

Originalni naučni rad
UDK 398.4(497.11-11)

Marko Pišev
*Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*

Bogdan Dražeta
*MA, doktorand na Odeljenju za etnologiju i antropologiju,
Filozofski fakultet u Beogradu.*

PROSTORNI ASPEKTI DEMONOLOŠKIH PREDANJA IZ ISTOČNE SRBIJE (PRVI DEO): TEORIJSKO-METODOLOŠKE POSTAVKE I PRIMERI¹

Apstrakt: Tekst predstavlja originalni doprinos po pitanju proširenja znanja iz oblasti demonoloških predanja u srpskoj etnologiji i antropologiji. U uvodnom delu rada je predstavljen kratak istorijat istraživanja različitih domaćih autora iz oblasti demonologije, kao i naše tumačenje prostornog aspekta verovanja u demone i druga natprirodna bića ne-ljudskog porekla. Drugi deo rada sadrži primere drugih istraživača, koji su beležili različita verovanja u demonska bića. Dopunu tom odeljku čini etnografska građa, prikupljena tokom obavljanja terenskih istraživanja u široj okolini Knjaževca u istočnoj Srbiji, počevši od leta 2014. godine. Pretrežno su obrađeni demonski apsekti prirode, tj. demoni ne-ljudskog porekla. Stoga je prostorni apsekt verovanja u onostrano, čiji dometi do sada nisu puno proučavani, bitan kroz lociranje i opisivanje upravo onih graničnih područja (zona), koja imaju osobenosti kako ovostranog tako i onostranog.

Ključne reči: Demonološka predanja, narodna religija, natprirodne pojave, prostor, granična područja.

¹ Rad je nastao na osnovu istraživanja sufinansiranog iz projekata Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja: Identitetske politike Evropske unije: Prilagođavanje i politika u Republici Srbiji (177017), kao i projekta finansiranog od strane Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije: Regionalni kamp kulturnog nasleđa: Istraživači i čuvarinosoci nematerijalnog kulturnog nasleđa u kontekstu evropskih integracija.

Uvod

Bez namere da ulazimo preopširno u istoriju ideja u vezi s proučavanjima narodne religije u domaćoj nauci, čiji se počeci u osnovi podudaraju sa institucionalizovanjem etnološke discipline u Srbiji, u uvodnom delu rada izdvojićemo neke od važnijih koncepcija i teorijskih ideja naših uvaženih prethodnika u proučavanju demonološkog folklora, kako bismo toj skici priložili kratak opis onoga što bi eventualno predstavljalo naš skromni doprinos datoj oblasti. Budući da je tematika narodne demonologije detaljno istražena i iscrpno opisana u brojnim monografijama i naučnim studijama, možda na prvi pogled nije jasno šta bi se novo toj oblasti moglo dodati. Ovaj tekst je podeljen u dva dela i ima dva komplementarna cilja: u prvom želimo da predstavimo novi teorijsko-metodološki okvir za proučavanje demonoloških predanja i, koristeći se primerima iz već postojeće empirijske građe, ukažemo na značaj nekih do sad neosvetljenih uglova pomenutog polja koji u našoj analizi dolaze do izražaja. U drugom delu teksta biće predstavljeni i analizirani skorašnji podaci iz oblasti demonološkog folklora prikupljeni tokom dva sukcesivna terenska istraživanja koja smo obavili u široj okolini grada Knjaževca.

Empirijska građa kojom se koristimo u prvom delu rada može se ugrubo podeliti u dve celine. Jedna se tiče istraživanja pionirskih naučnika, poput Čajkanovića, Đorđevića i Trojanovića koja se mogu nazvati sintezama šireg spektra. Druga je u vezi s regionalnim istraživanjima istočne Srbije sprovedenim početkom 20. veka koja se mogu nazvati sintezama užeg spektra. Pored toga, poslužili smo se i etnografskim podacima savremenijih autora, čije su nam teorijske perspektive bile od velike koristi za formiranje naših teorijsko-metodoloških polazišta.

Obimnu faktografiju i prve sistematski iznete empirijske podatke u vezi sa duhovnim životom seoskog živilja u Srbiji izneli su u svojim naučnim studijama Veselin Čajkanović i Tihomir Đorđević. Ova dvojica naučnika sakupila su obiman i veoma vredan etnografski materijal u vezi sa narodnim predstavama o onostranoj realnosti: predstavama koje su tokom vekova pretrpele samo delimičnu, a u pojedinim aspektima i potpuno neznatnu hristijanizaciju (Đorđević 1926, 1938a, 1938b, 1940, 1953; Čajkanović 1941, 1973, 1985). Naučni ciljevi ovih teorijskih pristupa ogledali su se, u Čajkanovićevom slučaju, u pokušajima rekonstrukcije starog srpskog panteona, kao i u razobličavanju mnogih običaja i ritualnih praksi u narodnoj kulturi kako bi se one dovele u vezu sa starom (prethiršćanskom) srpskom religijom. Kod Đorđevića, s druge strane, empirijski podaci iznošeni su u vidu iscrpnih opisa različitih natprirodnih bića i narodnih predstava o njima, sa implicitnom svrhom odbrane teze o duboko uvreženom duhovnom jedinstvu južnoslovenskih naroda. Dok je Čajkanović svoje sinteze širokog spektra koristio u svrhu odgonetanja najstarijih oblika srpske religionosti, Đorđević je ospežna istraživanja narodnih verovanja podredio cilju definisanja oblasti narodnog života pogodnih za klijanje semena jedinstva južnoslovenskih naroda, faktički razdvojenih neusaglasivim konfesionalnim pripadnostima.

U poznijem istorijskom periodu, kada su društvene realnosti zahtevale drugačije naučne paradigme, došlo je i do novih pristupa u proučavanju narodne religije, pa i pisanja prvih kritičkih studija. Milenko Filipović je, recimo, tvrdio da su njegovi prethodnici problemu proučavanja srpske narodne religije prilazili uglavnom jednostrano, pokušavajući da celokupnu građu o verovanjima u različite pojave tretiraju kao jedinstven verski sistem. Ipak, ona je, kako navodi Filipović, „u isto vreme i monistička i dualistička, i manistička i teistička, i hrišćanski monoteistička i politeistička, a nadasve bogato prožeta mađjom” (Filipović 1986, 9–10). Upravo poslednji termin iz ove tvrdnje upućuje na autorovu težnju da kasnije u opus narodne religije uključi građu koja se odnosi na demonska bića i demonske pojave uopšte. Cilj njegovih istraživanja bio je razotkrivanje istorijskog porekla i razvitka pojedinih oblasti duhovnog života, kao i definisanja njihovih funkcija u proučavanoj zajednici. Filipovićeve kolega i disciplinarni takmac, Špiro Kulišić (v. Gorunović 2006, 185–208), napisao je u koautorstvu sa Nikolom Pantelićem i Petrom Ž. Petrovićem, „Srpski mitološki rečnik” (1970), obimno delo u čijem se uvodnom tekstu autor osvrće na istraživanja prethodnika, poredeći ih, tako što traga za društvenim i ekonomskim uslovima religioznosti, sa novijim proučavanjima. Kada su u pitanju demonološke odrednice, Kulišić se u predgovoru u velikoj meri osvrtao na Čajkanovićeve zaključke, s tim što je dodao da bi pored uvida ovog velikana srpske istorije religije, naročitu pažnju nauke trebalo da zavrede i upadljivi tragovi animizma u staroj srpskoj veri.

U epohi postepenog distanciranja od ideja naučnog marksizma, a kada je reč o istraživačkim poduhvatima relevantnim za ovaj tekst, izdvaja se ime Slobodana Zečevića. Ovaj autor je uradio obimnu sistematizaciju demonskih bića u narodnoj religiji Srba, a kao najvažnije izvore izdvojio je običaje i verovanja, uz pisane dokumente, arheološki materijal, topografiju i jezik. Smatrao je da metodologiju treba prilagođavati građi, te da u analizi građe iz oblasti narodne religije treba koristiti komparativni metod, dijalektički metod, kao i metod neposrednog posmatranja. U tom smislu, demoni su kod Zečevića podeljeni prema funkciji i poreklu na *demone prirode*, *demone sudbine*, *demone bolesti*, *domaće demone*, *demone koji nastaju od ljudi i ljude demonskih osobina*, a poslednju kategoriju čine *ostali demoni*, koji ne ulaze ni u jednu od narečenih kategorija (Zečević 1981, 5–9). Njegov kolega i saradnik Dušan Bandić kod proučavanja narodne religije i demonologije primenjivao je funkcionalnu i komunikacijsku analizu. Pri analizi pojave vampira kod jugoslovenskih naroda, upotrebio je sintagmu *aberantni pojedinac*, kako bi objasnio pojavu povampirenog pokojnika kao figure opasne po društvenu zajednicu, zbog čega ona prema njemu zauzima antagonistički stav (Bandić 2008, 85–115). Detaljno je obrazložio i kontekstualizovao koncept narodne religije Srba (Ibid., 2008, 55–63) i izneo dragocena zapažanja o tabuu u tradicionalnoj kulturi našeg naroda (Bandić 1980) na čije se dalekosežne interpretativne domete, između ostalog, oslanja i teorijsko-metodološki okvir ovog rada.

Pored Bandićevih naučnih doprinosa i bogatog etnografskog materijala sačuvanog u delima gorepomenutih istraživača, ovaj članak na teorijskom planu duguje i naučnom radu recentnijih autora. To su pre svega knjige *Mitski prostor i epika* Mirjane Detelić (1992), *Gluvo doba* Dobrile Bratić (1993), brojne studije o priviđenjima i sablastima Danijela Sinanija (2005a, 2005b, 2013), kao i kratka, ali vrlo korisna diskusija o strukturi demonoloških predanja Dragane Antonijević (2010, 119–121). Uz to, od naročite koristi za izgradnju našeg pristupa pokazao se tekst o semantici praga, štampan u prvom tomu *Semiologije mita i rituala* Ivana Kovačevića (2001, 172–178). Razmatrajući pojavu čuda u demonološkim predanjima na osnovu za njih relevantnih prostornih kategorija koje kazivačima na ideacijskom planu pružaju kontekst za verovanja o postojanju natprirodnih bića, mi ćemo se u ovom radu dobrim delom oslanjati na analizu granica i graničnika čije je metodološke osnove predstavio upravo Kovačević u pomenutom tekstu. U ostatku ovog rada biće opisane i locirane pojedine od graničnih zona u tradicijskoj kulturi istočne Srbije radi provere validnosti naše hipoteze da se u demonološkim predanjima prostor ne tretira samo kao puka podloga natprirodnih zbivanja, već i kao interaktivna komponenta narativa, u čija je kulturno specifična značenja uronjena unutrašnja logika priče.

S tim ciljem na umu, usredsredićemo se i na odgonetanje osobenosti tih, graničnih zona, kao i na definisanje njihovih značenja u lokalnom kulturnom kontekstu. U drugom delu rada, kako je već pomenuto, ovde predočen teorijsko-metodološki okvir biće primenjen na analizu recentne terenske građe sakupljane u okolini Knjaževca u saradnji sa studentima upisanim na treću godinu osnovnih studija etnologije i antropologije (generacija 2011. i 2013.). Ovom prilikom im se iskreno zahvaljujemo na pokazanom entuzijazmu i velikoj pomoći.

Mizanscen demonoloških predanja

Spajanje elemenata

Pod sintagmom *demonološka predanja* shvatamo sva usmena kazivanja u kojima je opisan kontakt sa onostranim u ovostranom ambijentu (v. Sinani 2010). Jedna od osnovnih karakteristika takvih predanja jeste taj da ona često (mada ne uvek) prate određenu formu i strukturu koja ih razdvaja od srodnih usmenih narativa (npr. bajki, legendarnih priča, i slično – v. Antonijević 2010, 119 i dalje). Važno je takođe istaći da demonološka predanja u formi jednoepizodičnih (češće) ili višeevizodnih (ređe) iskaza, predstavljaju ne samo potvrdu narodnih verovanja, već su i odraz artikulacije prostora u mitskom registru, čiji elementi uveliko korespondiraju sa oblašću narodne religije (upor. sa Detelić 1992).

Da od uzajamnog delovanja likova i ambijenta priče u dobroj meri zavise njena uverljivost i značenjski potencijali, opaža se već na osnovu opšteg pre-

gleda etnomedicinskih koncepata u srpskoj ruralnoj kulturi. Naime, u našem seljačkom društvu vladalo je mišljenje da su bolesti živa bića, demoni (Knežević 2000, 45–46), koji dolaze, katkad i izdaleka, da ljudima čine zla. Tako je, recimo, kuga zamišljena kao žensko biće koje ide od sela do sela, preobraćajući se u različite životinje (muvu, leptira, miša, pticu, konja, ovcu...) i, krećući se od kuće do kuće, mori čeljad, *ako negde naiđe na načistoću*. (Petrović 1934, 95; v. još: Đorđević 1965, 23–36; Gacović i Gacović 1999, 287–297). Pri porođaju, porođilju i novoređenče napadaju babice ili nave, „žene duge kose i u crnini”, koje su u stanju da odmah uguše dete i majku, a žive preko mora ili u pustim planinama (Đorđević 1965, 6–8; Kulišić, Petrović, Pantelić 1970, 12–13). Slično je i sa boginjama, odnosno „baba šarkama” koje noću obilaze bolesnike u obliku ovce i odlučuju o ishodu bolesti (Đorđević 1965, 38). Demonski nosioci bolesti, štaviše, nisu zamišljeni isključivo kao antropomorfna, već i kao terioromorfna bića. Verovalo se, recimo, da u krvi čoveka zaraženog besnilom plivaju mali kučići koji se mogu izbaciti iz organizma ukoliko se podreže žila pod jezikom ili popije prah od istucanih španskih buba (Petrović 1939, 273–274). Na sličan način, ishod magijskog lečenja zubobolje trebalo je prema nekadašnjim verovanjima da dovede do ispljuvavanja sićušnih crva koji žive u obolelom zubu i izjedaju ga (Dragić 1991, 95). Analognih primera ima još (Rajković 2000, 236; Nešković 2000, 258).

Pored toga što je ruralna populacija na prostorima Srbije, a i šire (v. npr. Bazala 1933, 204), držala do demonske prirode bolesti, od središnjeg značaja za našu analizu je takođe podatak da je u našem narodu vladalo uverenje da je na bolest moguće „nagaziti.” Kao zanimljiva ilustracija ovog verovanja, može nam poslužiti neobična i u domaćoj etnologiji nedovoljno analizirana pojava: sugreb. Prema narodnom verovanju sugreb je bilo koje mesto koje psi ogrebu prednjim ili zadnjim šapama zabacaju zemlju unatrag. Naiđe li na sugreb, čovek može oboleti od čitave lepeze bolesti, počevši od iskakanja plikova (šklopaca), preko osipa i svraba, do besnila ili kakvog besnilu sličnog oblika nervnog rastrojstva. Verovanje u sugreb bilo je rasprostranjeno širom nekadašnje Jugoslavije (Đorđević 1965, 49–51), a da je bilo poznato i u oblasti istočne Srbije vidimo na osnovu podatka iz *Rečnika timočkog govora* iz 1988. godine, gde se pojam „sugrebi” objašnjava sledećim rečima: „сугреби м. трагови псећих ногу на земљи – куче врља сугреби” (Dinić 1988, 273). Pored toga, kod Zlatkovića nailazimo podatak da se u verovanjima stanovnika sela Čuštica na Staroj Planini, pod pojmom „sugrebe” podrazumeva sledeći lanac uzroka i posledica: „Ako neko nagazi tamo gde je kuće greblo nogama, pojave mu se na telu ‘sugrebi’ (bubuljice)” (1999, 212).

U jednoj narodnoj pripovesti, za ženu koja je „zdrava i čitava” pa se najednom „zgranu”, ostavivši muža u neizvesnosti hoće li decu u kući poklati, kaže se, između ostalog da je „nastupila (...) na sugreb crna psa bez biljege” (Đorđević 1965, 50). Ovaj detalj o fizičkom izgledu psa upućuje na demonsko poreklo zaraze koja boravi u zemlji izgrebanom životinjinim šapama.

Istraživač Savatije Grbić išao je čak dotle da tvrdi kako „kad se čovek razboli ma od kakve bolesti, narod veruje da je *nagazio* ili *nameri*, pa je zato bolestan” (1909, 218 – kurziv u or.). Uzevši u obzir napred rečeno, Grbićeva ocena je donekle preterana, budući da je u narodu očito vladalo i verovanje da su neki pojedinci (naročito porodilje i novorođenčad) kadri da *privuku* demone bolesti u domaćinstvo samim svojim obredno-magijskim statusom spram ostalih ukučana. Ipak, ideja o nabasavanju ili nehotičnom naletanju na nestabilnu tačku u prostoru, koja nosi bolest (katkad i fatalnu), u dovoljnoj meri je dragocena za naš teorijski okvir da ćemo joj nadalje u tekstu ukazati dužnu pažnju.

U narodnoj epici, kako je ustanovila Mirjana Detelić (1992, 46), gora, ili put kroz planinu, odnosno kroz pust, nenastanjen predeo predstavlja jednu od takvih nestabilnih tačaka ili „nečistih mesta”. Pokraj puteva u gori sahranjivani su nečisti mrtvac, a na njihovim raskrsnicama, oko kojih lutaju duše i demoni, obavljani su rituali crne magije (Ibid.). S tim u vezi, a prema tradicijama i predanjima iz donjeg Podunavlja, mesta oko Homoljskih planina, planine Miroča i Deli Jovana, bila su poprišta htonskih sila, takozvanih „tetaka” ili „milostica”, zamišljenih, kako piše Milorad Dragić, u antropomorfnom obliku i kao neke vrste polubožanstava (Dragić 1991, 63). Ova natprirodna bića donosila su bolest svakome ko na njih „nagazi”: ako ih ljudi uznemire ili ako na njih naiđu u toku noći negde u planini gde se skupljaju i kupaju, ova bića se svete oduzimajući ljudima moć govora, kretanja i slično (Ibid.). „Tetke” ili „milostice” su po svom osvetničkom karakteru i metodama kažnjavanja najbližije narodnim predstavama o vilama, koje žive daleko od ljudi, na samotnim mestima, a okupljaju se kraj izvora, potoka i u gori. Nagaziti na „vilino kolo” (onde gde su one „obnoć igrale”) jedan je od najtežih tabua u srpskoj narodnoj religiji. Tihomir Đorđević navodi predanje iz okoline Ključa, u Crnoj Gori, gde je postojalo vilinsko kolo od „dvadesetak metara širine i uvijek zeleno, a u sredini kola je izvor što se zove Vilina voda. Kad je jedan konjanik hodio k toj vodi u tome kolu, pao mu je konj i on se jedva spasao, a kad je došao kući konj mu je crknuo, a njemu je oduzeta lijeva strana i bolovao je pet godina” (1953, 65). Bolest koju donose vile kao kaznu za uvredu preti i onome ko „nagazi” na vilinsku večeru; zatim, onome ko im se usprotivi, ili odaje da ih je video, kao i onome ko se na njih nameri i ispituje njihove tragove (Ibid.). Pored izvora, potoka, usamljenih livada i zabačenih pećina, vile vole da sede i na granama drveća. Međutim, nije svako drvo zgodno da posluži kao vilinski zaklon: skrovište im mogu pružiti samo senovite krošnje brestovih, višnjinih, vrbinih, zovinih, jasenovih i jelinih stabala (Čajkanović 1994, 47, 61, 89, 103, 106). Na ovo drveće „vragovi ne smeju”, a pojedina od njih (npr. zova) nisu se smela seći niti na bilo koji način oštetiti (Ibid., 89), jer bi prekršioca tabua smesta napala bolest.

U srpskoj narodnoj religiji postoje i vrste drvenastog bilja koje se smatraju izrazito zlim i demonskim. Takve su, pre svega, kruška i orah. U narodnim pričama, pod kruškom se skupljaju đavoli, a na njihovim granama, umesto vila, sede veštice (Ibid., 124). Na krušku se uz to, „lepe” ale, pa i smrt sama, a na njene krošnje ljudi su kačili žrtve za čumu, pri magijskom proterivanju ovog demona iz sela (Ibid.). Orah je, slično kruški, smatran za zlo, „halovito” i ne-

srećno drvo koje je u vezi sa htonskim silama i demonima donjeg sveta (Ibid., 160). I na orah, kao i na krušku, rado se penju veštice, a pod njegovom senkom – naročito u podne – okupljaju se đavoli (Čajkanović 1973, 298). Onaj koji nameri da se uzvere na orah rizikuje da mu srce izjedu veštice, a ko pod njime zaspi, izgubiće snagu i pamet. Orahovo drvo koje stoji pred kućom je takođe bivalo tabuisano, a magijska sankcija za njegovo obaranje je smrt (Ibid.). Religijske predstave o drveću i veoma izričita značenja koja tradicionalni pogled na svet pripisuje određenim predstavnicama biljnog sveta jasno govore u prilog pretpostavci da sfera neukročene prirode, prostor ispunjen šumom, potocima, zabačenim stenama i tajanstvenim pećinama nikako nije prazan od kulturnih značenja. Premda bazična, strukturalna opozicija priroda: kultura nije toliko pedantno razgraničena kako se na prvi pogled čini. Upravo narativna formula demonoloških predanja, kako ćemo nastojati da pokažemo, obezbeđuje okvir kojim se pojavni oblici iz „sveta zajedničkog iskustva”, tj. iz ovostrane sfere mešaju i stapaju sa formama iz „drugog sveta” stvarajući takozvanu „intermedijalnu zonu” (v. Kovačević 2001, 177), granični prostor koji nije ni tamo ni ovde. Shodno tome, narodna kazivanja o vampirima, zmajevima, osenjama, vodenim bikovima i srodnim demonskim bićima na strukturalnom nivou zavisna su od poroznosti i međusobnog stapanja kategorija iz veoma različitih nivoa stvarnosti. Tako spojene, one stvaraju hibride poput senovitog drveta, vilinskih pećina, veštičjih i vilinskih izbljuvaka (Đorđević 1953, 52; Krstić 2000, 201) i slično. Osnovno metodološko pravilo koje glasi da „svaka granična zona dveju kategorija, time što istovremeno pripada i jednoj i drugoj, predstavlja zonu opasnog, nečistog, tabua i rituala” (Kovačević 2001, 173), premda nesporno tačno, zahteva, međutim, kratku dopunu. Naime, podaci iz oblasti etnomedicine nas podsećaju da je primarni model za kreiranje intermedijalne zone ono što je nama kao ljudskim bićima najbliže – naše telo. Budući da u sebi najživlje sažima dve kategorije, preko svog fizičkog, opipljivog aspekta onu ovozemaljsku, a preko svog duhovnog i neopipljivog onostranu, naše telo bi prema datoj semantičkoj shemi trebalo da je neprestano „ni ovde ni tamo.” Kako to očito nije slučaj, potrebno je priložiti dodatno obrazloženje. Jedno od mogućih rešenja ovog teorijskog problema koji želimo da predložimo oslanja se na uvid Mirjane Detelić da je u značenjskom krugu tradicionalne kulture moguće govoriti o dve vrste prostora: otvorenim i zatvorenim (1992, 55). Ljudsko telo se, kako ćemo na narednim stranicama nastojati da demonstriramo, neposredno po dolasku na svet zamišljalo kao „otvoreno”, odnosno kao svojevrsna „zona” tabua i rituala, ispunjena opasnostima. Ta „zona” imala je svoj rok trajanja koji se protezao na četrdeset dana. Po navršetku ovog roka, opasnost prestaje i telo dobija status magijski „zatvorenog” domena, analogan širem prostoru kuće, odnosno sela u kojem se rođenjem zadesilo. U idealnom slučaju, telo se po drugi put otvaralo tek u trenutku smrti. Na samrtnom odru, kao i potom, u grobu, ono ponovo postaje opasna „zona” tabua i rituala čije je nečisto dejstvo na snazi u vremenskom rasponu od četrdeset dana.

U preovlađujućem periodu, međutim, za celokupnog životnog veka, ljudsko telo je, prema ovoj pretpostavci, percepirano kao magijski „zatvoren” domen, koji čuva aspekte dve realnosti unutar vlastitih simbolički zaokruženih granica. Po istoj analogiji, magijski „zatvoreni” prostori kuće i sela sadrže u sklopu svojih granica, pored fizičke i metafizičke komponentu „svetosti”, odnosno obredno čistog prostora izloženog negativnim uticajima spolja.

Postavljanje granica

Čak i kada se demonološka predanja prenose u formi veoma kratkih iskaza, pri analizi njihovog mizanscena često nailazimo na višestruke slojeve značenja. Prostor se u ovom narativnom žanru doživljava kao simboličko polje koje sa svetom priče komunicira toliko razgovetno i strogo da izbor likova ključnih za fabulu gotovo nikada ne predstavlja stvar improvizacije. Ako se siže kroji oko nekog domaćinstva ili porodice unutar određenog sela, demonski lik ključan za razvoj događaja može poprimiti veoma ograničen skup oblika. To su najčešće vampir i demoni bolesti, veoma retko (bar kad je o Timočkom području reč) nečiste sile poput zmaja. Đavoli, osenje, „bele žene”, vile i slična senovita bića nikada se, bar koliko je nama poznato, ne „stvaraju” u najužem krugu sela, već eventualno na njegovim marginama, oko prostornih graničnika kakvi su vodenice, borici, mostovi, ivice šume. Izražena spacijalna kontekstualnost demonoloških predanja je u saglasju sa onim što smo već istakli o „zatvorenim” i „otvorenim” prostorima. Zaokruženi magijskim međama, koje počinju od najmanje jedinice – tela – a završavaju se u najvećoj – seoskom ataru – oni stvaraju ambijent za pojavu demona čije zaustavljanje, proterivanje ili uništenje zahteva kolektivni angažman zajednice. Za razliku od njih, u „otvorenim” prostorima ljudi stupaju u dodir s nečistim silama, čije posledice, ukoliko ih uopšte ima, snosi isključivo pojedinac, junak narativa.

Pojavljivanje demona u tradicionalno uređenim, „zatvorenim” prostorima sela, narod je objašnjavao povredom moralnih zabrana koja za sobom povlači grupnu kaznu. Sam prekršaj, pritom, mogao je biti i toliko apstraktan i uopšten da je u osnovi bio primenljiv na bilo koji kolektiv u bilo kojem hronološkom razdoblju. Tako po narodnom shvatanju koje je zabeležio Vuk, demon čume napušta svoju daleku zemlju i uvlači se u ljudska staništa onda „kad ljudi zlo rade i mnogo greše” (Đorđević 1965, 29). Kolektivno kršenje zabrane dovodi do pojave demonskog bića, koja je, sa svoje strane, izazivala udruženu reakciju zajednice (upor. sa Antonijević 2010, 121). Ta reakcija ogledala se, između ostalog, i u ritualnom postupku „oboravanja” sela. Selo Mali Izvor u Knjaževačkoj opštini imalo je, recimo, tokom 18. veka, svoje selište u mestu zvanom Stanci. Žitelji Malog Izvora kolektivno su se preselili u Stance zato što je rečenu oblast u datom istorijskom periodu morila čuma. Da ih ni u Stancima čuma ne bi pronašla, seljani su potražili dva blizanca, Stojana i Stanu i naterali ih da u gluvo doba noći „oboru” atar sela (Stanojević 1940, 101; v. još i Grbić 1909, 239).

Zaštićeno, na ovaj način, magijskom brazdom kružnog oblika, preko koje čuma ne može, selište Stanci je u očima njegovih žitelja postalo obredno čisto mesto, dok je sve izvan brazdi koje su u gluvo doba izorali blizanci Stojan i Stana percipirano kao sfera nečistog i krajnje opasnog.

No, magijsko oboravanje atara koje stvara ritualno čist kolektivni prostor u zabačenim šumskim i planinskim zbegovima od epidemije činio je samo prvu fazu ritualnog ponašanja kolektiva, koje se u narednim etapama postavljanja magijskih granica kretalo od opšteg ka pojedinačnom. U timočkom kraju su, naime, prema Grbićevim izvorima, pošto čuma već uđe u selo, domaćini naređivali ukućanima da poskidaju sa sebe tkanice, privežu ih jedne za druge i njima opašu kuću. U samoj kući je, uz to, morala vladati najveća čistoća i sva čeljad morala se držati čisto, a ukućani su za vreme epidemije jeli velike količine belog luka, mazali se katranom ispod guše i nosili oko vrata krstiče crnog gloga (Grbić 1909, 239). Još početkom 20. veka Pavle Sofrić pisao je o velikoj apotropejskoj snazi belog luka i crnog gloga (Sofrić 1912, 75, 149–151), gde je prepoznata njihova široka narodna primena u odbrani protiv zlih duhova. Katran je, s druge strane, kao i sve ostale supstance koje ispuštaju jake mirise (v. Čajkanović 1953, 193) služio kao učinkovito zaštitno sredstvo od zlonamernih natprirodnih sila.

Zapečativši telo etnomedicinski i magijskim postupcima, žitelji ruralnih područja su nadalje prelazili u magijsko opasavanje kuće i, konačno, sela. Svaki od ovih simboličkih postupaka predstavljao je apstraktno iscertavanje granice, zamišljane tako da ima magijsku moć da spreči prodiranje bolesti u seosku zajednicu, domaćinstvo i, na koncu, u vlastiti organizam. Mirjana Detelić na sličnom tragu primećuje da se u svesti pripadnika tradicijske kulture na potezu počev od ognjišta (kao centra kuće), preko praga, trema, dvorišta sa ekonomskim zgradama, njiva, obrađenih polja i livada, do puste, nenastanjene zemlje, formirao čitav niz vrlo iznijansiranih prostornih vrednosti. Na pozitivnom kraju tih vrednosti nalazi se kuća – i, dodaćemo, telo, kao konačni „prostor” gde se u najživljem opsegu stapaju priroda i kultura – dok njegov negativni kraj zauzima šuma (1992, 128).

Uređujući (...) unutrašnji prostor kao svoj, čovek je neminovno, samim činom uređivanja, upisivao u granicu čitav niz novih značenja. Ono što je ostajalo s njene unutrašnje strane nije više bilo samo *svoje* (spram *spoljašnjeg, tuđeg*), već i *kulturno* (čemu je osnovno značenje: negovano, uređeno) spram *prirodnog* i *haotičnog, bezbedno* spram *opasnog, poznato* i *predvidivo* spram *nepoznatog* i *nepredvidljivog* i tako dalje. (...) Postavljanje granica, omeđivanje kojim se od haosa otima prostor za budući red, istovremeno je i najsvetiji i najopasniji deo tog posla. (Ibid., 130 – kurziv u or.).

Da li je „najsvetiji” deo posla postavljanja granica uistinu omeđivanje, možemo proveriti preko etnoloških i istorijskih podataka. Pišući o srednjevekovnom srpskom selu, istoričar Stojan Novaković primećuje: „Osećanje potrebe, da sve ima svoju među, bilo je vrlo jako razvijeno u starom životu” (Novako-

vić 1965, 65). Pored unutrašnjeg prostora kuće, i njeno zemljište se u tradicionalnom seoskom ambijentu smatralo neprikosnovenim. Sopstveno imanje sa svom njegovom zemljom tretirano je kao sveto (Bandić 2004, 75), a na velike kamenove-međaše koji su često obeležavali granice pojedinačnih poseda, urezivani su simboli krsta ili polumeseca (već prema verskoj pripadnosti) da bi naglasili njihov sakralni karakter. „Onostranost” međaša čak je zasenjivala u pojedinim slučajevima njihovu praktičnu ulogu: pomeranje međaša smatrano je kao teška povreda tabua, pa se takav kamen nije smeo ni dodirnuti, niti je na njega bilo preporučljivo sestiti, čak ni zadržavati se u njegovoj blizini bez preke potrebe (Ibid., 88–89).

No, pukom konstatacijom da je u prošlosti našeg naroda postojala percepcija o svetosti međaša, još uvek nismo odgovorili na pitanje *zašto* je graničnicima pripisivana sakralna moć. Da bismo rešili ovu dilemu, potrebno je, naoko paradoksalno, postaviti pitanje *zašto* se obeležavanje seoskih međa smatralo opasnim.

Uzmimo u razmatranje sledeća dva citata:

Nečista mesta su, po verovanjima, staništa demona i bolesti na kojima se može dogoditi ili se događala ljudima neka nesreća. Ta se mesta noću, a ponekad i danju, zaobilaze, jer se na njima priviđaju razne prikojase i nemani pa se može nagrjavati. (...) [S]vako nezauzeto i nečisto mesto smatralo se za nečisto. (Kulišić, Petrović, Pantelić 1970, 212)

[Onostrana realnost] ispoljavala se samo u pojedinim stvarima, odnosno pojedinim vrstama stvari. Narod ih je tretirao kao nešto posebno, kao nešto što se izdvaja iz svakodnevnog, profanog okruženja. I upravo u tim stvarima ili vrstama stvari „izdvojenim” iz ovoga sveta, srpski su seljaci prepoznavali onaj drugi, nepoznati, nevidljivi svet. (Bandić 2004, 24)

Prvi citat govori nam da se zagonetan, nevidljiv svet onostranih sila i demona nalazi posvuda u „otovorenom” prostoru šume, gore, polja i „brda pustih među župami” (upor. sa Novaković 1965, 64). Drugi citat prvu konstataciju ne osporava, već se na nju nadovezuje primedbom da je u kontekstu naše narodne religije onostrana stvarnost uvek i svuda bila pristupa, ali ne i uvek i svugde dostupna. Konkretnije rečeno, šume, polja, brda, pašnjaci i planine ne generišu sami od sebe lokuse čudesnih zbivanja, bez obzira na to koliko su zabačeni ili teško pristupačni za čoveka. Samo naročite vrste mizanscena, poput stare razvaline na brdu, čudnovatih krugova na šumskom tlu, neobjašnjive svetlosti u planini, kamenog krsta u polju, puste kuće na ivici sela... raspoložu svojstvima da otkriju onostranu realnost ljudskom oku. Natprirodni ključevi za otvaranje brava onostranog poretka nalaze se, otud, u tačkama dodira dva domena: racionalnog i iracionalnog, pojmljivog i nepojmljivog, kultivisanog i divljeg.

Shodno tome, kada Kulišić piše da se pećinama u narodnoj percepciji dodeljivao status nečistih mesta sa istom lakoćom kao i „groblištima” i „starim vodenicama” (Kulišić, Petrović, Pantelić 1970, 212), moramo odmahnuti glavom u sumnji. Iako se, na nivou arhetipa, može smatrati početnom tačkom silaska u donji svet, prirodni mizanscen pećine još uvek nema dovoljno ele-

menata da zadovolji kriterijume nečistog mesta, po istoj analogiji po kojoj planina nije intrinzično nečista, iako se „svojom oblikom i položajem u prostoru nameće kao tačka preseka vertikalne i horizontalne ose, odnosno kao centar koordinantnog sistema” (Detelić 1992, 57). No, dospeju li do nas glasine da se u bezdanoj dubini neke određene pećine nalazi neobična rukotvorina, poput razboja ili stare preslice, možemo biti sigurni da je reč o nečistom mestu na kom se itekako „može nagrajisati”.

Da prema narodnim verovanjima svako nezauzeto i pusto mesto nije bilo nužno i nečisto vidimo iz podataka koje iznosi Dobrila Bratić u vezi s odabirom prostora za podizanje novog staništa u tradicionalnom graditeljstvu:

Kad se odredi prostor na kojem bi, s obzirom na praktične zahteve (ocedito zemljište, pogodni prilazi vodi i paši, putu i slično) mogla otpočeti gradnja, obavljeno je tek pola posla; konačna odluka o položaju buduće nastambe donosila se tek posle ritualnih ispitivanja iracionalnih osobina tla. Neka područja su, istina, unapred tabuisana kao izrazito nepovoljna za gradnju ljudskog staništa, a onda ujedno i najbolje pokazuju šta je to što čini osnovu neopipljivih kvaliteta zemljišta. To su mesta starih grobišta i kućišta, odnosno prostori koji su u čitavoj našoj tradiciji označeni kao *nečisti* (...) Tabui se odnose na mesta teško opterećena dodatnim značenjima, ali misteriozni razlozi za opsednutost prostora ne moraju odmah biti prepoznati i unapred jasni. Zato su tabui samo opšti orijentir, dok se svako zemljište na kojem se namerava graditi mora ispitati posebnim simboličkim postupcima. (Bratić 1993, 78 – kurziv u or.)

Autorka ilustruje te magijske postupke kroz više primera. Jedna od simboličkih praksi nalagala je da potencijalni graditelj na odabranom mestu ostavi čašu vina da prenoći. Ako je ujutru tečnost nedirnutu, mesto je „čisto”; u suprotnom, ono se percipira kao opsednuto demonskim bićima. Prema drugoj varijanti, na mestu buduće građevine se tokom noći ostavlja parče hleba. Ako ga do jutra načne kakva životinja, mesto je dobro; u protivnom ga treba izbegavati, budući da životinje „uvek pouzdano i bolje od ljudi osećaju prisustvo onostranog, pa se u njihovu potrebu da izbegnu sumnjive zone čovek po pravilu može pouzdati” (Ibid., 79).

Kako se iz ovih etnografskih podataka još jednom da zapaziti, onostrana stvarnost se, bar u teoriji, odnosno religijskoj misli tradicionalnog društva, prostirala posvuda. U praksi, međutim, ona je unapred vidljiva najpre na onim mestima čije su nekad kultivisane granice narušene prirodnim procesima (stara naselja, „ničiji grobovi”), zbog čega takve „hibride” kulturnih i prirodnih elemenata tradicionalna svest obeležava žigom tabua. U slučajevima kada je otvoren prostor u pogledu njegove obredne čistote bar naoko neutralan, pribegava se, kako to Dobrila Bratić domišljato formuliše, „noćnim testovima” (Ibid.). Ti testovi opet nalazu upotrebu proizvoda kulture (vino, hleb, kultivisane biljke) u tuđinskom i potencijalno opasnom prostoru prirode, pri čemu se pod bistrom svetlošću jutra empirijskim putem utvrđuje eventualno prisustvo zlih duša na određenom terenu (prosuto vino kao supstitut za krv je loš znak; načet hleb kao signal „zdravog” okruženja je dobar) i donose preliminarni zaključci.

Da bi se novo ljudsko stanište iz „otvorenog” preobrazilo u „zatvoren” prostor, bilo je potrebno utvrditi mu okvire fizičkog prostiranja. Kako smo već istakli, u tradicionalnom srpskom selu ulogu prostornih graničnika igrali su međnici. Prema Novakoviću, ti međnici bili su ređe „od kamena i mramora”, a češće su „međe obeležavane po kakvom mestu, *po drveću, groblju, kućistima, vodenicama, potocima, vodama...*” (1965, 65 – kurziv dodat). Ovaj zanimljiv podatak konačno nas upućuje na razrešenje malopredašnje dileme. Naime, sakralno svojstvo međa, kao i natprirodna opasnost kojom su pretile, oslikavaju duboko podvojen smisao granice, kao tačke razdvajanja pozitivnih i negativnih (čistih i opasnih, zaštitnih i škodljivih) aspekata prostora, koja u sebi sažima elemente obe krajnosti. Tek kada se selo „zatvori” u svoje međnike bilo je moguće o novom naselju misliti kao o ritualno bezbednom, „čistom” prosoru. Dakle, otimanje prostora od strašnih sila onostranog (Bratić 1993, 78), ljudi su, sudeći bar prema istorijskim i etnografskim izvorima, izvodili tako što su granice naselja postavljali u opasne zone, nečista i ritualno ambivalentna mesta, na taj način simbolički priznajući da nad područjem u *zaleđu* tih međnika nemaju nikakvu kontrolu, ali polažući zauzvrat pravo na optimalnu magijsku zaštitu i ritualnu bezbednost „zatvorenog” prostora sela.

Ljudsko telo kao „otvoren” i „zatvoren” prostor

Dolazak prinove i smrtni slučaj u domaćinstvu jedina su dva dešavanja u životnom ciklusu Srba seljaka za koje se veruje da traju i dugo nakon što se sam događaj odigrao. Složeni skupovi tabua koji prate kako majku i novorođenče, tako i ožalošćene članove najbliže porodice u toku prvih četrdeset dana, sugerisu da je u ovoj liminalnoj fazi prelomni događaj (porodaj ili umiranje) rasparao šavove između ovostranog i onostranog polja delovanja i nastavio da se odvija i dugo pošto je na nivou čulnom podatka okončan; za ponovno sastavljanje rašivenog kroja može biti odgovorno samo vreme.

U selima istočne Srbije, tabuisane radnje prilikom rođenja deteta u službi su odbrane odojčeta od ala, „sotonja”, zlih duhova i babica koje se „viju” oko deteta prvih četrdeset dana po rođenju (Stanojević 1913, 35). Htonske sile poput babica ili nava privlače tela čije su magijske granice „otvorene” zagonetnim činom rađanja i otud skopčane sa višim poretkom koji prevazilazi ljudsko poimanje. Magijska „otvorenost” tela čini majku i novorođenče izuzetno ranjivim i izloženim velikim opasnostima. U cilju magijske zaštite, porodilja i dete svakog su dana udisali isparenja od opanaka namočenih katranom i zapaljenih (Ibid., 34); okruživali su se magijskim predmetima (crnokorast nož, srp, metla, vreteno) i kitili se magijskim biljem (ogrlica od belog luka nanizanog na crveni konac – Ibid.; bosiljak, zavijen u krpu s belim lukom i katranom stavljao se detetu u kolvku – Pantelić 1974, 206). U istom periodu, porodilja nije smela jesti sa ostalim ukućanima, jer je smatrana nečistom (Stanojević 1913, 35); nije smela iznositi detinji veš iz kuće, niti izlaziti iz kuće bez prethodno izvedenih magij-

skih radnji i izgovorenih bajalica (protiv „zlih očiju” – Pantelić 1974, 206). Da suđaje ne bi detetu dolazile i određivale mu sudbinu, majka ga je „malo” udarala rukom ili nogom (Ibid.). Da dete ne bi „hvatalo uroke” nije se smelo meriti njegova telesna težina (Ibid.); i tako dalje (v. još: Grbić 1909, 116–117). Onako kako viši poredak izražava svoje aspekte u telu „otepčaćenom” činom porođaja i samim rađanjem, tako i život i smrt, nad čijim oblastima on suvereno vlada, mogu zaseniti jedno drugo i izazvati iznenađan i dramatičan preokret iz života u smrt i obratno – iz smrti u život.

Od tabuisanih radnji vezanih za smrt, mrtvac se do ukopa nije smeo ostavljati sam – naročito ne noću – da ga ne bi preskočila neka životinja (poseban strah u tom pogledu izazivala je mačka – Pantelić 1974, 212). Pokojnika su pre ukopa takođe „načinjali”, probadali mu uvo, obraz, vrat ili ruku glogovim trnom da se „ne utenci” (povampiri – Ibid.).² Kad pođu za kovčegom iz kuće, valjalo je da se svi ukućani uhvate za sanduk i povuku ga nazad, govoreći u sebi „Mi vučemo tebe, a ti nas da ne vučeš!” (Grbić 1909, 248). Učesnici povorke nisu se smeli okretati, jer bi inače još neko umro iz kuće pokojnika. Kad roditeljima umre prvo dete, majka nije smela ići sa sprovodom na groblje, već je izlazila na grob tek sutradan ujutru (Ibid., 248–49). Sa pogreba se nije smelo vraćati istim putem kao onim kojim se išlo do groblja. Sveštenik nije smeo sedeti na groblju, da ne bi više ljudi iz sela pomrlo. Svi učesnici povorke odlazili su nakon ukopa u kuću pokojnika i tamo „parili ruke” nad vatrom, pre nego što sednu na zajednički obed (Pantelić 1974, 212.). Taj obed nije smeo biti oskudan i jednoličan, već „za podušje mora da se spremi što više jela i da budu što raznovrsnija” (Grbić 1909, 245). Ovi i mnogi drugi postupci koje „valja” i „ne valja” činiti neposredno nakon smrti i pogreba nagoveštavaju verovanje u magijsku otvorenost mrtvog tela konceptualno srodnu percepciji o podložnosti majke i novorođenčeta natprirodnom udesu u prvih četrdeset dana po dolasku prinove.

Prirodno je pretpostaviti da, mada poživaju na sličnom skupu idejnih asocijacija, narodne predstave o telu pri rođenju i smrti imaju, posmatrane jedna spram druge, različite predznake. Ne samo što su im ishodi međusobno potirući, već se emocionalne reakcije članova domaćinstva na dva događaja kreću u dijametralno suprotnim pravcima. Uz to, telo koje učestvuje u kreaciji novog života zamišljano je tako da privlači htonske sile sebi (princip centripetalnosti), dok je telo preminulog doživljavano kao da otpušta iz sebe zlo i natprirodnu opasnost (centrifugalni princip). Dobar deo maločas pobrojanih tabua, iskrojenih oko tela umrlog, poštovani su s očiglednom namerom da smrt „ne pređe” s mrtvog na žive. Međutim, jedan određen tabu koji se u tu konceptualnu shemu ne uklapa za nas je naročito zanimljiv. Reč je o zabrani preskakanja ili dodavanja bilo čega preko tela umrlog, s naročitim akcentom na tome da leš ne sme preskočiti mačka ili kakva druga senovita životinja. Ukoliko prihvatimo iznetu teoriju da se ljudsko telo u određenim okolnostima, kakva je, recimo,

2 Prilikom terenskog istraživanja utrdili smo da se oba pomenuta običaja u vezi s „tenčenjem” u Knjaževačkom okrugu praktikuju i danas.

smrt, percipira kao otkriven prostor u kom borave nečiste sile, onda možemo pretpostaviti da akt preskakanja (koji izvodi životinja izrazito htonskih karakteristika) magijskim putem *zatvara* taj prostor i obredno ga „zagađuje”. U skladu s tom hipotezom, možemo iz neposrednijeg ugla tumačiti predstave o želatinastom i od krvi naduvenom telu vampira, koje je dovoljno probosti glogovim trnom pa da se ono smesta „napravi u pitije”.³ U okolini Boljevca, kako je pre više od jednog stoleća zabeležio Savatije Grbić, za vampira su govorili da se „ukvario” (1909, 244), te da, zapuca li neko na njega iz puške, iz prostrelne rane ne izlazi krv, nego voda koja se odmah „spiktijoše” (Ibid., 258). Užegla nutrina tela reanimiranog mrtvacu ukazuje na spoj oprečnih kategorija pod njegovom apsurdno istanjenom kožom, na prokrvljenu trulež, na gnjilu vitalnost, naročito dinamičnu u gluvo doba, kada se sve stiša i kada nečastivi izlaze na svoj pir (v. Bratić 1993). Narodno verovanje da se vampir pretvara u životinju koja ga je preskočila (Grbić 1909, 244) na dodatnom nivou potvrđuje našu tezu o činu „zatvaranja” tela koje je prethodno bilo magijski „otvoreno”, pri čemu senovita životinja ostvaruje volšeban kontakt sa sveže umrlim tkivom i zaptiva ga svojim neljudskim žigom.

Magijsko „zatvaranje” prostora kuće

Slično odbrani od čume, i od vampira su se ljudi branili opasujući prostor kuće belim lukom i glogovim trnjem. Prema svedočenju jedne stanovnice Crnog Vrha⁴, čiji sin je tragično preminuo, tri-četiri večeri nakon njegove sahrane, na tavanu je počelo „nešto da lupa”:

I ja mislim miš da li je, tako, jednu večer, drugu večer, ma jok bre, lupa. I dođe neki dan komšinka tu pri meni, i ja sam napravila kafu, sine, i taman smo popili i ono, kao da udaraš ne s patiku ili s cipelu – nego kao s čizmu, ono, na tavan gore i kao da pustiš, što ga mi zovemo, konopac. I ono poče da se vuče, da tupa preko tavan i, ja: „Ne bojte se, to je miš” (...) I tako, sine, to je do četeraset pet dana tako lupalo (...) a ja ništa ne smem, samo ćutim, tako me bilo i stra mnogo. (...) I kažem ja de, snajko idi, i donesi glog [crni – prim. aut.]. I stavim ovak uveče na vrata, gde ulazim i otvaram. Ali smo ostavili ih puštena, nevezana. Kad ujutru ja da otvorim vrata, kad ono kao, ako ste videli što ima u bare, neka skrama, tako se na onaj glog uvatilo. (...) I otidem u Svrlijig, imalo tu neki vračar. Morala sam negde da idem da vidim, i on mi kaže, to ti sin šetao, nije mogao da se odvoji od tebe, ali vi ste ga, kaže, naboli. Pa se sklonio. On mene ništa nije plašio, nego tuda se vrtelo oko kuću, pokraj kuću, u kuću... (Starica D.B. Crni Vrh, 73 godine).

Od mnogih predanja i memorata (ličnih priča) o vampirima koje smo tokom terenskog istraživanja prikupili, odabrali smo da u celosti predstavimo upravo ovu zato što ona na najbolji način ilustruje poentu koju smo želeli da

3 Izraz koji smo više puta čuli u toku terenskog istraživanja.

4 Zabeleženom 2016. godine.

istaknemo. Naime, glavni „junak” date povesti je, kako pažljiviji čitalac smešta zapaža, upravo prostor kuće, čije su granice jasno povučene (prag i tavan). U našoj etnologiji je dobro poznato da je prag kultno mesto narodne religije, međa koja odvaja kategorije *unutra* i *spolja*, *bezbedno* i *opasno*, ali i koja u obrednom kontekstu porodičnog kulta razdvaja donji i gornji svet (Čajkanović 1973, 100–107; Kovačević 2001, 172–178). S druge strane, tavan je takođe mesto na kojem „vrlo rado borave duše predaka, i demoni uopšte” (Čajkanović 1973, 176). Prema verovanjima našeg naroda, sudaje i demoni koji određuju sudbinu nalaze se na tavanu ili krovu i otud govore, ili se spuštaju kroz odžak u kuću (Ibid.). Čumi su se na tavanu ostavljali žrtveni pokloni, „osari i kućina” (Đorđević 1965, 33), ali i voda i češalj da se okupa, umije i očeslja. Sem toga, čuma je umela „iz nestašluka da gađa sa tavana kućnu čeljad orasima i lešnicima. Ali od toga niko ne umire, već samo ostaje na licu belega od udara” (Ibid.). Sofija Kostić navodi da je u selu Jelašnica, po krovu tamošnje bivše škole hodao nekadašnji učitelj (Kostić 2005, 22) – predanje koje mi, nažalost, nismo u tom selu čuli, niti smo uspeli da o njemu nešto detaljnije doznamo.

Granice kojima je odeljen prostor kuće i kulturna značenja koja im se pripisuju igraju značajne, višedimenzionalne uloge koje povesti pridaju mitsku dubinu. Na tavanu, omiljenom boravištu upokojenih duša, noću se čuje lupa, topot, udari: da buku proizvodi nedavno preminuli sin informantkinje uviđamo implicitno, po principu *pars pro toto*, koji se ubraja u jedan od prominentnijih motiva priča strave (Stewart 1982, 42). Probadanje vampira na kućnom pragu takođe nije slučajno: budući da su se žrtve precima u pojedinim slučajevima obavljale na kućnom pragu (Čajkanović 1973, 103) i budući da u pojedinim obredima kućni prag predstavlja simboličnu zamenu za grob (Ibid., 104), uništenje povampirenog pokojnika na ovom mestu naglašava njegovo definitivno potonuće u donji svet, prelazak preko simboličnog praga u zemlju senki. Pored toga, ambivalentna osećanja koja je ispoljila informantkinja – „on mene ništa nije plašio” i „bilo me stra mnogo” – upućuju na pretpostavku da vampir, uz već ustanovljene binarne opozicije (živo: mrtvo, čovek: životinja, trulo: prokrvljeno) sadrži u sebi i bitnu suprotnost poznato: tuđe, koja u momentu zbivanja natprirodnog događaja izaziva osećaj strave, a u retrospektivi tugu i žaljenje.

Zaključak

Ovaj tekst je nastao kao rezultat empirijskog istraživanja i teorijskih nastojanja da odgovorimo na pitanje šta neko određeno mesto u skladu s narodnim verovanjima čini nečistim i kakvi kulturni sadržaji lebde oko takvih prostora, pripisujući im negativnu vrednost. Iz tog razloga je u radu bilo manje reči o natprirodnim bićima i njihovim karakteristikama, a više o mestima gde ona obitavaju. Pošavši od pretpostavke da se obznanjivanje natprirodnog bića u demonološkom predanju ne može posmatrati odvojeno od ambijenta kojim je

okruženo, potrudili smo se da prodremo ispod površine tih ambijenata i istražimo ih na nivou strukture njihovog sastava. U prvom koraku, uočili smo da je za formiranje nečistog mesta od upadljivog značaja proces spajanja elementa iz bitno različitih nivoa stvarnosti u nekom određenom objektu ključnom za percepciju tog mesta. Tako se spajanjem zloduha (onostranog, metafizičkog elementa) i drveta (ovostranog, fizičkog elementa) dobija „demonsko drvo” kao objekat koji dominira nekim prostorom, čineći ga nečistim. Isto tako, zemlja izgrebana psećim šapama u spoju sa nevidljivim demonom bolesti daje sugreb, koji izaziva svrab i plikove na koži, ali može odvesti i u psihičko rastrojstvo. Kako vidimo, sugreb je takođe spoj ovostranog i onostranog, opipljive i neopipljive tvari koja, amalgamisana, gradi opasnu zonu u prostoru. Zašto se demon bolesti zamišlja baš u tlu izgrebanom psećim šapama, odnosno koje veze između mentalnih i fizičkih fenomena asocijacije su tu na snazi, ne treba da zanima antropologe, već psihologe, budući da su oni kompetentniji da daju takve odgovore, ukoliko bi ih uopšte interesovalo da se bave njihovim odgonetanjem.

U narednom koraku analize nečistih mesta uočili smo da je za njihovo konstituisanje od krupne važnosti postupak simboličkog razdvajanja segmenata prostora, pri čemu se jednom segmentu pripisuje pozitivna, a drugom negativna vrednost. Utvrdili smo da se na taj način obrazuju „otvoreni” i „zatvoreni” prostori o kojima je pisala Mirjana Detelić. No, puko razdvajanje prostornih kategorija ne bi imalo praktičnu svrhu da se između njih ne provlači zona granice. Za demonološka predanja, fenomen granice je često bitniji od celina koje razdvaja. Najjednostavnije postavljeno, s obe strane granice stvari su izvesne; jedino je neizvesna ona sama. A njen najbolji čuvar je – strah.

Na kraju, ono što izaziva osećaj straha u demonološkim predanjima je upravo mogućnost da natprirodna sila probije ultimativnu granicu, postavljenu u ljudskom telu. Preteći da prodre iz najneposrednijeg spoljašnjeg u najintimniji unutrašnji prostor i „otvori” ga za bolest, pa i smrt, demon se otelovljuje kao negacija svake granice, kao oznaka njene iluzornosti, čime zauzvrat opravdava oniričnu notu narativa i zaokružuje njenu, često iracionalnu, unutrašnju „logiku”.

Literatura:

- Antonijević, Dragana. 1994. Demonološka predanja: fantastika u tradicijskom pričanju. *GEI SANU*, XLIII 85–100.
- Antonijević, Dragana. 2010. *Ogledi iz antropologije i semiotike folkloru*. Beograd: SGC i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Bandić, Dušan. 1980. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: BIGZ.
- Bandić, Dušan. 2004. *Narodna religija Srba u 100 pojmova*. Beograd: Nolit.
- Bandić, Dušan. 2008. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd: XX vek.
- Bazala, Vladimir. 1933. Josip Lalić u borbi protiv bjesnoće. *Liječnički vjesnik* 55 (5): 204–211.

- Bratić, Dobrila. 1993. *Gluvo doba: predstave o noći u narodnoj religiji Srba*. Beograd: XX vek.
- Čajkanović, Veselin. 1941. *O srpskom vrhovnom bogu*. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Čajkanović, Veselin. 1973. *Mit i religija u Srba: izabrane studije*. Beograd: SKZ.
- Čajkanović, Veselin. 1985. *O magiji i religiji*. Beograd: Prosveta.
- Čajkanović, Veselin. 1994. *Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama*. Beograd: SKZ, Bigz, Prosveta, Partenon.
- Detelić, Mirjana. 1992. *Mitski prostor i epika*. Beograd: SANU.
- Dinić, Jakša. 1988. *Rečnik timočkog govora*. Beograd: SANU i Institut za srpskohrvatski jezik.
- Dragić, Milorad. 1991. *Etnomedicina*. Beograd: Etnoantropološki problemi – monografije, knj. 16 (1).
- Dragić, Milorad. 1991. *Etnomedicina*. Beograd: Etnoantropološki problemi – monografije, knj. 16 (2).
- Đorđević, Tihomir Đ. 1965. *Nekolike bolesti i narodne predstave o njima*. Beograd: Naučno delo.
- Đorđević, Tihomir R. 1926. *Kosa u Južnih Slovena*. Zagreb: Narodne starine.
- Đorđević, Tihomir R. 1938a. *Zle oči u verovanjima Južnih Slovena*. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Đorđević, Tihomir R. 1938b. Polaganje samrtnika na zemlju. *Prilozi za književnost, jezik istoriju i folklor*, 18 (1–2): 468–474.
- Đorđević, Tihomir R. 1940. *Nekoliko samrtnih običaja u Južnih Slovena*. Beograd: Državna štamparija Kraljevine Jugoslavije.
- Đorđević, Tihomir R. 1953. *Veštica i vila u našem narodnom predanju*. Beograd: Srpska akademija nauka.
- Filipović, Milenko. 1986. *Trački konjanik*. Beograd: Prosveta.
- Gacović, Slavoljub i Darinka Gacović. 1999. Prožimanje demona smrti i sudbine Samodive i demona smrtonosne zarazne bolesti Čume. U: *Za zdravlje. Iz istorije narodne medicine i zdravstvene kulture. VI naučni skup Rajačke pivnice 1999*. (Tomislav Mijović, ur.), str. 287–297. Zaječar: Narodni muzej Zaječar i Zavod za zaštitu zdravlja, Zaječar.
- Gorunović, Gordana. 2006. Pseudomarksizam i profunkcionalizam: Kulišić vs. Filipović. *Etnoantropološki problemi* 2 (2006): 185–208.
- Grbić, Savatije M. 1909. *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Knežević, Srebrica. 1999. Zdravlje i bolest. Obrasci tradicijske kulture. U: *Za zdravlje. Iz istorije narodne medicine i zdravstvene kulture. VI naučni skup Rajačke pivnice 1999*. (Tomislav Mijović, ur.), str. 29–51. Zaječar: Narodni muzej Zaječar i Zavod za zaštitu zdravlja, Zaječar.
- Kostić, Sofija N. 2005. Mitska bića istočne Srbije, *GEM* 69: 19–25.
- Kovačević, Ivan. 2001. *Semiologija mita i rituala I. Tradicija*. Beograd: SGC i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Krstić, Dejan. 2000. Prilog poznavanju etnomedicine Torlaka. U: *Za zdravlje. Iz istorije narodne medicine i zdravstvene kulture. VII naučni skup Rajačke pivnice 2000*. (Tomislav Mijović, ur.), str. 197–215. Zaječar: Narodni muzej Zaječar i Zavod za zaštitu zdravlja „Timok“, Zaječar.

- Kulišić, Šprio, Petar Ž. Petrović i Nikola Pantelić. 1970. *Srpski mitološki rečnik*. Beograd: Nolit.
- Nešković, Violeta. Hleb – zapis. Lek protiv besnila. U: *Za zdravlje. Iz istorije narodne medicine i zdravstvene kulture. VII naučni skup Rajačke pivnice 2000.* (Tomislav Mijović, ur.), str. 250–259. Zaječar: Narodni muzej Zaječar i Zavod za zaštitu zdravlja „Timok”, Zaječar.
- Novaković, Stojan. 1965. *Selo*. Beograd: SKZ.
- Pantelić, Nikola. 1974. Etnološka građa iz Budžaka, *GEM* 37: 179–228.
- Petrović, Aleksandar. 1939. Prilozi proučavanju porekla naših narodnih lekova. *Socijalno medicinski pregled* XI: 263–274.
- Sinani, Danijel. 2005. *Priviđenja i sablasti u Srbiji: istraživanja u požeškom i knjaževačkom kraju*. Knjaževac: Zavičajni muzej.
- Sinani, Danijel. 2007. Vile kao kontramodel preporučivog ponašanja u patrijarhalnoj zajednici, *Antropologija* 3 (3): 97–109.
- Sinani, Danijel. 2008. Rusaljski ritual – pogled iz novog ugla, *Antropologija* 5 (5): 117–139.
- Sinani, Danijel. 2010. Priviđenja u zapadnoj Srbiji. *GEI SANU* LIII: 305–317.
- Sinani, Danijel. 2013. *Demoni i rituali: periodični rituali i demonologija narodne religije Srba*. Beograd: SGC i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Sofrić, Pavle. 1912. *Glavnije bilje u narodnom verovanju i pevanju kod nas Srba*. Beograd: Sv. Sava.
- Stanojević, Marinko. 1940. *Timok*. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Stewart, Susan. 1982. The Epistemology of the Horror Story, *The Journal of American Folklore* 95 (375): 33–50.
- Trojanović, Sima. 1990. *Vatra u običajima i životu srpskog naroda*. Beograd: Prosveta.
- Zečević, Slobodan. 1981. *Mitska bića srpskih predanja*. Beograd: Vuk Karadžić i Etnografski muzej.
- Zlatković, Dragoljub. 1999. Magijska praksa u narodnoj medicini sela Čuštica. U: *Za zdravlje. Iz istorije narodne medicine i zdravstvene kulture. VI naučni skup Rajačke pivnice 1999.* (Tomislav Mijović, ur.), str. 205–211. Zaječar: Narodni muzej Zaječar i Zavod za zaštitu zdravlja, Zaječar.
- Živković, Gordana. 2000. Urok i basme protiv uroka u Timočkoj krajini. U: *Za zdravlje. Iz istorije narodne medicine i zdravstvene kulture. VII naučni skup Rajačke pivnice 2000.* (Tomislav Mijović, ur.), str. 217–229. Zaječar: Narodni muzej Zaječar i Zavod za zaštitu zdravlja „Timok”, Zaječar.

Primljeno: 22. 11. 2017.

Odobreno: 04. 12. 2017.

Marko Pišev, Bogdan Dražeta

Spatial Aspects of Demonological Legends from Eastern Serbia (part one): theoretical and methodological assumptions and examples

Abstract: The article represents a specific contribution to expanding knowledge in the sphere of demonological legends in Serbian ethnology and anthropology. The introductory part presents a short research history of various domestic authors in the sphere of demonology, as well as our interpretation of the spatial aspect of belief in demons and other super-natural creatures of non-human origin. The second part of the research contains examples of other researchers who noted various beliefs in demonic creatures. An addition to this section is ethnographic material collected in the course of conducting fieldwork research in the broader area of Knjazevac in Eastern Serbia, starting from the summer of 2014. We processed mostly demonic aspects of nature, i.e. demons of non-human origin. Therefore, the spatial aspect of belief in the other world, whose domains have not been studied so far, is significant through locating and describing precisely those liminal areas, which have characteristics of both this and the other world.

Key words: Demonological legends, folk religion, supernatural phenomena, space, liminal area.