирима“У: *Крв, књижевност, култура*. Уредиле Мирјана Дегелић и Лидија Делић 287-300. Београд: Балканолошки

- институт САНУ (Посебна издања Балканолошког института САНУ 134) Балканолошки институт, Београд 2016
- Шћекић Марковић, Марија. 2017. *Крстови од времена*. Лозница: ЦЗК „Вук Караџић“
- Šešo, Luka. 2011. “What is ‘real’ in supernatural beings? The informants cut”. *Studia Mythologica Slavica* 14: 113-24. <https://doi.org/10.3986/sms.v14i0.1603>
- Šešo, Luka. 2016. *Živjeti s nadnaravnim bićima*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk
- Šešo, Luka. 2012. "Which Woman is a Witch? The Stereotypic Notions about Witches in Croatian Traditional Beliefs." *Studia ethnologica Croatica* 24 (1): 195-207
- Тадић, Дарко. 2005. *Пропаганда*. Београд: Спектрум
- Tedeschi, J., B. R. Schlenker and T. Bonoma. 1971. “Cognitive dissonance: Private ratiocination or public spectacle?” *American Psychologist* 26: 685-695. <https://doi.org/10.1037/h0032110>
- Thibodeau, Ruth & Elliot Aronson. 1992. “Taking a closer look: Reasserting the role of the self-concept in dissonance theory”. *Personality and Social Psychology Bulletin* 18 (5): 591–602. <https://doi.org/10.1177/0146167292185010>
- Todorova Marija. 2006. *Imaginarni Balkan*. Београд: XX век
- Todorova, Maria. 1994. „The Balkans: From Discovery to Invention“. *Slavic Review* 53 (2): 453-482
- Tokarjev, Sergej A. 1978. *Rani oblici religije i njihov razvoj*. Sarajevo: Etos
- Toma, Luj-Vensan. 1980. *Antropologija srmti (I)*. Београд: Prosveta
- Toma, Luj-Vensan. 1980. *Antropologija srmti (II)*. Београд: Prosveta
- Toma, Luj-Vensan. 1989. *Smrt danas*. Београд: XX век
- Tomašević, Milan. 2019. „Anthropological Interpretation of Popular Cosmology: Research Perspectives“. U: *Prospects for anthropological research in South-east Europe*. Uredile Marina Martynova i Ivana Bašić, 43-65. Moscow: Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences and Belgrade: Institute of Ethnography Serbian Academy of Sciences and Arts
- Tomoko, Masuzawa. 2012. *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press
- Тошић, Ђуро. 2012. *Средњовјековна туробна свакодневница*. Београд: Историјски институт
- Трбојевић, Данило. 2011. „Крајпуташа у урбаним срединама“. *Гласник Етнографског музеја* 75: 131-154
- Trivers, Robert. 1971. “The evolution of reciprocal altruism”. *Quarterly review of biology* 46 (1): 35-57
- Тројановић, Сима. 1983. *Главни српски жртвени обичаји*. Београд: Просвета
- Tsitsos, William. 1999. “Rules of Rebellion: Slam dancing, Moshing, and the American Alternative Scene”. *Popular Music* 18 (3): 397-414

- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- Valente, Joseph. 2002. *Dracula's crypt: Bram Stoker, Irishness and the Question of Blood*. Chicago: University of Illinois Press
- Van Gennep, Arnold. 1909. "Les rites de passage". *The American Journal of Sociology* 15 (5):707-709
- Verdery, Katherine. 1999. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press
- Вујић, Јоаким. 1902. *Путешествије по Србију 2*. Београд: Српска књижевна задруга
- Вучетић, Радина. 2016. *Koka-kola socijalizam*. Београд: Službeni glasnik
- Вукановић, Маша. 2008. „Конструкт на 44°49'14" & 20°27'44"“. *Етно-антрополошки проблеми* 3(2): 139-160
- Вукановић, Татомир. 2001. *Енциклопедија народног живота обичаја, и веровањау Срба на Косову и Метохију*. Београд: Војноиздавачки завод
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported. *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.
- Weber, Max. „The social psychology of the world religions“, *Max Weber: Essays in social theory*, (ed.) H. H. Gerth and C. Wright Mills, Routledge, London 1970
- Wilson, Katharina M. 1985. "The history of the word *Vampire*". *Journal of the history of ideas* 46 (4): 577-583
- Wolfram A. Mark, Representations of the Holocaust at Dachau and Buchenwald in Comparison with Auschwitz, Yad Vashem and Washington, German Studies Association. 2002
- Зборник радова*, 1960. Књ. LXVIII, Уредник: Недељковић, Душан. Етнографски институт. Српска Академија Наука. Београд
- Зечевић, Слободан. „Ванбрачно дете у народном веровању Источне Србије“, *Гласник Етнографског института*, XI-XV, Београд 1969
- Зечевић, Слободан. *Култ мртвих код Срба*, Библиотека Сусретања, Београд 1982
- Зечевић, Слободан. 2007. *Митска бића српских предања*. Београд: Службени гласник
- Зечевић, Слободан. 2008. *Српска етномитологија*. Београд : Службени гласник
- Žakula, Sonja. 2012. „Da li kiborzi sanjaju biomehaničke ovce? Telo i hiperrealnost“. *Antropologija* 12 (2): 43-61
- Žakula. Sonja. 2012. „Šta je danas vukodlak? Semiološka analiza tekstova o 'tamnavskom vukodlaku““. *Etnoantropološki problemi* 7(4): 1017-1032



Жижић, Бојан. 2018. *Антропологија тела*. Библиотека Етноантрополошки проблеми, Београд

## Izvori

Андрић, Иво. 1998. „За логоровања“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 225-239. Београд: Просвета

Андрић, Иво. 1998. „Хазандар Баки“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 239-243. Београд: Просвета

Арбутина, Петар В.(Ур.). 2018. *Вампири у Србији у XVIII веку*. Београд: Службени гласник  
Castaneda, Carlos. 2002. *Orlov let*. Zagreb: Biblioteka Ambrozia

Црњански, Милош. 1998. „Велика, бела причина“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 219-225. Београд: Просвета

Чучковић, Горан. „Једење богова“, Agion, Zemun, 1988

Глишић, Милован. 1998. „Награисао“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 85-99. Београд: Просвета

Глишић, Милован. 1998. „Распис“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 99-117. Београд: Просвета

Глишић, Милован. 1998. „После деведесет година“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 117-131. Београд: Просвета

Глишић, Милован. 1998. „Брата мата“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 131-161. Београд: Просвета

Јефтић, Драгош и Драгољуб Поповић. 2009. *Народна правна историја*. Београд: Службени гласник

Стефановић Караџић Вук. 1964. *Вукови записи*. Београд: Иницијал СКЗ

Ivanišević, Milivoje. 1972. *Kulturne aktivnosti na nedovoljno razvijenim područjima SR Srbije (bez autonomih pokrajina)*, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd

Ковачевић, Божидар. 1998. „Госпођа вампирица“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 169-193. Београд: Просвета

*Propaganda and Communication in World History: Vol. 1, The Symbolic Instrument in Early Times; Vol. 2, Emergence of Public Opinion in the West; Vol. 3, A Pluralizing World in Formation*. Edited by Harold D. Lasswell, Daniel Lerner and Hans Speier. (Honolulu: University Press of Hawaii, 1979–1980. Pp. 631, 561, 562

Митров, Љубиша Стјепан. 1998. „Тенац“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 59-67. Београд: Просвета

- Mojsin, Danica, Popov, Nebojša, Indić, Trivo. 1969. *Kulturni život radničke omladine*. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd
- Настасијевић, Момчило. 1998. „Родослов лозе вампира“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 193-199. Београд: Просвета
- Nemanjić, Miloš. 1973. *Publika javnih biblioteka Beograda*, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd
- Nikolić, Mirjana, Ivanišević, Milivoje. 1969. *Domovi kulture u SR Srbiji*. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd
- Огњеновић, Илија. „Како су вампири нестали са овога света“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 45-51. Београд: Просвета
- Пантелић, Милан. Како душа проводи првих четрдесет дана, (Ур.) Протојереј-ставрофор 2012
- Павић, Милодраг. 1998. „Доручак“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 279-287. Београд: Просвета
- Павић, Милодраг. 1998. „Вампири и вампирице“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 287-293. Београд: Просвета
- Павић, Милодраг. 1998. „Војвода Дракул“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 293-297. Београд: Просвета
- Пекић, Борислав. 1998. „Како упокојити вампира“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 249-267. Београд: Просвета
- Поповић, Шапчанин Милодраг. 1998. „Богослов“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 79-85. Београд: Просвета
- Радин, Ана (ур.). 1998. *Приче о вампирима*. Београд: Просвета
- Rosandić, Ružica, Ignjatović-Savić, Nada, Stojić, Ljubomir. 1973. *Deca i masovna kultura*. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd
- Станковић, Борислав. 1998. „Покојникова жена“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 199-219. Београд: Просвета
- Стевановић, Видосав. 1998. „Тестамент“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 273-279. Београд: Просвета
- Šušvar, Stipe. 1988. *Sociologija sela. I tom*. Zagreb: Školska knjiga
- Ускоковић, Милутин. 1998. „Химна једној жени и Далила“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 165-169. Београд: Просвета
- Врчевић, Вук. 1998. „Сеоска осуда на смрт новог вукодлака“. У: *Приче о вампирима*. Уредила Ана Радин, 51-59. Београд: Просвета

## Elektronski izvori

- <http://www.blic.rs/Vesti/Drustvo/194175/SPC-Vampir-ne-moze-biti-brend-va-ljevskog-kraja>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Drustvo/357442/Strani-novinari-u-postojbini-Sava-Savanovica-Kako-srpsko-selo-zaradjuje-na-legendi-o-vampiru>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Srbija/197791/Antistres-vikend-s-vampirom>
- <http://www.ealuxe.com/most-expensive-houses-world/>
- <http://www.kurir-info.rs/kurir-pronasao-prvog-srpskog-vampira-clanak-127522>
- <http://www.kurir-info.rs/srbija-je-prestonica-vampira-clanak-126266>
- <http://www.kurir-info.rs/vampir-i-dalje-luta-medvedom-clanak-128753>
- <http://www.politika.rs/rubri-ke/Srbija/Sava-Savanovic-josh-cheka-da-postane-brend.lt.html>
- <http://www.politika.rs/rubrike/Srbija/Srusila-se-vodenica-vampira-Save.sr>
- <http://www.politika.rs/rubrike/Srbija/Vampir-Sava-Savanovic-zove-turiste-u-Valjevo.lt.html>
- <http://www.rts.rs/page/magazine/ci/story/501.html>
- <http://www.youtube.com/watch?v=vJ0UOQW72eM>
- <http://www.zarozje.com/>
- <http://8http://www.blic.rs/Vesti/Srbija/194415/Savi-Savanovicu-nude-utociste-pored-%20Drine>
- <http://abcnews.go.com/International/vampire-threat-terrorizes-serbian-villa-%20ge/story?id=17831327>
- <http://archive.archaeology.org/online/features/halloween/vampire.html>
- <http://arhiva.kurir-info.rs/arhiva/2007/mart/05/V-06-05032007.shtml>
- <http://bs.wikipedia.org/wiki/Jadarit>
- <http://chgs.umn.edu/histories/otherness/otherness2.html>
- <http://cornishwitchcraft.co.uk/museum.html>
- <http://croatia.hr/hr-HR/Otkrij-Hrvatsku/Newsletter-za-kulturni-turizam/Muzej-vampira-Jure-Granda-Tinjan-Kringa?Y2lcMjkyMQ%3D%3D>
- <http://cultofghoul.blogspot.com/2010/03/intervju-sa-djordjem-kadijevicem.html>
- <http://cultofghoul.blogspot.com/search?q=leptirica>
- <http://dragantodorovic.com/WordPress/wp-content/uploads/2009/02/leafstar.jpeg>
- <http://elderofziyon.blogspot.com/2011/07/is-dracula-jewish-stereotype.html>
- <http://istrapedia.hr/hrv/1688/jure-grando/istra-a-z/>
- <http://listverse.com/2013/05/04/10-museums-dedicated-solely-to-mythical-creatures/>

<http://mothmanfestival.com/>

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4796470.stm>

<http://news.nationalgeographic.com/news/2012/12/121217-vampire-serbia-supernatural-garlic-fangs-science-weird/>

<http://prague-stay.com/lifestyle/review/1444-museum-of-ghosts-and-fairy-tales/>

[http://visit.guide-bulgaria.com/a/1173/sozopols\\_vampire.htm](http://visit.guide-bulgaria.com/a/1173/sozopols_vampire.htm)

<http://world.time.com/2013/10/31/high-stakes-tourism-vampire-hunters-descend-on-bulgaria/>

<http://www.24sata.info/magazin/zanimljivosti/35567-valjevo-srpska-pravoslav-na-crkva-u-borbi-protiv-vampira.html>

<http://www.alo.rs/vesti/aktuelno/slika-srbije-u-4-sahrane/36600>

[http://www.b92.net/info/komentari.php?nav\\_id=191255](http://www.b92.net/info/komentari.php?nav_id=191255)

[http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2013&mm=11&dd=06&nav\\_category=206&nav\\_id=774132](http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2013&mm=11&dd=06&nav_category=206&nav_id=774132)

<http://www.bbc.com/news/blogs-news-from-elsewhere-25449915>

<http://www.blic.rs/Vesti/Reportaza/381093/Prvi-srpski-vampir-oziveo-u-racu-%20narskoj-igri-posle-300-godina-od-smrti>

<http://www.ckvkaradzic.org.rs/lat/muzej.html>

<http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2153307/Vampires-Venice-Bricks-bones-scared-Medieval-world-undead.html>

<http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2153307/Vampires-Venice-Bricks-bones-scared-Medieval-world-undead.html>

[http://www.danas.rs/da-nasrs/drustvo/terazije/antistres\\_vikend\\_sa\\_savom\\_savanovicem.14.html?news\\_id=193321](http://www.danas.rs/da-nasrs/drustvo/terazije/antistres_vikend_sa_savom_savanovicem.14.html?news_id=193321)

[http://www.danas.rs/danasrs/drustvo/terazije/antistres\\_vikend\\_sa\\_savom\\_savanovicem.14.html?news\\_id=1933](http://www.danas.rs/danasrs/drustvo/terazije/antistres_vikend_sa_savom_savanovicem.14.html?news_id=1933)

<http://www.heraldscotland.com/vampire-slayer-impales-milosevic-to-stop-return-1.829326>

[http://www.history.com/news/the-truth-about-polands-vampire-burials?cmpid=Social\\_Facebook\\_HITH\\_12022014\\_3](http://www.history.com/news/the-truth-about-polands-vampire-burials?cmpid=Social_Facebook_HITH_12022014_3)

<http://www.insidermonkey.com/blog/the-ten-most-expensive-homes-in-the-world-147650/>

<http://www.kockicica.org/blog/vampir-sertifikovani-istarski-seljak-jure-grando-giure-grando>

[http://www.kulturni-turizam.com/hrv/sadrzaj/zanimljivosti/1249/opsirnije/#.VN1nA-bF9\\_Q](http://www.kulturni-turizam.com/hrv/sadrzaj/zanimljivosti/1249/opsirnije/#.VN1nA-bF9_Q)

<http://www.kurir-info.rs/dan-mladosti-u-kuci-cveca-nikad-manje-posetilaca-clanak-1388911>

<http://www.kurir-info.rs/titovi-poklonici-opsedaju-kucu-cveca-clanak-209530>

<http://www.livescience.com/20619-vampire-plague-victim-spurs-debate.html>

<http://www.lochness.com/loch-ness-monster-exhibition.htm>

<http://www.mirror.co.uk/news/weird-news/vampire-skeleton-to-go-on-display-in-national-882871>  
<http://www.mothmanmuseum.com/>

[http://www.mydailyregister.com/news/home\\_top/2493284/Mothman-Festival-to-land-Sept.-21-22](http://www.mydailyregister.com/news/home_top/2493284/Mothman-Festival-to-land-Sept.-21-22)

<http://www.nezavisne.com/index/kolumne/Otpor-jedna-karijera-127521.html?modul=komentari&poziv=kolumne&naslov=Otpor-jedna-karijera&idv=127521>

[http://www.nhmbeo.rs/o\\_nama/o\\_muzeju.30.html](http://www.nhmbeo.rs/o_nama/o_muzeju.30.html)

<http://www.nocmuzeja.rs/O-nama/Produkcija>

<http://www.novinite.com/articles/150868/Restored+'Vampire'+Face+Seen+in+Bulgaria's+History+Museum>

<http://www.pragueczechtravel.com/prague-tips/celakovice-small-town-day-trip.php>

<http://www.rense.com/general12/cz.htm>,<http://mentalfloss.com/article/20765/found-vampire-graveyard>

<http://www.seecult.org/vest/antimasonski-plakati>

[http://www.slobodnaevropa.org/content/most\\_kada\\_se\\_raspala\\_jugoslavija/2252398.html](http://www.slobodnaevropa.org/content/most_kada_se_raspala_jugoslavija/2252398.html)

[http://www.studentskisvet.com/magazin\\_casopis.php?id=2](http://www.studentskisvet.com/magazin_casopis.php?id=2)

<http://www.theguardian.com/world/2006/mar/12/warcrimes.milosevictrial>

<http://www.theguardian.com/world/shortcuts/2013/jul/16/meaning-vampire-graves-poland>

[http://www.theregister.co.uk/2007/03/06/milosevic\\_staked/](http://www.theregister.co.uk/2007/03/06/milosevic_staked/)

<http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/150619/Ispovest-pukovnika-Veselina-Sljivancanina-1-Moji-dani-u-Hagu/print>

<http://www.vijesti.ba/vijesti/svijet/112710-Protesti-Beogradu-Clinton-kao-vampir-transparentu.html>

<http://www.vreme.co.rs/cms/view.php?id=447298>

[http://www.yurope.com/nasa-borba/arhiva/Maj97/1105/1105\\_6.HTM](http://www.yurope.com/nasa-borba/arhiva/Maj97/1105/1105_6.HTM)

<http://www.yu.com/biblija/66otk001.htm>

<https://euroviews.eu/2019/2019/06/01/serbian-vampires-between-past-and-future/>

<https://www.blic.rs/slobodno-vreme/zanimljivosti/dolazi-mi-vampir-probodite-ga-kocem-starica-iz-borskog-okruga-pozvala-u-pomoc-drzavne/3p3ncs9>

<https://www.britannica.com/topic/propaganda>

<https://www.facebook.com/notes/ljubitelji-horor-filmova/sisanje-krvi-u-mracnim-tunelima-vojnog-kazamata-srpske-i-evropske-krvopije/306284621065>

<https://www.facebook.com/PatriotHrvatska/posts/1624385717675121/>

<https://www.iep.utm.edu/humor/>

<https://www.imdb.com/title/tt0064091/>

<https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.69.html:250018-Vestice-slecu-u-Gradiste>

<https://www.novosti.rs/vesti/srbija.73.html:289582-Kako-unovciti-vampira>

<https://www.scifinow.co.uk/top-tens/top-10-best-vampire-novels/>

<https://www.slobodnaevropa.org/a/705800.html>

<https://www.srbijadanas.com/zabava/uvrnuto/horor-u-boru-vampir-dolazi-zeni-u-kucu-svaku-noc-i-radi-joj-ovo-policija-reagovala-2019-02-26>

<https://www.theguardian.com/books/2009/oct/30/kevin-jackson-top-10-vampire-novels>

<https://www.theguardian.com/books/2009/oct/30/kevin-jackson-top-10-vampire-novels>

<https://www.writework.com/essay/marxist-interpretation-bram-stoker-s-dracula>

[http://www.sumava.com/rec\\_beznswrdhd\\_detls.php?l=en&bez=ghost%20museum](http://www.sumava.com/rec_beznswrdhd_detls.php?l=en&bez=ghost%20museum)

### **Štampani mediji, novine i časopisi**

„Тито ће живети у нашим делима“, *Политика*, 8.мај, 1980, Str. 14

„„Кућа цвећа“ непожељна“, *Политика експрес*, 5. Мај, 1991, Str. 6

„Žrtve krvopije Miloša“. *Srpske misterije*, Mart 2020. Str. 26-30

## Prilog 1

Na kraju, moram spomenuti jedan kuriozitet koji isprva nisam planirao da uvrstim u rad, ali se čini kao zanimljiva ilustracija do sada izrešenog. Naime, ovaj tekst je pisan u periodu izolacije u Srbiji i svetu uzrokovanom pandemijom Korona odnosno COVID virusa. Usled kolektivnih izolacija populacija koje nastanjuju sela i gradove širom sveta, došlo je do zanimljivog fenomena – „priroda se vratila u gradove“. Antropološki gledano, pojava životinja poput jelena na ulicama japanskih ili delfina u lukama italijanskih gradova predstavljala je „povratak“ prirode u atar kulture. Ova „izmeštenost“ postala je vest na internetu. Uskoro su nastali i mimovi (MEME) koji su kao jedinice kulturološke informacije adaptirali ovu pojavu kako bi ukazali na pomeranje liminalnih prostora koje se pored fizičkog, manifestovalo i na vremenski odnosno mitološki prostor. Ričard Dokins, teoretičar evolucije koji je konstruisao termin „mim“ ukazao je da određeni mimovi opstaju dok neki drugi zamiru ili pak mutiraju, stvaraju nova značenja.<sup>337</sup>

U prvom talasu mimova napravljena je paralela između povratka „prirode“ u različite gradove i mitskih motiva kao simbola prošlosti savremenih društava. Tako su neki mimovi govorili kako se u Italiju vraćaju delfini, a u Vels, Škotsku ili Nemačku – zmajevi. Slična situacija zadesila je i Srbiju, s tim što se u ovom slučaju kao simbol (potisnute, „žive“) mitologije figurirao „Sava Savanović“. Srbija nije jedina zemlja čija je mitologija predstavljena kroz „vampira“. Sličan mim prikazuje „Drakulu“ kao simbola rumunske mitologije. U slučaju Srbije upotreba motiva na mimu je zanimljiva, i nadovezuje se na poglavlja koja govore o uticaju popularne na percepciju motiva tradicijske kulture kao simbola kulturnog identiteta države. Sava vizuelni identitet, dakle dizajn, preuzet je od grada Valjeva koji ga je koristio u već pominjanoj sajamskoj prezentaciji turističke ponude ovog kraja.

Na slici je „vampir“ prikazan kroz kombinaciju tradicijske i popularne slike dobroćudnog, „seljaka-vampira“ koji kezi krvave zube ali pod miškom drži knjigu pripovedaka. Vesternizovana slika „živog mrtvaca“ ne uliva strah u kosti, dok knjiga pripovedaka ukazuje na njegovu fiktivnu stvarnost, čime je ovaj motiv muzealizovan, a time i označen kao gotovo pozitivan element nasleđa.

---

<sup>337</sup> <https://www.susanblackmore.uk/articles/evolution-and-memes-the-human-brain-as-a-selective-imitation-device/>

Na osnovu ovog mima iznosim tri bitna zapažanja. Prvo, kroz ovakvu upotrebu „vampir“ (i to Srpski, Sava) figurira kao simbol specifične, lokalne kulturne tradicije oličene u narodnoj kulturi, folkloru i mitologiji Srbije i Balkana. Drugo, zahvljujući kombinovanju tradicijske, seljačke i netradicijske, vesternizovane slike, motiv biva predstavljen kao produkt balkanske ili Srpske kulture i jedan od retkih lokalnih simbola koji su razumljivi globalnom kulturnom tržištu. Treće, ovaj motiv kroz duhovitu i savremenu upotrebu specifičnu pre svega za mlađe, urbane generacije, ukazuje na važnost popularne kulture u doživljaju i re-representaciji sopstvene kulture. Motiv kroz navedenu upotrebu do određene mere predstavlja različitost Srpske (ili balkanske) u odnosu na „evropsku“ mitologiju i folklor, ali i jedan od koncepata koji ih kroz popularnu kulturu povezuje.

U zavisnosti od izvora, odnosno stvaraoca mima zavisi i dalja interpretacija značenja i motivacije autora, dakle poruke. Pitanje izvora pomenutog „mima“ je ključno, ali na njega, nažalost, nemam odgovor.

## Dolphins return to Italy

## Meanwhile in Serbia:



Slika 1. Sava Savanović u „mimu“ u doba Korona izolacije<sup>338</sup>

<sup>338</sup><https://indianexpress.com/article/trending/trending-globally/dolphins-return-in-italy-meme-trend-coronavirus-lockdown-6354688/>



## **Biografija autora**

Trbojević Danilo, MA, osnovne i master studije završio je na Odeljenju za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu. Trbojević je učestvovao ili organizovao brojna terenska istraživanja u zemlji ili inostranstvu. Do sada je objavljivao više tekstova (11) u relevantnim domaćim i stranim naučnim časopisima i zbornicima. Objavio je dve knjige odnosno monografije: *Antropologija amerikanizacije Holokausta* (Zadužbina Andrejević, 2013) i *Sećanje na zlo: politika komemoracije žrtava nacističkih i ustaških logora* (Srpski genealoški centar, 2014). Trbojević je učestvovao i izlagao na brojnim nacionalnim i međunarodnim naučnim konferencijama. Takođe je pohađao „Gettin’ Underground Together!“, Summer school, Faculty of Arts and Humanities of University of Porto, Portugal 2015. godine kao i tečaj vizualne antropologije u Beogradu 2018 godine.

Прилог 1.

## Изјава о ауторству

Потписани-а \_\_\_\_\_ Данило Трбојевић \_\_\_\_\_

број индекса \_\_\_\_\_ 8E13/0003 \_\_\_\_\_

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Друштвена и политичка инструментализација представа о вампиру на Балкану:  
прилагодљивост бесмртног мотива

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

**Потпис докторанда**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Прилог 2.

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Данило Трбојевић

Број индекса: 8E13/0003

Студијски програм: Етнологија и антропологија

Наслов рада: Друштвена и политичка инструментализација представа о вампиру на Балкану: прилагодљивост бесмртног мотива

Ментор: проф. др Слободан Наумовић

Потписани/а \_\_\_\_\_

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис докторанда**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Прилог 3.

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Друштвена и политичка инструментализација представа о вампиру на Балкану: прилагодљивост бесмртног мотива

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

**Потпис докторанда**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.