

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Даница Ј. Јовић

Предања и приче о искуству с натприродним  
бићима и појавама (жанровски, приповедни и  
друштвени контекст)

докторска дисертација

Београд, 2024.

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF PHILOLOGY

Danica J. Jović

Legends and Narratives of Supernatural Experiences:  
Genre, Storytelling, and Social Context

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2024.

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ  
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Даница Й. Йович

Былички и рассказы относительно опыта общения  
сверхъестественными существами и явлениями  
(жанровые, повествовательные и социальные  
контексты)

Докторская диссертация

Белград, 2024.

**Ментор:**

Проф. др Соња Петровић, Филолошки факултет Универзитета у Београду

**Чланови комисије:**

**Датум одбране:**

## Предања и приче о искуству с натприродним бићима и појавама (жанровски, приповедни и друштвени контекст)

### Сажетак

Предмет истраживања дисертације јесу предања и приче о искуству с натприродним бићима и појавама забележене приликом теренског истраживања у Браничевском округу (Црљенац, Кула, Божевац, Каменово, Велико Село и Пожаревац) у периоду од 2016. до 2021. године. Због тога што је на терену прикупљена тематски, формално и жанровски различита грађа у којој се приповеда о натприродном, у анализи се користе термини *предање* и *прича о искуству с натприродним*.

Циљеви истраживања укључују опис, класификацију и систематизацију теренске грађе, при чему се издвајају најдоминантније теме и ликови. Компаративном методом указано је на тематско-мотивске паралеле са одабраним записима предања из ексцерпираног корпуса: етнографских студија, збирки народних приповедака, документарних списа и недавно забележене теренске грађе. Натприродна бића класификована су у четири групе: демони људског изгледа, приказе, демони животињског изгледа и духови (полтергјаст). Уочен је континуитет у представљању хронотопа у односу на поредбени корпус грађе, као и извесна одступања и креирање нових места сусрета са демонским бићима.

Контекстуалном анализом указано је на везу између предања и прича са средином у којој оне настају, учествујући у креирању значења појединачних места и локуса. Комбинацијом наратолошког, лингвистичког и фолклористичког приступа у анализи теренске грађе издвојене су наративне стратегије којима се приповедачи служе у обликовању сопствених искустава са натприродним. Питање веровања и искуства дискурзивно је обликовано у контексту разговора о натприродном. Дате су смернице за истраживање социјалних и психолошких улога ових прича.

Кључне речи: предање, прича о искуству са натприродним, теренско истраживање, натприродна бића, веровање, хронотоп, друштвени контекст, наративне стратегије.

Научна област: српска књижевност, фолклористика.

Ужа научна област: народна књижевност, теренска фолклористика.

УДК број:

## Abstract

### Legends and Narratives of Supernatural Experiences: Genre, Storytelling, and Social Context

This dissertation examines legends and supernatural experience narratives collected during the fieldwork research in Braničevo District (Crljenac, Kula, Boževac, Kamenovo, Veliko Selo, and Požarevac) conducted from 2016 to 2021. The collected corpus encompasses diverse material in terms of formality, topic, and genre, centered on encounters with the supernatural. We classify this material using the terms “legend” and “narratives of supernatural experiences.”

The goal is to describe, classify, and systematize the corpus of legends and narratives of supernatural experiences in order to reveal the most frequent topics and characters. The comparative method identifies thematic and motif parallels with selected records of legends from representative sources, including ethnographic studies, collections of folktales, documentary records, and recently recorded field material. The research demonstrated that supernatural beings can be classified into four groups: human-like demons, apparitions, animal-like demons, and ghosts (poltergeists). Findings indicated the continuity in the representation of chronotope with certain variations, demonstrating the creation of new encounter sites with supernatural beings.

A contextual analysis showed the relationship between supernatural experience narratives and the environment in which they emerge, creating the meaning of particular places and locations. By combining narratological, linguistic, and folkloristic approaches in the analysis of field material, the thesis points to the narrative strategies storytellers use in shaping their own experiences with the supernatural. The question of belief and experience is discursively shaped through the context of conversations about the supernatural. The author suggests further guidelines for investigating these narratives' social and psychological roles.

Key words: legend, narratives of supernatural experiences, field work research, supernatural beings, belief, chronotope, social context, narrative strategies.

## Садржај

<b>1. Уводна разматрања.....</b>	<b>1</b>
1.1. Предмет истраживања.....	1
1.2. Истраживање предања и прича о искуству са натприродним на терену .....	2
1.2.1. Истраживачки процес – опште напомене.....	2
1.2.2. Теренско истраживање предања и прича о искуству са натприродним – на „терену” и код „куће”.....	4
1.2.3. Истраживачке ситуације .....	13
1.2.4. Приповедачи и приповедачице.....	18
1.3. Дефинисање термилошког и појмовног апарата.....	22
1.3.1. Предања и приче о искуству са натприродним – погледи на жанр.....	22
1.3.2. Приче о искуству са натприродним – између колективног и личног .....	26
1.4. Циљеви истраживања и хипотезе .....	28
<b>2. Кратак преглед главних теоријских парадигми у истраживању предања у Европи и Северној Америци .....</b>	<b>30</b>
2.1. Проучавање предања од 19. века до краја шездесетих година 20. Века .....	30
2.2. Главни правци проучавање предања од краја шездесетих година 20. века до најновијег доба.....	34
2.3. Проучавања предања у српској научној средини .....	37
<b>3. Систематизација предања и прича из Браничева и њихове паралеле са примерима из одабраних извора .....</b>	<b>41</b>
3.1. Типови предања и прича о искуству са натприродним у теренској грађи из Браничевског округа.....	41
3.2. Систематизација предања и прича о искуству са натприродним.....	43
3.3. Преглед тема и мотива и паралеле са изабраним записима предања.....	44
3.4. Антипредања .....	52
<b>4. Натприродна бића – демони, приказе и духови (полтергајст) .....</b>	<b>59</b>
4.1. Опште напомене.....	59
4.2. Натприродна бића на испитиваном терену (Браничевски округ) .....	60
4.3. Демони људског изгледа.....	62
4.3.1. Вампири, живи вампири и повратници .....	62
4.3.2. Вампир и живи вампир .....	65
4.3.3. Повратници.....	67
4.3.3.1. Повратак због недовршеног посла са живима.....	67
4.3.3.2. Повратак мотивисан везом са живима.....	71
4.3.3.3. Остали повратници.....	76
4.3.3.4. Повратници међу живима – форме појављивања .....	76
4.3.3.5. Између два света.....	78

4.4. Приказе.....	80
4. 5. Демони животињског изгледа .....	83
4.5.1. Кукувија.....	85
4.5.2. Недуг („недук“) .....	89
4.6. Полтергајст (домаћи дух који прави буку).....	91
4.7. Заштита и одбрана од демона .....	95
<b>5. Хронотоп у предањима и причама о искуству са натприродним .....</b>	<b>98</b>
5.1.1. Опште одлике приказивања времена у теренским записима предања и прича .....	98
5.1.2. Очекивано и неочекивано време повратка.....	101
5.2. Опште одлике приказивања простора у теренским записима предања и прича .....	103
5.2.1. Простори који се морају прећи .....	104
5.2.2. Кућа – хтонски простор натприродних сила бића .....	106
<b>6. Друштвени контекст и предање.....</b>	<b>110</b>
6.1. Околности приповедања и однос публике према приповедању предања.....	110
6.2. Приповедачи о контексту приповедања предања .....	114
6.3. Бегановац – учешће заједнице у креирању места .....	117
6.3.1. Историјски и псеудоисторијски слој причања о Бегановачкој чесми и цркви Ружици .....	117
6.3.2. Бегановац – простор, место, хетеротопија .....	121
6.3.3. Предања о скрнављењу светог места .....	123
6.3.4. Два доживљаја на чесми у Бегановцу.....	124
6.3.5. Сеоски запис.....	126
6. 3. 6. Креирање менталног простора.....	128
6.3.7. Креирање значење места Бегановац – перпетуирајући процес .....	131
6.3.7.1. Креирање сакралног места.....	132
6.3.7.2. Креирање хтонског места.....	134
<b>7. Лично искуство са натприродним и наратив.....</b>	<b>137</b>
7.1. Аналитички оквир за проучавање наративно уобличеног искуства са натприродним .....	137
7.2. (Крхка) веза између веровања, искуства и наратива .....	140
7.3. Приповедачки изазови у наративном уобличавању искуства са натприродним .....	145
7.4. Приповедне стратегије у причама о искуствима са натприродним .....	151
7.4.1. Ја које оптужује .....	151
7.4.2. Аналогни случајеви.....	154
7.4.3. Просторно-временска референтност .....	156
7.4.4. Наративна понављања.....	158
7.5. Спољашњи изазови и приповедање .....	162



7.6. Скептици и прича.....	167
<b>8. Закључна разматрања.....</b>	<b>171</b>
<b>Литература.....</b>	<b>178</b>
<b>Прилог.....</b>	<b>188</b>
<b>Биографија ауторке.....</b>	<b>190</b>

# 1. Уводна разматрања

## 1.1. Предмет истраживања

Предмет истраживања докторске дисертације представљају предања и приче о личном или посредованом искуству људи о сусрету с натприродним<sup>1</sup> бићима забележене приликом теренског истраживања<sup>2</sup> места у Браничевском округу (Црљенац, Кула, Божевац, Каменово, Велико Село и Пожаревац) у периоду од 2016. до 2021. године. За потребе израде докторске дисертације сакупљена је разноврсна теренска грађа која укључује жанровски, садржински и формално различите приче које тематизују догађаје са натприродним светом. У анализу ће бити укључени теренски записи предања која се могу одредити као демонолошка са заплетима и актерима какви се срећу у традиционалним предањима<sup>3</sup> у изворима из 19. и 20. века. У овим предањима актери су ликови познати из традиције, попут вампира, суђеница и других демонских бића која узимају облике људи или животиња. Препознатљиви сижеи демонолошких предања, на пример, о демонској животињи која пресреће човека на хтонском месту у глуво доба ноћи, вампирима који море стоку или узнемиравају живе, демонским птицама чије оглашавање најављује смрт, суђеницама које проричу судбину новорођенчету и слично, срећу се у теренским записима.

Поред предања која се препознају као традиционална, један део теренске грађе чине приче о личном искуству са натприродним бићима. У овим причама наглашен је индивидуални доживљај који приповедачи представљају или покушавају да представе као натприродно искуство. Ликови, описани догађаји, време и место, као и степен дистанце према испричаном у овим причама су другачији у односу на традиционална предања, о чему ће даље бити речи. Саговорници најчешће описују сопствено натприродно искуство или искуство некога ко им је близак (члан уже породице, рођак или пријатељ), настојећи да пружи објашњење (себи) и слушаоцима за оно што се догодило. Као актери ових прича појављују се различита натприродна бића – повратници, демони животињског изгледа, приказе, људи са

---

<sup>1</sup> На словенском говорном подручју, у научној употреби је неколико термина који се користе за означавање бића из предања, укључујући *митолошка бића*, *натприродна бића*, *демонска бића* или *демони*, и *нечиста сила* (в. Раденковић 2008а: [315]). У аналитичком дискурсу нашег рада термине *натприродно биће* и *демонско биће* употребљавамо као синониме.

<sup>2</sup> Главнину корпуса чине предања и приче о искуству са натприродним, демонским светом, али на терену је забележена разноврсна грађа која није главни предмет истраживања ове дисертације. Ту спадају културноисторијска предања, легендарне приче, приче о чудесним излечењима, приче о породичним проклетствима итд. Изузетак представљају приче које су део већих приповедних целина – на пример, приче о сновима и светим местима – оне се везују за одређене просторе на којима бораве натприродна бића. Тако је, на пример, у потпоглављу 6.3. *Бегановац – учешће заједнице у креирању места*, укључено и неколико културноисторијских предања и прича о светим местима. У директној усменој комуникацији у истраживачким разговорима ове приче су се неизбежно прожимале са предањима и причама о искуству са натприродним и због тога са њима чине неразлучиву целину. Део прича са терена које нисмо разматрали у дисертацији могуће је посматрати као причања о животу (Воšković-Stulli 1984). Њихове теме везују се за појединачне периоде из живота саговорника – приче о детињству, удаји или женидби, одласку и боравку у војсци, преломним тренуцима попут смрти родитеља или супружника, рођењу деце и тако даље. У овим причама често је приказан и шири друштвено-историјски контекст у оквиру кога је смештено појединачно, лично искуство (в. Горуновић 2014), а врло често је то искуство са натприродним светом. Овако посматране личне приче осветљавају контекст у коме се предања и приче о искуству са натприродним појављују у усменој комуникацији, што указује на сложеност жанровских веза у усменом говорном дискурсу и њихову улогу у аутобиографским наративима. Проучавање предања и прича о искуству са натприродним у контексту личних, аутобиографских прича завређује посебну студију, што превазилази оквире ове дисертације.

<sup>3</sup> Извори на које ћемо се у раду ослонити подразумевају фолклорну и етнографску грађу коју је скупио Вук Стефановић Караџић, објављену у *Српском рјечнику* (1818, 1852) и *Животу и обичајима народа српскога* (1867); затим збирке народних приповедака Веселина Чајкановића (1927, 1929), Драгутина Ђорђевића (1988), Радослава Раденковића (1991), Снежане Марковић (2004) и Драгољуба Златковића (2007). Поред тога, поредбени корпус грађе ексцерпиран је из одабраних етнографских студија, документарних списа и недавно забележене теренске грађе.

натприродним моћима, али и натприродна бића која се не срећу у предањима из традиционалног корпуса, попут духова (полтергајст)<sup>4</sup>. Будући да се на записе традиционалних предања и прича о искуству са натприродним не могу применити исти жанровски и методолошки критеријуми, те да контаминације између њих постоје, жанровске поделе које су изведене у овом раду треба схватити условно.

## 1.2. Истраживање предања и прича о искуству са натприродним на терену

### 1.2.1. Истраживачки процес – опште напомене

У периоду од 2016. до 2021. године спровели смо теренско истраживање у неколико места Браничевског округа: Црљенац (родно место истраживачице), Кула, Божевац, Каменово, Велико Село и Пожаревац. У овом периоду водили смо разговоре са саговорницима на тему натприродног користећи се методом полуструктурираног интервјуа. Почетна тачка овог истраживања обележена је нашим претходним истраживачким радом на истом терену,<sup>5</sup> на основу кога смо дошли до закључка да су демонолошка предања честа и разнолика на истраживаном терену. Добро познате теме, мотиви и ликови из демонолошких предања, као и уско локализоване теме и ликови (о недугу, о сеоском запису и чесми у Бегановцу), усмерили су наше интересовање ка демонолошким предањима. У почетној фази истраживања ослонили смо се на властита претходна фолклористичка истраживања<sup>6</sup> и изабране постојеће упитнике<sup>7</sup>, које смо допунили властитим упитницима. Питања која смо постављали у вези са натприродним бићима неки саговорници су почели да повезују са својим животним причама, па смо уместо очекиваних традиционалних демонолошких предања, бележили приче које су говориле о личним доживљајима и искуствима саговорника. Питања која су се отворила на почетку истраживања јесу жанровска, тематска и структурна – јер се у већини прича радило о смањеном степену дистанце према искуству са натприродним. Истраживање је тако померено ка прикупљању прича које тематизују сусрет човека са натприродним бићима или појавама, испричаним као лична искуства или искуства људи који су блиски саговорницима. Желели смо да истражимо на који начин се искуства стварних људи обликују у причу, односно на који начин се проживљена искуства наративно уобличавају. Првенствено смо желели да чујемо каква су искуства са натприродним саговорници проживели, како су та искуства разумели и исказали у причама. Намеравали смо да сазнамо на који начин су саговорници представљали сусрете са натприродним, те да ли су приче обликоване слично као и у традиционалним записима предања.

Због свега претходно наведеног, сматрали смо да би строго коришћење упитника са унапред задатим питањима и вођење структурираног интервјуа довело до схематизације и осиромашивања садржаја одговора. Као најбоље решење указао се полуструктурирани интервју са општим упитником. Треба напоменути да је овај упитник више служио као водич

<sup>4</sup> Полтергајст је термин који долази из немачког језика (*poltern* у значењу 'правити буку' и *Geist* у значењу 'дух') и користи се да означи појаве у вези са духовима. О полтергајстима биће речи у поглављу 4 *Натприродна бића – демони, приказе и духови (полтергајст)*.

<sup>5</sup> Прва теренска истраживања фолклора започета су 2006. године у току основних студија на Филолошком факултету Универзитета у Београду. Прво теренско истраживање настало је у оквиру предмета Народна књижевност на Филолошком факултету (о овоме више у Петровић 2013: 227–229) и трајало је од децембра 2006. године до лета 2007. године у местима Браничевског округа. Друго теренско истраживање је спроведено такође у Браничевском округу, за потребе мастер рада на истом факултету 2013. године.

<sup>6</sup> Поред поменутих студентских истраживања у Браничевском округу, учествовали смо и у теренском истраживању спроведеном у Књажевцу и околним местима 2014. године које је организовала проф. др Зоја Карановић, Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду.

<sup>7</sup> За припремање питања везаних за натприродно користили смо део упитника Ане Плотњикове (Анна Плотникова 1996) везан за народну митологију. Поред тога, користили смо и упитник Пола Томпсона из књиге *Глас прошлости: усмена историја* (2012).

у истраживању који је укључивао питања о темама, мотивима и демонским бићима. Упитник нисмо користили систематски, односно, нисмо увек постављали сва питања свим саговорницима, већ смо их прилагођавали у зависности од конкретне истраживачке ситуације, на пример, када је било потребно прекинути тишину и осигурати „природан” ток разговора, о чему ће бити речи у даљем тексту. Општи упитник је укључивао питања везана за познате типове прича из традиције, попут приче о суђеницима које проричу судбину детету на рођењу, затим за познате ликове демонолошких предања – вампира, кувику, вилу, и друге, као и питања везана за саговорницима познате локалитете (сеоски запис, Бегановац, Обршина) на којима су се одвијали сусрети са натприродним бићима и појавама у прошлости. Ради илустрације, овде доносимо нека од питања која смо постављали у истраживачким интервјуима:

А је л’ знаш да је неко овде видео виле или нешто слично? Је л’ си чула за то? /А овде, на пример, у Црљенцу да се јављале виле? / А то како се иначе дешавало да се људи вампире? Је л’ постојало нешто да се... Је л’ то неко умре па се вампири? Или жив се вампири? / А значи, тамо код записа су виђали? И причали? / А је л’ си чула нешто за, за овај Бегановац? За, од оне чесме, да тамо нешто се неком десило?

Поред конкретних питања која су могла индуковати демонолошке сижее традиционалних предања, постављали смо суптилнија питања која је требало да разговор отворе ка сфери појединачног искуства са натприродним. Таква питања су формулисана уз употребу неодређених заменица (*неко, нешто*) како би се створила спонтана, ненаметљива атмосфера у којој саговорник сам одлучује да ли ће говорити о свом личном искуству или не. Таква су била следећа питања:

А је л’ се десило тако неком исто, ноћу нешто, да се враћо, па да нешто га, неко пресрео? / А је л’ имало нешто тако исто да најави смрт? Да ће неко да умре? Је л’ има сад то? Да неки знак, тако нешто. Да нешто чујеш, ’ел да видиш. Ел да.../ А је л’ ти причали старији да се њима тако дешавало да чују нешто, да виде? / А је л’ ти причао неко да јесте, да је чуо или осетио... присуство и то? / А је л’ се десило теби тако нешто чудно?

С обзиром на то да је акценат у разговорима био на појединачном, личном и у извесном смислу непоновљивом сусрету са натприродним, постављали смо питања која би нам пружила више информација о самој природи проживљеног догађаја. Тим питањима желели смо да сазнамо више о томе како саговорници посматрају сопствено искуство, да ли могу да понуде неко објашњење везано оно што им се догодило, да ли су имали више сличних доживљаја или о њима слушали од других људи:

А после ништа? / И опет нико не види, само ти? / А је л’ си причала још неком то? / А је л’ знаш још неком то исто тако да се десило? / А кад, кад је то било? / А није јој се поново тако нешто дешавало? / А то само ноћу? / Кад то било? / А чекај, а што, што се то мислиш десило? / Мхм. А после? / Па добро, а шта је то могло као да буде? Је л’ то само као животиња обична?

У истраживању је учествовао 31 саговорник, од тога 12 саговорника и 19 саговорница, различите старосне доби и степена образовања. Сви саговорници су рођени на територији Браничевског округа, осим двојице саговорника који су се доселили из Владичиног Хана. За одабир саговорника постојао је само један критеријум, а то је њихова воља да говоре на тему демонолошких предања и прича које се везују за натприродна бића и појаве.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> О саговорницима ће бити више речи у потпоглављу 1.2.4. *Приповедачи и приповедачице*.

У дисертацији смо користили термине саговорник/саговорница и приповедач/приповедачица за све учеснике са којима смо водили разговоре. Термине саговорник и саговорница одабрали смо руководећи се њиховом честом у домаћој фолклористици и антропологији, којима се наглашава „равноправан однос, интеракција и размена” (Златановић 2010: 131) између истраживача и истраживаних. Поред термина саговорник/саговорница, употребљавали смо и термине приповедач/приповедачица. За употребу ових термина одлучило смо се јер теренску грађу којом се бавимо у дисертацији посматрамо као део усмене књижевности. Саговорници су приповедачи који стварају и преносе традиционална предања, а уједно их и обогаћују личним причама о искуству са натприродним. Линда Дег ((Linda Dégh) зато сматра да је неопходно предањима приступити и као проучавалац књижевности и као етнограф (уп. Dégh 1991: 11–39).

Сви разговори су снимани мобилним телефоном, а саговорници су пре почетка истраживачких разговора обавештавани да ће разговор бити сниман. Такође, сви саговорници су пристали да транскрипте разговора користимо за израду докторске дисертације. Идентитет саговорника и саговорница остаће скривен коришћењем лажних имена,<sup>9</sup> а она су коришћена и за појединце који се у разговорима наших саговорника спомињу. Знаком [...] \* користили смо се приликом транскрипције да означимо делове разговора који нису били разумљиви, као и делове транскрипата у којима су истраживачки коментари. Делови транскрипта коришћени у дисертацији обележени су бројевима. На крају дисертације налази се Прилог са именима приповедача и бројевима прича.

Већина истраживачких разговора забележена је у кући саговорника или истраживачице, а само један разговор је забележен на радном месту саговорнице (продавница хране и пића). Дужина трајања интервјуа зависила је од много фактора, укључујући временско ограничење истраживачице и саговорника, затим занимљивост теме за саговорнике и њихове спремности да о њој у датом тренутку говоре. Интервјуи су трајали у просеку од пола сата до скоро четири сата. Време трајања интервјуа није утицало и на његову садржајност. Рецимо, спонтан и врло кратак истраживачки интервју водили смо са саговорником Иваном, од кога смо забележили неколико краћих предања, антипредања, причу о судбини, неколико личних искустава у којима се необјашњиви догађаји тумаче упливом натприродне силе.

Специфичност прикупљене грађе и вишедимензионалност истраживачке теме изискују мултидисциплинаран приступ у проучавању предања и прича о искуству са натприродним. Полазни метод који ће бити коришћен за идентификацију и класификацију добијене грађе јесте фолклористички приступ жанру предања. У теоријским разматрањима и анализи грађе ослонићемо се методе фолклористике, антропологије, анализе дискурса, социолингвистике, наратологије, те на културолошке и социолошке анализе.

### **1.2.2. Теренско истраживање предања и прича о искуству са натприродним – на „терену” и код „куће”**

Крајем прошлог века долази до преиспитивања традиционалног појма терена и теренског рада<sup>10</sup> у антропологији, као и у другим сродним дисциплинама, укључујући и

---

<sup>9</sup> Иницијале нисмо могли користити зато што је истраживање спроведено на једном мањем географском простору и у малим заједницама, па постоји могућност да се идентитети саговорника лако разоткрију. У домаћој фолклористици и антропологији навођење иницијала или ознака за различите саговорнике (С1, С2 и сл.) чешћа је пракса, али за потребе наше дисертације показала се као неподесна јер је нарушавала разумевање текста. Ове ознаке су коришћене као најавна реплике сваког саговорника у самом транскрипту, али смо у деловима рада где се бавимо анализом посебних прича, тј. делова транскрипата, користили лажна имена.

<sup>10</sup> Још од времена Малиновског и његових истраживања, традиционална антропологија је терен посматрала пре свега кроз просторне, а не кроз временске и историјске категорије (Ивановић 2005: 134). Више о промени значења терена у антропологији у: Gupta & Ferguson 1997: 1–46.

фолклористику.<sup>11</sup> Терен је раније посматран као строго омеђен географски простор на који истраживач одлази, борави одређено време активно учествујући у животу заједнице, а по повратку са терена пише етнографски рад. Са напуштањем идеје о култури као кохерентној и омеђеној географској целини, антрополози су се почели залагати за укидање „хијерархије теренских локација” (Gupta & Ferguson 1997: 13)<sup>12</sup>, што значи да терен може бити било које место, а не само географски удаљене, „егзотичне” заједнице. Истраживање се може одвијати и код „куће” на „домаћем” терену, а осим промене погледа на место терена, антрополози су се почели залагати и за преиспитивање традиционалних дихотомија: „инсајдер – домаћи наспрам аутсајдер – странац” (Simić 2010: 38).

Као истраживач на познатом домаћем терену, сусретали смо се са различитим изазовима које доноси теренски рад када се спроводи у више наврата током дужег низа година. Наш приступ теренском раду можемо одредити као балкански/источноевропски („back and forth”)<sup>13</sup>, који подразумева да истраживач више пута понавља посете на истом/блиском терену током више година. Исто тако, наша истраживачка позиција је специфична – поред тога што смо на домаћем терену, истраживање смо спровели у месту где смо рођени и где смо провели велики део живота. У наставку ћемо указати на комплексну истраживачку позицију у којој смо се нашли, будући да су нас саговорници перципирали двојачко – као мештанина и као некога ко не припада у потпуности заједници коју истражује.

Почевши од 2006. године, боравили смо на истом терену у неколико наврата обављајући студентска теренска истраживања традиционалне културе и фолклора. Саговорници су се током година навикли на честе посете истраживачице<sup>14</sup> и упознати су са предметом нашег истраживања, што је допринело да буду отворени за интервјуе.<sup>15</sup> Чињеницу да смо „домаћи” и да неке од саговорника познајемо и дуже од једне деценије посматрали смо као предност приликом припремања за ново теренско истраживање. Ипак, ново истраживање фокусирано на прикупљање прича које тематизују сусрет са натприродним, ставило нас је у другачију позицију у односу на претходна истраживања, отворивши истраживачке ризике са којима се раније нисмо сусретали.<sup>16</sup> Истраживати о догађајима који тематизују сукоб/сусрет са натприродним значило је од саговорника очекивати да буду отворени за разговор о нечему што је на више нивоа изазовно.<sup>17</sup> Имајући на уму, с једне стране, да је сама тема била потенцијална препрека, и с друге стране, да смо желели да добијемо што је могуће конкретније приче и сазнамо како саговорници посматрају натприродне догађаје, сматрали смо да је било најсигурније да истраживање започнемо са саговорницима које смо познавали одраније. Тако

<sup>11</sup> Више о терену у фолклористици видети у: Петровић 2010: 40–55; Петровић 2013: 222–232.

<sup>12</sup> У оригиналу: “hierarchies of field sites” (Gupta & Ferguson 1997: 13).

<sup>13</sup> За разлику од етнографског приступа терену који подразумева један дужи боравак у заједници која се истражује, „back and forth”, како га називају Чарна Брковић и Ендру Хоџиз (Andrew Hodges), „широко је описан као балкански или источноевропски, где истраживачи спровode узастопне кратке посете терену по месец дана, често током много година” (Brković & Hodges 2005:108). У оригиналу: “loosely defined as Balkan/Eastern European, whereby researchers make repeated short visits to a field site for a month or so at a time, often over many years” (Brković & Hodges 2005:108).

<sup>14</sup> Поред наших студентских истраживања терена, треба напоменути и студентска истраживања Јоване Дишић, спроведена у Црљенцу у периоду од 2006–2007. године. Део теренске грађе објављен је у Дишић 2016 и Дишић 2018.

<sup>15</sup> О студентским теренским истраживањима писала је Соња Петровић. Она запажа да: „Старији саговорници, било да су познати или непознати истраживачима, често развијају благонаклон однос према младим сакупљачима и то повољно утиче на разговор, док студенти, с друге стране, својом заинтересованошћу и ентузијазмом дају потврду саговорницима о важности њихових прича и ставова, чиме се покреће перпетуирајући процес, али и у извесном смислу процес реституције, узвраћања заједници” (Петровић 2013: 229).

<sup>16</sup> О ризицима у теренском раду видети више у: Сикимић 2008: 81–93; Сикимић 2009: 21–23.

<sup>17</sup> Приповедање демонолошких предања често је изазовно за саговорнике. Један од разлога за то јесте што казивачи демонолошких предања доводе у питање свој „леgitимитет не само као добри или лоши казивачи већ и сопствени легитимитет као личности, будући да знање о натприродним, оностраним појавама често наилазе – посебно у новије време – на одбојност пре него на дивљење” (Rudan 2006: 90–91). У оригиналу: „legitimacy as a person, since knowledgeability about supernatural, other-worldly phenomena often encounters – particularly in more recent times – aversion rather than admiration” (Rudan 2006: 90–91).

су први интервјуи обављени у Црљенцу 2016. године са саговорником Марком са којим смо, почевши од 2006. године, имали више формалних и неформалних разговора на различите теме.

Током анализе грађе, чак и у периоду када није било истраживачких интервјуа, развијали смо мрежу саговорника и водили неформалне разговоре<sup>18</sup>. Сматрамо да је важно споменути овај период као плодотворан за наше истраживање и указати на значај неформалних разговора. Прво, у овом периоду боравили смо на терену и имали смо прилике да о искуствима са натприродним слушамо и од својих вршњака, што је довело до тога да наш избор саговорника не ограничимо на старију популацију. Друго, у овом периоду већ смо добили прве смернице ка потенцијалним саговорницима. Наш рад на дисертацији је утицао на то да обратимо више пажње на овакве приче у свакодневним разговорима и да у неформалним, свакодневним разговорима, добијемо упутства о доласку до нових саговорника.<sup>19</sup> Временом смо створили разгранату мрежу сарадника и саговорника. У наше истраживање стога укључујемо и ситуације у којима је тема натприродног случајно израстала из свакодневних разговора, као што су снимљени разговори вођени током приватних окупљања и прослава. Неки од тих разговора прерастали су спонтано у интервјуе, снимљене аудио-опремом (више у даљем раду). У раду ћемо користити и грађу донету по властитом сећању – неформалне разговоре са локалним становништвом у којима се најбоље види како се одређено веровање задржало у заједници и какви догађаји га активирају.

Током претходних, студентских истраживања на терен смо долазили више пута у различитим временским периодима, своје посете најављивали саговорницима, а затим, антрополошким речником речено, „одлазили са терена” и започињали рад „код куће”. Сада смо били у ситуацији у којој је између места терена и куће било све теже успоставити јасну границу. У овом истраживачком периоду (2016–2021) проводили смо и по неколико недеља у родном селу, одлазили код саговорника, враћали се у Београд, а онда поново долазили на терен. Поред тога што су наше посете терену биле честе и дуге, присуствовали смо разговорима у којима су помињане приче о искуству с натприродним и онда када нисмо активно истраживали. Боравећи у месту које је заправо наш терен, дешавало се да много пута присуствујемо разговорима између чланова заједнице и слушамо о њиховим јединственим искуствима са натприродним. И по одласку у Београд, настављали бисмо да контактирамо са својим саговорницима и уговарамо виђења. Идентично истраживачко искуство описује Вирџинија Капуто (Virginia Caputo):<sup>20</sup>

„Моје истраживачко искуство није обележило само ’одлазак на терен’ на дужи временски период. Моје је било искуство сталног доласка и одласка на терен и са терена, до тачке у којој је, с времена на време, терен постао неразлучив од куће” (Caputo 2000: 26).<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> „Под неформалним интервјуом подразумевају се сви они разговори који су резултат спонтано настале размене информација, односно до којих је дошло непланирано, и специфичним ситуацијама које су отвориле могућности истраживачу да дође до корисних података. Ови разговори су по карактеру неформални, често се одвијају у (за формални интервју) неуобичајеним просторима (нпр. у спољашњој средини, у кафићу, кафани, уз телевизор, у превозном средству, у шетњи и слично) и могу или не морају да буду снимљени” (Вучинић Нешковић 2013: 169). Неформални разговори у нашем истраживању су сви они разговори са сарадницима и саговорницима који су се десили спонтано и неплански и који нису прерасли у снимљене интервјуе.

<sup>19</sup> На пример, приликом једне посете пријатељици у разговору смо поменули тему свог будућег истраживања. Пријатељица се сетила да је о искуствима са натприродним слушала од свог деде и да би он сигурно био рад да са нама разговара. Поред тога, од пријатељице смо тада чули али не и забележили и неколико личних искустава са духовима и страшним доживљајима које је имала као тинејџерка.

<sup>20</sup> Ова антрополошкиња даље наводи да „замагљивање граница између терена и куће даље је омогућено технологијама” (Caputo 2000: 26) које су је повезивале са кључним информантима након што би напустила терен. У оригиналу: “Blurring field/home boundaries was further enhanced by technologies” (Caputo 2000: 26).

<sup>21</sup> У оригиналу: “My research experience was not marked solely by ‘leaving for the field’ for an extended period of time. Mine was the experience of continually coming and going to and from the field, to the point where, at times, the field became indistinguishable from home” (Caputo 2000: 26).

Наш контакт са саговорницима није био олакшан само тиме што у физичком смислу ми нисмо морали да одлазимо далеко од куће како бисмо пронашли своје сараднике. Напротив, многи разговори вођени су у нашој породичној кући, често у ситуацијама када истраживачки интервју није ни био планиран. Потенцијални саговорници су долазили у уобичајене посете и том приликом смо могли да чујемо о њиховим искуствима са натприродним и да уговоримо будуће сусрете и формалне интервјуе. Овакве ситуације промениле су нам погледе на схватање терена, што је даље утицало и на наш избор саговорника и напослетку и на грађу коју смо прикупили.

Поновљени сусрети су нам олакшавали снимање жељених прича јер је саговорнике било потребно само подсетити на оно о чему су нам једном већ говорили:

С1: Па не, кажи ми, постави ми питање, не знам шта да причам [...]\*.

И: Па не, ти си ми сад рекла да...

С1: Па ја јесам виђала све и свашта. Ал' шта? (271)

И: Па да ми испричаш, на пример, оно... Је л' неко, не знам, доживео нешто, не знам, ово што на пример, видели недуга, виле, вештице, је л' то...

С: Па то сам ти ја причала.

И: Па јеси. Али то си ми причала за твог деду. Ел' за оца.

С: Деда.

И: За недуга си ми причала добро.

С: Да.

И: А је л' видо то још неко? Да си чула?

С: Кад мен деда причао? (50)

Иако су многи саговорници били спремни да причају о сопственом искуству са натприродним, сама тема је контроверзна јер подразумева саговорничково позиционирање у односу на испричани догађај и његов директан или имплицитан однос према веровању у натприродно. Као што је већ напоменуто, питања смо често постављали тако да их смештамо у прошлост или користимо неутралну форму која не захтева од саговорника да причају о сопственом искуству уколико то не желе, нпр.: „Је л' неког морило / Је л' неко доживео / А је л' ти причали старији да се њима тако дешавало да чују нешто, да виде?“. Увођење теме везане за натприродно и смештање потенцијалног искуства у прошлост, евоцирање прича из друге руке, или уопштена питања о потенцијалним саговорницима само су неке од тактика којима смо се служили у истраживању:

И: Да, ето... Па, мени није битно да ли је неко старији или млађи, само неко ко хоће, ето, да прича о томе.

С1: Мхм. Да, да, да.

И: Да је нешто или чуо или доживео слично.

С1: Па да, али опет кажем ти, прво ово нема везе, ово је истинит догађај. Значи, који, значи, оно.

И: Истинит догађај, да. Да, да, није.

С4: Не знам ко би нешто могло на ту тему.

С1: Е, сад, добро. [кроз смех]\* Има сад исто и ово, е то је сад већ паранормално, што каже. Опет везано за тај случај, то је баба причала више пута. Сад ја враћам филм, па сам се сетио. (339)

Повремену тишину током истраживања прекидали смо питањима везаним за систем локалног народног веровања, распитујући се о конкретним демонским бићима и локалитетима на којима се она појављују. Намера нам је била да оваквим питањима подстакнемо



приповедање, а не да добијемо конкретну информацију о постојању или изгледу одређеног демонског бића:

С: Е сад, шта сам беше још хтела. Јуче сам размишљала о томе, још нешто треће сам хтела да испричам, али сад тренутно... Не могу да се сетим. Искључи, па ћу да се сетим.

И: Ма нема везе... А је л' ти причали можда, кад неко умре, па оно до четрдесет дана да се вампири, да нешто ту. (80)

И: Е па овако. Мене занима, на пример, да ли се причало некад, за то да се виђао недук? Си чула за то?

С: То нисам.

И: Ниси за недуга чула. А за кувику што најављује смрт?

С: Ту кувику, то сам виђала. То сам виђала стално. То сам виђала. (220)

И: А није, на пример, си чула можда тамо горе за овај запис?

С: За запис?

И: Да ту нешто. Исто неке...

С: Па то су те приче. (114)

И: А је л' ти причао још неко на пример да, да му се неко исто тако од мртвих показивао или да се вампирио или нешто?

С: Па причали, како нису причали. (64)

И: Ето... А нису причали за то да се неко повамперио? Ил' нешто тако... (109)

Замагљена просторна и ментална дистанца између куће и терена и разговори који су више наликовали на свакодневну конверзацију него на истраживачки интервју смањивали су дистанцу која постоји у односу истраживач : истраживани. Саговорници су истраживачицу често ословљавали личним именом, *Дано* или *сине*, наше најављене доласке су организовали у време када немају превише посла како бисмо имали што више времена за разговор.<sup>22</sup> Многи саговорници са којима се познајемо одраније распитивали су се о нашој породици и очекивали да је виде приликом истраживачке посете, припремили би вечеру или неки други вид послужења, позивали нас да их поново посетимо. Саговорници су желели да разговоре наставе. Такав је случај са саговорником Марком, са којим смо, на његову иницијативу, имали више истраживачких интервјуа. Саговорници су наше разговоре посматрали као разговоре између два пријатеља и веровали да у њима учествујемо подједнако и са подједнаком одговорношћу према ономе о чему разговарамо:

Волим да идем. И то гледам кад идем негде да питам телефоном да л' нема посета. Избегајем де има троје, четворо, она прича једно, она прича друго, не можеш да поразговараш. И онда, још нешто, ако смо сами ја и ти, ти ћеш да се отвориш и ја да се отворим да ти кажем, да никоме не смета. Не мислим друго. Ако случајно чујем да си негде казала, ти си казала, други ники није [смех]\*. Каже ова, како беше, за љубав двоје, за свађу двоје. А де трећи има, то је ђаво. Јер та трећи, ако утроје разговараш, она слободно мож да рекне једно, она друго, а неко треће. И онај пренесе то. Сад, да л' је ова, да л' је она. [неразумљиво]\* Шта сам ти причао, ти то мож да причаш то што сам

<sup>22</sup> Умањеност дистанце између саговорника и истраживачице видљива је и на нивоу текста предања. Као просторна одредница деловања натприродне силе узета је, рецимо, близина куће истраживачице: „Он је милео од твоје капије, до куће. На све четири ноге” (240). Саговорница Ленка је у једном од предања укључила истраживачицу као једног од (пасивних) актера догађаја: „Ја сам мислила да сте ви. Пуштили музику горе, у соби” (54).

ја теби причао. А ја. Ако сам нешто казао што никем нисам причао, теб сам казао, значи ти си казала. А оно велико друштво. И још нешто. Човек, није важно, жена, дете, увек тежи да, да се отвори, да, код друга, другарице, мада непроверено мож да се деси да та није баш пријатељ. Да ода тајну, ал' ипак сви ми патимо од тога, нешто што интересно, нешто што ни мучи, или, да радује исто. Да повериш, да кажеш некоме, знаш. Лепше дође, лепши живот, кад имаш неког уз тебе да, да ли да се похвалиш, и да се пожалиш, поготову у садашње ово време, прешао границе. Ретко да има куј поверење и да кажеш... (1)

Саговорници су нас доживљавали као равноправну учесницу у разговору, и уједно неког ко може да чује, разуме и похрани саопштене идеје. Није било довољно само „слушати” причу, већ и „испричати” своју. Речима нашег саговорника: „Шта друго да ти причам, причај ти нешто!” (3). Наше везе са саговорницима одређене су делом и нашом припадношћу заједници. Исто тако, то што су нас доживљавали као мештанку села, утицало је не само на знање које су саговорници спремни да поделе него и на начин на који ће оно бити дељено. Део репертоара чули смо и забележили у фрагментима, јер су саговорници подразумевали да смо упознати са појединим догађајима, локалитетима и актерима, па нису сматрали неопходним да у причу укључе све елементе. Приповедној целини, коју у наредном примеру издвајамо, претходи део транскрипта у коме су три приче. Прва кратка прича састоји се од неколико реченица донетих у фрагментима („Али, куче. Чучело уз запис, а беле груди”, 12). Саговорник описује ноћни сусрет са псом који стоји поред сеоског записа. Сусрет се завршава тако што је саговорник посегнуо за каменом, а пас побегао и придружио се осталим псима који су у оближњу њиву дошли због хране. Наредна прича још је мање развијена и састоји се од једне, паузом и коментаром испрекидане реченице: „А за причање, то причао [...] \* ... да стали коњи, ни могли да вучу кола, а знаш... то мен то што се деси, ја не повезујем с тем” (12). Ова рудиментарна прича о коњима које је зауставила натприродна сила, послужила је саговорнику да направи паралелу са претходном причом о свом сусрету са псом, чиме је демитологизовао доживљено искуство. Трећа прича је дужа и описује лично искуство у коме се кола која вуку краве покваре код сеоског записа. Након тога следи приповедна целина којој желимо да посветимо више пажње јер показује да једино онај ко познаје локалну традицију, још конкретније, појединачан догађај, може учествовати у конверзацији:

А ту случајно једна жена наишла, снила. Ал' то нисам мого да знам, ни ми се дало, нисам разговарао. Да снила она да лековита вода има, да само ту може да излечи. Да л' она, да л' њу, да погинула жена, ћерка. Зато лик ова, девојчице, вероватно да је ту. Мати, ћерка. Убијене ту. Али ово што се појавило мен, то су три снимка. У једном ни се појавило, у два се појавило. Е после. Е после, [унук, нап. Д.Ј.]\*. Он слико на овај, телефон мобилан. У боји. То је лепота, слика оргинал ко живо живинче кад сликаш. Али они дугмићи близо ваљда притисо, ни се дало. Да... А ја не мог да ћутим, да не причам. Седимо уочи Ђурђевдана ја и Драгомир, ова, што био...

И: Драгомир поп?

С: Драгомир Симић.

И: Симић, аха.

С: И нема Драгомира. Ја ударим дол код ћуприје, тамо дол има врба за [...] \*, прут. Јер у Бегановцу нема. Кад сам пошо код лештара, ту сам чуо, куче лаје. [...] \* да не би ишли ујутру, ја и Драгомир договорили смо увече. Ма лаје куче, лаје и ја... Али није ко ово Буцко, Буцко велики пас био, ово тањи глас. Ови мањи кучићи. Ал' чује се чак доле де је лештар овај. Што каже, ка одавде до Иванове куће. [...] \* даље можда. И ја кад сам се приближио, гледам по пољу. Чистина, нема овце, ко, реко, неки чобанин чува овце валда. Није сунце зашло још [...] \*. И ја кршим грање, ослоним се на чесму. И пођем. Кад, поред путање, тако багрем дебео, поред путање. Кад сам дошо до тога баграма, кад је залајало куче на мене! Одозгор. Ја сам се уплашио. Кад ја погледам,

птиче суро ко гугутка. Да. И савило главу тако, знаш, и гледа у мене и кефће. Као куче. Ал' да се чује чак дол, што каже, двеста-триста, ма каки двеста-триста. Четросто метара. И реко, ма сад ово, опомиње ме што сам ја причао за ово лик девојчице. Кажу они који добро виде, око четрнајс година. Тринајс, четрнајс година. По физиономији. Ја, реко, то ваљда што сам причао то, то куче... (14)

Саговорник је у уводном делу приче штуро одредио локацију догађаја („ту“), алудирајући на место код сеоског записа, а затим и основне елементе догађаја (сан о лековитој води, убиство) и актере (жена и девојчица чији се лик појављује). Други део приповедне целине је рудиментаран, непрецизан и тешко разумљив. Он садржи елементе приче, која се не активира у целости, о томе како је саговорник фотографисао чесму у Бегановцу на којој се појавио лик девојчице (више у потпоглављу 6.3. *Бегановац – учешће заједнице у креирању места*). Део који затим следи („А ја не мог да ћутим, да не причам“) тешко је повезати са претходним делом приче, али смо саговорнику дали простора да даље настави, одобравајући његово приповедање тиме што смо показали да смо разумели контекст приче и актере догађаја. Приповедни део који следи пажљиво је компонован и чини целину са причом о сусрету са псом са почетка разговора, а уједно је и разрешење нејасних делова у разговору. Саговорник припрема сцену описујући свој одлазак на исто место на коме је годинама раније видео лик девојчице. Лавез који се претходно чуо у даљини сада се чује готово испред саговорника и појачава се како се он приближава дрвету багрема. Наизглед безазлен одлазак по врбово грање претворио се у злокобан догађај: „Кад сам дошо до тога баграма, кад је залајало куче на мене! Одозгор. Ја сам се уплашио“. Приповедање је емоционално набијено, праћено променама у тону и боји гласа, и фацијалном експресијом. У тренутку разговора са истраживачицом, саговорник је поново проживљавао догађај па је и његово приповедање такво да поступно води до разрешења приче. Прича о девојчици чији се лик појављује на чесми у Бегановцу већ је раширена у заједници и због тога саговорник не сматраа потребним да нам детаљно исприча цео догађај, подразумевајући да смо већ упознати са причом. Иако се ради о другој врсти теренског истраживања, антрополошкиња Марина Симић описује идентичну истраживачку ситуацију у којој се њени саговорници ослањају на познат репертоар:

„Ја сам једноставно била 'локалац' и људи су претпостављали да се разумемо, чак и када ствари нису биле експлицитно речене, или када је било само неколико наговештаја о томе како треба тумачити одређену ситуацију или случај“ (Simić 2010: 35).

Када саговорник и истраживачица деле заједнички социокултурни простор, саговорник може претпоставити да ми познајемо и друге приче који круже заједницом. У овом случају, саговорник претпоставља да су нам познате и појединачне приче везане за конкретан локалитет, па не мора осетити потребу да причу исприча поново. И више од тога, саговорник, у овом случају, претпоставља да осим тога што је истраживачица упозната са поменутиим личним искуством, са њим дели и исте моралне вредности које имају удела у разумевању присуства натприродног у свакодневици. С временом смо схватили да је овакво подразумевање блискости карактеристично за готово све наше саговорнике. Као истраживачица која припада локалној заједници, почели смо да користимо своје (шире) знање о локалитетима и усменој традицији браничевског краја, као и (уже) знање о конкретним догађајима о којима смо раније слушали од саговорника. Због тога нисмо инсистирали на добијању кохерентних, уобличених и исполираних прича. Искуство о којем смо слушали и могли да га реконструиремо на основу фрагмената, допринело је да сазнамо оно што је испод површине у конкретној причи о искуству са натприродним.

То што су нас саговорници перципирали као припадницу локалне заједнице, подразумевало је да у разговору учествујемо са одређеним знањем и познавањем догађаја, али није нужно значило и да ће саговорници одлучити да о својим искуствима говоре. У таквим

ситуацијама разумели смо да се налазимо у сложеним односима са својим саговорницима и да, премда смо били упознати са њиховом прошлошћу, нисмо увек успевали да разумемо и због чега о неким искуствима не желе да говоре или оклевају да их испричају:

И: Причао си ми онда да си видео нешто на чесми.

С: А, за оно. Па знаш, шта. Стварно, то сам и хтео да ти кажем за Бегановац. Невероватно. Невероватно. Али у ово моје лечка живота. Истина је да има, постоји паралелни свет са нама, који живи са нама, али не прича се јер нико не верује то и такорећи недоказиво. А чуда, чуда има, дешавају се, која необјашњиво, знаш. [...] \* Јер, видиш ти. Ајд, сад да ти испричам за... Добро, то је... Нерадо се прича, знаш... недоказиво. Краве, коњи. Они виде невидљиво биће. И плаше се и беже, дешава се чуда значи. Е сад, ја повезујем, не ја, него повезујем знаш да то има везу са тим. Пример, кад умро Давид. Кад његова ћерка отиде у шталу, стока пуштена, иде по штали. А куј и' пушти, нема појма. Да л' Давид, да л' шта. То су та невидљива бића. Е сад. Десило се мене, оведе... имао сам, да л' једног бика ил' два сам товио, не знам. [...] \* Отидем ујутру, бик се одрешо, ланац знаш, једна алка па друга, немогуће, да тресеш никад не мож се откачи. Одрешен и иде по штали. Друго јутро опет отидем, опет. Опет тад се десило. А добро, није за причање то. [тихо каже, двоуми се да ли да настави]\*

И: Што?

С: [смех]\* Зна, [комшија]\* кад умро, треба да је [комшија]\*. А то су тајне. Ја узнем жицу и свежем она ланац. Са кљештима. Немогуће прстима, треба да имаш кљеште. Кад сам отишо ујутру у шталу, кржаве јасле. Врат крвав цео. Каква оно борба била. Рогови, обадва поломљени, ал није могло да се одрешо. Значи, то код Давида [познаник]\* ја нисам видо, то Марица [кћерка]\* причала. Ал' код мен се десило ово овако. Ко одрешо и како одрешо? (3, 4)

Ова прича је настала као саговорников одговор на нашу молбу да нам понови причу коју смо у прошлости од њега слушали и нисмо успели да снимимо. Саговорник је, међутим, испричао друге две приче, одлажући разговор о „догађају на чесми” за неко време (в. претходно наведен пример број 14). Он обе приче доводи у везу са натприродним светом који животиње могу да осете. Ово одлагање приче о догађају код чесме није случајно, јер је она много личнија и директније приказује сусрет саговорника са бићем које припада натприродном свету (птица која лаје). Саговорникова намера да причу исприча праћена је повременим прекидањима, дистанцирањем од ситуације разговора смехом и враћањем на започету причу уз оклевање: „Ајд, сад да ти испричам за... Добро, то је...”. Погрешно би било помислити да је саговорник уздржан зато што између њега и истраживача постоје неповерење и страх да прича неће бити прихваћена као стваран догађај, јер овакве догађаје и сам саговорник објашњава као људима „несазнатљиве”. Напротив, саговорник не доводи у питање сопствено искуство и јасно је одређен његов однос према свету натприродног. Питање које саговорник поставља на крају је само реторичко – имплицитно се подразумева да реципијент, у овом случају само истраживачица, може да разуме причу. Због тога, оклевање које постоји у саговорниковом казивању долази из страха да поново не прекрши табу ћутања и тиме потенцијално изазове нови сусрет са натприродним у будућности.

Након неколико снимљених разговора и преслушавања теренских снимака, схватили смо да је неопходно прилагођавати свој истраживачки приступ у зависности од истраживачке ситуације у којој се нађемо. Чињеница да смо на домаћем терену на коме можемо боравити дуже и проводити време као мештанка села, донела нам је предности у прикупљању аутентичних прича о личном искуству јер су нас саговорници доживљавали као „домаћу”. Али поред тога што смо били прихваћени као део локалне заједнице, морали смо да се позиционирамо у односу на наше саговорнике у социјалном смислу. Због тога што смо себе одредили као студента-истраживача који приче о натприродном жели да сними и даље користи у писању доктората, доживљавани смо и као неко „са стране”:

С: Синоћ кад сам дошла, ја сам ту после нешто везла, и размишљала сам о томе. То си можда могла највише да покупиш од ови жена, од житеља овамо код Жагубице.

И: Мислиш за тај влашки крај?

С: Мхм.

И: Па добро, они имају своје приче сигурно, али што да не могу....

С: Можеш и тамо ако имаш неког ко ће да ти помогне, да те одведе код тих старијих особа, да ти исприча. Јер они, како бих ти рекла... Јесмо ми, живимо сви овде и то... али Власи су Власи. Да се разумемо. Ми Срби, ми смо ко рогови у врећи. Три Србина кад се састану, то је катастрофа. А Власи, они су везани један за другог и они се страшно помажу. Ево, видим ја разлику између Куле и Црљенца. У Кули се људи страшно помажу. Како би ти рекла. И у обради земље, и ммм.... Ако је неко славље, сви су ту. Ако неко умре. Имала сам прилике, јер мени је отац из Куле. Ја више имам фамилију у Кули него у Црљенцу. Јер тетка се удала у Кулу, сестра се удала у Кулу. Прабака ми је из Куле, отац ми је из Куле. И ја практично имам више тамо родбину него у Црљенцу. Кад је сахрана, па бре, цело село дође. А овде у Црљенцу, не. Овде само ко се обавести, тај дође. Ко се не обавести, не. Врло ретко. Можда из комшилука тако. Или ко баш хоће. А у Кули, не.

И: Сви долазе?

С: Сви. И они, како би ти рекла, друштвенији су. И дружељубиви. Док Црљенчани нису баш. Примећујеш и ти?

И: Па де знам...

С: Ниси стално ту, па и не можеш да видиш то. У Црљенцу је... Ми смо другог менталитета. Највероватније је да то није једно племе. (77)

Наведеној приповедној целини претходи уводни део разговора у коме саговорница жели да сазна више о разлогу истраживања и писању доктората. Иако је интервју најављен и саговорница има припремљен репертоар, она нас најпре упућује на „боље место” за нашу тему, правећи разлику између становника различитих места на основу сложености, помоћи и подршке које пружају једни другима. У исто време, она представља себе као неког ко је другачији од својих суграђана, јер свој идентитет везује и за суседно место у коме се „људи страшно помажу”. Истицање става да су други „сложнији” и „дружељубивији”, и амбивалентна позиција саговорнице у односу на заједницу у којој живи (она је довољно дуго део ње да је добро познаје, али и неко ко је другачији јер „више” припада суседном месту), маркира и однос који саговорница има према истраживачици. Она нас доживљава као припадницу заједнице у којој намерава да разговара са другим људима и чује њихова искуства о натприродном. Ипак, њена позиција се разликује од наше јер саговорница припада и другим социјалним срединама а уједно је „ту стално”, за разлику од истраживачице, чији боравак у месту није константан и самим тим, према њеној оцени, утиче и на лимитирано знање о заједници.

На почетку истраживачког процеса, прилагођавање саговорницима током интервјуа и конкретизација истраживања на приче које тематизују сукоб или сусрет човека са натприродним, чинили су нам се пре као препрека него као предност у истраживању. Очигледно прилагођавање саговорницима и вођење разговора који више личе на свакодневни разговор него на истраживачки интервју, посматрали смо као недостатке свог методолошког избора. Ипак, након првих сусрета са саговорницима, схватили смо да шароликост истраживачких приступа, редуковање питања на минимум и замена испитивања слушањем, омогућава да добијемо усмену грађу која је другачија у односу на фолклористичку грађу са којом смо се раније сусретали.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> На идентичан начин Јелена Марковић описује методологију истраживања причања о детињству: „U tom sam vremenu osmislila mrežu metodoloških postupaka od kojih svaki sa svojim osobitostima nastoji dopuniti nedostatke ostalih postupaka, a sve u skladu sa zanimanjem za pojavu koja je bitno, pa čak i ključno, obilježena 'prirodnim' kontekstom koji je često nemoguće snimiti ili vjerodostojno zabilježiti” (Marković 2011:125).

Унеколико другачији методолошки приступ истраживању прича о натприродном проистекао је из наше позиције истраживања на добро познатом терену, односно у заједници у којој смо одрасли и провели већи део живота, што је допринело да напустимо идеју традиционалне антропологије о „уласку на и изласку са терена” (Gupta & Ferguson 1997: 12)<sup>24</sup>. Замагљивање граница између терена и куће отворило је и питања наше позиције на домаћем терену. У сложеним односима и интеракцијама, саговорници су нас доживљавали и третирали као некога ко са њима дели заједничко знање али није у потпуности „домаћи”. Двоструко перципирање истраживача на терену показује да се не може направити ни стриктна граница између истраживача који је домаћи и који је странац, бар када се ради о томе како истраживача доживљавају саговорници.

### 1.2.3. Истраживачке ситуације

Издвојићемо три основне истраживачке ситуације у којима смо забележили предања и приче о искуству са натприродним, проистекле из позиције истраживачице на домаћем терену.

Прву истраживачку ситуацију могли бисмо да назовемо неиндуковани разговор. Опис ћемо почети примером који смо забележили у разговору са саговорником Марком, кога познајемо дуги низ година и са којим смо већ имали близак однос. Идеја да истраживачи развијају присан однос са истраживанима није нова и практикује се као део антрополошко-лингвистичке теренске праксе (види у: Сикимић 2014: 116). Посете саговорницима са којима смо у блиским односима нисмо најављивали као званичне посете, па саговорници нису унапред били обавештени о теми истраживања. На пример, први разговор са саговорником Марком обављен је приликом једне од наших периодичних посета, када је саговорник већ био у позним годинама. Намеравали смо да са њим започнемо спонтан разговор, ослањајући се на његове раније приче. Те приче говоре о локалитетима који су у усменој традицији Браничевског округа препознати као места која генеришу различите приче о сакралним и хтонским топонимима.<sup>25</sup> Овакав истраживачки поступак у фолклористичким теренским истраживањима није новина, премда он често доводи до тога да истраживачи бележе већ познате варијанте, док друге приче остају скривене и забележене: „Осим ако их неки случајни догађај не доведе у везу са појавном манифестацијом веровања, фолклористи плове по познатим водама ка предвидљивим дестинацијама” (Dégh 1996: 37)<sup>26</sup>. Са друге стране, у атмосфери у којој интервју више наликује на свакодневни разговор, где су истраживач и саговорник блиски и отворени један према другом, овакве случајне ситуације казивања могу да доведу до прича које би, у формално вођеном интервјуу, остале забележене. Део транскрипта који доносимо односи се на почетак разговора са поменутиим саговорником. Иако је време трајања интервјуа у фолклористичким истраживањима у највећој мери одређено слободним временом и вољом саговорника, до сада нисмо имали прилике да водимо или присуствујемо овако дугим интервјуима<sup>27</sup>, што ће се показати плодотворним за наше истраживање:

С: Аха. А нису важне године.

И: Па нису.

С: Важно је здравље.

И: Важно је здравље. Да.

<sup>24</sup> “entry into and exit from ‘the field’” (Gupta & Ferguson 1997: 12).

<sup>25</sup> О наративима који говоре о сакралној и хтонској топографији у овом делу Браничева, са примерима усмене грађе, в.: Дишић 2016: 79–124; Петровић и Јовић 2020: 291–307.

<sup>26</sup> У оригиналу: “Unless an accidental occurrence brings them in touch with an emergent manifestation of belief, folklorists row their boats on familiar waters towards predictable destinations” (Dégh 1996: 37).

<sup>27</sup> Разговор је трајао три сата и тридесет осам минута и један је од дужих истраживачких интервјуа које смо водили.

С: Важно здравље. Е, сад. За душу не знам. То је тајна огромна. Што руководи са, са човеком, то... Диригује. Не верујем да стари, али узнатредује у знању. У памћењу. Не, недокучиво, несазнављиво.

И: Како?

С: Не сазнаје се, недокучиво да мож да се испита.

И: Аха.

С: Е, то ти је, то ти је живот. Душа. Ел' каже, кад бог створио свет. Свет. Кад створио човека, Адама, Еву. Е, каже, уда..., удахнуо му душу, душу, живо... И да... Да душа чини човека. Уопште свака створења. А ова друга, земља. Земља јеси, у земљу идеш. (1)

Иако је био информисан о снимању, саговорник није много пажње обраћао на укључен телефон којим је сниман разговор. Такође, није показао ни конкретније интересовање за тему и циљ нашег истраживања, а почетак разговора нам се учинио неуобичајеним за овог саговорника, будући да током прошлих разговора није потенцирао сличне теме. Постављање конкретних питања везаних за поменута сакрална места деловало нам је интрузивно. Смањили смо удео истраживачког и одлучили да пратимо саговорника и чујемо његова размишља о „души”. Даљи разговор укључио је неколико епизода из детињства и младости саговорника и приче у којима се трагична судбина неколико породица објашњава грехом предака, након чега је уследио низ предања која се везују за поменуту сакралну топографију. На овај начин, разговор о догађајима који конкретизују саговорничково искуство са натприродним дошао је спонтано – ми нисмо постављали директна питања, али саговорник је сам одлучио да говори о својим искуствима, о чему ће бити речи у даљем тексту.

У другу врсту истраживачке ситуације сврставамо разговоре који су унапред били уговорени. Саговорници су припремили приче о личним или посредованим искуствима са натприродним о којима су желели да причају. Најчешће су такви разговори почињали тако што су саговорници најављивали догађаје о којима ће ми говорити:

И: Кад год си ти спреман, можеш да ми причаш. Ја ћу ово овде да ставим.

С2: Па, имам, два-три доживљаја за које ни ја немам, сам немам објашњење.

И: Да.

С2: Био сам потпуно трезан, нисам био ни под алкохолом, нити... (139)

С: Па да ти кажем, ја прво ћу овако да ти испричам, па ти се укључи... (77)

Овим уговореним интервјуима често су претходили случајни сусрети у којима смо у оквиру свакодневних разговора са познаницима говорили о истраживачкој теми. Тада се догађало да саговорници сами испричају догађаје које су доживели, самоиницијативно их повезујући са нашом истраживачком темом. Пошто се већина таквих извођења догодила непланирано, нисмо имали могућности да ове приче и забележимо. У поновљеним интервјуима дешавало се пак да су саговорници, говорећи о истим доживљајима, заузимали већу дистанцу у односу на причу. Такав је случај са саговорником Зораном из Великог Села. Он је био спреман да понови све приче које нам је претходно говорио, али је у поновљеној интерпретацији био суздржанији и догађаје коментарисао тек након постављених истраживачких питања.

Осим унапред припремљеног репертоара, саговорници су се присећали других прича и покушавали да нас упуте на потенцијалне сараднике. У неким ситуацијама, саговорници су се пре нашег доласка припремали додатно у намери да што веродостојније преносу догађај о коме су слушали. Једна од саговорница је пре нашег доласка позвала своју мајку телефоном да би поново чула о њеном искуству са натприродним и пружила што потпунији опис догађаја:

И: Па мени је занимљиво да чујем да ако је неко доживео, неки догађај...

S1: Несвакидашњи?

I: Несвакидашњи.

S1: Е. Па баш сам то звала сад маму, већ. Каже она да су ишле оне... (347)

Као трећу врсту истраживачке ситуације издвајамо управо свакодневне прилике у којима приче о искуству са натприродним израстају из свакодневних неформалних разговора. У њима „разговор почиње лежерно и може довести до предања без икаквог планирања, у било којој ситуацији, међу људима који слично мисле” (Dégh 2001: 137)<sup>28</sup>. Једноставно, у свакодневној конверзацији се тема натприродног појављивала спонтано, али управо због тога ми нисмо увек успевали да снимимо ове разговоре. Ипак, у две ситуације (окупљање на крсној слави истраживачице и дружење са пријатељима) забележили смо делове разговора у којима су учествовали наша породица, пријатељи и познаници.

Приповедачке ситуације даље разликујемо према броју учесника разговора и њихове укључености у приповедање.<sup>29</sup> Прву називамо монолошком приповедном ситуацијом јер у њој учествује један приповедач или приповедачица и истраживачица. Такви су сви разговори вођени са приповедачем Марком, као и са приповедачицама Ленком, Милицом, Јаном и многим другима. У њима су приповедач и приповедачице говорили предања и приче о искуству са натприродним уз минималне интервенције истраживачице. У појединим деловима разговора са поменути саговорницима уочава се низање предања једног за другим, без додатних питања или коментара истраживачице.

Другу ситуацију назвали смо дијалошком. У њој учествују два саговорника или саговорнице и истраживачица.<sup>30</sup> У овим ситуацијама саговорници су причали предања наизменично, један другог подсећали, уносили детаље, појашњавали поједина места у причи, исправљали оно што су сматрали нетачним. Рецимо, у разговору са Аном и Вишњом, мајком и кћерком које су приповедале наизменично, једна другу допуњавале, уносиле у причу детаље које је друга није поменула, било је тренутака када су се разилазе у мишљењу:

S1: Не, мајка.

S2: Мајке ми, то ми моји причали, запамтила сам. А баба није ништа виђала.

S1: Из твоје куће.

S2: Ја се то не сећам.

S1: Не. Војник без главе, војничко, с пушку на раме, само нема главу, је прошо.

Значи, они су ишли у Божевац, или су пошли негде на пијац, немам појма шта је било.

Прво, знаш да причали да је Славка видела нешто у Обршини.

S2: Не. [...] (293)

Као посебне дијалошке приповедне ситуације издвајамо оне где су саговорници говорили о заједничком искуству са натприродним. Један од таквих разговора вођен је са саговорником Драгишом и његовом супругом Душанком. Иако је Душанка испричала

<sup>28</sup> У оригиналу: “Conversation begins casually and can lead accidentally to a legend without any planning, at any occasion among people of similar minds” (Dégh 2001: 137).

<sup>29</sup> Евелина Рудан разликује казивачке ситуације с обзиром на број и врсту учесника у њима и издваја два модалитета. Први модалитет је казивачка ситуација у којој учествује један казивач/казивачица и истраживачица, а други подразумева да, поред казивача/казивачице и истраживачице, у разговору учествују и други реципијенти и суказивачи (Rudan 2016: 121–122). Рудан даље прави разлику у модалитетима, указујући на постојање монолошких (казивач/казивачица причају више прича у низу) и сарадничких модалитета казивања. Сараднички модалитети могу бити обични („kazivač/ica kazuje potpomognut/a pitanjima, uzvicima, verbalno izraženim slaganjem ili neslaganjem recipijentata”) и сараднички дијалошки („radikalan je modalitet saradničkog kazivanja u kojoj jednu priču ravnomjerno kazuje više kazivača”) (Rudan 2016: 122). Казивачке модалитете које Рудан наводи делимично можемо применити на нашу теренску грађу.

<sup>30</sup> У оваквим приповедачким ситуацијама учесници су често били чланови исте породице (на пример, Ана и Вишња су кћерка и маја; Живка и Раде, мајка и син итд.) или блиски пријатељи (Ленка и Јулија).



неколико предања, у интерпретацији заједничких проживљених искустава учествовала је као рецепијент, са кратким коментарима, потврђујући оно што је Драгиша испричао. Другачије приповедање заједнички проживљених догађаја добили смо од саговорница Ане и Вишње. Обе саговорнице учествовале су равноправно у приповедању истог догађаја (в. пример број 287 у потпоглављу 7.5. *Спољашњи изазови и приповедање*), али су се њихови погледи везани за веровање у натприродно разликовали.

Трећу приповедну ситуацију назвали смо групном јер у њој, поред саговорника или саговорница и истраживачице, учествују и рецепијенти. Удео рецепијената у разговору могао је бити минималан, сведен на повремене кратке коментаре или ономотопејске изразе. Упадице рецепијената чине интегрални део извођења предања у свакодневним разговорима и могу утицати и на дистанцу коју приповедач заузима према испричаном. У спонтаном истраживачком разговору са неколицином пријатеља, саговорница Тијана је говорила предање која је слушала од свог чукундеде о сусрету са демонским бићем недугом. Међу групом пријатеља било је оних чији су коментари били усмерени на сазнавање детаља о самом догађају и идентификацији демонског бића, попут Ђурђе (С2). Она је покушавала да сазна како је демонско биће изгледало и нагађала његово порекло, што се види у наредном транскрипту разговора. Коментари саговорника Ђорђа (С3), са друге стране, били су иронични и упућени из позиције особе која не оставља могућност да демонско биће звано недуг постоји:

- С1: И ми смо се у пола ноћи брат и ја пробудили и чули смо то. [смех]\*  
У ствари, то је ко зна шта прошло кроз село.  
С2: А чекај, недук је мешанац краве и козе?  
С1: Козе, мисим... Као теле и то...  
С2: А које боје?  
С1: Па не знам.  
С3: Нико га није видео, сви су га чули само. [смех]\*  
С4: Брате, ја би то ставио на ражањ, да се не лажемо.  
С3: [...] некеме покло краве и ето.

Саговорница Тијана је често користила поштапалице (*као, наводно, фора*) којима се дистанцирала од испричаног јер су у разговору учествовали и рецепијенти који су на овакве догађаје гледали са отвореним неверовањем и иронично их коментарисали:

- С1: Не знам, код нас се десило, кад већ причамо. Мој чукундеда је причао како су пре, пошто су имали она кола значи, па су краве...  
С4: А до курца, не могу да спавам више. [смех]\*  
С1: Ја треба да идем сама кући. [...] Ја треба сама да идем до куће. И као они су ишли [...] и том деди се [...] видео је белу козу како иде. Друга особа која је седела исто у тим колима није видела.  
С3: Па беле су козе.  
С1: Не, него није видела уопште ту козу. И онда је тај човек рекао: - Па ево је, као, коза поред и дај да је узнемо. Човек се као окрену, фора, не види козу. И онда се томе човеку сутрадан нешто десило, немам појма. То је била нека прича. Ал' не знам шта [смех]\*  
И: Ко ти то причао?  
С1: Чукундеда.  
И: То ти чукундеда причао?  
С1: Да. Чукундеда, он је доживео 94 године. А он је био у заробљеништву. Био у ропству пре. И то све. На крају му се привиђали и Немци. [о деди]\*  
С2: И кад је последњи пут недук виђен?  
С3: Никад није виђен. Бре, он је измишљен. (436, 437)

Приповедање саговорнице Тијане испрекидано је ироничним опаскама реципијента, смехом, коментарима у којима се оповргава могућност постојања демонског бића недуг. Поред тога што треба да верно пренесе причу коју је чула од деде, саговорница је изазвана од стране реципијентата који у истинитост приче очигледно не верују.

У ситуацијама са више говорника учесници су се међусобно смењивали у улогама реципијентата и приповедача. Оне који су боље били упознати са одређеним догађајима, остали учесници разговора подстицали су да преузму улогу приповедача. Приповедање је прекидано дигресијама реципијентата који су отварали нове теме и започињали нову причу, преузимајући улогу приповедача а да претходни није завршио са причањем своје. Такве ситуације истраживачки су биле посебно изазовне јер је требало одлучити коме приповедачу посветити тренутну пажњу, а кога замолити да одложи своје приповедање. У групи са више појединаца, где би двоје преузимали на себе приповедачку улогу у исто време, долазило је до преклапања а затим и издвајања две посебне групе, од којих је свака имала своју причу.

Дигресије су правила и сами приповедачи, откривајући нам богатство у познавању традиције, тема и мотива својих репертоара. Они тада могу да „лутају”, па је неопходна посебна пажња и умеће истраживача да саговорнику обезбеди довољно простора за причање нове приче, али и да га у правом тренутку подсети на претходно започету причу. Рецимо, Ана и Вишња говориле су нам о догађају коме су обе присуствовале, када се током ноћи чула необјашњива лупњава прозора:

C2: Ја сам мислила разби се прозор.

S1: Е. Ја, и да. Онда, значи, то је трајало, та лупњава је трајала неких десетак-петнаест секунди и прошла је. И онда кад је лепо изашло сунце и кад се разданило, ја сам имала неку иконицу. Пре тога смо били у онај манастир Тумане.

C2: Аха.

S1: Зосим Тумански, онај што га је Милош Обилић устрелио. Случајно.

И: Не знам за то.

S1: Не знаш? Знаш да је Милош Обилић одавде, са ових простора? Са Дивана, овамо према Кобилју.

И: Не знам, ај то ћеш да ми причаш исто.

S1: Стварно?? [изненађено и одушевљено, поносно]\* Да, Милош Обилић је ту имао кућу. (280)

Следи затим културноисторијско предање о Милошу Обилићу који је у лову случајно устрелио монаха Зосима и у знак покајања сазидао манастир Тумане. Манастир није сазидао до краја, јер је убрзо отишао у Косовски бој. Име манастира саговорница објашњава народном етимологијом: „Ту мануо. И отишо у Косовски бој”. Након испричаног предања, Ана је разговор усмерила ка саветима за проналажење других саговорника, упућујући нас на свог пријатеља Марјана, након чега смо сматрали да је погодан тренутак приповедачицу вратити на почетну причу:

S1: Мора да идемо код њега. Обавезно. Значи Марјана не смемо да испустимо. Значи свашта има да ти каже. И овај...

И: А шта си, чекај, то кад се тресли ти прозори. Ти узмеш?

S1: Ја узмем, зато сам имала ту иконицу од Зосима. Туманског. И само ставим у шток, овако задељем. И од тад, значи од кад сам ту иконицу ставила [...] \* тако нешто се није никад поновило. (281)

Примери различитих приповедачких ситуација воде нас до закључка да се предања врло ретко причају без упадица других (реципијената и/или истраживача).<sup>31</sup> Сви учесници активно учествују у креирању предања, преузимајући различите улоге у току разговора.<sup>32</sup> Чак и у случају монолошке приповедне ситуације, предање које настаје неће бити исприповедано без прекидања и дигресија, јер приповедач предања ствара ситуацију у којој се обраћа осталим учесницима разговора желећи да чује њихов став о испричаним догађајима, проверавајући, на пример, колико су упознати са актерима догађаја и местима на којима су се они одвили. Веће или мање интервенције у току казивања предања показују да се она разлику од исполираних предања каква срећемо у збиркама народне прозе. Терен нам показује другачију слику преношења предања у усменој комуникацији, где су коментари, упадице и дигресије реципијената и приповедача правило а не изузетак. Приповедачи могу изненада променити статус реципијената у приповедача, допуњивати једни друге уносећи појединости у причу, исправљати једни друге, приповедати у исто време, или пак интерполирати нова предања.

#### 1.2.4. Приповедачи и приповедачице

У овом потпоглављу биће речи о приповедачима и приповедачицама са којима смо разговарали на терену. Као што је већ речено, у истраживању је учествовао 31 саговорник, од тога 12 саговорника и 19 саговорница. Најстарији у нашем истраживању је саговорник Марко, рођен 1925. године, а најмлађи је Игор, рођен 1991. године. Највећи број саговорника припада генерацији која је рођена 50-их година 20. века. Пажњу ћемо посветити њиховом приповедању, стратегијама које су користили, дистанци коју су заузимали према испричаном, као и невербалним аспектима приповедања, као што су гестови, мимика, интонација и слично.

Како је наше истраживање било усмерено на прикупљање предања и прича о искуству са натприродним, у току истраживачких интервјуа саговорници су највише пажње посвећивали овој теми. Ипак, ово истраживање није било затворено за прикупљање других врста прича, па су забележени и други жанрови. Изузев једне саговорнице, сви остали приповедачи су нам говорили демонолошка предања и приче о искуству са натприродним. Нећемо говорити о свим саговорницима, делом и због тога што нису сви били подједнако успешни у приповедању демонолошких предања. Рецимо, саговорник Немања је испричао велики број културно-историјски предања, али његов опус демонолошких предања био је невелик. Тачније, овај приповедач је видно избегавао да говори демонолошка предања и разговор усмеравао ка причама о насељавању места, градњи и обнови локалних манастира и сличним темама. Јасну дистанцу према демонолошким предањима показао је и на приповедном плану, тако да су малобројна демонолошка предања која је испричао била кратка, фрагментарна.

Нису ни сви саговорници у овом истраживању понудили подједнако богат приповедачки репертоар. Неки су се истакли као добри познаваоци различитих тема и ликова, издвојили се као доминантни приповедачи унутар групе, док су други показивали само делимично познавање теме и у разговор се повремено укључивали као приповедачи са мањим опусом прича.

Један од најбогатијих приповедачких репертоара понудио је саговорник Марко из Црљенца. Разговори са њим уједно су и први истраживачки интервјуи спроведени за потребе ове дисертације и служили су нам као смерница за даље истраживање. Марково приповедање предања смештено је у шири оквир приповедања о животу, у коме се приче из живота доносе

---

<sup>31</sup> Слично запажа Рудан: „Upadice recipijenata, njihova potpitanja, interpoliranje nove priče iste teme prije nego je kazivač prethodnu uspio ispričati do kraja, raspravljanje o rodbinskim vezama pojedinih likova i slično prije su pravilo [...] nego izuzetak u pričanju predaja” (Rudan 2016: 122).

<sup>32</sup> О улогама које учесници извођачке ситуације могу преузимати видети више у Ivančić Kutin 2007: 35–42.

у контексту ширих, друштвено-историјских збивања. Последњи истраживачки разговор са Марком смо водили у фебруару 2017, а приповедач је преминуо у лето 2018.

Овог приповедача упознали смо много година раније и знали да је он на гласу као добар приповедач. Готово да није било саговорника из Црљенца који ме у току истраживачког процеса није упутио на Марка. Он је у заједници доживљаван као ауторитет када се ради о усменом приповедању предања, једним делом и због тога што је био један од најстаријих мештана села, а другим делом и због тога што су његова лична искуства са натприродним с временом постала део колективне традиције Црљенчана. Наше истраживачко искуство и припадност истој заједници потврдили су нам да готово нема мештанина Црљенца који није упознат са Марковим догађајем на чесми у Бегановцу. Поред тога што су били добро упознати са приповедачким опусом овог саговорника, остали саговорници су желели да чују више о нашем истраживачком искуству са њим. Приповедачки репертоар започињали су исказивањем интересовања за Маркове приче и наш сусрет, што је можда било зелено светло за причање предања и прича о искуству са натприродним.

У Марковом приповедачком опусу нашло се више од тридесет предања и прича о искуству са натприродним. Он је казивао приче о личним догађајима или догађајима блиских пријатеља, једну за другом, споро и уз краће паузе између њих. У току ових пауза, истраживачких интервенција (у виду питања и подсећања) готово да није ни било. Саговорник је сам диктирао темпо приповедања, а ретка питања пружала су времена приповедачу да одабере наредну причу. Његово приповедање одликује се једноставношћу и прецизношћу. Реченице су елиптичне, приче често рудиментарне и информативног карактера. Склоност да приповедање заснива на чињеницама везаним за испричани догађај, као и да више прича повезује у већу целину, његово приповедање је чинило налик фактографском. Марко је пажљиво бирао којим ће редоследом предања и приче говорити. У начину и редоследу казивања може се уочити приповедачева тежња да искаже своје мишљење о постојању нематеријалног света, о коме се „нерадо прича” баш због тога што је „тешко доказиво” (3).

Богат опус прича о личним доживљајима у вези са натприродним забележили смо од Милице из Црљенца. Премда се код већине саговорника уочава тенденција да о натприродном говоре на основу сопственог искуства, код Милице је то посебно изражено. Штавише, она је на јединствен начин креирала шири приповедни оквир своје животне приче, унутар које су искуства са натприродним везана за важне епизоде из њеног живота (смрт детета, напуштање мужа и повратак у родитељски дом, рађање другог детета, клиничка смрт). Саговорница је уједно и једна од најважнијих представница носилаца традиционалног знања и његове активне примене у животним ситуацијама.

Један од најдинамичнијих разговора водили смо са саговорницама Вишњом (1965) и Аном (1986), мајком и кћерком, из села Куле. Посету је иницирала Ана, којој смо приликом једног случајног сусрета рекли да истражујемо приче везане за искуства са натприродним. Ана је са одушевљењем слушала о нашем истраживању и убрзо се препоручила за нашу наредну саговорницу. У току истраживачког интервјуа схватили смо зашто – Ана је, између осталог, говорила о сопственим, многобројним искуствима са натприродним бићима и уједно објашњавала са каквим се изазовима сусретала када је ова искуства делила са другима. Научно интересовање обезбедило је сигуран оквир за приповедање оваквих прича и утицало на слабљење социјалне стигме коју је искусила у претходним ситуацијама када је говорила о својим искуствима. У току истраживачког разговора, који је трајао готово пуна три сата, говориле су обе саговорнице, али је Ана преузела улогу главног приповедачког гласа. Ана је страствена приповедачица, у потпуности посвећена томе *како* ће причу испричати и учинити је занимљивом. У приповедање је уносила много детаља о времену, месту и учесницима догађаја, а честе дигресије су водиле у нову причу. Мењала је темпо, стишавала и повисивала глас када је требало нагласити одређене делове приче. Чести гестови рукама уносили су додатну експресивност у њено приповедање. Када је говорила о туђим искуствима са натприродним, трудила се да представи и емотивни свет актера догађаја детаљно и пажљиво, готово интернализујући њихова искуства. Део прича усвојила је од предака и оне су имале

снажну друштвену поруку којом се регулише понашање појединца у заједници и обезбеђује заштита од натприродних бића. Ове приче саговорници су служиле и као препознатљив оквир у који је могла да смести сопствена искуства са натприродним. За разлику од многих других саговорника, Ана је у описима натприродних догађаја сопствена искуства без задршке приписивала деловању натприродног света. Њен изазов за причање је био спољашњи и долазио отуд што је друштво одбацивало њена искуства као могућа.

Динамично и емотивно приповедала је и Ленка из Црљенца. Без обзира на то да ли је износила традиционална демонолошка предања у којима су актери виле и змајеви, или лична искуства са натприродним, или искуства блиских људи, она је приче обликовала тако да носе снажну моралну поуку, некад врло скривену а некада експлицитно изречену, о неопходности придржавања обичајних норми, поштовању предака, прихватању породичних вредности. Њено приповедање обилује детаљима у описима изгледа актера и места на којим су се одређени догађаји одиграли, честа употреба управног говора и дијалога. Ленкин приповедачки таленат огледа се и у томе што уноси много детаља из фолклорног фонда који је усвојила као дете и који је обликовао њен поглед на свет. На пример, док је говорила о штети коју врачање може проузроковати, унела је и једну епизоду из детињства, када се у комшијској кући догодила несрећа, а она и брат се, несвесни догађаја, играли у дворишту. Након тога је уследила дедина опомена:

У кућу улази, седи, помажи, да требиш пасуљ, да радимо, да крунимо кукуруз на руке. Није имали ка сад круњачи на електрично. Откуд? – Улазите у кућу, човеку липцала крава, да се смејете, да се церите по авлији! Значи, тако смо васпитавани. То је, као, смејеш се да му се светиш. То тако третирали стари. Ми то, каки, одма, нема. Не смеш да мрднеш. Деда казао. Нема ту. (73).

Заједно са саговорницом Ленком посетили смо њену пријатељицу Јулију из Куле. Заједнички разговор Јулије и Ленке донео је велики број њихових прича које би врло вероватно остале незабележене у другачијој комуникативној ситуацији. Саговорнице су једна другу допуњавале, подсећале, исправљале. Док су се смењивале у улози приповедачица, једна другу су са пуно пажње и знатижељно слушале, јер су о појединим, личним искуствима први пут слушале једна од друге. Саговорница Јулија је инспиративно казивала легендарне приче, приче о светитељима и чудима која су јој се дешавала. Уз то, она се успешно бави бајањем, па велики део њеног опуса чине приче о људима које је успешно излечила. Ова приповедачица је оповргавала могућност постојања натприродних бића, попут вила и недуга.

Два истраживачка разговора настала су сасвим случајно и о њима се може говорити као о спонтаним ситуацијама у којима се причају предања и приче о искуству са натприродним. Учесници оба разговора су били припадници исте генерације. Учесници првог разговора су рођени 90-их година прошлог века, а учесници другог рођени су 60-их година прошлог века. У оба разговора је тема везана за постојање натприродних бића из традиције евоцирана спонтано.

Први разговор је забележен у касним вечерњим сатима у дому истраживачице, где се окупило неколико блиских пријатеља. Као главна приповедачица издвојила се Тијана. Њен опус су чинила предања која је у детињству слушала од свог чукундеде, али и лична искуства са натприродним која је проживела заједно са братом, као дете. Улогу приповедача накратко је преузео и саговорник Игор и испричао две приче, које код њега изазивају највише страха. Разговору су присуствовали још двоје саговорника, Ђорђе и Ђурђа; обоје се повремено укључивали у разговор коментаришући испричано, али не и као приповедачи. Ђурђини коментари су били у виду распитивања о демонским бићима и догађајима о којима је говорила Тијана, док је Ђорђев уплив у приповедање укључивао кратке опаске и ироничне коментаре којима се исприповедани догађаји дискредитују (в. примере 436 и 437 у потпоглављу 1.2.3. *Истраживачке ситуације*). У таквој атмосфери, Тијана се нашла у изазовној ситуацији, али то је није спречавало да обликује изузетно занимљиве приче.

Сасвим другачију атмосферу приповедања предања креирала је друга поменута група саговорника. Два брачна пара, Јован и Николија и Мара и Милан, учествовали су у динамичном разговору на крсној слави истраживачице креирајући микроконтекст у коме су заправо главне теме веровање у постојање натприродног, могуће присуство у људском свету и облици појављивања. Усаглашеност у ставовима ове групе била је изражена у моментима када су одлучивали о томе који су догађаји истинити а који не, које натприродне појаве се могу догодити људима, а која су демонска бића плод људске маште.

Једна од најзанимљивијих истраживачких ситуација догодила се у породичној кући саговорника Марка у Каменову, где смо отишли заједно са саговорницом Аном. Разговору су још присуствовали Војко и Радица, Маркови отац и мајка. Иако најављен, разговор је мало наликовао на истраживачки интервју а више на спонтан разговор неколицине пријатеља о темама које су иначе предмет њихових свакодневних разговора. У појединим моментима, деловало је као да саговорници ове приче размеђују између себе и *за себе*, а не за потребе истраживања, желећи да један од другог сазнају нове приче и чују тумачења других о појединим догађајима.

Неке од приповедачки најуспешнијих прича чули смо од саговорника Драгише у његовој породичној кући у Црљенцу. На почетку разговора је најавио да ће говорити о три догађаја која је „сам доживео” (140), и таквог става се држао у великој мери и током читавог разговора. Иако је у даљем разговору испричао неколико искуства блиских људи о сусретима са натприродним, саговорник је „гарантовао” само за оно што је лично доживео: „Оно све што год нисам ја видо, ја то не могу да подржим, да кажем. То не знам.” (151) Драгиша је приповедао сталожено, полако, без промене темпа, тона и интонације. У приповедању се држао хронолошког следа догађаја, након чега је следила поента у виду евалуације самог догађаја. Ове поенте понављале су се више пута у току разговора, много касније након што је испричао причу, и имале су улогу да потврде веродостојност испричаног: „То, мисим, то могу, мирне душе, ништа ту нисам ни накитио нит шта” (150). Чинило се да уколико прича није лична, или бар је нису исприповедали људи којима се, према Драгишином мишљењу, може веровати, онда није ни битна помена.

Са приповедачицом Јаном водили смо плодотворан и занимљив истраживачки интервју у Црљенцу. О разноврсности њеног приповедачког репертоара већ смо били упознати, а истраживачки разговор нам је само потврдио колико је она даровита и колико је њен опус богат. Јана је приповедала у даху, где се предања и приче надовезују једна за другом. Приповедала је динамично, полетно, самоуверено. У кратким паузама које је правила, упутили смо јој истраживачка питања која су је мотивисала да приповедање настави истим интензитетом. У току излагања мењала је тон, интонацију и темпо говорења у циљу драматизације приче. Невербални аспекти приповедања попут мимике и гестова такође су били укључени.

Приповедачицу Драгицу познавали смо дуги низ година, али никада раније нисмо имали прилике да са њом разговарам на тему натприродних искустава. Од ње је забележено неколико приповедачки врло успешних предања о сусретима са натприродним светом. Она је говорила уз велики опрез и суздржавала се од коментарисања испричаног. Њене приче су заокружене, догађаји теку линеарно, али се врло мало из њих може закључити о њеном ставу према испричаном. Да није било врло директних истраживачких питања, свака, макар и имплицитна евалуација догађаја испричаног у предању би изостала. Саговорница је успешно проверавала наше истраживачко искуство у намери да сазна какве смо приче слушали од других приповедача и како посматрамо испричане догађаје. Изгледало је као да су јој ове информације пружале подстрек у казивању предања.

Један од временски најкраћих али приповедачки занимљивих разговора водили смо са познаником Иваном. Он није поседовао широк репертоар демонолошких предања, премда је са темама и мотивима из традиције био упознат. Са израженом дистанцом је говорио о могућности повратка из мртвих и постојању демонских бића (недуг и кувика). Ипак, причу о изрицању судбине на рођењу, коју је слушао од своје комшинице, испричао је уз много мању

дистанцу, уз формулативне исказе попут: „Као што ја причам теби, тако је она причала. Да л’ се то стварно десило... Није она сигурно измислила, али...” (183). Иако није делио велико интересовање за демонолошка предања и причао више да би удовољио мени као истраживачици, показало се да је овај саговорник добро упознат са темама, мотивима и ликовима из традиционалних предања.

Са нарочитим интересовањем према теми истраживања говорила је саговорница Живка. Она се показала као изузетно добра приповедачица, нарочито када је говорила о личним искуствима са натприродним. Разговору се након неког времена придружио и њен син Раде, који је тему истраживања сматрао занимљивом и допринео разговору испричавши велики број антипредања.

Динамичан дуо чинили су Радица и Милутин, брачни пар из Божевца, који је предања приповедао наизменично, иако се могло на основу повремених коментара у току приповедања закључити да су познавали идентичне приче. Овим саговорницима смо често постављали истраживачка питања о конкретним демонским бићима (вампиру, недугу, вилама), што је плодотворно утицало на њихово приповедање. Чинило се да им питања служе као добар подсетник на приче којих се иначе сами не би сетили. Радица је, поред предања и прича о искуству са натприродним, говорила и о својој пракси бајања против разних болести. На крају истраживачке посете, Радица нам је дала део бадњака и изговорила бајалицу за срећу коју је требало запамтити и поновити пре него „што полажемо испит”.

У истраживачкој ситуацији у Великом Селу учествовало је више приповедача, а разговор је иницијално планиран само са саговорником Зораном. О његовом приповедачком репертоару сазнали смо претходно у неформалном разговору, када нам је овај саговорник испричао неколико прича о личним искуствима са натприродним. Тај први сусрет остао је незабележен, а приповедање је текло спонтаније и са мањим степеном дистанце према испричаном и већом емотивном ангажованошћу приповедача. У поновљеном сусрету добили смо много већи број предања и прича, али је у њему дистанца саговорника била израженија. О приповедачким стратегијама и начинима на који су саговорници обликовали приче биће говора и у даљем раду (в. поглавље 7. *Лично искуство са натприродним и наратив*), где ћемо навести конкретне примере предања и прича о искуству са натприродним.

### 1.3. Дефинисање терминолошког и појмовног апарата

#### 1.3.1. Предања и приче о искуству са натприродним – погледи на жанр

Ослањајући се на различита истраживања предања, пре свега Линде Дег (Linda Dégh) и Џилијан Бенет (Gillian Bennett), те имајући у виду да постоје разне дефиниције и одређења ове врсте, предање се посматра као конверзацијски жанр у коме се дискутује о веровању и кроз који се веровање заправо контекстуализује. Веровање у предању, како сматра Дег, „није веровање приповедача, нити било које веровање учесника, већ се ради о *самом веровању*, могућности да се оно осети, што је кључно за било коју врсту предања” (Dégh 2001: 140).<sup>33</sup> Бенет је уочила формалне и прагматичке одлике прича насталих у специфичном истраживачком контексту (истраживачки интервју између професора и неколицине студената), и закључила да је њихова функција „пажљиво, континуирано истраживање прихваћених веровања заједнице” (Bennett 1989: 295).<sup>34</sup> Употребила је термин *приче о веровањима*<sup>35</sup> (*belief stories*) за жанровски и формално различите приче које, између осталог,

<sup>33</sup> У оригиналу: “It is not the belief of the narrator, nor any beliefs of the participants, but rather the belief itself, making its presence felt, that is essential to any kind of legend” (Dégh 2001: 140).

<sup>34</sup> У оригиналу: „thoughtful, ongoing exploration of received community beliefs” (Bennett 1989: 295).

<sup>35</sup> Превод термина *belief story* је наш. У дисертацији се користи да би се означиле приче на које су истраживачи наилазили у прошлости, и уочили да се оне у формалном смислу, као и у односу према веровању, разликују од

укључују и предања. Питање веровања као сржи предања критички су разматрали проучаваоци који су као полазну тачку у свом истраживању узимали дефиницију предања Линде Дег. Тако је Елиот Оринг (Elliott Oring) указао на то да скоро све може укључивати веровање, па чак и листа са којом идемо у куповину кад верујемо да артикли на њој заиста постоје и у радњи (в. Oring 2008: 128). Он сматра да се предање бави темом истине и на тај начин помера „схватање веровања из етнопсихолошке сфере у реторичку” (Милошевић-Ђорђевић 2013: 209). Из бројних тумачења Линде Дег, ипак, јасно је да она мисли на религијско веровање и ирационалност. О веровању као сржи предања критички се расправља и чини се да је и до данас једно од кључних питања то да ли се заправо ради о веровању приповедача или његове публике (емски приступ), или се пак ради о веровању истраживача (етски приступ):

„По мом мишљењу, појам ’веровања’ је неприкладан за академске сврхе, јер заиста је често тешко одредити да ли информатор „верује” у нешто или не, или није сигуран у то, или мења мишљење у различитим ситуацијама. ’Веровање’ у нешто може бити тема анализе (да ли ми проучавамо лажи?), али га је тешко посматрати као нешто за разграничавање теме”<sup>36</sup> (Blécourt 2012: 9).

Са друге стране, поједини фолклористи под термином *предање* подразумевају „неистините приче” (према Valk 2021:180),<sup>37</sup> што је чест случај и међу многим приповедачима који сматрају да се догађаји испрличани у предању нису могли одиграти у стварном животу. Ослањајући се на тумачења жанра предања која наглашавају његову везу са веровањем у натприродно, један део теренске грађе жанровски се може посматрати као демонолошко предање, што илуструје наредни пример:

А тад људи нису имали млинове, нису имали чекићари, где су млели, по воденици и на поточари. То млело се и за исхрану људску а и за исхрану домаћих животиња. И сад, мој, то ми је чукундеда валда. Јесте, деда Григорије. Био је ред на њих. И сад, овај, није отишо увече у воденицу. Натоварио је на кола да себи самеле док је тамо. Шта ја знам, вероватно је договор био да неко оде по краве, да краве не буду тамо. Краве, коњи, шта су били, не знам. Али мора да се прође поред гробља, гробље одувек ту било, где је и сад. И каже, како он наишо, овај, пошо у ситне сате. То је највероватније између један и два сата ноћу. Да тамо буде, да ко дође, да учини услугу. И каже, кад је наишо код гробља, јаре, каже, неко јаре ту. Каже, па валда неко изгубио јаре, па јаре, ето, јавља се и то. И каже, туп, туп и јаре се попе на кола. Што је не, мислим, сад, мало невероватно. И како напред имало седиште на колима, од дрвета, не знам да л’ си то видела.

И: Јесам, виђала сам та кола како су изгледала.

С: И седиште напред дрвено, то се фиксиарало, може да се подигне, а може да се стави. И каже, то јаре овако поред њега. И он га мази и каже – мало јаренце, а оно исто одговара – мало јаренце.

И: Озбиљно?

С: И каже, њему онако било, није баш пријатно. Ноћ је, нема нигде нико. И ја мислим да је коњима ишо. И он каже, мало коње ово, не сме ништа да каже, па понови опет – мало јаренце. Оно исто одговара, и то јаре поред њега ту било, од почетка гробља

---

предања бележених у прошлости. Више о употреби овог термина видети у одељку 2.2. *Главни правци проучавање предања од краја шездесетих година 20. века до најновијег доба.*

<sup>36</sup> У оригиналу: In my opinion, the concept of “belief” is unsuitable for academic purposes, indeed it is often hard to determine whether an informant “believes” in something or not, or is unsure about it, or changes his/her mind in different situations. A “belief” in something may be a topic of analysis (do we study lies?) but it is hard to see it as the delineation of a topic” (Blécourt 2012: 9).

<sup>37</sup> У оригиналу: “untrue stories” (Valk 2021:180).



до краја. И каже, гробље пролази, и каже јаре нестале, нема га. Чукундеда мој, деда Григорије је то био. (79)

Идентичан сиже предања може се пронаћи у појединим збиркама усмене прозе (нпр.: Ђорђевић 1988, бр. 354; Раденковић 1991, бр. 1, 28, 44, 94, 120; Марковић 2004, бр. 193), а тема предања јесте сусрет са натприродним бићем које узима животињски облик. На идејном нивоу, предање контекстуализује веровање у постојање демонских бића. Не улазећи на овом месту у проблематику интерпретације веровања (види поглавље 7. *Лично искуство са натприродним и наратив*), битно је рећи да се заправо о самом веровању приповедача (па и проучаване заједнице) може мало тога тврдити са сигурношћу. Када приповедају о догађајима „на маргинама приповедачевих и слушаочевих социјалних реалности”<sup>38</sup> (Koski 2016: 114), саговорници се крећу од натприродног објашњења за овакве догађаје до рационалног и научног, а често и комбинују оба. Саговорници су често идентичне примере одређивали као „легенде” или „приче”<sup>39</sup>, алудирајући на њихов фикцијски карактер, а у исто време тврдили да су се описани догађаји одиграли тако да се једино могуће објашњење може наћи у упливу натприродне силе. Због тога, иако не би било погрешно овакве и сличне приче жанровски одредити као демонолошка предања, даља анализа би била вођена једном доминантном жанровском интерпретацијом у којој се наглашава веза жанра са веровањем, због чега би друге битне карактеристике ових прича биле запостављене, о чему ће даље бити више речи.

Теренско истраживање фолклора пред истраживача неминовно поставља питања везана за начин класификације добијене грађе, при чему се сваки покушај наметања постојећих жанровских система често покаже као недовољан. У протеклој деценији концепт прича које почивају на веровању (*belief narrative*)<sup>40</sup> све је присутнији у фолклористичким истраживањима.<sup>41</sup> Уло Валк (Ülo Valk), сматра да се овим концептом превазилазе ограничења постојећих жанровских система. Аутор наглашава да је „веровање” у причама које почивају на веровању „когнитивна способност, рад људског мозга да се повеже са нечим смисленим – укључујући феномен у световима приче у којој смо ангажовани”<sup>42</sup> (Valk 2021: 181). Поменути концепт такође „избегава коначне жанровске ознаке” (Valk 2021: 181)<sup>43</sup> и упућује на:

„жанрове са израженим фантастичним и натприродним елементима, као што су мит, предање, сродне приче о чудима, и народне приповетке, али такође и на много реалистичније жанрове као што су усмена историја, прича о личном искуству, па чак и приче са хумористичким призвуком, попут урбаних легенди, анегдота или шала које

<sup>38</sup> У оригиналу: “events in the margins of the narrators’ and listeners’ own, conceivable social reality” (Koski 2016:114).

<sup>39</sup> Поједини саговорници правили су разлику између прича о стварним и прича о измишљеним догађајима, иако су обе врсте говорили у истим истраживачким разговорима. Обично би тада постојао јасан говорни маркер којим се прави разлика између њих. У неким ситуацијама користили су термин *прича* како би упутили на догађаје које су сматрали измишљеним: „Мо’ свекар волео да прича те приче, знаш” (116). Исти термин користили су и када су говорили о причама које су сматрали истинитим. Видети даље пример 301, у коме саговорница Ана (C1) је у разговору са нама и својом мајком Вишњом (C2) казивала причу о вилама инсистирајући на истинитости догађаја.

<sup>40</sup> У превођењу термина *belief narrative* на српски језик очекиване су лингвистичке потешкоће; оне произилазе из тешко премостивих разлика које су у природи српског и енглеског језика. У овом поглављу дисертације коришћена је синтагма *приче које почивају на веровању*, при чему се узимају у обзир не само традиционална веровања у постојање конкретних демонских бића, већ и веровања која спадају у сферу личног веровања приповедача о испричаном догађају. Причу која почива на веровању не треба изједначавати са жанром митолошко-демонолошког предања, нити је посматрати као жанр, већ као концепт: „Прича која почива на веровању као категорија није ту да би заменила предање нити је њен синоним” (Valk 2021: 181). У оригиналу: “Belief narrative as a category has not come to replace legend, and neither has it become its synonym” (Valk 2021: 181).

<sup>41</sup> Више о историјату настанка и употребе термина *belief narrative* видети у: Valk 2021: 181–182.

<sup>42</sup> У оригиналу: “a cognitive ability, the work of the human mind to relate to something meaningful—including phenomena in the story realms with which we are engaged” (Valk 2021: 181).

<sup>43</sup> У оригиналу: “evades definite genre labels” (Valk 2021: 181).

преносе друштвене стереотипе о Другом” (Valk 2021: 181).<sup>44</sup>

Стриктни покушаји примене постојећег жанровског апарата на живу теренску грађу воде ка томе да се особености забележених форми превиде и процес приповедања стави у други план. Тако би се изгубила јасна слика о природи забележених прича и, у крајњој линији, о природи фолклора. Грађа која је предмет ове дисертације подразумева широк опсег прича – од оних које су у науци препознате као митолошко-демонолошка предања, до оних које није могуће прецизно жанровски одредити. Наредни пример указује на проблематичност укалупљивања живе теренске грађе у постојеће жанровске оквире:

И после смо ишли код једног човека, други пут, опет Тодора урадила то. Повезо је, замисли, у Божевац. Из Божевца кући. Купила концентрат, ранила пилиће. И свиње. И узела му из стопе. Из стопе му узела. Онај, пе, пршину! Из стопе. И он мен каже: – Не мог, ја ћу д умрем. Опет ми се то... – Што си возио Тодору? Добро, зашта си Тодору возио? Па не сам те... Иди како знаш. – Полази са мном, каже, мора да идемо код неког човека, далеко одавде у пичку материну, много далеко. Кад је он поче њему да баје на леђа. Нем конач неки на леђа. Да му позива Богородицу и Бога. Рајку [супругу]\* пуче кајш на панталоне. – Каже, готово, одрешо сам те сад. И немој више ту Тодору да мећеш у кола. Кога си метао. Немој више. Пуче кајш! (74)

Иако је испричана у истом истраживачком контексту, ову причу тешко би било одредити као демонолошко предање, бар не онакво каква срећемо у збиркама народне прозе. Тематски, формално и у односу на степен дистанце према испричаном, разноврсној грађи са истраживаног терена одговара концепт прича које почивају на веровању, јер он обухвата различите приче о искуству са натприродним.

Имајући у виду претходна запажања везана за предање и веровање, одлучили смо се да у дисертацији користимо термине *предање* и *прича о искуству са натприродним*. Сам избор термина *прича* уместо термина *наратив* у дисертацији одређен је и природом теренске грађе која је претежно заснована на личним искуствима саговорника или њима неке блиске особе. С обзиром на то да су тему натприродних искустава повезивали са својим животним причама (в. потпоглавље 1.2.1. *Истраживачки процес – опште напомене*), избор термина је логичан. Наратив је у науци посматран као шири појам од приче и може подразумевати, између осталог, организовање доживљаја у причу (в. поглавље 7. *Лично искуство са натприродним и наратив*). Дистинкције између два термина, те њихове употребе може се видети у следећем објашњењу: „Abot ističe da pitanje 'Која је твоја животна прича?' zvuči sasvim prirodno, dok nikome neće pasti na pamet da каже 'Који је твој животни наратив?'” (Abot u Abot 2009: 23).

Подела на предања и приче о искуству са натприродним у дисертацији указује на разлику између жанра предања и осталих сродних прича које је тешко жанровски одредити. Предањима, односно, митолошко-демонолошким предањима обухваћена је теренска грађа која је структурно, сижено и с обзиром на појаву демонског бића идентична записима митолошко-демонолошких предања из поредбеног корпуса. Предања се заснивају на веровању (види нпр. Dégh 1996: 33–46). Док је у предањима у први план постављено веровање као такво, прича о искуству са натприродним наглашава само искуство, односно доживљај који приповедач представља (или тежи да представи) као натприродан. Приче о искуству са натприродним свеобухватан су термин који подразумева све оне облике које је тешко жанровски дефинисати: приче које говоре о личним или посредованим искуствима са натприродним; приче које су исприповедане у трећем лицу и са јасном дистанцом приповедача према истинитости догађаја; оне које су грађене у форми дијалога и/или полилога; приче

<sup>44</sup> У оригиналу: “On one hand, ‘belief narrative’ refers to genres with pronounced fantastic and supernatural elements, such as myth, legend, related miracle stories, and folktales, but also to more realistic genres such as oral history, personal experience narrative, and even stories with humorous overtones, like urban legends, anecdotes or jokes that transmit social stereotypes of the Other” (Valk 2021: 181).

испричане ради разумевања сопственог проживљеног искуства; оне које проблематизују веровање и истинитост испричаног.

Предања и све различите врсте прича о искуству са натприродним, које смо издвојили из теренске грађе, настале су у контексту истраживања о натприродном и чине једну мрежу прича о искуству са натприродним. Увидом у постојећу терминологију и њена значења, указали смо на жанровску и формалну разубојеност прича које тематизују натприродно искуство а које се могу пронаћи на терену. Уједно, изабраним терминима теренску грађу не укалупљујемо служећи се стриктним жанровским категоријама, те и ове термине треба схватити као оперативне и потребне у даљој анализи.

### 1.3.2. Приче о искуству са натприродним – између колективног и личног

На почетку теренског истраживања, за потребе докторске дисертације пажња је била усмерена ка прикупљању демонолошких предања са традиционалним мотивима и темама. Постављана су питања која је требало да пруже информације о постојању, улози и изгледу демонских бића, и уједно покажу колико су саговорници упознати са традицијом.<sup>45</sup> Упркос томе, саговорници су на уопштена питања одговарали на основу сопственог искуства, односно тако што су личне доживљаје или доживљаје њима блиских људи (предака, рођака, пријатеља) обликовали у причу. Забележено је укупно 117 прича које говоре о личном искуству саговорника са натприродним светом. С обзиром на то да један већи корпус прича говори о личном искуству са натприродним и његовим последицама на физички, мисаони и емотивни свет саговорника, неопходно је посебно издвојити ове приче и указати на њихове карактеристике.

Приче о личном искуствима са натприродним говоре о томе „шта се десило одређеним људима – и о томе како су они доживели то што се догодило – у одређеним околностима и са специфичним последицама” (Herman 2007: 3).<sup>46</sup> О причама о личном искуствима са натприродним писала је Џилијан Бенет, указујући на следеће:

„Теме су део познатог, традиционалног репертоара, али ликови и догађаји који се одигравају у овим темама узети су из приватног, личног репертоара. Можемо рећи да су такве приче „културно лиминалне” у смислу да се налазе између „културног” и личног. Иако су, на пример, њихове теме и мотиви део наше заједничке културе, текстови у којима се ове теме испитују нису, јер су личне за извођача”<sup>47</sup> (Bennett 1989: 301).

У наредном примеру саговорница Јана приповеда о два међусобно повезана догађаја у којима је учествовала. Први део казивања има идентичну тему као и претходно наведено предање о демонској животињи. На предање о прикази на путу у виду мачета надовезује се предање о мори:

Кад му била свадба, Станоје био подрумција [...] па ајде д-идемо. раније мало код куће, да ће, ова, ујутру д-иде у школу. Марица [кћерка]\* не мож д-устане. [...]\*.

<sup>45</sup> Више о методологији теренског рада погледати у потпоглављу 1.2. *Истраживање предања и прича о искуству са натприродним на терену.*

<sup>46</sup> У оригиналу: “what happened to particular people – and of what it was like for them to experience what happened – in particular circumstances and with specific consequences” (Herman 2007: 3).

<sup>47</sup> У оригиналу: “The themes are part of a familiar, traditional repertoire, but the characters and events that play out these themes are taken from a private, personal repertoire. We might therefore say that such stories are ‘culturally liminal,’ in the sense that they are ‘betwixt and between’ the cultural and the personal. Though, for example, their themes and motifs are part of our shared culture, the texts through which those themes are explored are not, for they are personal to the performer” (Bennett 1989: 301).

Ајде пођемо ми код куће, и ми смо изашли на капију. А знаш да се у то време баш покојни Милован настрадао. [...] И ми излазимо на капију, Марица негде с десне стране, Марко [син]\* с леве, а ја међу њима. Ја видим да се она стеже уз мене. Ал' ја немам појма зашто је то. Кад она сам што ће да ми каже: – Мамо, гле како је ово маче. Пошло за нама. Бело, мало маченце. И видим ја да она с ове стране, прође овамо иза мене, и заврну ти там. Оно отиде одонут позади, и опет поред ње иде. И ја то тако нисам ни обраћала пажњу, сумњала сам, реко, ту се мрс, знаш, и осетиле, реко, мачке па се скупиле. Нисам на то обраћала пажњу. Ништа, дођемо ми там дол' у кућу, у кафану. Отворим ја врата, они полепали. Реко, сине, да ви остави мама сијалицу? – Немо, шта ни остављаш сијалицу. Они полепају у њину собу. И ја отидем у моју собу, али па, де смо ја и Станоје спавали лети, одонут се, од дворишта наилази. Има врата. И ја сам отишла и легла сам. Колико сам ја легла, Данице, и тако сам се окренула на десну страну. А закључала сам врата. И лепо – чвак. И отворише се моја врата. Моја се врата отворише. Гледам ја, не види се ништа. Али у тем моменту, кад се та моја врата отворила, мен се одузели и руке и ноге. И све ничим, ја не могу да мрднем. Као да сам балсомирана. И лепо ти једна нога с једне стране мене, друга нога с друге стране. Ја осећам, али не видим. Ништа. И ту кад ме притиште у груде нешто. И ја цимам душу и не могу. И вучем ја и не могу да, да се издишем. И ја како ћу сад, сад сам се ја сетила да се прекрстим, али ја не мог рукама да мрднем. И ја полако вучем ову леву руку, вучем полако, полако, вучем, вучем, вучем. И уватим за прс. Један тако у ту десну руку. И прекрсти се тако. И ја се прекрсти, и лепо – чвак. Моја брава поново се отвори, и врата се затворише и лепо се чу кључ. Тап! Као да се окрете. И затвори се врата. Е сад би ја ишла код њи. Ал' не смем ја то децама да кажем. Ће се поплаше деца. И нисам и ни причала. Кад дошо Станоје, ја сам му причала после. Он каже: – Ма ти си то била заспала. – [Станоје], колико сам угасила сијалицу, бре, си ти луд? (238)

Саговорница на почетку поставља сцену за даљи развој догађаја – недавна смрт младића у селу, повратак са свадбе (чиме се крши корота) „раније” (али и даље у време када се натприродно може појавити у људском свету), како би се деца на време сместила у кревет и била спремна за школу. Појаву белог мачета на путу, изненада, које изазива страх код детета, саговорница објашњава рационално. Али, ако је у првом делу приче појава мачета објашњена рационално, у другом делу очигледно је да се нешто чудно дешава. Иако је сиже о мори чест у традиционалним записима предања<sup>48</sup>, цео догађај је представљен кроз лично, субјективно искуство и доживљај. Од тренутка када се врата отварају на соби, покушаја да се ослободи, до момената кад се брава на вратима поново затвара и саговорница даље преиспитује могуће деловање, прича открива оно што је за саговорницу битно – она размишља о томе шта се заправо дешава, како да правилно реагује у датом тренутку како би се заштитили остали укућани, затим превазилази почетни страх и преузима контролу над ситуацијом. У први план приповедачица ставља лични доживљај, и то нарочито онај део доживљаја у мора остварује притисак на њено тело, премда она демона не именује. Када се сагледа у контексту целог разговора са Јаном, ово искуство је само једно од многих у којима саговорница показује како успоставља контролу над догађајем који излази из оквира свакодневице. Доживљај, стављен у први план обликован је тако да се могу уочити елементи традиционалне форме предања, какву срећемо у записима из поредбеног корпуса. Искуство је, ипак, лично, и сама интенција

<sup>48</sup> Вук је уз одредницу *мора* у *Рјечнику* из 1852. донео опис овог бића које се у усменој традицији поистовећује са вештицом: „Гдјекоји приповиједају да је мора вјештица која се покајала и зарекла да не ће више људе јести, него их само ноћу у спавању притискује и дихање им зауставља” (Карацић 1986: 515). Деловање море на човека док спава Вук је донео у предању које стоји уз ову одредницу. Идентично деловање море описано је и у новијим збиркама народне прозе (в. Златковић 2007, бр. 111–128). У нашој теренској грађи запажа се да су представа о овом демонском бићу и његовом пореклу спорадичне, те да се у разговорима предања о мори појављују истраживачким индуковањем сижеа.

приповедачице наглашава доживљај, док је веровање у могуће демонско биће (мору) мање важно. Наредни пример представља искуство саговорнице Ленке:

А, после неко време, прво, то кад ми син погино. Пеко деда покојни [свекар]\* ракију. То је била ракија родила, пуста шљива. Немој да питаш колко. Пеко ракију, ја сам пекла гибаницу, људи мора да једу, нормално. Човек ако пече ти ракију, цео дан, мора да руча. Да доручкује. Знам да сам пекла гибаницу. И тако је био сумрачак се вата. Реко: – Па, тато, јел још није та...? – Сад ће, кад изађе казан и завршавамо. – Немој, реко, од ноћи. Баш је ту био период некако октомбар месец. Октомбар. А да ли је почетак, не памтим. Не знам. Ја ту у тераси, исто. Да оперем руке на чесму, ко и сад што перемо. Како ја оперо руке и нешто, згроми се страшно ту у тераси. – Шта се, реко, ту сад згроми. Како сам ја упалила светло, ту у тераси куј и обично. Тап, угаси се светло. – Шта се, реко, то светло угаси, прегоре нешто. Сматрам ја струја. Прегорело нешто. Ајд ја у терасу, до поново да упалим светло. Како ја у терасу, упали ја светло. Као, не би могла да ти објасним. Фудбал, колико је. Неко кад баци фудбал одозгор, с те терасе. Скочи, доле, право на травњак, поред ружа. Туп, туп, туп. И ја трчи доле да видим. Нема ники. Шта се ту... Каже покојни [свекар]\*: – Шта трчиш? Куј видо мртве, куј ће да види? Ја причам шта сам видела. Шта сам чула. Реко: – Тачно сам чула, видим. Нешто се засурело, суро изгледало. Каже: – Иди, врати се у кућу и бежи тамо, немој да сугестираш. Како ми реко, не памтим. (55)

Доживљај је Ленки нејасан и до краја истраживачког разговора остаје необјашњен. Могућност повратка покојника међу живе други актери су негирали. Кратак коментар Ленкиног свегра („немој да сугестираш“) показује његово одбијање помисли да се покојник појавио међу живима, па он тиме посредно и оно што је саговорница доживела смешта у сферу немогућег. Шта се заиста догодило, како објаснити чудне појаве у кући, коме приписати бацање лопте са терасе остаје необјашњено и самој саговорници.

Док саговорници причају приче о искуствима са натприродним, често су им важније друге теме. Неки су ова искуства испричали да би показали колико су она утицала на њихов живот и како су их променила, а други су изнова покушавали да дају значење свом доживљају и пронађу његов смисао у свом животу. Поједини саговорници лично искуство могу да представе у причи којом желе да превазиђу властити страх<sup>49</sup> од натприродног, нормализују и прихвате ова искуства. На овај начин се открива колико је феномен натприродног сложен и разнолик. Приче о искуству са натприродним могу у први план да ставе мисаони и емотивни свет приповедача. Оне нису пука рекапитулација догађаја из прошлости, већ настају као потреба да се сировом материјалу дају одређено значење и смисао у животу.

#### 1.4. Циљеви истраживања и хипотезе

Натприродна искуства могу се одредити у најширем смислу као искуства која одступају од свакидашњих и уобичајених животних пракси. Феномен натприродног је социјално конструисан а његова рецепција је субјективна, па саговорници различито оцењују природу својих искустава настојећи да их прикажу као кредибилна искуства. Веродостојност исприповеданих догађаја постиже се посебним приповедачким стратегијама. Овакво дискурзивно уобличавање искуства је у супротности с модерничким дискурсима у којима се афирмишу рационалност и научно знање, где се предања и приче које тематизују контакт с натприродним третирају углавном као фикција. Због тога они који их казују могу да буду критиковани и одбачени, а њихово искуство објашњено на рационалне начине. Контекст у

<sup>49</sup> Више о односу емоције страха и демонолошког предања види у Rudan 2018: 139–149.

коме се може говорити о таквим искуствима значајан је за истраживање, а врсте контекста и доживљаја утичу и на начин на који ће такве приче бити испрочане.

Циљеви истраживања могу се формулисати на следећи начин: 1) утврдити и систематизовати корпус истраживања (теренски снимци) и установити доминантне облике предања и прича о натприродном на терену; 2) размотрити како начини бележења и, у појединим случајевима, стилизације могу да утичу на коначан облик текста и како се одражавају на могућности анализе текста и контекста; 3) приказати досадашња проучавања предања и причања о искуству с натприродним и указати на најзначајније теоријске приступе на које ће истраживање бити наслоњено, 4) указати на оквире и садржај жанра предања и причања о искуству с натприродним бићима и појавама, и указати на везе с другим сродним усменим жанровима; 5) пратити и анализирати начин на који се искуства с натприродним бићима и појавама приповедно организују и обликују, како се доживљаји вреднују на когнитивном и емоционалном плану; 6) размотрити како све друштвени контекст може да утиче на приповедање, ситуацију извођења и обликовање текста предања и прича о натприродном искуству; 7) указати на улогу приповедања предања као друштвене праксе и њено учешће у креирању значења стварних локуса.

Полазна хипотеза на којој се заснива истраживање јесте да је приповедање један од главних начина сазнавања о људском искуству, па и о искуству с натприродним. Предања и приче садрже моделована и посредована лична и колективна искуства, ставове, моралне норме, вредности, веровања и сл., па их треба посматрати као облике вишегласја, полилога. Предања и приче о натприродном одражавају не само схватања казивача, него и ставове и очекивања заједнице у којој настају, па се у њима на специфичан начин мешају лично (субјективно) и колективно (уп. Nelson 2003: 125–36), као и различити жанровски и приповедни облици.

Друга хипотеза која ће бити испитивана тиче се веровања о истинитости исприповеданог догађаја. Полазећи од схватања Линде Дег да је веровање „инхерентно свим предањима”<sup>50</sup> јер свако предање контекстуализује и интерпретира веровање (Dégh 1996: 34), размотрићемо поступке и реторику расправљања о веровању. Ослањајући се на истраживања Џилијан Бенет (1987, 1999), показаћемо начине на који се лично искуство обликује у причу тако да се исприповеданом доживљају дају одређено значење и кредибилитет. Осврнућемо се на супротстављена мишљења о начину потврђивања истинитости и испитати да ли је лично искуство по себи потврда веродостојности испрочаног и уједно веровања у натприродно, или већи кредибилитет има ослањање на традицију као вид ауторитета. Наша хипотеза је да веровање никад није стабилно, варира чак и током живота исте личности. Независно од тога да ли казивач верује у постојање натприродног или не, садржај исприповеданог изражава колизију између свакодневног и натприродног. Предање односно прича представља покушај да се одређени догађај сагледа и објасни у контексту веровања, али не мора нужно и показати да приповедач верује у натприродно.

---

<sup>50</sup> У оригиналу: “inherent in all legends” (Dégh 1996: 34).

## 2. Кратак преглед главних теоријских парадигми у истраживању предања у Европи и Северној Америци<sup>51</sup>

Премда су предања сакупљана и објављивана у оквиру збирки усмене прозе још од 19. века, у оквиру проучавања прозних врста није им посвећивана посебна пажња све до шездесетих година двадесетог века. Три скупа Међународног друштва за проучавање народне прозе (International Society for Folk Narrative Research) посвећена предањима (1962, 1963, 1966) имала су за циљ успостављање смерница заједничког приступа у истраживању и класификацији предања.<sup>52</sup> Поред тога што су изнедрили вредне студије које и данас служе као основ за темељно проучавање овог жанра, значај поменутих скупова огледа се пре свега у увођењу међународне класификације предања. Према класификацији која је успостављена на скупу у Будимпешти 1963, предања су подељена на историјска и културноисторијска, митолошко-демонолошка (о натприродним бићима и силама), етиолошка и есхатолошка, и легенде и митове о боговима и херојима. Након ових скупова постало је јасно да су предања сложенија за истраживање него било која друга усмена врста. Различито оријентисани истраживачи фолклора пред собом су имали комплексну грађу која је укључивала предања сакупљена у деветнаестом веку или почетком двадесетог, као и нов теренски материјал који је откривао нове форме. Оне су забележене модерним средствима снимања у којима се испољава и истраживачки контекст.

Отуд ћемо пажњу посветити најпре проучавању жанра предања од 19. до шездесетих година 20. века, потом од шездесетих година 20. века до почетка новог миленијума. Ове временске одреднице не треба посматрати стриктно; оне указују на постепени прелазак са литерарних и књижевноисторијских проучавања жанра предања на проучавања у којима се предање посматра као процес (Dégh 1991: 18–19), а не као готов облик, у ужем (перформативном) и ширем (социјалном) контексту.

### 2.1. Проучавање предања од 19. века до краја шездесетих година 20. Века

Почетак теоријског проучавања предања сеже у 19. век и почиње са идентификовањем жанра предања као засебног облика. У литератури се обично полази од поделе народне прозе коју су сачинила браћа Јакоб и Вилхелм Грим. У предговору *Дечјих и кућних бајки (Kinder- und Hausmärchen (1812))*, Браћа Грим су издвојила две скупине прозних текстова – Märchen (бајке) и Sagen (предања), прве описавши као поетичне, а друге као више историчне:

„бајка је готово потпуно учвршћена сама у себи, у свом природном cvату и савршености; предаја, не тако раскошних боја, има још и ту посебност да се држи нечега познатог и освијеštenог, nekог мјеста или повјесно овјереног имена” (Браћа Grimm 2018: 53).

Браћа Грим се нису строго држала ове поделе у својој збирци, па бајке нису строго одвојене од других прозних облика (в. Јовић 2015: 148). Ни подела на месна и историјска предања није била доследна, па се у оквиру подгрупе историјских предања могу наћи и записи који немају усмено порекло, а у оквиру месних предања налазе се и историјска и митолошка (Воšković-Stulli 1975: 121). Ипак, иако уопштена и недовољно прецизна, Гримова подела била

<sup>51</sup> У овом поглављу коришћени су резултати објављени у раду *Приступи и проблеми у класификацији предања* (Јовић 2015: 147–159).

<sup>52</sup> Скупови су одржани у Антверпену (1962), Будимпешти (1963) и Лајбицу (1966) (према Dégh 1991: 32).

је и остала основа сваке озбиљније дискусије о жанру предања.<sup>53</sup> Маја Бошковић-Стули сматра да су сва наредна истраживања предања полазила управо од Гримове поделе:

„Razumije se da su napomene braće Grimm, po kojima je bajka poetičnija a predaja više historična i uz to vezana mjestom i vremenom, veoma općenite i nedostatne za modernu znanstvenu definiciju, ali su i dovoljno široke i elastične, s intuicijom za bit stvari, tako da kasnije definicije i podjele tih pripovjednih oblika ne proturječe ovim temeljnim napomenama čak ni onda kada su međusobno vrlo proturječne” (Bošković-Stulli 1975: 122).

Следећи Гримову линију дистинкције, потоњи истраживачи (Biti 1981, Liti 1987, Rudan 2016: 12–20) посматрали су предања у односу на доминантан жанр бајке (Јовић 2015: 148). Бити је поетичност бајке видео као „izraženiju oblikovnu snagu”, док предања остају стопљена са говором (Biti 1981: 40). Предања су одређивана као фолклорни облици чија је форма „bez epskih zakonitosti” (Rerih, цитирано у Sirovatka 1987: 231), урођена у свакодневни говор (Karanović 1987), па их „ni izvođači, ni slušaoci ne doživljavaju kao umetnička dela” (Čistov 1987: 235). Предања су дефинисана и као „prozne naracije koje, kao i mitove, narator i njegovi slušaoci smatraju istinitim” (Baskom 1987: 224).<sup>54</sup>

Од краја 19. па све до средине 20. века једна група истраживача фолклора сматрала је да обимну фолклорну грађу треба систематизовати и индексирати за даље проучавање. Управо због тога што израстају из конкретних социјалних и историјских ситуација, и од њих зависе, предања немају фиксну форму (Dégh 1991: 20), па је стога и израда индекса предања комплекснија у поређењу са индексирањем бајки. Предања могу бити развијена и инкорпорирати у себе различите мотиве, или су пак сведена и кратка, без развијене фабуле. Сви ови различити облици условљени су и различитим чиниоцима контекста, па прављење јединственог каталога предања представља сложен задатак. Како Хенд напомиње, предања су се опирала свакој класификацији због тога што су била многобројна, разноврсна и често врло кратка и без облика (Hand 1965: 439). Предлози за индексирање предања ипак су постојали и подразумевали су састављање појединачних, националних каталога, регионалних каталога, али и интернационалног каталога предања (више у Hand 1965). У намери да предања индексирaju по угледу на Арне-Томпсонов индекс мотива бајки, истраживачи су убрзо увидели да се критеријуми, које је било једноставно применити на бајке, не могу применити и на предања.<sup>55</sup> Сироватка запажа: „U većoj mjeri nego na narodne bajke, na narodno će predanje uticati etnički, nacionalni i regionalni fenomeni” (Sirovatka 1987: 231). Предања више него бајке апсорбују утицаје, веровања и вредности конкретне културе и регије, што значи да би за прављење интернационалног каталога предања требало развити сложеније критеријуме, који у обзир морају узети и чиниоце контекста и перформанса (Tangherlini 1990: 372).

Као један од проблема везаних за индексирање предања у овом периоду, Хенд наглашава и доступност грађе. Како би се креирали регионални или интернационални индекси, неопходно је најпре креирати националне индексе предања на основу адекватно прикупљене грађе. Иако су истраживања фолклориста била пре свега оријентисана на бајку, у појединим земљама, попут Данске, Финске и Немачке, већ је постојао прикупљен материјал који укључује предања. У другим земљама, пак, попут Мађарске, систематична истраживања предања почињу тек од шездесетих година, пре свега са теренским истраживањима Линде Дег

<sup>53</sup> У недавно објављеном зборнику *Predaja: temelji žanra* (2018), текст Браће Грим „Njemačke predaje: predgovor prvome svesku” први је у оквиру поглавља са симболичним називом „Nulti tekst”.

<sup>54</sup> Беспоговорно веровање приповедача и заједнице у истинитост испричаног с временом је релативизовано, па се пре може говорити о различитим степенима веродостојности постигнутим одређеном реториком, нарочито у предањима забележеним у усменој комуникацији (Oring 2008: 127–166), него о апсолутном веровању у испричани догађај.

<sup>55</sup> Кристијансенов покушај да предања класификује према Арне-Томпсоновој нумеричкој схеми критикован је због тога, као и због покушаја да се интернационални индекс сачини на основу истраживања унутар само једне земље (Сироватка, цитирано у Hand 1965: 441).



(Hand 1965: 440). Ипак, и поред тога што је индексирање предања било захтевније него индексирање бајки, начињени су значајни национални индекси предања. Симонсуријев индекс укључује опсежан материјал немачких, данских и финских предања. Каталог је регионалног типа и као такав може бити користан за одређени културно-географски простор (Hand 1965: 442; Kvideland & Sehmsdorf 1988: 35).

У овом периоду, фолклорни жанрови су посматрани пре свега као класификацијске категорије (Ben-Amos 1976: xv–xx), што је утицало на то како ће жанр предања бити дефинисан (Koski 2016: 115). Узимајући као основу поделу Браће Грим на бајке и предања, Карл фон Сидов је класификацију предања даље проширио, уводећи у фолклористику термине меморат и фабулат.<sup>56</sup> Под меморатом је подразумевао „priče ljudi o sopstvenim, čisto ličnim događajima” (Fon Sidov 1987: 230). За разлику од мемората, фабулати не тематизују лични доживљај, него одређене догађаје и доживљаје који се нису могли догодити, већ су настали на основу способности народа да фабулира, те се једино они могу сматрати предањима (Fon Sidov 1987: 230). Премда меморатима није укинуо научни значај, Фон Сидов их није сматрао релевантном грађом за фолклористичка проучавања, бар до тренутка у коме они „примају утицај предања, стилски се мењају и постају предања-успомене” (Fon Sidov 1987: 230). Значај мемората огледа се у томе што сведоче о личној перцепцији проживљеног догађаја и показују какви су догађаји заправо заокупљали пажњу казивача. Значај мемората је у томе што показују шта је народ доживљавао и на који начин је то што је доживео схватио.

Иако је Фон Сидовљева класификација имала нарочито велики утицај на студије фолклора, она је била нефункционална у погледу примене на конкретну грађу, било архивску било теренску. Критеријуме (лично искуство, песнички карактер, традиција) које је Фон Сидов узео као дистинктивне црте фабулата у односу на меморате, најпре су Дег и Вазони оспорили (Dégh, Vazsonyi 1974). Приповедање у првом лицу је приповедна стратегија и може се применити и у причању личних доживљаја и у причању предања, па је и подела на меморате и фабулате као аналитичке категорије, како сматрају Дег и Вазони, неплодотворна (в. Јовић 2015: 149–150). Поред тога, неадекватно прикупљање предања (попут изостанка података о контексту), па самим тим и мемората (о чему ћемо говорити у даљем раду), не дозвољава нам да говоримо о одсуству песничког карактера у њима, као ни да на тај начин направимо дистинкцију између мемората и фабулата (Dégh & Vazsonyi 1974: 236).

Од изазова везаних за класификацију предања треба напоменути и процес екотипизације (Tangherlini 1990: 385). Појам екотипа у фолклористику је из ботанике увео Карл фон Сидов да њиме означи приче које припадају истој групи, али које се приликом усменог преношења прилагођавају локалној традицији и регији, при чему мењају формалне карактеристике (Фон Сидов према Koski 2016: 113). Фон Сидовљев модел класификације имао је значајан утицај и примену у нордијским студијама (према Koski 2016: 116). Лаури Хонко, следећи Фон Сидовљеву поделу, меморат је сматрао кључним обликом за истраживање народног веровања. Индивидуално искуство у меморату с временом може да се прилагоди, изгуби идиосинкратичне елементе, и приближи колективној традицији. Меморат тако престаје да говори о томе какво је искуство заиста било, већ се оно представља какво би требало да буде према носиоцима традиције који у сваком тренутку својим присуством утичу на причу казивача (Honko 1964: 11–12). Дег и Вазони допуњују Хонка, указујући на то да „би се лако могло догодити да иста особа, носилац мемората под контролом друштва, покушава и да наруши и да поправи традицију” (Dégh, Vazsonyi 1974: 238).<sup>57</sup> Стога није увек ни једноставно направити прецизну разлику између мемората и предања која имају интернационалне карактеристике.

Хонково тумачење је донело нову перспективу у посматрању усмених жанрова, јер он прави разлику између жанрова схваћених као идеални типови и оних облика који настају у стварном извођењу (в. Koski 2016: 117). Његова идеја да жанрови као идеални типови могу да

<sup>56</sup> Видети: Јовић 2015: 149.

<sup>57</sup> У оригиналу: “It might easily happen that both the attempt of violation and the traditional correction is performed by the same socially controlled person, the memorate-proponent himself” (Dégh & Vazsonyi 1974: 238).

служе као аналитичко оруђе, критикована је вишеструко. Дан Бен-Амосова критика идеалних жанрова била је усмерена на проблем неусаглашености класификацијских модела са реалним теренским материјалом: „фолклористи су стварали моделе идеалног типа и наметнули их реалном стању традиције” (Ben-Amos 1976: xvi).<sup>58</sup> Алан Дандес (Alan Dundes) не укида значај жанровским проучавањима, али сматра да су она сузила истраживања фолклориста искључиво на традиционалне жанрове и тиме довела до тога да део фолклорне грађе која не потпада у препознатљиве категорије остане ван фолклористичког истраживања (Dundes 1971: 94).

О формалним карактеристикама, темама и мотивима предања проучаваоци су дуго сазнавали на основу материјала који је био продукт деветнаестовековне сакупљачке праксе:

„Проучавање предања се током једног и по века заснивало на текстовима које су научници прерађивали у својим кабинетима. Састављачи антологија, верни Браћи Грим, пружали су пример правећи избор најзанимљивијих тема религиозних, локалних, историјских и етиолошких прича, и обликовали ’несавршене’ варијанте у исполиране, савршене целине, ослањајући се на сопствени уметнички осећај” (Dégh & Vazsonyi 1974: 233).<sup>59</sup>

Гримова имплицитно укидање поетичности предањима и додељивање карактеристике историчности, као и савитљива форма предања у којој мотиви немају стриктну организацију као у бајци, па могу слободно да се уланчавају у дуже композиционе целине, утицали су не само на то како ће истраживачи уобличавати предања, него и која предања ће бити бележена. Меморати нису бележени или су бележени као уопштене изјаве, сакупљачи су их стилизовали, а у збиркама су се могли наћи у различитим групама прозних врста, па и под одредницама *веровање* или *сујеверје*:

„По правилу, она [предања, нап. Д. Ј.] објављивана су као ’сујеверја’, ’веровања’, ’обичаји’, која су издвајали сакупљачи. Будући да фолклористи нису били заинтересовани за ’чаврљање’ казивача, сакупљачи су одстрањивали наративне делове, свдећи врло често дуге приче на оно што је ’есенцијално’. Можемо се само питати какав драгоцен материјал су сакупљачи немилосрдно одбацили – они су обимне књиге и архивске фиоке пунили ’сујеверјима’, односно причама које су лишене свог идентитета” (Dégh & Vazsonyi 1974: 233–234).<sup>60</sup>

Описани однос према меморатима један је од узрока и због чега су покушаји дефинисања жанра предања често остајали јалови. Проучаваоцима који су били више усмерени на књижевне елементе у предањима, меморати су дуго били ван фокуса истраживања. С обзиром на то да меморати нису бележени или су бележени на неадекватан начин, Дег сматра да није ни могуће говорити о томе да они немају уметничке одлике све док се не прикупи одговарајући материјал (Dégh & Vazsonyi 1974: 134). Исто тако, није могуће говорити ни о жанровским карактеристикама предања као јединственог жанра уколико је један важан корпус грађе изостао из истраживања. Свакако, то не значи да су предања прикупљана у прошлим епохама мање вредна за проучавање. Она нам пружају увид у драгоцену грађу која

---

<sup>58</sup> У оригиналу: “folklorists constructed models of ideal order and imposed them upon the reality of tradition” (Ben-Amos 1976: xvi).

<sup>59</sup> У оригиналу: “For one and a half centuries legend studies were prepared on the basis of texts reworked at the desks of scholars. The creators of the anthologies, faithful to the Grimms, set the example by selecting the most attractive topics of religious, local, historical, and etiological narratives and molding the ’imperfect’ variants into smooth, proportionate wholes by means of their own artistic inspiration” (Dégh & Vazsonyi 1974: 233).

<sup>60</sup> У оригиналу: “As a rule, however, they were published as ’superstitions,’ ’beliefs,’ or ’customs,’ extracted by the collector, who, because folklorists were not interested in the ’garrulity’ of the tellers, stripped the narrative part, reducing the often lengthy stories to their ’essential’ cores. One wonders what precious material has been mercilessly discarded by collectors who filled voluminous books and archive drawers with ’superstitions,’ that is, stories deprived of their identity” (Dégh & Vazsonyi 1974: 233–234).

садржи теме и мотиве које данас не можемо наћи на терену. Поред тога, проучавање искључиво савремених предања занемарују чињеницу да је за разумевање жанра предања и фолклора уопште потребно уважити континуитет и процесе промене.

## 2.2. Главни правци проучавање предања од краја шездесетих година 20. века до најновијег доба

Крајем шездесетих година 20. века приступи проучавању предања, али и других фолклорних облика, мењају се под утицајем „перформативног заокрета” у фолклористици.<sup>61</sup> Амерички истраживачи фолклора усмерени на истраживање перформанса и комуникативног контекста најпре су настојали да поново дефинишу појам фолклора.<sup>62</sup> Они су фолклорно дело посматрали у конкретној комуникативној ситуацији, неодвојиво од контекста извођења. Дан Бен-Амос је фолклор посматрао као комуникацијски процес, што се разликује од претходних одређења фолклора где су производ (фолклорно дело) и његов творац (извођач) одвојени једно од другог. Залагао се за то да фолклор треба проучавати као комуникативни и уметнички процес, у коме су „приповедач, његова прича и његова публика повезани једни с другим као делови истог континуума” (Ben-Amos 1971: 10).

Када је реч о предањима, две различито оријентисане струје у фолклористици нису могле доћи до консензуса око тога како дефинисати жанр предања и како га даље проучавати. Како запажа Карина Коски (Kaarina Koski), рани фолклористи усмерени на текст мало су пажње придавали контексту и перформативности, посматрајући народну прозу као део народне књижевности коју треба каталогизовати, при чему би у каталоге требало укључити само предања са непроменљивим заплетом (fixed plot). Са друге стране, проучаваоци усмерени на проучавање процеса приповедања предања нису се слагали са овим приступом, сматрајући да би свођењем на типове предања били занемарени важни чиниоци контекста, као што су креативност и намере приповедача (према Koski 2016: 117–118).

За разлику од фолклориста чије је интересовање било усмерено на текст, фолклористи оријентисани на проучавање извођења сматрали су да систематизација и каталогизација нису могуће све док се не дође до заједничког разумевања тога шта предање јесте. Потребно да се фолклор редефинише ишла је паралелно са променом методолошких и теоријских парадигми у хуманистичким наукама. *Етнографија комуникације* (1980) Дела Хајмса (Dell Hymes) усмерила је лингвистичка проучавања ка језику као средству комуникације унутар одређене друштвене заједнице. Дел Хајмс је као посебан значај фолклористике видео у томе што се она бави проучавањем перформанса. Поред уметничких елемената извођења, фолклористи усмерени на проучавање контекста наглашавали су да извођачи нису пасивни преносиоци традиције већ да њихово извођење активно учествује у трансформацији социјалног живота заједнице (више у: Haimes 1980).

Фолклористи оријентисани на испитивање контекста и извођења сматрали су да предања треба бележити у склопу свакодневних разговора, где се она говоре спонтано, а интервенције истраживача су сведене на минимум (Dégh 1991: 21, Dégh 1996: 44, Dégh 2001: 134–166). Предања забележена савременим техничким средствима у конверзацији разликовала су се од записа из 19. и прве половине 20. века на плану облика текста и података о контексту, али и на плану садржаја. Поред тога, истраживања фолклора не обављају се више искључиво у руралним крајевима, већ и у урбаним. Нови записи предања приказују догађаје који се

---

<sup>61</sup> Ове промене десиле су се најпре у Сједињеним Америчким Државама где су фолклористи били много отворенији за проучавање усмених жанрова попут прича о личним искуствима и прича из живота. Више о фолклористичким истраживањима прича у Америци видети у: Klein 2006: 8–11.

<sup>62</sup> Фолклористи попут Дана Бен-Амоса, Линде Дег, Ричарда Баумана, Роцера Абрахамса, и Алана Дандеса залагали су се за дефинисање фолклора у контексту. Своје идеје изнели су у познатом зборнику *Ка новим перспективама у фолклору* (*Toward New Perspectives in Folklore*) (1971). Ови подстицаји дошли су, између осталог, из антропологије и из радова Бронислава Малиновског (видети у Симић и Јовић 2018: 307).

одигравају у амбијенту карактеристичном за град и говоре о страховима савременог човека. Фолклористи су за ову групу прича користили термине *contemporary legend*, *modern legend* или *urban legend*,<sup>63</sup> како би означили приче које „рефлектују наш начин живота, наше опсервације, нашу машту, наше наде и наше фрустрације” (Dégh 2001: 87).<sup>64</sup>

Поред већ наведених атрибута „модерно”, „савремено” и „урбано”, истраживачи су користили термине *belief story* и *belief legend*. Ови термини ушли су у употребу када су истраживачи фолклора у руралним местима открили да су предања дубоко укорењена у локалном систему народног веровања (Dégh 2001: 81). Каснији истраживачи правили су разлику између предања (или прича) која припадају прошлости и у која се не верује, и оних која тематизују тренутна веровања заједнице или одређене групе (више у Bennett 1989). За разлику од предања која су целовита и припадају прошлости, приче о веровањима (*belief stories*) се појављују тамо где још увек постоји веровање, па стога Ото Блер овакве приче није сматрао предањима (према Bennett 1989: 290). Следећи његову линију дистинкције, али не издвајајући их од предања, Бенет користи назив приче о веровањима за приче које:

- „1) приказују тренутна веровања заједнице;
- 2) не говоре само о личним искуствима, већ и о догађајима који су се десили другим људима;
- 3) користе се за истраживање и потврђивање традиције веровања одређене заједнице показујући на који начин искуство одговара очекивањима културе” (Bennett 1989: 291).<sup>65</sup>

Овим термином Бенет такође жели да избегне употребу термина који могу бити збуњујући, као што су меморат, прича о личном искуству, породична традиција, као и да значи друге форме за које не постоји адекватан термин. Теренска истраживања фолклора омогућила су истраживачима предања да се сусретну са „новим” облицима предања, као и сродним причама. Њихов садржај се разликовао од онога што је током претходних деценија подразумевано под предањем, па такви облици нису могли бити класификовани према жанровским категоријама које су обухватале традиционално веровање, стога је дошло до настанка нових термина.

Важан допринос у проучавању предања имале су теоријске студије и теренска истраживања Линде Дег.<sup>66</sup> Дег је више пута у својим студијама истицала да неадекватно прикупљена предања у ранијим епохама не пружају праву слику о овом жанру:

„Уређена, преписана и неправилно прикупљена предања, са друге стране, нису ни од какве користи. Основна карактеристика предања јесте одсуство форме и садржаја, осциловање око стабилног језгра и повезаност са стварним животом и веровањем. Тако, само аутентични текстови могу послужити сврси, то јест они текстови снимљени

---

<sup>63</sup> Термини *савремена предања*, *урбане легенде*, *модерна предања* су се употребљавали као оперативни термини, и улога им је била да нагласе да се интересовање помера са руралних и традиционалних култура на предања која постоје у индустријализованим и урбаним заједницама (више у Dégh 2001: 86–96).

<sup>64</sup> У оригиналу: “our life-style, our observations, our imagination, our hopes, and our frustrations” (Dégh 2001: 87).

<sup>65</sup> У оригиналу: “1) illustrate current community beliefs, 2) tell not only of personal experiences but also of events which have happened to other people, and 3) are used to explore and validate the belief-traditions of a given community by showing how experience matches cultural expectations” (Bennett 1989: 291).

<sup>66</sup> Истраживања предања Линде Дег укључују чланке настале на основу њених теренских истраживања мађарске традиционалне културе, теренских истраживања мађарске заједнице у Америци, као и истраживања предања у градским индустријским срединама у САД. Значајне су њене студије о односу предања и веровања, као и ширењу предања у заједници. Њена монографија *Предање и веровање. Дијалектика фолклорног жанра (Legend and Belief: Dialectics of Folklore Genre)* (2001) синтеза је различитих теоријски концепата уз помоћ којих су предања проучавана у претходним епохама.

модерном опремом у местима њиховог природног настанка” (Dégh 1995: 228).<sup>67</sup>

Снимање фолклора и промена методологије прикупљања су омогућили да се предања сагледају у природнијем контексту извођења.<sup>68</sup> Заправо, Линда Дег је сматрала неопходним да се у проучавању предања крене од теренског истраживања и прикупљања предања (Dégh 2001: 25). Она је предање посматрала као конверзацијски жанр, где учесници конверзације изражавају своје мишљење и расправљају о природи испричаног веровања (види Dégh, Vázsonyi 1976: 93–124; Dégh 1991: 11–39; Dég 1996: 33–46), па стога увођење нових термина или реактивација старих нису оправдани. Њихов значај је искључиво историјски, јер су коришћени у тренутку првих емпиријских проучавања предања на терену. Терминима *belief stories* и *belief legend* је означена категорија предања која су одраније позната као митолошка или демонолошка (Dégh 2001: 83; Dégh 1996: 33). Управо од ове ауторке потиче елегантна дефиниција предања којом се жанр не дезинтегрише, већ се проналази оно што је заједничко за сва предања без обзира на то да ли су савремена или су прикупљана у прошлости:

„Предање је предање ако се у њему покреће расправа око веровања. Било да је кратко или дуго, целовито или рудиментарно, локално или глобално, натприродно, страшно, мистериозно или гротескно, да је о нечијем личном или туђем искуству – исказивање супротстављених мишљења је оно што предање чини предањем” (Dégh 2001: 97).<sup>69</sup>

Термин прича о веровањима, који у савремена проучавања уводи Џилијан Бенет, покрива широк опсег садржински и формално различитих прича којима обе ауторке признају статус предања – меморат, прича о личном искуству, месно предање, гласина, али и низ других облике за које не постоје прикладни термини, нити их је могуће одредити познатом терминологијом. Њихова заједничка карактеристика је то да се казују у конверзацији у којој говорници дискутују о веровању, те да је њихов „дискурзивни контекст приповедања” природан (Bennett 1996: 47). Ове приче су настале у контексту расправе око веровања. Она је говорницима позната као припадницима исте културе, и функција прича је управо да истраже и преиспитају то веровање.

Ипак, две ауторке се суштински разилазе не само због разлике у схватању контекста и садржаја ових прича, већ и због значаја који придају формалним карактеристикама предања. Дег предање посматра као процес и у том смислу више пажње обраћа на идеју које оно носи. Док формални облик предања може да се мења, идеја је та која остаје увек иста, а она се увек тиче кључних питања људске егзистенције: „Није заплет тај који је фиксан, већ основна идеја приче; због тога се прича може испричати на много начина и средствима која не морају бити прозна нарација”<sup>70</sup> (Dégh 1991: 19).

---

<sup>67</sup> У оригиналу: „The remodeled, rewritten, and improperly recorded legend, on the other hand, is of no use at all. The legends essential characteristics are a looseness of form and content, oscillating around a stable nucleus, and an attachment to real life and belief. Thus, only authentic texts can serve our purpose, i.e., those texts recorded with modern equipment in the places of their natural occurrence” (Dégh 1995: 228).

<sup>68</sup> Захтев за проучавање предања у природном контексту поставила је Линда Дег мислећи пре свега на истраживања предања у руралним подручјима у којима истраживач учествује у животу заједнице и самим тим има више прилике да забележи спонтане ситуације говорења предања. Али ништа мање природан контекст није ни ситуација где се истраживачки интервју одвија у измењеним околностима – удаљеним физички од заједнице у којој предање настаје, где више саговорника интервју доживљава пре као разговор између равноправних чланова групе који размењују традиционално знање и сопствене доживљаје.

<sup>69</sup> У оригиналу: The legend is a legend once it entertains debate about belief. Short or long, complete or rudimentary, local or global, supernatural, horrible, mysterious, or grotesque, about one’s own or someone else’s experience, the sounding of contrary opinions is what makes a legend a legend (Dégh 2001: 97).

<sup>70</sup> У оригиналу: „It is not the story plot that has fixity, but the core idea of the story; therefore, it can be told in many other ways and means than prose narration” (Dégh 1991: 19).

Управо због тога што немају фиксну форму, предања мењају облик у зависности од контекста у коме настају. Мотиви и теме предања се заправо прилагођавају сваком појединачном дискурзивном контексту, структури и модусима тог контекста:

„Другим речима, иако се форма разликује у зависности од контекста, предања увек имају форму и не можемо себи дозволити да занемаримо формална, посебно наративна, разматрања у било којој дефиницији коју предлажемо” (Bennett 1996: 48).<sup>71</sup>

### 2.3. Проучавања предања у српској научној средини

Када је реч о проучавању жанра предања у српској научној средини, оно почиње са Вуком Стефановићем Карацићем. Браћа Grim су Вука подстакла на прикупљање предања преко заједничког пријатеља Јернеја Копитара, те да су му редовно „сугерисали бележење народних предања” (Милошевић-Ђорђевић 1972: 121). Вук је препознао предања као засебну категорију усмене прозе<sup>72</sup> и планирао да их штампа независно од приповедака. Његов сакупљачки рад на предањима најјаснију слику добио је у постхумно објављеној књизи *Живот и обичаји народа српскога* (1867), иако је предања објављивао и у склопу *Српског рјечника* (1818. и 1852.) и збирки српских народних песама. Иако сам термин *предање* није употребљавао (Вошковић-Stulli 1975: 133), „и овом приликом је Вук испољио непогрешиво осећање за основне структурно-семантичке чиниоце усмених врста” (Самарџија 2011: 46). Вук је предања разврстао на три тематске групе: *Вјеровања ствари којијех нема, Постање гдјекојијех ствари* и *Јунаци и коњи њихови* (Карацић 1972: 301–324), које одговарају међународној класификацији предања,<sup>73</sup> па се стога може с правом говорити да је Вук антиципирао међународну поделу (Милошевић-Ђорђевић 2013: 207).<sup>74</sup>

Начин на који су потоњи сакупљачи и истраживачи приступали предањима делом је био одређен и Вуковим односом према њима (в. Јовић 2015: 152). Вук је на предања гледао првенствено као на етнолошку грађу, која је требало да послужи за књигу о митологији и обичајима српскога народа (види у Милошевић-Ђорђевић 2013: 207). Предања су дуго била предмет етнолошких истраживања и остајала на маргини књижевних проучавања све до шездесетих година 20. века.<sup>75</sup>

Може се рећи да је Вук поставио темеље и модерној српској теренској фолклористици,<sup>76</sup> прикупљајући „народно благо” и „старину”. Иако је сакупљачки рад био подређен вишем циљу – раду на реформи српског језика, Вук је предања бележио и уносио у своје збирке. Само она предања која су била фабуларно развијена (*Дјевојка бржа од коња, У цара Тројана козје уши*, о Соломону) Вук је објавио у збирци приповедака из 1853. године (Милошевић-Ђорђевић 2000: 10), док је већину предања оставио за *Живот и обичаје народа српскога*.

<sup>71</sup> У оригиналу: „In other words, though the form varies according to context, legends always have form and we cannot afford to neglect formal, especially narrative, considerations in any definition we propose” (Bennett 1996: 48).

<sup>72</sup> О Вуковим погледима на предања видети више у: Милошевић-Ђорђевић 1972: 121–125.

<sup>73</sup> Вук четврту међународну групу (легенде и митови о боговима и херојима) није издвојио, а како наглашава Нада Милошевић-Ђорђевић, и поједини чланови будимпештанске комисије нису сматрали да она припада предањима (Милошевић-Ђорђевић 2013: 207).

<sup>74</sup> Нада Милошевић-Ђорђевић пише о разлозима због који је Вукова подела предања у науци о књижевности усвојена тек применом међународне поделе, која је уследила век након Вукове (више у Милошевић-Ђорђевић 2013: 207–208).

<sup>75</sup> Како Снежана Самарџија запажа, током читавог 19. века доминантно је етнолошко-фолклористичко описивање обичаја и живота народа као начин сакупљања и бележења фолклорне грађе: „Приповетке су представљене као сегмент свеколиког феномена традиције, док су предања интерпретирана слободно, у склопу обичаја и веровања из појединих крајева” (Самарџија 2006: 14).

<sup>76</sup> Више о развоју теренске фолклористике видети у: Петровић 2013: 222–233. О новијим теренским истраживањима фолклора видети у: Ђорђевић Белић 2013а: 235–238.

Вукове препоруке за прикупљање народних умотворина често нису биле на адекватан начин интерпретиране: „Вуков став да при штампању приповедака треба пазити и ’ријечи намјештати’ схваћен је веома широко. Највећи број следбеника занемаривао је Вукову напомену да се сакупљач не сме поводити за сопственим ’вкусом’” (Самарџија 2006: 11). Нада Милошевић-Ђорђевић пише о начину на који су предања, али и остали фолклорни облици, прикупљани у овом периоду. Основни садржај предања је сачуван, али су сакупљачи примењивали сопствени стил приликом прикупљања. Недостаци сакупљачке методологије огледају се и у недостатку документовања контекстуалних чинилаца, као и основних података о казивачу и месту у коме је предање забележено (Milošević-Đorđević 2012: 43). С развојем методологије бележења, где је за фолклористику највећи значај можда имао Тихомир Ђорђевић,<sup>77</sup> пажња се више посвећује контексту, па су и записи много детаљније документовани. Ипак, и даље је током 20. века, било случајева где нема довољно података о контексту бележења.

Предања су у 19. веку објављивана у збиркама приповедака, као и у часописима, алманасима, путописима, или као етнографска грађа.<sup>78</sup> Употреба термина ’предање’ није била уједначена током овог периода и предања нису увек издвајана као посебна категорија усмене прозе. У току 19. века није било озбиљнијих покушаја да се предања класификују, међутим, записивачи предања су користили одређену терминологију из које се може наслутити да су могли да виде особености појединачних тематских група предања. Термини којима су се сакупљачи и истраживачи служили да означе предања (саге, легенде, скаске, предаје, легендарне приче (видети више у: Самарџија 2006: 423–424) разнолики су, и та разноврсност терминологије се наставља и на почетку 20. века. Како Нада Милошевић-Ђорђевић истиче, у овом периоду се појављују различити типови предања за које се користе различити термини: локална предања, легенде, скаске и веровања. Поред тога, исти термин не означава исту групу предања за различите истраживаче (Milošević-Đorđević 2012: 42).

Покушаји класификације усмене прозе, укључујући и предања, били су отежани и несистематичним сакупљањем фолклорне грађе<sup>79</sup>. Иако није било посебних студија које су се бавиле класификацијом предања, може се увидети да су сакупљачи и приређивачи збирки интуитивно уочавали карактеристике појединачних група предања и на тај начин их издвајали у збиркама.<sup>80</sup> У збирци приповедака из 1927. године, Веселин Чајкановић издваја, између осталог, скаске, легенде, веровања и примитивне приче (Чајкановић 1927), да би у наредном издању 1929. из класификације изоставио примитивне приче. У предговору антологијском издању из 1929, Чајкановић говори више о самој класификацији. Он сматра да термин скаска није народни, „употребљен је за невољу”, како би се њима означила „важна и разноврсна група приповедака коју Немци називају Sage” (Чајкановић 1929: [V]). Чајкановић је скаске поделио на две групе: етиолошке (о постанку животиња, растиња, ствари, места и природних појава) и јуначке (о Марку Краљевићу, Милошу Обилићу, Светом Сави и друге.). Оваква подела заправо прати Вукову поделу предања, односно савремену поделу на културноисторијска и етиолошка предања. Термином *веровања* Чајкановић се приближава трећој Вуковој групи, односно митолошко-демонолошким предањима (в. Јовић 2015: 154).

<sup>77</sup> Значајну улогу у сакупљању и проучавању предања има Тихомир Ђорђевић. Ђорђевић је следио Вукову методологију прикупљања грађе, па је нпр. у часопису *Караџић* (1899–1904) доносио податке о месту, времену и казивачу, па чак и околностима бележења (да ли записивачи грађу доносе према сећању или су је непосредно чули), где је тај податак био доступан (в. Јовић 2016: 151)

<sup>78</sup> О томе како су предања посматрана током 19. века и њиховој заступљености у збиркама видети у књизи Снежане Самарџије *Од казивања до збирке народних прича* (2006).

<sup>79</sup> Иако није било планских прикупљања усмених предања као у неким другим европским земљама, иницијатива за прикупљање народних умотворина Етнографског одбора САНУ на крају 19. века имала је плодотворан утицај на сакупљање предања. Од друге половине 19. века па све до осамдесетих година 20. века у Одбор су стизали рукописи са народним умотворинама, у којима су се налазила и усмена предања. За преглед предања у Етнографској збирци Архива САНУ од 1886. до 1914. године, уз напомене о контексту бележења и врсти предања према међународној класификацији, видети: Јовић 2021: 67–95.

<sup>80</sup> О класификацији предања видети још у: Латковић 1967; Поповић 1999.

Студије о предањима постају бројније од друге половине 20. века и након скупова Међународног друштва за проучавање народне прозе (International Society for Folk Narrative Research), на којима су учествовали и фолклористи Социјалистичке Федеративне Републике Југославије. Предањима је сада посвећена већа пажња фолклориста који им приступају као уметности речи (Bošković-Stulli 1975), а не искључиво као етнолошкој грађи. Поред истраживања предања сакупљених у ранијим епохама, међу којима има и таквих која су поједини записивачи или приређивачи стилизовали, проучавају се предања забележена модерном опремом која верно документује казивачеве речи. У овом периоду објављена је студија Наде Милошевић-Ђорђевић *Заједничка сажејно-тематска основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције* (1971), у којој су предања разматрана у контексту жанровских веза са другим облицима усмене књижевности. Ауторка је предањима приступила имајући у виду различита становишта са којих су она проучавана, и указала на морфолошке особине, функције и стил предања (Милошевић-Ђорђевић 1971: 20). Нада Милошевић-Ђорђевић предањима је посветила и многобројне радове, а неки су сабрани у књизи *Од бајке до изреке* (2000). У појединачним поглављима ове књиге, ауторка је предањима приступала сагледавајући их у односу са другим усменим прозним врстама и тако указивала на међужанровске проходности као одлике усмене књижевности уопште. Предањима и њиховим структурним, морфолошким, прагматичким и стилским особеностима бавила се и Снежана Самарџија. У књизи *Облици усмене прозе* (2011), ауторка разматра појединачне тематске групе предања, истичући њихов динамичан однос са свим усменим врстама (Самарџија 2011: 325), као и специфичну позицију између уметности речи и веровања.

Важна улога у упознавању српске научне јавности са главним токовима проучавања предања припада Зоји Карановић. Она приређује тематски број часописа *Polja* (1987), у коме су објављене најважније европске и америчке студије о предањима. Две и по деценије касније, Карановић доноси још један зборник посвећен предањима са радовима еминентних страних и домаћих аутора (2012).

У српској научној средини у протеклим деценијама истраживачи се баве или појединачним тематским групама предања (Karanić 1989, Палавестра 2003), или доносе записе различитих тематских група предања (Ђорђевић 1988, Раденковић 1991, Самарџија 1995, Марковић 2004, Златковић 2007, Самарџија 2009), сакупљених „непосредно из уста казивача” (Милошевић-Ђорђевић, у Ђорђевић 1988: 592). У проучавању предања негује се мултидисциплинарни приступ. Фолклористи оријентисани на литерарна проучавања, предања посматрају пре свега као уметност речи и баве се поетским одликама жанра, не искључујући и антрополошка и етнолошка разматрања (Milošević-Đorđević 2012: 44). У истраживању појединачних мотива предања, истраживачи примењују структуралну анализу посматрајући однос између предања и веровања (Samardžija 1987: 243–248). Истраживања су усмерена и на компаративна проучавања одређене тематске групе предања, у којима се посматрају границе фикције и стварности (Karanić 1989), као и на проучавање формалних облика у којима се предања појављују. Указано је на међусобно мешање различитих тематских група предања, као и на њихово прожимање са другим сродним облицима (Самарџија 2011: 273–325). Истраживачи предања се баве и појединачним елементима жанра, попут дискурса веродостојности (Поповић 2015: 205–218; Ђорђевић Белић 2013а: 234–251), хронотопа (Поповић 2013: 197–224) или фантастике у предањима (Антонијевић 1994: 85–100). Када се ради о антрополошки оријентисаним студијама предања, оне су усмерене на проучавања урбаних легенди (Antonijević 2007: 35–69; Kovačević 2009). Научници који се баве теренским истраживањем фолклора у последњим деценијама залажу се за његово проучавање у контексту и ослањају се на америчку и делом американизовану руску школу (према Milošević-Đorđević 2012: 47), као и на етнолингвистику (Б. Сикимић, М. Илић, С. Ђорђевић Белић). Предања се транскрибују у целости, заједно са ширим говорним дискурсом, при чему се посматрају као говорни жанр и указује се на њихов наративни потенцијал и способност да твори „нов текст” (в. Ђорђевић 2007: 261–279; Ђорђевић Белић 2013а: 234–251). Нов теренски материјал сагледава се паралелно са старијим изворима (Петровић 2009: 43–56; Петровић и Јовић 2020:



291–307), и прате се континуитет мотива и паралеле у различитим културама (Ђорђевић 2009: 227–247).

### 3. Систематизација предања и прича из Браничева и њихове паралеле са примерима из одабраних извора

#### 3.1. Типови предања и прича о искуству са натприродним у теренској грађи из Браничевског округа

Међу збиркама које су консултоване приликом разматрања критеријума за разврставање прикупљене грађе, издваја се књига Евелине Рудан *Vile s Učke – Žanr, kontekst, izvedba i nadnaravna bića predaja* (2016), претежно заснована на савременој грађи. У књизи су представљена демонолошка предања сакупљена у Истри у периоду од 2000. до 2003. Ауторка их је систематизовала према митском/демонском бићу или појави и издвојила следеће групе: „Krsnik, Štrige, Mora, Orko, Mrtvi, Vile, Nadnaravne pojave, Sekundarne demonološke pojave” (Rudan 2016). У систематизацији и одабиру грађе водила се критеријумом наративне плодности ликова и тема, под чиме подразумева „sposobnost likova i pojava demonoloških predaja da oforme nove predaje ili se pokažu optjecajnijima u starim inačicama” (Rudan 2016: 164). Ликови и теме су, како се наводи, наративно плодни ако:

- „većina kazivača zna barem jednu ili dvije predaje o pojavi ili protagonistu;”
- „dobri kazivači nakon početnog pitanja znaju više predaja o tom liku ili pojavi i pripovijedaju ih u neprekidnom nizu;”
- „pojava ili likovi pojavljuju se bez pitanja istraživačice;” (Rudan 2016: 165).

Критеријуме наративне плодности којима се наведена ауторка руководила узели смо у обзир при избору и систематизацији теренске грађе. Поменути критеријуми корисни су показатељи реалне слике стања на терену када се ради о демонолошким предањима и причама о искуству са натприродним. Селекција грађе на основу ових критеријума омогућила нам је да издвојимо најдоминантније теме и ликове и да уочимо оне мање затупљене или слабије познате, који се губе из народног памћења. Рецимо, испоставило се да предања о вилама нису наративно плодна – забележена су у мањем броју и у фрагментима, па неће бити примарна у нашој даљој анализи. Са друге стране, као наративно плодна тема издваја се тема о повратку покојника међу живе. Од тридесет једног саговорника, чак двадесет двоје је причало о сопственом или посредованом искуству са повратницима. За разлику од неких других тема, ову никада није било потребно посебно иницирати.

Вредна пажње је и етнографска студија Данијела Синанија *Привиђења и сабласти у Србији: истраживања у пожешком и књажевачком крају* (2005). Аутор је систематизовао главне типове прича скупљене у различитим регијама у Србији (Књажевац, Пожега и околина, Драгачево), које смо упоредили с нашом теренском грађом. Запазили смо преклапања у следећим групама предања: привиђења у облицима животиња, привиђења у људском облику, тајанствени звуци, животиње као медијуми.

У сврху разврставања типова предања и прича о искуству са натприродним консултована су и два индекса предања: *Лутајућа предања. Предлог листе типова са систематским каталогом норвешких варијаната* (*The Migratory Legends: A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*) (Christiansen 1958) и *Индекс типова и мотива финских предања* (*The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends*) (Jauhainen 1998). Индекс норвешких предања разликује осам група сачињених према типу демонског бића, а најбројније су групе о вилама, вештицама и вештичарењу, људској души, духовима и повратницима, и предања о духовима река, језера и мора. Индекс финских предања и мемората комбинује тип демонског бића и друге појаве (предсказање, судбина, смрт итд.) које се доводе у везу са натприродним. Предања у ова два индекса организована су према критеријуму

демонског бића које се у њима појављује. Издвојене су подгрупе назване према различитим карактеристикама и својствима демонских бића и различитим типовима прича. На пример, у Кристијансеновом индексу налази се група „Предања о људској души, духовима и повратницима”, у оквиру које је неколико категорија прича, укључујући и оне о мајкама-повратницама које посећују децу. С обзиром на то да поменути индекси садрже грађу с подручја Норвешке и Финске, било је потребно прилагодити их приликом класификације теренске грађе. Издвојили смо девет група предања и прича о искуству са натприродним, и унутар њих различите типове прича, које ћемо представити у наставку рада.

Најбројнију групу чине предања и приче које говоре о повратницима и њиховом односу са светом живих. Покојници се појављују након смрти, њихово присуство се чује (звучне сензације), или се могу осетити на неки други начин. Повратници се међу живе враћају из неколико разлога – да их уплаше, освете им се или да их опомену да се придржавају обичајних норми. Они се могу враћати међу живе чак и када нема кршења обичајних норми и када сусрет са живима не води у нужан сукоб него у комичну ситуацију. Сви елементи демонолошких предања – сусрет са натприродним, страх и амбивалентан однос према веровању постоје, а могу бити присутни и елементи хумора. Идентичну атмосферу страха и напетости имају и приче у којима се повратници срећу са члановима породице. У њима се наглашавају снажне емотивне везе, најчешће између мајке и детета. Смрт, умирање, најава смрти, граничне ситуације између живота и смрти и повратак међу живе такође су биле честа тема прича о натприродним искуствима. Као посебна подгрупа издвојена су предања и приче које говоре о вампирима, живим вампирима и начинима спречавања вампирења и одбране од њих.

Наредне две групе фреквентних прича чине оне у којима демонско биће или појава доносе промену у свету живих. То могу бити физичка промена или повреда, психолошка (страх, стрес), и у крајњем случају – смрт. Човек може изазвати натприродно биће па се оно свети, или се сусрет са натприродним може одиграти потпуно независно од људских поступака. Посебно се издвајају приче у којима је натприродно невидљиво људском оку, док животиње могу да га препознају и реагују. У овим причама, помор животиња везује се за скорију смрт неког од укућана или комшије, па се комбинују са првом групом прича о повратницима.

Група прича о судбини, суђеницама и Усуду посебно се издваја јер су их готово сви саговорници самоиницијативно казивали. Најучесталије приче су оне у којима суђенице проричу судбину новорођенчету при рођењу, затим приче у којима се суђенице или жене у црном појављују да би упозориле смртнике на њихово понашање, а некада је појава у потпуности немотивисана и не изазива никакву промену у свету људи.

Једну групу прича чине оне у којима натприродно својство припада људима и њиховој способности да нашкоде другима својим моћима (врачаре, врачеве, вештице). У причама саговорници често показују одређени степен дистанце у причању ових прича. Ипак, већину прича саговорници су испричали самоиницијативно. Одлазак код врачара и коришћење њихових услуга маркира се као социјално неприхватљива и опасна одлука, а ако се неко одлучи на то, онда значи и да су њој прибегли након што су сва њима доступна решења проблема исцрпена.

У групи прича „Веза између људи и натприродних бића” натприродно се може показати само изабраним људима. Акценат је на необјашњивом сусрету и могућностима његовог тумачења. Искуства са натприродним које су имали саговорници или њима неко близак објашњава се рођењем у одређене дане у седмици (у уторак или суботу). Ту спадају приче у којима натприродно биће могу да виде само избрани, док остали, иако деле исти простор са њима, не могу ништа да виде, чују или осете. У засебну групу прича спадају оне где између света живих и света мртвих постоји додатна граница па поједини живи не могу да виде тело покојника које је свима другима видљиво.

Предања о змају и змајевитим женама срећу се спорадично у теренској грађи, међутим, сачувани су различити мотиви и због тога су она издвојена као посебна група прича. Мотиви

који се срећу у грађи јесу: постанак змаја од шарана, општење змајева са лепим девојкама, могућностима одбране.

Предања о натприродним силама и простору чине комплексну групу прича у жанровском смислу. Она се везују за одређене локалитете и места позната саговорницима, у којима се прожимају елементи културноисторијских и демонолошких предања са личним искуствима, причама о чудесним исцељењима, и тако даље.

Последња група носи назив „Антипредања”. Термин *антипредање* у фолклористичким проучавањима развили су Линда Дег и Андреј Вазони (1975: 93–124), везујући га за процес преношења предања унутар мреже казивача (*multi-conduit theory*). Издвојили смо неколико типова прича у којима се очекивани сусрет/сукоб са натприродним бићем разрешава тако што се пружа рационално објашњење догађаја и/или уносе елементи хумора, при чему се веровање доводи у сумњу. О овој групи прича биће посвећено посебно потпоглавље.

## **3.2. Систематизација предања и прича о искуству са натприродним**

### **1. Смрт, умирање, покојници**

#### 1.1. Најава смрти

Демонска бића која најављују смрт

Животиње

Сензорно-тактичне појаве

#### 1.2. Тренутак смрти

#### 1.3. „Ни жив ни мртав”

Оживљавање помоћу уласка у мртву животињу

На оном свету

Клиничка смрт

#### 1.4. Невини убијени, места страдања или егзекуције

#### 1.5. Повратници који долазе у миру или да пренесу поруку

#### 1.6. Повратници у шаљивим ситуацијама

#### 1.7. Повратници који се појављују да би узнемиравали/наудили

Опомена због непоштовања за живота

Опомена због непоштовања након смрти

#### 1.8. Вампири

Живи вампир и вампирска деца

Зашто се покојници вампире

Како спречити вампирење

### **2. Натприродно биће узнемирава човека**

Натприродна бића (именовање, описи, својства и делање)

Натприродна бића отимају и запоседају људе

Демони у животињском облику доносе болест или смрт

Звучне појаве и предмети доносе несрећу

Натприродно биће се појављује на путу

### **3. Натприродно биће узнемирава животиње**

Животиња страда од натприродног бића  
Животиња проналази пут до куће или власника

#### **4. Судбина, суђенице, Усуд, жене у црном**

Суђенице проричу судбину детету

Суђенице/жене у црном опомињу породиљу и/или друге укућане

#### **5. Врачања и вештичарења**

Људи који поседују магијско знање да нашкоде људима (вештице, врачаре)

Људи и животиње страдају од врачања (одведени, нестали, уморена стока)

Комуникација са мртвима

Одлазак код врачаре (кршење социјалних норми)

Одлазак код врачаре (противмере и заштита)

#### **6. Веза између људи и натприродних бића**

Људи који не могу да виде покојнике

Рођени у уторак и суботу

#### **7. Змај**

Опис, карактеристике и својства змаја

Змај настао од шарана

Жене љубавнице змајева

#### **8. Натприродне силе и простор**

Хтонска места (карактеристике, описи, дешавања)

Вода тражи жртву

Сеоски запис

Бегановац

Остала места на којима се дешавају натприродне појаве

#### **9. Антипредања**

### **3.3. Преглед тема и мотива и паралеле са изабраним записима предања**

Записи српских демонолошких предања и други извори који документују описе натприродних бића и веровање човека у њих су веома бројни и досад нису библиографски пописани. Како овај посао излази из оквира нашег истраживања, сачинили смо избор предања из збирки народне прозе, периодике и других извора који ће послужити као корпус с којим се пореде теренске записи. Поредбени корпус је начињен с намером да буде репрезентативни узорак и он садржи записе из 19. и 20. века. У првом реду ту спадају предања која је забележио Вук Стефановић Карацић, објављена у *Животу и обичајима народа српскога* (1867) и у *Рјечнику* (1818. и 1852). Затим, укључене су збирке Веселина Чајкановића (1927, 1929), Драгутина Ђорђевића (1988), Радослава Раденковића (1991), Снежане Марковић (2004) и Драгољуба Златковића (2007). Поред збирки народне прозе,<sup>81</sup> паралеле са усменом традицијом приповедања о искуству човека са натприродним тражени су и у релевантним етнографским студијама, документарним списима и недавно забележеној теренској грађи. С обзиром на то

---

<sup>81</sup> Сакупљачи и приређивачи наведених збирки држали су се једноставне поделе усмене грађе, па митолошко-демонолошка предања углавном нису издвајана као посебна тематска група предања, али су она интегрални део ових збирки. Евидентно је да су збирке које доносе искључиво митолошко-демонолошка предања ретке (види нпр. збирку Радосава Раденковића 1991). Нешто већи број митолошко-демонолошких предања разврстаних према митским бићима доноси збирка Драгољуба Златковића (2007).

да је грађа која је предмет овог доктората сакупљена у неколико места Браничевског округа, посебну пажњу смо посветили записима и изворима с територије североисточне Србије.

На основу прегледа и поређења корпуса са одабраним записима народних предања, уочили смо подударања на тематском, сижејном и мотивском плану. Тематски најбројнију групу прича чине оне које говоре о повратку покојника међу живе. Премда сакупљачи и приређивачи збирки усмене прозе нису издвајали предања о повратку међу живе као посебну тематску групу, њихово постојање је документовано у већем или мањем степену. Тема повратника међу живе је архаична, а једно од најранијих сведочанстава о томе код Срба налази се у извештају *Документовано и детаљно саопштење о вампирима или људским крвопијама који су се ове и претходних година појавили у Краљевини Србији* (Клеут 2018):

„Након што је пре десет недеља један поданик из села Кисилево, Рамски округ, по имену Петар Благојевић, преминуо, и према рацком обичају сахрањен, у поменутом селу Кисилево десило се да је, у року од осам дана, девет особа, како старих тако и младих [...] умрло, да су сви на самртној постељи још лежали живи и јавно изјавили како им је горепоменути пре десет недеља преминули Благојевић дошао у сну, легао на њих и давио их, да су морали да предају дух; [...] жена покојног Петра Благојевића изјавила да је њен муж, који јој је претходно дошао и захтевао своје опанке или ципеле, кренуо из села Кисилево у друго село” (Клеут 2018: 27)

Сећање на Петра Благојевића живо је у усменом приповедању истраживаних места Браничевског округа, а поједини саговорници сматрају да је он „једини вампир, светски признати вампир” који је за живота био „загуљен” а након смрти „гњавио, давио, уједао” људе и стоку (417). Након откопавања његовог гроба по наређењу аустроугарских званичника, пронађен је покојник у „као да је свеже сахрањен” – на њему су „порасла му само брада, нокти, коса” (417). Идентичан опис проналазимо и у поменутом спису аустроугарских званичника:

„Од тела из његовог гроба није осетио ни најмањи мирис, који је иначе уобичајен за мртве; да је тело, осим носа, који је делом отпао, било сасвим свеже; да су израсли коса и брада, чак и нокти, од којих су стари отпали; да се стара кожа, која је била беличаста, огулила, а да је изашла нова, свежа; да су лице, руке и ноге и цело тело били такви да за време његовог живота нису могли бити савршенији (Клеут 2018: 28).

На терену је забележено предање о живом вампиру који ноћу излази из собе и враћа се ујутру са подераном обућом. Предање је испричала саговорница Радица из села Божевац као догађај који је чула из прве руке. Догађај је датирала у 2009. годину, а као место дешавања навела је село Рам у општини Велико Градиште, недалеко од Кисилева које се спомиње у документу Аустроугарске монархије. Према Слободану Зечевићу, веровање о живом вампиру распрострањено је у источној Србији, првенствено код Влаха, где се живи вампир повезује са човеком који је грешан, па због тога ни не може да умре лако – земља га не прима и он дуго остаје међу живима чинећи им разна злодела (према Зечевић 2007: 117). У литератури се могу пронаћи подаци о томе да се живи вампир повезује са влашком етничком заједницом. Тако, у студији *Бор и околина: Прошлост и традиционалан култура*, живи вампир (*морој* – вампир, *морој вију* – живи вампир) се издваја као „једна од локалних специфичности овога краја” (Зечевић 1973: 326).

Друга прича о живом вампиру који ноћу напада стоку везује се за влашко село Аљудово (општина Мало Црниће). Причу је забележена од саговорнице која је за напад чула од своје тетке, а она од бабе из поменутог места, чији је зет био живи вампир. Саговорница сумња да је зет вампир јер је он „ујутру жут, а увече поцрвени”, док у исто време „људи [се], каже, жале, овце и’ заклане” (369) (уп. Димитријевић 1903: 109–113; Милосављевић 1913: 298–299). Паралеле се могу пронаћи у једном судском спису из прве половине 19. века који сведочи о дешавањима у селу Манастирица, које се граничи са поменутиим селом Аљудовом:

„Вампири нападају и на стоку, даве је и пију јој крв. Петнаестог марта, 1844 године, осудио је суд окружија пожаревачког два човека и две жене из села Манастирице што су откопавали једну жену мислећи да се повампирила, јер су им неке овце мањкале” (Ђорђевић 1953: 29).

У Златковићевој збирци постоји неколико варијаната о покојнику који постаје вампир, мори коње или напада жену, а затим и одлази у печалбу да ради као касапин (в. Златковић 2007, бр. 32, 32/1, 32/2, 32/3). Вампирову тајну открива случајни посетилац у разговору са власником касапнице или вампировом женом: „Де да га малко кљуцнете, он се увампирил, умрл је” (Златковић 2007: 488, бр. 32/2), након чега се живи вампир спихтија. У варијанти предања о живом вампиру и вампирској деци забележеној на терену, сиже је измењен а дистанца према испричаном смањена. Догађај се одвија у кући у којој обитава живи вампир, где се врше припреме за гозбу. Зет-вампир помаже у сечењу мяса и пази се да га нико не додирне ножем. Након што неко од присутних ипак успе да га исече, вампир пада на под и спихтија се (уп. нпр. Димитријевић 1903: 109–113; Ђорђевић 1953: 201; Ђорђевић 1988, бр. 379; Раденковић 1991, бр. 8), а у исто време у другом делу куће проналазе и спихтијану децу.

На терену је забележено неколико прича о личним и посредованим искуствима које говоре о сусрету са људима који су се вампирили. Много су чешћи уопштени разговори на ову тему, где саговорници доносе кратке податке о учесницима, времену и месту догађаја и затим разговор усмеравају ка заштити и спречавању вампирења. Забележени подаци на терену укључују чување мртваца како га не би прескочила нека животиња (Милићевић 1984: 326), стављање биљке чешљуге у сандук (Митровић 1901: 88), откопавање гроба и сипања вруће воде у њега (уп. Милосављевић 1903: 298–299), убадање нечим оштрим попут трна или глога (уп. Караџић 1972: 303; Марковић 1901: 88) како би се спречило вампирење. И други архаични поступци против вампирења и средства заштите су забележени на терену, али су они често инкорпорирани у приче са хумористичким обртом, о чему ће бити више речи у даљем раду. Изостаје податак о томе да је вампира уништио вампировић. О томе, међутим, постоји белешка у скоројој теренској грађи (в. Сикимић 2009: 171–200).

У демонолошким предањима из поменутог поредбеног корпуса запажа се тенденција ка експлицитном објашњењу покојниковог повратка међу живе. Предања често доносе објашњења самог догађаја којима се откривају починилац и његова природа (она се означава следећим лексемама: *увампирео се, укварио се, утенчио се, осотонио се*). Разлози за вампирење могу бити различити. Човек који се повампирео обично је био „голем гад” док је био жив (Раденковић 1991, бр. 27), па његов повратак може бити мотивисан тражењем опроста од укућана (Ђорђевић 1988, бр. 387). У таквим сижеима може доћи до контаминација са другим усменим прозним врстама. Другачију логику имају приче у којима се покојник враћа у свет живих јер тражи освету због неправде која му је учињена током живота (в. Раденковић 1991, бр. 49, 77), или пак да опомене на поштовање обичајних норми. Управо је други тип прича учесталији на терену. Запажа се, такође, да се у записима користе еуфемистички изрази којима се избегава директно именовање починиоца (не)дела. Разлози за то могу бити нпр. нестанак демона из традиције, степен дистанце приповедача према испричаном догађају и његови лични афинитети у приповедању. Тако, у групи прича у којима натприродно биће или појава узнемирава животиње, имплицитно се ставља до знања (поменом недавне смрти комшије) да се помор домаћих животиња или њихова узнемиреност везује за присуство натприродног бића које само животиње могу да осете:

Пловке виделе, ако ја нисам и мо’ мати. И онда после она отишла у шталу и протрала и’, и ја бацам кукуруз. Почела берба [...]\*. Празно. И ко да се играју двоје с кореном. Рррр, на крају, [...]\*. Однут, овамо опет, ррррр, котрља се корен. Овамо. – Ма, мајо! Мајо сам звао матер. – Мајо, има неко на тавану, реко, котрља корење. Па каже: – Шта ће на таван сад, смркло се [...]\*. Узмемо ми фењер и препнемо се на таван, нема ништа. А [комшија]\* умро тад. (27)

Приче у којима се описује сукоб човека са демонским бићем, вампиром или неким другим бићем забележене су у мањем броју него што их има у одабраним збиркама предања, али је, с друге стране, много више примера у којима се покојници враћају у свет живих. Круг делања повратника помера се из сфере директног сукоба с људима ка психолошком узнемиравању и (ређе) физичком нападу на човека или животиње. Присуство повратника се маркира на неколико начина: појавом буке која личи на растурање покућства или неком другом чулном сензацијом, појавом лика покојника на неком предмету, или тако што људи осећају присуство покојника: „Сваки ноћ долазија је за четрес дана. У ниједно време тике почне да лупа нешто и да поређа судови по патос” (Раденковић 1991: 62–63, бр. 74); „Али они су за њим дошли, ти човечуљци и он чује нешто чангара по кући – кад погледам, а они дошли уз кревет – два су били” (Марковић 2004: 140, бр. 184).

Разлике у односу на традиционална предања тичу се бројности искустава која говоре о томе да човек може да чује или пак осети присуство натприродног. Нема конкретног именовања демонског бића, али се задржавају познати сижеи, као у овом примеру:

Нормално спаваш и нешто, нешто ме стиска, притиска, једноставно, нешто необјашњиво. Колко је то тешко и колко је то огромно. Ја га не видим, али осећам притисак у грудима. И ја се борим, борим. А кад се пробудим, ја сам сва знојава и срећна што сам се пробудила, иначе би ме то угушило. А шта је то, не знам. (93)

Архаичност забележених предања запажа се на нивоу теме судбине, Усуда и суђеница.<sup>82</sup> Саговорници су приче на ову тему готово без изузетка самоиницијативно приповедали.<sup>83</sup> Суђенице или срећоделе, како гласи локални назив ових бића, појављују се на рођењу детета и проричу му судбину, а обично је случајни путник тај који чује њихов разговор и преузима на себе одговорност да заштити дете од сигурне смрти. Запажа се сажимање на структурном нивоу приче, редукује се композициона схема, избацују понављања и „уводи се предвиђање догађаја, тзв. ’интерпретација унапред’, која се само потврђује, као и ретроспектива збивања, која се не износе уобичајеним, сукцесивним током” (Милошевић-Ђорђевић 1988: 596). Ова предања су често вишеструко посредована („то била прича, то мен моја баба причала”, 253), међутим, степен дистанце према истинитости исприповеданог је умањен личним коментарима приповедача и формулативним изразима којима се потврђује веродостојност испричаног („Као што ја причам теби, тако је она причала. Да л’ се то стварно десило... Није она сигурно измислила, али...”, 183). Забележене су и приче о судбини и суђеницима које говоре о личним искуствима приповедача или њима блиских људи. Степен стилизације такође умањује степен дистанце према испричаном, што се може видети у варијанти предања о судбини у ком девојка страда од уједа змије (уп. Караџић 1972: 306; Марковић 2004, бр. 138):

Кад, каже, они истино донели грожђе, каже. Захтевала она, каже. И они да јој испуне жељу, и сад, замиси. Она жена прала то. И то није видела. То је, каже, било толичко змиче [показује руком]\*. И она сад није узела зрно. Она да је узела зрно по зрно. Она би можда приметила, видела. Него обично то, наше старе бабе, тако и моја свекрва волела. Да од грозда откидају устима. То има и мува и, што каже, и буба, и свашта. И она како прво зрно да тури у уста, оно је ту ује испод носа. Ма само се пружнула, каже [показује руком, говори тише, тужније]\*. (253)

На нивоу паралингвистичких знакова – начином на који су интониране поједине речи и бојом гласа, и гестикулацијом (покрет руком којим показује колико је змија била мала и

<sup>82</sup> Више о приповеткама и предањима на тему одређивања субине приликом рођења видети у: Милошевић-Ђорђевић 2000: 56–61.

<sup>83</sup> Виталност предања о судбини потврђује се и претходно забележеном теренском грађом из Црљенца. Више у Дишић 2018: 85–122.



самим тим је било немогуће видети), саговорница причу стилизује као истинит догађај. Степен дистанце умањује се поређењем са оним што је приповедачици блиско, те она наводи пример из живота о начину на који се некада јело грождје („Него обично то, наше старе бабе, тако и моја свекрва волела. Да од грозда откидају устима”).

Судбина се у теренским записима посматра неодвојиво од вере у Бога (уп. Сувајдић 2012: 26), што сведочи о комплексном односу хришћанског и паганског погледа на свет који се рефлектује и у интерпретацији појединачних, личних доживљаја. Благостање и казна често долазе од неименоване више силе, као што се може видети у наредном примеру:

С: Да. Данијел кад поломио ногу. Исто тако колко пута намерно удари и то по носу лактом, као клинца мене. И баш сам био поред њега. Чак сам можда и ја одиграо лопту кад човек оно, ударио га, проклизо и пукла му нога. И још се понеке ствари[...] не могу сад баш да се сетим. Дешавале су се.

И: Мхм. Мислиш да има као...

С: Не да мене штити нешто. Него има нешто... ако радиш правилно, да ће, да на неко то на неки начин нивелише. Има сигурно. (190)

И друга традиционална предања, попут оног у одласку на гроб ради опкладе (уп. нпр. Марковић 2004, бр. 181), на терену су забележена од више саговорника који су их самоиницијативно говорили. Овај тип приче у усменом казивању се може различито завршити. „Ублажавање” последица одлуке да се забоду крстача на гробљу само је једно од решења које се нуди, и такви се сижеи завршавају хумористичким обртом или поучном поентом.

Иако усамљено и вишеструко посредовано, забележено је и предање о сватовима који пресећу човека на путу, нуде му здравицу и одводе га са собом. Предање је неразвијено али чува мотиве који се срећу у прегледаним збиркама: свадба се чује или види ноћу, а ономе ко сретне сватове и прими здравицу у руци се појављује коњска глава (уп. Чајкановић 1927, бр. 173). На терену је забележен велики број варијаната прича у којима се демонско биће појављује на путу, неретко зауставља кола и улази у њих, а са свитањем нестаје. Сусрет се најчешће дешава ноћу или у сумрак, на путу поред сеоског записа или по повратку из воденице, а натприродно може узети облик животиња – јарета, пса, мачке, телета, а може се појавити и у људском облику. Предања са овим сижеом бројна су у прегледаним збиркама (уп. нпр. Златковић 2007, бр. 298–322; Марковић 2004, бр. 183), као и у новијим теренским истраживањима фолклора (Стојановић 2022: 119–142). Веселин Чајкановић је у своју збирку уврстио предање у коме ђаво претворен у теле излази пред два путника. Помисливши да је у питању право теле, путници га намамљују да крене са њима, а оно им упорно квари кола вадећи спице, све до тренутка док се путници не прекрсте, а теле нестане (Чајкановић 1927, бр. 172). У варијантама овог предања, демонска животиња, најчешће јаре, ускаче у кола или га човек узима код себе, и када му се обрати, и оно се обрати човеку. И у збирку Драгутина Ђорђевића укључено је предање са идентичним сижеом (Ђорђевић 1988, бр. 354), које „има све елементе ’чистог’ демонолошког предања” (Милошевић-Ђорђевић 1988: 595). У нашим теренским записима очувани су елементи традиционалног предања, па се тако кола кваре управо код сеоског записа, по повратку из воденице усред ноћи. Изостаје идентификација демонског бића:

Али чудо једно [...] воденицу с мојег таста. Натоварим ту кући и у дванајс сати пођем, идем у Кулу па да саставимо краве да идемо код Бајлона заједно у воденицу. И кад тачно код записа. Стадоше краве, коле. Кад је да се скинем, опај, земља. Каже, како земља, та рупа није била ту. Кад оно, испао точак. И ту испао точак ту на брдо, а тулавка испала код игралишта. Мој таст после дању, ишли смо да тражимо тулавку, нема. А она испала још, како она кола ишла, права [...] валда била знаш, то. Кад ја се вратим, са мојим тастом смо ишли по путу, тражимо тулавку. Мој шурак побего тад, ма даље од штале. И заложу ватру, не сме код записа близу да буде. То што се десило. (13)

Могућности одбране човека од демона су ограничене – демон нестаје са првим петлима (уп. Марковић 2004, бр. 186, 187), након што се човек прекрсти „јер ђаво бежи од крста” (Чајкановић 1927, 172), а покушаји да се од демонског бића одбране ватреним оружјем су неуспешни (уп. Марковић 2004, бр. 183; Ђурковић 2018: 165–166).

Сусрети са демонским светом завршавају се погубно по човека – он може целу ноћ лутати и никада не стићи на одредиште, а сутрадан се вратити са физичким повредама. У прегледаним збиркама јавља се мотив људског гласа или музике који човека нагони да напусти кућу: „Један теча ми причао како га у недоба звао неко д-изађе. Он изашо, а оно били нечастивци, па га водили, водили, цео ноћ ишо. Ујутру кад дошо он све изгребан, све мокар” (Марковић 2004: 143, бр. 192). Човек се након оваквих догађаја најчешће буди на неком чудном месту, попут врха дрвета или се враћа кући подеране одеће, са физичким последицама, и прича како га је целу ноћ „нешто” јахало:

С: Он је милео од твоје капије, до куће. На све четири ноге.

И: Што?

С: Блато било, киша нека. Сачувај си га боже. – Ама, каже, ујашило ме нешто, каже, и не могу да мрднем, ма не могу д идем, каже. А та терет ме претиска све ниже доле. Кад сам домилео до капије, не мог да отворим капију, срећа што мо’ [...] изишла, каже, напоље. Чула де кучићи лају, каже, изишла, мислила да сам ја пијан па ме неки довезо, каже. Те га уведе у кућу. Кад увишо у кућу, он после недељу дана каже лежо, све се изгруво, све се изгулио, ка пиштаљка. Да л’ је то стварно што кажу бабе нека сила има, да л’ нема, Бог ће знати једини, али ово је што каже, очигледно ту смо. (240)

На терену смо забележили приче у којима се чудна музика појављује у кући или се чује из зида куће, или се чује глас који човека зове да изађе из куће. У неким предањима догађај се не развија у правцу сукоба са натприродном силом. Разрешење често долази само од себе тако што музика у неко доба сама престане да свира, а учесници догађаја се не одазивају на тајанствене гласове, премда наилазимо и на примере у којима човек страда. Расплет може да укључи неку активност човека, попут рушења зида из којег допире музика. Много чешће су сусрети са натприродним бићима, нарочито онима из групе покојника или повратника, емотивно обојени. Акцент је на опису емотивног стања онога ко се са натприродним сусреће. Те емоције се крећу у распону од страха и неверице до знатижеље, усхићења и среће. Приче о личним искуствима са повратницима често садрже и елементе који претходе самом сусрету, где саговорници описују везу са покојником и/или наглашавају да су сусрет прижељкивали.

У прикупљеној теренској грађи простор и време означени као нечисти идентични су онима које срећемо у традиционалним предањима. Примери из поредбеног корпуса показују да се сусрет често дешава ноћу („Једне ноћи, то било раније, стварно је био велики мрак” (Марковић 2004: 138, бр. 182); „У сред ноћ, у глуво доба, отворила се врата оди подрум и лупила реза” (Раденковић 1991: 67, бр. 82)), на местима где је присуство натприродног очекивано. Станиште натприродног може бити близу воде (уп. Раденковић 1991, бр. 4) или сеновитог дрвета (Раденковић 1991, бр. 22). Сусрет се може догодити у близини чесме или на путу из воденице, код сеоског записа, на раскрсници итд. Воденица као хтонско место редовно се појављује у демонолошким предањима (в. Марковић 2004, бр. 190), али у нашој грађи она се ретко среће и углавном се сусрети дешавају на путу до воденице. Разлог се може тражити у законитостима предања као жанра у коме реферисање на окружење приповедача и слушалаца, свакодневни начин живота људи и њихово дневно кретање јесте један од основних елемената приповедања о искуствима са натприродним. Сусрети с натприродном силом се померају ка просторима који су савременом човеку ближи и препознатљивији, па самим тим њихово искуство не могу довести у питање. Сусрети са натприродним дешавају се најчешће:

- на путу до куће у мрачним улицама или сокацима: „и да је чула ту тутњаву, како нешто трчи низ сокак”, 297; „И он, како је скренуо у овај наш сокак”, 275;

- на мостовима: „Кад баш, код велике ћуприје, де мост онде. Стоји човек, окреће се, каже”, 70; „и ја близо, каже, де ћуприја”, 268; „Е кад дође до ћуприје, реко, сад је готово, на ћуприју уско, ће нас гурне оно ћуприје”, 8;
- поред сеоског записа у селу Црљенцу: „И кад тачно код записа. Стадоше краве, коле”, 13; „У беле аљине, иде ка запису горе”, 16; „И кад дошо код записа, одоздо од Бегановца има пут”, 17;
- близу воде: „Од превелике воде јер ту свуда где извире вода је велика количина и концентрација енергије. И поред сваког извора је то”, 314; „Де онај поток”, 334; „није смео да више иде там до потока баш”, 16; „Ту је увек било дубоко. И онако велики. Неко то зове вир”, 388;
- на местима погибија: „Али на ти местима, вероватно на тим местима вероватно де се погибије биле или нешто”, 19; „Ту су изгинули за време рата. Овде де [...]\*, ова споменик”, 266.

Сусрет са натприродним врло често се одвија на подручју куће или окућнице. Простор у коме обитава савремени човек је довољно потентан да може генерисати нове приче о сусрету са демонским бићима. Наредни пример илуструје промене у избору места сусрета са натприродним и показује да се локус прилагођава реалним околностима живота, па се тако уместо одласка у воденицу описује одлазак у млин:

Наводно је, овај, неки Цигани, Роми су, да л’ су они ту са чергом ту пролазили па ту су млину као ноћивали, боравили, и једно дете, овај, ухвати га нека осовина. И оно, знаш. У парамад парчад га покида. И сад, знаш, он прича, ноћу, десило се, ишо у млин, исто ишо из млина, стоји неко у колима позади и баца му цакове. Знаш... Из кола. Мислим на кравска кола, на запрегу. Нису били трактори. (390)

Грађа коју смо забележили на терену указује и на извесна одступања у погледу тема и мотива у односу на традиционалне записе предања. Иако су у литератури предања о вилама бројна и сужејно разноврсна, наше истраживање показује да су ове приче у забележеном корпусу малобројне, као и да се архаичне представе о вилама и њиховим моћима губе у усменом казивању у истраживаним местима у Браничевском округу. На основу поређења предања из збирке Снежане Марковић *Приповетке и предања из Левча* (2004), која је временски (2000–2002) најближа нашој теренској грађи, запажа се најпре неупоредиво мањи број записа предања о вилама.<sup>84</sup> У овој збирци налази се чак 22 предања о вилама (бр. 140–162) која чувају архаичне мотиве (вилино коло, вилино дете, виле посестрима итд.).<sup>85</sup> Снежана Марковић доноси и податак да у селима горњег Левча „скоро сваки саговорник запамтио је неко породично или сеоско предање везано за виле”, а она су испричана са уверљивошћу личног доживљаја” (Марковић 2004: 291). Предања о вилама на нашем терену готово да изостају, иако смо саговорнике истраживачким питањима покушавали да мотивишемо да говоре о овој теми.<sup>86</sup> Осим негативних одговора (да не знају приче о вилама), већина саговорника је о овим бићима говорила уз дозу скепсе или потпуног одсуства веровања у истинитост испричаног догађаја:

<sup>84</sup> Треба имати у виду и да је грађа Снежане Марковић настала на географском подручју југоисточне Шумадије, у селима Левча (Марковић 2004: 5), док наш терен припада географској области Браничева у североисточној Србији. Један од разлога због којег се у њеној збирци налази велики број предања о вилама у односу на нашу теренску грађу може се тражити у старосној доби приповедача, од који су најстарији рођени у првој деценији двадесетог века. Најстарији приповедач са којим смо разговарали рођен је 1924. године.

<sup>85</sup> Међу најомиљенијим бићима усмене традиције српског народа налазе се виле, о којима је опширно писао Тихомир Ђорђевић (1953).

<sup>86</sup> Док су мотиви о вилама сачувани у фрагментима, попут вилинског кола, примећује се да се лик виле меша са другим демонским представама на истраживаном терену, као што су ’светиња’ (в. Јовић 2014: 259–275) или вештица.

И: Ниси чула, на пример у Кули, да се виђеле виле...

С: То су пре измишљали вероватно. Видели стари кад се ишло на воз, па видели.

С2: Знам је ја.

С1: [...] Па као, њен муж је лежо, и неко је ишо. Моја [...]\*, теткина свекрва, ишла на мост и тако гледала кроз прозор нека женица са танким ногама. После је као тај човек умрао, као. Наводно, они су то видели. Народ се плашио и народ је ишао вероватно много рано на воз.

С2: Па рано, како, у четири сата!

С1: И плашио се човек од човека. Ја сматрам тако. Какве виле! Ја не знам да л' постоје виле у другим књигама. (191)

На наше питање о вилама, саговорница је одговорила описом демонског бића које се појављује на мосту и чија појава очевицима доноси смрт. Уочљиво је сажимање на нивоу структуре приче јер саговорница и слушаоци познају традицију у којој се сусрет човека са вилама завршава тако што човек бива кажњен – или се разболи или умре. Искуство је вишеструко посредовано и догађај је испричан уз велику дистанцу („Наводно, то су видели”), а саговорница покушава да рационално објасни сусрет са вилама. Одлазак на воз пре свитања и немогућност распознавања других људи у мраку, према схватању саговорнице, изазивали су страх и утицали на људе да ове догађаје протумаче као сусрет са вилама. Нестанак демонских бића саговорници врло често доводе у везу са свеопштим напретком цивилизације (в. Поповић 2012: 103–104; Ђорђевић Белић 2013а: 244), као што су технолошка достигнућа (електрификација, изградња нових места или објеката, појава телефона и сл.), проналазак вакцине, описмењавање становништва итд. Ова прича не реактивира колективно памћење и сећање на постојање ових бића, већ је испричана да би се виле сместиле у домен фикције, као и да се усменом традиционалном знању додели искључиво прагматичка улога:

Де је Бегановац се неки, неке виле виђале. И то сам слушала тако од тате кад беремо кукуруз, он прича: – А јесте, бре, јесте, ви само, немо ви да идете тамо нигде ноћу, да се ви само летите, него ви кући, сад ће берете кукуруз, сутра се бере кукуруз, опет, немо д-идете нигде. А већ су били у средњу школу пошли. Немо д-идете нигде да се скитате, нем виле се виђају, там де Бегановац. Ја и не знам де је Бегановац. Ја нисам никад ишла. (117)

Без обзира на то да ли су приче о вилама инициране или су их саговорници самоиницијативно казивали, записи сведоче о њиховом сижејно-тематском сиромаштву. Осим мотива вилинског кола, друге мотиве који се срећу у традицији нисмо забележили. Чак и када самоиницијативно започињу приче о вилама, саговорници приповедају нецеловите, фрагментарне приче са израженом прагматичком функцијом. Пример који даље наводимо забележен је као део ширег разговора између мајке Вишње (С2) и кћерке Ане (С1). У једном тренутку је разговор прерастао у жучну расправу јер кћеркина искуства са натприродним, према њеном мишљењу, њена мајка, породица и пријатељи нису на пожељан начин вредновали:

С1: Али мајка, ја сам... [...] Па ја знам причу за Обршину [удара руком на сваку наредну реч]\* да је неко видео како неке девојке играју коло! [говори гласно]\* У Обршини!

С2: Да, бре. Али не знам ко.

С1: Је л' знаш ти ту причу?

С2: А то ми познато то што причаш.

И: Стварно?

С1: Па су онда то, као фора, то су виле. Које играју коло.

С2: [...] које играју.

C1: Људи су видели.

C2: Видели. Значи, видели људи.

C1: Стварно, значи стварно, није оно измишљено. (301)

Активирањем познатих мотива у традицији (вилинско коло), тачна локализација догађаја (Обршина) и употреба формулативних израза („видели људи”, „стварно”, „није измишљено”) дају легитимитет претходно испречаним личним доживљајима са натприродним бићима и што је још важније, служе као додатни аргумент којим Ана жели да увери саговорнике да натприродни свет заиста постоји. У контексту шире дискусије око веровања, сиже о вилама, као и њихова дискутабилна идентификација („као фора, то су виле”) нису додатно развијени, нити се Ана касније у разговору на тему вила враћала. Запажа се, такође, да саговорници често не именују одређена бића чији би опис у традицији одговарао лику виле (девојка у белом, девојке дугих коса), или се лик виле стапа и меша са другим бићима (светиња, вештица, суђеница). Са друге стране, теренска грађа указује на постојање других архаичних демонских бића, као и на богатство „нових” демонских ликова од који неки преузимају својства и карактеристике виле, о чему ће бити речи у даљем раду.<sup>87</sup>

У односу на прегледане збирке и друге релевантне изворе, на терену смо забележили приче о људима који су осетили неку врсту натприродног искуства у контакту са другим људима за које сматрају да имају натприродне способности. Ту спадају лична искуства саговорника или њима блиских људи о одласцима код врачара или врачава, као и искуства људи који могу да призову натприродно биће или појаву и успоставе комуникацију са натприродним светом. Напослетку, ту су и приче о различитим облицима испољавања снаге и моћи натприродних појава које су изазвали људи с натприродним моћима. Прегледане збирке само ретко доносе овакве приче (уп. Раденковић 1991, бр. 50).

### 3.4. Антипредања

Као посебна група прича из теренске грађе издвајају се антипредања. Термини *антипредање* или *негативно предање* нису нови у фолклористици. Линда Дег и Андреј Вазони сматрају да у својој најједноставнијој форми антипредања говоре о страшним искуствима која имплицирају сусрет са натприродним али се све разрешава трезвеним објашњењем (Dégh & Vázsonyi 1976: 113). Евелина Рудан такође указује на постојање ових прича у својој грађи из Истре и назива их секундарна демонолошка предања, јер у њима долази до изневеравања „*elemenata predaja demonološke tematike*” (Rudan 2016: 328). Овакве приче би се, даље наводи Рудан, у „*uobičajenoj žanrovskoj klasifikaciji mogle odrediti kao šale, anegdote ili povijesne predaje*” (Rudan 2016: 328).

Увидом у транскрипте разговора са саговорницима, уочава се да ове приче настају у контексту разговора о натприродном, али за потенцијално натприродно искуство проналази се нека врста рационалног објашњења. Због тога су у овим причама уочљива прожимања демонолошког предања са другим прозним врстама, попут анегдоте или вица. Евелина Рудан издваја два типа ових антипредања:

---

<sup>87</sup> Архаични слој прича и предања о искуству са натприродним види се и у именовану и опису карактеристика натприродних бића, о чему ће бити више речи у даљем раду. Наши саговорници су за натприродна бића најчешће употребљавали називе 'недук' и вампир, ређе дрекавац, водењак, змај, вештица и вила, а врло ретко караконцула и ђаво.

а) „у првим се претпостављена упућеност у контекст предаја о враћању из мртвих намјерно користи за застрашивање, како би се полућила нека корист (најчешће је ријеч о крађи) или тек окрутна забава [...];

б) у другима се изневјеравање упућености у контекст догађаја ненамјерно.” (Rudan 2016: 328).

Први тип прича које је издвојила Евелина Рудан појављује се у нашој теренској грађи спорадично. На пример, прича о шали са духовима се завршава трагично, а настала је у контексту разговора о натприродном и иницирана питањем истраживачице о догађајима које је саговорница могла чути од блиских људи:

Па бре, ни у моју фамилију, а ни овде нису [породица коју је добила удајом]. Да је то стварно су видели. Него су кроз шале, то причао, то кад се. Мој свекар причао, кад ова, сад не знам како се звао Циганин. Неки умро, Милован. Неки Циганин. Ал’ не знам куј је Циганин ставио ово, неки чаршав, и посе тај деда наишо, и посе каже није прошло две недеље, умро. Циганин. Тај други Циганин умро од стра. А Цигани се страшно плаше мртви. (108)

У причи се веровање у постојање духова користи у циљу забаве, а акценат је на занимљивом догађају (преоблачењу и плашењу других актера). Прожимање предања са анегдотом може се пратити и на нивоу ликова, јер се имплицирају стереотипне представе о Циганима и њиховом страху од мртвих. Упркос томе што су сами саговорници истицали да су овакве приче неистините и да припадају прошлости и временима када су људи „више веровали”, примери негативних предања показују да никада није постојао јединствен став према натприродном који би се могао применити на читаву заједницу.<sup>88</sup>

Приче које показују да се упућеност у садржај демонолошког предања намерно изневјерава ради неке користи не појављују се у теренским записима као фабуларно развијене приче. Саговорници налазе рационална објашњења за наизглед натприродна бића и појаве. Приче о вампирима измишљане су како би се људи задржали у кућама у току ноћи, док су креатори ових прича користили лаковерност људи за крађу. Забележени су разговори у којима се демонска бића, најчешће недуг, спомињу у вези с причама о подвалама и застрашивањем:

СЗ: А недук ка теле изгледа, каже.

С1: Да, само веће.

СЗ: Само, да. Као теле.

С1: И, и не знам, неке звукове...

СЗ: Риче.

С1: Риче, дабоме. Риче опасно.

СЗ: То Иван виђао. [говоре сви у глас]\* Је л’ знаш где се недук појављивао најчешће? Каже де је ова раскрсница задња пре гробља што се стаје.

И: Добро.

СЗ: Ту се, каже, виђао недук.

И: Што ту?

СЗ: Па не знам.

И: А ко га виђао?

СЗ: Па доле били расади, пре, знаш. Па ваљда неки виђао знаш... те приче ту недук, недучи се ту виђају, да се не иде да се краде расад, јебем ли га. (344)

<sup>88</sup> Истина је да и у друштвима која се не сматрају модерним никада није постојао консензус око веровања у постојање натприродног. Чак су и у оваквим друштвима, како истичу Дег и Вазони, постојали они који не верују или су рођени скептици (Dégh & Vázsonyi 1976: 113).

Мотиви и поступци карактеристични за демонолошко предање могу се препознати у опису изгледа и оглашавању демонског бића, као и у хронотопу (раскрсница, гробље, сеоски запис). Прича се не развија у правцу сусрета с демонским бићем јер саговорници не верују у могућност његовог постојања. Ипак, снажну дидактичку улогу које предање може имати у регулисању понашања појединаца у заједници, саговорници преносе и у овим причама. Тако се, иако се заправо нуди рационално објашњење за натприродно у причи, чува нуклеус предања, а то је веровање – да је у недуга, заправо, неко некада веровао.

Рационално објашњење натприродног догађаја приповедачи користе када желе да истакну своје мишљење о постојању натприродних бића. Такве су забележене кратке приче у којима се негира постојање вила. У претходно наведеном примеру (191) (види потпоглавље 3.3. *Преглед тема и мотива – паралеле са изабраним записима предања*), саговорница Јулија негира да виле постоје. Она преноси речи других у којима се појава „женице са танким ногама” приписује вилама, али она сама у то не верује. Своје мишљење о непостојању вила и неистинитости конкретног догађаја саговорница проширује на непостојање демонског света уопште. Рационално објашњење за испричани догађај пронађено је у „лажним” вилама („И плашио се човек од човека”). Хронотоп предања (мост, глуво доба ноћи) учествује у причи и њиме се објашњава страх актера приче. Све то доприноси њиховом уверењу да је догађај последица деловања натприродних бића.

Пример који даље наводимо садржи интернационални мотив АТУ 1676В, где човек умире од страха јер му део одеће остане заробљен на гробу. Приче са идентичним мотивом забележене су и на српско-хрватском говорном подручју од средине 19. века.<sup>89</sup> Пример који следи показује да казивачи користе демонолошко предање како би поткрепили рационално објашњење о ономе што се догодило:

С1: Она жена кад била храбра. [...] \* нека жена, оно, [...] \* апаш и као не плаши се она ничега. Али тако увече у селу причају и сад да докаже да се не плаши, да оде на гробље. Сме да оде ноћу на гробље. – А де смеш да одеш, тамо-вамо. И она [...] \* Како ће сад доказ да је она била на гробљу? Ништа, дали јој нож и да забодеш нож. У гробље. Негде на гробљу [...] \* да ово, да виде да л' је стварно била ил' није. И она жена оде на гробље. И чучне да забодеш нож. Како чучнула, старија жена, оно. Пре жене имале оне широке сукње. Она драг. И забодеш сукњу. Како забодеш нож, она прободеш сукњу. Забодеш у земљу и она оно да крене, и како тела да крене, нож, оно, држи сукњу, повуче је назад.

С2: То сам слушала ту причу. То сам од мојих стари слушала.

И: Шта?

С1: Па... И цркла.

С2: Од страха цркла.

С1: Од страха.

С2: Јер забодеш нож у...

С1: Кроз сукњу.

С2: Дабоме. И није могла да крене.

И: А шта, шта?

С2: То сам ја слушала.

С1: Некада давно, кажем, нека жена...

С2: Е смеш да одеш на гробље и да забодеш...

С1: Нека жена као апаш, једноставно оно као човек, оно, не плаши се ничега. Нема страха, нема ништа. И како да докаже, сме да оде на гробље. Ноћу сме да оде на гробље.

С2: Али да забодеш нож.

<sup>89</sup> Детаљније о причама са српско-хрватског говорног подручја видети у АТУ 1676В.

S1: А како сад да они знају да она била на гробљу? Ево ти нож. Да забодеш нож негде на гробљу, није битно где, негде да забодеш нож. И она оде на гробље и чучне и забодеш нож. Како имала широку сукњу, оно, старија жена.

S2: Да, да, да, она забодеш у сукњу.

S1: Она прободеш сукњу. И кад кренула, тела да крене, нож задржи.

S4: Да устане. Да оде, не може.

S1: И она крене, вуче је нешто назад. У том тренутку, схваташ, колко год да је она била...

S2: Она се уплашила.

S1: Она се уплашила, разумеш, вуче је нешто, вуче јој сукњу из земље. Пала ту и ту цркла. Ујутру је нашли. Прободен нож кроз сукњу и овамо лежи мртва.

I: А то у Кули жена?

S1: Не, не. То је прича...

S2: То је прича коју мени причали стари, ту причу знам и ја.

S1: Да, прича коју су причали.

S2: Да, позната прича.

S1: А не да је у Кули. (345)

Група људи која је учествовала у разговору скептична је према постојању натприродног света и ову причу користе како би доказали да тобожње натприродне појаве заправо праве људи. И поред тога што изражавају скепсу у постојање натприродних бића и појава, и проналазе објашњења за наводне натприродне догађаје, ова група људи доприноси да се мотиви демонолошког предања и даље преносе и опстају.

Многа предања са терена се трансформишу у виц. У једном од разговора, саговорник Данило из Великог Села је испричао догађај из периода живота када је радио до касно у оближњем граду. Аутобус би га остављао на скретању за село око поноћи, а затим је до куће морао да пешачи. На једној деоници пута пролазио је поред сеоског гробља. На питање пријатеља да ли се бојао, саговорник је испричао измишљену причу о човеку кога је на путу поред гробља срео („А ја лажем. Измислио сам причу“):

И ја реко, идем, пешке полако и видим човека. И сад се размишљам, да л' да прођем, да л' да не прођем. Он зино и гледа у мен. Да л' стварно, да л' није, знаш. – Па шта си бре, комшо, радио? Реко: – Ништа, запали ја две, три цигаре, попушим. – Ма, реко, морам да прођем. Де ћу. Кренем ја и кад сам стигао до тог човека, он каже: – Шта се плашиш, бре, синко? – Па реко, бре, де знам шта је. Ноћ, откуда знаш на шта могу да наиђем. – И шта ти реко? – Е синко, и ја сам се плашио док сам био жив. [смех]\* И ништа, ја лаку ноћ [...]\*. – Ти бре, каже, причао си са вампира. [смех]\* (398)

Без обзира на то колико су приче развијене и да ли се расплићу у смеру комичног или трагичног исхода, оне почивају на изневеравању појединих жанровских или поетичких константи демонолошког предања и уједно говоре о томе да се теме, мотиви и ликови предања и даље чувају у усменом приповедању.

Приче у којима се ненамерно изневеравају константе демонолошког предања много су чешће у теренској грађи. Овакве приче обично за тему имају повратак из мртвих, а завршавају се хумористичким обртом или рационалним објашњењем сусрета. У њима су многи сусрети са повратницима објашњени стварним домаћим животињама – мачком, псом или живином. У наредној причи учествују двоје приповедача, Раде (С1) и Живка (С), који заједно говоре о „раскринкавању” повратника:



S1: Југо. И у пола један, један, зове ме неко де се тели крава.

C: А Милена [комшиница]\* тек што умрла и закопали смо је. Милена ова. [...]\*.

S1: И ово, и ја. Мал бунован, ал' летње време, у мајци, шорцу, шта сам, пошо у Калиште да телим краву. И ја онако, и није био асфалт. Тупе, тупе на оне рупе и кад мени нешто тап! И за врат скочи!

C: Тако каже!

S1: И за врат ми скочи, и ја, ха, ха, оно маче моје спавало на задњем седишту, оно кад су почели оно, и оно се успавало. Па кад је почело да се тресе кола, [прича и смеје се]\* оно се уплашило, ал' прозор ми срећа био отворен. И оно кад видело прозор, и оно ту за врат мени и рк кроз прозор и скочи. Иди у ђавола, реко, да прецркнем!

C: А уплашио се, није једноставно. А баш код њене капије, код Миленине.

S1: А код Миленине капије, а она умрла пре неки дан. [смех]\* (125)

У наведеном примеру уочавају се мотиви типичног демонолошког предања – скоро смрт, глуво доба ноћи и демонска животиња. И сам сусрет се може посматрати као сукоб, односно неочекиван напад демонске животиње, који кратко траје и прекида се изненадним нестанком животиње. Да не постоји објашњење саговорника о мачки која је заспала у ауто и, уплашена, реаговала на буку и кретање аутомобила, прича би одговарала типичном демонолошком предању. Прича гради заплет попут демонолошког предања, и на тај начин заправо учествује у стварању контекста за причање демонолошких предања (према Rudan 2016: 329).

Посебну пажњу завређују наративно развијене приче о личним доживљајима саговорника, где се у први план ставља страх од повратника. Једна од таквих прича забележена је од саговорнице Јулије. На почетку разговора Јулија се дистанцира од веровања у натприродно, а затим наглашава свој страх од места на којем јој је преминуо отац:

S1: Увек сам некако гледала да иде [супруг]\* са мном. Као, он ми, он мени помаже. Као да ће он мени душу да задржи. Док нисам схватила да нико ником не може да помогне, ако дође крај. И ја пођем тако и кад год идемо тамо код мојих, он да ме одведе, па да се врати у село. Кад једне вечери, каже он, иди ти. Ајд иди сама. И иде један човек испред мене. А то је човек из сокака. То може да се човек уплашио. [...]\* Од човека стварног. Иде човек, и мало наرامује, нарамује. А мој отац имао је леву ногу мало оштећену од удеса. И ја мислила, леле, ово је мој отац. Онако, нема улично светло, од снега само белина. Ја шта ћу сад, где ћу ја. И да л' ја да идем за њим, и да л' да ја се вратим натраг. Не смем натраг, не смем напред. И ја кажем: – Јулија, сад, шта ти је, ту ти је. Идеш. И ја лепо дођем до места де је мој отац. Али ја све време размишљам да ли ћу да свратим ја ту да пољубим крст. Не смем. Морам. Како да прођем да не свратим. Оћу, нећу. И дођем ја наспрам крста, свратим. Пољубим ја крст и мени ништа се не деси. Не падам ја, не црквам. Ништа. [смех]\* И човек напред иде. Скреће он у сокак. Он скреће у сокак, код мојих светло упаљено под кошом, ја видим ко је. [познаник]\*. Он исто био крупан човек. А ја мислила мој отац! Човек може да се уплаши, да створи неку представу, неку слику, а није то тако. (192)

Прича показује да познавање традиције везане за натприродно и повратак мртвих делује на подсвест приповедачице упркос њеном одлучном ставу везаном за веровање у натприродно (в. пример 191 у потпоглављу 3.3. *Преглед тема и мотива – паралеле са изабраним записима предања*). Овде је реч о суочавању са ирационалним страхом, активираним кад је Јулија прошла поред места очевог страдања, али и страхом од смрти („ће он мени душу да задржи“). Од тренутка када је супруг охрабрује да сама прође поред поменутог места („Кад једне вечери, каже он, иди ти. Ајд иди сама“), у причи се надовезују кратке сцене које наглашавају напетост и страх приповедачице као актера догађаја. Ова прича говори о Јулијином унутрашњем доживљају и преображају: она се налази у наизглед

безизлазној ситуацији која може имати смртни исход. Паралелно са унутрашњим доживљајем, приповедачица доноси разрешење догађаја („Иде човек, и мало нарамује, нарамује. А мој отац имао је леву ногу мало оштећену од удеса”).

Унутрашњи доживљај приповедачице много је богатији и занимљивији од онога што се дешава у спољашњем свету, јер осликава страх и напетост који се постепено акумулирају. Прича је готово сва саткана од Јулијиног унутрашњег доживљаја и преиспитивања о даљим поступцима („И да л’ ја да идем за њим, и да л’ да ја се вратим натрга. Не смем натраг, не смем напред”). Указује се и на моралну дилему – Јулија мора да одлучи хоће ли застати поред очевог крста или не. У првом плану је доживљајно ја, оно које треба да одлучи између повреде етичког кодекса и бриге о томе да сачува свој живот („Не смем. Морам. Како да прођем да не свратим. Оћу, нећу”). Разрешење сукоба у спољашњем и унутрашњем свету приповедачице долази готово у исто време. У њој самој страх нестаје у тренутку када схвати да је преживела након што је пољубила крст („Пољубим ја крст и мени ништа се не деси. Не падам ја, не црквам. Ништа”). У готово истом тренутку сабласна фигура која храмље испред ње, појављује се на светлу и она тада схвата да је у питању познаник, а не њен отац. Иако су наведени мотиви карактеристични за демонолошка предања и веровања о повратку мртвих, за Јулију је прича важна јер говори о ослобађању од страха од смрти кроз њено прихватање („Док нисам схватила да нико ником не може да помогне, ако дође крај”). У исто време, прича обавља и важну социјалну функцију јер идентичне поруке о односу према смрти преноси слушаоцима или читаоцима.

Приче са терена могу садржати и назнаке мистерије. Оне укључују чиниоце које можемо пронаћи и у предањима – познате протагонисте, хронотоп, догађај који одступа од свакодневице. Одступање у односу на традиционално предање уочава се у расплету, када се пружа рационално објашњење догађаја. Наративна развијеност је још једна од карактеристика ових прича. Наредни пример забележен је од саговорнице Милице из Црљенца:

С: Сама. У, колко пути сам ја ишла, снег. Знаш шта је снег. А ја угрејем цигле. Цигле угрејем, на шпорет ми стоједу и те цигле ставим, и онда ставим, знаш, неко ћебе, било шта, неку крпару, ставим преко тог и ставим ноге, и онда сам имала неку, како да ти кажем, opakлија нека. Вуна, вуна само. Ја у то увијем ноге и обучем се и идем. Није мене било уопште стра. И пођем ја. Ма нема ники нигде, бре. Нема ники да иде за Пожаревац, шта је ово. И дај бре, дај, дај, и нема. И леле! Кад сам била на крај Батуше, тамо у [...]\*, идем ја, знаш како снежурак, тако мали. Два човека. [пауза]\* Ништа, ја знаш само шибнем коња по ногу и тргнем, знаш, узда. И шибнем. И они само дођоше до коли: – Није то то. Значи, чекали некога. И ништа. Ја сам предушила, нисам ја ни стајала, ништа. Они само сам чула де каже: – Није то то. И кад сам стигла у Црниће, опет тамо на доља, тамо кроз. Опет два човека. Опет кренуше, каже: – Није то шта чекамо, каже, није то то. Није то то. Значи они чекали некога. Кад сам стигла у Салаковац, нигде ники нема. Нема у Салаковац, нема нико! Нема бре, нема народ. Нигде нема ништа. Тек после видим ја изиђоше од Салаковца нека кола, коњска. Изиђоше и идоше и ја стигнем тамо. А тамо је била сад где је аутобуска станица, ту некад је била вага. Ту се све стављали, знаш, кад дођеш са коњима, ту нака вежеш, ту нака даш и’ да једу. И ја стигла тамо, само двоја кола. Нигде нико нема. И леле, мајко моја, шта је ово? И нема, и нема, и нема, и нема. Прошо сат-два, нема. Тек дође она кола, дође она кола, дођу она. Дође један човек: – Пошто ти кукуруз? Ја му кажем. Каже: – Аде терај овамо. Код железничке станице. И ја отерам тамо и човек скине, и да ми паре. И ај вратим се кући. Вратим се кући, ондак свањује се. Ондак се свањивало. Кад сам се вратила кући. То сам ја отишла ноћу, куј зна у које време. И после отидем у Петровац, отидем у Петровац сам отишла и одма купим сат. [смех]\* (227)

Прича је забележена након што је Милица претходно испричала неколико прича које говоре о њеним доживљајима са натприродним бићима – вампирима, приказима и демонским

животињама. У наставку разговора Милица је описивала поступке заштите од демона, међу којима је и кодекс ћутања. Асоцијативним надовезивањем, приповедачица је дошла до своје наредне приче, у којој своју сигурност обезбеђује ћутањем. Хронотоп у причи је налик оном из демонолошких предања јер се опасан догађај одвија на путу, пре свитања, где се иначе дешавају сусрети са непознатим људима који могу бити приказе. Поновљеним сусретима са људима који пресећу приповедачицу ствара се атмосфера страха, сумње и неизвесности. Ефекат који се постиже је да су и приповедач и публика увучени у мистериозни сусрет. Напета атмосфера појачава се описом пустиг града без људи, а пустиш је чест мотив демонолошких предања. И следећа сцена у причи готово је филмски кадар („Тек дође она кола, дође она кола, дођу она”). Прича се на овом месту завршава хумористичком изјавом о куповини сата. Међутим, прича не пружа и расплет догађаја. У том тренутку још не постоји образложење мистериозних појава са којима се приповедачица сусрела, стога се и даље слутити да је реч о сусрету са приказима. Додатним истраживачким питањима изискује се објашњење догађаја:

И: А ти што су се појавили прво у Батуши, па...

С: Они само погледали, погледали.

И: Па је л' то, је л' то исто вампири или?

С: То су људи. То су људи.

И: То су људи.

С: То су људи. Јер они су само погледали и чула сам глас. Каже: – Није то то.

И: Аха, чула си да...

С: Да, чула сам да...

И: Да причају...

С: Да они причају људи. „Није, каже, то то”.

И: Па ко су они били?

С: Па то куј зна. Мора да су били неког чекали, чекали неког да пљачкају.

Наративно уобличено искуство идентично је обликовано као и Миличине претходне приче о сусретима са натприродним, али без њених директних објашњења („то су људи”), прича би могла описивати још једно искуство са демонским бићима која се појављују на путу. У таквим причама важан је шири контекст разговора јер управо он пружа увид у то како сам приповедач посматра сопствено искуство. Уједно, на овај начин проблематизује се и питање жанра предања као категорије која у себе може укључити и нетипичне традиционалне демонолошке сижее.

## 4. Натприродна бића<sup>90</sup> – демони, приказе и духови (полтергајст)

### 4.1. Опште напомене

У склопу класификације и систематизације предања, издвојили смо натприродна бића која се налазе на приповедачком репертоару саговорника у теренском истраживању. Сусрели смо се различитим тешкоћама, које произлазе како из природе веровања и демонолошких предања, тако и из оквира самог истраживања.<sup>91</sup> Један од изазова у класификацији натприродних бића јесте терминолошке природе. У науци су у употреби разни називи за демонска бића који могу варирати у зависности од професионалне оријентације истраживача, као и доступног етнографског, фолклорног и лексичког корпуса грађе. Илустративни примери су неки од термина који су у широкој употреби за означавање демонских бића с обзиром на њихову природу и атрибуте. У *Српском митолошком речнику* авет се описује „као сенка сухо биће” (Петровић 1970: 8), које изгледа као мртавац и замишља се са белим огртачем. Исто биће има неколико других назива, на пример, *утвара* и *приказа*.<sup>92</sup> У употреби је чест и широко распрострањен назив *приказа*, који проучаваоци различитих оријентација користе као кишобран-термин за различита демонска бића која се појављују ноћу и, узимајући различите облике, човеку наносе штету. У *Словенској митологији* под одредницом *приказа* наведено је више десетина назива за оваква бића, укључујући: авет, аветина, дух, недуг, мрачник, омаја, опсена, привид, привиђење, сабласт, сподоба, утвара итд. (Раденковић 2001а: 447).<sup>93</sup>

У литератури је у употреби и велики број локалних назива за појединачне демоне. На пример, термин *некрштенац* користи се за демонско биће које води порекло од душе умрле, некрштене деце. Пошто су ова бића „невидљива и могу се само чути”, називи *свирац*, *дрекавац*, *плакавац* и други произишли су из звукова који ова митска бића наводно испуштају (Зечевић 2007: 109). Регионални називи за некрштенца су многобројни. Говорећи о демонима који порекло воде од душа умрле деце, Љубинко Раденковић је навео различите термине који се у Србији користе за ова бића: дрекавац (Шумадија), копиле (Пирот), кукумавка (Пирот), нав, навијенка, навја, навка (Пирот), некрштенац итд. (Раденковић 2004а: 212). Поред неуједначености назива, исти термин се може користити за означавање демона који су сродни. На пример, некрштенац или дрекавац води порекло од душа некрштене деце која никада нису „ни ушла у своју заједницу” (Зечевић 2007: 110). Са друге стране, овај демон се доводи у везу са вампирима јер, попут вампира, некрштенци излазе ноћу из својих гробова и праве штету људима (Ђорђевић 1953: 19). Начин на који је дрекавац описан у једном разговору указује на изазове са којима се у класификацији и одабиру терминологије можемо срести, али и на изазове самих саговорника да идентификују одређена натприродна бића. Саговорница Ана

<sup>90</sup> Као што је већ речено у уводном делу дисертације, термине *натприродно биће* и *демонско биће* користимо синонимно. У овом поглављу термин *натприродна бића* служи и као свеобухватни појам за демонска бића која узимају људски (вампира, повратника) или животињски облик, и за приказе и духове. Ваља такође напоменути да се у овом истраживању под термином *дух* (*полтергајст*) подразумева једна врста натприродних бића коју треба разликовати од домаћег услужног духа. Домаћи услужни дух по природи је сличан руским домаћим духовима (*домовој*), који има улогу заштитника куће (Зечевић 2007: 101–106). У овом раду, термин *дух* (*полтергајст*) користи се да означи невидљива натприродна бића која нису наклоњена људима, и о њима ће бити више речи у овом поглављу.

<sup>91</sup> Више о изазовима са којима се проучаваоци сусрећу приликом идентификације демонских бића видети у Виноградова 2000: 27–68; Виноградова 2001а: 12–17.

<sup>92</sup> Оваквих примера је много. Рецимо, *мрачником* се сматра демон који се јавља у групи, лети ноћу, бљује ватру и трује воду (Пантелић 1970: 220). Мрачници су слични вампирима и воде порекло од душа предака.

<sup>93</sup> Љубинко Раденковић под приказама подразумева „ноћна плашила” (Раденковић 2008б: 350), душе оних који су умрли превремено или насилно. Пошто не налазе покој, они настављају да лутају на овом свету узимајући обличје људи, животиња или предмета.

говорила је о дрекавцу као „митском бићу” сличном псу, о чему је слушала од своје бабе (271). Она затим дрекавца поистовећује с вампиром који „пије крв” и „коље стоку ноћу” (273). Произвољан начин именовања види се и у називима разних локалних бића, нпр. за демонску птицу из реда сова постоји локални назив *кувика* или *чувика*.

Оквир истраживања такође је утицао на класификацију натприродних бића. Саговорници су, као што је речено, били позивани да говоре о својим или туђим искуствима са натприродним. Врло често су питања о конкретним бићима била упућивана саговорницима за које смо се уверили да имају јасне представе о одређеном демону јер су их поменули у току разговора. Нису сви саговорници позивани да причају о свим натприродним бићима, него је истраживачки фокус био на искуству о натприродном пре него на причи о конкретним демонским бићима. Један део саговорника, међутим, оклевао је да идентификује демонска бића, па је и то утицало на класификацију.

Критеријуми којима смо се руководили приликом систематизације натприродних бића укључују њихову природу и однос према људима. Нека натприродна бића могу бити више наклоњена човеку (кућна змија, таласон и домаћи услужних дух) (Зечевић 2007), док су демонска бића попут вампира непријатељски настројена према људима и животињама. Границу између добрих и злих демона није једноставно повући јер, како Чајкановић запажа, „код многих добро или рђаво расположење није њихова иманентна особина, него могу бити и добри и рђави, како када и како према коме (Чајкановић 1994а: 204).

Највише пажње посветили смо оним бићима која свету људи доносе мање или више пометње и чија је појава, макар она била и прижељкивана, штетна по човека.

Показало се да покушај издвајања демонских бића из теренске грађе носи и одређене недостатке и ризике. Један од најважнијих је тај да евентуална целокупна листа демонских бића не би могла да буде заокружена и представљала би непотпуну или можда чак и искривљену слику грађе. Поред тога што истраживачка питања нису обухватила сва натприродна бића, него већином она с којима смо се раније сусретали на терену, грађа је показала да су многи аберантни догађаји из живота наших саговорника остајали неповезани са деловањем конкретног демонског бића. Тако је, на пример, једна од саговорница говорила о ситуацијама налик запоседнутости или су предмети из окружења могли да се померају, али актер – демон није именован. Поједини саговорници готово никада нису именовали демонска бића. Саговорник Марко је, рецимо, радије говорио о ономе што је „недоказиво”, „несазнатљиво”; док је Јован кратко констатовао, поентирајући претходно испричану причу: „Чињеница да нешто, нека виша сила сигурно постоји” (244).

Без обзира на наведене ограде и недостатке, преглед демонских бића о којима су саговорници говорили као о актерима у кључним догађајима својих живота, показао се вишеструко вредним у систематизацији и класификацији натприродног. Испитивање састава демонолошког система корисно је јер открива тематску разноврсност предања. Уједно, демонска бића која се издвајају у теренској грађи пружају увид у промене у имагинаријуму приповедача. Овакав преглед појашњава како је натприродно представљено у приповедању саговорника и која су натприродна бића део њиховог приповедачког репертоара. У овом поглављу показаћемо који облици натприродног се сусрећу у предањима са терена, и издвојићемо најзаступљенија натприродна бића.

## **4.2. Натприродна бића на испитиваном терену (Браничевски округ)**

Приликом систематизације и класификације демонских бића распрострањених у местима Браничевског округа (Црљенац, Кула, Божевац, Велико Село, Пожаревац и Каменово), консултоване су различите студије. На првом месту треба издвојити недовршену студију *Стара српска религија и митологија* Веселина Чајкановића, која нам је помогла у разумевању проблематике порекла натприродног у контексту тумачења приповедања саговорника. У основи различитих представа о демонским бићима налазе се веровања о души.

Њихова улога је и даље снажно присутна у начину на који саговорници разумеју свет и догађаје о којима приповедају. Веселин Чајкановић издваја демоне који се појављују у људском и полуљудском облику, попут вампира, море, вештице, суђаја итд. (Чајкановић 1994а: 203–220). Нека од ових демонских бића распрострањена су и на истраживаном терену.

Систематичан преглед класификације митских бића код Срба који је донео Слободан Зечевић (2007) такође се показао корисним при класификацији демонских бића из наше грађе. Митска бића Зечевић је разврстао у шест група: демони природе, демони судбине, демони болести, домаћи демони, демони који настају од људи и остали демони (они који се не могу сврстати ни у једну од поменутих категорија). Рад *Demonološki zapisi i oblici u Zborniku za narodni život i običaje Južnih Slavena I i II* (2013) Ванде Бабић и Данијеле Даниловић сматрамо значајним у погледу избора критеријума. Ауторке су у оквиру географски, хронолошки и тематски различите грађе објављиване у *Zborniku za narodni život i običaje južnih Slavena* (1896–2010) издвојиле приче и веровања о бићима која имају „fantastični i demonološki aspekt”. Та бића разврстале су на основу њиховог визуелног и верског идентитета, односно „riječ je o kršćanskim bićima dobra i zla koja se svojim karakteristikama često ne podudaraju s kanonskim opisima u Bibliji” (Babić i Danilović 2013: 252).

Натприродно у прикупљеној грађи обухвата широк опсег демонских бића, од којих су нека део традиционалног корпуса демонолошких предања, попут змаја, виле, вампира и море. Поред очигледних веза и паралела које се могу уочити између теренског материјала и традиционалног корпуса предања, могу се уочити и извесне разлике. Оне су пре свега регионалне и огледају се у локалним називима неких демонских бића. На пример, за кувику (кукумавку), птицу која припада реду сова (ћук), верује се да може да најави смрт. Уско локализована су и поједина натприродна бића, попут недуга којим приповедачи означавају биће налик на говедо, о коме се приповеда у равници Стиг. Најзад, теренска грађа садржи и предања која тематизују лична или посредована искуства приповедача са натприродном силом за коју приповедачи не нуде експлицитна или имплицитна објашњења, нити именују натприродно биће.

Имајући у виду поменута ограничења и условности класификације, издвојили смо три опште категорије демонских бића с одговарајућим подврстама. Треба напоменути да се у оквиру издвојених категорија налазе само натприродна бића о којима су саговорници највише говорили, односно она која су се показала као наративно плодна.<sup>94</sup> Из класификације су изостављена бића која се у прикупљеном корпусу узгред и мање помињу, на пример вила, змај, омаја, мора.

1. Демони људског изгледа
  - 1.1. Вампири и живи вампири
  - 1.2. Повратници
  - 1.3. Приказе
2. Демони животињског изгледа
3. Духови

У класификацији натприродних бића у постоје разни приступи, а један од најчешћих је тематски, где се издвајају митолошки ликови (*мифологическије персонажи*) (Виноградова 2000), који је примењен у систематизацији наше теренске грађе. Издвојено је неколико група натприродних бића: вампири, живи вампири, повратници, приказе, демони животињског изгледа и духови (полтергајст). Даља систематизација заснована је на принципу супротности (*oppositional principle*)<sup>95</sup>, у зависности од тога да ли се ради о људском бићу или о бићу које не

<sup>94</sup> Детаљније о наративној плодности ликова и тема видети у потпоглављу 3.1. *Типови предања и прича о искуству са натприродним у теренској грађи из Браничевског округа*.

<sup>95</sup> Више о класификацији демонских бића која се заснива на тематском принципу (thematic (character-based)) и принципу супротности видети у Belugina et al. 2018: 311–322.

припада људском свету. У првој групи налази се живи вампир, а у групи бића која не припадају људском свету налазе се сви остали.

Натприродна бића даље су подељена на основу изгледа. Тако се разликују демони који наликују људима и демони који наликују животињама. У првој групи налазе се натприродна демонска бића попут вампира, повратника и приказа. У другој групи су демонска бића која узимају облик животиња, мада се у неким предањима срећу и хибридни облици између људи и животиња.<sup>96</sup>

Следећи чинилац јесте да ли су и у којој мери натприродна бића добронамерна према људима. У категорију најбезазленијих спадају духови (полтергајсти), премда су и они злонамерни према људима. Вампири и живи вампири најопаснији су по људски и животињски свет и узрокују озбиљне физичке последице или смрт. Повратници такође могу правити штету у људском свету, међутим, она се не може мерити са оном коју чине вампири. Евелина Рудан прави дистинкцију између ове две групе натприродних бића узимајући као један од критеријума управо то што се вампири „враћају да би činili зло” (Bošković–Stulli 1959: 215, цитирано у: Rudan 2016: 275), док повратници немају такве мотиве. Предања са терена показују да повратници могу нанети јако мало штете људима и да су често овакви сусрети добронамерни и у корист живих. Повратници се тада појављују да би живима испунили жељу за поновним сусретом и ублажили бол. Погубни су за човека и демони животињског изгледа, нарочито недуг и кукувија, јер предвиђају сигурну смрт. Са другим животињама сусрет може бити психолошки трауматичан, али не и физички опасан.

Хронотоп који се везује за одређена демонска бића такође је послужио као критеријум у систематизацији. Тако се демонска бића разликују према томе у које време и на ком простору делују. Вампири и повратници најчешће се (али не увек) појављују у првих четрдесет дана од смрти покојника, често у дому у коме су живели. Према народном веровању о преласку душе на онај свет, првих четрдесет дана је критично и тада је појава умрлог очекивана (в. потпоглавље 5.1.2. *Очекивано и неочекивано време повратка*). Духови заузимају и простор куће. Спољашњи свет, путеви, мостови, раскрснице, воде и тако даље, припадају приказима и демонима животињског обличја.

Границе између поменутих категорија демонских бића не треба посматрати као непробојне ни код посебних категорија демона, ни код група демона у оквиру једне категорије. Наиме, вампири и повратници су две групе демонских бића између којих су разлике толико суптилне да некада није ни могуће бити сигуран о којем демонском бићу је реч. У самом тексту предања могу се назрети назнаке на основу њиховог деловања у људском свету. Ипак, некада су и границе деловања растегљиве и преклапају се са другим демонским бићима. На пример, узнемирујући звукови који допиру са тавана куће могу се довести у везу са различитим демонима, укључујући вампире, повратнике или пак духове.

### **4.3. Демони људског изгледа**

#### **4.3.1. Вампири, живи вампири и повратници**

Предања и приче које тематизују повратак мртвих у свет живих показала су се као наративно плодна тема, што значи да је забележен велики број ових предања од готово свих саговорника и често без претходно постављених истраживачких питања која би их иницирала. Изузев једног саговорника, сви остали су говорили о сопственом или посредованом искуству о повратку покојника у људски свет. Бројност, учесталост и тематска разноврсност ових прича

---

<sup>96</sup> Веселин Чајкановић истиче да демоне некада није једноставно разграничити према облику јер се и у случају антропоморфних демонских бића могу пронаћи елементи животињског, док су неки демони, попут аждаје, „потенциране животиње” (Чајкановић 1994б: 204).

на терену изненађују, посебно што се, на основу претходног теренског искуства на истом простору,<sup>97</sup> само могло наслутити да ове приче живе и у свакодневним разговорима.

Када је реч о демонским бићима која се појављују у овим предањима, може се говорити о две групе демона који воде порекло од умрлих, а то су вампири и повратници.

Вампир или вукодлак<sup>98</sup> је „човјек у кога (по приповијеткама народнијем послје смрти 40 дана уђе некакав ђаволски дух и оживи га (повампири се)” (Карацић 1986: 132). Предања о вампирима и вампирењу почивају на народном веровању да „понеки мртваци могу ноћу излазити из гроба, прерушавати се у различите прилике, узнемиравати свет, правити штету, морити људе и стоку и чинити свакојака друга зла” (Ђорђевић 1953: 3). Вампирити се могу сви људи, а најчешће они који су били и током живота зли или преко којих је након смрти и пре покопа прескочила нека животиња.<sup>99</sup>

„Вампирима, по правилу, постају непоштени, неваљали људи, грабљивци, арамије; али и поштен човек може се повампирити ако је преко њега мртвог прелетела каква птица, или га је прескочила мачка или каква било животиња” (Чајкановић 1994б: 227).

Штетно деловање вампира усмерено је на друге људе и животиње, пре свега оне према којима су и током живота показивали нетрпељивост: „убијају и тамане ђелад, надасве особе, које су пријеким оком гледали за живота, и сувише иду својим кућама и орце са својим женама, односно мужевима, како и прије смрти” (Лиеропили 1918: 280). Како Чајкановић истиче, вампири највише зла чине људима у својој непосредној близини, те да се врло ретко дешава да своје деловање прошире ван своје породице или села. Када до тога дође, пак, вампири се, у потрази за крвљу, у туђини баве касапским занатом (Чајкановић 1994а: 207)

Повратници такође могу правити штету у људском свету, међутим, она се не може мерити са оном коју чине вампири. Евелина Рудан прави дистинкцију између ове две групе натприродних бића узимајући као један од критеријума управо то што се вампири „враћају да би чинили зло” (Вошковић–Stulli 1959: 215, цитирано у: Rudan 2016: 275), док повратници немају такве мотиве. Ако повратници узнемиравају мртве, онда се „увјек нуди имплицитно или експлицитно и неки разлог за тај повратак” (Rudan 2016: 215).

У раду Везе између живих и мртвих у Естонском народном веровању (Relations between the living and the dead in Estonian folk religion),<sup>100</sup> Еха Вилуоја (Eha Viluaja 1997) издваја разлоге повратка мртвих и сврстава их у три групе:

<sup>97</sup> У једном од многобројних истраживачких интервјуа са саговорницом Ленком забележена је прича о личном искуству о повратку покојника међу живе. Прича је уследила спонтано на самом крају разговора, након неколико испричаних предања о породичним проклетствима. Посредована искуства из саговорничине ближе околине асоцирала су је на то да говори о сопственом доживљају и искуству које ће и након неколико година поновити на готово идентичан начин.

<sup>98</sup> Тихомир Ђорђевић сматра да разлика између вампира и вукодлака не постоји: „Ако је можда вукодлак некад био нешто друго, а вампир опет друго, та су се два појма временом тако слила један у други да је данас немогуће издвојити један од другог” (Ђорђевић 1953: 4).

<sup>99</sup> Више о узроцима вампирења видети у Карацић 1986: 132; Ђорђевић 1953: 18–27; Чајкановић 1994а: 208. У српској фолклористици и антропологији присутно је истакнуто интересовање за вампире, о чему сведочи многобројна литература новијег датума посвећена овој теми, којој се приступа са различитих аспеката: Bandić 1980: 81–103; Раденковић 2009: 275–283; Радуловић 2006: 329–352; Раденковић 2016: 265–284.

<sup>100</sup> Вилуоја указује и на то да постоје два типа везе између мртвих и живих, односно два различита начина повратка мртвих. У првом случају, повратак мртвих је објашњен као „нормалан”, односно прихваћен у традицији, а у другом није прихваћен. Када се мртви појављују изван периода када се традиционално јављају, долази до кршења норме и такви мртви се називају повратницима „kodukäija (=home-wanderer, revenant)” (више у Viluaja). Кад је реч о анализираној грађи, период кад се умрли јавља живима не може се узети као критеријум за разликовање повратника од других умрлих, односно од вампира јер се и вампири и повратници враћају у оквиру предвиђеног периода (до годину дана, а најчешће у првих четрдесет дана), али њихов повратак може пасти и ван овог временског оквира (након много година).



- 1) „Лични атрибути умрлог, његов социјални положај и односи са другим људима за живота”;
- 2) „Изненадна, случајна или ненадана смрт”
- 3) „Незадовољство положајем након смрти” (Viluoja 1997).<sup>101</sup>

Рудан такође указује на поделу Вилуоје и проблематизује је, а на основу теренског материјала прикупљеног у Истри издваја три основана разлога за повратак међу живе: лична кривица повратника<sup>102</sup>, кривица укућана или чланова заједнице и повратак ради утехе (Rudan 2016: 276).

Модификовани и прилагођени критеријуми поделе двеју поменутих ауторки коришћени су и за нашу теренску грађу, па су издвојене три врсте текстова.

У првој групи („Повратак због недовршеног посла са живима”) повратници се враћају због кривице укућана или заједнице. То су покојници који нису били поштовани током живота или након смрти, као и они који су умрли насилном или неприродном смрћу (нпр. убијени, умрли јако млади и сл.).

У другој групи („Повратак мотивисан везом са живима”) повратници се враћају живима са којима су током живота били јако блиски. Сусрет може имати различит тоналитет – од неутралног и срећног до сусрета који је обојен језом и изазивањем страха код живих. Умрли се могу вратити ради утехе живима који их прижељкују (уп. Rudan 2016: 285–288), и тада су сусрети врло често емотивно обојени. У овим приликама није увек експлицитно наглашен моменат пружања утехе, а осим краткотрајног усхићења, ови сусрети не доносе трајну утеху или спокој живима.

У трећој групи су сви остали повратници чији узрок повратка предање не објашњава. Предања појаву покојника приказују као уобичајену у првих четрдесет дана након смрти, када душа умрлих слободно лута и обилази места на којима је била док је умрли био жив. Стога, као узрок појаве повратника може се узети овај очекиван и у традицији прихваћен обилазак света живих.

Као што је већ речено у уводном делу овог поглавља, поделу на вампире и повратнике у теренској грађи треба узети уз изванредан опрез. Вампир се, на пример, појављује у свету живих јер је умрли пре смрти имао лош карактер или је починио грех, па се његов повратак на земљу тумачи као казна (уп. Ђорђевић 1953: 18–20). У предањима са терена оваква мотивација за појаву вампира може изостати. Саговорници не праве суштинску разлику између повратника и вампира:

S1: Си чула приче ти о неком да се после смрти виђао? Да се неко вампирио, да неко... Или причу од неког кога знаш.

S4: Видиш ти, опет, кажем ја, из искуства. Или то што сам ја пуно слушала. Рецимо, теча мој кад је умро, умро је млад, тако мојих година. Четрдесет је имао ваљда, четрдесет једну. И увече је, долазио је седам, осам сати, рецимо, зимско време, с посла. И тако кораци, кораци у то време. И повуче се, рецимо, неких четрдесет дана да се можда тако дешавало. (363).

Кратак извештај о повратку покојног тече саговорница је пружила као одговор на питање о вампирењу. Узрок повратка није објашњен, осим што се догађај одвијао у току првих четрдесет дана, када су шансе за повратак покојника највеће.

---

<sup>101</sup> У оригиналу: 1. Personal attributes of the dead, its social position and relations with the other people at one's life time. 2. Sudden, accidental or violent death. 3. The lack or deficiency of the rite of passage (Viluoja 1997)

<sup>102</sup> Предања у којима се умрли враћа међу живе због сопствене кривице, које бележи Рудан, нису забележена унашем истраживању. Кривица умрлог се углавном везује за померање међа током живота, због чега су оштећени сви: и преци и савременици, али и наредне генерације. Сличности и паралеле могу се тражити у предањима у којима преци својим гресима оштећују потомке (уп. Јовић 2017: 343–349), али се у овим предањима не тематизује повратак покојника међу живе.

### 4.3.2. Вампир и живи вампир

Број саговорника који је говорио о вампирима и живим вампирима, као и разноврсност тема и мотива везаних за лик вампира, говори у прилог томе да се предања о овим демонским бићима срећу ређе у поређењу са предањима о повратницима.

Само један саговорник је говорио самоиницијативно о Петру Благојевићу, док је њих четворо самоиницијативно или на подстрек говорило предања о вампирима и живим вампирима, као и о начинима на који се ова појава може спречити. Текстови предања о вампирима чувају мотиве познате у традицији које и приповедач и публика препознају и разумеју.

Вампир се обично јавља четрдесет дана након смрти, наноси физичку штету људима или мори стоку:

По четрдесет дана светло је горело. Брзо упалите светло, каже, Борисав ће ме угуши (162); тек из комшилука овај се пожали, заклана му овца. Тек онај се пожали, заклана му овца. Шта је то? Заклана, каже, само мало, испијена крв (369).

На терену је забележен низ поступака којима се може спречити вампирење:<sup>103</sup>

Ишли су гроб да буше, сипували су топлу воду (162); узни и сади једну купину, знаш. То се радило код нас. Сади се купина на гроб да не би могла да излази. Знаш. Да не би вампир мого да излази. [...] Или ружу. Нешто. Важно да је неки трн. Да би се закачио кад пође. Не изађе из гроб, пошто има трн (186); Дешавало се да човек кад умре, они га намерно убоду иглом и нечим да се не би вампирео (419); А па то да, то имало пре кад умре неки, они узми иглу и забодеду у стомак да не би се вампирео (371).

Вампир може бити и жива особа, али много чешће је то особа која је умрла: „Но иако људи могу бити вампири још за живота, они по правилу то постају тек после смрти” (Ђорђевић 1953: 9). Живи вампир могао је да постане човек у кога би ушао зао дух, дакле, човек који је за живота био лош и грешан (Зечевић 2007: 117). Две приче о живим вампирима (видети потпоглавље 3.3. *Преглед тема и мотива – паралеле са изабраним записима предања*), забележене су само од једне саговорнице и њеног супруга у Божевцу 2021. године.<sup>104</sup> У једној од прича коју је саговорница испричала као посредовано искуство, живи вампир се може препознати тако што је током дана блед у лицу, а увече поцрвени. Прича чува податке о убијању вампира и вампирском потомству. Догађај се везује за село Аљудово, насељено у потпуности влашком етничком групом:

Па не знам сад за ово. И ово ми исто тетка причала за неку бабу из Аљудова. А она је ту свраћала код њене бабе ту у Божевац и каже она причала де, каже, њејзин зет, он је, каже, био болесан нешто. И каже, све блед у лицу. Кад увече, он се све зацрвени. Они, каже, нису то прво знали шта је и како је, тек из комшилука овај са пожали, заклана му овца. Тек онај се пожали, заклана му овца. Шта је то? – Заклана, каже, само мало, испијена крв. Знаш. И кад они, каже, шта је то сад, час код овог, час код оног. Кад та баба, каже, она примети да он, каже, ујутру је жут, жут, блед све, кад буде, каже, увече, он се зацрвени. И она рекла, каже: – Он је живи вампир. Она, каже, рекла човеку. – Ма

<sup>103</sup> Више о начинима убијања вампира видети у: Чајкановић 1994б: 221–238.

<sup>104</sup> Посета овој саговорници и њеног супруга била је последња истраживачка посета у оквиру овог теренског истраживања. Због тога се не може тврдити колико је тема живог вампира усамљена на терену на коме су спроведена истраживања. Двоје поменутих саговорника предања о живим вампирима говорили су самоиницијативно, смештајући догађаје у непосредну прошлост и представљајући се као друга или трећа рука у преношењу предања.

дај, каже, немој да се правиш блесава, да причаш то негде, да ти се смеју. – Ма каже, бре, он чим овако ујутру жут, а увече поцрвени. А виш да се људи, каже, жале, овце им заклане. То он, каже, закоље, и испије крв и после увече поцрвени. И шта ће они да раде, они нису хтели да причају нигде, а та човек њезин рекао, каже: – Ма сад ћу ја да га средим. Каже: – Шта ћеш да му радиш? Знаш, она мислила да ће да га убије. – Ма каже, нећу, сад ће буде, не знам, спремали неку славу, гозбу, шта је било и каже, сад ћу ја да га преварим кад сечемо месо, ја ћу да га рецнем баш каже да видим шта ће да буде. И он, каже, тамо-вамо, али он се, каже, пазио, и ова ножом, каже, посече га. И кад он посеко, он каже одједанпут се скљукно доле и спитијосо се. А имао два детета. Кад они, каже, он таман кренуо да изиђе из собе, да им каже шта се десило, кад ове жене почеле да вичу: – Јао, каже, деца попадаше, оба два детета, исто се спитијала тако. (369)

Друга прича доноси искуство саговорничиних пријатеља чија је баба „била живи вампир”. Након операције кука, бабу је породица довела кући и сместила у собу коју су ноћу закључавали из страха да баба некуда не одлута. Поред неочекиваног и брзог опоравка, упитна је и бабина подерана обућа:

Кад они, један дан одгурају, увиђу, баба шета по соби, као да није оперисана. И имала, каже, патице и нигде није из собе излазила, значи, ту је, закључавали је они све. И каже све ју патице ицепане (370).

Саговорница даље настоји да потврди истинитост догађаја:

Али они то сами причали да је она као живи вампир. Зато што. Пази, значи, не може особа која је у соби закључана. Па да шета цео дан, па не мож да поцепа патицу одоздо по соби (370).

Препознавање теме о вампирима и вампирењу уочава се и код саговорника од којих нису забележена конкретна предања о вампирима. Предања са терена показују да се представе о вампиру мешају и са другим демонским бићима, попут дрекавца. Тако је и у разговору између мајке и кћерке, које се отворено не слажу око питања постојања натприродних бића уопште и живо о томе дискутују. Саговорница Ана је више пута у току разговора споменула дрекавца, а врло живописно је описала на који начин се он оглашава, идентификујући га као вампира.

S1: Ма дабогда видела дрекавца! Е.

И: (кратак смех).

S1: То ти ту се дере у бучини, дабогда га видела.

S2: Па знаш ти: мињао! Знаш како то грозно виче.

S1: То се стварно грозно дере.

S2: Ја сам то тад први пут чула, ијао....

S1: И ја сам, да, да, да.

S2: Ја кажем, шта је бре ово? Ја сам дошла, била сам у кући да наложим ватру, [...]\* кажем: – Шта сам ја чула! А они гледају у мене. – Шта си чула? – И-леле, нешто завија као плач малог детета.

S1: Као плач малог детета.

S2: Али кези се мео! Ма, не може то да се опонаша.

S1: Не, не, не. Знаш како, као да неко дете виче ијао. А није типа оно као кад мачке се паре.

S2: Не, не, не.

S1: Него... Као кад неко каже: И-јао-у! Па тако нешто.

S2: Отеже га.

C1: Мхм.

C2: Знаш како грозно. Кезаво.

C1: Одвратно. Е сад, то кажу као, то су шакали. А ови наши стари кажу да су дрекавци.

C2: А шта је дрекавац?

C1: Вампир.

C2: Вампир.

C1: И ти питаш: – Па шта је то? – То пије крв. Вампир. Коље стоку. Разумеш.

C2: Ма дај. (296).

Док је Ана током целог разговора покушавала да на основу сопственог искуства и примера које је чула од других људи увери слушаоце у своју причу, па онда и у постојање натприродног света, укључујући и вампира, њена мајка је била резервисана. Обе саговорнице описују оглашавање дрекавца слично плачу малог детета (*као да неко дете виче ијао*), квалификујући га као нешто *грозно* и *кезаво*. Неслагање постоји око тога шта се заправо чује. Док Вишња не негира чињеницу да је и сама могла да чује узнемирујуће звуке, Ана зна да је то дрекавац, кога идентификује као вампира и објашњава његове активности (*пије крв* и *коље стоку*).

Лексички слој језика такође пружа сведочанства о постојању и трајању лика вампира, као и тема у вези с тим. Тако су на терену забележени глаголи *повампирити се/вампирити се*:

Дешавало се да човек кад умре, они га намерно убоду иглом и нечим да се не би вампирио (419); Него то је само, то се сећам да је то била прича, да се вампирила\*(133).

У истом значењу, забележена је и употреба глагола *патити*<sup>105</sup> и *реметити*: То сам патила ја (238); Деда Ђорђе жешће реметио (331). Овим глаголом се описује активност вампира која је ублажена у поређењу са традиционалним представама. Фабуларно развијена предања о вампирима могу изостати, али управо лексички слој језика доказује плодотворност лика вампира, али и да се традиционалне представе о његовим застрашујућим делима губе или ублажавају. Управо због тог ублажавања деловања вампира у савременим предањима, и границе између две групе демонских бића о којима је овде реч постају флуидне.

### 4.3.3. Повратници

Предања која говоре о повратницима експлицитно или имплицитно доносе и узрок појаве умрлог у свету живих. Повратак умрлог може се објаснити на три начина, па смо зато ова предања разврстали у три категорије: повратак због недовршеног посла са живима, повратак мотивисан везом са живима и остали узроци.

#### 4.3.3.1. Повратак због недовршеног посла са живима

Повратници се у свет људи враћају због непоштовања погребне обредне норме или, ређе, због непоштовања умрлог док је још био жив. У овој групи су повратници који се враћају код својих ближњих како би их опоменули и подсетили на то да им последња воља није испуњена. На терену су забележена три таква предања и у сва три се последња воља односи на

---

<sup>105</sup> С тим у вези може бити и једно од секундарних значења глагола *патити*, забележено у *Речнику српскохрватског књижевног и народног језика САНУ* (у даљем тексту РСАНУ): 'чинити да ко трпи, мучити (кога), задавати бол (коме)'.

коришћење одређене ствари или предмета, за које повратник остаје ускраћен. Кривци су обично најближи чланови породице који су кажњени појавом повратника.

У једном од предања, повратница се враћа и узнемирава живе због тога што јој није услышена молба да јој се одећа опере у новој веш-машини. У другом предању, повратак саговорничиног деде сигнализује пресушивање бунара. Нестанак воде тумачи се као опомена због тога што деди није испуњена последња воља да се окупа у новом купатилу. Појава повратника у свет живих може бити директна (звуквна) или посредована (одређени предмет се квари и ремети свакодневни живот укућана, што се тумачи као знак повратка умрлог). У једном од предања, повратак се објашњава непоштовањем жеља везаних за сам процес сахрањивања:

C2: Она је рекла, тамо у старој кући, седела је овако, имао је праг. И она је ту седела и телевизор – пре није имао програм целу дан и целу ноћ, него ујутру кад почиње, она упали телевизор, стабилизатор. И телевизор ради, она гледа то нон-стоп. Седи на тем прагу, дрвен праг ко врати. [...]\* Мало је вишљи. Него овај... И она ту седела и гледала нон-стоп. И каже: – Ја кад будете поносили кад умрем, радио има да ми пуштите да свира за мнош. А телевизор одма да упалите. Чим ме износе, пре него што ме износе. Да телевизор ради. И мој деда, каки, де сме телевизор да се упали.

C1: А и од срама, ће се смеје...

C2: Од срама, ће се смеје народ... И ништа. Ми тамо доручкујемо, стабилизатор имао за телевизор.

C1: Па добро, онда тако било...

C2: Ми седимо, доручкујемо, и само телевизор почне да говори. Ми само си погледамо – ко га упалио!

C1: Шта сад, телевизор угашен. Значи, није упаљен.

C2: Угашен.

C1: Да је упаљен, него телевизор угашен.

C2: Угашен и он почне да говори. Ништа. Угасимо ми поново, ми седимо. Прође десетину минута, и он поново. Шта је сад то. И мо' мати скочи – Да д' окадим и да наменим ја баби телевизор! Окадила, више ни' се упалио телевизор. (372)

У првој сцени приказана је повратница како седи на кућном прагу, граничном месту на ком се додирују свет живих и свет мртвих. На симболичком плану то се може посматрати као најава смрти старице након које ће се њена душа придружити душама предака.<sup>106</sup> Опис старице која непрекидно гледа телевизијски програм сугерише да је она уживала у овој забави и да је оглушивање родбине ваљан разлог за њен повратак међу живе. У другој сцени описан је свакодневни ритуал целе породице (заједнички доручак) који је прекинут необичним укључивањем телевизора. Две описане сцене тако супротстављају свет живих са светом мртвих који тражи задовољење. Враћање мртвог на онај свет подразумева да живи на прописан начин испрате покојника и испуне његову последњу жељу, „пошто мртви, било у гробу или царству мртвих, продужава свој живот, са потребама и манифестацијама које је и на овом свету имао” (Чајкановић 1994а: 117).

Колико је важно поштовати последњу вољу покојника говори и прича о жени која није желела да умре са туђом одећом на себи:

C: А моја свекрва кад ће да умре, мој свекар тад, пре тога, на пример, радио у Аустрији шеснајс година. И знаш како му, оно, из почетка, доносило се и половно одело, и оно, није имало све да се купи, што каже, ново. [...]\* Куј зна куј умро у тем.

<sup>106</sup> Како наводи Веселин Чајкановић, обичај сахрањивања испод кућног прага, био је познат и нашем народу. Веровање да душе предака обитавају испод кућног прага сачувано је у многим обичајима и сведочи о древном ритуалну сахрањивања у кући (Чајкановић 1994б: 414– 422).

[...]\* И донесе неки комбенизон од креп сатина. Црн. А мо' свекрва пошто носила црно, она посе обуквала. Он био, што каже, цео, као нов. Ал' куј зна, на пример, можда некога и донели. И намињали, куј зна шта радили. И она, видимо ми да ће д' умре она. [...]\* Ја колико сам легла. Таман ме обара сан да заспим. И [снаха саговорнице]\* дође, дрма ме. – Мамо, мамо! – Шта је? – Диг се, каже, мамо, шта ће да ју радимо? – Што? – Запева стално да је пуштимо на земљу. Да се састави са земљом. – Немој, реко, шалом да се шалите, куј да подигне, жена сто двајс кила, бог те видо. Не мо, реко. – И једнако, каже, мамо, цепа се. Цепа се, кида је. Све се цепа [...]\* Мајцу све покидала, каже. Блузу, све покида. Срамота ме, каже, не марим ја, каже, него [унук]\* седи, она се открива. Открива ћебе. Заврнула и конбенизон и [...]\* све заврнула. Дигнем се ја. – Шта је, мамо? Ћути она, ништа не говори. И једнако тако. Цима та комбенизон. И цима. И ја шта ћу, ја се сетим. То је она та конбенизон волела зато што био црн, али куј зна, реко, куј умро у тем конбенизону. И ја тап, и смакнем та конбенизон, и бацим га испред куће, а отворим одма ту креденац, њојзине дреје биле. И узнем, сам купила ја у Петровцу. Пре тога смо ишли, видели смо де ће д' умре она, и све смо пазарили. И ја узнем нов конбенизон необучен, и обучем. Она узела тако. Па мази... Шта каже, ово је сад моје. Неће ники да ми цима. Оно ју ваљда цимали. Отимали, није њојзино то (255).

Према етнографским сведочанствима, старији људи су се унапред припремали за смрт. Тако су, уз куповину свеће и издвајање новца за погреб, припремали и одећу у којој ће бити сахрањени и која треба да буде чиста и нова (в. Шневајс 1929: [263]–282; Чајкановић 1994а: 109). У забележеном предању, одећа коју покојница носи на себи је туђа и коришћена, и стога неадекватна. Уз то, одећа је двоструко контаминирана – саговорница сматра да је у њој неко већ умро и да су у току лиминалне фазе они којима одећа припада покушавали да је стргну са самртнице, чиме се објашњава њено понашање.

Предања из ове групе наглашавају неопходност активне улоге живих у погребним церемонијама, која почиње још на самртној постелји. Практиковањем традицијом успостављених норми у тренутку умирања и убрзо након нечије смрти, спречава се повратак умрлог у људски свет, а као једна од пракси која се задржала и до данашњих дана на истраживаном терену јесте паљење свеће самртнику. Веселин Чајкановић сматра да основни разлог паљења свеће самртнику лежи у веровању да ће се умрли повампирити: „Постоји, наиме, страх да ће у тело из којег је тек душа изишла, ући, прокријумчарити се, каква зла душа, и онда би се мртви могао повампирити” (Чајкановић 1994а: 108). Директну одговорност за „смрт без свеће” и повратак умрлог, дакле, носе потомци:

И: А што су долазили?

С: Па откуд ја знам. Моја мати умрла без свеће. Е, Зоран покојни умро без свеће. Е, моја баба [Јованка]\* умрла без свеће, нисмо се ни надали. Жена ишла, није било ништа.

И: То значи тако, ако неко изненада оде без свеће?

С: Да, ако неко изненада без свеће умре. (249)

У опширном приповедању о смрти и вампирењу пријатеља, саговорница Јана је као узрок његовог вампирења навела смрт без свеће и у самоћи: Сам дошо кући на одмор, они радили, нису могли да дођу, и он сам преко прага, без свеће, без ичега. Умро (242). Осим приношења свеће, умирање прати низ самртних обичаја, од који су се многи задржали на истраживаном терену. Умирање у присуству најближих и у тишини (уп. Ђорђевић 1939: 248–249), у приповедању исте саговорнице представљено је као пример „добре” смрти којом се спречава повратак покојника. Приповедачица детаљно описује тренутак смрти када, по речима самртника, поворка са музичарима улази на врата:

И он каже: – Ево отварају врата. И он рече: – Ево отварају врата. А мени ова свећа тако била на столу [говори тихо]\*. И ја узео свећу и узео шибицу. И он само што се опружи. Опружи се, али ми руку не пушта. Ја кресну шибицу и тури у руку, и он каже: – Збогом [тише]\*. И стеже ту свећу тако. Пушти моју руку и стеже ту свећу тако. И зажмури. Ја после да плачем, ћу да га разбудим, ће му буде теже. После ће се више мучи, а забадава (246).

Снажни емотивни набој одликује приповедање саговорнице Јане које је у функцији објашњења начина на који се спречава вампирење. Описујући опроштај са оцем, мотивисана жељом да га „не мучи” гласним плакањем и буђењем, саговорница му осигурава добру смрт и онемогућава његово враћања живима.

Четири саговорнице повратак мртвих директно су објасниле кршењем посмртних обичајних норми. Занимљиво је да су сва предања испричале жене и да појава повратника није приказана визуелно, него звучно или кроз неку атмосферску појаву. У првом предању, саговорница одлази на гроб сину за којим жали и изненада чује необјашњиве звукове: „Као да туче чуком, чекићем. Одоздо. Пуцањ. Чујем ја та пуцањ” (51). Након почетног изненађења, саговорница тумачи појаву звукова као опомену због претераног жаљења: „Е, реко, синко, ваљда сам те, сине, пробудила мртвог из гробља са мојим сузама и са мојом запевком. То сам тако рекла” (51). У двоепизодичном предању, саговорница након догађаја на синовљевом гробу описује пут до куће и препреке са којима се сусреће. Деловање повратника више није само безазлена лупњава већ оно постаје много опасније: „кад је виор уватио да дува, да учи поред моје главе и поред мене, ја сам мислила да ће он, виор, да ме однесе” (51). Уз снажан ветар<sup>107</sup> активира се остатак природе: „Кад је то почело да дудули ту врбицу, у та, тај баграм. Ја сам мислила да ће се баграм поломи. И на мен ће да падне. Врбица игра као да је струја од иљаду волте. Тресе. И тај баграм” (51). Разрешење долази у виду обећања које саговорница даје сину како би жива стигла до куће: „Ја сам стала као закопана, и рекла сам: – Боже, синко, пусти ме да идем кући. И никад више нећу то да радим. Толико. И никад, на гробља, ја сам запамтила, не кукам много” (51). Предање у први план ставља саговорницу и њен доживљај целог догађаја, њене мисли и осећања и покушава да пружи решење за тешку животну ситуацију у којој се нашла. На психолошком плану, ова прича има терапеутско дејство. Приповедање саговорнице је ослобађајуће – болно и трауматично животно искуство мора се пребродити, а захтев за ослобађањем од кривице долази директно од умрлог.<sup>108</sup>

Свест о повреди обичаја жаљења може се активирати и случајно, много година након нечије смрти, а повреду може узроковати и велика жеља живих да виде умрле. У једном од предања братанац саговорнице Јулије жени се на дан када је годинама раније умро њен отац. Присуство покојника се најављује кроз неколико капи кише које падају на раме саговорнице, иако је дан летњи и сунчан („Био је сув дан. Мала Госпојина”, 201), чиме се одстрањује могућност да је у питању обична киша. Уз то, кап кише није влажна и појављује се само два пута („Само као да је капнула кап, међутим, кап није мене оквасила”, 201). Заборавивши на годишњицу смрти, укућани случајно крше табу жаљења („После колико година... Нико се није то сетио да се не прави свадба на дан кад је човек, [...]” кад је умро”, 201). Саговорница такође каже да су на исти дан свадбу правили и њени синови: „Па чак и моји синови кад свадба била било је двајс првог, од другог двајс другог, сви смо правили ко блесави на тај дан” (201).

<sup>107</sup> У предању се појава повратника приказује кроз појаву ветра, а за ветрове се везују различита веровања код Срба. У основи, ветар је хтонска сила и верује се да долази из земље или рупе, или је затворен у јамама и долинама (в. Чајкановић 1994а: 305).

<sup>108</sup> Ово предање саговорница је првобитно испричала 2014. године, уз још један догађај који тематизује идентично искуство и који укључује и сведока. Док је седела са комшиницом и до касно у ноћ причала о покојном сину, чула се лупњава у соби у којој је он некада спавао. Комшиница нуди разрешење необичне лупњавае, индиректно тумачећи разлог појаве повратника и његов захтев: „Баба Ленка, доста”. Изречено готово као наређење, саговорници више не оставља избор делања – обе стране, и свет живих и свет мртвих, сагласне су у томе да она мора наставити са животом без осећаја кривице и претераног жаљења.

Поновљена више пута и на исти начин, случајна повреда обичаја не остаје некажњена. У експозиционом делу приче саговорница се дистанцира од могућности да се мртви могу вратити међу живе, наглашавајући да је у њеној породици ауторитет представљало црквено-религијско учење („код мог деде је било баш оно библијско”, 201). Због тога она уз дозу опреза закључује да се догађај може тумачити и као опомена целој породици: „Да ли је то била нека мала опомена, откуд ми знамо шта има шта нема. Нико то није утврдио” (201). Прва говори о томе да није у људској моћи да све зна, и да се због тога треба придржавати традицијом установљених образаца понашања. Али порука коју предање доноси излази из ових општеважећих оквира понашања и обраћа се одређеној породици и подсећа на традиционална правила која су допринела да она опстане генерацијама. Када припадници једне генерације забораве на учење предака које је одржало породицу, улога повратника је да их на њих подсети.

Предање је занимљиво и зато што се обликује око два стожера. Први се заснива на црквеном учењу које је Јулијин деда, глава породице, сматрао јединим прихватљивим. Други је вођен жељом саговорнице да види покојног оца („Ја јесам то можда мало сам замишљала, можда ћу да га видим”, 201). У сукобу ова два супротстављена става, појава повратника је могућа само у изузетним условима и само једном („Десило се једанпут”), и то на дан свадбе братанаца, када је цела породица на окупу, што представља изузетну ситуацију у којој је мешање два света могуће.

Повратници који се враћају због кривике других јесу и они који су умрли насилном смрћу. Оно што је карактеристично за ова предања јесте да се повратници појављују у групи или у пару, као и да се место њихове смрти означава као хтонско. На таквим местима могуће је сусрести се са покојницима, чути њихов глас или на неки други начин осетити њихово присуство. Од више саговорника означено као хтонско место, запаљени сеоски запис, храст, који се налазио између Црљенца и Куле, представља место радње:

А код записа, одма донде де запаљен запис. Ту је поклана војска разноразна, један младић заклан ко пиле. (62); Зато лик ова, девојчице, вероватно да је ту. Мати, ћерка, убијене ту (14).

Повратници се могу видети код сеоског записа: „Од Бегановца, са наше стране одовут, девојка. Што се каже, девојка, млада жена, баба. У беле аљине, иде ка запису горе” (16). На истом месту могу се и чути демонска бића: „Па буде увече и чује запевку детета. У Бегановац” (15); или се њихова појава може забележити фотоапаратом („Али ово што се појавило мен, то су три снимка. У једном ни се појавило, у два се појавило”, 14).

#### 4.3.3.2. Повратак мотивисан везом са живима

Најбројнију групу повратника чине они чији је узрок повратка мотивисан блиским односом између умрлог и живих. Најчешћи сусрети су између родитеља и деце (повратник може бити из обе групе), унука и деде и између блиских пријатеља. Покојници се враћају да би утешили живе (уп. Rudan 2016: 285–288), а живи експлицитно исказују ту жељу, нпр.: „Само сенку да би видела мом сину, лакше би ми било” (52). У већини предања ипак се повратници у људски свет враћају својом вољом, а врло често жеље живих да се сусретну са умрлим остају неуслишене:

И: А је л’ се десило теби тако нешто чудно? Да ниси могло да...

С: Никад. Никад. Пази, био сам клинац кад је... Кад је умро деда. Кад је умрла прабаба [...]\*. Драган кад је умро. Ја сам за њега био много везан, за тог деду. И знаш, нисам ништа. Чак би ми било и драго да сам ја њега или видио или, немам појма, као



неко предсказање. Или да сам чуо нешто па да кажем, е то, деда Драган ми се јавио кроз нешто (187).

Предања сведоче о надмоћи света мртвих над светом живих јер живи не могу да ове сусрете изазову. Сусрет контролише повратник, он одлучује да ли ће се живом јавити, када и у којим околностима. Предање које говори о појави лика девојчице на чесми у Бегановцу приповедач је евоцирао више пута у току три интервјуа. У једном од њих изразио је жељу да поново чује „птицу која лаје” и поново фотографише лик девојчице на чесми, али је и сам свестан да је то немогуће:

Недоказиво. А мислим, зна се да постоји сто посто. Зна се да постоји сто посто али не можеш да ти повратиш да... Ја не могу да вратим оно тиче да лаје, да се чује чак у љештар. Немогуће. Пробао сам и слико, и слико, и слико да се појави она лик на оном месту, са онога места и са децама и без деца. У одређено време и све то. (47)

У предањима се наглашава да, иако се путеви између света живих и света мртвих могу накратко отворити, они не могу трајно остати отворени, нити се сусрети могу поновити по жељи човека. Да сусрети не зависе од човека показује и наредно предање:

И она изишла напоље жена. Као да је нешто звало на врата. А купатило, све ту, није имала потребе да изађе, вани. Кад она изађе. Има једна жута ружа и једна бела. Испред њине нове куће. То и сад има та ружа. И травњак. [...] \* Каже, стоји Милица, моја ћерка и смеје се. – Милице, сине, де си, каже. Ја пођо према њој, она само руком направи – стоп. И нестаде (67).

Сусрет између мајке и умрле кћерке дешава се ноћу, у време када су сусрети са натприродним светом најчешћи. Сусрет је описан као неочекиван, готово мистичан, јер мајка није имала потребе да излази из куће али је то ипак урадила јер „као да је нешто звало” напоље. Место сусрета је описано идилично – повратница се појављује на травњаку окружена ружама и насмејана. Пребацавањем наративног гласа из трећег у прво лице постиже се додатни набој у емоцијама и наглашава жеља мајке за присношћу са умрлом кћерком. Сусрет се нагло окончава покушајем да се повратници приђе, а комуникација се онемогућава и на вербалном и на физичком нивоу.

И у другим предањима у којима живи предузимају конкретне акције како би умрле задржали поред себе, тако нешто је немогуће:

Ја фуп! С кревета. Да затворим врата да ми не побегну, да и видим, да поразговарам ако могу. Толико имам жељу [кроз сузе]\*. И ја, како ја скочи на патос доле, на паркет, врата трес! Не видим више никога. И треснуше врата ту у тераси. И ја трчи ту на терасу, и ја погледа доле, ма јок, нема (53).

Посебно је занимљиво предање исте саговорнице у коме се дуго прижељкивани сусрет са умрлим сином напокон остварује. Онај који жељу испуњава је недавно преминули комшија:

Одједном, према прозору, ту према прозору стоји Димитрије [комшија]\*. И мој син. И ја реко: Шта ме будите, шта оћете од мене? Идите, реко, кући. Како сам рекла, не знам. – Шта ћете ту, Димитрије, зашто си ти дошо? – Па каже, си говорила да видиш сенку сину? И лепо сам чула кад каже: – А де је моја кућа? Реко: – Твоја кућа у гробаља. Ту сам погрешила, кајаћу се док сам жива. И Бог да ми опрости, молила сам се пресветој Богородици. То нисам требала да кажем за своје дете. Вероватно да сам се уплашила,

од стреса. Реко: – Твоја кућа у гробаља. Зашто не дођете дању, зашто сад ноћу, шта ја да радим. Кад сам устала, ја сам дрктала ко прут и попила сам чашу воде (52).

У овом случају саговорница иницира прекид комуникације са повратницима, али је заправо функција предања иста и показује да су свет живих и свет мртвих јасно одвојени. Своје понашање сматра непримереним али га објашњава великим страхом који је осетила и моли за опрост. У исто време, њена реакција је у складу са обичајним нормама прихваћеним у заједници, које служе да се живот појединца поново уреди након губитка блиске особе.

Сусрети са повратником могу имати различит карактер. Они могу да буду емотивни или шаљиви, да изазивају благу језу или трауму за живе. У групу емотивних сусрета спадају они где се живи сусрећу са повратником са којим су пре његове смрти били у добрим односима: „А ја сам заиста имао са дедом јако блиске везе. Јако блиске односе. И блиске везе” (139). Повратници се тада могу враћати да пруже утеху живима или да најаве лепе вести: „Значи, и после сутрадан су чули, да сам се ја родила. Значи, ту срећу, и он је поделио, видиш, дошо, јавио се” (78). Могу се вратити и да би најавили скору смрт неког од укућана или да би „помогли” у одласку на онај свет:

С: Он лежи у кревету дуго. Пао зид, свињац неки рушили, па падне зид на њега, па га поломи све. И он каже: – Ију, ију, ију, ете Горица. Жена његова, умрла пре њега. – Ете Горица, гле како виси на тавану, каже.

И: Озбиљно?

С: [Кроз смех]\* За таван и виси. – Па зашта, каже, дошла она, шта ће ти? – Па дошла, каже, да ме води, види де сам болесан, не мог д’ идем сам, каже. (254)

Сусрет са повратником не мора нужно бити праћен атмосфером нелагоде или страха. Таква предања се разликују од традиционалних предања у којима се повратак међу живе објашњава покојниковом рђавом нарави и нетрпељивошћу према члановима породице које након смрти узнемирава („а он, стварно, слабо волео нас”, 242). Дешава се да повратници креирају идентичне, шаљиве ситуације за које су били „експерти” док су били живи, што њиховим сродницима омогућава да их лако идентификују.<sup>109</sup> У наредном предању описани су шаљива природа повратника и комичне ситуације које приређује живима:

С1: Он је много волео да се шали. Смишљао је, он се завуче. Док они гледају посо, он... Били кревети што су подигнути од земље. И он се завуче испод кревета. И они увече легају.

С2: Само подиже кревет [кроз смех]\*.

С1: Он само овако, каже, овако и грбином, овако. Само каже видиш њима се кревет подиже. То је сламарица.

С2: Био је шаљивција. Значи, неопеван.

С1: Они да порипају, шта се подиже кревет! Порипају с кревета, Ђорђе излази испод кревета! Знаш, и... Он је њи све живе зезо. И кад тај деда умро, Зоран се вратио из села. Било касно. И лепо да спава. Као неко топлије време и имао. Значи, свуко се, он је нормално остао у гаћама, али покрио само са ћебе. Неко топлије време, није било хладно време па да оно.

С2: И каже, само поче ћебе да се смиче.

С1: Не! Каже, не. Онај други крај код ногу, каже, само га затеже ћебе. Само се ћебе затеже, каже Зоран.

И: Добро.

<sup>109</sup> Јасно је да предања о повратку умрлих у основи садрже елементе народног веровања о наставку живота након смрти: „Код свих народа постојала је идеја о извесној (иако релативној) личној бесмртности, и примитиван човек склон је да верује да и тело, у некој форми, после смрти продужује живот, сличан животу на овоме свету, са истим жељама и потребама” (Чајкановић 1994в: 59).

S1: А ја стежем [смех]\*.

S1: Каже, која је то сила, каже, немате појма!

S2: [...]\*

S1: Вуче, он са ове стране, ја вучем сам ове стране! Каже. Мисим, а прво, то је мркли мрак. Ништа не види.

S2: У соби помрчина, шта види.

S1: Знаш. Вуче, отимамо се за ћебе. И ја каже, замисли која је то сила, кад Зоран није мого више да задржи ћебе, и тргло му ћебе из руку и одлете ћебе на сред собе, паде.

S2: И каже, држ за гаће, и каже... [смех]\*.

S1: Каже: – Ја таман да се дигне д' узмем ћебе, каже, сам неки што се увати за моје гаће! И ја, каже, држ гаће!

S2: – И ја ти бре, каже, мен паде мрак, ајде, деда Ђорђе, пуст ме да спавам, каже, ман ме да ме цимаш! Каже...(330).

Саговорнице Ана и Вишња најпре су врло експресивно описале какав је умрли био док је био жив, препричавши и једну од шала коју је приређивао укућанима. Након смрти његова шаљива природа наставља да да се испољава. Пошто су добро познавали покојников карактер, укућанима то омогућава да га препознају и након смрти. Унук Зоран, чије је искуство у овом предању пренесено, у чудним ноћним догађајима препознаје понашање свог покојног деде. Унуку, који је добро упознат са шалама које је деда правило за живота, ноћне посете не изазивају страх. Једном идентификован повратник, с којим су остали били у добрим односима, престаје да изазива страх, јер то више није непозната и необјашњива појава, већ неко близак. Његово „узмимиравање” може изазвати само благу љутњу живих и слободу да га отерају.

Посве другачији су сусрети у којима повратници блиским особама изазивају осећај непријатности или страха. У предањима се детаљно описује емоционално стање живих за време или након ових сусрета. Тако је у дужем предању у коме се лично искуство саговорнице Јане представља заједно са искуством њеног сина, што даје додатни кредибилитет казивању. У неколико наврата у разговору саговорница је нагласила врло блиску везу између свог сина и недавно преминулог рођака:

А кад мој Милован настрадао, ишли смо ми, Јован [комшија]\*није онда имао трактор. И ишли смо му за детелину. И натоварили смо ми детелину. А дошли смо касно с њиве. [...]\*. Ће да натоваре они то, каже, па не мора да скидају, каже. Натоварили они то, то и била тамо де [...]\* бунар. Њива, та са детелином. Кад, ал' већ и уватио мрачак. Кад дођу код куће, они ајде да вечерају. Кад вечерали, Јован каже: – Знате шта, ја там светло имам, каже, ајде да упалим каже, ја светло, каже, и у дворишту овде се види, овде испред куће, каже. А имам сијалицу на тавану. И да ми то скинемо, каже, њима треба трактор, јутре ће д' иду на њиву. Ајд. Каже Марко [син саговорнице]\*сад: – Пао сам. Ајде, нема Боже помози. Кад они оћеју, горе ми него ујутру, па после да идем цео дан да копам. Ма летње време било. Жетва, шта била. Не знам ни ја. Кад ништа, скину они ту детелину. И сад, Јован ће д' удари преко моје авлије, да отвори моју капију. Ми смо били полегали. А Марко ће да иде околу, овамо, да дотера приколицу. И кад је дошо овде на раскрсницу. [...]\* Он је само чуо де је нешто тупнуло у приколицу. Као кад ускочи неки. Изненада. Али се он није окретао. А њега толико Милован [покојник]\* волео, то је нешто немогуће. Не сме да се окрене. Већ Јован отворио капију и ушо ова у авлију. И ова ушо у авлију, и како гурно, наишо с пута, он ту одма. Само што извадио кључеве из трактора, угасио: – [Оче]\*, каже, затвор ти капију. Није смео чак ни капију д' иде да затвори. И Станоје затвори капију. И он увиђе у кућу и зашипи врата. И кад је груно на врата, ја сам, видела сам да се нешто десило, чим он тако. Или се нешто десило трактору, па га стра да не виче отац на њега, или нешто Бог ће знати шта је. [...]\* И угаси он светло. И ја видо да он само смаче

патике. И у шорцу како био, тако се и спаково у кревет. И видим ја да навуче он ћебе на главу. Не знам ја шта је то сад. А да га испитујем, горе да га плашим. Ћутим ја. Кад је почело, Данице, по те моје приколице, као да се деца јуре. Приколица кад празна, она знаш јечи, оно плек, оно, бам, бам, бам, бам. И Станоје чуо из кујне. Чуо и диго се. Каже: – Жено, је л’ чујеш шта је то? – Чујем, реко. Ао. Прошо близу њему код кревета, да види де спава, да л’ спава, де спава, он оволике очи искечио испод ћебета. Каже: – Шта је то, Марко? Он сам овако учинио. Уплашио се. Каже Станоје: – Ћу д’ оставим светло упаљено напољу. Ма ти цабе што ћеш да оставиш светло упаљено напољу. Јо, боже мили, оно мен нека језа пође уз кожу. Сад, сетила сам се ја сад то. Ал’ не смем њему да кажем, – што се ниси сетио да се прекрстиш. – То се нисам, каже, сетио. И лепо код прозора дође, и кад викну, што год мож: – Ајде! И он кад скочи и седе у кревет. – Пали, мамо, брзо сијалицу! Ја упалим сијалицу. Седи он, прежутео, прежутео, ка дукат. – Па шта је, сине, реко? – Ништа, каже. – Па ћеш мало воду и шећер? – Мкм. Нећу, каже. – Па легни, реко, спавај. Није то ништа, реко, то си ти сањао. – Ма нисам, каже, мамо, ни заспо. Е си чула ти шта то? – Реко, шта сам чула, реко? Нисам ја чула ништа. Ја сам чула, не смем да му кажем, да га плашим. А [кћерка]\*, да извинеш, усрала се. Она још горе плашљива од њега. Каже: – Бата Милован. Пратио ме, каже, од његове капије. Од његове капије ја мотам волан улево, мој волан се мота у десно, каже. Ма ја улев... Силом сам, каже, ишо на Јованову капију. Не мог да увиђем, ћу да закачим, каже, приколицу. На капију. И каже, они вичу, вечерају. Ма ја не могу, ту ми стала кнегла, и не могу, а не причам, никем ништа шта је. Ја се дигнем и узмем, и метем у креденац мало тамјана. И турим мало папира и узнем мало запалим. По кући тад, свуд редом. И то престаде. Нема да лупа више. Ништа. Он је дуго времена патио. Од Милована. Дуго времена је патио. И бре, намињала сам, што каже, свако јутро (239).

Догађај је временски смештен у период након смрти блиског рођака, у доба дана („мрачак”) када људска активност престаје а демонска бића постају активни владоци простора. Сцена појаве повратника се припрема постепено, акумулацијом епизода у којима човек кршењем традиционалних норми улази у време и простор натприродних бића. Тако су детаљно описане активности чланова породице пре овог сусрета и њихова колективна одлука да и након вечере наставе са послом. Осим обављања пољопривредних послова у недоба, људи залазе и у простор нечистих сила („И кад је дошо овде на раскрсницу”). Веома опрезно и детаљно су описани и чудни догађаји који следе: син се враћа у кућу и снажно затвара врата изазивајући буку, потом се покрива ћебетом преко главе; снажна лупњава у приколици подсећа на јурњаву деце; мужевљева намера да светло остави упаљено. Догађаји су представљени градацијски, а кулминирају јасним оглашавањем повратника („Ајде!”) који долази до прозора и позива укућане.

Најзанимљивији део предања свакако јесте преплитање две нарративне оптике. У позицији саговорнице укрштају се осећај страха и бриге за сина, а синовљева тачка гледишта дата је кроз глас саговорнице и осветљава његов однос према покојнику. Приказане емоције крећу се од женине сумње да се нешто чудно дешава, иако још увек не разуме шта, до бриге. Након првог јасног знака да се нешто несвакидашње дешава (лупњава у приколици), саговорница осећа страх („Боже мили, оно мен нека језа пође уз кожу”), али је у исто време рационална. Она зна шта би требало учинити у одбрани од повратника, али не жели да код сина изазове додатни страх („Ал’ не смем њему да кажем, што се ниси сетио да се прекрстиш”). Коначно разрешење чудних и страшних догађаја долази када се у приповедање укључи и перспектива сина. Он открива догађаје који су се одиграли мало раније исте вечери, када га је повратник пратио све до куће и покушавао да преузме управљање трактором.

### 4.3.3.3. Остали повратници

Део предања са терена показује да узрок појаве повратника не мора бити објашњен. У питању су једноепизодична предања у којима је повратак умрлог најављен аудитивно (котрљање ораха) или визуелно (нестанак и појава светла). У једном примеру описани су амбијент и свакодневне активности укућана, након чега следи појава повратника:

И стварно, ораси чегрљају, нигде ора нема. Ајде да идемо у подрум, узели смо [да] упалимо светло у подрум. Да нису однели миши нешто, да видимо. Нема, празно, није имало ништа дол у подруму. Ништа. Али ми смо схватили, то чегрљају ораси, ми седимо, ораси чегрљају. Ту деда Драгиша био... И светло час дође, час нестане. И мати се упрпила, каже: – Е, ја ћу да идем кући, каже, смркло се, мене стра [кроз смех]\*. И тако се завршило (152).

Појава ових повратника се врло често смешта у период након смрти или у првих четрдесет дана, када је и очекивана. Осим осећаја нелагодности, ови повратници не причињавају никакву штету живима.

### 4.3.3.4. Повратници међу живима – форме појављивања

Када је реч о начинима појаве повратника, Евелина Рудан издваја три: визуелни, аудитивни и тактилни, као и њихову комбинацију (Rudan 2016: 289), што се потврђује и у предањима са нашег терена. Присуство повратника се може обележити и атмосферским појавама, на пример кишом или ветром.

Визуелне појаве повратника у забележеним предањима могу бити различите. Опис повратника често укључује опис одеће коју је носио док је био жив, а детаљан опис одеће служи као знак распознавања и идентификације повратника, али и као потврда веродостојности испричаног:

Али тачно он, како је био носио је шешир и кошуљу и знаш да они носили јелек, стари људи. Пуловер знаш као, плетен. Од вуне. Ја сам... Тако сам га ја од, од... Како је био плот, он се овако уватио и гледа. Ја доле од коња не могу да видим, нисам видо онога. Видим труп од пола горе (139).

Визуелне представе повратника могу ићи и у пару. У предањима су повратници описани како стоје или седе један до другог, они могу ћутати или разговарати са живима: „Стоји моја мати, уватила га за руку овако [...]\*. Сенку видим лично. Уватила га за руку, мојег сина и плаче” (53).

Визуелно присуство повратника може бити и у виду сенке<sup>110</sup>: Ми смо се само тргли као у сну, кад су се врата залупила и сенка је прошла (440) / Направи се ко сенка (70) / И врата се отворе, одшкринула. И сенка овамо (362).

Многобројна су предања у којима се визуализују само поједини делови покојниковог тела („И каже они гледају у шубер, кад оно бабине ноге, знаш. Седи. Гор на таван. И висе ноге доле”, 426), или одевни предмет који је покојник носио („Ене га деда Милун иза врата, каже, и ене она капа што сам ја метуо на главу”, 244). Предања у којима се присуство повратника

---

<sup>110</sup> У народном веровању Срба *сен* је синоним за *душу*, *духа*, *покојника* или *авет*, а *замишља* се као *сенка* или *слика* (уп. Чајкановић 1994а: 75). Отуд распрострањено народно веровање да човек може умрети уколико мајстор зазида његову сенку у грађевину. За дрвеће се такође верује да имају душу па отуд назив *сеновито дрво* или *самовило дрво*. Забележено је више предања у којима је сачувано веровање у *сеновито дрвеће*. Највећи број њих се везује за заветно дрво у Црљенцу које је изгорело 2017. године.

везује за аудитивне појаве много су бројнија од оних у којима су повратници визуелно представљени. Најчешће употребљавани глаголи којима се дочарава звуковно присуство покојника јесу *лупати*, *чукати* и *трескати*:

Кад то чукало, лупало (24); И ја, како ја скочи, на патос доле, на паркет, врата трес! Не видим више никога. И треснуше врата ту у тераси (53); Кад је почело да тутњи по онем тавану, људи људски, да пада на таван (11); Каже по тавану лупа, лупа, лупа, лупа, лупа (426); Али лонче лупа о астал, чука (66); и чујем ја горе по тавану, горе, по овој зеленој кући, туп, туп. Нешто лупа, лупа, лупа (213).

Глагол *пуцати* употребљен је у значењу правити буку: „Значи, то се све тресе. То пуца” (280); „Пуцањ. Чујем ја та пуцањ” (51). Честа је и употреба глагола *чангрљати* који се користи у поредбеним конструкцијама са именицама које означавају посуђе: „Имамо чаше, шољице за кафу, па као чангрљне. Чујемо, знаш. Као да неко са њима ради, као да премешта. Чангрља” (194); или орасима („И стварно, ораси чегрљају, нигде ора нема”, 152).

Поред поменутих глагола, фреквентни су и ономатопејски изрази:

И сам нешто у врата туп туп, туп. Ко руком (72); Скочи, доле, право на травњак, поред ружа. Туп, туп, туп (55); Бам, бам, бам, бам (239); И бре, из висеће кујне. Рррррр! Тањири! (242); И код да се играју двоје с кореном. Рррр, на крају, [...]\*. Одонут овамо опет, ррррр, котрља се корен (27); Бре, кад узе да се тресе прозор. Дан–дн–дн–дн–дн–дн! (280).

У мањем броју забележена су предања у којима се повратници појављују тактилно. Када до тактилног контакта дође, није увек јасно направљена разлика између повратника, приказа и других демонских бића. Тактилни начини појаве покојника појављују се у предањима у којима се контакт остварује када се живи налази између јаве и сна. У овим предањима, евидентне су паралеле са другим митским бићима, попут море:<sup>111</sup>

И лепо ти једна нога с једне стране мене, друга нога с друге стране. Ја осећам, али не видим. Ништа. И ту кад ме притиште у груде нешто (238); Дешава ми се да неко легне поред мене. Да дише поред мене. Дешава се, значи, да иде преко мене. Значи, или крене од ногу, онда ми онако, претиска ми јорган. И претисне ми овако јорган. Ја сам

---

<sup>111</sup> Мора је демон који људима долази ноћу, притиска им груди и спречава дисање. У српској традиционалној култури за мору се сматра да је исто што и вештица, те да узима облик младе девојке, а понекад и животиње (више у Чајкановић 1994а: 224–228; Ђорђевић 1953: 221–236; Зечевић 2007: 129). У истраживаном корпусу има неколико примера предања о мори. Саговорници су говорили о сопственим доживљајима, да су имали осећај да их нешто притиска или гуши док су у кревету. Предања о мори неретко су иницирана на терену истраживачким питањима („А јел си чула на пример за мору? Да, не знам, притиска...”). Занимљиво је да су саговорници одмах препознавали тему и врло детаљно описивали своја искуства:

С: Па слушај да ти кажем, много пута ми се десило да нешто ноћу сањам, тако страшно и притиска ми груди. И онда, знаш, борим се у сну, никако да дођем до вазуха и једва се пробудим, кад се пробудим, ја се сва ознојим. Ја не знам како да то дефинишем. И како да то објасним.

И: Мхм. А то спаваш? [...]\*

С: Нормално спаваш и нешто, нешто ме стиска, притиска, једноставно, нешто необјашњиво. Колко је то тешко, и колко је то огромно. Ја га не видим, али осећам притисак у грудима. И ја се борим, борим. А кад се пробудим, ја сам сва знојава и срећна што сам се пробудила, иначе би ме то угушило. А шта је, то не знам.

И: Не знаш то. А ништа, сама се од себе пробудиш?

С: Да. Али борба је велика да се пробудим. Да се од тога отарасим. (93)

У приповедању оваквих догађаја саговорници су фокусирани на описивање сопственог трауматичног искуства. Акцент је на самом догађају, а идентификација море врло често није експлицитно дата, нити се она поистовећује са вештицом.

будна (283); Ама, каже, ујашило ме нешто, каже, и не могу да мрднем, ма не могу д' идем, каже (240); У једном тренутку, притисак на грудима. Као да неко на њу леже (349).

Повратак може бити најављен двоструко, визуелно (паљењем и гашењем светла) и чулно (лупњавом): „згрома се страшно ту у тераси. Шта се реко ту сад згрома. Како сам ја упалила светло, ту у тераси куј и обично. Тап, угаси се светло” (55); „Али ми смо схватили, то чегрљају ораси, ми седимо, ораси чегрљају. [...]” И светло, час дође, час нестане” (152).

#### 4.3.3.5. Између два света

Највећи број предања као место сусрета између повратника и живих узима свет живих. Прекорачивши границе између два света, повратници се накратко враћају међу живе. Сусрети су кратки и јединствени и завршавају се повратком у свет мртвих. Отварање границе између два света могуће је и у супротном смеру и о томе говоре предања о онима који су накратко умрли, посетили „онај” свет и убрзо се вратили међу живе. Два су могућа сценарија у којима је живима дозвољен улазак свет мртвих, а повратак је увек обавезан. У првом случају, човек умире грешком више силе, само накратко. Предање које овде доносимо говори о тренутној, краткотрајној смрти, након које умрли оживљава:

То и пише и што каже, има који су оживели. Мој деда, прадеда, он оживео и вратио се. А сад, пре годину дана преко телевизије, један описао исти догађај као та мој деда. Мо' тетка га чувала кад је био мртав. Али кад је отишо гор код тога, одвео га један, са пругићем. [...]” пругић. И одвео га, та човек, син, каже [...]” велика књига. И кад погледо у њега, каже – па што си довео тога, није та Милош него Милош из Шапина, из Куле [...]”. Та други Милош отишо. А њега врати, кад дође [...]” кућу, њега доведи. И он кад се пробуди, он испричао то. Али кад се вратио та, ишо путем. А у шанцу мрша. И он га теро да уђе у ту мршу. Он није тео, он са тим пругићем, био га. Да уђе у ту... Кад ушо у ту мршу, он оживео (24).

Предање смо забележили од саговорника Марка из Црљенца. Идентичан сиже са мотивом уласка у животињски леш забележила је Јована Дишић, у истом месту (село Црљенац), неколико година раније. Њена саговорница испричала је предање о свом деди који грешком умире и враћа се међу живе. Саговорница се сећа: „И ја сам била дете, ту није било лажи, још девет година после живео” (Дишић 2018: 104). Умрлог су ставили у сандук, опевао га је поп, али у тренутку изношења из куће „старац се диго и сео у сандук”. У предању су описани страх и неверица људи када су на сахрани видели да је покојник оживео и позвао присутне да чују шта му се заправо догодило. У основи догађаја је комична ситуација у којој се покојник нашао: „Кад ме тамо одвели, каже, онај погледо у књигу и каже: – Није Никола Радојковић, нег Никола Обрадовић” (Дишић 2018: 104). Након комичног обрта, грешком умрли преноси своје искуство из света мртвих и о начину повратка међу живе:

„Е, сад да ви причам, каже, где сам све био. Одвели ме тамо, каже, преко неки мостова, преко неки река, кад одонут ме, каже, вратио тај. – Вратите човека, каже. Ајд, они ме водили, водили, кад наиђоше на неку, као мрша, каже, као неки коњ, као нека лобурина. И они мен, каже, сас оне мотке гурају, гурају у та... А ја не да уђем. Они кад ме, каже, распалише и ја упадо у то, у ту мршу и, каже, ја сам се освестио” (Дишић 2018: 104).

У наведеним предањима мотив уласка у кожу умрле животиње може се довести у везу са архаичним представама о селидби душе из једног царства у друго. На такво мишљење

наводи и реч *лобурина* коју је саговорница употребила у значењу уласка у коњски леш. Реч 'лобурина' има следеће значење: „одрано бравче, месо закланог и одраног брава” (РСАНУ, т. 11, 523). Речник САНУ упућује на реч 'лубина', чије је значење „део људског или животињског тела који захвата грудни кош и трбух” (РСАНУ, т. 11, 597). Прелажење из једног царства у друго чест је елемент композиције у бајкама, а Проп сматра да сви различити преласци имају исто порекло: „они проистичу из представа о путу умрлог у други свет, а неки прилично тачно одражавају и погребне обреде” (Проп 2013: 252). Јунак бајке се може претворити у животињу да би прешао у друго царство или се може заштити у кожу умрле животиње или увући у стрвину (Проп 2013: 253). Представе о прелажењу у друго царство, односно у свет мртвих, уз помоћ животиња древне су и оне се, према Пропу, виде у обредима прелаза и облачењу у крзна тотемских животиња.

Други узрок краткотрајног преласка границе између два света догађа се у периоду тешке болести живог, када је он у лошем физичком стању, што се на лексичком нивоу изражава глаголом *обамрети*. Као примарно значење глагола 'обамрети', РСАНУ (т. 16, 140) бележи: „изгубити свест, dospети у стање дубоке несвести, онесвестити се; замрети, премрети, одузети се (од великог узбуђења, страха и сл.)”.<sup>112</sup> Формална веза између глагола *обамрети* и *умрети* је очигледна, а уочљива је и семантичка блискост (глагол *умрети* означава стање престанка свих биолошких функција). У овом краткотрајном процесу у времену, живима је дозвољено да виде свет мртвих.

Приповедање саговорнице Милице укључује битне животне догађаје који су, готово без изузетка, обележени појавом натприродног. Један од таквих догађаја описује њену краткотрајну смрт, обамрлост, након које она одлази у свет мртвих и тамо виђа људе које је познавала док су били живи:

С: [...]\* Ја сам била обамрла, готово. И оне увате да ме обучу, да ме обучу, она ми обуче чарапе неке вунене што сам терала стоку. И обуче ми то. А мој човек кад виде то, казао: – Иди у шифоњер, неко лепо одело да ме обучу, знаш, да ме воду код лекара, је л' ја не знам. А чула сам, кад оне запевале, ја сам чула свраке. Као свраке запевају. Знаш, свраке вречу. А они запевају над мојом главом. А ја сам чула те свраке. [...]\* Ја сам видела лепоте, лепоте сам видела. Колико год видиш сас очима, куј, све су умрли ти што сам ја видела. То све мртваци.

И: Стварно?

С: Куј има на столу. Седи на столу, седи за столом, пиће све. А куј нема, куј му није дао ништа, он седи на неки пањ или на неки камен седи тако, седи. Деца тамо играју лопту. Овамо музика свира. Овамо коло игра. То је лепоте. И ја видим мојем брату девојку што умрла. Видим њу. Видим после још једну другарицу. И њу видим. И видим ту младу. Ту младу у белем [лупа руком о сто, наглашава]\*. И ја сам се вућала. Као сетила сам се да сам ја обула вунене чарапе. [...]\* И оне сестре мене причају кад ме возили на та колица, како сам се ја вућала. А ја сам се вућала то што сам ваљда била у ти чарапа. То ми тако дошло. Тад сам обула вунене чарапе и више никад [лупа о сто руком, поентира]\*. Више никад. [...]\* Што су вунене чарапе. Што су вунене чарапе. А то сам видела народа и народа. То је лепоте. Каже, нема, кад неки умре, нема ништа. Нека прича куј шта оће, Данице, ја сам видела да има. Ако намениш, што намениш, то има на она свет све. 'Ел ја сам видела лепоте. Ја сам лепоте видела, па то, ја не знам уопште да л' могу да кажем, некем да је она лепота тамо. Оне лепоте ја не умем да ти кажем. Млади с младима седеду. Старији са старијима, то седеду сто. Сто. Седеду око стола, пуни столови. Пуни столови, куј има. А куј нема он се одмако тамо, неки тамо седи, неки тамо. Згрчили се, тако, седеду. Значи немају ништа. А ови што имају, они

<sup>112</sup> В. нпр. једну од секундарних семантичких реализација глагола *обамрети*: 'затрти се, изумрети (о породици, роду и сл.); уопште умрети, помрети (услед болести, рата)', синонимну са одговарајућом значењском реализацијом глагола *умрети* (РСАНУ, т. 16, 140).



седеду за столовима. То је лепоте, лепоте, лепоте. Лепоте, лепоте, лепоте. А то ја не умем да ти причам. Какве лепоте (230).

Приповедање је раслојено на догађаје који се дешавају у два света: свету живих и свету мртвих, при чему свет мртвих директно утиче на понашање живих. Када се нађе окружена мртвима, приповедачица осећа срамоту јер на себи носи вунене чарапе (старе и прљаве). У свету живих, за то време, њена се реакција огледа у покушају скидања чарапа се себе. Буђење и повратак међу живе на крају резултира и одлуком приповедачице да заувек одбаци вунене чарапе („тад сам обукла и више никад“), одбацујући и ризик да на оном свету обитава са вуненим чарапама на себи.

Предање је занимљиво јер показује и да живи могу утицати на свет мртвих, бар у извесном смислу. Они умрлима обезбеђују добар живот на оном свету, и самим тим спречавају њихов повратак међу живе. Тако они којима су живи намењивали храну и пиће седе за пуним столовима, док они којима се не намењује, стоје „згрчени” и по страни. Снажно веровање у постојање загробног живота који је идентичан животу на земљи, саговорница вишеструко наглашава. Највиши ауторитет је, логично, она сама, и њено искуство треба узети као непобитни доказ („Нека прича куј шта оће, Данице, ја сам видела да има. Ако намениш, што намениш, то има на она свет све”). И у даљем разговору она износи веровање да је слика оног света заправо све оно што се покојнику пошаље од овог света, што доказује личним искуством:

С: И кад цвета неко дрво, неко било шта, ја и то наменим тако мојима мртвима. За душу и готово.

И: И дрво?

С: Дрво, цветало, цветало, неко цветало. Мож бити и шљива, кајсија, било шта. Она цветала лепа, ти кажем, то сам видела. Те лепоте сам видела. Бежи, то сам све видела. Цвеће на столима, цвеће, цвеће неке све вазне велике, на столовима цвеће. Све сам то видела. И то нека прича куј шта оће, ја сам видела, ја причам де то има. Кад кажу да нема, ја знам де има (230).

#### 4.4. Приказе

Приказе су сродне повратницима према пореклу али не и према разлозима због којих се појављују. У ред приказа спадају сви они демони који воде порекло од умрлих трагичном или прераном смрћу. Такви покојници могу узети облике људи, животиња или предмета (уп. Раденковић 2001а: 447). У усменој традицији Јужних Словена срећу се различити називи за приказе, попут духа, авети, нечистог итд. У нашем корпусу наилазили смо на идентичне називе: сподоба, нечастиви, дух итд. За разлику од вампира и повратника, „поље делатности п.[приказе] врло је сужено. Оне, по правилу, ометају кретање људи у ноћно време, одвлаче их с пута, покушавајући да их одведу далеко од насељеног места” (Раденковић 2001а: 447).

У групу приказа за потребе овог рада уврштена су и демонска бића која могу узети људски изглед, али разлог њиховог повратка у свет живих није објашњен у тексту предања. Акцент није на узроку због кога се јављају, него на сусрету приказе и човека и последицама које могу уследити. Појава приказа изненадна је и неочекивана и дешава се на местима на којима човек случајно или намерно улази у простор нечистих сила. Њихова изненадна и несвакидашња физичка појава дозвољава да буду издвојена као посебна врста демонских бића.

Приказе могу преузети лик мушкарца, жене или детета. То може бити лик познате особе: „Изашо од ноћи напоље, каже, било месечина. Изашо. И кад се враћо кући, скоби Божицу. Снају. У кошуљици” (18), или потпуно непознате: „Ја видим нешто овако излази иза завесе. Ја се овако окрену и погледам. Човек у црном” (325); „И одједном мени испред лик неке мале девојчице са плавом, коврцавом косом” (406). Наизглед „нормалан” физички изглед

човека-приказе у већини предања употпуњен је неком необичном карактеристиком која је разликује од људи и сигнализира демонску природу.<sup>113</sup> То може бити део тела:

И најстрашнија ствар коју ја видим у том тренутку су његове црвене очи (285); Али, гледај, како сад да ти објасним. Он нема лице. Он је, силуета је. Обучен је у црно. Али више је то као нека мантија која иде до пода (325).

Цело тело приказе може бити такво да изазива неку нелагоду и наводи на размишљање да се ту не ради о обичном човеку, већ о демону:

Она је висока колко сам ја, ја нисам велики човек. Колко сам ја висок, толко је њој труп горе. Њему труп. Да л' је мушко, женско. А коса колко висока, колика јој коса. И она пала и овако се раширила (141).

Необичност бића се види и у његовој одећи која га издваја од свакодневног света: Да је обична жена, она би била у сукњи [...] \* као што се носило некада овде, то било после онога рата. Него у аљини била, беле (38); Овако, повезана марама. Тако на шпиц. [...] \* Повезана. Котарче мало на руку, каже. Црвена кожна јакна. И сукња (268).

Приказе се могу препознати и по карактеристичном ходу:

А креће се равномерно. Овако, равнолинијски се креће. Нема да корача. Нема да хода. Значи, и овако се креће (325); Ма гледам ја у ноге, каже, ма видим ја да се оно не иде нормално. Де само овако. Ногу пред ногу. И тако пеца, пеца, пеца, пеца (268).

Да се ради о особи која није од овог света, јасно је из коментара саговорника: „И-и, види се да није нормално (268); И она овако се, та, та сподоба, како да назовемо (141).

Предање појаву ове врсте демона објашњава упадом човека у свет нечистих сила, пробијањем временске, просторне или обеју граница између људског и демонског света. Дејство ових демона није нарочито опасно по човека и цео догађај може остати на нивоу безазленог сусрета, који се завршава тако што човек избегне непосредан физички контакт са демонским. Сусрет ипак може прерасти у сукоб који човек изазива својим незнањем и непоштовањем традицијом утврђеног кодекса понашања. О томе говоре два предања која су забележена од две саговорнице, Милица и Ленке. Милица је говорила о личном искуству са приказом, а Ленка о очевом искуству. Оба предања садрже идентичне мотиве:

Кршење социјалних и/или традиционалних норми понашања:

Човек остаје до касно у гостима, не боји се повратка ноћу, пркоси натприродном („Није ме стра, што ме стра. Идем са трактором, боже. Возим се са трактором, шта ме стра” – Милица); или остаје дуго у кафани („Била кафана. Пре биле кафане. И ајде седи, и ајде седи” – Ленка).

Време и место догађаја маркирано је као нечисто:

„Дванајс сати ноћу/ту близу код тог записа” (Милица); „Али богами, ноћ/ код велике ћуприје” (Ленка).

Појава приказе је изненадна и неочекивана, и у први мах је немогуће разликовати је од обичног човека: „Кад ја погледну, човек стоји овако. Бела кошуља, црно одело, кравата и мантил на њему. Мантил. Стоји овако [...] \* Сам овако коракну, знаш” (Милица); „Стоји човек, окреће се, каже. Лево десно, окреће се човек” (Ленка)

Занимљиво је да су обе саговорнице употребиле глагол „стајати” да објасне стање у коме се приказа налази у тренутку сусрета. Њиме се сигнализира да се приказа не помера и се

<sup>113</sup> Приказе које имају изглед човека најчешће се појављују у облику жене или девојке у белом, човека у црном, човека без главе итд. (Раденковић 2001а: 447). Идентичне примере описа приказа забележили смо на терену.

на том месту нашла ниоткуда. У оба предања се демонско биће физички активира, прелазећи из статичног у активан положај.

У наставку казивања, од момента описа приказе, Миличина и Ленкина прича постају потпуно различите. Миличина прва реакција јесте да бежи и да се заштити: „И ја ти дам гас. Дам гас трактором ођем ту код капије, оставим ја трактор. [...]” Увиђем, попалим сва светла, попалим, свуд редом попалим, окренем се, нема ники.”

Ленка се, међутим, сукобљава с приказом:

Како ја, каже, близу њега. Куј има, [...], да му кажем добро вече. У та ма, човек паде на, поклопи се на стомак! Направи се ко сенка [пауза]\*. Каже, ајде, пријатељу, да идемо кући, немо, ће да озебиш. Кад је то почело да кликће. Кад је то почело да, да запева! Он је бежо, бежо...

Осим што на различите начине представљају исход сусрета са приказом, предања су испричана и са другачијом поруком. Прва саговорница своје приповедање заокружује одбраном личне одлуке да касно ноћу сме путовати. Она себе представља као храбру, смелу, сигурну да ће је њени поступци заштитити од демона („И од тада више нисам видела. Кад смо после отишли у Божевац за децу, ја причам, они: Баба, д’ идемо раније кући, д’ идемо раније. И после сам још ишла ту онака ал’ после нисам видела уопште” – Милица).

У другом предању нагласак је на трауматичности догађаја и разлозима који су до њега довели. Предање је заокружено снажном поентом о неопходности поштовања традиционалних моралних норми: „Каже, сад сам оволико омркнуо, и никад више! Да ја, каже, дркћем ко прут, зашта, не знам ни од чега ни де се бијем, с ким! С ким?” (Ленка).

Традицијска знања о приказима указују и на то да оне имају способност метаморфозе: „У неким меморатима се саопштава како је човек био сведок претварања једне животиње у другу – зеца у пса, пса у ждребе итд.” (Раденковић 2001а: 447). У предањима са терена овај процес метаморфозе живо је описан у приповедању саговорнице Ане. Ана је говорила о искуству својих пријатеља о сусрету са необичном појавом човека који код присутних изазива сумњу. Човек чудног изгледа среће се на необичном месту и због тога најпре изазива сумњу да је у питању обичан човек: „Ако човек, зашто не иде путем, као ми, него иде преко пољане” (286). Убрзо, приказа започиње своју трансформацију у мачку:

С1: И каже [кроз смех]\* и ми. Јеботе. И човек трчи, значи. А не трчи према њима, него трчи као у супротном смеру, немам појма, нисам сконтала. У једном моменту. Човек креће да се спушта четвороношке.

И: Добро.

С1: Трчи четвороношке и претвара се у мачку [пауза]\*.

И: Стварно?

С1: Мајке ми. Мајке ми. У мачку. И побеже. То су сви видели, значи њих десет су били ту. Сви десеторо су видели. Ја кажем: – Шта сте радили? Каже: – Па, Милош је победио, он је био најбржи (286).

Предање је занимљиво јер, иако представља посредовано искуство, опис трансформације човека у мачку је живописан. Са једне стране, саговорница уверава у истинитост догађаја указујући на сведоке („значи њих десет су били ту”), док, са друге стране, елементи хумора уоквирују њено приповедање и цео догађај постаје мање страшан.

На репертоару исте саговорнице нашла су се и три предања која говоре о постојању демонског бића чији физички изглед садржи елементе људског и анималног. Саговорница је користила неодређену заменицу *нешто* како би указала на необичност појаве и немогућност да је прецизно идентификује:

Видео је нешто, исто на две ноге, као да има неку длаку, немам појма, нешто црно, он ће то да... Па каже и погрбљено. Неку оволку грба на леђима (275).

Кад они виде, кад виде нешто претрчава пут. Али на две ноге. Они то објашњавају као на две ноге. Нешто, чулаво длакаво. На две ноге. Каже, они се скаменили у колима. Шта је сад ово. Јер они су стали. И овај да упали ауто (328).

Оба предања говоре о посредованом искуству са натприродним бићем које хода на две ноге и чије је тело прекривено длаком. Овај приказ се у првом предању допуњује и грбом. Кулминација сусрета у оба предања представљена је нападом неодређеног бића на човека и човековим бегом.

Шта је сад ово? Јер они су стали. И овај да упали ауто [...]\*. И ауто неће да упали. Покушава, значи, и они већ креће паника, вриска, држ – не дај. Разумеш. И овај, он некако упали ауто, и крене. Међутим, то за њима трчи и скочи на хаубу. И рипа на хауби (328).

#### 4. 5. Демони животињског изгледа

У снимљеној и транскрибованој грађи налази се 45 предања и прича у којима се животиње појављују у улози демонских бића, што их у теренском истраживању чини другом великом групом предања о искуству са натприродним. Чак 18 саговорника испричало је овакве приче, а од тога је забележено 12 прича о личним искуствима, 27 прича о посредованим искуствима са демонском животињом и 6 прича у којима су само описани изглед и деловање демонских животиња.<sup>114</sup> Бројност испричаних посредованих искустава у односу на друге две форме може се објаснити и истраживачким питањима која су била усмерена на евоцирање конкретних догађаја и искустава из живота саговорника, било личних било посредованих. Уопштене представе о демонским животињама везују се за два демонска бића – кувику и недуга. Од прикупљених предања о сусрету или сукобу са животињом демонских особина, најплодотворнија су она која тематизују натприродна бића у виду птице (12), говеда (недуг) (12), козе и јарета (5) и пса (5), затим мачке и коња (по 2 предања) и зеца (1 предање).

У традиционалној култури Срба култ животиња има посебно место и великим делом је заснован на веровању да се душе умрлих могу инкарнирати у животињама. Такве сеновите животиње могу бити змија, вук, пас, миш, птице и друге (в. Чајкановић 1994а: 94–102). Традиционалне представе о животињама подразумевају и поделу на чисте или свете и на нечисте (погане): „У прву групу дошло би говече, овца и пчела. У другу групу дошао би пре свега пас, па онда миш, евентуално мачка и ласица” (Чајкановић 1994а: 183–184). Дихотомија чисто : нечисто у усменим предањима није увек стабилна па се традиционално чисте животиње могу појавити и као демонске (уп. Раденковић 2001б: 201–206). Тако у усменим предањима из нашег корпуса поједине чисте животиње попут говечета, постају нечисте (в. потпоглавље 4.5.2. *Недуг* („недук”)).

Представе животиња у предањима у већини случајева су зооморфне, односно одговарају стварном физичком облику одговарајућих животиња. Зооморфни изглед демонских животиња долази најчешће у комбинацији са белом или црном бојом, којом се наговештава њихова необичност. Александар Гура пише о „социјалном статусу” животиња у словенској традицији (в. Гура 2005: 26–33) који се, између осталог, огледа у њиховој боји<sup>115</sup> и

<sup>114</sup> У овој групи су и два антипредања о недугу, у којима су саговорници, ослањајући се на традиционалне представе о овом демону, демистификовали његову појаву и доносили рационална објашњења испричаних догађаја.

<sup>115</sup> О симболици боја у демонолошким предањима в. Раденкович 2007: 80–92.

величини. Тако човек угледа „на огради неко огромно црно куче” (348); или му у кола ускаче „мало јаренце” (79). Животиње су представљене у стању мировања: „Тај је бео пас само седио, онако шапе испред њега. И тако, каже, држи главу, и гледа. Али огроман, оволики пас седи, разумеш” (334). Када се крећу, животиње могу пратити човека на његовом путу: „Поред ње трчи зец” (347), „Лети једна птица. Овако. Поред мог ретровизора. Поред стакла. Само што не удари крилом у стакло” (141). Оне могу прелазити пут човеку: „така ка рука дебела змија изиђе. И препречи му пут. И он се врне назад, рачуна да увати другу врсту међ кукуруза да прође. И он се врне натраг и она се врне натраг. И он поново пође истом том што је пошао, и она поново изиђе пред њега” (250); или могу улазити или излазити из кола: „туп, туп и јаре се попе на кола” (79), „пас оволики скочи са коли” (221).

Животињама се приписују особине које нису карактеристичне за одређену врсту или за животињски свет уопште. Рецимо, демон-животиња се необично оглашава гласом друге животиње („И кад залајало то куче, кад ја погледам гор, тиче суро као ове гугутке”, 48), или људским говором („И каже, то јаре овако поред њега. И он га мази и каже, мало јаренце, а оно исто одговара – мало јаренце”, 79). У традиционалној култури долази и до одступања, односно до тога да се физички облик животиње модификује у одређеном смислу. Модификације могу ићи у смеру стварања фантастичних представа у којима делови тела различитих животиња учествују у стварању хибридних зооморфних (в. потпоглавље 4.5.2. *Недуг* („недук”)) или аморфних облика: „Трчи. Неко онако, нит је животиња, нит је биће” (321). Ретке су, али постоје и антропо-зооморфне представе животиња:

Ја сам видела куче које хода на две ноге. Личело ми је на шарпланинца. Као шарпланинац [...]\*. Нешто значи. Видим окренута леђа. Значи као да се шарпла... Ја то сад објашњавам банално. Као да се шарпланинац подиго на задње ноге. Значи реп онако као код куријака. Као код шарпланинца. Сиво тако длакаво. Али иде на две. И хода. Хода, као да је то његов природни ход да он хода на две ноге. То није нека четвороножна животиња. То је нешто што стварно хода на две ноге. Е. А од појаса па нагоре се више назире силуета. А од појаса тај реп и те ноге, то се јасно видело, и шета, шета, и ту пред њину капију и оде гор у брдо! (279)

Када је реч о местима на којима се појављују животиње, најчешће је то у близини човекове куће, на друму или путу (Гура 2005: 43). Животиње се могу изненада појавити у селу, на сокаку, или близу човекове куће (видети потпоглавље 4.5.1. *Кукувија*). Неочекивано се животиње могу појавити и како би најавиле смрт неког од присутних, а могу бити видљиве само одређеним људима. Једно од предања говори о појави белог коња у дворишту. Коњ ће, како ће се испоставити, најавити смрт управо оној особи која га није видела. Коњ се ствара „ниоткуда” („Ал, каже, заграђена авлија. Како мого д’ уђе. Свуд има плот”) на слави домаћина, и то изазива сумњу очевидаца. Баба приповедачице упита свог брата, домаћина, да ли неко у комшилуку има коња. Након добијеног негативног одговора следи и објашњење да домаћин није могао да види животињу због своје позиције за столом („А деда Бора седео из профила, и није гледо. Знаш. Он гледо бабу кад разговарају”). У основи предања јесте кршење табуа ћутања. Описавши коња домаћину, своме брату, баба нехотично чини преступ. На крају приповедања саговорница открива поенту и сумира цео догађај:

Ето. То каже баба: – Ето ти, коњ – брзина. Тако то стари то тумачили, као коњ, то је нека брзина, нешто ће се брзо догоди. Као. И стварно деда Бора се разболео и лежо једно пар месеци. И умро (294).

У већем броју предања демонске животиње појављују се на путу: „Ова знамења спадају међу најраспрострањенија” (Гура 2005: 43). Животиње човеку прелазе пут, појављују се у току ноћи и прате га током дела путовања, а онда нестају. Оне могу бити домаће животиње (пас или

мачка), гмизавци (змија) и птице. Оваква предања су углавном једноепизодична, са развијеном фабулом која укључује следеће елементе:

- Човек или група људи је на путу у колима (кравља или колска кола, или аутомобил);
- Појава животиње је изненадна и може бити на местима која су означена као хтонска у традицији (видети поглавље 5. *Хронотоп у предањима и причама о искуству са натприродним*);
- Животиња прати путнике ван кола или улази у њих;
- Комуникација/изостанак комуникације са животињом;
- Изненадни нестанак животиње.

Појава демона животињског изгледа у предањима може бити мотивисана нечијом скором смрћу. У једном примеру сусрет са демонском животињом се одвија на месту убиства једног од предака саговорника:

Непосредно после тога кад је тај деда убијен, одакле су се врћали, немам појма. Опет, оно, краве, кола. И куче. Тап, иде за њима. Тап, ускаче у кола. Оне жене се прво одсекле. Међутим, куче у коле и легло. И лежи, каже, лежи, лежи. И долазе, пролазе овамо, пролазе поред тог... Не баш на то место, али пролазе на неких сто метра одатле. Тап, искочи из аута, из коли, и оде тамо де овај погино. (339)

И у другим предањима појава демонске животиње везује се за период након смрти неког од чланова породице. У већини предања комуникација са демоном који се среће на путу изостаје, чиме се спречавају могући сукоб и евентуална трагедија која би задесила живе. Уколико до сукоба са демонском животињом дође, последице по човека су кобне. Тако се у једном примеру описује судбина човека који одлучује да оде на раскрсницу на којој се ноћу појављује кокошка са пилићима:

Да, као, да иде да се увери. Да ли, као да нема ништа. И кад је отишо тамо, почео он пијан да се дере, па свашта нешто, и одједанпут се ничег не сећа, а пробудио се на други крај села, све изгребан и убивен (170).

Најбројнија предања у којима се сусрет са демонском животињом завршава трагично по човека јесу она која говоре о демонској птици кукувији.

#### 4.5.1. Кукувија

Народна традиција познаје различите врсте сова (јејина, ћук, ћукавац, буљина, кукувија), којима се приписује хтонска, демонска природа<sup>116</sup>: „За сову, ћукавца и друге ноћне птице бабе мисле да и нису птице, већ болештине, које се у птице претварају и ноћу лете. Зато се сељани ових ноћних птица много боје” (Милосављевић 1913: 303). Тако се, на пример, за ћукавца везује етиолошко предање из Хомоља према коме се ова птица одметнула од Бога, те се појављује само ноћу: „По народном веровању, откад је отпао од Бога, ћукавац другује с ђаволима и осталим утварама, па их ноћу води кроз село и показује им људе и децу, којима треба учинити какво зло. Кад ћукавац стане на комин нечије куће, па јако ћуче, народ верује да у тој кући мора неко умрети” (Милосављевић 1913: 303). Усмена традиција словенских народа баштини различита веровања која се везују за сову, а једно од најшире распрострањених тиче се њене предсказивачке улоге. С обзиром на демонску природу ових

<sup>116</sup> Код свих словенских народа ноћне птице су птице злослутнице и за њих се везује велики број предања и веровања (више у: Гура 2005: 424–438).

птица, сова махом предсказује неку несрећу<sup>117</sup> (лоше време или смрт) (в. Гура 2001: 503–504). У Хомољу је забележено следеће веровање: „И сова може да предскаже. Када у глуво доба буче, предсказује рђаво време, а када на нечијој кући буче, онда ће ту неко умрети” (Милосављевић 1913: 303). Сову, буљину и ћука Гура посебно издваја у групу ноћних птица са злослутним карактером. Код Словена, свако приближавање ових птица човеку окарактерисано је као кобно, било да оне долећу у двориште или на кућу, или се још више приближавају човековом простору тако што слете на прозор куће и кљуцају у њега (више у Гура 2005: 424–438).

И друге културе препознају птице чија је улога да предскажу смрт. У западној области Пелопонеза, у Меса Манију (Μέσα Μάνη, Унутрашњи Мани), птица која предсказује смрт (νεκροπούλι) доводи се у везу са разним врстама лешинара (Seremetakis 1991: 50). Неколико је разлога због кога становници Меса Манија гаје негативна осећања према овој птици. Према Надји Сереметакис (Nadia Seremetakis), слика лешинара са отвореним устима који једе месо метафора је за крађу, а смрт је виђена као крађа меса: „Повратник – оживљени покојник, познат и као вукодлак – повезан је са прождрљивим апетитом, вампиризмом и конзумирањем људског и животињског меса”<sup>118</sup> (Seremetakis 1991: 51). Ова птица се прво чује па тек онда види, или се само чује, а правац у којем ће се огласити показује место на коме ће се десити смрт.

У новијим записима усмених предања са подручја Србије (Марковић 2004: 178), посебно место припада кувији, што је локални назив за кукувију, једну од најраспрострањенијих врста сове и птица уопште. На истраживаном подручју веровања о демонској природи кувике потврђена су у новијим теренским записима предања (уп. Недељковић 2020: 172–173). Злослутна природа кукувије („То је птица злослутница”, 63) и њена предсказивачка улога посебно су истакнути:

И: Па да. А је л’ имале тако неке животиње па да нешто предскажу?

С3: Па имаш чувику.

И: Чувику?

С3: Чувику.

С4: Па врста буљуне.

И: Шта је то?

С2: Па то је сова. (432)

На терену се сусрећу различите варијанте назива кукувије (кувика, чувика), као и различити описи физичког изгледа ове птице. Најчешћи назив јесте кувика и њу су саговорници често идентификовали као буљину:

С: Па има и сад. Има, знаш како, бољуна. Нешто вичу бољуна. Е то ти је то с они велики очи, с они велики очи што... Јер, она, ја мислим да она... Сад, да л’ дању. Дању валда не види. Ноћу види. Јер то знамо, те бољуне, то је бољуна. Она је кувика, вичу је кувика, бољуна. То ти је... Си гледала можда пре на телевизору?

И: Па не знам, можда...

С: Велики има очи, кљуница овако. (220)

<sup>117</sup> Осим што предсказују смрт и невреме, различите врсте сова могу најавити и рођење детета, пожаре или болести (Гура 2005: 426–427). Тихомир Ђорђевић издваја предсказивачку улогу коју јејина (а самим тим и друге ноћне птице) има у нашем народу. Осим смрти, предсказују се, на пример, добра или лоша година или временске прилике (Ђорђевић 1958: 44). У нашој теренској грађи нема сведочанстава о томе да ноћне грабљивице предсказују нешто друго осим смрти или болести.

<sup>118</sup> У оригиналу: „The revenant – the animated dead, known as vrikolakas or vrekolakas – is associated with a voracious appetite, vampirism, and the consumption of human and animal flesh” (Seremetakis 1991: 51).

Поистовећивање кукувије и буљине често је у теренској грађи и у вези је са идентичном симболиком која се везује за различите ноћне грабљивице: „Све ноћне птице грабљивице (буљина, кукувија, кукумавка, ћук, букача и др.) проричу својим кобним крештањем промену 'годета' (времена), несрећу и смрт” (Петровић 1948: 360). Већина саговорника се у идентификовању овог бића ослања на опис њеног оглашавања који је довољно специфичан да је разликује од сове и смести у категорију оностраних бића: „Али ја сад не могу да разликујем шта је сова, шта је кувика. Оно су сличне, оне имају малу разлику. Ко баш зна шта је шта. Сова има други глас, а кувика има други глас” (88).

За кувику можемо рећи да је наративно плодан лик предања, а најчешћи елементи који улазе у приповедање наших саговорника јесу:

- идентификација демона,
- оглашавање,
- место размножавања,
- време и место појаве кувике,
- предсказивање смрти и директне последице које њено дејство оставља на телу покојника,
- страх и непријатности које помињање овог бића изазива код приповедача.

Занимљиво је да је, међутим, само седморо саговорника говорило о кувики, самоиницијативно или на подстицај испитивача. Саговорници који нису говорили о кувики у већини случајева нису ни питани о овом демонском бићу, стога се не може са сигурношћу тврдити да нису упознати са постојањем и деловањем кувике. Логично је, такође, и да нису сви мотиви који се везују за ово биће подједнако заступљени у предањима. Највећи број предања о кувики садржи опис њеног деловања на човека. Њена појава (најчешће звучно оглашавање) најављују смрт некога из приповедачеве најближе околине:

То је птица која стварно... Ја сам је уватила у ту шему, кад она пева, одма за недељу дана умире неко (432). / То сам чула и да ти кажем. Увек кад је чујем... Јер она другачије, Дано, другачији глас пушта нормално, а другачији глас кад, кад неко у тој близини ту да умре (88).

Описи оглашавања и деловања кувике често су праћени експлицитним изражавањем страха који се код приповедача активира самим помињањем овог демонског бића („Немој да ми причаш то”, 63); „Па то није да виче, него овако: Кикикикикикикики! Па се тако кези. Ијо, Боже, па то је тако јако! То је тако језиво, да то ми нисмо могли”, 123).

У предањима се описују пребивалиште и место размножавања кувике:

Понекад. Па ту се лежи у овем, у овем чуду. Код овога има свашта. Кисела дрвета, она се ту, овде се направила ко шума. Нема. [...] \* И она се ту лежи. И вероватно, зато је ми и чујемо. (124)

Саговорник указује на простор који нам је познат – напуштена и оронула кућа са двориштем о којем нико не брине, па се у њему „направила шума”. Шума је у усменој традицији означена као хтонско место које човек не контролише својом делатношћу.<sup>119</sup> У предању се „шума прави” на месту које је изворно припадало човеку – кући са окућницом, али чија се „чиста” природа изневерава човековом небригом, чиме се омогућава продор демонских сила.

На формалном плану, најбројнија су фабуларно неразвијена предања која описују лично искуство са кувиком. Причање започиње описом оглашавања и/или идентификације кувике („Да, као, да као: куви, куви, куви. Та птица исто само ноћу се”, 295). Сам догађај је описан сажето – најчешће подразумева да се кувика физички приближи кући особе чију ће

<sup>119</sup> О шуми као о хтонском простору у усменој традицији види више у Детелић 1992: 57–87.



смрт најавити („И ја идем по дворишту. Да уђем у кућу. Оно кад сам дошла. Пре мрака. И ја је чујем, она, дере се. Негде около”, 432; „Ту је данима. Данима. На оном бору”, 88). Предања, готово без изузетака, укључују и конкретна имена људи који након појаве кувике умиру („Кад ће Ратко покојни да умре. На његовом комину. И он каже: [...]\* те јебем, каже, шта ћеш ту нака, на моју кућу си дошла. Трећи дан, [Ратко]\*умре. Па да. То је птица злослутница”, 63).

Забележена су и фабуларно развијена предања у којима се, поред описа оглашавања кувике и трајних последица (смрти) које она узрокује, укључују и други мотиви: идентификација, место пребивалишта и размножавања кувике, као и развијени описи догађаја у којима се саговорници појављују као сведоци. У разговору са саговорницом Милицом забележено је њено лично искуство са кувиком која јој усмрћује дете за казну због кршења табуа. Прича о личном искуству почиње без карактеристичног увода у коме се описује деловање кувике. Након што потврдно одговара на питање о кувики, следи опис конкретног догађаја (*in medias res*). Приповедање приче (220) почиње постављањем сцене за догађај који се ситуира у одређену временску тачку у прошлости („У Поповцу. Први пут сам била удата у Поповцу. И родила сам дете. Имала сам дете”). Уводи се најпре улога мајке („И ја сам се дигла и то дете сам подојила, а пре знаш како оне љуљашке биле, овако преко кревета. И ја подојим то дете и све било”), а затим остали актери догађаја („А мој муж, он отишо у село и напио се. И дошо, и та кувика викала. И он [...]\* бацо се, и псово. И бацао се не ту кувику”). Радња се одвија након поноћи („То је било после дванајс сати. А ја сам дете подојила, може бити, око једанајст, пола дванајс”). Прецизан временски след догађаја битан је не само због уверљивости испричаног, већ и да би се направила дистинкција између одговорног понашања саговорнице (мајке детета) („И ништа, дете, све било у реду. И ја ујутру, у шест сати, знам у шест сати треба да подојим дете”), и етички неприхватљивог понашања њеног супруга (оца детета). Након сазнања да је дете изненада освануло мртво, открива се да постоје физичке повреде на телу детета:

С: Ај ће ми да дођемо, бабе неке ће да дете, да окупамо, да обучемо дете. Кад оно, то дете, ту прободено, и ту.

И: На грудима?

С: И на груди и на леђа. И сад ја знаш, кукам, плачем, шта је то. Рупе, знаш шта је. Тако рупа. (220)

До разрешења догађаја долази кад се открије да је традиционално понашање прекршено, односно да је осим небриге за потомка, отац детета прекршио и табу изазвавши кувику: „Куј викао на ону кувику ноћаске? [...]\* Ја реко, дошо, дошо Милан. Милан се звао мој муж. Дошо, реко, и био и викао, и био и јурио и’. Е, каже, оне дошле и дете ти, каже, усмртиле.” Лично искуство је испричано са снажном поентом, којом саговорница преноси традиционално знање истраживачици:

И то сам рекла, то не ваља да јуриш, ту кувику, никако не ваља ту кувику да јуриш. Било де она да дође, мислим да виче, то не ваља да јуриш. То сам рекла и мојима децама. И овима унучићима, да не јуриш кувику. Е од тога знам. (220)

Инсистирањем на опису птице добијен је и детаљан опис њеног изгледа, а затим је саговорница још једном поентирала цео догађај, објашњавајући шта је био његов узрок и како је могуће такве ситуације у будућности спречити. Предање доноси снажну поруку о неопходности придржавања традицијом утврђених правила понашања.

У предањима са терена забележено је и веровање да појава кувике може најавити и удају девојке: „А оне пре то бабе причале: – Па доноси смрт, па доноси кад девојка се удаје, па ће да оде, она виче ту кад ће да оде из те куће” (124). Премда усамљено, ово предање сведочи о томе да у усменој традицији још увек постоје веровања о томе да се сова везује за женски принцип (Гура 2005: 433).

#### 4.5.2. Недуг („недук“)

Реч 'недуг' има неколико значења. Недуг је: 1) болест најчешће тешка, неизлечива; 2) грех, грешно дело, кајање због грехова; 3) утвара, привиђење, сабласт, авет;<sup>120</sup> 4) одрасла, развијена, барска змија (РСАНУ).<sup>121</sup> Недуг<sup>122</sup> је у усменој традицији источне Србије препознат као демонско биће чији је изглед идентичан телету, крави или бику, али без главе и са способношћу хода на две ноге (више у Ђокић 2001а: 227–230). Представе о овом бићу карактеристичне су за делове Браничевског округа, а како Даница Ђокић наводи, најјасније су у Стигу, равници у доњем току Млаве, у североисточној Србији, где је спроведено и наше теренско истраживање. Даница Ђокић даље запажа да су рогови једна од главних карактеристика овог бића на основу које се разликују мушки и женски 'недук' – мушки има рогове поврнуте уназад а женски унапред, а величина рогова показује да ли је недуг млад или стар.<sup>123</sup>

Према другачијем тумачењу, забележеном у селу Набрђе, верује се да недуг постаје од змаја коме се спале крила (Ђокић 2001а: 227).<sup>124</sup> Порекло недуга од змаја може се довести у везу с примером датим у Збирци речи из Свилајнца и Ресаве Ђорђа Мелентијевића (1900): „кад барска змија израсте потпуно зове се недуг“ (РСАНУ, т. 15, 11). Веза између змије и змаја сачувана је и у народном предању у коме змија, када напуни велики број година, или у неким случајевима, сто година, постаје змај (Раденковић 2001в: 207). То нас доводи до питања везаних за саму природну недуга и атрибута који му се приписују у зависности од тога да ли се ради о врсти сабласти или авети, која се појављује у облику говеда, или је реч о бићу које води порекло од змаја.

У предањима из нашег корпуса слика о овом демонском бићу донекле је измењена у односу на оно што проналазимо у литератури, а описи његовог физичког изгледа и карактеристика често изостају или су оскудни:

Да, да. Ово за теле. То мама причала да је он довуко са Дивана то теле, ухватио га, довуко и везао га за крушку. И ујутру само конопац, зато што је нестало (365).

Кад они ишли, каже, ишли, ишли, кад дошли где јагода близу, кад ту под јагоду, каже, лежи, каже, као крава, каже! Као крава! (256)

Неразвијен опис физичких карактеристика недуга може се објаснити на различите

<sup>120</sup> Уз реч 'недуг' у значењу утваре, привиђења, сабласти, авети, стоји као пример: „Привиђају му се недужи“ (РСАНУ, т. 15, 11). Ово значење је из Збирке речи из Свилајнца и Ресаве (1900) Ђорђа Мелентијевића, а из примера значења речи може се претпоставити да је он узет из демонолошког предања или веровања о постојању демонског бића под овим именом.

<sup>121</sup> У *Rječniku hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU* такође постоји одредница 'недуг' у значењу болести: „на početku је rječica ne, а -dug стоји у svezi s rus. adj. дужий или (дюжій) i češ. dužný, којему је značeње: jak; по tome dakle nedug upravo znači: nejakost, slabost, otkle se lako moglo razviti značeње bolest“ (RJAZU, т. 7, 830).

<sup>122</sup> Реч 'недук' је локализам који Даница Ђокић тумачи као сложеницу „не -дух“, што одговара карактеру приказе као митолошког бића које означава духа који на путу плаши људе. Да се ради о духу, указује и веровање да се појављује са ветром приликом олује и невремена, да је лак, па стога носи са собом камење и да приликом изговарања његовог имена пукне и нестане“ (Ђокић 2001а: 229).

<sup>123</sup> Недуг је у области Млаве и селу Каменову описан као бик без главе, а у околини Кучева као пас или звер са једним оком која ноћу шета сокацима и риче. У Петровцу он се замишља као демонско теле које се оглашава риком. Ђокић даље истиче да у другим деловима Браничевског округа (Поморавље, предео Млаве јужно од Петровца и Хомоља) нису забележене конкретне представе о овом демонском бићу, али се свест о њему задржала у речи 'недук' која се користи за „крупног човека, намргођеног и злобног“ (Ђокић 2001а: 228).

<sup>124</sup> У селу Набрђе недуг се повезује са змајем, као и у селу Смољинцу где постоји локалитет Змајевац на коме се верује да живе змајеви и недуг (Ђокић 2001а: 228).

начине. Како је наше претходно истраживачко искуство<sup>125</sup> показало да предања о недугу постоје, истраживачка питања су формулисана тако да обухвате и парцијални опис његовог физичког изгледа. У намери да се забележе приче које се везују за ово демонско биће, није се инсистирало на детаљним описима физичког изгледа недуга: „А је л’ си чула овде, да у старо овде, постојало нешто да има облик телета или медведа, а звало се недук?” (202).

Оскудан опис или његов изостанак у овом случају, а то често важи и за друга демонска бића, може се објаснити забранама. Према традицијским веровањима, сусрети са овим демоном морају се избегавати: „Не, таман посла, не смеш да изиђеш напоље” (202); „Каже, тад не смеш д’ изађеш напоље” (296). Пошто су директни сусрети са недугом табуисани, саговорници су показали већи степен дистанце у опису његових физичких карактеристика: „Само сам чула, нисам видела” (257). Претпоставке о изгледу недуга и његово идентификовање са биком, кравом или телетом могу се извести на основу његовог оглашавања: „А то рика, то није класична рика као кад кажу да као крава. Него страшно, језиво” (365); „Дешавало се, каже, у сред ноћи чујеш рику. Риче, као говече. Само много гласније онако” (296). Даница Ђокић сматра да је недуг замишљан као теле или бик управо зато што „риче као бик” (Ђокић 2001а: 227). На терену је забележено да гласно оглашавање риком сведочи о постојању представе о овом демонском бићу, иако саговорници нису умели да испричају конкретне приче везане за њега:

Знаш кад се неко наљути и кад је гласан, па каже, немој да ми ту ричеш ко недук (365).

И: А је л’ си чуо за недуга? Шта је недук?

С1: Недук?

И: Је л’ сте чули за недуга у ствари?

С3: Чули смо. [...] \* Каже, дере се ко недук (418).

Као пребивалиште недуга Ђокић издваја дрвеће – брестове и шупље храстове, као и напуштене грађевине (Ђокић 2001а: 228). Пребивалиште недуга се и у нашим записима са терена везује за сеновито дрвеће („А то де ова јагода дол”, 256) и сеоског гробље („Неки виче у гробља”, 257).

У записима из наше теренске грађе, недуг је представљен у тренуцима када је активан и када излази из свог природног станишта и приближава се људском простору („И иде одоздо. Од потока”, 257; „Право, каже, на њин прозор”, 50). Недуг не може да продре у људски простор, па иако долази до саме куће и „риче испод прозора”, овај демон не може човеку нашкодити. Иако директан физички контакт са демоном често изостаје, постојање недуга се доказује описима његовог оглашавања („А они само чују: – Му!, 256), специфичног хода („Оно низ поток чини нешто, шљап, шљап. Шљап, шљап! [удара руком о сто] \* Шљап! И иде одоздо. Од потока, 257) и трчања у току ноћи („Каже то сам, значи: Ау! Па каже: тга-дам, тга-дам, тга-дам! Тга-дам, тга-дам. Тга-дам. Тга-дам. Па каже, сад кад рикне! Па сад опет: тга- дам, тга-дам, тга-дам. Тага-дам. Значи, само се тако чује. То је катастрофа. Али то је било само ту једну ноћ, и после се више није чуло”, 297).

<sup>125</sup> Представа недуга у истраживању спроведеном 2006–2007. године модификована је у односу на ону коју срећемо у литератури и варира и у казивању истог саговорника:

С: Недук.

И: Је л’ се виђало то?

С2: Виђао [...] \*.

С1: То је као медвед, па и риче, дешавало се.

С2: Као теле...

И: Како риче?

С2: Па као бик. Ко јуне.

На терену нисмо забележили веровања да недуг доноси невреме, како је то запазила Ђокић, али казивачи његову појаву везују за тренутну смрт или болест. Ђокић такође наводи да појава недуга у Малом Црнићу најављује смрт и да старији људи могу да се одбране самим помињањем његовог имена: „При помињању имена, недук би се распукао” (Ђокић 2001а: 228). Забележили смо да недуг може нашкодити стоци („То каже оће, кад не дај Боже ће нека болечина у стоки, тако то”, 202; „Да се десило да је тај недук ваљда преко ноћи ушао у ту шталу и да сви су сутрадан биле онако буквално заклане краве, не знам ни ја”, 434). Много чешће недуг се појављује у селу када је неко болестан и тада предсказује смрт. У једном од предања недуг се појављује три ноћи заредом, најављујући смрт три особе. Саговорница је отпочела казивање кратким описом боловања своје бабе. Појава недуга се прве ноћи дочарава његовим ходом и проласком поред њене куће. Сутрадан сазнају да је умрла жена из села. Приповедање се уланчава и саговорница даље описује наредне две ноћи:

Кад друго вече. Тад баба није умрла била. Кад друго вече, опет тако. Полегали смо ми, исто тако. Шљапа, шљапа, шљапа, шљапа по води. Чује се: – Муо! Каже Станоје: – Еве опет. Сад ће неки. Сад ће ’ел баба, каже, ’ел неки. Оно, Милан умро. Деда она, [...]\*. Није отац, деда. Кад треће вечер. Испеко Марко ракију. И испуштио табарку да иде. Олга отишла у кућу. Ете поново. Иде одотуд. Шљепа, шљепа, шљепа, и испод нашега прозора. Кад је то рикло, Данице! Ја верујем да су моји прозори задрхтали. Ја сам само повукла ћебе на главу. Реко, сад ће баба д’ умре [изговара јако тихо ову реченицу]\*. И баба у три сата [удара руком о сто]\* умрла.

И: Тако брзо?

С: За три ноћи, трипут ишо, и три самрти, што каже. Тројица помрли. Једно за друго.

#### 4.6. Полтергајст (домаћи дух који прави буку)

Један број предања говори о необичним појавама које изазивају зачуђеност, нелагоду и страх код приповедача и оне су представљене описом чулних сензација – необичних звукова или тактилних искустава. Окосница ових предања је неки догађај, неуобичајен, неприродан и готово бизаран, попут окретања кључева у брави док у просторији нема никога, или појава чудних звукова који једне ноћи изненада почињу да допиру из зида куће. Узрок оваквих појава у предању често није објашњен и није приписан деловању конкретног демонског бића, попут вампира, повратника, виле, море итд.<sup>126</sup> С обзиром на то да се ова натприродна појава манифестује у облику чулних сензација, доводи се у везу са духовима или полтергајстима. Сам термин полтергајст (нем. Poltergeist) води порекло од немачке речи *poltern*, што значи ’правити буку’ и *Geist*, што значи ’дух’. У *Колинсовом речнику енглеског језика (Collins English Dictionary)*, полтергајст је одређен као „дух или натприродна сила за коју се верује да помера намештај или баца предмете наоколо”.<sup>127</sup> Његове главне карактеристике јесу повезане управо са звучним и тактилним манифестацијама. Способности померања предмета, прављења буке и узнемиравања људи или животиња својствене су полтергајстима.

<sup>126</sup> Идентична запажања износи Евелина Рудан за посебну групу тематски разноврсних предања. Њима је заједничко то што нису нужно везана за неку конкретну натприродну особу или особу која је повезана са натприродним и конкретизована у одређеном лику (мрак) или врсти (штриге) (в. Rudan 2016: 309): „postoje i predaje u kojima su glavni događaji konkretno nepovezivi (ili im barem predaje ne preskribuju jasnu povezivost s konkretnim bićima toga tipa), odnosno tekst predaje uobičen je na takav način da je naglasak na pojavi, a ne na njezinu potencijalno pretpostavljenom činitelju” (Rudan 2016: 309).

<sup>127</sup> „A poltergeist is a ghost or supernatural force which is believed to move furniture or throw objects around.” <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/poltergeist> (24.3.2024).

Интензивно интересовање за овај феномен јавља се у 19. веку, када је полтергајст дефинисан као дух који куца: „Духови који куцају: душе умрлих које објављују своје присуство куцањем у зидове, намештај или изражавају мисли куцањем онолико пута колико одговара месту слова у азбуци које желе да назначе” (Lecouteux 2012: 19).<sup>128</sup> Али, појаве које се везују за духове старе су вековима и њихово порекло је различито тумачено. У књизи *Тајна историја полтергајста и уклетих кућа – од фолклора из доба паганства до модерних појава* (*The Secret History of Poltergeists and Haunted Houses: From Pagan Folklore to Modern Manifestations*) (2012) Клод Лекуто (Claude Lecouteux) дијахронијски посматра феномен духова у различитим културама и епохама, од античке Грчке и Рима до модерног доба. Порекло термина аутор датира у 16. век, док је сама појава далеко старија.<sup>129</sup> Аутор такође наводи низ примера прича о духовима и њиховим различитим манифестацијама. Приче о духовима су тако у антици биле довођене у везу са духовима помагачима, а у средњем веку са демонима и извођењем егзорцизама. У модерно доба, нарочито од Просветитељства надаље, овакве појаве доводе се у везу са подвалама.

Појава духова у вези је са веровањима о постојању живота после смрти и могућношћу контакта мртвих са живима. Такве представе су древне и налазе се у основи предања о вампирима и повратницима. Управо због ове идеје може се учинити да су сличности између вампира и повратника, са једне стране, и духова, са друге стране, много веће него њихове разлике. Теренски материјал, међутим, сведочи о постојању суптилних разлика између ових натприродних бића. Вампири и повратници се могу вратити у људски свет и узроковати различите проблеме живима, а разлог повратка је експлицитно или имплицитно објашњен у тексту предања. Понекад, њихов повратак је готово очекиван и не изазива чуђење код људи. У предањима о духовима реч је о натприродном чије порекло и узрок појаве нису објашњени у тексту предања. Вампири и повратници могу причинити озбиљну штету људима и животињама, док су духови мање опасни. Њихово појављивање у свету људи изазива нелагоду, понекад и страх, али врло ретко представља озбиљну опасност.

Померање предмета, фотографија која говори, лупање у цркви или објекти који лете везују се за постојање натприродне силе. За разлику од вампира и повратника, чије присуство у свету живих може бити и визуелно, присуство духова никад не подразумева постојање физичког тела. Управо због тог одсуства визуелних представа духова, приповедачи сам догађај могу да окарактеришу као чудан и неразумљив. На пример, појава мистериозних корака у току ноћи коју актери предања чују али не виде ништа, не доводи се у везу са нечијом скором смрћу. Узрок појаве музике која се изненада у току ноћи чује није објашњен повратком умрлог. Заправо, сама појава може бити толико чудна да ни приповедачи нису сигурни на који начин да објасне своје искуство и остају у недоумици (видети поглавље 7. *Лично искуство са натприродним и наратив*).

Неизвесност онога што се приповедачу догодило једно је од основних питања на које само приповедање покушава да пружи одговор – трага се за нечим што је невидљиво, „несазнатљиво” – да употребимо речи саговорника Марка. Стога је у овим предањима и на метафоричком плану у средишту пажње потрага за духом, односно за оним што је визуелно немогуће потврдити, али чије се присуство осећа у људском свету. Паралеле се могу уочити и на асоцијативном нивоу – за разлику од вампира који има тело, дух је бестелесан. Он је замишљен као нешто невидљиво и флуидно, нешто чије постојање чуло вида не може да региструје. У *Српском митолошком речнику* наилазимо на следеће одређење појма дух: „Дух је често невидљив; али може имати различите облике и редовно има натприродну моћ. [...] Духови често ступају у односе са људима и животињама” (Пантелић и Петровић 1970: 122). Управо због ове неухватљивости натприродног бића које се крије иза чудних догађаја, предања о духовима могу се издвојити као посебна група у овом раду.

<sup>128</sup> У оригиналу: „Knocking spirits: souls of the dead who manifest their presence by knocking against the walls, the furniture, or who express their thoughts by knocking a number of times equivalent to the position of the letter of the alphabet they wish to designate” (Lecouteux 2012:19).

<sup>129</sup> О историјату феномена полтергајст видети још у Guiley 2007: 386–388.

Не знам. Значи. Видела сам на моје очи, овако гледам у ствар, овако се помера, стоји паковање папирних марамица. И овако се помера, помера, и падне доле на патос. Значи, ја гледам, ја видим, знаш, просто не могу да кажем то сад... Тако неке ствари (284).

Необичан догађај представљен је у рудиментарном облику, а приповедање је елиптично и без додатних коментара. Саговорница Ана не осећа потребу да прошири опис и објасни сам догађај, ни да га повеже са духом. Будући да је једини сведок догађаја, делимично се дистанцира и ограђује („просто не могу да кажем то сад”). Слушалац, слично приповедачу, остаје збуњен јер предање не нуди објашњење о томе шта се заправо догодило и може се само претпоставити да је реч о духу или духовима.

На основу поређења материјала са терена, могу се извести следеће заједничке карактеристике ове групе предања:

1. Догађај је изненадан и неочекиван, у перцепцији натприродних појава учествују само одређена чула (најчешће чуло слуха), а приповедачу је тешко да о неразумљивом догађају приповеда.
2. Не конкретизује се о ком натприродном бићу је реч, и акценат је на представљању догађаја, а не нужно на тумачењу и откривању бића које стоји иза њега.

Једна од заједничких карактеристика ове групе предања јесте збуњеност чула актера предања. Они се сусрећу са појавама које могу да чују или осете, али не и да виде биће које се крије иза појаве. Кирстен Мари Рохауге (Kirsten Marie Raahauge) у раду *Духови, невоље, потешкоће и изазови: приче о необјашњивим феноменима у савременој Данској (Ghosts, Troubles, Difficulties, and Challenges: Narratives about Unexplainable Phenomena in Contemporary Denmark, 2016)* доноси материјал који описује идентичан тип искуства где су приповедачева чула ограничена на једну одређену сензорну перцепцију, најчешће звук, док визуелна перцепција изостаје: „типично, искуства су повезана са слушањем нечега што се чини да није ту, јер особа то не види”<sup>130</sup> (Raahauge 2016: 96). Оваква искуства временски су ограничена, дешавају се изненада и врло ретко се понављају. Место на коме се одређена натприродна појава одиграва је статична сцена, што значи да она не излази из оквира једног места или може пратити приповедача. Тако се стиче утисак да приповедач и дух треба да буду „на истом месту у исто време да би се доживљај одиграо”<sup>131</sup> (Raahauge 2016: 96).

Један од типичних сижеа из теренске грађе јесте изненадна појава гласа или музике, које актери предања чују у својој кући у току ноћи. Врло често, музика их буди и они покушавају да открију њен извор. Наредно предање забележено је од истраживачу блиског извора:

Чула сам као нека музика ту кроз ходник иде. Музика. Ма шта сад, реко, та музика. Ја се разбудим, полако, тупа, тупа. Музика. Сад ћу, реко, да видим. Ја сам мислила да сте ви. Пуштили музику горе, у соби. Реко, зар не знају да сам легла, уморна сам, да ме будите, сад ћу, реко, да им покажем. Е, реко, чека да видим које је време сад, један сат ноћи, ’ел пола два, да трешти оволико музика. И низ ходник ја, тупа, тупа, тупа. Нема, сви спавате. Ти спаваш у соби твојој, нема никога. Дођо ја до степеника овде све, угашено светло, нема. Боже, шта је са мном, шта се догађа да ја чујем музику ту, тупа, тупа, иде неко. А не видим никог. И ја се вратим у кревет после, и тако сам заспала вероватно. Размишљала сам дуго, дуго, дуго (54).

<sup>130</sup> У оригиналу: „typically, the experiences are connected with hearing something that seems not to be there, because the person cannot see it” (Raahauge 2016: 96). За доживљаје који су ограничени у погледу времена, места и сензација, Рохауге сматра да је код њих присуство еманиације ограничено (Limited Emanation of Presence (LEP), Raahauge 2016: 97).

<sup>131</sup> У оригиналу: “at the same place at the same time in order for the experience to occur” (Raahauge 2016: 96).

Предање на самом почетку не најављује никакав необичан, још мање натприродан догађај. Осим што је музика изненадна и толико гласна па се саговорница буди у сред ноћи, ништа друго се не дешава што би нас могло нагнати на помисао да је у питању неки необичан догађај. Проблем са којим се она наизглед суочава није нејасан, а решење се чини очигледним. Рационално објашњење самог догађаја приповедачица убрзо напушта јер схвата да сви остали укућани спавају и да музика не допире из њихових соба. Сумња да узрок музике није изазван од стране људи додатно расте када чује звук корака. Као ни музици, ни корацима није могуће утврдити порекло, премда је јасно да оно не долази од укућана.

Предање је занимљиво и зато што се цео догађај одиграо у заједничкој породичној кући истраживача и саговорнице, где је истраживач у улози потенцијалног „сведока” („Ти спаваш у соби твојој, нема никога”). Иако је реакција истраживача изостала, чини се да је саговорница није ни очекивала јер је истраживач представљен као пасивни учесник догађаја. Саговорница је заправо једини протагониста и приповеда о томе што јој се догодило, док су сви остали, укључујући и потенцијално натприродно биће (дух) које производи звукове у кући, само део сцене.

Једна од карактеристика предања о духовима јесте репетитивност. Приповедачи оваквих искустава указивали су на то да су више пута присуствовали идентичним ситуацијама. Било да причају о доживљајима у којима су они једини очевици или о групним догађајима са духовима, они описују постојање нечег у чију перцепцију нису укључена сва њихова чула. Понекад је појава необјашњива и сведена на лични осећај приповедача и изостанак визуелних или чулних појава. Наводимо наставак казивања саговорнице Ане:

Мени се стварно милион ствари десило, да не причам у колима. У колима осећам и да ме неко гура у седиште и пре, значи, стално, [...] \* да неког има позади, стално гледам у ретровизор. Или возим па се стално okreћем на задње седиште. Нема ништа, али то је мој субјективни осећај. Ја осећам нечије присуство (284).

Осећај присуства натприродне силе карактеристичан је и за подгрупу предања у којима се животиње сукобљавају са натприродним бићем. У следећем примеру приповедач је говорио о неколико догађаја у којима се чудно понашање животиња доводи у везу са „невидљивим натприродним бићима”, а детаљно је описан је догађај који се десио приповедачевој познаници након смрти њеног оца. Она у штали проналази животиње које се слободно шетају иако су претходно биле везане. Предање ипак не нуди коначно објашњење овог догађаја. Приповедач се двоуми између тога да ли је узрок појаве покојник који се враћа међу живе или је у питању неко друго биће: „А куј и’ пушти, немам појма. Да л’ Давид, да л’ шта. То су та невидљива бића” (3). Предања о духовима, као што је већ речено, не саопштавају узрок чудне појаве нити откривају натприродно биће. Приповедачи се радије фокусирају на сам догађај и представљају га као чудан и немогућ. Док претходно предање оставља могућност да се догађај објасни упливом покојника у свет живих, наредно предање не оставља простора за тако нешто:

Е сад, копали смо у шумера горе. И изралили смо њиву, а нема пут до њиве, па стали смо, неки шумер што био ту [...] \*. Мало шири пут ту. А ту копа Иван и Станка, његов син и снаја. Мало навише. Ја и Ђурђија [жена] \* смо натоварили ралицу на кола и свезали краве. И пошли смо у њиву. А кукуруз био овако, знаш. Нисмо се освртали да идемо да копамо. И Станка: – Марко, Марко, одрешила ти се крава! Кад се ја окренем, она иде, пасе кукуруз. Тем... Туђа њива, није моја. Моја њива даље тамо. Ја се вратим и свежем поново. Нисам опет дошо до пола њиве, ка до бунара там... Видиш, опет виче Станка: – Марко, одрешила се крава! Ја се, ја се осврнем, она пошла, пасе, брстила кукуруз. А нисам имао [...] \* да закачињем ралицу, него ланац дугачак. Знаш. А ја узмем она дугачак ланац, он ваљда два метра, три, колико је. Она што поводник, што вежем та ланац [...] \*, закачим две алке, а она ланац натакнем на рокове, затегнем, па увијем овамо, па точак свежем да је немогуће. А оба ланца. И невероватно, бре. Само

колико сам окренуо леђа и коракнуо два корака. И ланац звекну. Кад се ја окрену, ланац на камари. Она дебели ланац што ралим са с њим. И она, одрешео се. Свежем поново, више, више није. Више није било. Е, сад, сад, да л' она, сама није могла да се одрешу. Нешто је било које одрешује. Ал' то је невидљиво, краве виде. (5)

Приповедање саговорника Марка укључује све елементе карактеристичне за овај тип предања. Рутину свакодневице изненада прекида чудна ситуација у којој су се нашле краве које се, ослободивши се ланаца, крећу ка комшијиној њиви. Неочекиваност самог догађаја и његова изненадност виде се и у употреби аориста. Све се дешава врло брзо, тако да приповедач остаје зачуђен када затекне гомилу тешких ланаца. Приповедање се завршава успостављањем уобичајеног стања.

Уколико се догађај понови само једном, може се приписати случајности. Свако наредно понављање идентичне ситуације доказ је да се радио о нечему необичном, несвакидашњем и уједно се потврђује да и у првом случају није било никакве случајности. Тако ова предања показују амбивалентну човекову позицију у односно на натприродни свет јер у немогућности да га јасно одреди и дефинише, па његово веровање постаје предмет дискусије.

#### 4.7. Заштита и одбрана од демона

Повремене и краткотрајне посете натприродних бића могу се завршити без икаквих последица по људски свет и без нарочитих радњи које човек преузима како би се заштитио од натприродног. Предања о повратницима ипак редовно сведоче и другачијим исходима ових сусрета. Традиционална култура, развијајући систем представа о повратку мртвих међу живе, развила је и начине заштите и одбране од њих. Предања сведоче о низу поступака којима се живи служе како би успоставили систем одбране. Овај систем одбране активира се у оним моментима у којима умрли драстично угрозе границу између светова и кад живи, под притиском претње, буду принуђени да делају.

Најбројнија су предања у којима се контакт са повратником прекида онда кад се живи прекрсти, помоли и окади кућу: „И прекрстим се ја одма” (242); „Ја сам се прекрстила, и онда сам отишла код крава” (229). У одбрани од натприродног могу се користити и предмети, попут иконе или крста:

А узмем, зато сам имала ту иконицу од Зосима Туманског. И само ставим у шток, овако задељем. И од тад, значи од кад сам ту иконицу ставила [...] \* тако нешто се није никад поновило (281); И идем ја ту по соби, и кадим се с ону кадеоницу, свуд по ћошкова, и ћу да се пењем ја на таван (242).

Некада мере одбране од покојника повратника могу захтевати поседовање посебног знања, познатог само појединим члановима породице. У наредном транскрипту разговора саговорница је описала искуство својих родитеља:

Па ништа, он упали светло, узне свећу, свечарску и кадеоницу. Из собе у собу. Да би то растеро. Да га више не мори. И после моја мати то знала, она видши да је оставила неке ствари, а ја сам ћурка па сам заборавила. И она увече, мојем оцу. А он много ишо у село. Ноћу. А ишо у рат. И он дође из села, почне да лупа у врата нешто. Кад легне, угасе светло, он каже, богу душу. Шта ће, мо' мати узме нож, и он увече кад се смркњаје. И око куће, забадају нож, режу. До овде да дођеш, одавде назад. Довде долазиш, одавде назад (69).

У бајаличкој пракси Јужних Словена нож је један од предмета који заузима значајну улогу у заштити од нечистих сила. Према Веселину Чајкановићу, црнокораст нож има



заштитну моћ од нечистих сила и служи као средство у одбрани од вештица и ђавола (Чајкановић 1994в: 134). Љубинко Раденковић такође издваја веровања која се везују за црнокораст нож, односно нож са црним корицама или црном дршком (Раденковић 1996а: 146–148). Забадање ножа у земљу такође је део бајаличке праксе у заштити од болести и нечистих сила. Земља игра значајну улогу као место „погодно за истеривање нечисте силе” (Раденковић 1996а: 111–112): У бајањима у Србији (Бољевачки крај, Поморавље) бајалица после завршетка бајања нож с црним корицама забоду у земљу (Раденковић 1996а: 112).

Велики број предања сведочи да се живи од мртвих који се враћају могу заштити тако што ће удовољити њиховим захтевима, док је занемаривање захтева заправо директан узрок повратка мртвог. Део предања који овде наводимо појаву повратника јасно везује за непоштовање обичајне норме намењивања. Саговорница подсећа супруга на дужност намењивања пива јер је покојна мајка волела да га пије, што их обавезује да јој га симболички понуде како би је умилостивили:

Узне се флаша и пушти се [удара као да подиже и спушта флашу]\* Звекне. Узне се и пушти се. И узне се и пушти се [понавља ударање]\*. Као кад ти из једне гајбе пребацујеш у другу. А ја кажем, мувам га лактом у ребра. – Е спаваш? Каже: – Не спавам. Реко, је л’ чујеш, реко, де пребројаје пиво? – Па каже, куј, моја баба ваљда? Па, реко, ваљда она. Ниси тео, реко, да носиш данаске мами, реко, кад намињала. Па каже, ја сам рачунао, бата ће д’ удари... Па реко, ти си рачунао, ал’ видиш да није. И тако, ваљда сигурно једно петнајс, двајс минути. Он се дигну, упали сијалицу, и отиде у магацин. И целу гајбу ћупи овако и каже: – Ово нека се види мојој баба Ђурђини што нисам одно данас ову гајбу пива! Престаде више лупњава! Она волела да попије. И ракију и вино, све, све баба волела. Волела баба да пије. Докле деда није. А она волела да пије. И престаде, нема да се лупа, нема ништа. Тишина. Поспали смо ми. Нисмо чули ништа ни да се лупало више ни куј ђаво. (247)

Предање смо од саговорнице забележили без присуства публике. Подизање и спуштање флаше на сто неколико пута и у тренутку приповедања служи да подсети не само на интензитет догађаја и nelaгоду коју ствара, већ и да упути на јасан знак шта покојница ради („Реко, је л’ чујеш, реко, де пребројаје пиво”) и њен захтев учини јасним. С обзиром на то да је лупање континуирано у одређеном временском интервалу („И тако, ваљда сигурно једно петнајс, двајс минути”), јасно је и да акцију заштите и умирења покојнице треба постићи одмах. Намењивање пића покојници треба да обави директан потомак (син), док је саговорница та која подсећа на обичајну норму. Она тумачи захтев и осигурава његово испуњење. Последице које живи осећају треба да подсети на неиспуњену дужност и усмере њихово деловање ка отклањању грешке како би умрли коначно напустио свет живих.

У предањима у којима се сусрет дешава на путу до куће, одбрана од повратника осигурава се ћутањем:

И сад, ми идемо, и ја кажем: Боже, реко [...]\*, како је топло, шта ова жена овде тражи? Зашта, реко, она овде седи? Ајд, реко, да је питамо, можда јој нешто фали. Каже она мени: – Ћути ту. Ма опет идемо, ма ја кажем, ма ја ћу, реко, да је питам. Каже: Немој да се шалиш. Идемо ми, и ми кажемо добар дан. Она је савила главу, не подиже главу. Седи лепо жена, па ишле смо ми, ишле смо, и она мени каже: – Окрени се. – Зашта, реко, да се окренем? – Окрени се, каже, да видиш де је она жена. А она се окренула пре тога, и она је видела. Кад се ми окренемо, нема никог. (81)

Приповедачица се, са својом сапутницом, сусреће са мистериозном женском појавом која, и поред високе температуре, седи покрај пута. Да би обема обезбедила сигуран пролазак, сапутница два пута строго забрањује обраћање овој жени. Када је опасност прошла,

приповедачица се окреће, а на месту где је жена стајала више нема никога.

У пружање помоћи у одбрани од повратника могу бити укључени свештеници, као и врачеве и врачаре. У првом случају, тражење помоћи у одбрани од умрлих социјално је прихваћено, и пожељно у ситуацијама у којима се покојници враћају међу живе. Апотропеј који саговорници најчешће помињу јесте крст нацртан на вратима куће:

На сваким вратима видим овако крст. Сад, нацртан. И кад сам ја већ стигла да питам мајку шта је то. Па каже, ето, то је рецимо пре десетак година, кад се то догодило, кад је свештеник освештао кућу. Он је, не знам сад са чим, нацртао је крстиће на сва троја врата (350).

У другом случају, одбрану од покојника осигуравају људи који поседују посебно знање. Овај вид неинституционалног тражења помоћи често је унапред окарактерисан као непожељан и практикује се само у случају када су све остале могућности искоришћене. Код врачаре или врачара се одлази по помоћ само у случају највеће нужде, јер је знање опасно и по оног ко га практикује и усуди се да уђе у отворен сукоб са натприродним светом. Саговорница Ленка говорила је о једном догађају који се десио њеној породици. Њена мајка поседује знање неопходно за одбрану од демонског света и искусна је у практиковању тог знања, па је преузела на себе улогу заштитника. Пре него што је испричала шта се збило, приповедачица је отворено осудила понашање које је и у самој породици наилазило на неодобравање: „мој отац то није давао да ме мо’ мати учи то” (65). Управо због снажног отклона према магијској пракси унутар породице, ни мајка није пренела ово знање кћерки: „Она је знала. Иде на гробље и узме земљу са гроба. Шта је она то радила, ја то не знам. Немам појма. И баци у воду. Шта шапуће, шта прича. Зна флашу воде и земљу, шта је не знам. Не мог да знам, не знам” (65).

Један од последњих магијских доживљаја мајке врачарице и њен физички и психолошки портрет након тога, саговорница врло пластично описује. Она описује сусрет са мајком која је посећује непосредно након последњег врачања и преноси дијалог са својом мајком, дочаравајући нам стање шока у којем се мајка нашла:

Кад је дошла ту код мене свратила, дркћу јој руке. – Шта је, одкуд идеш? – Мани, више то не да радим, рекла сам и опет сам... Једва сам се спасла на велике ћуприје, тели да ме одвучу, каже, да ме удаве. – Како бре, мати, да те удаве, како? – Па ту изиђу, каже, свакојаке, чудовишта. Тем речима она мен каже. Чудовишта и да мен удаве. То је брзина да се уради, а ја сам, каже, стара (65).

На овај начин се и након оправдане интервенције брижне кћерке постиже жељени циљ. Он је у складу са културом и друштвом у коме се овакво понашање табуише и забрањује („Немо, реко, то више да радиш, кад те молим”). Ипак, предањем се потврђују скривене симпатије према људима с посебним способностима који могу да друге одбране од нечистих сила:

Видиш, она је то знала. Сад ме скоро питала нека жена. Одакле била, не знам. Да л’ има нека, била па знала. – То, реко, у Кули. Па то била мо’ мати, реко, умрла. Нико то не зна. То не зна нико. Можда неком она то причала другоме, али ми не знамо. Не знамо. То она радила, а шта и како, не знам. (65)

## 5. Хронотоп у предањима и причама о искуству са натприродним

Михаил Бахтин (Михаил Михайлович Бахтин) у есеју *Oblici vremena i hronotopa u romanu*, хронотоп („временпростор“) одређује као „suštinski uzajamnu vezu vremenskih i prostornih odnosa, umetnički osvojenih u književnosti“ (Bahtin 1989: 193). Ослањајући се на Ајнштајнову теорију релативитета, али остајући у доменима књижевног текста, Бахтин даље наглашава нераскидиву повезаност времена и простора у којој једно не постоји без другог: „Vreme se ovde zgušnjava, steže, postaje umetnički vidljivo; prostor se napinje, uvija, uvlači se u kretanje vremena, sižea, istorije (1989: 194).

Бахтинов концепт хронотопа, рефлектован у усменој књижевности, подразумева различите реализације и значења у зависности од конкретног жанра<sup>132</sup>. У демонолошком предању хронотоп је један од кључних елемената за препознавање самог жанра, преломљен кроз традиционалну слику света у којој су категорије времена и простора подељене између света људи и света демонских бића. Повезаност временских и просторних маркера у предању подразумева да једни условљавају друге, односно значење једног зависи од другог, стога одређени простор постаје забрањен за човека у одређено доба дана (Mencej 2007/2008: 189). Хронотоп се у демонолошким предањима појављује као изграђена формула (Самарција 1997: 88), и служи да потврди веродостојност испричаног (в. Поповић 2015: 205–218) упућивањем на конкретне реалије из света који окружује слушаоца и усмери његово понашање у оквиру граница простора и времена које му припада.

У овом поглављу биће речи о просторним и временским маркерима у теренској грађи. Издвојени су доминантни просторно-временски маркери које саговорници помињу у приповедању и указано је на сличности или одступања у односу на традиционално поимање хронотопа у предању.

### 5.1.1. Опште одлике приказивања времена у теренским записима предања и прича

За анализу теренских записа предања значајне су временске одреднице у којима је маркирано доба дана, године, живота приповедача итд. када се дешава сукоб човека и демона. На основу издвојеног корпуса предања, записаних у периоду од половине осамдесетих година 20. века до 2005, Данијела Поповић указује на облике и значења различитих временских одредница у демонолошким предањима, и издваја следећа: празник, годишње доба, историјско време: рат, приватно време: године наратора/старост јунака, „старо време“, доба дана (дан и ноћ) (Поповић 2012: 102–106). Временске одреднице које је Поповић издвојила прилагодили смо и применили приликом анализе теренске грађе и издвојили најфреквентније примере.

Дан и ноћ су у усменој традицији јасно подељени између људи и демона. Дан припада човеку, док је ноћ за онострана бића (Раденковић 2013: 16). Јасно су издвојене и временске секвенце у току периода од 24 часа које носиоци традицијског знања препознају као време активног деловања демона. Јачање демонске моћи почиње са првим сумраком, најјаче је у поноћ, а слаби пред зору.<sup>133</sup> У теренској грађи саговорници користе временске ознаке у приповедању, попут тачног часа или периода у току дана/ноћи када активност демона јача или слаби:

<sup>132</sup> Како Самарција (1997: 88) запажа, „неопходни за развијање догађаја, простор и време неминовно ступају у сложеније односе са осталим члановима жанровског система, носе одређена значења и на различите начине се активирају у процесу рецепције усменог дела (варијанте/жанра)“.

<sup>133</sup> О периодима у току дана када је демонска активност изражена видети још у Раденковић 2004б: 71–90.

Натоварим ту кући и у дванајс сати пођем (13);  
Разлеже се, ноћ била, пола један ноћу (106);  
То је било после дванајс сати (220);  
Кад, ноћу, дванајст сати (359);  
И у зору, оно (347);  
Свањивање онако. Дели се дан и ноћ, што кажу бабе (248).

У прецизирању времена сусрета са натприродним употребљавају се изрази који посредно упућују на то о коме добу дана је реч, са различитим семантичким и лингвистичким реализацијама. Идентично се запажа и када су у питању годишња доба, на која саговорници могу упућивати „перифрастичким детерминацијама времена” (Поповић 2012: 104):

*Пеко* деда покојни [...] \* *ракију*. (55)  
Каже, почеше *петли да певају*, и ја каже, пипам, пипам, нема никог поред мене (78);  
И већ онако *кренуо да се хвата мрак*. Онај *јесењи сумрак* и то. (272)

У нашим теренским записима предања ноћ је стабилна временска ознака, која отвара могућност повратка мртвих међу живе (Самарџија 1997: 127) и учествује у креирању сцене за наредни догађај. Приповедач рачуна на слушаочево познавање традиције кад осмишљава причу о актерима натприродног карактера. У разговору са саговорницом Аном, представе о ноћи као периоду када се активирају демонске силе, могу се видети у причама о личним искуствима, затим у причама које је слушала од својих укућана, као и у метанаративним деловима приповедања:

S1: И једном, мисим како нам је, то су они били стари, значи, то пре било, пољски ве-це био ту у дворишту. Није био ве-це у кући. И Слободанка [баба]\* мени пре стално: – Немо ноћу да држиш отворена врата и отворен прозор. Затварај врата, затварај прозор. Ноћу се свашта креће. Ноћно време, свашта се креће. Ал’ шта је то, шта год то значило. И стално, не до бог да ноћу отвориш, типа, отвориш, прозор да отвориш. Да пролуфтираш, ил’ врата. – Затварај врата! Ноћ! Ноћ! Затварај врата! Сад, као, па, знаш. Шта се десило. Она је мени испричала једну причу да је покојни [...]\*, њен човек, изашо као напоље у та пољски ве-це и оставио врата. Било је летње време, и он човек изашо напоље, и оставио врата. И Слободанка, значи, она се пробудила, није она спавала. И она се пробудила и каже, и каже, само одједном како врата стојала, то је било значи неко глуво доба ноћи, ајде да кажемо. И како врата стојала отворена, каже Слободанка само се одједном чула нека музика. И музика, и музика, каже, Слободанка каже једноставно свира музика. [...] \* И то је ушло на врата, кад је он ноћу изашо у ве-це. То је ушло на врата, та музика ушла на врата и ушла у зид. То је сваку ноћ свирало, музика у зиду. Да су они на крају морали да цепају зид.

И: Озбиљно?

S1: Да. Они су цепали зид и кад су ицепали зид и поново га зазидали, музика је престала да свира. И више никад није свирала. Значи то је Слободанка причала да јој музика ушла на врата усред ноћи и свирала у зиду. (276)

Помен ноћи активира заједничка веровања о појави натприродних сила која се преносе генерацијски у Аниној кући. Веровање је у овом делу још увек представљено уопштено, а о њему сазнајемо кроз упутства која Анина баба преноси укућанима. Значење ноћи се проширује од временске одреднице ка персонификацији натприродних сила које нису у потпуности дефинисане, али могу нашкодити човеку. Након једног несмотреног поступка, натприродно биће непознатог порекла улази у кућу у којој тада живе Анины баба и деда и настањује се у зиду. Током приповедања уочава се снажна намера приповедачице да слушаоцима пренесе

знање о томе како се треба понашати ноћу. Чак и када се не може са сигурношћу утврдити који су натприродни актери ушли у кућу и произвели музику, поента предања јесте да још једном потврди важност места које традиционално веровање о ноћи има у изградњи приче.

Док традиционални записи усмених предања чувају архаична народна веровања о празничном времену током којег се потврђује појачана активност демонских сила,<sup>134</sup> у предањима са нашег терена временске ознаке које упућују на хришћанске празнике јављају се спорадично. Примери у којима време сусрета са демонским светом реферише на велике хришћанске празнике, попут Васкрса и Ђурђевдана, не доносе и прецизне датуме (годину):

Седимо уочи Ђурђевдана; (14)

А то је било некако уочи Ђурђевдана; (67)

Био, баш је тада био Мали Ускрс; (225)

Не, то је уочи Ивандана сам спремила, пекала рибу, 'ел посно. (56)

Уопштено упућивање на празнике, са једне стране, говори о томе да се веровање о активном деловању демона у ово доба подразумева, али са друге стране, може се говорити и о изостанку таквог веровања и његовог смештања у прошлост. На то да празнично време више није нужно перципирано као разлог појаве демонског света, упућује и изостанак одређених ритуалних радњи које су некада у прошлости биле део свакодневне праксе у време празника:

С1: На буњиште? На буњиште се скупља зле силе. Као, оне се хране од буњиште. А код нас се на пример, на дрвник, то ти је обично неки пањ. Велики. Илити трупац који је увучен у двориште. И њега се жена и муж, цепали дрва, са једне стране имали рупа. Просек у који је заглављивале греде да се деље и тако то. Е то се за Божић износило. За Бадње вече. Носиле кости од рибе, онда овај, кукуруз зрна што је падало од жита, љуспе од овога, од онога. Отпад од јела. И носило се на та дрвник да се стави да не би град био у њиве. Да не би падао град да убије кукуруз. Значи, то је једноставно била заштита од града. И од невремена. (177)

Време у предањима може бити маркирано периодима који се дешавају пре, за време и најчешће након ратова и других историјских догађаја који су остали упамћени у локалној заједници.<sup>135</sup> У току ових историјских раздобља, постојеће норме и оквири понашања бивају нарушени, што отвара простор за догађаје који излазе из оквира нормалности. У свеопштем нарушавању устаљеног поретка, појављује се пукотина у времену која пружа могућност да се конкретни демони активирају.

У предањима са терена ратна дешавања омогућују појаву демонских бића, попут власинског воденог бика.<sup>136</sup> У једном казивању, црвени водени бик живео је у бари пре него што је направљено Власинско језеро, и одатле је излазио ноћу и на паши убијао сеоске бикове и одводио краве. Како би зауставио штету коју водени бик прави, ковач је свом бику оковао рокове и у борби он успе да убије воденог бика. Ипак, црвени водени бик након смрти оживљава, али само у периодима који су маркирани као лиминални, кризни за заједницу:

С3: А то је легенда или се то стварно. Неко то видео?

С1: Легенда. Па кажу да јесу видели. Скоро је било да су видели. И он се увек

---

<sup>134</sup> Демонолошко предање чува народна веровања која се везују за појаву демона у празнично, односно обредно време. У традиционалној култури Срба и, шире, Словена, почетак активности демона наступа са Божићем и некрштеним данима а замире са јесењим Крстовданом. О празничном времену и појави демона више у Виноградова 1996: 166–184; Агапкина 2002.

<sup>135</sup> Претходна теренска истраживања која смо спровели у Црљенцу показују да се период између два светска рата, када долази до појаве хајдучије, појављује као честа временска одредница у предањима. Више у: Јовић 2017: 343–349.

<sup>136</sup> Више о воденом бику у нпр: Ђорђевић Белић 2013б: 103–130; Трубарац Матић 2016: 253–269.

јавља. Он се увек јављао за време неке несреће. Чуло се рикања. И за. И то кажу да другачије риче него ови бикови по Власине. Јавио се и за време Првог светског рата и за време Другог светског рата. Увек пред неку несрећу. И кад је био она земљотрес у Македонији. Увек пред неку несрећу и пред неки рат. А да смо ми у питању. Срби. (178)

У предању се користе прецизне временске одреднице за означавање времена делања воденог бика (време Првог, Другог светског рата и земљотреса у Македонији 1963). Ипак, овде није толико реч о прецизном темпоралном одређењу, колико о метафори кризе, где приповедач појаву воденог бика повезује с временом светских ратова и природне катастрофе у конкретної заједници. Временске одреднице у причи не служе само да сместе догађај у неки конкретан историјски период, већ да укажу на њихову репетитивност. У ту сврху, поновљени су употреба везника *и* („и за време Првог и за време Другог и кад је био она земљотрес”) и датирање самог догађаја – за време ратова и након разорног земљотреса у Скопљу 1963 – и затим употреба предлога *пред*, односно *пре* неке несреће и пре неког рата. Везник *и* и предлог *пред* имају упућивачко значење, а за поенту приче је то битно јер овде није реч о рекапитулацији догађаја него о његовој антиципацији.

Догађаји у предању неретко су ситуирани у временски период који је историјски тешко одредити. Акцент је увек на њиховој удаљености у односу на садашњост и тренутак приповедања. Како Поповић запажа, формулативним облицима попут „у старо време/доба” догађаји у предању смештају се у време које је митско и идеализовано у односу на садашњост и не може се поновити (Поповић 2012: 103): „Али то је било оно старо време кад су сви...” (302); „И кажу да се у старо време доста тога виђало. Свашта се виђало” (328). *Старо време* је такође перципирано и као време када су се људи много чешће сусретали са натприродним бићима и патили због њих. Теренски записи предања показују да саговорници старо време перципирају као мање пожељно и тешко за одбрану од демона у односу на садашњост. За разлику од неизвесне прошлости у којој је појава демона била честа, а штета која је наносила људима велика, у садашњости је моћ демонског света ослабљена. Свеопшти напредак друштва, попут електрификације, изградње путева и проналазка вакцине, довели су до тога да се садашњост доживљава као много сигурнија од прошлости, па и да је демонску активност могуће умањити или чак у потпуности онемогућити. У наредном примеру, заштита од вампирења спроводила се и у старо време, али у другачијим околностима које не осигуравају потпуну заштиту:

S2: Човек који нема ниједну убудну рану на себи, тај може да се вампири. Да се повампире. Дешавало се да човек кад умре, они га намерно убуду иглом и нечим да се не би вампирио.

И: А... А то је исто, знаш овако из приче.

S2: Из приче, из приче. [...] \* Обично ситан багрем. Трн од ситног багрема. Тиме га...

И: Боцну.

S2: Боцну само. Е сад, од како вакцина обавезна, од малог те вакцинишу, она је сад. Свима су као коже прободене. (419)

У прошлости је поступак заштите зависио од воље укућана да ли ће пробости покојника глоговим трном или не. Напредак у области медицине и образовања у садашњости не оставља могућност да икоме кожа остане непрободена током живота, или бар тај проценат знатно смањује обавезном вакцинацијом.

### 5.1.2. Очекивано и неочекивано време повратка

Као посебан временски маркер у причама са нашег терена издваја се период очекиване појаве демона. Прикупљен теренски материјал доноси и много сведочанстава о веровању<sup>137</sup> о души која лута у првих четрдесет дана након смрти: „По општем народном веровању, за четрдесет дана душа умрлога лута око куће и по оним местима где је покојник боравио или куда је пролазио. За то време душа улази и у кућу, па се стога негде за четрдесет дана оставља одшкринут прозор у соби у којој је покојник издахнуо” (Кулишић 1970: 125). Разлика се тако може успоставити „између нових покојника, и између покојника који су давно преминули. Док је душа покојника близу нас – а то траје 40 дана односно највише годину дана [...] – и док је жалост акутна, постоје нарочити услови и нарочите наше обавезе” (Чајкановић 1994а: 105). Осим што могу посећивати сва места на којима су боравили током живота, ови „нови покојници” посећују и живе:

Јер до четрес дана, душа [...] \* борави на терену ту. Мислим, кад [...] \* душа, она има вођу, да пријави тамо код тога. (24)

Доказано не може да се материјализује за четрес дана човеку иде код пријатеља. Слободно. Код фамилије, с ким лепо живела, креће се. И четрести дан одлази. (25)

S1: А видиш ти, они су заправо веровали да за тих четрдесет дана, да душа као...

S2: Душа лута.

S1: Душа лута и да...

S2: То је као веровање било.

S1: Да, да хоће као да се и даље буде са укућанима. Хоће у кући да се јаве...

S2: И ако четрдесет дана обилази сва места где год је за живота био. Као. Као.

(331)

Чињеница да се ово народно веровање задржало у колективној свести заједнице, чак иако се о њему говори уз извесну дистанцу и отклон, генератор је бројних предања забележених на терену. У предањима се време појаве повратника одређује као време „до четрдесет дана” (350); „валда било, да л’ било четрес дана” (235); или као пре истека периода од четрдесет дана: „Пре, није било изишло четрес дана. Није било изишло четрес дана” (250). Везивање појаве повратника за четрдесетодневни период интегрални је део причања предања. На првом месту, конкретизација времена неопходна је да би се пружио легитимитет догађају који излази из оквира свакодневице. Што је више конкретних података о томе када се и где нешто догодило, мање је вероватно да ће се истинитост исприповеданог довести под сумњу. Осим на реторичком нивоу, може се претпоставити да саговорници рачунају и на то да је истинитост догађаја потврђена и на културном и шире, филозофском плану, препознатљивом слушаоцима који припадају заједницама са религијским представама о души која четрдесет дана након смрти наставља да обитава у свету живих.

Сусрети са повратницима који се одигравају у првих четрдесет дана најчешће се дешавају непосредно након погребња, на вечери након сахране или на вечери након четрдесетодневног помена. У овим сусретима готово да нема ничег неуобичајеног. Страх и језа који иначе прате овакве сусрете, у опису појаве „новог” покојника нису изражени. Појава покојника може бити визуелна и често резервисана за само једну особу, која једина у просторији може да види покојника. Узрок може бити објашњен блиским везама повратника и живих, али и посредним контактом са покојником или неким његовим предметом:

А кад умро он, они дошли на сарану сви, и он узо његову капу и метуо на главу. Био снег, било зима. Он узо његову капу, метуо на главу. И кад посе то га видео иза врата

<sup>137</sup> Овде није реч о појединачном веровању саговорника, већ о веровању које постаје евидентно тек у усменим причама унутар заједнице.

де стоји, увече кад вечерали, кад дошли да спавају, он каже: – Ене га деда Милун иза врата, каже, и ене она капа што сам ја метуо на главу, његова, каже, ене је, каже, дошо да узме његову капу (244).

Предање сведочи о дејству контагиозне магије. Она се може активирати преко предмета (капа) који су припадали умрлима. Иако саговорница наглашава да је покојникова капа узета из оправданих разлога (да би се унук заштитио од хладноће), овај поступак проузроковао је повратак покојника у свет живих.

Појава повратника у периоду од четрдесет дана је очекивана, а њихов нестанак је исто тако изванредан: „Па само по себи после то престало, кад му изашло четрес дана. После само по себи изашло” (240); „И повуче се рецимо неких четрдесет дана да се можда тако дешавало” (363). Појава повратника може уследити и након четрдесет дана од смрти и тада је окарактерисана као неочекивана, необична и опасна:

И то је трајало дуго, до четрес дана. Они мислили да ће то да прође. Да од тога нема ништа. Врага! И после четрес дана ту долази, прави чудо. Баца ствари по кући, то је страоба (65).

У предањима су сачувана древна веровања о сеоби душе на онај свет, која теку поступно (Јовановић 2015: 105) и уз правилно ритуално вођење живих. Оно подразумева давање подушја у предвиђеним временским ритуалима, као и поштовање низа табу прописа, о којима сведоче теренски записи предања (в. приче 51, 57, 230).

## 5.2. Опште одлике приказивања простора у теренским записима предања и прича

Баш као и када је реч о времену, и простор мора бити јасно одређен како би се сусрет између човека и натприродног света могао одиграти. Управо у оном моменту када се човек нађе на месту које је у власти натприродних сила, догађај о којем предање говори кулминира у сукобу два строго одвојена света. Просторни маркери у предању почивају на опозицијама своје: туђе, чисто: нечисто, сакрално: хтонско.

У прикупљеној теренској грађи запажа се континуитет употребе традиционалних просторних маркера који, заједно са временским, учествују у заплету приче. Сусрет између демонског и људског света дешава се управо у глуво доба ноћи и то на местима која према традиционалним представама припадају демонском свету:

И тамо се пролази Александровац поред гробља, поред. (360)

И [...]\* каже, ја јури оне овце, и јури и јури и јури, и ја близо, каже, де ћуприја, каже, и једна ми овца застаде...(268)

У простор нечистих сила може се ући на месту које је вишеструко маркирано као хтонско. Наша теренска грађа показује да се хтонска места попут раскрснице, воденице и сеоског записа појављују у истом предању, и да означавају место сусрета са демонским бићем: „Натоварим ту кући и у дванајс сати пођем, идем у Кулу па да саставимо краве да идемо код Бајлона заједно у воденицу. И кад тачно код записа, стадоше краве, коле” (13). Приповедач, уједно и актер предања, описује догађај на путу који укључује две потенцијално хтонске локације – воденицу и сеоски запис. Заједно са временом у предању („у дванајс сати”), оне чине типичан демонски хронотоп (Ајдаћић 1991: 289–302). У теренској грађи се на оваквим местима најчешће дешава сусрет са натприродним бићем животињског порекла, где директан сукоб са актером предања изостаје. Краткотрајни контакт са демонским бићем резултира страхом човека изазваним немогућношћу да се превозно средство помери са хтонског места.



Уопштене просторне одреднице попут гробља, ћуприје или воденице, замењују се конкретним локалитетима. Када се предање говори у кругу људи који су упознати са конкретним локалитетима и њиховом хтонском природом, таква места се само спомињу и не објашњавају детаљно (уп. Rudan 2016: 225). Места попут записа, Бегановца, манастира Брадаче и других, служе да локализују место дешавања у причи и уједно активирају традиционално и месно знање слушалаца о конкретном месту. Додатна објашњења о појединачним локалитетима пружају се у ситуацијама када се претпостави да истраживачица није довољно упозната са њиховим постојањем. У наредном примеру саговорница је детаљно описала локалитет на којем се дешава сусрет са натприродним:

И сад, Данче, од Шапина, кад идеш према Макцу. Као кад би ишла према Раброву.

Д: Мхм, знам.

С1: Знаш онај прав пут. И знаш кад долазиш на раскрсницу значи, право ти је Раброво, лево ти је Макце, десно ти је Божевац. То је она раскрсница.

Д: Знам, знам.

С1: Како се то зове. Диван. Ту некад се чекају аутобус за Кучево, за овамо. Ту имаш то. Е, он кад се приближавао, каже, само одједном се видела нека ватра. (274)

Саговорници могу навести конкретне локалитете у разговорима где сви учесници конверзације, укључујући и истраживачицу, препознају поменуто места. У таквим се ситуацијама дешава и да одређени локалитет учествује у креацији антипредања, односно приче у којој се на одређени начин изневерава садржај демонолошког предања. Опште препознато место сусрета са натприродним у локалној приповедној традицији је Бегановац (видети потпоглавље 6.3. *Бегановац – учешће заједнице у креирању места*). У једном од разговора вођеним у Црљенцу са саговорником Иваном, Бегановац је место које активно учествује у креирању приче у којој долази до изневеравања демонолошког садржаја:

И: [смех]\* Добро, капирам. Добро, а је л' си чуо код записа и код Бегановца да се исто нешто...

С: Па немам појма, виђали су ту људи свашта.

И: Шта?

С: Знам да је, да су измишљали, да се зезали, да је овај, бре, [...]\*. Мој школски. Не знам, кад се враћали пешака са заветине, не знам, долазили као клинци до Црљенца. [несигурно]\*. Неко јагње које лети, неко лудило. Ал' то је можда, знаш, као, неко лудило. Ал' то је оно знаш, ови причали, ај сад и ми. Ми смо видели, да причамо. Ал'...

И: Шта? Не верујеш?

С: Не могу баш... [кроз смех]\* Кад не видим, знаш...

И: Кад не видиш.

С: [...]\* не могу да верујем тако нешто. (187)

У извођењу приче учествују устаљени мотиви и локуси традиционалног демонолошког предања – локалитет, повратак са сеоске прославе (имплицира ноћно време), сусрет са демонским бићем. Ослањањем на локалну традицију везану за овај простор („Ал' то је оно знаш, ови причали, ај сад и ми”) постиже се активирање значења које он има унутар заједнице. У конкретној ситуацији извођења уносе се елементи гласине, која подстиче приповедање, иако сам саговорник наглашава да му је тешко да поверује у испричани догађај.

### 5.2.1. Простори који се морају прећи

Теренски записи показују да путеви представљају доминантне просторне одреднице сусрета са демонским бићима. У народној култури, пут је простор *на граници*, који су људи делимично освојили (Гура 2005: 44), и њиме управљају својом кретањем ка одређеном циљу (Раденковић 2013: 17). У нашим теренским записима маркиране су сеоске стазе или улице, главни путеви који спајају суседна места, путеви које воде до њива или салаша, сеоски сокаци и пречице које воде до куће. Демонска бића могу се појављивати изненада на путу, пратити човека до одређене тачке или до доласка у двориште/кућу.

Пут кретања актера предања обично подразумева две тачке у простору које путовање повезује. Једна од њих је готово увек кућа, маркирана као сигуран простор заштићен од демона. Човек напушта кућу и креће се у непознатом простору насељеном демонским светом, или се пак у њу враћа и за собом оставља места потенцијално настањена демонима. Друга, завршна тачка кретања врло често остаје неодређена. Изостанак финалне дестинације кретања може се објаснити тиме што се управо месту на коме се дешава сусрет са натприродним посвећује пажња у предању. Кратко, али несумњиво битно за догађај у предању јесте управо успоравање актера предања на месту које је хтонско. Могуће је говорити и о неколико хтонских тачака које актер предања прелази – прелазима из једног места у друго, мостовима, местима на којима су се у прошлости десиле погибије. Сусрет са демонским бићима може бити на једној или пак на свакој од хтонских тачака. У једном од предања саговорнице Милице (221) описани су догађаји који су се одиграли на путу од млина до родитељског дома. Враћајући сеиз млина ноћу, заједно са братом и још неколико пријатељица, Милица се на неколико пунктова сусреће са демонским бићима:

1. Улазак у сеоски атар – сусрет са повратником.
2. На капији једног од многобројних сеоских салаша – сусрет са повратником.
3. Мање прецизирана тачка сусрета на подручју сеоског атара – сусрет са повратницом која на себи има свадбени вео јер је сахрањена као млада.
4. Улазак у село и прелазак ћуприје – животиње (краве) осећају натприродну силу, пламен који долази из точкова кола
5. Пред улазак у кућу и пролазак кроз капију – пас искаче из запрежних кола и одлази у правцу гробља.

Сусрети се одвијају на шест тачака на путу од млина до куће актера предања, а време последњег сусрета може се посматрати као доба када моћ демонских сила почиње да слаби („око пола два, два, један, два, тако нешто”, 221).

Осим што показују да је путовање важан елемент у креирању демонолошког садржаја, приче маркирају места која су морала бити део свакодневне руте кретања приповедача. Другим речима, кретање кроз просторе који су се налазили или се налазе у њиховој непосредној близини, указује на свакодневну изложеност демонским бићима и неминовне сусрете са њима. Када је тема лични сусрет са натприродним, детаљни описи рута по којима су се саговорници кретали део су конкретних комуникативних ситуација:

С: Нисам се плашила, нисам богами. Па ја сам у кафани остајала до један сат. До два. Јес да људи, на пример, има у кафани. Ал’ после кад се растуре, нема ники, останеш сам да почистиш оно и да...

И: А како беше, та кафана, до кад то радило. Кад си ти тамо радила...

С: Радила сам двајс година. Није дан ’ел два. Двајс година сам радила.

И: Аха.. Двајс година. Где је беше била та кафана? Тамо де [...]\*, то?

С: Па дабоме, доле [...]\* кућа. Нисам се плашила. Ни ме било стра. Де знам. Па мо’ отац кад то лежо, ја, после ми смо затворили кафану, дођемо овамо. Деда [...]\* умро. Мама сама, не сме. И ја у дванајс сати ноћу. Снег довдек до појаса. И ја уватим низ асвалт, не могу овим сокацима, не види се, помрчина. Низ асвалт уватим. И идем и гледам од споменика ’ел се пуши комин. [кроз смех]\* Ако се пуши комин, деда жив. Ако се не пуши комин, готов деда [смех]\*. Да се врнем и да тражим помоћ. (267)

У наведеном примеру, прелазак одређене путање, заједно са временом збивања („у дванајс сати ноћу”), моделује демонски хронотоп који је био део живота саговорнице дуги низ година. Не само да га је саговорница свакодневно прелазила, већ о томе говори као о неизбежној активности која у њој није изазивала страх. На симболичком плану, може се говорити о прихватању натприродног искуства и, у крајњем исходу, смрти као саставног дела живота.

Поред свакодневних кретања где је сусрет са демонским бићем и могао изостати, предања говоре и о ванредним ситуацијама, где је пролазак поред демонског бића неминован јер је део путање која води до куће. У наредном примеру саговорница Ана говори о искуству свог оца и укључује комичан обрт, чиме креира антипредање:

Каже, у једном моменту, каже, али ја немам де, ја могу само да прођем поред тога и да одем кући. Каже, ја немам де. Нема де да се врати. Значи, једино да се врати у село. А игранка се завршује, значи нема де. Каже, ја, каже, морам да прођем, ја идем, каже, ставио сам руке у цепове, онако, савио сам се да прођем да, каже, бре, како се ја приближава, ја њег... Каже... То сам што се окрете према мени, и поче, каже, да се врти са рукама, каже, овако, уууу. Нешто вришти каже и трчи према мени.

С2: Ја би цркла! Хм, ха.

И: Па и ја.

С1: Па, реко, шта је било? Каже, ништа, каже, то је само протрчало поред њега. Реко, и шта је било? Па следеће је било да се ја ватам за браву. Од врати. (275)

Сусрет Аниног оца са неидентификованим натприродним бићем се дешава на повратку кући. Прича открива простор свакодневног кретања, устаљене путање које је актер морао да пређе до куће, али су оне у појединим ситуацијама, попут описане, изазивале страх и језу.

## 5.2.2. Кућа – хтонски простор натприродних сила бића

У предањима се сусрет са демонским светом дешава на местима која човек није успео да савлада и да им свој печат, одузимајући тако моћ натприродним силама. Као чиста места, кућа и окућница представљају сигуран простор за човека у којима демонска активност није могућа, са изузетцима који представљају појединачне делове куће: ћошкове, димњак, подрум, таван итд.<sup>138</sup>

Опште позната места, маркирана као 'чиста' и сигурна од демонских бића, у нашим теренским записима могу добити другачије значење. Говорећи о конкретним просторима, саговорници их везују за натприродно и мењају оно што бисмо могли назвати стабилним значењем које место има. Ослањајући се на француског филозофа Мишела де Сертоа (Michel de Certeau), у овом делу рада место посматрамо као стабилно и статичко, као „trenutni raspored položaja” (De Certeau 2002: 183), док је простор „practicirano mjesto” (De Certeau 2002: 183). Простор настаје оног тренутка када се у њега упише појединачно искуство, он је „učinak proizveden radnjama koje ga usmjeravaju, uvjetuju, vremenski određuju i omogućuju da djeluje kao polivalentno jedinstvo sukobljenih programa ili ugovornih približnost” (De Certeau 2002: 183).

Кућу је тако могуће посматрати као место које њеним становницима обезбеђује приватност и сигурност, штитећи их од свега што може доћи споља као непријатељско. Ипак, и унутар тог сигурног, освојеног простора, „постоје гранична места која раздвајају затворени

<sup>138</sup> Поред поменутих места у кући која дозвољавају продор демонских сила, изузетак су куће зидане на гробљу и местима погубљења: „Neka područja su, istina, unapred tabuisana kao izrazito nepovoljna za gradnju ljudskog staništa, a ona 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, što naprosto govori o tome da su već naseljeni, kontaminirani natprirodnim” (Bratić 2013: 82).

од отвореног, чист од нечистог” (Раденковић 1996б: 335), какви су ћошкови, огњиште и праг, места која настањују душе предака (Чајкановић 1994а: 79–81). У симболичком смислу, кућа представља простор који је „свој” и којим се, осим у изванредним ситуацијама, демонско биће не може кретати. Док постоји ма који облик делања становника куће, она остаје заштићена и неприступачна натприродним бићима:

„Ali, potencijalnu prisutnost onostranog u prostoru nije uvek lako naslutiti, jer je zamišljena borba između dva sveta neprestana, suptilna igra koja ulazi u sve pore socijalnog života. Uostalom, zamišljeni raspored snaga u prostoru nije jedanput zauvek dat već se menja u zavisnosti od mogućnosti društva da se širi i osvaja nova prostranstva” (Bratić 2013: 81).

У предањима се демонска бића могу приближити кући или дворишту, али њихово штетно дејство се не може даље испољити:

А од појаса тај реп и те ноге, то се јасно видело, и шета, шета, и ту пред њину капију и оде гор у брдо! (279)

Ајде ја где мала капијица, где гаража. Видим ја иде неки. Корак се чује. Ципеле шкрипућу. Тапе тапе, тапе та. Потпуно кораци. Ту дође де капијица. Стадоше кораци. (56)

И он дође из села, почне да лупа у врата нешто. Кад легне, угасе светло, он каже, богу душу. Шта ће, мо’ мати узме нож, и он увече кад се смркњаје. И око куће, забадају нож, режу. До овде да дођеш, одавде назад. Довде долазиш, одавде назад. (69)<sup>139</sup>

Повремено кућа постаје хтонско место по коме се демонски свет може слободно шетати. Ипак, приступ кући није омогућен свим демонима. На пример, недуг се може толико приближити човеку да дође тик испод његовог прозора, а кувика се може видети како стоји на оближњем дрвету. Ова демонска бића, међутим, иако потенцијално угрожавају простор куће, не могу ући у њега. Супротно томе, простор куће постаје, у одређено време, доступан повратницима и духовима. Њихово присуство је понекад само звуковно – котрљање ораха на тавану или у подруму, ударање штапом о зид куће, тресак посуђа у кухињи итд., али су могући и сусрети у којима се може говорити о визуелном присуству повратника унутар куће:

Да, знаш, овај, аеае... Не знам шта ми је страшније. Једном исто, пакујем неке ствари. Спремали смо се да идемо на Балкан фан. Ја пакујем путну торбу. Ја овако пакујем, значи ствари, ја сам овако у једном тренутку, знаш, узимам, и овако се [...] \* и овако нека мала девојчица гледа у мене. Значи, ал’ то је само на секунду сам ја то видела. И већ ми у следећој секунди не видим. (288)

Предање доноси другачију перспективу везану за простор куће, динамичку и зависну од самог контекста. Другим речима, простор куће (или било који други), не постоји више као стабилно једнозначно поље, већ пре као место на којем различити догађаји и карактери у

---

<sup>139</sup> Забележили смо различита сведочанства саговорника о начинима заштите куће и других просторија од натприродних бића. Урезивање крстова на врата куће био је један од начина којима се домаћинство штитило од повратника, а сам ритуал изводио је свештеник. Разговор са саговорницом Јасмином из Куле подстакао је њено сећање на крстове урезане на вратима куће у којој је живела као дете:

„Ја кад сам мало знаш, касније, оно, сазнала да кажем. Ја сад, што ми је било чудно у нашој кући у односу на остале куће. Ту су била она дрвена обична врата. На сваким вратима видим овако крст. Сад, нацртан. И кад сам ја већ стигла да питам мајку шта је то. Па каже, ето, то је рецимо пре десетак година, кад се то догодило, кад је свештеник освештао кућу” (350).

различно време уписују различита значења. У неколико предања забележених од саговорница Ане и Вишње кућа је представљена као хтонски простор:

S1: И она каже: – Почело је, немам појма, свашта нешто да се дешава. Она дође с посла, седне у стан и чује... Чује неки звук. И онда она сконта да се њој чује привезак на вратима. Она је ушла у стан, закључала је и каже, и после три сата, разумеш, она чује, као погледа привезак се клати. Како је кључ у брави, привезак се клати, знаш. Тако је почело с неким ситницама. Не знам, онда... Мммм... свашта нешто јој се ту дешавало.

S2: Она пође на поса, и све позатвара. Кад дође с посла, прозори широм отворени. Рецимо. Знаш то...

S1: Да. И упаљено светло.

S2: Да, упаљено светло. – Ма, каже, ја, биће само заборавила.

S1: Ма и комшилук је зове, каже: – Славице, отишла си на поса, отворен ти прозор до дворишта. Знаш како су оне стамбене зграде. (303)

Разлози због којих се чист простор мења у хтонски могу бити различити. Издвајамо два разлога који доводе до таквог преображавања. Први разлог јесте недозвољена људска активност. У примеру који смо претходно навели, тренутни станари нису урадили ништа што би могло да изазове појаву нечистих сила, али претходни власници јесу:

S1: Да. Знаш зашто? Зато што су ту живели у тој згради где је она живела, где је имала стан у Италији, ту су живели они из Дубоке, из Кучева. Каже да су се они бавили црном магијом. Шта год. Како год.

S2: Па Власи. То мене не чуди. (303)

Место становања може постати стециште злих сила и услед незнања власника. Саговорница Ана је становала у кући у којој је искусила серију чудних догађаја, чији се узрок може пронаћи у њеној одлуци да са пријатељицама призива духове. Напослетку, исте две саговорнице су нам откриле да простор куће може постати нечист, односно „насељен духовима” преношењем предмета из нечистог простора у чист.

Други разлог да се чист простор преобрази у нечист долази од изостанака људске бриге. Смањивањем људске активности или њеним потпуним изостанком повећавају се моћ и активност натприродног света. Уколико човек није кадар да сопственим делањем одржи интегритет куће као светог места на коме се окупља породица, онда таква кућа постаје простор на којем се слободно могу окупљати и множити нечисте силе. Саговорница Живка је описала кућу из њеног комшилука, коју су њени станари запустили:

Јер то је стварно било. Сад кад чујем ту птицу, то ми тако језиво. А оне се лежу овем блесавем, овем, како, [...]\*. Ту се легу. [...]\*. Понекад. Па ту се лежи у овем, у овем чуду. Код овога има свашта. Кисела дрвета, она се ту, овде се направила ко шума. Нема. (124)

Оно што кућу чини сигурним местом јесу људи који је настањују. Када је они напусте, кућа постаје место пребивалишта демонских бића и у њој се размножавају демонске птице. И визуелна промена куће и окућнице постаје погодно тле за насељавање бића хтонског света, јер оно све више наликује на шуму – простор који је одвајкада измицао човековој контроли. У комуникативном контексту у којем је забележено, предање регулише социјалне норме у заједници. Суптилна осуда власника запустене куће и дворишта не односи се на естетску неуређеност тог простора, већ на њихову моралну обавезу да се старају о кући. Повредом те норме станари угрожавају све око себе јер хтонско место прети да уништи остатак простора

који је чист. Оглашавање кукувије представља знак да ће неко у непосредној близини умрети, што значи да је сваки појединац, укључујући и саговорницу, угрожен.

За чланове заједнице једна напуштена кућа представља место опасности – она измиче људској контроли. Иако се налази у уређеном делу села, простору које људи контролишу, она прети да угрози село и целу заједницу. Идентичну моралну поруку носи предање о сеоском гробљу које смо забележили од исте саговорнице:

Или кад ово гробље. Јао, код нас изумреше млади људи, умреше млади људи. Умре, умиру свуд људи млади. Као, ово, кад смо... Старо је гробље тамо, а ми смо пошли с овем, па смо пошли према селу. А поп као, онај [свештеник]\*, реко требали смо од Илијине куће [последња кућа у селу пре гробља]\* па тамо да идемо [ка старом гробљу]\*. А ми смо одонут па овамо [ка селу]. И да ће се затре село. То [свештеник]\* причао. Ће да се затре село. Па то су сад приче... (131)

Просторни распоред између села и гробља подразумева постојање граница. Наведени део транскрипта разговора говори о нарушавању устројства у начину организације гробља, односно постављању парцела у њему. Парцеле на гробљу су, према саветима свештеника, требале да буду организоване од последње сеоске куће, која се налазила у близини гробља, ка старом гробљу. Средишњи део – између последње сеоске куће и старог гробља – припао би територији новог гробља, које би било омеђено и не би могло да се шири ка селу. Уместо тога, мештани су парцеле заузимали од старог гробља, ка селу, стигавши убрзо и до сеоских кућа. Конфигурација читавог терена се на овај начин мењала, а гробље се ширило ка селу. Новонастала граница између села и гробља резултат је изневеравање моралних и социјалних вредности, а казна за непоштовање свештеникових речи у прошлости јесте, према саговорници, све већи број младих људи који у селу умире. Схватање односа између различитих елемената гробља у простору испоставља се као кључан елемент за обликовање сижеа предања. Да је просторна организација гробља била спроведена према саветима свештеника, садашњост би изгледала другачије. Уместо надјачавања гробља са својим становницима, другачије просторно устројство подразумевало би надјачавање села и живих људи. На метафоричком плану, радило би се о победи живота над смрћу.

## **6. Друштвени контекст и предање**

У овом поглављу биће представљени одређени аспекти друштвеног контекста који су условили опстанак предања у истраживаној заједници, првенствено аспекти контекста приповедања. У дисертацији неће бити речи о општим друштвеним и културним чиниоцима, него о оним који су у непосредној вези с главном темом нашег рада, а то су забележене приче и предања. О контексту приповедања предања говориће се на основу истраживачког искуства на терену, које укључује истраживачке и неформалне разговоре са члановима заједнице. Ови разговори омогућили су ближи увид у то како предања и приче о искуству са натприродним постоје и опстају у заједници. Због тога се ово поглавље бави контекстом у коме се предања и приче преносе, односно контекстом приповедања. Пажња ће бити усмерена и на начин на који су приповедачи говорили о контексту преношења предања у заједници, а затим ће речи бити о приповедању предања и прича о искуству са натприродним које учествују у креирању места Бегановац.

### **6.1. Околности приповедања и однос публике према приповедању предања**

Становници места у Браничевском округу у којима смо истраживали показали су велико интересовање за тему нашег рада, што нам је омогућило да развијемо богату мрежу сарадника и саговорника, и уједно послужило као значајан показатељ статуса предања и прича о искуству са натприродним у заједници. То интересовање није увек било једнако код свих саговорника и сарадника, а није ни долазило увек из истих побуда. Начелно се могу издвојити два разлога због којих су предања опстајала у заједници.

Први разлог тиче се односа људи према предањима и значаја који им се приписује. Саговорници и сарадници предања су сматрали важним за заједницу и према њима су се односили као према фолклорним творевинама које треба сачувати од заборавља. Нарочито су мештани Црљенца исказивали интересовање за предања јер су их сматрали делом традиције која ће нестати када нестану њени последњи носиоци, а то су, према мишљењу наших сарадника, старији мештани села. Појединци са којима смо разговарали сматрали су наше теренско истраживање добрим оквиром за чување предања. Један од начина да се традиција сачува јесте да се начине видео-записи, у којима би предања говорили старији мештани села, попут саговорника Марка и саговорнице Ленке. Сарадник Мирослав Животић, професионални фотограф и камерман, више пута нам је предложио да окупимо талентоване приповедаче који би нам говорили предања о локалним манастирима, црквама, светим изворима, али и демонолошка предања и приче о личним догађајима са натприродним.

Други разлог интересовања за истраживачку тему био је личне природе. Наши саговорници су своја искуства са натприродним често описивали као „чудна”, „несвакидашња”, „необјашњива”, али и „страшна” и „много тешка”. Поред тога што је на личном, психолошком плану било захтевно говорити о искуствима са натприродним, саговорницима је било тешко да приче поделе са другима и суоче се са потенцијалним неодобравањем заједнице. Научно интересовање за ову тему охрабрило је неке саговорнике и пружио им сигурно окружење, у коме њихова искуства неће бити дискредитована као измишљена. Саговорници су врло често истицали да оно што су доживели не причају свима. Рецимо, саговорница Живка нам је испричала два догађаја које још увек не разуме у потпуности. Пошто је њена породица више пута одбацила њену причу као немогућу, престала

је да је дели са другима. Саговорница Ана је експлицитније исказала коме прича о својим искуствима: „А не. Ја причам. Ал’ причам стварно особама које ће да ме разумеју” (334).<sup>140</sup>

Многобројне свакодневне разговоре у којима смо учествовали сматрамо важним извором информација за осветљавање околности које омогућују да се предања преносе и опстају у заједници. Уобичајен подстицај за казивање предања био је помен неког локалитета важног за заједницу или неког догађаја који би био доведен у везу са предањем. Наше искуство потврђују и други истраживачи:

„Predaje se javljaju, mogli bismo reći, gotovo nepredvidivo. I bez obzira na tipologizaciju, znaju izbiti u razgovoru, u prolaženju nekim krajolikom pored ruševina ili pored mjesta gdje su još postojale građevine uz koje su vezani ili povijesni ili istiniti događaji kazivača, koji se ili prilikom prolaženja ili u nevezanom razgovoru putem asocijacija prisjeća neobičnog doživljaja, svoga ili onoga što ga je i sam čuo od drugih koji su se našli u sličnim situacijama” (Zečević 1986: 38).

Предање може да изазове неки необичан догађај у заједници. Такав је случај са предањима која су се појавила у периоду након што је запаљено сеоско заветно дрво 2017. године у Бегановцу. У свакодневним разговорима могли смо да чујемо предања о заветном дрвету, чесми у његовој непосредној близини, али и нова предања о појави лика девојке у диму изгорелог храста (види потпоглавље 6.3. *Бегановац – учешће заједнице у креирању места*).

Сличну ситуацију у којој се предања јављају у свакодневним разговорима доживели смо у нешто измењеним улогама. У пролеће 2021. године посетили су нас пријатељи у Црљенцу. До наше куће их је водио пут којим су морали проћи поред старе предратне куће, једине такве у селу. Кућа је била оронута и у њој у то време није било становника. Својим изгледом (Слика 1) издвајала се од свих осталих кућа у непосредној близини и изазвала пажњу посетилаца који су је први пут тада видели. Уследио је разговор о самој кући, оквирном периоду њене изградње и некадашњим становницима. Убрзо, преузели смо на себе улогу приповедача предања и прича које се везују за ову кућу. На нашем репертоару нашло се предање о змају љубавнику – он је посећивао две сестре које су некада живеље у овој кући. То предање смо забележили и приликом теренског истраживања, али и слушали и запамтили много раније у детињству. У теренском истраживању приповедачи су, поред предања о змају љубавнику, говорили и друге приче које се везују за саму кућу:

С1: То су причали, ал’ то, још сам био дете. Знаш код ове, [...]\*. Па знаш оне две кугле?

И: Мхм.

С: Аха.

С1: Што била једна плава, једна зелена.

И: На тераси?

С1: На тераси.

И: Аха.

С1: Не знам ко то каже, пролазио, и то ноћу, као, виде се оне, те, светле, и као неке муње из њих...

<sup>140</sup> Интересовање за тему као „занимљиву” такође је био један од разлога због кога су саговорници желели да говоре предања, али само делимично може бити посматран као један од чинилаца који доприноси опстанку предања у заједници:

С1: Не, пази, тема је јако комплексна. И јако интересантна. Можда кад будеш други пут дошла код мене или следећи викенд кад си ту, значи, па да и, да дође и теча Јоца па да се испричамо. Много ми се свиђа та твоја тема.

И: Ето... Супер.

С1: Много ми се свиђа. Значи, јако је комплексна и сложена и ту толко материјала има. (333)



С: Ја сам чула да и змајеви долазили код Милице, долазио змај ту нака. (122)

Предање су у фрагментима испричали саговорници Раде (С1, рођен 1965) и његова мајка Живка (С, рођена 1948). Идентичну причу чули смо нешто раније у неформалном разговору са мештанима села, а испоставило се да су је често размењивала деца школског узраста између себе. Према овој причи, две кугле су биле беле и плаве боје. Једна кугла распрсла се сама од себе, након чега је једна од сестара умрла. Друга кугла у то време још увек је постојала. Деца су редовно проверавала да ли је цела, верујући да када се она распрсне, и последња становница куће ће умрети. Још једна прича везивала се за поменућу кућу и две сестре, а чули смо је у тинејџерским годинама од пријатељице која је, једина, имала прилику да види унутрашњост куће. Према њеној причи, кућа је имала велики антре из кога се степеницама ишло на спрат са више спаваћих соба. У једној од соба коју је видела, налазио се кревет са балдахином и на њему положена венчаница. Причу никада касније нисмо успели да чујемо или забележимо од других мештана. Међутим, све ове приче показују велико интересовање различитих генерација за необичну кућу и њене становнике, а предање о змају љубавнику послужило је као предложак за даље фабулирање о судбини њених становница.



Слика 1. Предратна кућа у Црљенцу. Фотограф: Мирослав Животић

Разговори са саговорницима, нарочито они који су више наликовали на свакодневне разговоре, а не истраживачке, добар су извор информација о контексту у коме се у свакодневним приликама размењују предања. У спонтаном истраживачком интервјуу са групом пријатеља, саговорница Тијана је описала једну од ситуација у којој су казивана предања:

И Петар се пресеко усред кафића. Немој да снимаш то [смех]\*. Седели смо у кафићу и причао је тај лик те приче, он је баш волео да прича све то. И нестала је струја. А пре нестајала струја по селима. И седимо са свећом. И он је причао о свему томе, о тој некој жени, не знам чему. (437)

Врло често су саговорници у току истраживачких разговора упућивали на друге приповедаче, своје пријатеље или познанике, откривајући нам и да су теме везане за натприродна искуства честе у њиховим приватним разговорима. Иако нисмо могли да снимимо ове приватне разговоре, информације које су нам саговорници пружали о њима сматрамо важним сведочанством о преношењу предања у одређеним групама. Тако саговорница Ана упућује на свог пријатеља Марјана као потенцијалног саговорника, описујући га као „доброг саговорника” и неког ко „све зна”:

S1: Ја сам имала си... Ја имам једног... Он је исто добар саговорник. А, то ми је јако добар друг. Један дечко, он је осамдес четврто годиште. Зове се хмм Марјан, мислим, [...] мој. Аааа. Ми смо стварно јако добри.

S2: Он свашта зна да прича.

S1: Он тако свашта зна да прича. Зна да ти гледа у шољу.

И: Супер.

S1: Зна да гледа у карте. Прориче судбину. А он је стварно врачарица жешћа. Зна да баца угљеве.

И: Озбиљно?

S1: Аха. Знаш ти шта он све зна. Он је баш врачарица. (281)

Ана нам је такође открила да своја искуства са натприродним дели са пријатељем Марјаном. Од њега је добијала помоћ у тумачењу сопствених искустава: „Онда ми се дешавало неко легне поред мене, осећам да ме неко дира по ногама. И то. Баш кад сам с Марјаном причала, каже он, то је водењак” (283). Водењак је у традицији увек везан за воду, те Марјанова погрешна претпоставка о водењаку не може бити традиционална, наслеђена. Његово непоуздано знање, сачувало је име демона, али му слободно, у својој интерпретацији приписује својства која се за тог демона не везују, већ то чини *на лицу места*, поведен причом коју је слушао. Спонтана атмосфера у којој се предања приповедају делимично је рекреирана у току нашег истраживачког интервјуа у Марјановој кући, коме су присуствовали његови родитељи и саговорница Ана. У појединим моментима чинило се да саговорници нису свесни присуства истраживачице, већ су спонтано разговарали и обраћали се једни другима, дискутовали, размењивали мишљења о испричаном. Наредни транскрипт дела разговора показује како Марјан приповеда предање које је претходних дана чуо:

И: А је л’ ти причали још нешто ти из [...] да виђали?

S1: Па то сам чуо. Чуо сам овако... Деса ми причала синоћ. Ја баш... Синоћ, да видиш. Синоћ ју дошла девојка у собу.

S3: Стварно?

S1: Аха.

И: Које то?

S1: На Десу. Баш сад ми причала, ја сам се смејао. [...]\*

S2: [...] У кућу?

S1: Његова мајка, каже, ја сам легла, каже, а... у кревет. Лежим. Будна сам. Да л’ лаже, да л’ истину каже. Ал’ како прича, као да је све стварнос. Каже да... У један ма се тргне, и види – стоји девојка. Дуга коса до дупета, а сува, мала. И каже, Деса ју пита. И Милан потврђује, оно... будан био и он.

S4: А и он?

S1: Аха. Каже, шта је било? Ма еве нека девојка, оће легне до мене. Па направи гу место! Каже, ја се померим, и... па која је, каже ми, каже, не мож да каже, пуна јој уста са воду. И каже, ја изађем напоље, упалим светло. Стојим усред собу. Нема, каже, ништа.

S3: Ццццц.

И: Чекај, а де је то било?

C1: У [...]\*.  
Д: Исто у [...]\*  
C1: Да.  
C3: Они су, кад се крене...  
C1: То су Власи. (159)

Марјан (C1) причу почиње *in medias res* („Синоћ баш, дошла девојка у собу”). Приповедање је емотивно обојено: он прича са усхићењем („да видиш”), укључује препричане дијалоге између учесника догађаја и додаје своју реакцију („ја сам се смејао”). Приповедач је о новом догађају првенствено известио оца (C2), мајку (C4) и Ану (C3), дакле, групу с којом иначе размењује овакве и сличне приче. Он започиње процес обликовања једног свежег доживљаја у причу, која се може али и не мора даље преносити. У истраживачком интервјуу овом приповедачу пружа се прилика да уведе нову причу, о којој још нису слушали. Марјан приповеда опрезно, користећи се формулативним исказима („да л’ лаже, да л’ истину каже”) којима се дистанцира од испричаног. Он чека реакцију слушаца који ће прихватањем или одбијањем приче одлучити да ли ће она постати део њиховог репертоара и евентуално се даље преносити.

Током теренског истраживања у више наврата били смо усмеравани ка „другима” као бољим изворима информација о нашој теми. Саговорници су нас упућивали на места где већинско становништво чине Власи. У исто време, демонолошка предања и теме везане за натприродна искуства саговорници су готово увек сами, асоцијативно, доводили у везу са врачањем као праксом коју су често приписивали припадницима влашке популације:

C1: Ја нисам видо. Али нисам чуо да причају нешто много. А знаш де д’ идеш?  
Мораш д’ идеш у власију. (122)

C: Али то је та влашка магија и та влашка та...  
C1: А они тамо по Неготинској крајни, они имају. (132)

C: Ја ћу да ти кажем. Мада, да ти кажем, о тим, таквим стварима које тебе баш конкретно интересују, највише могло да се информишеш околина Жагубице, ова села. (101)

C3: Добро али мени су интересантни. Али они су много више задржали на југу Србије те неке обичаје и можда Власи овде него овај наш стишки крај... (177)

Напоследку, уверили смо се на терену да се демонолошка предања могу казивати и у присуству деце. У истраживачком интервјуу са саговорником Драгишом присуствовали су чланови његове породице, међу којима се налазио и његов праунук, петогодишњак. Дечак је учествовао у разговору, повремено прекидајући дедино приповедање, и затим одлучио да и сам исприча причу о ономе што се њему догодило. Нажалост, тај део разговора нисмо снимили и причу овде доносимо према сопственом сећању. Дечакова прича испричана је на основу дединог приповедања и укључивала је идентичне мотиве: пут до куће у току ноћи, изненадну појаву „бића” из мрака, страх и сазнање да се иза свега крије обичан човек.

## 6.2. Приповедачи о контексту приповедања предања

О контексту који омогућава да се традиционална предања одржавају у заједници или из ње ишчезавају сазнавали смо од самих саговорника. Запазили смо да саговорници често користе временски маркер *старо време* када желе да укажу на прошлост у којој су се предања

много чешће казивала. Према мишљењу саговорника, разлози за причање предања у прошлости могли би се пронаћи у мањим могућностима за забаву и сиромашнијој едукацији становништва. У наредном примеру, *старо време* се односи на период без електричне енергије, кад су могућности за забаву биле ограничене, што је погодно настанку и преношењу предања:

Па пре то се веровало. Ја мисим да су то људи тако били... Нису имали ширину, нису имали дуго забаву. Знаш. Јер шта смо... И ми као деца кад смо били, нисмо имали телевизор. Као ја кад сам била дете. Ми смо шездесете добили струју и телевизор. (118)

У другим примерима *старо време* представљено је као изразито погодно за приповедање, чија је основна сврха разонода, без обзира да ли се приповеда у доколици или у току рада, када му је функција да тај рад учини подношљивијим. Приповедање је било саставни део свакодневице и на тај начин је предању обезбеђено преношење у оквиру заједнице:

Мо свекар волео да прича те приче, знаш, много те, знаш, [унуцима]\*. Је л' он кад одемо да беремо кукуруз, он да би, он и прича, и они слушају, упијају, и они забораве да се љуте, да беру кукуруз. Него се бере, бере, и он и прича, и они се смеју, знаш, и кроз то беру деца кукуруз па да виш како. И сетим се да је причао и каже како је неки њима причао зашто се зове Грац тамо. То између, то је ваљда између Црљенца и Куле оно брдо, тамо из Стига. То се зове Грац. Зашто се то зове Грац. То је као... То се нека кочија ту видела, па се ту видело те, како се ту возила нека млада, па се то, то је била златна кочија. Па се то, то њима он прича и сад то, а како ово, а како оно, па не могу да се сетим шта. И на крају они укопчају да то није истина. А то је деда, то је као њему неко причао. Њему неко причао. (116)

Приповедање о догађају за који сви на крају схвате да није истинит дешава се у време када је још било оних који су уживали у слушању и приповедању оваквих прича. У опису контекста ситуације извођења предања оживљава се породична слика у којој је улога приче да забави и олакша заједнички рад. Иако је свим учесницима бербе јасно да је посредни догађај који има фикцијски карактер, то их не спречава да постављају додатна питања о златној кочији која се појављује надомак места у коме се налазе.

Саговорници доживљавају прошлост као време када се, како кажу, „веровало у свашта” и када су се упражњавале одређене праксе против демона. Приче о сусретима са демонским бићима су такође измишљане из различитих разлога – из забаве или личне користи, попут крађа или прељубништва. У разговору у коме је учествовала група пријатеља на слави истраживачице, саговорници су покушавали да укажу на фикцијски карактер предања и тумачили узрок њиховог настанка:

S3: Ма то, бре, иду, ишли пре... Ноћу, рецимо, сад неки. Те швалерације и те заједнице. Неки стане под неко дрво, знаш, и сад, не види му се глава.

[смех S2]\*

S3: [...] сам се види. Они виде, леле, човека без главе видели.

S1: Па да.

S3: Видели човека без главе. [говоре у глас]\*

S4: Раније су много више су људи ноћу ишли пешака. Ми, тако су те неке ствари можда погрешно виде.

S1: Па баш то. Али што каже, онај се враћа из крађе, онај се враћа из швалерације. Онај се враћа из онога. И онда виде нешто и одма то [...]\*

S3: Стигне берба пасуља и кукуруза кад оно – оп, појавили се неки људи...

S1: Поја... Е...

[смех]\*

C3: [...] \* Оно тамо неку жену затекли, неко видо у швалерацији, и она одма сад знаш, да се оправда...

C1: И није само то. Него и кад се то бере рецимо, кад нешто. Да не би људи излазили у поље да ови који краду, да могу да краду слободно.

C2: Да, да, онда кад је берба, то се појавили неки људи.

C1: Увек се појављују неки.

C2: Увек се појављивали! (344)

Ноћ је опажана као време када су могућности кретања биле ограничене. У наредном примеру саговорник је истакао разлоге због којих су измишљане приче о демонским бићима која се крећу најчешће ноћу:

У та стара времена кад није била електрификација, кад није било улично светло и ово светло. Измисле причу. Појавио се неки вампир и шта ти ја знам. У селу. И сад. Ноћу. Нико не сме д изађе у двориште. Куј имао батеријску лампу ил нешто, оно. Куј нема, нема. Фењери и шта ти ја знам. Е те приче су попови измислили да би слободно ишли по дворишту, шта нађу, таманили. (416)

Електрификација је објашњење које приповедачи често нуде као разлог престанка активности демонских бића. Оваква запажања износе и наши саговорници. То им омогућава да се дистанцирају од прича о демонским бићима и понуде рационална објашњења за њихово ишчезавање у садашњости:

C2: У старо време није била струја. Није било техника. Није било ништа. Од технике и од струје све бежи. Ако нечега има.

C1: Од светла.

C2: Од светлости. То пре није било и можда се...

C1: Једна петролејка и њу штеде, гасе. (296)

Саговорници су нудили и друга рационална објашњења за престанак активности демонских бића, попут напретка у медицини („Е сад, од како вакцина обавезна, од малог те вакцинишу, она је сад. Свима су као коже прободене” (419)), промена у начину живота, губљења обичаја. Демонска бића нестају и свесном активношћу човека који нарушава њихова пребивалишта.

Саговорници прошлост замишљају као идеалну за причање и преношење предања и прича о искуству са натприродним. Везе са садашњошћу нису у потпуности прекинуте, јер се и садашње време, судећи према прегледаном теренском материјалу, показује као погодно за предања. Оно што се мења јесте контекст у коме се предања преносе. Пример који даље наводимо наставак је разговора (види пример 118) са саговорницом Живком и илуструје наше закључке:

С: Радио прво, у ствари. Радио. У село, у Топоницу шездесете дошла струја и радио. И шта си ти могло да, да ово, да знаш. Нисмо знали. То је биле те приче. Онда играло се на снегу, играло се напоље, играле се школице, играо се клис, играле се ове, игри... Овако шта се играло као деца. Зиме се играле с пасуљ оне мице, то, то се играло. Играмо, пишемо, цртамо, играмо са луткице ’ел било шта, није имала телевизор, ниси ништа знао, слушао си од баба то тако, бабе можда су измишљале. А можда, не знам. То си тако слушао од њи. Јер ниси имао. А ово сад само буљиш у ово и све чујеш и све видиш. И као оно сад кад влашке магије, кад почну да причају. Па кад убадају са онај колац, у којем селу тамо код Неготина. Па једна, јао, па видели тога, видели тога, па се дизо тај и оно... Ја сам се смејала једно вече, па каже, морали да иду да траже коц од овога глога да прободеду, да се не вампири, да ово. (118)

Иако су приче о демонским бићима део усмене приповедачке праксе која припада прошлости, не може се рећи да ових прича више нема у садашњости и да су нестале са њиховим последњим приповедачима. Предања о вампирима и другим демонским бићима и даље постоје, о чему сведочи теренска грађа. Идеја о нестанку прича постоји у свести приповедача, али се заправо ради о променама на пољу тема, мотива, ликова, и пре свега ситуацијског контекста преношења предања.

### 6.3. Бегановац – учешће заједнице у креирању места

Предања су увек тесно везана за средину у којој настају – физичку, културну и историјску. Она откривају због чега су одређена места била важна њиховим становницима у прошлости и одређују, у извесној мери, однос према тим местима у садашњости. Стварна места која окружују приповедача и његове слушаоце важна су јер предањима омогућују виталност – она функционишу као неисцрпни извор инспирације за причање нових прича и, у исто време, она претварају простор у место:

„Предања су испричана у оквиру одређеног простора и односе се директно на тај простор, колико год он широко или уско био дефинисан. Када су испричана, запамћена и пренесена даље, указујући на тај простор и друге просторе и људе који су познати приповедачима и слушаоцима у њиховом свакодневном животу, она ће обично утицати на начин на који се схвата средина где су она испричана” (Gunnell 2008: 14).<sup>141</sup>

Као јединствен простор у предањима забележеним у усменом приповедању Црљенчана издваја се Бегановац. У усменој приповедачкој традицији, представе о овом простору обликоване су у причама о појединачним локусима – чесми, сеоском запису, раскрсници, мосту и другим, који се налазе у његовој непосредној близини. У зависности од личних склоности приповедача, њиховог познавања локалне усмене историје и усмене традиције, односа према веровању у натприродно, приче које су утицале на креирање значења овог простора разликују се тематски, а улога коју су имале у животу појединаца и заједнице је у већој или мањој мери истакнута у приповедању. У даљем тексту биће показано на који начин људи дају значење овом простору. Истраживање је усмерено ка сазнању начина на који мештани доживљавају овај простор, како „prisuju svoju prisutnost i iskustvo u prostor” (Belaj 2011: 244), претварајући га у место. Предања нам показују како су се људи, међу којима су многи наши саговорници, кретали кроз овај простор и улазили у различите односе са њим и како су поједина места утицала на њихове животе.

#### 6.3.1. Историјски и псеудоисторијски слој причања о Бегановачкој чесми и цркви Ружици

У основи приповедања о Бегановцу<sup>142</sup> налази се неколико локуса који су имали значајну улогу у прошлости становништва које је насељавало ово подручје. Један од важних локуса је чесма у атару села Црљенац, у Бегановцу.

<sup>141</sup> У оригиналу: „Legends are told within a particular space, and refer directly to that space however broadly or narrowly defined. And when they are told, remembered and passed on, referring to this and other spaces and people that the tellers and listeners are aware of in their daily lives, they will commonly have an effect on the way in which the environment they are told in is understood” (Gunnell 2008: 14).

<sup>142</sup> Бегановац (као Бегуновци) спомиње се у повељи кнеза Лазара и патријарха Спиридона о манастиру Дренчи из 1382. године. Село Бегуновци наводи се заједно с другим браничевским селима на реци „Вителници” (данашњој Витовници) (Новаковић 1912: 764; в. и Крстић 2006: 125). Бегановац се потом помиње у Браничевском дефтеру из 1467. године као нахија Лучице и то под именом Богуновац или Богуновце, Богуновци (Stojaković 1987: 222).



Слика 2. Чесма у Бегановцу. Фотограф: Даница Јовић, новембар 2016.

О Бегановачкој чесми (Слика 2) нема много забележених историјских и етнографских података. Фотографија чесме у Бегановцу може се пронаћи у књизи Драгане Спасић Ђурић *Град Виминацијум* (2015), у поглављу „Култови и религија”. У периоду од средине 2. до почетка 3. века на простору Виминацијума постојао је култ бога Митре, персијског бога светлости и ватре.<sup>143</sup> Ауторка, међутим, не упућује директно на место где се данас чесма налази као на култно место бога Митре. Током овог истраживања није се дошло до података о месту и времену изградње садашње чесме у Бегановцу, као ни до потврде да је она посвећена богу Митри. У етнографским изворима Бегановац се помиње као свето место са лековитом водом, где жене остављају дарове и умивају се сваке Младе недеље (Ђокић и Јацановић 1992: 89).

Чесма у Бегановцу налази се у непосредној близини реке Витовнице, у удолини, окружена дрвећем, тако да је њу, бар данас, немогуће видети са главног пута који повезује села Црљенац и Кулу. Мештани Црљенца, укључујући и неке од саговорника, сматрају да је чесма посвећена богу Митри. Уз чесму, материјални артефакти – остаци грнчарије, оруђа за рад, стари новац, накит и сама чесма, представљају реалије из савременог света и сведоче о постојању живота на овом месту, и уједно се користе у причама као материјални доказ испрличаних догађаја.

У креирању Бегановца као места, саговорници казују приче у којима се (псеудо)историјски елементи прожимају са локалним предањима. О томе говоре две варијанте предања о цркви Ружици у Бегановцу. Поред тога што говоре о чесми, која је очувана до данашњих дана, поједини саговорници указују на то да се у њеној близини налазила и поменута црква. Литература која нам је била доступна током писања докторске дисертације не доноси потврде да је црква Ружица постојала на овом месту у прошлости.<sup>144</sup> Поред тога,

<sup>143</sup> У Римском царству бог Митра је био популаран јер је „својим верницима нудио утеху и обећавао блаженство након смрти, чиме је полако, али сигурно, отварао пут хришћанству” (Спасић Ђурић 2015: 97).

<sup>144</sup> Консултовали смо следећу литературу: В. Петковић (1950), О. Зиројевић (1984) и Б. Кнежевић (1988/89: 197–209).

нема помена о овој цркви ни у предањима, док су о околним црквама и манастирима<sup>145</sup> забележена предања већ од 19. века у разним изворима. Рецимо, Милан Ђ. Милићевић је у *Кнежевини Србији* забележио предање о оближњем манастиру Брадачи у селу Кула, за чије се осниваче сматрају Вук Бранковић или краљ Вукашин (Милићевић 1876: 1031, 1082). Идентично предање спомиње и Феликс Каниц приликом описа рушевина које је затекао на месту манастира Брадаче (Каниц 1985: 222).

На основу неких помена, пре свега оних у којима се село Бегановац помиње у повељи кнеза Лазара и патријарха Спиридона манастиру Дренчи (Новаковић 1912: 764), можда би се могло говорити о својеврсној конструкцији. Усмени приповедач је причу о Ружици могао конструисати на основу аналогije с другим црквама сличног имена, а можда и на основу познавање текста повеље кнеза Лазара манастиру Дренчи. Неколицина саговорника, укључујући приповедача Марка, говорили су о цркви Ружици, њеној локацији поред чесме у Бегановцу, а у приповедању се могу уочити и историјски извори, вероватно преношени усменим путем:

Ту била црква Ружица. Селу Бегановцу поклонио цар Лазар. Овем, манастиру Дренчи код Трстеника. Пре имали манастири метохе. За убирање прилога за калуђере. То село давало за Бегановац. И ту црква била и у те цркве светиња. Само ја [...] чека, то је било... Уф... па десетину година можда је било, ал' де сам ја онда... Да л' д' испитујем за ту светињу. Један деда ту што причао, рођен деда 1856. То је далека прошлост. (19)

У више разговора са овим приповедачем помиње се да је он о цркви Ружици слушао као дете, од старијих мештана села.<sup>146</sup> Према њиховој причи, на месту на коме се данас налази чесма у Бегановцу некада се налазила и црква Ружица. Примери других приповедача биће размотрени касније.

У своју интерпретацију предања о цркви Ружици саговорник укључује историјски догађај – пренос моштију Свете Петке у Србију 1398. године и околности у којима је дошло до њиховог преношења. Након што је оптужен за сарадњу са Угрима, деспот Стефан Лазаревић нашао се у незавидној ситуацији код султана Бајазита. Како би измирила зета и сина, кнегиња Милица одлази код Бајазита I у дипломатску посету, заједно са монахињом Јефимијом. Након измирења и у знак захвалности, Бајазит кнегињи нуди награду, а она тражи мошти Свете Петке.<sup>147</sup> О истом догађају приповеда и Марко:

Онда, Јефимија оде код зета у Видин да измире. Стевана и ... И кад оне доказали, успела та њена. Зет и ташта помирили, и тражио он за та пут толки што прошли да је награди. Она затражи Свету Петку. А он се насмејо, суве кости тражи, шта ће и' суве кости. Надао се да да благо да и' награди. А она узе Свету Петку. (37)

Мошти Свете Петке пренете су из Видина у Србију. Неко време биле су чуване у

<sup>145</sup> Овде се пре свега мисли на предања која се везују за сестру Јелицу и постанак околних манастира Заове, Брадаче, Рукумије и извора Сестрољина и Кусана. Види: Дишић 2016: 79–124; Петровић и Јовић 2020: 291–307.

<sup>146</sup> Као извори наводе се припадници генерације мештана Црљенца рођени средином 19. века. Саговорник Марко се позива на њих као на ауторитет у преношењу тачних информација о постојању цркве на простору Бегановца: „Душан Бачин, њин деда. Он 1856. године рођен. Знаш и можда кад насељаван Црљенац. Он причао, и Милан један, он је опет ту негде, половином 19. века рођен. Да је била црква Ружица у Бегановцу” (37).

<sup>147</sup> О преносу моштију Свете Петке из Видина у Србију 1398. године и значају овог догађаја за српску средњовековну државу деспота Стефана Лазаревића писала је Даница Поповић. Према овој ауторки, мошти Свете Петке, заједно са моштима царице Теофано, пренете су у Србију. Овај чин донео је тренутну стабилност Србији у односима са Портом, а сам пренос моштију имао је симболички карактер: „Србија се очигледно налазила у таквом положају да су јој свеци заштитници били преко потребни (Поповић 2006: 288). О кнегињи Милице и њеној дипломатској активности у контексту сагледавања улоге жене у српској средњовековној држави писала је и Светлана Томин (2011).



црквама и манастирима у околини Крушевца, да би их, према речима саговорника Марка, деспот Стефан пренео у београдску цркву Ружицу:

Цара Лазара син. Био на власти. И да је он, то сам чито, подиго цркву Ружицу у београдске тврђаве. То постоји и сад. Али да светињу одно тамо и тамо направио цркву Ружицу. Тако ми ови старци причали. (19)

У приповедању саговорника Марка запажа се тенденција да докаже везу између београдске цркве Ружице и цркве у Бегановцу. Поред тога што се позива на усмено знање старијих мештана о истоименој цркви, Марко укључује и друге (псеудо)историјске податке којима би поткрепио тврдњу да су мошти Свете Петке заправо једно време боравиле у Бегановцу. Са тим у вези јесте и низ реминисценција на владавину кнеза Лазара и његову везу са подизањем манастира Горњак. У приповедање су укључена и предања везана за Лазареве поседе у околним местима (в. Ђокић 2001б), како би се оправдала и доказала претпостављена путања кретања кнегиње Милица и Јефимије до Бегановца:

И моје мишљење је да је тај пут што је био за време Римљана, и ова табла у овем, у Дунаву. Што је сад ови изместили кад језеро [...] то је Трајанов пут био за Бугарску, за тај крај. Да оне су ту ишле, нису имале потребе да иду овамо на Ниш или на Зајечар доле да, па да се врћу овде. А Крушевац се не помиње да ношена тамо. И то је сто посто та црква. Кад дошли једни из Велике Плане овде на Кожух, ту у Бегановац. Ја сам после гледо и размишљао са онем. Вероватно да на брегу, код Бегановца, па љештер, ту, ту је црква била Ружица. Па порушена. (37)

Веза која се у приповедању креира између две грађевине треба да потврди постојање бегановачке Ружице на овом простору, али и истакне њену вредност. Одлука деспота Стефана да цркву у Београду назове Ружицом открива тежњу саговорника да се ода почаст бегановачкој светињи:

А нисам ја знао онда, десет година, да питам њи кака то светиња, шта је то светиња. Ја сам мислио, замишљао да они пренели целу цркву у Београд. Па да... Материјал, знаш.. Однели па направили там. Ал' они светињу, однета светиња, знаш, била светиња ту. Ал' друга светиња ниједна није била, осим Свете Петке. А исто Ружица се зове у Београду.

Приповедач Марко говори из позиције десетогодишњег дечака чије апстрактно мишљење још увек није било развијено па због тога није могао разумети шта је светиња и како је могла бити пренета на друго место. Неразумљива идеја о светињи о којој је слушао као дечак разјасниће се накнадно, у каснијим годинама живота. Пошто буде проучио историјске изворе о преносу моштију Свете Петке у београдску Ружицу, приповедач ће моћи да „правилно” (ре)конструише цео догађај.<sup>148</sup>

<sup>148</sup> Приповедач, осим на сећања претходних генерација, ослања се и на властито сећање на цркву Ружицу, односно на материјалне остатке грађевине за коју сматра да су темељи цркве:

Посвећена богу Митри, нема крст, нема ништа. [...] тријес и пет метара дугачка, пет метара широка. Два одељења петнајст са пет, и једно одељење пет са пет. То сам гледо, мерио кад жито смо жњели. Ја и Гиле. Ја сам био на комбајн и кад сам погледо, фотографија. У житу. Ово жито црвено. Класови велики, а на темељу, де темељи, мали, ситни класови, црни. И темеље, где год темеље, ишо, путања, црни класови и ситно класићи. И ја се скинем с комбаја и корацима, велики ми корацима сигурно метар. И ту 15 корака ширина, окренута западу. И ту су они били, да та чесма посвећена богу Митри. [...] А та црква, сазидана, прва црква сазидана, била црква посвећена богу Митри. [...] Да је то посвећено богу сунца, мислим богу Митри. (37)

Очигледно је да се ради о приповедачевом измишљању идентитета цркве Ружице. Приповедач подсећа на постојање материјалних остатака „прве цркве”. Такође, псеудодокументарни карактер овом приповедању

О цркви Ружици забележена је још једна варијанта предања у којој су трагачи за златом порушили темеље цркве и оштетили је, након чега светиња одлази у Белу Цркву (Дишић 2016: 118). Мештани Беле Цркве су сазидали нову цркву и дали јој име Ружица, а починиоци злодела кажњени су преко потомака (в. Дишић 2016: 79–124). Извештај о самом догађају преноси се вишеструко посредованим путем:

Е, то ми баба причала, да је то стварнос, и сад стварнос, после ишла сам ја мојем оцом у Дубовац, па ме водио у ту, у ту цркву, Бела Црква, и причали Банаћани де то стварно та светиња дошла одавде, од нас, кад ју срушили ту цркву и тамо има Ружица, зове се црква Ружица, у Белу Цркву (Дишић 2016: 118)

Више карика у преношењу предања (приповедачицина баба, мештани банатског села и сама приповедачица) и велика временска дистанца од тренутка пресељења светиње, не умањују његову уверљивост. Утисак истинитости се постиже уобичајеним реторичким средствима: навођењем материјалних доказа, тј. тобожње саме цркве Ружице у Белој Цркви, чији је очевидац приповедачица и чије се сведочење поставља као ауторитет.

У обе варијанте предања о цркви Ружици акцентовано је постојање светиње и изградња цркве која носи исти назив као и црква у Бегановцу. Ново светилиште своје корене има у Бегановцу, одакле светиња одлази након што је нарушена светост самог места. Важност и моћ коју светиња има у верзији предања са закопаним златом потврђује се изградњом нове цркве за коју „Банаћани” причају да је дошла „одавде”, односно из Бегановца. Идентичан поступак се уочава и у првој верзији предања, у којој светиња одлази у београдску Ружицу:

А Стеван кад је зидао цркву, каже и Милан и Љубивоје, што се ја сећам, дете сам био можда десетину година, да Високи Стеван цара Лазара, то је доказано, да је он подиго цркву Ружицу. У Београдске тврђаве. Тамо подиго цркву Ружицу и прено тело светиње у ту цркву. А ова се црква Ружица звала, и он то име надео. (37)

У креирању значења везаних за Бегановац, позивање на историјске догађаје учествује у интерпретацији локалних догађаја, што отвара различите могућности тумачења сложеног односа између предања и историје (више у Vansina 1985). С обзиром на то да ова тема превазилази оквир овог рада, њоме се нећемо опширније бавити. Намера је била да се укаже на значај колективног памћења<sup>149</sup> у интерпретацији појединачних догађаја и начина на који ће они имати даљу улогу у креирању значења места Бегановац.

### 6.3.2. Бегановац – простор, место, хетеротопија

Пре анализе прича које учествују у креирању значења места Бегановац, потребно је рећи нешто више о начину употребе концепата простора и места у овом поглављу. Појмови простор и место се у хуманистичким наукама<sup>150</sup> посматрају као два кореспондентна појма у феноменолошком смислу. У хуманој географији или антропогеографији, простор је одређен посредством места, јер конкретна места обезбеђују безличном простору значење: „Простор је често дефинисан апстрактним научним, математичким или мерљивим концептима, док се место односи на разрађена културна значења која људи улажу или придају одређеној

---

омогућава и смањена дистанца у односу на сам догађај, јер се приповедач налази и у улози сведока („То сам гледо, мерио кад жито смо жњели”, 37).

<sup>149</sup> Морис Албваш (Maurice Halbwachs) разликује две врсте памћења. Једно је унутрашње или лично, а друго спољашње, друштвено; „ili, još tačnije govoreći, jedno je autobiografsko, a drugo istorijsko pamćenje” (Albvaš 2015: 31).

<sup>150</sup> Више о односу простора и места у антропологији видети у: Aucoin 2017: 395–412.

локализацији или локалитету” (Lawrence-Zuniga 2017).<sup>151</sup> У контексту анализе Бегановца, може се рећи да он заузима ненасељени простор између села Црљенац и Кула, и да се у његовој близини налазе слив реке Витовнице и обрадиво земљиште погодно за узгајање различитих пољопривредних култура. Овако описан, Бегановац је представљен као физичка средина. Оно што даје простору смисао јесу културна значења уписана у њега кроз различите људске активности, укључујући и приповедачку праксу. У свакодневним разговорима који су вођени са становницима Црљенца и Куле, Бегановац је представљен као место, тј. као подручје на коме сваки засебни локус носи своју причу, попут светог дрвета, чесме, путева, раскрсница, бунара итд.

Према Тиму Кресвелу (Tim Cresswell), најједноставнији начин да се опише место јесте уз помоћ синтагме ’значајна локација’ (meaningful location).<sup>152</sup> Оно што месту даје смисао јесу људи који у њега уписују одређена значења. Иако је место у антрополошком смислу универзално, оно је уједно и културно детерминисано, па га зато треба посматрати као „уоквирен простор који је смислен особи или групи током времена (Thornton, 2008, цитирано у: Aucoin 2017: 396)”<sup>153</sup>. У антрополошком смислу, место је конкретно и симболички га граде његови становници улазећи у различите односе са датим простором – покретом, делањем, говором итд. Место никад није ’готово’, дато по себи, и може бити различито за сваког појединца. Значајано је осврнути се и на концепт мутилокалности (engl. multilocality) Маргарет Родман (Margaret Rodman), где акценат није на конкретном месту него на доживљају места. Једна од димензија мутилокалности јесте та да места могу бити вишезначна, односно да једно исто место може бити различито доживљено јер постоје различита искуства тог места:

„На крају, појединачна физичка средина може бити мутилокална у смислу да обликује и изражава полисемична значења места за различите кориснике. Ово је, прецизније, мутивокална димензија места, али мутилокалност преноси идеју да се једно место може доживети сасвим другачије” (Rodman 1992: 647).<sup>154</sup>

У артикулацији и креирању места Бегановац учествују, између осталог, приповедачка пракса и приче са којима се становници одређеног места могу повезати у свакодневном животу, исказујући свој однос према простору који их окружује, мењајући га и уписујући у њега сопствене идеје. Намера овог рада није, нити је то могуће, да се Бегановац као место сагледа у његовој целокупности, већ кроз партикуларну и временски ограничену перцепцију саговорника. Место, односно креирање места посматра се као процес у коме је фокус на приповедачкој пракси кроз коју се креирају значења месту Бегановац. Биће размотрено како су саговорници проналазили и артикулисали ово место кроз лична искуства и доживљаје, ослањајући се и на заједничко памћење и генерацијско знање.

Бегановац се може посматрати и као хетеротопија. Хетеротопије су места „apsolutno druga u odnosu na sva raspoređivanja koja odražavaju i o kojima govore” (Fuko 2005: 31–32),

<sup>151</sup> У оригиналу: “Space is often defined by an abstract scientific, mathematical, or measurable conception while place refers to the elaborated cultural meanings people invest in or attach to a specific site or locale” (Lawrence-Zúñiga 2017).

<sup>152</sup> У предочавању појма места Кресвел доноси једноставан пример студентске собе као места у које сваки наредни становник уписује себе. Уласком у студентску собу, за новог становника она је нешто непознато, али и ово „анонимно место” има значење за оне који су некада ту живели: „Уобичајена стратегија је да учините да простор каже нешто о вама. Ви додајете сопствену имовину, преуређујете намештај у границама простора, постављате своје постере на зид, сврсисходно сложете неколико књига на радном столу. Тако је простор претворен у место” (Cresswell 2004: 2).

У оригиналу: “A common strategy is to make the space say something about you. You add your own possessions, rearrange the furniture within the limits of the space, put your own posters on the wall, arrange a few books purposefully on the desk. Thus space is turned into place” (Cresswell 2004: 2).

<sup>153</sup> У оригиналу: “Place is a framed space that is meaningful to a person or group over time” (Thornton, 2008 cited in Aucoin 2017: 396).

<sup>154</sup> У оригиналу: „Finally, a single physical landscape can be multilocal in the sense that it shapes and expresses polysemic meanings of place for different users. This is more accurately a multivocal dimension of place, but multilocality conveys the idea that a single place may be experienced quite differently” (Rodman 1992: 647).

својствена су свим културама, али немају један сталан облик па се не може говорити о хетеротопијама које су универзалне. Фуко појам хетеротопије објашњава уз помоћ шест начела, од којих је прво да су хетеротопије својствене свим људским друштвима али да не постоји јединствена хетеротопија која је универзална за сва друштва. Фуко затим сматра да су хетеротопије данашњице места одступања, сачињене да дају место „другачијем” и обухвате оне чије „понашање” одступа од уобичајеног. Друго начело хетеротопије тиче се функције хетеротопије у друштву, и тога да „jedna ista heterotopija, u zavisnosti od sinhronije kulture u kojoj se nalazi, može imati različitu funkciju” (Фуко 2005: 33). Према трећем начелу, хетеротопије могу у једном времену објединити различите просторе, који су међусобно неспојиви. Као древни пример хетеротопије неспојивог Фуко наводи врт. Врт је „sveto mesto koje je imalo da objedini unutar svog pravougla četiri strane, koje su predstavljale četiri strane sveta (Фуко 2005:34). Четврто начело хетеротопије одређује као хетерохроније, које су своју функцију обавиле у раскиду са властитим традиционалним временом. Према петом начелу, хетеротопије су увек системи који подразумевају отварања и затварања, што хетеротопије чини у исто време и изолованим и отвореним. У неке хетеротопије, попут касарни или затвора, не улази се драге воље, док су неке доступне уз обављање одређених обреда или поступака. Неке хетеротопије се чине отвореним, али у питању је илузија, јер сам улазак значи да смо из ње искључени. На крају, функција хетеротопија је стварање простора привида „koji razobličava iznova svu iluzornost stvarnog sveta, sva ta razmeštanja unutar kojih je ljudski život izpregrađivan [sic]” (Фуко 2005:35).

Бегановац се може посматрати као хетеротопија креирана да локализује кретање и понашање оних чије постојање се на другим местима може довести у питање. Хетеротопије немају фиксно значење – оне се могу мењати у зависности од времена и појединаца: „Heterotopija ima moć da na jednom stvarnom mestu sučeli više prostora, više razmeštanja koja su međusobno nespojiva” (Фуко 2005: 34). Бегановац је значењски слојевито и комплексно место које се током историје мењало много пута, а процес креирања значења и данас траје. Овај простор се у истраживању показао као двоструко маркиран – као сакрални и хтонски. Због тога је важно истаћи да се у проучавању значења Бегановца као места фокусирамо на процес, а не на место као стално, фиксно и непроменљиво. У том смислу, пратићемо процес промене значења које се придаје појединим локусима на подручју Бегановца. У процесу креирања сакралног и хтонског значења учествују различите приче које су део колективног памћења заједнице али и лични, индивидуални доживљаји који су се одиграли на различитим локалитетима који припадају физичком или симболичком простору Бегановца. Шта ће у ком тренутку бити извучено као значење чесме зависи од појединца који прича о месту и изнова га ствара, па стога и значења која се овом месту приписују у овим причама нису трајна, нити јединствена: „Место може имати јединствену реалност за сваког становника, и док значења могу бити дељена са другима, погледи на место често ће се надметати и оспоравати у пракси” (Low & Lawrence-Zúñiga 2003: 15).<sup>155</sup>

### 6.3.3. Предања о скрнављењу светог места

У локалној приповедачкој традицији Црљенца, предања о рушењу чесме и цркве Ружице добро су позната и прожимају се са предањима о закопаном благу (в. Јовић 2017: 343–349). У конкретној извођачкој ситуацији долази до мешања различитих мотива и токова традиције, па није увек јасно о скрнављењу које грађевине је реч, цркве Ружице или чесме у Бегановцу. У појединачним извођењима фабула се обогаћује мотивом проналаска и раскопавања гроба непознате девојчице, а последице скрнављења светог места се додатно наглашавају казном која стиже потомке починилаца недела, као и све оне који су учествовали у откопавању гроба непознате девојчице:

<sup>155</sup> У оригиналу: “Place can have unique reality for each inhabitant, and while the meanings may be shared with others, the views of place are often likely to be competing, and contested in practice” (Low & Lawrence-Zúñiga 2003: 15).

И нају посмртне остаце те девојчице. И преко телевизије се то чуло. И неки из Баната дође, фамилија, и покупи то. Коске, на пример, како би рекла. Остаци, коске. Покупи и однесе. Није прошло ни мало, ни много, Игњатова ћерка разболи се. У болницу заглавила, тела д' умре. И Игњат дошо ту код нас, тражио десет евра на зајам. Дали смо му, деда му дао одма. Каже, разболела се [...] и поче да плаче нормално. А ја њему кажем овако: Игњате, шта с тражио да разровате чесму у Бегановцу? Је л' си оставио тамо нешто? Каже, нисам. Па нисам ја, [...]\*, они су. Ниси смео то да дираш. Ту је вода лековита била. Отворио се кладенац како ја памтим, мој отац памти још. Мој деда памти ту чесму. И ту је био као, та остала табла бетонска, од чега... Све писана слова. И гребано. [...]\*. То је годинама стојала та чесма. Они дошли да је поједу. Радоје се разболи, Иван оћорави, Златко покојни, боже ме опрости, не треба да причам. Он се клао, ножом. [...]\* полудела. Сви што су то тамо разровали. И никем није добро. Е, сад. [...]\* покојни реко: – Е, шта ја уради! Шта ми Бог теро да идем ја чесму да... Све разрушили... Сад само каљају се свиње. Рупа стоји ваљда нека. (61)

Предања која говоре о разградњи светог места (цркве Ружице, чесме и гроба) значајна су због тога јер показују да се на истом простору, у садашњости локализованог чесмом, преплићу различита значења. Са једне стране, више поменутих локуса физички и симболички се наслојавају један на други и креирају свето место. Међу причама које се преносе усменим путем јесте прича о великим поплавама 1943. године. Након што је вода однела слој земљишта у Бегановцу, пронађени су делови људских и животињских костију, а затим и воденични камен:

...ту је била црква на брежуљку, ту негде око 300 метара од чесме. Те '43. године кад биле велике те воде, провала облака била па одозго с Врањевца ваљда ишла и пробила ту, и дубоко метар направила, можда метар широк канал. Ту испод тога брежуљка. Ту људске кости закопаване као да је било гробље. Глава, вилица, зуби, открила вода, знаш. Те године. И ти што казали археолози, казали да је ту гор црква била вероватно, можда су сарањивани они око цркве, близу цркве. (41)

Са друге стране, скрнављење било које (или свих) ових грађевина месту даје хтонски карактер. На метафоричком плану то се испољава у причањима о одласку светиње у друго место, напуштању локалитета који је укаљан и на чијем месту „рупа стоји ваљда нека”. Ова имагинарна слика о чесми, која и данас физички постоји, уграђује се у представе о значењу места Бегановац, о чему ће даље бити више речи.

#### **6.3.4. Два доживљаја на чесми у Бегановцу**

Предања и приче о месту Бегановац постоје у различитим варијантама и оне су се понављале током у дужег временског распона у приповедању мештана Црљенца, у истраживачким али и неформалним разговорима. Мештани су испричали приче о појави лика девојчице на чесми у Бегановцу, а затим и на фотографији коју је направио саговорник Марко. Ове приче су добро познате мештанима различитих генерација, што је утицало на њихов доживљај места. Најпре ће бити анализирани варијанте прича забележене од саговорника Марка. Један од догађаја о којем је реч десио се много година раније, када је саговорник Марко, иначе пасионирани фотограф, усликао чесму у Бегановцу у намери да о њој напише новински чланак:

[...]\* али видиш ти, ја сам хтео да пишем чланак за ту чесму, и узо сам апарат, уочи Петровдана било. Милован, Мићин зет дао ми апарат [...]\*. И ја снимим чесму. И има још један снимак. Ја снимим. Сними Мића мен. Па још један снимак има. И те три слике ми сачувао као оригинал. Прве што, рађене у Пожаревцу. Изашо лик са мном и са Мићом. Али ја нисам знао. Поклопац кад сам отворио, он уватио пола, само глава Мићи и лик девојчице. А нема дол чесма. А он снимио [...]\*. Углавном. Девојчица се јавила са мном и њиме, а оно што сликано без нас, ни се појавило. Ту неко значење има. Да је дошло да се слика са нама. (42)

Појава лика убијене девојчице је на саговорника оставила снажан утисак. Он се чесми враћао и наредних година покушавајући да разјасни чудну појаву на чесми на рационалан начин – сенком која настаје од сунчевих зрака:

Ишао сам после [...]\*, у пет сати, шест, пред залазак сунца. Е сад, неки каже да је одсјај од сунца. Где може да буде одсјај од сунца, ја сам слико директно апарат, а сунце на западу. Никакав одсјај није мого да буде. (42)

Саговорник је фотографију израдио у неколико примерака и поклонио је пријатељима са којима је разговарао о овом догађају.<sup>156</sup> Након неког времена, уследио је други догађај на чесми – сусрет са птицом која лаје (види поглавље 1.2. *Истраживање предања и прича о искуству са натприродним на терену*). Марко је сусрет са птицом протумачио као казну због повреде табуа ћутања. Приповедачица Вера из Црљенца, Маркова добра пријатељица, на идентичан начин је протумачила његов сусрет са птицом:

И он слико то, после причао, и од тад се више то није појавило, па ишо он после, по други пут, да то слика, али, каже, појавила се нека птица, што он у животу није ту птицу видо и нема да гаче, него, каже, онако, као да... лаје, а птица била. Ваљда му то казала да то није треба да открије, да прича. Слика – слико, ал' није треба да прича. И више после, од тад се, каже, није више ништа јављало (Дишић 2016: 120).

Оба догађаја, први у којем је настала фотографија девојчице и други са птицом која лаје, омогућују да се Бегановац посматра као хетеротопија за коју је потребна посебна дозвола за улазак и излазак: „Heterotопије pretpostavljaju uvek jedan sistem otvaranja i zatvaranja koji ih, istovremeno, izopštava i čini prohodnim. Uopšteno uzev, na heterotопijsko mesto ne dospeva se dragovoljno” (Фуко 2005: 35).

Фуко доноси примере хетеротопија које су „чиста” места, стога и појединац који улази у њих треба да буде религиозно и/или физички чист (нпр. муслиманска купатила). Насупрот примерима које наводи Фуко, Бегановац је другачија хетеротопија и може се посматрати као контаминирано место. Изненадност, неочекиваност уласка у Бегановац и изласка из њега, важе пре као правило него као случајност. Због тога не постоји ни временски оквир током кога је могуће поновити искуство. У Марковом приповедању наглашено је правило случајности: када саговорник одлази на чесму са прауном, он поново, случајно, фотографише лик девојчице на чесми:

---

<sup>156</sup> С појавом духа убијене девојчице упознате су саговорнице Јоване Дишић, које поседују један примерак фотографије са ликом девојчице на чесми. У разговору са њима, Дишић је успела да забележи опис изгледа девојчице са фотографије:

И није он појма имао, слико н то фотоапаратом и он је мени дао ту слику, ал' ја не знам, ту фотографију, не знам да л је још увек чувам. Дао ми да имам за успомену на то, каже, „да видиш да није лажа”, он то слико и уради фотографије, кад он погледа – неки лик, лик детета и суза на образу, на једном камену, на једном од камена на те, од тог зида, од те чесме (Дишић 2016: 110).

Е она, девојчица, код мене што сам ја слико. Е посе, пре седам, осам година. Маријин син, онај старији, слико мобилним телефоном. Сliku у боји, оргинал, фризура она, лик онај, ко да је пресликано с онога. Али ко да је живо живинче. Одлична фотографија. – Реко, бре, уради ту слику за мене кад идеш у Београд, још није завршио студије у Београду. И он отишао, да л' померио дугмиће [...] и поништи. А Марија видела тај лик очима. А ово снимљено у боји, код [...] смо били, [...]\*. Није да сам се чинило нешто, у апарату... оно, знаш, оргинал. (40)

Маркови доживљаји на чесми у Бегановцу унели су ново значење у само место и утицали на то како ће га други људи доживљавати. Многи саговорници, када говоре о Бегановцу, ослањају се управо на Марково искуство, маркирајући простор као хтонски. Насупрот њима, сам саговорник настоји да овим догађајима прида другачију улогу у креирању сакралног значења места, о чему ће даље бити више речи.

### 6.3.5. Сеоски запис

Други важан локус у креирању значења Бегановца јесте сеоски запис – храст. Он се налазио недалеко од бегановачке чесме, на половини пута између села Црљенац и Кула. Запис је изгорео у априлу 2017. године, а близу њега засађен је нови храст. Ово место је и сакрално и хтонско, стога се у даљој анализи пажња посвећује различитим гласовима који учествују у осмишљавању значења сеоског записа.



Слика 3. Свето дрво или запис између Црљенца и Куле. Фотограф: Даница Јовић, новембар 2016.

У причама које смо забележили о храсту као светом дрвету сачувана су сећања на литију која се одвијала сваког Спасовдана, на дан сеоске славе Црљенца.<sup>157</sup> Храст је био свето место и за становнике Куле, а осим на Спасовдан, литија је организована и о другим празницима:

С: Кад је у Црљенцу слава, Петровдан. Ишло се са барјацима, литије и то. Ишло се до записа. Значи, верници који су долазили у цркву, ишли су до записа. Тамо, тај обред, и свештеник с њима. И онда су се враћали овде у порту и ту је слављена слава. Сад, на који начин и како, не знам, то су сад модификовали па то буде и шатор. Маса света и свашта нешто, али слава као слава тражи поскур, свећу, жито и вино. 'Ел тако?

И: Да.

С: Ја за тако знам. И кажу да су Црљенац, кад је Петровдан, ишо је тамо. А у Кули не знам која је куљанска слава, исто долазили код тог записа. И каже да ту буде и коло и ето, неко весеље, на неки начин... (91)

Паралелно са сећањем на литију која је ишла од села до храста, усмено памћење Црљенчана и Куљана богато је причама о личним доживљајима мештана са натприродним који су се дешавали на овом локусу. С обзиром да постоји велики број тематски и сижејно различитих прича које се везују за сеоски запис, на овом месту ћемо навести само најкарактеристичније. Приче су разврстане у две основне групе, према томе да ли су настале пре или после спаљивања записа. У првој групи су тематски и мотивски разноврсна предања о сусретима са демонским бићима различитог порекла (људи, животиња) и изгледа (жена у белом), који се појављују појединачно или у групи (јаре, свадба).

Другу групу прича чине оне из периода након што је сеоски запис запаљен. Приче са темом намерног паљења сеоског записа и догађаја који су након тога уследили, саговорници су често сами иницирали:

С: Међутим... И бре, запалише нам запис. Изгоре нам. А је л' се зна ко је, Дано?

И: Па ја не знам, ја сам мислила прво да случајно ту у њиви неко палио... да неко, ово што пале њиве. Да случајно можда, ето... Запис већ био труо, сув. Како да кажем...

С: Јесте.

И: Сад, можда је и намерно палили.

С: А је'си пролазила ти поред записа у том периоду кад је он горео?

И: Нисам. Ја сам била у Београду и тамо сам и чула да је запаљен.

С: Ја сам пролазила.

И: И?

С: И колима сам стала ту. Је л' верујеш, онај дим на тамјан мирисао.

И: Озбиљно?

С: Веруј ми, Дано, то свима ћу да причам. Нисам из коли излазила, јер за шта да изађем, шта, шта да видиш кад оно гори... Не гори, него се пуши. Значи, жар постепено хвата дрво. И пуши се. Тамјан мирише. Не дим. Него тамјан.

И: Тамјан.

С: Тамјан.

И: Па како то?

С: Каже, то је свето дрво, и то је због тога. (91)

---

<sup>157</sup> Разговори са мештанима Црљенца не пружају прецизне податке о томе када је литија прекинута. У првој деценији 21. века, тадашњи свештеник у Црљенцу покушао је да обнови литију, али ритуал се није одржао дуго. Као дете, учествовала сам у овим литијама које су ишле до светог дрвета у Бегановцу.



Може се запазити тенденција саговорника да причу о паљењу сеоског записа формирају око једног нуклеуса који у први план ставља његову свету природу која се испољава у тренутку паљења, кроз мирисе или визуелне представе:

S1: Ко је то причао, кад је горео запис.

I: А то не знам. То сад скоро што је било?

S1: Да, да. Пре ово, четири-пет године.

I: Кад су запалили.

S1: Ма то поп запалио.

S: Што? Кад кадио?

S1: Ма није кад кадио, него он стално... Направили су као ново дрво. И он стално тамо чисти, и скупљао то, и палио ту траву. И он је гарантовано запалио ту траву, и отишо...

I: Случајно изгорело ово старо дрво?

S1: И изгорело ово старо дрво. Ал' неко каже, ко је то причао, да кад је буквално, као у пламену се видела, гори запис, и у пламену се као видела девојка.

I: Озбиљно?

S1: Силуета девојке се као видела. И да су то сликали. Е сад, да л' је то Мирослав, да л' је Тодор, ја стварно не могу да се...(129)

Предања у којима је сеоски запис место сусрета са натприродним проширују се корпусом нових прича, оних које почињу да постоје након што записа више нема.<sup>158</sup> Занимљиво је да у релативно кратком временском периоду, омеђеним паљењем записа у априлу 2017. и истраживачким интервјуима у новембру 2018. године, у реконструкцији догађаја учествују стабилни мотиви – појава лика у диму или специфичан мирис запаљеног дрвета и позивање на сведоке који су ову појаву успели да фотографишу. Након што је запис запаљен, фотографије је начинио Мирослав Животић из Црљенца, фотограф који је, према речима саговорника Радета (129), усликао лик који се појавио у диму. Мирослав није потврдио ове наводе, а занимљиво је да су и други саговорници, који су тврдили да су и сами сачинили фотографије са појавом у диму, остали без њих:

Наш запис, си видела да изгорео пре две, три године. И видело се, мени је сад тај телефон стопиран, ту ми је баш и брат су ми слике. Нема, није оно, остављен је... [...] ми узо други [телефон], заменио ми, али оно кад напуним батерију могу да прегледам слике. И имам снимљено ту код записа. Као нешто јури. Па тако, она пламен она ватра. Као да раширило нешто руке, па направио се лик нечији. У ствари, неки лик. Као да нешто рукама тако јури. Као оно кад [...] споља. Запис је горе, колико? Је л' си видела како је он сагорео? Бојали се да ће да пада на асфалт. Нити пао на асфалт, нити неког ударио, све је сагорео, сагорео, сагорео и ту одакле је расто, ту је све пепо пао. (204)

### 6. 3. 6. Креирање менталног простора

Теренски записи показују да у Бегановцу постоје локалитети који излазе из оквира његових физичких граница. У менталном простору саговорника, Бегановац је симболички простор сусрета људи са натприродним бићима, па се у интерпретацијама саговорника његове границе растежу тако да обухватају све појединачне локусе сусрета на једном месту.

Сажимање удаљености локација може се пратити на примеру односа између чесме у Бегановцу и сеоског записа. Иако мала, физичка удаљеност ових локуса је готово избрисана у

<sup>158</sup> „Heterotopije su skorčane, najčešće, sa fragmentima vremena, one takoreći otpočinju onim što se može nazvati, po čistoj simetriji, heterohronijama” (Fuko 2005: 34).

приповедању мештана Црљенца и Куле. Бегановачка чесма и запис замишљају се као део истог менталног простора у коме се актери предања слободно крећу, и који насељавају иста демонска бића. Ово смањивање удаљености локалитета и брисање граница може се уочити онда кад саговорници у одговорима на питања о једном локалитету надовезују приче о другом. У једном од разговора са саговорником Марком, на наше иницијално питање о запису, приповедач је одговорио низом предања о личним искуствима људи са натприродним, укључујући и догађаје чије је централно место збивања чесма у Бегановцу. Конкретно место садржано у истраживачком питању асоцијативно се повезује са другим, блиским местом у мислима приповедача, и активира низ прича које као заједничку основу имају овај простор.

Асоцијативно низање предања у разговору среће се и кад приповедачи казују о вишеструким искуствима сусрета са идентичним бићем на истом месту. У разговору се тада запажа да постоји више локуса, попут Павловићевог бунара, моста и Смиљаниног вира, који су кључне тачке на којима се одвија сусрет са натприродним бићем. У географском смислу ове локације не припадају простору Бегановца, али саговорници се у приповедању не морају држати ових територијалних граница. Померање демонских бића кроз Бегановац и ка одређеним локацијама у интерпретацији приповедача омогућава нам да простор посматрамо као целину, иако поједини локуси, као што је напоменуто, излазе из оквира овог потеса. Наводимо транскрипт разговора у којем су учествовали троје саговорника и истраживачица:

C2: Она је ишла тамо у Бегановац доле, имала расад.

C1: Знаш де она бунар?

C3: То је исто ту.

C1: Павловићеве бунар.

И: Не, не знам.

C2: Овде, код моста, па ова први бунар. Ту. Види се, ево, овде.

И: Чекај, то за Ливаде.

C2: За Ливаде.

C3: Пре.

C2: Овај пут један овамо, а овај се одваја.

C1: Где се спајају ови путеви. И она што иде с Кожуа, и онај што иде...

C2: Мост. А овај путић је са његово. Само има један што каже, дуж њиве. И она ишла из Бегановца одонут. А то је Милијин вир. А она је сад ишла овом путем одма. Из Бегановца.

C1: Смиљанин вир.

C2: Смиљанин вир. И овај, и она каже: – Идем ја... А већ онако мрак.

C3: Ма није, било подне.

C2: Подне било?

C3: Да. Једанајс сати било. Преподне.

C2: Тако беше? – И ја, каже, нема нико, жури, каже, стра ме. И ја жури. И жена иде напред. Ма не осврће се, дуга коса исто. Као Ана тако висока.

C3: Шарен, каже, јелек.

C2: Јелек, и корпа на руку.

C3: Мхм.

C2: И ја жури и жури, и жури. И кад дођем до...

C3: Она је звала још. Рекла ју: – Стани, Ана, чекај ме д' идемо заједно. Каже.

C2: Аха. И ту дошла сирота, и то прича. И она: – Само је нестане, и ја гледам, нестане. Кад сам дошла. Ма то је толико густине, да не може ни тица да уђе. Кад сам... Ево и ја сам се најезила. Кад сам и ја дала онако велики корак. Каже, кад сам изашла овамо доле, каже, ја сам цркла од стра. [...]\*

C2: Аха. [...]\*. Њина мајка и отац. И ја причам њима. Ишли смо на салаш. Каже: – Ма немој, каже, да се, ја сам ту жену исто видо, каже. Идемо ја и Дана. Није, сам Влада.

S1: Не, он води краве, а она се возила.

[...]\*

S3: Он водио краве, она седи у кола. И ишли, прошли преко моста. И кад прошли мост, та жена иде, он води краве, и она иде поред њега. И он се окрене и гледа у Дану. Да види како она реагује. Је л' види она нешто. И кад дошли кући, он је питао: – Јел' си видела ти нешто? Нисам ништа.

S2 Исто видели као жена. Јелек и корпа на руке.

S3: И дошли дотле, до те раскрснице, до [...]\* и после је нестало.

S2: Нестало.

[...]\*

S2: И то исто видео ту де бунар. Па нел причао Љубомир. И он то зна. Његов деда там ноћио. Дете запева, каже, целу ноћ. Они имали кућицу там. Немој, молим те, то да ми причаш, там не смем д' идем, и расад и све.

[...]\*

S3: Па исто ко Марија што видела.

И: Шта видела она?

S3: И она, ово, каже, пошла, да сече талузину. И... то било, кажи, око пола пет, пет. Пола шест ујутру. А Влајко пошо код зубара и довезо је овде до записа. Отприлике. И она ту сишла. И да сиђе доле. Да иде да сече тамо у Ливаде. Преко моста да прође. И кад је дошла ту од бунара, она иде, и иде девојка, каже, светли јој као венчић на глави. Али она иде, али не, као да лебди. Уопште не додираје земљу. И она ишла са њом до моста. Нити она њој нешто рекла, нити ова њој. И кад отишла на њиву, тек онда постала свесна шта, шта је видела. И тамо седела, седела, седела, док они дошли. Био и Здравко жив и свекрва јој. И кад дошли, они питају: – Шта ти је? – Ма, каже, немој ништа да ме питаш. И она им испричала шта видела. И они видели да она бледа, да је... Можда и није Здравко био жив. Не знам. И ово, од тад више никад није ишла после.

[...]\*

И: Па је л' то неко види... Како.... Може..

S2: Немам појма.

S1: Каже да не може свако да види. Тако то причају. Због чега... Пре то било, моја баба ми причала као оно ко је рођен у уторак.

S2: Ма није... Изволте, узми...

И: Хвала, баба Душанка. Добро, па да. То ето. За Бегановац исто ја... Не знам. Је л' се тамо нешто сте чули, је л' се виђало?

S1: Па то је то.

S3: За Бегановац. Па добро, она је ту шетала.

S2: Није, то је дете у Бегановац.

S3: Беганов... чесме до...

S2: Да. Али тамо је неко дете ваљда убијено, шта ли је било, де чесма. (146)

На почетку разговора запажа се да саговорници покушавају да конкретизују место дешавања догађаја у причи која ће уследити. Неименоване локусе (мост, раскрсница) који су ближе објашњени именованим (Павловићев бунар, Смиљанин вир), биће посматрани као оријентирани (landmarks)<sup>159</sup> који учествују у креирању просторних односа у причи. У првој причи догађај се одвија на мосту чија је позиција објашњена близином конкретних знаменитости: непосредно код Павловићевог бунара и у близини Смиљаниног вира. У другој причи, сусрет се дешава на идентичном месту („И кад прошли мост, та жена иде“; „И дошли дотле, до те раскрснице“). Приче такође садрже и руте којима се актери крећу како би стигли од места до места. На пример, у првој причи, актер је мајка једног од саговорника и она се

<sup>159</sup> У наратолошкој анализи прича о натприродним искуствима Дејвид Херман (David Herman) се ослања на појмове регије, подручја (regions), оријентира (landmarks) и путања (paths) (2001: 526).

креће из Бегановца ка мосту, док све појединачне знаменитости лоцирају место на које је мајка саговорника одлазила (расад у Бегановцу).

Трећа прича о сусрету са непознатим женским бићем – приказом исцртава целу линију путање кретања актера приче, која укључује сеоски запис као стартну тачку, затим силазак (поред чесме у Бегановцу), прелазак преко моста и долазак до Павловићевог бунара („довезо је овде до записа. Отприлике. И она ту сишла. И да сиђе доле. Да иде да сече тамо у Ливаде. Преко моста да прође. И кад је дошла ту од бунара”). Запис се у овој причи може посматрати као знаменитост одакле се актер предања креће ка крајњем одредишту (ка њиви у Ливадама). Овај опис путање кретања важан је јер се подудара са путањом кретања приказе (жена са венчићем на глави). Исти смер кретања актера приче и приказе омогућава конфликт који настаје када актер приче схвати да жена поред ње не хода, већ лебди („Али она иде, али не, као да лебди”). Исцртавање линије кретања актера приче и приказе обезбеђује кредибилитет описаним догађајима и уједно креира простор унутар кога су могући (и очекивани) сусрети са натприродним (уп. Herman 2001: 515–541). Демонском бићу траг се губи изненада, на месту које је за човека непроходно („Ма то је толико густине, да не може ни тица да уђе”).<sup>160</sup> Бегановац се креира као ментални простор који превазилази сопствене територијалне границе померањем актера предања и демонских бића *ка* различитим локусима и даље *од* њих. Кретање поменутог демонског бића из све три приче везује се за Бегановац, што се може видети и у одговору једног од саговорника („Па добро, она је ту шетала”). Демонском бићу је приписана моћ слободног кретања кроз простор у више смерова и ка различитим локусима, а на местима где су се овом бићу путеви укрестили са човеком, настало је предање.

Појединачни локалитети подручју Бегановца представљени су као хтонски, па у том смислу и само место Бегановац добија хтонски карактер, а код мештана изазива страх. У првој причи, злокобност места испољава се у понашању актера („И ја, каже, нема нико, журим, каже, стра ме. И ја журим”), као и код саговорника („Немој, молим те, то да ми причаш, там не смем д’ идем, и расад и све”). Хтонска природа Бегановца постоји паралелно са сакралном. У приповедању мештана, чесма је доживљена као свето место, у прошлости поштовано као светилиште (бога Митре) и чесма чија вода има исцељујући карактер. У појединачним интерпретацијама искустава с натприродним и креирању значења Бегановца, појединачни локуси могу бити различито виђени – као део сакралне или као део хтонске топографије, о чему ће бити речи даље у овом поглављу (в. 6.3.7.1. и 6.3.7.2.).

### 6.3.7. Креирање значење места Бегановац – перпетуирајући процес

Простор Бегановца, у материјалном и симболичком смислу, састоји се од низа локуса који су људи претварали у места. Како ће посматрати ова места и каква ће им значења уписивати, зависи од дискурса који се у том тренутку користи. То је и разлог због кога није могуће о местима у Бегановцу, као и целом подручју Бегановца, приписати једно значење, већ увек постоји више значења: „док је место ситуирано у култури, његово значење није фиксно и

---

<sup>160</sup> И други саговорници причају да се нестанак женског бића чудног физичког изгледа збива изненада, на месту које називају лештар. Лештар је у причама приказан као „крај” пута за човека, финална тачка до које је људском свету дозвољено да се креће. Улаз у лештар означава уједно и крај контакта између човека и демона. У једном од предања, саговорница је описала сусрет свог комшије са женским бићем чудног изгледа („Тако у шпиц. Повезана. Котарче мало на руку, каже. Црвена кожна јакна. И сукња. И, види се да није нормално”):

И иде право на топољар Живорадов. [...] Па иде, жури, оно. – Ма гледам ја у ноге, каже, ма видим ја да се оно не иде нормално. Де само овако. Ногу пред ногу. И тако пеца, пеца, пеца... Ај ја ћу да пожурим, каже, са овцама, па ћу препречим, каже, преко њиве, па д’ изиђем пред њу. Баш да видим која је. Она скрете, каже, на Живорадов топољар и окрете десно. За лештар. И [...] каже, ја јури оне овце, и јури и јури и јури, и ја близо, каже, де ћуприја, каже, и једна ми овца застаде, и ја ајде да се окренем да појурим њу, каже, и лепо, каже, она с то котарче и преко шанца оног [...] прескочи, каже, и право низ оно [...] детелину, путањичицу и право оде за лештар, каже. (268)

може бити оспорено и промењено током времена кроз дијалектички, понекад политички процес који открива праксе места” (Aucoin 2017: 397)<sup>161</sup>.

### 6.3.7.1. Креирање сакралног места

Богата и разноврсна теренска грађа везана за простор Бегановаца забележена је од саговорника Марка. У три дужа разговора са Марком забележена су поменута предања о цркви Ружици, приче о рушењу чесме и покушајима обнове, затим десетак предања о појави натприродног на простору Бегановца, укључујући и његове личне доживљаје, као и низ прича о догађајима везаним за проналажења материјалних остатака из претходних епоха.

Саговорник Марко у свом приповедању настоји да Бегановцу поврати статус светог места које је имало у прошлости. Инсистирајући на повезивању цркве Ружице у Бегановцу са историјским догађајем преношења моштију Свете Петке у београдску митрополијску цркву, приповедач ствара идеју о сакралности простора Бегановца. О могућим местима на којима су се чувале мошти Свете Петке детаљније је писала Даница Поповић. Она закључује да, без обзира на првобитну локацију, мошти су се већ од 1509. године морале налазити у манастиру Успења Богородице, на Доњем граду, поред кога се налазила и митрополијска резиденција (Поповић 2006: 290). Постоје подаци да је за време владавине деспота Стефана Лазаревића у периоду пре 1417. године саграђена црква Свете Петке (Зиројевић 1984: 51). Данашња црква Ружица новијег је датума.<sup>162</sup> У интерпретацији саговорника Марка, мошти Свете Петке преносе се у цркву Ружицу на Калемегдану.

Афирмативни однос према чесми великим делом се заснива на псеудоисторијској вези овог простора са деспотом Стефаном. У креирању сакралног значења места учествује и прича о откривању чесме у новијој историји и исцелитељској моћи њене воде. Ова прича је део Марковог личног репертоара о Бегановцу:<sup>163</sup>

Дошли из Батуше. Човек и жена, да л’ једно да л’ два детета, то ме није интересовало. Затекне код записа с колима. Она није ни знала за Бегановац. Сањала ноћу жену неку, да казала јој да ту децу, не знам. Али углавном је упутила та жена у сну да лек нађе, да л’ за њу ил за ту децу. Шта било то, ни ми се дало да... [...]\*. А ја сам тек после, месец дана прошло, а кога не интересује, он не памти ни шта разговарала, ни шта било. И та жена казала, то је каже погинула мати и ћерка.<sup>164</sup> (39)

У основи предања је мотив „сан са експлицитном поруком” (Ђорђевић Белић 2018: 262), који се повезује са причама о откривању и обнављању светих места.<sup>165</sup> У предању долази до контаминација приче о сновима и приче са елементима личног догађаја (вишеструко

<sup>161</sup> „(...) [W]hile space is situated in culture, its not fixed and may be contested and changed over time through a dialectical, sometimes political process that reveals the praxis of space.” (Aucoin 2017: 397)

<sup>162</sup> Више о цркви Ружици и капели Свете Петке видети у: Божовић 2017.

<sup>163</sup> Приче о исцелитељској моћи воде у Бегановцу нису забележене од других саговорника, али се спорадично могу пронаћи уопштена веровања о светости воде и ритуалним праксама које су некада обављане на чесми:

„Ту је вода лековита била. Отворио се кладенац како ја памтим, мој отац памти још. Мој деда памти ту чесму. И ту је био као та остала табла бетонска, од чега... Све писана слова. И гробано.” (61)

<sup>164</sup> Друга, сажета варијанта овог предања, забележена је од истог саговорника. У њој је у првом плану истакнуто веровање мештана околних села о исцелитељској моћи воде:

„А та чесма вероватно лековита, да многим помогне, јер долазио много народ пре ту. Младим недељама знаш, и оно за очи, за главу, за... А та из Батуше сањала, није она знала, за ту чесму, има вода. Каже... Међу Црљенца и Куле код записа доле каже. Па ту каже.” (19)

<sup>165</sup> Смиљана Ђорђевић Белић бавила се причама о сновима који се везују за откривање заветних крстова, и запазила да се на терену може говорити о трочланој структури ових прича: „добијање налога у сну, реализовање налога и повратак нарушене равнотеже (у вези са појединцем, породицом или ширим колективом)” (Ђорђевић Белић 2018: 262). Идентичну структуру има и предање о откривању чесме у Бегановцу.

посредованог), па је стога занимљиво на који начин се постиже веродостојност исприповеданог. Предање говори о томе како је чесма откривена поново, међутим, временски се не прецизира кад се то догодило. Путоказ за откривање и обнављање светог места дат је кроз сан жене која је случајна пролазница из суседног места и која није знала за постојање чесме. И други подаци везани за њен лични живот нису прецизни (број деце). Налогодавац<sup>166</sup> је такође непозната жена, а непотпуно је описан и крајњи исход догађаја – није најјасније да ли је након овог сна чесма обновљена, као ни да ли је лек био делотворан. Нејасан остаје и исказ да се место чесме везује за погибију мајке и кћерке. Ипак, штур и непотпуни подаци објашњени су неинтересовањем („није ме занимало“) саговорника и околностима које му нису омогућиле да сазна све. Мистификација, парадоксално, има улогу да догађају пружи кредибилитет, што је чест поступак који саговорник Марко примењује.<sup>167</sup>

Испричано у оквиру ширег дискурса разговора о Бегановцу, предање о открићу свете воде прожима се са предањем о цркви Ружици и њеној београдској наследници. У приповедању овог саговорника чесма и црква у Бегановцу део су истог простора, а њихова својства се на неки начин преносе и на београдску Ружицу која једина, према мишљењу саговорника, опстаје до данашњих дана:

Она се зове црква Ружица. И она и [...] \* још једна која је била у те тврђаве. Ал' оне не постоје, а ова опстала црква Ружица. И да је Света Петка била, имаш воду ту Свете Петке, код овога ту... ту долазе и муслимани и католици и разне вере на ту воду, лековита. На дан Свете Петке. Славе. И да она ту била, па кад Турци овде наишли, освајали, они је однесу, тело Свете Петке, у град Јаши. (37)

Моћ која се открива у једној грађевини уједно је и својство друге, у овом случају чесме у Бегановцу:

...ту народ палио свеће. Можда нису веровали у свеће, али ту су палили свеће. И ту метали крпу, иглу, за очи специјално. Кад радили светком, шили, везли, нешто, [...] \* конца. На цевки оној од трске. Парче од вуне. Од тежине. Има дол бачено. На ту воду. А долазио много народ, ови Власи одовут. Е ту толко та атракција, а светиња велика. (41)

У тежњи да месту Бегановац прида значење светилишта, саговорник истиче да је чесма обновљена уз помоћ остатака цркве:

Видиш ти, она је [чесма] \* Има два круга они. [...] \* А ти камењи додати, нису у вези са ова. Јер ови два круга, што иду овако и око они прозорчића, они су у средини. Ал' требало горе камењи, да закачи да... [...] \* Донели ова два камена, они обновили чесму. (41)

Изглед Бегановачке чесме представљен је кроз симбиозу две грађевине, постојећих остатака чесме, према тврдњи неких саговорника (наводно) посвећене богу Митри, и (наводних) остатака цркве Ружице. Бегановачка чесма тако постаје својеврстан хибрид, место у коме се физички и симболички укрштају различите културе у ретрансформацији значења

<sup>166</sup> Приче о сновима и обнављању светих места у традицији подразумевају постојање више силе као налогодавца: „Осим онога ко сања (а ко је у сну пасивизиран, стављен у ситуацију угрожености), централни актер у причама о сновима је антропоморфизован или на какав други начин конкретизован отелотворен метафизички ентитет“ (Ђорђевић Белић 2018: 262).

<sup>167</sup> Запазили смо да саговорник Марко истиче немогућност потпуног сазнања о појединачним догађајима који укључују сусрете са натприродним, па често своје приповедање завршава тиме што их окарактерише као „чуда“: „Тако да, па и не да се све... Има.. Каже, људи не верују, док не снађе. Ал' да постоји паралелни свет и да не може, не може то да докаже. Појави се негде.“ (20)

места. Марково приповедање о догађајима у Бегановцу, укључујући и његова лична искуства на овом простору, дискурзивно је обликовано идејом о томе да се месту врати статус светилишта које је имало у прошлости, али и да му се дода ново значење:

Ја кажем, две иљаде година стара, каже овај археолог, директор завода у Пожаревцу, ма бре, чика Марко, није две, више од две иљаде година стара чесма. Порушена, за ове туристе, колико је то вредност има. Људи узму, она деца виде Богородицу, па недоказиво, а ово материјални доказ. (37)

У Марковом приповедању се предања и приче везане за овај простор смењују једна за другом, укључујући различите знаменитости које заједно творе ментални простор Бегановца. Поентирања на крају ових прича често садрже кратак коментар саговорника, којима тежи да припише мистичност испречаним догађајима:

Али, Љубомир, он салаш има доле. Можда за Ливаде ако си ишла доле, сећаш се, [...]\*. Он там боравио на салашу. Па буде увече и чује запевку детета. У Бегановац. Ова што био [...]\*, што имали бостан ту повише. Па, дечаци, момци, да печу, да прже, шта раде, месо, и пиће. Чувају бостан, седе тамо и да... и кад они заложили ватру, почели да печу то месо, шта ли је, и кад је почела запевка тог детета, они побегну после у Гајеве. Нису смели да ту. И ово опет није био један чуо. А Љубомир то чуо опет запевку детета. Ту има нека чуда да се деша...(15)

Идентична прича забележена је и од других саговорника, али док код њих изазива страх и учествује у креирању хтонског значења места (в. даље), код Марка је протумачена као „чудо”, којем се не преписује нужно негативно значење. Напротив, у овим догађајима саговорник види потенцијал за креирање једне друге димензије овог простора која би укључивала његову туристичку промоцију:

Сва та чуда што се дешавала, па оно тиче што лајало на мене. Па лик онај што се појавио. [...]\*. Да.. Чудо.. Светиња, а није проблем да неко направи за успомену. Дао би народ прилог, могли да направимо кућу, оно што забрањивали, да не мож ово да се уради... И кад постоји фотографија, колко би то била атракција за село да долази народ и да. А није дошо она дан, знаш шта. И то да верујеш, да не мож сваки пут да се ради сваки пут шта се хоће. Да има време изградње, има време рушења. (42)

### **6.3.7.2. Креирање хтонског места**

За разлику од прича у којима је Бегановац описан као свето место, много је већи број прича у којима се запажа негативан однос саговорника према овом месту. Бегановац, и уже, чесма, изазивају страх и одбојност код многих мештана Црљенца и Куле, који појединачне локусе у Бегановцу посматрају као хтонске и сматрају да их не треба посећивати. Током истраживања и у свакодневним сусретима са мештанима Црљенца и Куле, запажа се да део њих нерадо посећује Бегановачку чесму, а неки саговорници је свесно избегавају. Локална традиција о рушењу чесме и откопавању гроба девојчице, као и Марков доживљај на чесми који постаје део заједничког (колективног) знања о овом простору, активирају се у креирању хтонског значења самог места:

То знам и ту се виђало доста. Ја сам терала стоку, али никад нисам тамо сама ишла. Ни ми дао отац. Отац ми говорио: – Тамо, не иди доле. 'Ел то је има поток па

тече вода. – Немој тамо да идеш, каже, то није добро, тамо да видиш нешто. Ваљда он видо, сирома, па зато ми није ни давао. (61)

А нама причао Марко де, каже, ту као.... Ја, стра ме да сиђем и дању онденака. Код чесме. За воду, пре кад смо пре расад, овде де [...]\*, стра ме кад увиђеш у она голождар. Ка у дунглу. Кад идем с неки не марим. Ал' кад сам си да сиђеш, макар трпела за воду, не пила је! Пила с јаруге, само не би смела да сиђем онде. Стра ме. Каже, ту се виђали све и свашта. (268)

Указујући на стварна места, предања служе као својеврстан путоказ кроз простор и кроз време. Она подсећају становнике околних места на цивилизације које су га насељавале у прошлости, на догађаје из националне и локалне историје места, личности које и сами познају и њихове животне судбине повезане са одређеним локалитетима. Предања о местима уједно су и морални путоказ за мештане Црљенца и околине:

„Са једне стране, она [предања, нап. Д. Ј.] су подсећала људе на имена места и путање и пружале историјску дубину овом окружењу [Исланд и Фарска острва, нап. Д. Ј.], наставивши га духовима и другим бићима различитих врста. Са друге стране, она су служила као упутство за понашање, истичући моралне и друштвене вредности и нудећи примере које треба следити или избегавати. [...] Ако сте пратили упутство, имали сте добре шансе да живите безбедно. Ако бисте га прекршили, имали сте подједнако добру шансу да и сами завршите у народном предању, ако не и на листи статистике умрлих” (Gunnell 2005: 70).<sup>168</sup>

Значење и функција чесме нису стабилни, јер „jedna ista heterotopija, u zavisnosti od sinhronije kulture u kojoj se nalazi, može imati različitu funkciju” (Fuko 2005: 33), што нам омогућује да пратимо и социјалне промене које се дешавају у друштву. Првобитну намену чесме као наводног светилишта бога Митре, скривену од људи и приступачну одабраним појединцима, замењује у хришћанству чесма чија је улога да послужи свима. На симболичком нивоу, промена изгледа места чесме у вези је са идејом да је хришћанство религија отворена за све. Идеја о сакралном идентитету чесме напушта се у тренутку када људи свесно наруше њен свети карактер – односно са променом ширег погледа на свет – када престану да верују у то да постоји нешто што је у рукама више силе. Када напусте идеју о исцељењу уз помоћ вере, онда и чесма поприма другачије обележје. У промени значања које се придаје чесми се могу тражити знаке шире друштвене промене. Хетеротопија мења своје значење онда када се однос људи према светом месту промени, али је и даље део живота мештана: „Ono je svakako 'drugo mesto' u odnosu na uobičajene kulturne prostore, ali je to prostor povezan sa skupom svih područja grada ili društva ili sela” (Fuko 2005: 33), односно за друштво у целини, па су и промене у значењу и функцији хетеротопије условљене тиме.

У приповедању о Бегановцу издваја се локус чесме који носи снажан потенцијал за причање различитих прича у којима се елементи сакралног и хтонског одређења простора мешају и узајамно преплићу у зависности од појединачног дискурса. Она уједно опстаје као спона између прошлости, садашњости и будућности, где се у дијалектичком процесу у њу уписују различита значења. Заједно са другим локусима, чесма учествује у креирању сакралног или хтонског значења места Бегановац. Захваљујући саговорницима који креирају симболички простор Бегановца кроз приповедање, може се стећи утисак да је Бегановац

---

<sup>168</sup> У оригиналу: „On one side, they reminded people of place names and routes, and gave historical depth to these surroundings, populating them with ghosts and other beings of various kinds. On the other, they served as a map of behaviour, underlining moral and social values and offering examples to follow or avoid. [...] If the map was followed, you had a good chance of living in safety. If you broke it, you stood an equally good chance of ending up in a folk legend yourself if not on a list of mortality statistics” (Gunnell 2005: 70).



сложено место, са замагљеним границама између физичких локуса, прошлости и садашњости, али и идентитета оних који насељавају овај простор. У том смислу је занимљиво предање саговорника Марка о жени у белом која се појављује на овако компресованом простору Бегановца, у близини сеоског записа:

И дали ту њиву од Бегановца па ка Кули. Дали [...]\*. И врућине биле јаке. Ишо да гари ноћу по месечини. И кад било негде око пола ноћи, он спазио женску у беле хаљине. Са наше стране одовут, потока. Иде за запис гор. И он се, кад изашо гор, пусто краве, није смео да иде доле. И дошо кући. Није имао потребе да лаже да није видо, и да, да то није обична жена. Да је обична жена, она би била у сукњи [...]\* као што се носило некада овде, то било после онога рата. Него у аљини ишла, беле. (38)

С обзиром на то да овај простор сучељава различите традиције, питање идентитета жене у белом може бити подложно различитим тумачењима. Са једне стране, овом бићу се може приписати хтонски карактер. Као жене у белом, у традицији су замишљана хтонска бића попут вила, приказа или неке друге демонске силе. Са друге стране, у локалној традицији светиња је своје боравиште имала на простору Бегановца, а након рушења цркве, она неко време лута док, напоскон, према једној од варијаната предања, не оде у Белу Цркву: „А ту цркву срушили. Она после, каже, запева, запева, рушил... неколико времена и одатле се одсели у Белу Цркву” (Дишић 2016: 118). Питање идентитета овог бића додатно се компликује предањем о преношењу моштију Свете Петке до Бегановца и од њега, о којем је говорио саговорник Марко. Забележен су представе о Светој Петки као жени у белом: „У виду беле приказе или жене у белој хаљини, Св. Петка се у Грчкој јавља као борац против колере (жена у црној хаљини), але, аждаје и змаја” (Детелић 2001: 126). Светиња из предања са терена може бити и Света Петка, замишљена као жена у белом, премда како Мријана Детелић такође запажа, у народној традицији Срба, бело се везује за нечисту силу (Детелић 2001: 126). Може се закључити да простор Бегановца акумулира различита значења која могу бити контрадикторна и али могу и да коегзистирају.

## 7. Лично искуство са натприродним и наратив

### 7.1. Аналитички оквир за проучавање наративно уобличеног искуства са натприродним

Способност опажања, разумевања и доношења закључака о свету повезана је с човековом способношћу да исприча причу. Наратив је тако не само „дискурзивни жанр” него и „когнитивни стил” (Herman 2001: 516) уз помоћ кога је могуће разумети искуство. Наши саговорници користе наратив како би разумели и уобличили сопствена искуства. Приче о којима је овде реч говоре о прошлим догађајима који су се некад догодили саговорницима или некоме ко је њима близак. Сви користе наратив као алатку којом покушавају да прошла искуства повежу у кохерентну целину и представе је својим слушаоцима. Ови догађаји се ипак разликују од других прошлих догађаја јер говоре о нечему што је тешко разумљиво и несвакидашње. Тема ових прича је догађај који се може објаснити само као последица дејства натприродног, што се, из перспективе саговорника, редовно сукобљава са оним што је рационално могуће. Дејвид Херман сматра да се приповедачи прича о натприродном суочавају са потешкоћама које други приповедачи немају јер описане догађаје треба да представе као паранормалне радње настале услед деловања актера које није једноставно „открити, описати и надгледати током нарације”<sup>169</sup> (Herman 2001: 518):

„Захтеви за процесуирање које постављају приче о духовима стога могу бити значајни. Објекти који су иначе неживи, као што је ужад, могу да оживе на чудан и злонамеран начин. Други неживи предмети, као што су столице за љуљање и чачкалице, могу постати средства за натприродну акцију. Људски или квазиљудски предикати (рационалност, понашање усмерено ка циљу, жеља за осветом) могу се транспоновати на жива бића (сове, веверице) да би се створиле паранормалне мешавине. Иначе неидентификовани звуци могу постати симболични знакови или сабласна присуства” (Herman 2001: 518).<sup>170</sup>

У већини случаја саговорници нису у потпуности сигурни шта је довело до узрока одређене појаве, па због тога улажу додатне напоре и опрез да о овим догађајима говоре, имајући на уму да објашњења заснована на упливу натприродног света могу наићи на осуду слушалаца. Саговорници приповедају о мистериозним сусретима са животињама које могу да говоре, посетама покојника усред ноћи, чудним и необјашњивим звучним, визуелним и тактилним сензацијама за које је тешко пронаћи здраворазумско објашњење. Због тога је уобличавање ових догађаја у наратив изазовно за приповедаче – осим што је потребно догађаје повезати у кохерентну приповедну целину, потребно је и сместити их у препознатљив референтни оквир који би им дао смисао у свакодневном животу.

Џилијан Бенет сматра да савремена европска култура нуди две могућности у оквиру којих је могуће тражити решење за објашњење догађаја који говоре о „мистериозној страни живота” (Bennett 1987: 26). Прво могуће објашњење јесте рационалистичко, ослоњено на традиције неверовања (“traditions of disbelief”), док је друго утемељено у традицијама веровања (“traditions of belief”) (Bennett 1999: 31).

<sup>169</sup> У оригиналу: “to detect, describe, and monitor over the course of a narrative” (Herman 2001: 518).

<sup>170</sup> У оригиналу: “The processing requirements posed by ghost stories can therefore be considerable. Ordinarily inanimate objects such as ropes may become strangely and maliciously animated. Other inanimate objects, such as rocking chairs and toothpicks, may become vehicles for supernatural agency. Human or quasi-human predicates (rationality, goal-directed behavior, the desire for revenge) may be transposed onto animate creatures (owls, squirrels) to create paranormal blends. Otherwise unidentifiable sounds may become signs of ‘tokens’, or ghostly presences” (Herman 2001: 518).

Када је реч о традицијама неверовања, ауторка износи запажања Дејвида Хафорда (David Hufford). На листи аргумената које користе рационалисти у тумачењу оваквих догађаја налазе се, између осталог, дејство алкохола, стрес и душевне болести (Hufford, 1982, цитирано у: Bennett 1999: 32). Насупрот традицији неверовања, стоји традиција веровања са аргументима насталим на основу сведочења људи о сопственим искуствима и доказима других, блиских пријатеља или рођака (Bennett 1999: 36).

У студији *Авај, јадни душе! (Alas, Poor Ghost!)* Џилијан Бенет указује на неформално, распрострањено веровање у постојање натприродног и посвећује пажњу односу између наратива и веровања (Bennett 1999: 3).<sup>171</sup> Својим саговорницама је постављала питања на која су могле да одговоре са *да* и *не*, али у већини случајева добила је одговоре у виду наратива који су објашњавали њихов став о веровању у натприродно. Добијени материјал чине приче о личним искуствима са натприродним, које укључују мотиве из традиције. Бенет за ове приче користи термин *меморат*, а намера јој је да покаже на који начин приповедачице позивају слушаоце да на основу сирове грађе (raw events) конструишу значења (Bennett 1999: 117), те како обликују искуства у приче које су дискурзивне, „испричане да би објасниле, оправдале или илустровале тачку гледишта” (Bennett 1999: 118)<sup>172</sup> везану за веровање.<sup>173</sup> Ослањајући се на закључке Линде Дег и Андреја Вазонија о дијалектици предања, Бенет указује на важност унутрашње дијалектике (“internal dialectic”) којом се њене саговорнице служе за обликовање својих искустава у причу (Bennett 1999: 124).<sup>174</sup> Говорећи о сопственим искуствима са натприродним, оне бране традицију веровања, „свесне да их њихова публика може у сваком тренутку прекинути или оспорити, користећи препознатљиве аргументе изведене из рационалистичког погледа на свет” (Bennett 1999: 125)<sup>175</sup>. Бенет издваја четири облика унутрашње дијалектике предања на основу наратива које је добила у свом истраживању: „ја које оптужује” (The Accusing I), „ослањање на сведоке” (Calling to Witness), „сцена дешавања као доказ” (Evidential Scene-Setting), „наративна преклапања” (Overlays).

Први облик унутрашње дијалектике („ја које оптужује”) подразумева изношење аргумената који говоре у прилог двома могућим интерпретацијама искуства. У првој интерпретацији, догађај се може рационално објаснити; у другој, у питању је сусрет са натприродним. Аргументи који говоре у прилог обема интерпретацијама износе се унакрсно. Свесни тога да истинитост догађаја о којем говоре може бити доведена у питање због тога што је у њега умешана натприродна сила, приповедачи се „бране од оптужби”. У исто време, приповедачи и „оптужују” и износе аргументе у којима се изражава сумња и нуди могућ рационални расплет догађаја. Имајући у виду могућа оспоравања, приповедачи обликују своје искуство у наратив у коме се директно сукобљавају два погледа на свет – поглед на свет оног који верује и поглед на свет оног који је сумњичав (Bennett 1999: 125–128) .

Други облик унутрашње дијалектике (Bennett 1999: 128–132) односи се на структурне карактеристике извођења предања у усменој комуникацији, с обзиром на то да она нису лишена контекста који их окружује:

„Штавише, завршне напомене, објашњења, допунске или супротстављене приче, аналогни случајеви и модификације или директно побијање ... такође су

---

<sup>171</sup> Поменута студија наставак је претходног истраживања ауторке објављеног у књизи *Традиције веровања: жене и натприродно (Traditions of Belief: Women and the Supernatural)* (1987).

<sup>172</sup> У оригиналу: “told in order to explain, justify, or illustrate points of view” (Bennett 1999: 118).

<sup>173</sup> Идентично запажа и Линда Дег када говори о предањима: „приповедачи наводе, објашњавају, тумаче или бар имплицирају њихов лични став према садржају веровања предања које причају.” У оригиналу: “tellers state, explain, interpret or at least imply their personal attitude toward the belief content of the legend they tell” (Dégh 1996: 33).

<sup>174</sup> О дијалектици предања и односу између религијског веровања и знања видети још у: Gabbert 2000: 108–126.

<sup>175</sup> У оригиналу: “aware that their audience may interrupt or challenge them using the familiar arguments drawn from the rationalist world view” (Bennett 1999: 125).

неодвојиви делови предања” (Dégh and Vázsonyi 1971, цитирано у: Bennett 1999: 129).<sup>176</sup>

Ауторка затим указује на то да унутрашња дијалектика може узети и много суптилније облике. Приповедачи могу попут „сведока на суду” (Bennett 1999: 133) детаљно описати сцену догађаја („сцена дешавања као доказ”), тако да управо тај опис заузима највећи део приче. Ова приповедачка стратегија обезбеђује кредибилитет догађају, јер се изношењем и најситнијих детаља у причи, приповедач представља као поуздан сведок догађаја (Bennett 1999: 132–133). Идентичну улогу потврде истинитости догађаја имају наративна преклапања, у којим долази до понављања или наглашавања делова приче или целе приче, тако да свако наредно понављање реферише на претходно и уједно укључује нове информације (Bennett 1999: 133–134).

Приче које су предмет наше анализе разликују се од наратива којима се бавила Џилијан Бенет између осталог у томе што полазна тачка нашег истраживања није била у вези са проучавањем веровања. Саговорници су позивани да испричају причу засновану на доживљају са натприродним, и због тога није инсистирано на изношењу личних ставова у вези са веровањем у постојање натприродног света. Ипак, већина саговорника је одлучила да говори о личном или искуству блиских људи који су имали искуство са натприродним. Природно, приповедачева тачка гледишта везана за одређену натприродну појаву (повратак међу живе или постојање одређених демонских бића) повремено би се појавила у дискусији.

Традиције веровања утичу на то како саговорници говоре о сопственим искуствима и помажу им да их обликују у причу смештањем у познат референтни оквир. Приче, такође, откривају и да саговорници нису увек сигурни шта им се заправо догодило, нити да могу описане догађаје у потпуности приписати деловању натприродних бића. Поменута студија Кирстен Мари Рохауге бави се приповедањем савремених Данаца о догађајима које тешко могу објаснити јер не могу да прихвате да је њихов узрок натприродна појава, односно дух (Raahauge 2016: 89). Ауторка анализира двосмислене наративе у којима приповедачи изражавају своју збуњеност у оно што се догодило (Raahauge 2016: 89). Изостанак „стабилног оквира који би могао да изведе значење из њихових осећаја” (Raahauge 2016: 92)<sup>177</sup> представља проблем за разумевање сопственог искуства и самим тим и његово уобличавање у кохерентан наратив. Уочава се наративни јаз (*narrative gap*) јер се приповедачи суочавају са тешкоћама кад приповедају о нечему што не знају шта је и што само приближно могу подвести под појмове прогањања и духова (Raahauge 2016: 97), у чије постојање не верују. Изазови са којима се неки од саговорника са терена срећу идентичан је изазовима које помиње Рохауге. Саговорници нису у потпуности спремни да одређене догађаје објасне деловањем натприродних сила. Међутим, такво објашњење се у току приповедања открива као једино могуће.

Када приповедају о сопственим искуствима са натприродним, саговорници су такође свесни постојања стварне или имагинарне публике, на чије рационалне аргументе морају да обезбеде прикладне одговоре. Традиционално знање везано за постојање натприродног света заузима значајно место у тумачењу, обликовању и интерпретирању личних искустава са натприродним. Али, оно се сматра здравим разумом у савременој европској култури утиче на приповедање и не дозвољава саговорницима да своје доживљаје сместе у референтни оквир који пружа традиција:

„Потешкоће у приповедању искустава ове врсте су повезане са недостатком везе између неуобичајеног искуства и доступних здраворазумских објашњења и

---

<sup>176</sup> У оригиналу: “Furthermore, the closing remarks, explanatory, supplementary, or contrasting stories, analogous cases, and modifications, or straight refutation ... are also inseparable parts of the legend” (Dégh and Vázsonyi 1971, cited in Bennett 1999: 129).

<sup>177</sup> У оригиналу: “a stable framework that could induce their sensations with meaning” (Raahauge 2016: 92).

образложења, виђених из нараторове тачке гледишта” (Raahauge 2016: 92).<sup>178</sup>

Приповедачи се тако налазе у процепу – они се суочавају са нечим чије постојање не могу да докажу чињеницама, а у исто време имају потешкоће са прихватањем објашњења да натприродна сила (биће или појава) стоји иза догађаја о којем приповедају. Као резултат, настали су наративи који су у сталном превирању, тј. наративи који нису завршене приче. Они служе као алатке којима се одређено искуство одгонетава и које том искуству дају значење, преиспитујући узрок догађаја и остављајући могућност да је одређена натприродна појава одговорна за испричане догађаје. Двосмисленост која се уочава у приповедању настаје као резултат немогућности да се проживљено искуство смести у прихватљив оквир, који би несвакидашње појаве, попут повратка покојника међу живе, учинио прихватљивим ментално и приповедачки.

Сматрамо да је за разумевање прича прикупљених у теренском истраживању неопходно узети у обзир запажања две претходно поменути ауторке и уједно узети у обзир аутентичност конкретног теренског материјала. Намеравамо да покажемо како су наши саговорници говорили о својим искуствима, флукутирајући непрестано између два доступна модела, између традиција веровања и неверовања, излазећи из рационалних оквира у којима се крећу у свакодневици.

## 7.2. (Крхка) веза између веровања, искуства и наратива

Проучавање веровања није било примарни циљ нашег истраживања, али смо у зависности од истраживачке ситуације покретали и питања везана за веровање као такво и за лично веровање наших саговорника. Саговорници су, онда када је то дозвољавао разговор, питани да ли верују у могућност повратка из мртвих или постојање натприродних бића попут вампира. Неретко се дешавало да сами приповедачи иницирају дискусије о веровању у натприродно, очекујући од истраживачице да искаже мишљење о могућности постојања натприродног света. Један мањи део саговорника експлицитно је говорио о постојању одређених демонских бића, приписујући им (или настојећи да им препишу) описане догађаје у причи. Поједини саговорници су указивали на разлику између добрих и злих сила. Тако, говорећи о сопственим искуствима и доживљајима ближних чланова породице, саговорница Ана заузима чврст став када је реч о веровању у постојање натприродног света. Она је говорила о постојању демонских бића којих се, како каже, „генерално не плаши”, и указала на то да је једино контакт са злим силама могућ:

C1: Не зову они стварно, него то ђаво који... Ђаво може да прими свачији облик. Прво, све што је добро се не манифестује. Манифестује се само зло. Да се разумемо. Тако да ти наши мили, драги који су умрли, они не могу нажалост да се манифестују. Никако. (299)

Иако се повремено не сналази у идентификацији конкретних демонских бића, Ана је уверена у њихово постојање. Она је носилац традицијског знања усвојеног посредством усмених прича које је примила од својих предака:

C1: Пуф... не знам, значи, у мо..., у мојој кући се стално спомињао дрекавац.

И: Стварно?

C1: Да. Значи, ти моји стари су веровали да постоји дрекавац. Што год то било.

---

<sup>178</sup> У оригиналу: “The difficulty with narrating these kinds of experiences is related to the lack of connection between the out of place experience and the common sense explanations and reasoning available, as seen from the narrator’s point of view” (Raahauge 2016: 92).

Искрено, да л' су они то видели... Они мени никад нису објашњавали. Али ја пре кад, кад сам питала моју Слободанку, ја кажем: – Баба, па како то изгледа? – Па тако, ко куче, ал' то опасно, знаш, мисим... Ја, ја верујем да су они можда мислили на шакала. Или на тако нешто.

С2: Шакал тако виче.

С1: Јер су они завијали, и дан-данас завијају ту у шуми. Али, то је за њих дрекавац. То је нешто што се тако дере и онда су се они плашили од дрекавца. Или су можда то, више на то гледали као на неко да кажем митско биће, можда су њихови старији њих плашили дрекавцем, па су онда они то...

С2: Тако од њи остало.

С1: Да, од њих остало као дрекавац, као ето. Ја као дете нисам баш могла да направим слику дрекавца у својој глави [смех]\*, нисам га видела. Видела сам неке друге ствари, ал' дрекавца нисам видела. Али су веровали у дрекавца. (271)

У даљем разговору Ана ће се повремено враћати на опис дрекаваца који је добила од своје бабе, али ће притом покушати и сама да објасни шта је дрекавац. Она „верује”, односно претпоставља да је биће о коме је слушала од своје бабе заправо шакал, али не искључује ни могућност да је дрекавац заправо вампир: „Они су се плашили јер су они то сматрали да је то вампир” (273). Поента Анине приче о дрекавцу није да утврди тачан идентитет бића и потврди његово постојање, већ да пружи контекст њеном личном веровању у постојање описаног демонског света. Ослањањем на традицијско знање, Ана креира контекст који ће њеним потоњим описима искустава пружити кредибилитет. Такав контекст омогућава да слушаоцима догађај представи као веродостојан, али и више од тога. Традиционално веровање отеловљено у дискусији о дрекавцу и веровањима која се за њега везују, омогућава приповедачици да сопствене доживљаје препозна као искуства са натприродним и преточи у кохерентне и разумљиве наративе.

Веровање у постојање натприродних бића и појава много је комплексније него што се то може закључити на основу претходно наведених примера. Како Линда Дег запажа, може се рећи да „веровање флукутира, нестално је и селективно, пре него што је доследно и апсолутно” (Dégh 1996: 39).<sup>179</sup> У исто време, приповедачи имају и много разлога да не искажу свој став о питању веровања (према Dégh 1996: 39). И поред тога што можемо уочити да саговорници имају усвојене традиционалне културне обрасце који служе за тумачење, разумевање и преношење личног искуства, ми не можемо никада са сигурношћу утврдити какав је њихов став према веровању. То их, разуме се, не спречава да учествују у стварању и преношењу предања, а њихова позиција се може кретати од оних који чврсто верују, преко оних који су незаинтересовани, до скептика и оних који се видно труде да оповргну истинитост испричаног (према Dégh 1976: 117).

Једна од предности истраживачких ситуација са саговорницима које познајемо одраније огледа се у слободи креирања спонтане конверзације током које смо могли да сазнамо више о веровању саговорника, увидевши да оно може флукутирати у току разговора. Већина прича које су испричане у току овог истраживања заснива се на веровању саговорника о постојању два света – света живих и света мртвих, и њиховим повременим и привременим контактима. Наративи који тематизују овакве догађаје део су репертоара саговорнице Драгице. У једној од ових прича тематизовано је веровање о могућности повратка умрлих међу живе у облику животиње. Саговорница је испричала о сусрету свог чукундеде са демоном у облику животиње,<sup>180</sup> користећи традиционални наративни образац и протагонисте. Причу прати кратка дискусија између приповедачице и истраживачице:

И: Мхм. А после?

<sup>179</sup> У оригиналу: “belief is fluctuating, hesitant and selective, not consistent or absolute” (Dégh 1996: 39).

<sup>180</sup> У питању је предање бр. 79, у потпоглављу 1.3. *Дефинисање термилошког и појмовног апарата.*

С: Ништа, он је после отишо тамо, ништа. Није га оно, знаш, ништа...

И: Није га напало?

С: Не, не, не само. Он каже: – Мало јаренце. Мазио га, додуше. Али после му било, знаш, мало и непријатно. Да оно одговори.

И: Па добро, а шта је то могло као да буде? Је л' то само као животиња обична?

С: Па није то животиња.

И: Није?

С: Није то животиња. То је сигурно нешто што ми не можемо да објаснимо. Значи, то се ишло поред гробља. Гробље је ту.

И: Мхм... Ето, да.

С: Што, што ми не можемо да објаснимо.

И: Разумем, да.

Кратка дискусија указује на суздржан, али јасан став саговорнице у вези са догађајем који је претходно описала. Слушалац или читалац који је упознат са традицијом може претпоставити да је биће са којим се чукундеда сусрео демон у облику јарета. Драгица се ослања на традицију, и њен опрез у именовању демонског бића може се тумачити страхом од повреде табуа. Наведени пример указује, међутим, и на то да саговорница оклева да сусрет са јаретом које говори значи као сусрет са натприродним бићем. Свесна да такво тумачење догађаја може изазвати сумњу слушаоца, она опрезно одговара на питања истраживачице. Када је упитана директно о природи животиње, она проналази решење којим ће догађај смести у сферу натприродног, али у исто време избећи и крајње именовање демона. Као што ћемо видети у даљем тексту, и она, попут многих саговорника, овакве догађаје не може директно да повеже са традиционалним демонским бићима и појавама, али из њеног објашњења се може наслутити натприродни карактер појаве („То је сигурно нешто што ми не можемо да објаснимо”). Овакви и слични примери показују да је однос приповедача према веровању несигуран, нарочито када прича настаје у конверзацији. Већ у наставку разговора приповедача изразива сумњу у повратак покојника међу живи свет:

С: Да ти кажем, мени су умирала многи... Ја ништа од тога нисам приметила. Искрено да ти кажем, кад ми је [супруг]\* умро, ја сам га ноћима чекала да ми се јави. Не.

И: Ништа?

С: Не. Ма да нешто шушне. Не. А чекала сам. Веруј ми. Не. Нисам. Е сад, можда неко има ту моћ и можда неко је и чуо и видео. Ја не.

И: Аха, мислиш да... неко сам по себи мора да...

С: Каже, особе које су рођене на мртвачки дан, уторак и субота. Имају, не сви, него већина људи може да, да тако нешто види, да доживи. (80)

Чињеница да се у предању о сусрету са јаретом на путу ради о посредованом искуству такође може допринети суздржаном ставу приповедачице у идентификацији чудне животиње са карактеристикама демонског бића. Изостанак личног искуства у комуникацији с покојницима („Да ти кажем, мени су умирала многи... Ја ништа од тога нисам приметила”) служи јој као аргумент у одбрани става да повратак мртвих међу живе није могућ, али она не одбацује у потпуности такву могућност. Једини пут када саговорница директно упућује на појаву повратника као узрочника чудног догађаја је у причи о прикази на путу. Овај наратив је представљен у потпоглављу 4.7. *Заштита и одбрана од демона*, бр. 81, а овде доносимо део разговора који следи након што је саговорница завршила казивање о догађају:

И: И после...

С: И после је нема. Једноставно је нема. Каже: – Окрени се сад. – Зашта да се окренем? Каже: – Окрени се да видиш де је она жена? Кад се ја окрето, нигде никог.

Ето. Е, то, то сам једино овако доживела. Е сад, да ја нисам била са њом, ја се не би ни сетила да се окрећем да гледам. А њој одма прорадио кликер. Јер она је чула, од кога је чула сад, то је давно било, да се ту тај Љубиша што је погино, јавља у облику жене.

И: Мм!

С: Нисмо ми прве које смо ту жену ту виделе.

И: Озбиљно? Значи, он се претвори у жену и ту се појави.

С: Да. Али не на тој страни где је он трактором погино, него на супротној.

И: И само се тако појављује...

С: Само... Не, никог не дира. Ништа. Само се појави. То је било, тај период, кад је он погино, па ја не знам баш колко је то прошло од његове смрти, нисам баш то пратила, али то знам, једино сам то доживела.

И: Да.

С: Ето. Ја то не знам да објасним. Али, то је то. Ето. (81)

Испричани доживљај је једини на репертоару приповедачице Драгице у којем се говори о личном искуству са натприродним. Ова прича тематизује догађај у коме се приповедачица игром случаја спасла смртне опасности тако што је послушала сестру која јој је саветовала да се не обраћа жени на путу. Уједно, то је и једини пример у коме она нуди директно објашњење за сусрет са чудном појавом у облику жене. У овом наизглед јасном објашњењу саговорница се ослања на традиционално знање у тумачењу сопственог искуства. Али, о веровању саговорнице у могућност повратка мртвих међу живе не може се много рећи, јер ни она сама нема објашњење за оно шта се догодило: „Ја то не знам да објасним. Али, то је то. Ето”.

Сусрети са натприродним бићима и појавама могу утицати на промену става саговорника према веровању. У истраживачким разговорима може се уочити суздржан став саговорника, или чак скептичан, према веровању у повратак мртвих међу живе или о неком другом облику појаве натприродног. Рационална позиција коју саговорници заузимају на почетку приповедања одређеног догађаја може бити истакнута коментарима у којима се они позиционирају као „они који не верују”. Управо је позиција скептика честа наративна стратегија којом се приповедачи служе када причају приче базиране на личним искуствима, желећи да им пруже додатни легитимитет.

Однос према веровању може имати другачији статус у животу појединца у зависности од проживљеног искуства. Тај однос се често драматично мења, од става апсолутног неверовања до веровања стеченог личним искуством („Кад доживиш на својој кожи, после то иде друкше”, 72). Многи саговорници су наглашавали застарелост веровања, тврдећи да су приче о сусретима са натприродним бићима плод маште мање образованих људи чија је улога била или забављачка, или је служила да заплаши млађе. Мишљење саговорника је толико променљиво да током истраживачког разговора врло често може да збуну слушаоце и практично га је немогуће одгонетнути у потпуности. Наредни пример осветљава сложеност односа према веровању које флукутира како у току животу приповедачице, тако и за време приповедања. Саговорница Живка испричала је неколико идентичних прича о врачању са јајима. Сва три догађаја о којима казује говоре о личним искуствима приповедачице у току различитих периода у њеном животу. Приповедање је започела изразивши скепсу према моћи врачара да напакосте другима („Ја никад нисам ишла нити знам за то. Не знам. Можда постоје, можда не постоје. А ја не верујем”). Након тога је уследила дужа прича о првом искуству са закопаним јајима.<sup>181</sup> Као млада жена први пут је, копајући виноград, пронашла закопану векну хлеба и три јајета („Једно од ћурке јаје, једно од кокошке јаје, једно од пловке јаје”). Мислећи да су пси закопали ове предмете, саговорница проналази рационално објашњење за оно што

<sup>181</sup> У народној традицији Срба, али и других Словена, јаје је симбол почетка и рађања. Његова симболичка улога изражена је у различитим ритуалним и магијским праксама којима се обезбеђује просперитет појединца или заједнице (в. Виноградова 2001б: 234–236). Осим тога, симболичка моћ јајета може се везивати и за хтонски свет и рађање демона из јајета. Како наводи Љ. Раденковић, након одређеног броја година, петао може да снесе јаје из којег се рађа демонско биће (Раденковић 1996б: 68).



се десило, али убрзо се јавља сумња у такву могућност („Ал’ нису имали кучићи тамо у друго двориште, овде нисмо имали”). Сумњу подстиче и старија комшиница:

– Она [Живка]\* не зна ништа, каже. Виш да не зна ништа. А ти си стар чоек [Живкин свекар]\*. Куче да закопа леба и поред леба кокошиње и ћурче и пловче јаје. То је немогуће. Ни да га ни ицепа ни ништа. То је немогуће. Да је закопало три јајета од кокошке, три од пловке, три од... Па и да верујеш, ал’ поред леба да закопа. То је, није, не мож никако да буде. Можда да си нашао три јајета овде закопали. Ја овде леба и ајде, да поверујеш у неко. Ал’ да на једно место, то ви неки закопао. (119)

Након тога, саговорница прихвата савет старије комшинице да јаја треба уништити, али и даље не мења мишљење о питању веровања и осећа да ће бити исмејана уколико учествује у самом чину:

– Шта држиш та јаја, баци то на раскрсницу! – Де да, мори, бацим на раскрсницу, да види неки, да ми се смеје, каже, шта ради ова жена. Полудела? – Добро, дај јаје. Она увати та јаја, пошла код Цице. Дран, дран, и побаца на раскрсницу. Знаш, та јаја. – Сви су лепи, каже, нису мући.

Закопана јаја у дворишту саговорница наставља да проналази и у наредним годинама. Другом догађају присуствује и син коме она показује јаја пронађена у малињаку, али он одбацује могућност да су закопана јаја резултат врачања: „Немо молим те да лупаш, као бога, људи на Месец ишли. – Ма не кажем ја, него не знам куј закопо овде сад. И ништа.” И након другог догађаја саговорница истиче да не прихвата врачање као могуће, али њена сумња расте. Трећи пут син проналази закопана јаја у винограду. Хумористички елементи евидентни су у приповедању саговорнице Живке и они продубљују дистанцу коју има према веровању у моћ врачања:

Јеси окопо, Раде? – Окопо сам, [...]\*, е кад ја копам, ја не копам сам земљу, ја копам и јаја вадим, каже. Извадио сам пе’, шест јаја. На једном три, на једном једно, на једно два. Шест јаја сам нашо, каже. Ја не копам онако, за цабе, ја јаја вадим, каже, кад копам. – Ти се зафркаваш? – Ма јок, ја ћу ти покаже, ене ставио сам их све код ограде. Сви шест. И сви се, на врсти извадио шест јаја. А ја то никад нисам веровала. И не верујем ни сад. То се народ млати можда...

Дистанца се додатно наглашава када саговорница још једном експлицитно изрази сумњу у моћ врачања. Иако поново проналази јаја, њен став се није променио („А ја то никад нисам веровала. И не верујем ни сад”). Након још једног случаја са закопаним јајима које проналази унука саговорнице, уочава се промена у начину на који она реагује на догађај. Проналазак јаја захтева конкретну акцију и примену претходно усвојеног знања о томе како се треба понашати у оваквим ситуацијама: „И ја, кае, дај то јаје да бацим. Ја овде преко ограде, тап, мућак. Тачно га неко бацио, спустио, дете видело и узело.” Примећује се и да саговорница мења тон од хумористичког ка озбиљном, објашњавајући да закопана јаја значе раздор у породичном дому, премда не каже да се било каква промена десила у њеној породици након ових догађаја. Прича нам показује да иако мало можемо сазнати о личном веровању, прихватање традиционалних знања и обичаја посредством особе које је доживљена као ауторитет (старија комшиница) има снажан утицај на понашање појединца. Појединац може током читавог живота преиспитивати веровање и повремено прелазити са једног пола на други. Појединачни догађаји такође могу утицати на став појединца према веровању, али не пресудно. Са друге стране, овакве приче показују да појединци могу усвојити традиционална знања везана за постојање натприродних сила иако у њихово постојање не верују. Приповедачи са којима смо причали остављају простора за то да зле силе заиста постоје и да

потенцијално могу нашкодити људима, и управо због те могућности су спремни да делују, без обзира на њихово лично веровање.

Наведени пример занимљив је из још једног разлога. Скептицима би прича саговорнице Живке могла послужити као аргумент који говори у прилог традицијама неверовања – и поред толико покушаја да се породици напакости, ништа се заиста није догодило. Ипак, исти догађај може да подржи и страну оних који верују. Парадоксално, прича тада изазива јачи ефекат: чињеница да врачање није наудило породици доказује да је правилним понашањем (уништавањем јаја на начин на који традиција налаже) могуће спасти се од деловања натприродних сила. Прича има важну социјалну улогу јер њена поента у први план ставља нормативне вредности друштва у којем овакве приче настају – бригу о породици и потомцима која се ставља у руке старијих и искуснијих. Чини се да је управо одржавање друштвених вредности (уп. Adonyeva & Olson 2011: 133–166) важан мотив за причање оваквих прича, које се овим путем преносе, што такође омогућава да приче преносе и скептици (в. потпоглавље 7.6. *Скептици и прича*).

### 7.3. Приповедачки изазови у наративном уобличавању искуства са натприродним

Један број приповедача наилази на потешкоће у уобличавању сопствених искустава у кохерентну причу. Они се суочавају са потешкоћама у менталном процесуирању доживљаја који одступају од рационалног погледа на свет и здравог разума. Таква искуства изазвала су поремећаје у животу приповедача јер су изашла из оквира онога што они сами сматрају могућим и реалним. У причама се уочава специфична позиција приповедача који нису спремни да одређени догађај у потпуности припишу деловању натприродног, јер се тако нешто не уклапа у њихово разумевање света, али са друге стране, нису спремни ни да га у потпуности одбаце.

Сумњичавост у могућност да се описана збивања припишу деловању натприродних бића долази и отуд што је само искуство лимитирано на једно чуло, врло често само на чуло слуха. Понекада приповедачи говоре о томе да су једино могли да чују чудне, необјашњиве звуке за које нису имали адекватно објашњење. Приповедачки изазов за саговорнике представља немогућност да именују актере збивања описаног у причи, као и да одреде њихов узрок. У описима чудних ситуација приповедачи нагађају и често остају збуњени пред оним што им се догодило. Поред тога што је искуство ограничено на једно чуло, оно је и временски ограничено. Сусрети са натприродним углавном су врло кратки, па приповедачи заправо описују своје утиске. У једној од прича коју смо забележили од саговорнице Ленке описана је тајанствена музика која се изненада појављује у току ноћи, а затим се чују кораца.<sup>182</sup> Догађај је кратак, чудан и остаје неразјашњен: „Боже, шта је са мном, шта се догађа да ја чујем музику ту, тупа, тупа, иде неко. А не видим никог” (54).

Искуство које су проживели приповедачи слушаоцима могу донети само у обрисима, крхким и због тога упитним. Један од изазова у приповедању о таквим искуствима је, као што је напоменуто, именовање актера. Пошто конкретни актери изостају, не могу се идентификовати или им се не може приписати својство делања, многи саговорници су спомињали да су осећали присуство нечега необјашњивог:

Мени се стварно милион ствари десило, да не причам у колима. У колима осећам и да ме неко гура у седиште и пре, значи, стално, [...] да неког има позади, стално гледам у ретровизор. Или возим па се стално окрећем на задње седиште. Нема ништа, али то је мој субјективни осећај. Ја осећам нечије присуство. Ја сам тако као [отац]\*, знаш. Ја осећам то, присуство нечега. Док [мајка]\* она јок, она нема осећај и то [кроз

<sup>182</sup> Видети пример 54 у потпоглављу 4.6. *Полтергајст (домаћи дух који прави буку)*.

смех]\* (284).

Неухватљивост догађаја и његово свођење на магловит утисак види се у употреби неодређених личних и придевских заменица (*неко, неког, нечије*). Догађај који покушава да опише, саговорница своди на сопствени, субјективни доживљај, односно *субјективни осећај*, који, према њеним речима, не може да доживи свако („Нема осећај и то”).

Поред тога што су догађаји које покушавају да опишу окарактерисани као субјективни, засновани на способности људи да осете одређене сензације, они су и тешко доказиви. Појмови као што су „паралелни свет” или „нешто недокучиво” помињу се као алтернативни концепти који приповедачима помажу да говоре о својим необјашњивим искуствима и уобличе их у причу:

Истина је да има, постоји паралелни свет са нама, који живи са нама, али не прича се, јер нико не верује то, и такорећи недоказиво. А чуда, чуда има, дешавају се, која необјашњиво, знаш. (3)

Збуњујућа искуства саговорници описују као нешто што је „несазнатљиво” јер им је тешко да поверују у то да се мртви могу вратити међу живе или да други људи поседују натприродне моћи којима могу утицати на свет око себе.

Проблематичност прихватања искуства као нечег што је у вези са натприродним светом одражава се на нивоу приповедања, односно формалног облика испричане приче. Рохауге у свом теренском материјалу издваја три типа наратива – рудиментаран, фрагментаран и развијен, у зависности од тога како приповедачи успевају да оно што су доживели повежу са претходним искуством и сместе у познат контекст (Raahauge 2016: 100–103). Ова ауторка запажа да су у случају њених саговорника рудиментарни наративи они у којима саговорници не умеју да објасне шта им се догодило (на пример, чудне звукове у кући), јер им недостаје контекст у који би то могли да сместе. У фрагментарним наративима, како Рохауге запажа, назире се покушај повезивања чудних појава са контекстом традиције повратка покојника или духова. Развијени наративи у њеној грађи, уједно и најређи, јесу они у којима приповедачи испричане догађаје могу уобличити у кохерентну причу, прихватајући могућност да су чудне појаве које су искусили заправо објашњиве присуством духова. Ови наративи показују како приповедачи говоре о догађајима који одступају од свакодневног начина расуђивања, смештајући их у поље тешко објашњивог деловања натприродних сила. Ауторка наводи дужи наратив у коме постоје сви неопходни елементи: „почетак, неизвесност, крешендо и крај, време, место и учесници” (Raahauge 2016: 103),<sup>183</sup> али саговорница не верује у могућност да је оно што се догодило њеној породици била посета духа. Како даље ауторка наводи:

Што наратив постаје разгранатији, теже је жени [тј. саговорници, нап. Д. Ј.] да то прихвати као чињеницу: наратив у коме се објашњава искуство неминовно проширује и оквире њеног прихватања (Raahauge 2016: 103).<sup>184</sup>

Запажања која је Рохауге изнела значајна су за разумевање и анализу прича са којима смо се сусрели на терену, али за разлику од наратива издвојених из остатка конверзације, наративи који су предмет наше анализе део су ширег контекста истраживачког разговора, због чега не можемо говорити о стриктним разликама између три поменута типа наратива. Сагледавање разговорног контекста додатно осветљава саму причу приповедача и доприноси њеном разумевању. У тим процепима између причања две приче, саговорници откривају

<sup>183</sup> У оригиналу: “a beginning, suspense, crescendo, and end, time, space, and actors” (Raahauge 2016: 103).

<sup>184</sup> У оригиналу: “The more extended the narrative becomes, the more there is for the woman to accept it as a fact: the narrative that explains the experience unavoidably also expands the frames of her acceptance” (Raahauge 2016: 103).

много више о томе како тумаче одређене догађаје него што то је то могуће закључити на основу саме приче.

Пример рудиментарног наратива може да илуструје поменута прича о музици у зиду, у којој приповедачица одстрањује могућност да се музика коју је чула може приписати укућанима, али не пружа ни објашњење да би ту могло да се ради о деловању натприродних сила. Наратив говори о нечему што се једва може подвести под догађај. Све што се догодило у спољном свету – музика и људски кораци – јесте ван домена разумевања приповедачице, и оно до ње долази путем чула слуха. Њена прича, изолована од остатка контекста, остаје неуверљива и неразумљива слушаоцима. Наратив не пружа никакав наговештај о томе шта се крије иза музике коју је саговорница чула.

Истраживачка питања су често доприносила томе да приповедачи пруже додатна објашњења за догађаје које су описали.<sup>185</sup> Такав је пример наратива који се може посматрати као гранични наратив између рудиментарног и фрагментарног:

С: Ко клинци. Колко смо имали, 13, 12, 15 година, цео дан по Млави. И овај... Сад не знам. Ми смо то звали јурке. Како се тад игра звала, не знам. Јури један док не ухвати следећег и тако округ. И. То је место тамо према Рашанцу. Ту је увек било дубоко. И онако велики. Неко то зове вир. Међутим, то није вир. То је, не знам ни ја како то да назовем. И овај, један од нас, цело време док смо се играли: – Нешто ме чврка, нешто ме чврка. На р био... [смех због говорне мане]\* Имао је ту ману говорну. И онда ми зајебавали, шта, шта те чврка, шта те чврка. Играмо се даље. Било поподне касно. И онда дошо ред на мене да ја јурим. И ја запливам према њима и осетим да испод мене као да сам преко неког препливо. Значи, додир тело о тело. Целом дужином. Значи, кренуло је одавде, од груди до доле, до колена. До бутина. И одма застанем, окренем се иза себе да погледам ко је тај што је можда проронио испод мене. И оно, међутим, нема никог. А изнад мене њих четворо. Стоје онако у води, у плићаку, седам-осам метара, значи ко год да је прошао, није могао за секунду, знаш, значи да пророни испод мене и да четири-пет метра далеко. Ајде шест метра, то је [...]\* И онда ја кажем њима шта се десило. Знаш да смо сви као метак из воде [смех]\* изашли. А онај каже: – Је л' вам ја кажем да мене чврка нешто. Али ништа нисам видео иза себе. Значи, то је чудно, онако... мисим, чудно. Мало јесте језиво. И то смо место од тад звали код мтвака. И опет смо ишли тамо да се купамо, деца, шта то... два дана се плаше, трећи дан већ...

И: Да, добро, а то си ми исто реко да се деда...

С: Па деда, да, мој деда. Отац моје мајке се удавио у Млави и никад га нису нашли. Хммм...

И: И си мислио...

С: Повезао, да. Можда је. Да сам... Јесам, прође ти свашта кроз главу, знаш. Деда Жива се звао. О реко, ето га деда Жива. Да ме опомене да морам кући да идем. Смркло се већ [смех]\*.

И: Мислиш да је то?

С: Па да, знаш, оно, откуд знам. Не знам. (388)

Приповедач Зоран говори о догађају из детињства који остаје магловит и не до краја разумљив приповедачу. У оријентационом делу приче (Labov 1984: 54–55), приповедач описује контекст у коме се чудно искуство десило. Датирање догађаја на почетку приче, упућивање на локалитет и укљученост других актера, осликавају једну уобичајену ситуацију у коју је приповедач често био укључен, како се може закључити на основу остатка приче.

<sup>185</sup> У одређеним истраживачким ситуацијама кад смо процели да би додатна истраживачка питања плодотворно деловала на даљу конверзацију, саговорницима смо постављали додатна питања (више у потпоглављу 1.2. *Истраживање предања и прича о искуству са натприродним на терену*) како бисмо сазнали више о самом догађају.

Једино што слушаоцу пружа наговештај да се нешто чудно дешава јесте хумористичка епизода са дечаком који не уме да изговори слово р и и осећа да га нешто „чвка”. Нарушавање „складне” слике са купања одиграва се изненада и без сазнања осталих – приповедач описује свој осећај у коме преко целог његовог тела „нешто пролази”. Одбацујући могућност да је неко од присутних дечака могао да прерони испод њега и додирне га, приповедач остаје збуњен и одлучује да своје искуство подели са осталима: „И онда ја кажем њима шта се десило. Знам да смо сви као метак из воде [смех]\* изашли.” Након приповедачевог искуства, потврђује се сумња дечака који се претходно пожалио друговима: „А онај каже: – Је л’ вам ја кажем да мене чвка нешто.” Поента приче не би ишла даље од тога да није било истраживачких питања којима се приповедач мотивише да пружи објашњење за чудне догађаје. Понуђена интерпретација је у оквиру традиционалног веровања – оно што „чвка” дечака је повратник који се појављује да опомене децу на останак ван куће докасно. Елементи хумора, смех приповедача који прати његову причу у готово свим сегментима, као и оклевање да догађај повеже са покојним дедом, замагљују сећање на искуство чинећи га несигурним, фрагилним. Приповедач није у потпуности сигуран шта се догодило, нити ко је узрочник догађаја. Иако је у тренутку доживео нешто врло чудно и страшно, његовој причи недостаје објашњење које догађај смешта у сферу натприродног. Наратив је на граници између рудиментарног и фрагментарног, а проширењу доприносе истраживачка питања.

Велики број наратива из теренске грађе могуће је уврстити у групу фрагментарних. Под тим подразумевамо наративе који описују лична или посредована искуства саговорника који нису сигурни шта се заправо догодило. Они не именују актере нити им приписују натприродне особине и врло често нису до краја спремни да сам догађај посматрају као искуство са натприродним, али ипак у приповедању постоје назнаке да се ради о нечему што није од овог света. Идентично запажа Оана Воикичи (Oana Voichici) наводећи пример у којем приповедач до краја не открива да ли се заправо ради о водењаку или не, па чак и он сам сумња у то да се ради о натприродном бићу (2017: 77). У таквим наративима приповедач „само износи чињенице, наговештава и оставља нас, публику, да сами донесемо закључке” (Voichici 2017: 77).<sup>186</sup> Већина таквих прича забележена је од саговорника Марка:

С: Е сад. Десило се мене, овеме... имао сам, да л’ једног бика ил’ два сам товио, не знам. [...] Отидем ујутру, бик се одрешо, ланац знаш, једна алка па друга, немогуће, да тресеш никад не мож се откачи. Одрешен и иде по штали. Друго јутро опет отидем, опет. Опет тад се десило. А добро, није за причање то [тихо каже, двоуми се да ли да настави]\*.

И: Што?

С: [смех]\* Зна, [комшија]\* кад умро, треба да је [комшија]\*. А то су тајне. Ја узнем жицу и свежем она ланац. Са кљештима. Немогуће прстима, треба да имаш кљеште. Кад сам отишо ујутру у шталу, кржаве јасле. Врат крвав цео. Каква оно борба била. Рогови, оба два полумљени, ал’ није могло да се одрешо. Значи, то код Давида [познаник.]\* ја нисам видо, то Марица [кћерка]\* причала. Ал’ код мен се десило ово овако. Ко одрешо и како одрешо? (4)

Приповедач Марко нигде директно не каже да је повратник тај са којим се животиње у току ноћи суочавају. На основу приповедачевог коментара о смрти комшије ми можемо претпоставити да је на делу активност покојника који се враћа међу живе. Приче о повратницима или вампирима описују сличне догађаје у којима се натприродно биће сукобљава са људима или животињама. Фрагментарни наративи често садрже овакве, имплицитне наговештаје приповедача којима је тешко да поверују у то да покојник оживљава и може да науди живим бићима, али у исто време оставља се простор и за такво тумачење.

<sup>186</sup> У оригиналу: “only presents facts, provides clues and leaves us, the audience, to draw our own conclusions” (Voichici 2017: 77).

Под развијеним наротивима у нашој грађи подразумевамо оне у којима су приповедачи, у жељи да опишу догађај који излази из оквира свакодневног, спремни да своје искуство објасне као искуство са неким обликом натприродног бића или појаве. Као што је већ речено, разлике између типова наротива нису иманентне њима самима, већ служе као аналитичке категорије истраживачу да се лакше оријентише у грађи.

Упитаност пред оним што се догодило („Ко одрешо и како одрешо?“), нагони саговорнике на покушај да наротивно уобличи оно што им се догодило. Сматрамо да је радозналост саговорника да проникну у то шта се крије иза ових оваквих догађаја један од разлога због којих смо могли да забележимо велики број искустава из прве или друге руке. Неки казивачи позивају слушаоце да покушају да одгонетну шта је узрочник испричаног догађаја и протумаче његово значење. Недоумице са којима се саговорници срећу су филозофске колико и приповедачке. Њихови наротиви тичу се преиспитивања света који их окружује онаквог каквог га знају. Један од занимљивих примера у којем се преиспитују границе доступног знања и разумевања света јесте прича коју смо забележили од саговорнице Живке. Сусрет с њом је најављен унапред и разговор је започела реченицом: „А знаш, ја сам се баш мислила шта се мен дешава. Десило.“ Након испричаног догађаја о клиничкој смрти у детињству, саговорница је говорила о два догађаја када као дете, а затим и млада жена, није могла да види покојнике:

С: [...] \* А и да ти то испричам, да л' је то могуће. У Топоници неки... Како је она главна улица. Мојима је на центру, а ту била... И ми терамо тако стоку, и кад смо ми протерали стоку, и опет сам имала десетак година, можда, шта ја знам, можда и једанаест, не знам ни ја. И један деда што је служио ту код тог човека, он се обеси. Ту је, у ствари, комшија де је овај [...] \*. Из те куће. Баш. Радио неки слуга, неки деда. И он се обеси. И обеси се низ степенице. И сад, знаш. Ми терамо стоку, деца, шта. Стали смо и гледамо. Сви виде деду. Сви виде, а ја не видим. Видим канап дотле, а дол човека не видим. И да л' је то могуће и сад се ја чудим. Моја свекрва, обесила. Чула си да се обесила моја свекрва?

И: Не знам ја за то.

С: Не знаш. У кошу се обесила. Ја сам, кроз овако. Тако [ставља руке на лице, као да усмери поглед], ја жену не видим.

И: Ни њу?

С: Не. Уопште је нисам видела. Кад су је скинули, ставили је дол. И ја је видим. А обешену је не видим.

И: Па како то?

С: Не знам. Какав је то феномен, не знам. Ја сам то сто пут причала. Уопште, ево, и три-четри пут сам ја ишла. И кад је било пола пет ујутру, ја сам отиднем, и онда гледам, и ја, кош, све видим, а њу не видим. Уопште. Сви виде, а ја не видим.

И: А то у Топоници исто кад било...

С: Тај деда исто га нисам видела. И они... Кад ова деца, сви смо терали, кад то, думле деца, двајс детета, терамо стоку. И они кажу. А ја кажем: – Па си видела? Па видела сам. Па после кажу. Ал' ја нисам видела деду. Ја сам само видела онај канап тако само [показује рукама како је видела канап] \*. И деду нисам видела. – Како, бре, ниси видела, како си видела канап, а деду ниси видела! Нисам видела. Па види се, каже, нема на двајс метра виси човек. Не. Ја га нисам видела. Нити моју свекрву сам видела. Шта је то, то ја увек сама се питам за себе. Шта то може да буде?

И: Па не знам како то...

С: Да л' то... Да л' страх... Не знам шта је. Шта, ајде, ако сам се овде потресла за за моју свекрву, тад дете, шта сам и знала да се потресем за тог деду. Да л' сам га два-три пут и видела, знаш, тог деду. Сви деца гледају, тако, то је било како је овај, асф..., тако је то пут, а он је тако, на двајс метара, ту степенице неке као. Он се пење и ту се види лепо. И ја видим канап ал' не видим деду. А тако моју свекрву. Моју свекрву тако. На пола метра, ја не видим.

И: А други сви виде?

С: Сви виде. Тако је [...] \* откачио је Огњен и све, ал' ја не видим.

И: А после ништа?

С: А после ништа, после је видим, све сам видела и обукла и све. Ал' да сам је овако видела да виси, не могу. И то ја, ја се стално питам. Шта то мож да буде, да ја не видим. Откуд, не знам. То једино што ми се десило [прича кроз смех] \* у животу. Да... Како то, не знам. Не могу то да опишем. А да... Добро, ајд сад, овде сам, била ми двајс осма година. А то сам била дете кад тог деду. И то, кад ја кажем, ма ајде, бежи там, ти си се упудила, немаш појма, знаш, кад кажу децама, како то било. Беж там, ти знаш шта си видела, шта нис видела. Знаш. Ал' ово сам, двајс осам година. Био Раде [син саговорнице] \* пошо таман, шестог септембра, тек што пошо, трећег, у први разред. Нисам ја била дете тад.

Д: Па ниси, да.

С: И нисам видела то. То ми се једино десило у животу. А то је тако, то се не може опише. (107)

На почетку саговорница Живка напомиње да је о овим догађајима више пута говорила („Ја сам то сто пут причала”). Она описује сцену и учеснике првог догађаја (деца, неки деда), поентирајући сценом у којој може да види канап, али и не и човека. Врло брзо она завршава са доживљајем из детињства и фокусира се на следећи догађај. Припремање сцене изостаје, као и најављивање учесника догађаја. Саговорница сумира све у једној реченици: „Моја свекрва, обесила”, и не доноси много детаља о самом догађају, откривајући једино његову локацију (кош). Од овог тренутка наизменично се нижу секвенце оба догађаја са идентичном поентом да колико год да се трудила, Живка није могла да види обешене („Ја сам, кроз овако. Тако [ставља руке на лице, као да усмери поглед], ја жену не видим / Ја сам само видела онај канап тако само [показује рукама како је видела канап] \* И деду нисам видела”), премда их сви други виде. Приповедач и уједно главни актер је збуњен и несигуран у сам догађај. У таквој позицији, Живка покушава да објасни шта се догодило, али изгледа као да до дефинитивног одговора није могуће доћи.<sup>187</sup> Испричане једна за другом, две приче имплицитно су упоређене међусобно. Наратив који она гради усмерава причу у правцу који оставља простора за то да се догађаји протумаче као уплив натприродног у свет људи. У првом случају, саговорница Живка је дете у чије се искуство лако може посумњати. У другом случају, она је у блиској вези са покојницом, па се трауматичним догађајем може објаснити и немогућност саговорнице да покојницу види. Када је, међутим, наратив обликован тако да је реч о два идентична догађаја, смештена у два различита периода у животу саговорнице, теже их је дискредитовати. Чак и када приповедачица сумња у оно што се догодило, многобројни сведоци виде покојнике и тиме оснажују причу, због чега је тешко да се њено искуство одбаци као лажно. Исто тако, приповедачица покојницу види док је пресвлачи, а не види је једино у периоду док обешено тело нису скинули. Ако је први доживљај могуће објаснити дечјим страхом („бежи там, ти си се упудила, немаш појма, знаш, кад кажу децама”), другоме легитимитет дају зреле године, када је, како наглашава, већ имала сина („Нисам ја била дете тад”). Губитак члана породице могао би цео догађај објаснити емоционалним шоком приповедачице, али такво објашњење

<sup>187</sup> Као што ћемо видети у даљем раду, причу о два догађаја саговорница Живка је поновила више пута у току једног истраживачког интервјуа, што сведочи о њеном интересовању за одгонетање и разумевање онога што јој се догодило.

није прихватљиво јер је јасна њена емоционална дистанцираност од непознатог старца („шта сам и знала да се потресем за тог деду. Да л' сам га два-три пут и видела, знаш, тог деду”). За причу су значајни делови приповедања у којима се наглашава да сви остали виде покојнике, док се она декларише као неко ко не види, што остали прихватају.

Овакви наративи показују да је приповедачима важније да се проживљено искуство разуме и прихвати, радије него да се њиме потврди веровање о томе да неко натприродно биће постоји, нпр. вампир или неки други демон. Саговорници непрестано флукутирају између веровања и неверовања, али првенствено они ове приче причају како би покушали да себи и другима објасне сопствено искуство, које најприближније могу одредити као неку врсту искуства са натприродним светом.

#### 7.4. Приповедне стратегије у причама о искуствима са натприродним

Суочени са догађајима које је тешко објаснити и прихватити као могуће, саговорници се налазе пред вишеструким изазовима. Њихов приповедачки задатак јесте да своје искуство обликују у причу која је веродостојна, јер у супротном ризикују да их публика одбаци или исмеје. Поред тога што се излажу критикама других, саговорници у причама доводе у питање сопствена уверења и погледе на стварност. Приче које креирају својеврсне су алатке којима саговорницима служе да организују сопствена искуства и разумеју свет око себе.<sup>188</sup> Покушавајући да протумаче оно што им се догодило, саговорници покушавају да проживљеном искуству пронађу место у свом животу. У том процесу и границе њихове перцепције света као нечега што је сазнатљиво једино путем разума и чињеница, престају, бар на тренутак, да постоје.

Ослањајући се на приповедне стратегије које издваја Џилијан Бенет и имајући у виду особености наше грађе, издвајамо четири важна облика наративних стратегија којима се приповедачи служе у причању о сопственим доживљајима: „Ја које оптужује”, „Аналогни случајеви”, „Просторно-временска референтност”, „Наративна понављања”.

##### 7.4.1. Ја које оптужује

Једна од стратегија коју смо уочили у приповедању саговорника идентична је ономе што Џ. Бенет назива „ја које оптужује”. Као што је претходно речено, ова наративна техника подразумева да приповедачи у исто време побијају и бране истинитост испричаног догађаја, износећи аргументе који говоре у прилог и рационалном објашњењу догађаја и оном које догађаје објашњава упливом натприродног.

Пример који доносимо добијен је у најављеном интервјуу са саговорником Драгишом који је припремио неколико прича о сопственим доживљајима са натприродним. Разговор је вођен у саговорничковој породичној кући, а од присутних ту су били саговорничкова супруга (С2), снаја, унукова супруга и двоје деце<sup>189</sup> од којих је једно одојче:

С1: Па, имам, два-три доживљаја за које ни ја немам, сам немам објашњење.

<sup>188</sup> Наративи у том смислу представљају једини начин спознаје света. Наша искуства и сећања на њих организована су путем наратива. Више о наративној конструкцији реалности видети у: Bruner 1991: 1–21.

<sup>189</sup> Праунук приповедача Драгише, петогодишњи дечак Тадија, активан је учесник истраживачког разговора. Повременим коментарима прекидао је прадино приповедање, нарочито када се није слагао са његовим исказима. Рецимо, Драгиша је себе тежио да представи као особу којој се може веровати, те је више пута истицао да „никада не пије”. Дечак Тадија је то негирао, одговарајући да прадеда „пије ракију”. Овакве и сличне упадице рецепијената уобичајене су за приповедање предања. На терену, као што то пример показује, рецепијенти могу бити и најмлађи чланови заједнице који учествују у процесу приповедање предања. Иако није забележена аудио-опремом, важна помена је Тадијина причу о наводном личном искуству у мраку. Према нашем сећању, прича садржи идентичне елементе антипредања које је претходно испричао Драгиша.



И: Да.

С1: Био сам потпуно трезан, нисам био ни под алкохолом, нити... Једно је било. Дошли смо сад, не знам одакле. Да л' сам дошо из Аустрије, или сам већ био у Немачкој. Мислим да сам био већ у Немачкој. И одемо ја и баба да... Она није била баба. Одемо да свежемо сламу, да донесемо сено. И сламу. Са салаша. И ја како сам, како сам ја то везао вренгију, и како сам ја то све свезао, једно бreme, и друго бreme сам био окренут... Она цимала једну страну, да би то лакше, боље затегли, а ја вучем на другу страну. И био сам окренут према воћу мога стрица. Међу нама је био плот. Био је плот. И у једном тренутку ја... То је било баш, можда било једанајс, дванајс сати пре подне. Тако око подне. Пола један. Углавно је у то време било. И ја у једном тренутку сам, видим, овако стоји наслоњен мој деда. Покојни. И гледа нас. И ја, онако забезекнуто сам гледао тамо. И она видела да ја то гледам, каже: – Шта ти је? Шта ти је? И ја не умем да кажем ништа и она опет: – И шта ти је? И ја, некако ми све то пролетело кроз главу, како је то могуће? То је, рецимо, немогуће, нисам тај човек који верује у све и свашта. И ја оно, онај крај од вренгије што сам ја држо, и скочим тамо да видим да ли није неко ушао ту, а ту је било, тад у то време је био кукуруз. Посејан. Па је, није био ни чест ни редак. Онако, не види се баш добро. И ја преко плота скочим и њега нестаде. Кад сам ја кренуо према њему, њега нестаде. И ја држ овамо и чекам да видим, слушам, ослушкујем, тај куј бежи мора да удари у неки струк, да шушне негде нешто, значи. Ништа нема да шушне, нема ништа, ни да мрдне, ни ветар да пирне, ништа. И ја се вратим и она: – Шта ти би, човече? Реко, ето. Ја јој све то испричам што сам сад теби испричао. И до дана данашњег ми није јасно како је то било, како сам ја то. А нисам размишљао о деди.

С2: Видо сам деду, каже.

С1: Уопште нисам размишљао. Нисам, нисам ништа. А ја сам заиста имао са дедом јако блиске везе. Јако блиске односе. И блиске везе. Е. И то до дана данашњег. И не може нико да ме убеди да ја то нисам. Да то није... Да ли је нека контура струка некога или нешто било. Али тачно он, како је био носио је шешир и кошуљу и знаш да они носили јелек, стари људи. Пуловер знаш као, плетен. Од вуне. Ја сам... Тако сам га ја од, од... Како је био плот, он се овако уватио и гледа. Ја доле од коња не могу да видим, нисам видо онога. Видим труп од пола горе. И ето, ја до дана данашњег ја нисам мого то да уопште да објасним, како је и шта је, углавном и данас ми је то остало у сећању као да је... (139)

Прича је једна од три које смо чули од истог саговорника у присуству чланова његове породице. Приповедање је линеарно, јасно, без дужих дигресија, лепо заокружено идентичном реченицом коју налазимо на почетку и на крају приче – „до дана данашњег ја нисам мого то да уопште да објасним”. Прича говори о Драгишиној реакцији на неочекивани сусрет и континуирани утицај тог сусрета на емоционални и мисаони свет саговорника у садашњости. Дужи уводни део припрема сцену за догађај који следи, а важан је јер показује контекст у коме се сусрет са натприродним догодио: саговорник и његова жена приказани су како обављају свакодневни посао. Атмосфера која прати њихов рад у пољу не одаје утисак да се ишта необично може очекивати. Приповедање затим постаје интензивније, реченице су кратке, некада је то само једна реч: „И ја у једном тренутку сам, видим, овако стоји наслоњен мој деда. Покојни. И гледа нас.” На идентичан начин и са дозом неизвесности је описана даља реакција саговорника када прескаче плот у потрази за приказом и њен изненадни нестанак.

На овом месту приповедач постаје свестан да публика може оправдано посумњати у оно што се догодило. Предвиђајући аргументе које би неко ко сумња или пак изричито не верује у постојање демонског света могао да изнесе, приповедач има и припремљене одговоре. Приповедач Драгиша је изузетно обазрив и решен да стане у одбрану сопствене луцидности и себе прикаже као здраву, свесну особу, којој се може веровати. Такву слику о себи приповедач гради од самог почетка приче. Он је главни јунак овог догађаја – представљен је као довољно зрела, одговорна особа, што се сугерише истицањем његовог брачног и социјалног статуса. Он

је заједно са супругом отишао у иностранство, где је радио и бринуо се о остатку породице. Приповедач има припремљен одговор и на евентуална питања о његовом психичком („Нисам пио, ја сам био трезан“) и емоционалном стању („А нисам размишљао о деди“), отклањајући могућности да су алкохол и подсвест могли утицати на његов доживљај. Саговорник, са друге стране, све време преиспитује тачност догађаја, покушавајући да га ментално процесуира и приповедно уобличи за себе и за слушаоце. Он у исто време подрива и пружа легитимитет ономе што се догодило.

Оспоравања са којима се саговорник сусреће крећу се од филозофских до социјалних.<sup>190</sup> Један вид филозофског оспоравања тиче се могућности да се саговорнику могло *учинити* да је видео покојника. Уместо такве, „немогуће“ појаве, вероватније је да је оно што је видео заправо обрис струка кукуруза. Али, опис силуете коју је саговорник накратко угледао одговара опису Драгишиног покојног деде, каквог га је он запамтио. Детаљи попут физичког изгледа и одеће коју је носио („носио је шешир и кошуљу и знаш да они носили јелек, стари људи. Пуловер знаш као, плетен. Од вуне“) служе да оповргну доказе који говоре у прилог рационалном објашњењу сусрета. Опис засада кукуруза такође је важан детаљ у приповедању – он је „ни превише густ ни превише редак“, што значи да се кроз њега може проћи, али не неопажено. Пошто жива особа не би могла побећи нечујно („тај куји бежи мора да удари у неки струк, да шушне негде нешто, значи. Ништа нема да шушне, нема ништа, ни да мрдне, ни ветар да пирне, ништа“), приповедач сугерише да се ради о повратнику. Осим приповедача, овом догађају присуствује и његова супруга, па би се најчвршће оптужбе оних који не верују могле упутити на рачун сведока. Приповедач оповргава и овај аргумент, објашњавајући просторни распоред свих учесника догађаја: „Она цимала једну страну, да би то лакше, боље затегли, а ја вучем на другу страну. И био сам окренут према воћу мога стрица.“ Овако позициониран, потенцијални сведок није могао видети ништа због тога што је стајао супротно од места са кога је могао угледати повратника.

Тренутак сусрета је кратак, а покушај потраге за повратником завршава се безуспешно. У приповедању се запажају два наративна гласа, један који сумња и покушава да читав догађај рационализује, и други, који брани истинитост несвакидашњег догађаја. Угроженост приче од стране скептика појачана је сумњом у приповедачев здрав разум. Питање које поставља „имагинарни судија“ (“imaginary judge”) (Bennett 1999: 124) праћено је одговором који треба да оповргне сумњу. У питању је приповедачка стратегија којом се саговорници служе како би пружили легитимитет сопственом искуству. Представљајући себе као скептика, приповедач, парадоксално, пружа још чвршће упориште свом искуству: „И ја, некако ми све то пролетело кроз главу, како је то могуће? То је, рецимо, немогуће, нисам тај човек који верује у све и свашта.“

Резултат Драгишиног приповедања је добро заокружена, целовита и у погледу приповедања беспрекорна прича која изражава у исто време и убеђеност у сусрет, и извесну дистанцу подупрту здраворазумским, рационалним објашњењем као доминантним културним обрасцем који одбацује могућност постојања натприродног света. Иако ни слушаоци ни истраживачица нису директно спорили Драгишин исказ постављајући му питања која могу позвати на даљу дискусију и евентуално осујетити његову интерпретацију догађаја, потенцијалне опасности оповргавања постоје и приповедач их је свестан.

Наредни наратив забележили смо од саговорнице Ленке:

И доживела сам кад умро Димитрије [комшија]\*. Овај, [...] деда. То сам доживела, то су ми стварно остале у сећању страшне ствари. Ја сам све говорила Димитрију, покојном. Дође ту код нас. Само сенку да би видела мом сину, лакше би ми било. То је тако било и Димитрије умро. Кад умро Димитрије, прошло је то дуго времена, није до четрес дана, није. Касније прошло. Отварају се врата на, на малој соби.

<sup>190</sup> У овом делу се ослањамо на запажања Џилијан Бенет о потенцијалним оспоравањима филозофске и социјалне природе са којима се њене саговорнице суочавају. Више у: Bennett 1999: 128.

Ја сам дошла ту у малу собу, било ми врућина тамо, деда по свом обичају. Ја кркорим, крчем, и он се буди, и ондак ја пређем у малу собу, и отворим прозор. Била је врућина. Одједном се ствара неки шапат, као да неко шапуће поред мен. Разбудим се и окрећем се. Ал' не видим ништа. Одједном, према прозору, ту према прозору стоји Димитрије. И мој син. И ја реко: Шта ме будите, шта оћете од мене? Идите, реко, кући. Како сам рекла, не знам. – Шта ћете ту, Димитрије, зашто си ти дошо? – Па каже, си говорила да видиш сенку сину? И лепо сам чула кад каже: – А де је моја кућа? Реко: – Твоја кућа у гробаља. Ту сам погрешила, кајаћу се док сам жива. И Бог да ми опрости, молила сам се пресветој Богородици. То нисам требала да кажем за своје дете. Вероватно да сам се уплашила, од стреса. Реко: – Твоја кућа у гробаља. Зашто не дођете дању, зашто сад ноћу, шта ја да радим. Кад сам устала, ја сам дрктала ко прут и попила сам чашу воде (52)

Мистериозна посета која се дешава усред ноћи мотивисана је снажном и експлицитно изреченом жељом приповедачице да види макар сенку умрлог сина. На овај начин она евалуира сопствено искуство – иако је догађај магловит, изненадан и краткотрајан, она проналази објашњење за њега у мајчинској љубави. Она посету објашњава и контекстуализује на начин који је за њу саму прихватљив. Ипак, наратив је изграђен као низ потенцијалних оповргавања која укључују филозофске и социјалне аргументе. Њима одговарају објашњења у корист традиције веровања. Потенцијалну сумњу изазива то што је саговорница једини сведок врло магловитог искуства, на шта она има припремљен одговор: „Ја сам дошла ту у малу собу, било ми врућина тамо, деда по свом обичају. Ја кркорим, крчем, и он се буди, и ондак ја пређем у малу собу”. Саговорница је свесна и будна, чиме предупредује могућа тумачења да је све заправо био сан. Спремно објашњење има и за своју реакцију након што угледа умрлог сина. Оправдавајући своје понашање великим страхом, она се брани од друштвене осуде. Потенцијална оспоравања која би онемогућила изградњу кохерентног наратива могу се превазићи ослањањем на традиционално веровање о повратку мртвих сродника. Ноћна посета је могућа јер постоји контекст традиционалне културе на који саговорница може да се ослони и своје искуство преточи у кохерентан наратив.

#### 7.4.2. Аналогни случајеви

Доминантна приповедна стратегија саговорника јесте управо надовезивање једне приче на другу. У појединим истраживачким ситуацијама може се запазити да приповедачи не праве паузе између причања две приче. Оне су део једног наратива који је у настајању; он се састоји из више појединачних прича од којих је свака у дијалектичком односу са претходном, и где једна прича другој обезбеђује кредибилитет. Ради се о аналогним случајевима, наративно уобличеним у току једног истраживачког разговора, којима се осигурава тежина изнетог аргумента у корист традиције веровања.

Овакав вид приповедачке стратегије евидентан је код већине саговорника који говоре о сопственим и посредованим искуствима са натприродним. Може се такође запазити да је приповедачка стратегија изношења аналогних случајева посебно важна за приповедаче који сумњају у постојање натприродног, али их нагомилана искуства уверавају у супротно. У најизраженијем виду овај облик приповедне стратегије запажа се код приповедача Марка.<sup>191</sup> У једном од истраживачких разговора са овим саговорником забележен је низ од 17 прича које говоре о личним искуствима са натприродним и искуствима других људи. Свака наредна прича послужила је приповедачу као потврда веродостојности претходне, уједно служећи и

---

<sup>191</sup> У истраживачком разговору са приповедачем Марком постоји део разговора у којем се готово не чује глас истраживачице. Након иницијалних питања везаних за Бегановац, разговор нас је ставио у позицију немог слушаоца. У монологу приповедача који је трајао тридесетак минута забележено је 17 прича на тему личних или посредованих искустава са натприродним. Удео истраживачице сведен је на минимум. Осим кратких питања у којима се од саговорника тражи да појасни одређене делове приче, саговорничко приповедање није прекидано.

„дијалектичкој функцији пружања подршке за случај оног који верује” (Bennett 1999: 130).<sup>192</sup> На овом месту није могуће донети све приче, па ћемо стога издвојити само неколико примера. Након приче о биковима који се у току ноћи ослобађају ланаца (прича 4. у овом поглављу), приповедач је испричао још четири приче о личним и посредованим искуствима са натприродним у којима се тематизује сусрет са невидљивим бићима које једино животиње могу да осете. Након тога, приповедач започиње причу о наредном догађају: „А ово, ајд да ти испричам, кад сам почео... Смешно и чудно. Не знам шта бих казао” (9). Догађај о коме је реч одиграо се у току ноћи, а осим приповедача, актер догађаја је и његова супруга. Приповедач ни у једном тренутку не именује ноћног узурпатора и догађај *не уме* да објасни. Са друге стране, приповедач се користи приповедним стратегијама („ја које оптужује”) у намери да догађај представи веродостојно:

Полегали смо. И флаше неке биле ту. Ко ка и’ неко чукари, знаш, ко, ко... мачка ваљда реко, гура оне, ал’ да на миша, да би, ћапила, оборила би. Ма опет, мало, мало, па опет. И Бранка се уплаши и губер на главу. Тебе, губер, шта било. А кад неко реагује, и ти. И сад, мене... Али кад она бацила на главу, [...]\*, завукла се у поњаве, а оно код главе [куца о сто]\*. Оно опет [куца о сто]\*. Јако. Ко песница. Ја се тргнем, [...]\*. Ал’ сад, ђавола, не смемо [смех]\* да скинемо губер. Али, маја смо звали. –Мајоо! Виче она. А она спавала у кући, да дође да нас ослободи. –Е, каже, ма чујем, али као да из подрума неко. Ма то чујеш ко из подрума, губер на главу... И кад се она одзовнула, ово престало, знаш, то неколко пут. Код, код главе наше. Али јако. [...]\* као с руком. Ја се дигнем, палим свећу, [...]\* лампа, није важно. Палим светло. Гледам, нема мачка, нема ништа, валда пацов, шта било. Моја мати дошла, ту смо мало раговарали. Али пошле више није у току ноћи да било. Али то је оригинал, будни обоје. (9)

Ова прича важна је не само као аналогни случај којим се потврђује истинитост претходних, већ се њоме поступно умањује дистанца између приповедача и догађаја описаног као сусрет са натприродним. Коментар на крају упућује на то да је прича завршена, иако није понуђено конкретно објашњење догађаја. Крај приче је отворен за даље надовезивање прича о догађајима са истом дилемом – да ли су натприродно биће или појава довели до необјашњивих догађаја? У односу на претходне приче у којима је акценат на томе да само животиње могу да виде натприродно, следе тематски другачије приче у којима нема посредника између човековог искуства са натприродним светом. У једној од прича које следе, приповедач описује догађај са једне од радних акција:

И седимо ми ту, куј пуши, куј прича, знаш, нисмо полегали. А дошо та газда из другога села. [...]\* И скино те [...]\* и чуди се он што ми нисмо [...]\*. Нисмо дирали. И ту има стублице за на таван, и кад, ја сам гледо. [...]\* Кад је почело да тутњи по онем тавану, људи људски, да пада на таван. – Ма реко, бре, то неки Вла се препо на таван да ни пуди. А нисмо ми причали што ни поставили ту. [...]\*. Да нешто ту било, знаш. И ту [...]\*. Куј је бре последњи ушо, Благоје Ивков, он каже: –Ја сам ушо последњи. – Ниси зашипио врата. Изиђемо ми. Има излаз, један фењер знаш. На шуберу било да се види у кући и овамо у соби. Дође он код врати, имао [...]\* велики моткасти за врата, па онда кључаница, па шип, запето све. Узнем ја фењер, препнем се. Нисам на таван, него на ту стублицу али види се, нема на тавану комин да заклања ништа, само у једном ћошку батаре тако исплетене у круг, то пре, ма има и сад, на тавану тамо... пасуљ се држо у те батаре. Плетене од прућа ко вршка. Округла, тако висока а гор разврнута. И у ћошку тамо, нема ништа. Е сад ови људи [ћуте]\*, да не буду... А ја не могу да трпим да не кажем. [Газда]\* каже: –Ааа, Србо, јел сте пали? – Шта смо пали? – А ми се чудимо, каже, тврди Срби неће да кажу, каже. – Кује год метули ту, они побегли од те тутњаве.

<sup>192</sup> У оригиналу: „the dialectical function of providing support for the believer’s case” (Bennett 1999: 130).

Не спавају људи, знаш. [...] \* Тад то и више није било, знаш. Ал' то су нас осам људи. Па каже, нема ништа. Како? Како нема? Ја после музо краву, наше. Носио сам млеко тој баби. Ја причам тој баби. – Ааа, нема од те куће ништа, пропали они сви. Баба једна била ту, [...] \*, вражала, бавила се са тим ђаволима, зато јој кућа и опустела. (11)

Приповедач Марко се у наративном обликовању служи приповедном стратегијом „ја које оптужује”, али и такође уводи и сведоке који могу да потврде истинитост испричаног догађаја. Укратко, приповедач користи обе приповедне стратегије, и оне које могу да говоре у прилог обема тезама – једна заступа могућност да лупњавау на тавану изазивају стварни уљези (људи, животиње), друга да се радио о уљезима који не припадају овом свету. Издвојили смо делове приповедања у којима се могу уочити елементи обе приповедачке стратегије, као и два могућа објашњења догађаја – у духу рационалног погледа на свет и веровања:

1. Сви учесници догађаја су будни и то је потврђено кроз различите активности: „И седимо ми ту, куј пуши, куј прича, знаш, нисмо полегали.”
2. Прича о томе дата је из перспективе учесника који своју перцепцију догађаја заснива на чулу слуха: „Кад је почело да тутњи по онем тавану, људи људски, да пада на таван.”
3. Рационално објашњење догађаја долази од самог приповедача: „то неки Вла се препо на таван да ни пуди”; и даље, приповедач претпоставља да је неко ушао након последњег од њих који није закључао врата.

Директно оспоравање („Ниси зашипио врата”) је дијалектички коментар (“*dialectical commentary*”) (Bennett 1999: 130) који говори у прилог рационалном тумачењу догађаја. Одговор на овај изазов долази одмах и њиме се оповргава могуће рационално објашњење да је неко накнадно ушао у кућу: „имао [...] \* велики моткасти за врата, па онда кључаница, па шип, запето све”. Након што су сви учесници радне акције ушли на коначиште, врата су затворена и закључана, што значи да нико накнадно није могао ући. Детаљно је приказано и место догађаја, представљено из перспективе приповедача позиционираног тако да погледом може обухватити просторију тавана и потврдити да се ту не налази нико. Догађај нема рационално објашњење, што изазива сумњу присутних: „Е сад ови људи [ћуте]\*, да не буду.”

У прилог традицији веровања говори коментар власника куће који каже да се иста, чудна бука, дешавала и другим становницима. На овај начин, он имплицитно учествује у грађењу приче о постојању натприродних бића која обитавају у кући. До краја је наратив грађен ослањањем на традицију веровања потврђену кроз сведоке: „Ал' то су нас осам људи.” И самог приповедача који заузима позицију онога који верује: „Па каже, нема ништа. Како? Како нема?” Разрешење долази на крају, када сумње о уклетости куће потврђује и образлаже баба којој приповедач односи млеко. Више детаља које су изнели различити учесници (приповедач, власник куће, баба) учествује у грађењу значења приче, доприносећи њеној поенти.

### 7.4.3. Просторно-временска референтност

У овом потпоглављу посматраћемо просторно-временску референтност ослањајући се на запажања које Дејвид Херман излаже у раду „Просторна референтност у наративним доменима” („*Spatial reference in narrative domains*”) (2001). Аутор се бави проучавањем просторне локализације на корпусу прича о духовима и указује на процес у коме су „ствари и догађаји ментално моделовани као да се налазе негде у свету” (Herman 2001: 518).<sup>193</sup> Он користи израз „наративни домени” (*narrative domains*), како би нагласио да „приче треба

<sup>193</sup> У оригиналу: “the process by which things and events are mentally modeled as being located somewhere in the world” (Herman 2001: 518).

посматрати не само као временски структуриране комуникативне чинове, већ и као скупове вербалних или визуелних знакова усидрених у менталном моделу (Johnson-Laird 1983) који имају одређену просторну структуру” (Herman 2001: 519).<sup>194</sup> Спомињање просторних ознака треба да помогне и приповедачу и слушаоцима да одређени догађај ментално мапирају како би се одређено искуство разумело:

Тачније, приче кодирају менталне представе према којима свет о коме се прича има одређену просторну структуру. Наративни домен је, дакле, просторно-временско подручје које је изградио приповедач; он користи знакове дискурса како би омогућио примаоцима да реконструишу исту просторно-временску зону (Herman 2001: 519).<sup>195</sup>

Један од начина изграђивања наративних домена јесте деиктичка промена (*deictic shift*), којом приповедачи „подстичу своје саговорнике да се из места овде и сада чина приповедања преместе у друге просторно-временске координате – наиме, у оне које одређују перспективу из које су догађаји у причи препричани” (Herman 2001: 521).<sup>196</sup>

У једном од претходно наведених примера (4) у овом поглављу, приповедач Марко говори о догађају који изискује додатне напоре у тумачењу и разумевању тешко објашњивих збивања каква су искуства са натприродним. Деиктичка промена помаже приповедачима да испричани догађај представе као радњу коју врше натприродна бића. Ради прегледности и даље анализе, овде доносимо део приче:

С: [смех]\* Зна, [комшија]\* кад умро, треба да је [комшија]\*. А то су тајне. Ја узнем жицу и свежем она ланац. Са кљештима. Немогуће прстима, треба да имаш кљеште. Кад сам отишо ујутру у шталу, кржаве јасле. Врат крвав цео. Каква оно борба била. Рогови, обадва поломљени, ал’ није могло да се одреши. [...] \* Ко одрешио и како одрешио?

Догађај о коме је реч у причи ситуиран је између два временска маркера: *кад је умро [комшија]\** и *у јутро* када приповедач улази у шталу. Први временски маркер одговара оријентацији према Лабовљевој схеми (Labov 1984: 54–55), којим се временски ситуира догађај о коме је реч. У исто време, он нам омогућава да се као слушаоци позиционирамо у свету приче о догађају чији је актер, покојни комшија, повратник међу живе. Други временски маркер („кад сам отишао ујутру”) има значајну функцију у причи јер најпре упућује на конкретно доба дана – јутро или, боље речено, неко од јутара које је уследило након смрти комшије, дакле након што су се створили услови за деловање натприродних сила. Овај исказ посредно упућује на период након ноћи у току које се кључни догађај одиграо, а коме сам приповедач није био присутан. Претпостављена ноћна борба између повратника и животиња у штали може се сада једноставније ментално мапирати уз помоћ ових временских маркера. Поред тога, временски маркери указују на то да се може слободно и сигурно ући у шталу, без бојазни да ће се створења која су у току ноћи активно деловала поново активирати. Просторно-временске одреднице показују се као кључне за разумевање ове приче, јер се актер приче

<sup>194</sup> У оригиналу: “that stories should be viewed not just as temporally structured communicative acts, but also as sets of verbal or visual cues anchored in mental models (Johnson-Laird 1983) having a particular spatial structure” (Herman 2001: 519).

<sup>195</sup> У оригиналу: “More exactly, stories encode mental representations according to which the world being told about has a particular spatial structure. A narrative domain, then, is a spacetime region built by a storyteller, who uses discourse cues to enable recipients to reconstruct the same spatiotemporal zone” (Herman 2001: 519).

<sup>196</sup> У оригиналу: “Narrators prompt their interlocutors to relocate from the here and now of the act of narration to other spacetime coordinates—namely, those defining the perspective from which the events of the story are recounted” (Herman 2001: 521).

(приповедач Марко) нашао у штали баш на време да избегне сусрет са натприродним, али и да у исто време буде сведок последица које такав сусрет може донети.

Наредни транскрипт део је разговора који смо водили са саговорницом Јованом. Разговору су присуствовала још три саговорника – Јованин син, муж (С2) и сестрић. Приповедање о првом догађају Јована започиње речима: „То је био као и сан као и јава.” Догађај који ће уследити смешта се у сферу лиминалног времена на двострук начин. Поред тога што се описани догађај дешава између јаве и сна, он пада у време када је приповедачица (уједно главни актер) била болесна:

И лежала сам. Знам, имам температуру и лоше ми. А био кревет велики онај што је код вас. И лежала сам. Знам, имам температуру и лоше ми. И ја сам легла. И спавам онако. И устала, ишла. А Владимир [муж]\* седи у кухињу. Отворена врата и светло бије право на мене. И ја овако држим руку што ми бије светло у очи. И одједном мени испред лик неке мале девојчице са плавом, коврџавом косом. Лепо, лепо, као што кажу оно, ко анђео. И ја отвори очи, каки анђео, како дете, светло, видим Владимира ту је, телевизор ради. То је тренутак један. Како мен то дошло.

С2: Па сањала си.

С1: Или је сан или је од температуре. Шта ли је то било, немам појма. (406)

Догађаји су најпре организовани у секвенцама које прате једна другу: Јована лежи у кревету и спава. Стање будности описује се глаголима кретања *устати* и *ићи*. Затим, Јованина позиција више није јасно одређена – ми можемо претпоставити да се она враћа у собу у којој је кревет и да је поново у лежећем положају, јер на то упућује и сам почетак приповедања. Глагол *лежати* на почетку је употребљен више пута да нагласи њено стање као трајно. До овог момента, догађаји су приказани у логичком реду, али сам тренутак сусрета са натприродним бићем није могуће временски прецизно одредити, јер он се дешава негде између стања будности („држим руку што ми бије светло у очи”) и успаваности („И ја отвори очи”). Време између сна и јаве у којем се кључни догађај сусрета одиграва уноси сумњу код других саговорника. Јована није сигурна шта се заиста догодило, али јој кретање кроз простор и временске секвенце помажу да догађај ментално мапира и да га пренесе публици.

#### 7.4.4. Наративна понављања

Наредну стратегију којом се приповедачи служе у обликовању својих искустава у причу назвали смо наративна понављања. Важност понављања (*repetition*) у приповедању у конверзацији чест је предмет анализе у социолингвистици и анализи дискурса.<sup>197</sup> Анализа типова понављања и њихових функција у усменом дискурсу усмерена је на понављање једне речи, фразе или реченице. Разликују се понављања сопствених речи, фраза или само појединачног звука (*self-repetition*), и понављања онога што су други изговорили (*other-repetition*) (Ochs 1979: 60). Идентично показује Нил Норик (Neal Norrick) користећи указујући на понављање сопствених речи (*same-speaker repetition*) и понављање речи другог говорника (*second-speaker repetition*):

Говорници не само да понављају сопствене речи и изразе на нивоу реда говорења и сопствене реплике на нивоу дискурса, већ понављају и формулације, ритмове и реплике својих саговорника (Norrick 1987: 245).<sup>198</sup>

<sup>197</sup> Више о понављањима видети у: Tannen 1987; Norrick (1987).

<sup>198</sup> У оригиналу: “Speakers not only repeat their own words and phrases at the level of the turn, and their own turns at the discourse level, but they also echo the wording, rhythms, and turns of their interlocutors” (Norrick 1987: 245)

Оба типа понављања имају различите комуникативне функције. Како Елиног Окс (Elinor Ochs) запажа, они, између осталог, треба да укажу на нешто што је говорник приметио, истакну његову тачку гледишта, прецизније и потпуније објасне шта се догодило, помогну говорнику да пронађе адекватну реч и дају му довољно времена да организује своје мисли (Ochs 1979: 60–70). Норик издваја још две битне функције понављања, наиме способност да илуструју говорникову емоционалну ангажованост и да сумирају догађаје испричане у причи (Norrick 1987: 254, 257). Дебора Танен (Deborah Tannen) указује на неколико функција понављања, међу којима су продукција, разумевање, веза, интеракција и кохерентност као интерперсонална укљученост (Tannen 1987: 581–585). Не улазећи дубље у сваку од поменутих функција које понављање има у усменом дискурсу, овде ћемо пажњу обратити на њихову везивну улогу. Понављањем речи, израза или реченица креира се кохезија и између нових исказа и претходног дискурса, али то није једини начин на који понављање посредује између говорника и оног што је речено: „На много продорнији и суптилнији начин, понављање сведочи о говорниковом ставу, показујући како оно доприноси значењу дискурса” (Tannen 1987: 583).<sup>199</sup> Ослањајући се на Лабовљев појам евалуације (Labov 1984), Танен даље каже да је ова функција понављања идентична евалуацији у наративу, јер покушава да објасни зашто говорник казује о нечему (Tannen 1987: 583).

У причама о искуству са натприродним у усменом говорном дискурсу, који понекада укључује и више људи (осим саговорника и истраживача), понављања неумитно постају део приповедне стратегије. У теренској грађи уочавају се оба типа понављања – понављања сопствених речи и понављања онога што су други изговорили. У анализи која следи фокус није на појединачним речима које се понављају, већ на реченицама и деловима говорног дискурса који чине сличне али не и нужно идентичне реченице. Понављања о којима је овде реч не јављају се једно за другим, већ у одређеном временском размаку у току разговора, кад повезују претходно испричану причу с новим сегментима разговора.

У причи која је претходно у целости наведена (107), саговорница Живка приповеда о два слична догађаја у којима је она главни актер. Током овог дела разговора она не проналази објашњење за оно што јој се догодило. Наиме, у оба случаја, она је једина која не може да види покојнике. Приповедачица понавља идентичну реченицу чак три пута („Сви виде, а ја не видим”), са мањим изменама последњи пут: „Сви виде. Тако је [...] \*откачио је Огњен и све, ал’ ја не видим” (107). Она наглашава да је за време оба догађаја, који су временски веома удаљени један од другог, могла да види све око себе осим покојника и описује предмете који су се тада налазили око ње и били најближи покојницима: „Видим канап дотле, а дол човека не видим/ и ја, кош, све видим, а њу не видим.” Оваква и слична понављања у конверзацији помажу приповедачици да нагласи своју поенту, односно да истакне оне делове догађаја који су за њу важни и који је највише интригирају. Једна од функција понављања, према Окс, јесте да што прецизније и потпуније представе шта се догодило (Ochs 1979: 60). Ипак, понављања, парадоксално, још увек не пружају одговор саговорници шта се заправо догодило. Упитаност пред догађајима може се видети у понављањима наредних реченица: „Шта је то, то ја увек сама се питам за себе. Шта то може да буде? / Не знам шта је.”

Причање прича о тешко објашњивим искуствима отвара простор за непрекидну дискусију о њима. Живка је у току даљег разговора поновила ове догађаје у измењеном и/или сажетом облику, служећи се понављањем идентичних реченица. Наредна враћања на претходно испричану причу сажето доносе основне елементе догађаја (актере и места на којима се чудан догађај одиграо). У првом од четири понављања сегмената дискурса, приповедачица је фокусирана на доношење нових доказа који говоре у прилог томе да су се догађаји заиста одиграли баш онако како их је описала први пут. У приповедању се даље смењују „ја које оптужује” и једна контрасна прича:

---

<sup>199</sup> У оригиналу: “In a more pervasive and subtle way, repetition evidences a speaker's attitude, showing how it contributes to the meaning of the discourse” (Tannen 1987: 583)



С: А ово се мени догађало, ја сам причала једанпут, двапут, не помињем ја њима. Зато што они мене то не верују, зато да ја не мог да видим кад се обеси. И ја сама себи не верујем. Гледала сам пет пут у кош сам отишла и не видим моју свекрву. Ето.

И: Мхм.

С: Не видим. И тог деду нисам видела, уопште. Ја се сама питам, ја не могу сама себи да, како, бре, гледам тако и како сви виде, ја не видим. А све видим, нисам ћорава била, нисам ништа. Ја скоро носим наочаре, ово, зато што су ме болеле очи и лакше ми било, то та Хрватица што сам радила код ње. Мало-мало, ја трљам очи. И каже: – Шта ти бре, Живка, стално трљаш очи? – Де знам, мало-мало, као да ми нешто налегне, нешто ми као и ја морам да протрљам, као неки трун, као... – Ма иди ти. И ја отиднем, тад ми било 0, 0, не знам колико то ми дали. Чим сам и' ја ставила тако на очи, ја и' више нисам скинула, уопште. И ево сад поред моје собе ја [...] у вече тако, ујутру па чим устајем, не обучем се, ја одма ставим наочаре. Па... А имам после јаче за читање. Добро, сад сам већ и стара, седамдесет друга година. Шта оћу, куј ћу ђаво? Али, није да нисам видела, била сам дете, видела сам ја. Ово, али то нисам могла да видим.

И: А је л' си причала још неком то?

С: Па причала сам пре то, то, смеју се они, ја посе нећу ни да причам.

И: Нису ти веровали?

С: Ма јок, неће ники да верује то, не да причам никем, шта да причам, кад ми ники не верује.

И: А је л' знаш још неком то исто тако да се десило?

С: Е па, не знам. Не знам.

И: Да није видео.

С: Не знам.

И: Не знаш.

С: Али ја, мени, ти кажем. Али то је очевидно да гледам у деду, видим канап тако, степенице, све видим, а деду не видим. Моју свекрву, цео кош видим, њу не видим. Уопште је не видим да виси.

И: Мхм.

С: Почим су је донели ту, ја видим.

И: Па не знам како, али ето. Дешава се то. Видиш.

С: Шта је то? Да ли је то.. Ти се... Па шта је то... Не знам ја то да објасним... Не знам ја то да објасним, зато што ја нит немам школу, нит имам нешто тако знање да би ја сад могла то да објасним. Шта то мож мени да ми се деси. Да ја, да ја, оно... [јавља се на телефон; улази син саговорнице]\* (121)

Сврха понављања идентичних реченица из претходног дела разговора („гледам тако и како сви виде, ја не видим. А све видим, нисам ћорава била, нисам ништа”) јесте да нагласи Живкину запитаност пред оним што се догодило, али да уједно послужи и као аргумент који говори у прилог истинитости онога што јој се догодило. У ту сврху је укључена и прича о томе како је почела да носи наочаре, која треба да одговори на оспоравања имагинарне публике која би могла да доведе у сумњу њене физичке способности везане за чуло вида. Али у овом делу разговора, приповедачица се сусреће и са, условно речено, реалним оповргавањима. Истраживачко питања („А је л' знаш још неком то исто тако да се десило?”), постављено ради добијања информација о идентичним догађајима других људи, могло би бити схваћено као оповргавање. Негативан одговор приповедачице не умањује самопоуздање у приповедању, већ се она служи наративним понављањима како би додатно нагласила шта се њој заиста догодило: „Али то је очевидно да гледам у деду, видим канап тако, степенице, све видим, а деду не видим. Моју свекрву, цео кош видим, њу не видим. Уопште је не видим да виси.”

Током наредног понављања делова исте приче, разговору присуствује и син приповедачице. Запажају се идентични изрази као и у претходном понављању, а њихова функција је да сумирају догађаје:

С: Ја сам ју причала главно шта се мен десило. Ја моју свекрву нисам видела. Шта је то, каки је то феномен, да ја нисам могла да је видим. Е, тако гледам на врата и на оно, кош, и ја њу не видим. Ето. Кош видим цео, и унутар коша, а њу не видим. И то сам причала, њему не знам ни да л' зна то.

С1: Не знам то.

С: И тога деду, тог. Ја ево, сви виде, то је било њи сто људи, пун друм. Код Топлице [...] обешен деда, под оне степенице. Нема тријес метара, сви виде деду, ја не видим. А видим врпцу тако. А деду не видим. То сам била дете. Ово нисам била дете.

С1: Да л' је страх, да л' шта ли је?

С: Да л' је страх, да л' је нешто... (131)

Треће враћање на исте догађаје још је краће, концизније и доноси неку врсту сажетка свега што се догодило:

С: То. А то ти је. А ја ти кажем, то, то једино што то ја да то не видим. И увек сам се питала то, како сви виде тако куј се обесе, а ја могу, то сам се сама питала. Увек. А ја то не могу да објасним. Како ја не видим. Ја гледам, а не видим. А све видим, а то не видим. А то не знам шта је то. Шта може се то. Како то може да се. Је л' то од ст... Што сам се ја много уплашила... (137)

Понављање идентичних реченица и мисаоних целина потврђује Живкину заокупљеност догађајима из прошлости. Истицање емоционалне ангажованости приповедача једна је од основних функција понављања. Пошто описани догађаји нису посве једноставни за разумевање, реч је о преиспитивању утисака кроз понављање у току једног разговора. У том смислу, не можемо говорити о евалуацији догађаја у уобичајеном смислу, већ пре о нечему што је могуће назвати капиларном евалуацијом. Поента приче је зачуђеност пред појавом коју не уме да објасни, а понављањем покушава да разуме ситуацију у којој се нашла. Наративна понављања преузимају улогу интензификатора (Labov 1984: 65–67), што у овом случају појачава утисак приповедачице. У приповедању се запажа да Живка понавља идентичне изразе: „Сви виде, а ја не видим” са мањим варијацијама „сви виде деду, ја не видим.” Идентично је и у изразима у којима се истиче да приповедачица види све осим покојника: „све видим, а деду не видим”. Заменице *сви* и *све* најчешћи су облици интензивирања реченице (Labov 1984: 67). Њиховим понављањем постиже се намера приповедачице да догађаје представи као својеврсна одступања од оног што је уобичајено и нормално. Чињеница да *сви* могу видети покојнике, као и да приповедачица види *све* осим покојника, наглашава апсурдност ситуације у којој се нашла. Најинтригантнији део догађаја за ову приповедачицу представљају питања везана за њену ситуацију. Прича се не фокусира на узроке трагичних догађаја нити на последице које такви догађаји остављају на породицу, већ на тренутке у којима она сазнаје да је једина која не може да види покојнике. Заокупљености овим питањима евидентна је у наративним понављањима распоређеним на различитим местима у конверзацији:

И то ја, ја се стално питам. Шта то мож да буде, да ја не видим. Откуд, не знам./ Ја се сама питам, ја не могу сама себи да, како, бре, гледам тако и како сви виде, ја не видим. (107)

Премда истраживачки разговор са овом приповедачицом није поновљен, може се претпоставити да би она исте дилеме износила и у неком од наредних разговора. У прилог томе говоре и реминисценције на разговоре о ономе што се десило, који су били чести, односно до тренутка када она схвата да је људима тешко да прихвате догађај као могућ:

С: А ово се мени догађало, ја сам причала једанпут, двапут, не помињем ја њима. Зато што они мене то не верују, зато да ја не мог да видим кад се обеси. И ја сама себи не верујем. Гледала сам пет пут у кош сам отишла и не видим моју свекрву. Ето. (121)

C: Ма јок, неће ники да верује то, не да причам никем, шта да причам, кад ми ники не верује. (121)

Приликом последњег понављања, приповедачица се приближава могућем разрешењу догађаја. Она наговештава да би страх могао бити узрочник свега. Могуће разрешење не долази изненада, већ је пажљиво припремано већ од прве интерпретације: „Да л’ то... Да л’ страх... Не знам шта је.” Након тога, понављају се делови дискурса у разговору са сином: „С1: Да л’ је страх, да л’ шта ли је? С: Да л’ је страх, да л’ је нешто....” У присуству сина, саговорница незнатно мења перспективу, понављајући његове речи. У последњем понављању, она готово да попусти пред могућим оспоравањем публице (сина), прихватајући да је страх објашњење за оно што јој се догодило: „Како то може да се. Је л’ то од ст... Што сам се ја много уплашила...”

Анализа наративних понављања и њихове функције у говорном дискурсу показује стратегије помоћу којих приповедачи креирају значење од догађаја који су неуобичајени. Приповедачица Живка покушава да исприча кохерентну причу, долазећи до евалуације догађаја на нивоу појединачног, последњег понављања. Објашњење које се нуди слушаоцу јесте страх. На нивоу дискурса разговора, јасно је да приповедачица још увек не може са сигурношћу да пружи коначну евалуацију, нити разуме шта се заиста догодило.

Наративна понављања у којима се износи утисак приповедача о испричаном догађају и покушај његове евалуације честа је наративна техника на терену. Идентичну ситуацију учили смо у приповедању саговорника Драгише. У причи (139) претходно наведеној у одељку „Ја које оптужује”, приповедач описује своје искуство, напомињући да „до дана данашњег” нема објашњење. У току разговора, приповедач ће се поново вратити на овај догађај и покушаће изнова да пружи могуће објашњење:

C1: Кад је човек сам, кад је у мислима могуће је и да нешто умисли, замисли. Али ја кажем, ми смо били нас двоје. И она.. Ја сам се толико забезекнуо кад сам погледао, кад сам видео то. Кад сам видео деду на плоту. А она се престашила кад: – Шта ти је, каже. (152)

Оваква понављања показују да се приповедачи непрестано колебају у интерпретацији сопствених искустава и да покушавају да пруже објашњење довољно прихватљиво за себе и слушаоце. Понављајући делове приче које сматрају важним, приповедачи позивају слушаоце да заједно конструишу закључке на основу изнетих чињеница. Дискурс разговора у којем приче о искуствима са натприродним настају омогућава употребу приповедних стратегија, чинећи их другачијим у односу на записе предања. Оне су другачије на приповедачком и филозофском плану, стога их можемо посматрати као наративе, или предања, у настајању. Слушаоци, а чини се и сами приповедачи, никада нису сасвим сигурни како ће се ове приче завршити. Током једног истраживачког интервјуа, приповедачица Живка се више пута враћала на исте догађаје, преиспитујући околности у којима су се могли одиграти, покушавајући да им да смисао, прилагођавајући тачку гледишта у конкретном говорном дискурсу. Приповедачи могу у било ком тренутку у будућности да измене крај, пруже нову тачку гледишта која искуство одбацује као лажно, или га пак смешта у јасан традицијски оквир.

## 7.5. Спољашњи изазови и приповедање

Причати о искуствима која често укључују невидљиве актере и појаве захтева од приповедача спремност да искуство представи кроз кохерентан наратив не само себи већ и потенцијалној публици. Пред приповедача су постављени велики захтеви јер он треба да представи себе као доброг приповедача али и као особу која је луцидна. У истраживачким

ситуацијама са терена у публици су се налазили чланови породице приповедача и пријатељи. Они су се понашали као равноправни учесници конверзације у неким интервјуима, а не пасивна публика, коментаришући и допуњујући приче приповедача, и изводећи закључке о могућим узроцима догађаја.

„Суштина извођења предања је стога неки облик дебате. Слушалац може подржати и охрабрити приповедача, помажући му да заокружи причу и подржавајући интерпретацију догађаја. Са друге стране, слушалац може оспоравати, противречити и приморавати приповедача да се упусти у вербални дуел са њим” (Bennett 1999: 124).<sup>200</sup>

Приповедачи су се много пута у току истраживачких разговора освртали на ситуације у којима су претходно говорили о својим искуствима. У таквим ситуацијама, њихови слушаоци, најчешће породица или пријатељи, сматрали су да је догађаје могуће рационално објаснити. Социјална осуда са којом су се сусретали приповедачи подразумевала је коментаре о томе да ће бити исмејани ако о својим доживљајима причају. Понекада су приповедачи осећали и снажније неодобравање средине и санкционисање приповедања оваквих прича: „Не мо’ да причаш, не мо’ да се глумираш” (106).<sup>201</sup>

У ретким истраживачким ситуацијама долазило је до директног сукоба између учесника конверзације. Један саговорник би тада нагињао позицији скептика, док је други непрекидно бранио позицију веровања у постојање натприродних сила. Пример такве ситуације представља део разговора са саговорницама Аном и Вишњом. Ана приповеда о личним и посредованим искуствима са натприродним, користећи се поменутих наративних стратегијама. С обзиром на то да она током читавог разговора у мањој или већој мери задржава позицију особе која верује у постојање натприродног, у току разговора је указала на социјалне осуде са којима се сусретала када је другима говорила о сопственим искуствима :

S1: Стварно, стварно ми се свашта дешавало. Много, много, много, много. И ја сам, да кажем, прест... Нисам, како да кажем, нисам равна линија, да се не плашим. Али, пошто, то могу само... Највише ме нервирају. Ја то ретко коме сам причала. Избегавам . Кад је почнем да причам људима, кажу, не знам: – Ти лупаш, немаш појма. Спаваш. Дремаш. То ти се привиђа...

S2: Па и ми ти нисмо веровали.

S1: – Ти си ретардирана. Немаш појма. Знаш. Још после ти испаднеш луд. Што би ја испадала луда пред другим људима? Нећу да причам. Знаш. Ја не желим да испадам луда. Стварно. То што сам ја видела и доживела, капирам да маса људи није. И нећу да...(298)

Вишња је такође испричала приче у којима је тема искуство са натприродним. У ретка два случаја, она је такође говорила о тешком објашњивим доживљајима у којима је учествовала заједно са Аном. За разлику од Ане, Вишња током читавог разговора задржава позицију скептика.<sup>202</sup> Наводимо део транскрипта разговора о једном од заједничких доживљаја

---

<sup>200</sup> У оригиналу: „The essence of legend-performance is therefore some form of debate. The storyteller may be supported and encouraged by the listener, who may help to round up the details of the story and negotiate a sympathetic interpretation of the events; on the other hand, he or she may be challenged, contradicted, and forced to engage in a verbal duel with the listener.” (Bennett 1999: 124)

<sup>201</sup> Неодобравање средине може водити до много јачих социјалних осуда појединаца и њихове стигматизације у друштву, јер она оваква искуства рационалистички покушава да дискредитује. Начин артикулације искустава у наратив у случајевима снажног социјалног притиска завређује посебну пажњу, осветљавајући и питања везана за идентитет и перцепцију сопства онога који приповеда о својим доживљајима. Оваква питања постављају се приликом анализе, међутим, сама тема завређује посебну пажњу и излази из оквира овог рада. О питањима стигматизације искустава везаних за натприродно видети више у: Hänninen 2009.

<sup>202</sup> У једном тренутку у току разговора, Вишња попушта пред Аниним аргументима: „не верујем, ал’ ајд нек буде”.

две приповедачице:

C2: Једини сведок сам. Шта сам ја једини сведок била. Кад су наше. Кад је покојни деша [деда]\* умро. Ја и ти, знаш де сам спавала код тебе у соби.

C1: Да. Ја сам се плашила да спавам сама јер се у том неком кратком периоду десила та два смртна случаја.

C2: Баба Слободанка, после месец и нешто, не, после два месеца Мома.

C1: Е. И ја, реко, ајде да Вишња спава са мном, знаш, док се мало не навикнем. Да ово, да оно. И шта се десило. Она спавала са мном. И у сред ноћи...

C2: Није у сред ноћи. Ујутру у шест сати. Летње је...

C1: Добро, шест сати је било.

C2: Шест сати. Свануло се. Летње време. Мома умро у јулу месецу. Да је то било ноћу па и да оно... Него, лепо лежим. Ја сам будна. Лежим и ...

C1: И ја сам будна.

C2: И размишљам се. Нека још мало па ћу д' устанем. Знаш, и оно. Бре, кад узе да се тресе прозор. Дан-дн-дн-дн-дн-дн! Да испадне про... Бре, ми кад порипасмо, нас две овако у седећи положај. Кажем: – Ана, шта је то? Каже: – Ију, ја баш тебе да питам.

C1: Не, то је осећај, значи, осећај је као да стоје једно педесет људи и бију у прозор. Ударају песницама у прозор. У шток. У зид. Значи, то се све тресе. То пуца. Значи.

C2: Ја сам мислила разби се прозор.

C1: Е. Ја, и да. Онда, значи, то је трајало, та лупњава је трајала неких десетак-петнаест секунди и прошла је. И онда кад је лепо изашло сунце и кад се разданило, ја сам имала неку иконицу. Пре тога смо били у онај манастир Тумане. (280)

[разговор о манастиру]\*

И: А шта си, чекај, то кад се тресли ти прозори. Ти узмеш?

C1: Ја узмем, зато сам имала ту иконицу од Зосима. Туманског. И само ставим у шток, овако задељем. И од тад, значи од кад сам ту иконицу ставила [...] тако нешто се није никад поновило.

И: А чекај, а што, што се то мислиш десило?

C1: Па не знам шта се десило. Да л' је то, то је толика сила лупала. То није...

C2: И дан-данаске ми не знамо шта је то.

C1: То није, оћу да кажем, нико није дошо сад из комшилука, или из села, да ме зеза неко, да лупа на прозор.

C2: То је било јутро.

C1: Нико не може да уђе, имам куче у дворишту. Нико не може да уђе [...]\*

C2: И кад би те неко плашио, плашио би те можда ноћу. А не дању.

C1: Да. И не у шест ујутру да те зеза.

C2: Дааа, бре. Кад се све види.

C1: Него би дошо у један, два, 'ел три сата ноћу.

C2: Дабоме, дабоме.

C1: А стварно, почело је да се свањава. Није било, није уопште био [...]\*

C2: Ма да бре.

C1: Овај, али ми увек имамо кера у дворишту. Тако да нико не може ни да уђе. Али. Значи то је [...] сила. Нека сила..

C2: То је једино што ја могу да, значи, знам. (281)

Вишња заједно са Аном учествује у разговору у коме се прича о „чудном” лупању прозора у току ноћи, па се може рећи да је прича заједничка креација две приповедачице. Употребом просторно-временских референци („ујутру у шест сати, летње време, а лупњава је трајала неких десетак-петнаест секунди; нас две овако у седећи положај”) и обостраним позивањем за сведока („Ја и ти, знаш де сам спавала код тебе у соби”; C2: „Него, лепо лежим.

Ја сам будна. Лежим и ... С1: И ја сам будна”) постиже се кредибилитет приче. Поред ових наративних стратегија, саговорнице су причу изградиле употребом подсећања, допуњавања и међусобног исправљања уколико је неопходно, пружајући комплетнију слику о томе шта се догодило. У интерпретацији догађаја приповедачице једна другој противрече у циљу пружања што тачнијих и прецизнијих информација о времену догађаја. Такође, обе приповедачице се фокусирају на детаље везане за сам догађај, наглашавајући његов интензитет: С2: „Бре, кад узе да се тресе прозор. Дан-дн-дн-дн-дн-дн!”/ С1: Не, то је осећај, значи, осећај је као да стоје једно педесет људи и бију у прозор. Ударају песницама у прозор. У шток. У зид. Значи, то се све тресе. То пуца. Значи.”

У приповедању се могу уочити и приповедне стратегије „ја које оптужује”, где обе приповедачице одговарају на потенцијалне изазове оних који не верују, износећи аргументе који одбацују могућа рационална објашњења. Почевши од дела конверзације у којем приповедачица Ана негира могућност да је цео догађаја нечија неслана шала, па готово до краја приче, приповедање је обликовано тако да одговара на могуће филозофске изазове. У уводном делу приче упућује се на претходне догађаје (две смрти у породици) у којима се може тражити објашњење за оно што се догодило саговорницама. Познавање традиције везане за повратак мртвих међу живе омогућава да се лупање прозора у току ноћи убрзо након сахране припише покојнику чија се душа још није умирила и пронашла пут на онај свет. Ипак, ниједна од саговорница не говори отворено о овој могућности. Анино приповедање суптилно нуди могућност да се чудан догађај разуме и да му се пружи објашњење уз помоћ ослањања на традиционално знање о повратку мртвих са почетка конверзације. Сходно томе, приповедачица наглашава да лупање о прозор није могла бити комшијска шала и тако искључује могућност да су лупњаву проузроковали живи. Догађај је на овај начин оцењен уз помоћ целокупног контекста разговора (уп. Polanyi 1984: 79–96). Спољашњи вид евалуације (Labov 1984: 60–61) у коментару „нека сила” и долази на крају приче и показује Анин суздржан став у именовању узрочника догађаја. Са друге стране, Вишња такође остаје суздржана у изношењу свог мишљења о томе да ли се ради о повратку из мртвих или не. Ипак, њено искуство остаје без финалног тумачења: „И дан-данаске ми не знамо шта је то”.

Други заједнички догађај потпуније описује ставове обе саговорнице и илуструје начин на који се приповедање о натприродном реализује у оквиру конверзације са „сведоцима” скептицима. Прича која израста из овог дела конверзације настала је као Анин одговор на Вишњин став по питању веровања у постојање натприродног. Након што је Ана испричала неколико прича о искуству са натприродним које је сама имала, Вишња закључује да не верује у постојање натприродних бића:

С2: Ја искрено у то не верујем. Искрено.

С1: Мама, то што ти не верујеш, а била си ми сведок шта се све десило.

С2: Јесте. И била сам сведок, али ја то и даље не могу да сконтам. Да нечега има, да постоји нешто што није материјално....

С1: Слушај, спава она. Е, мама, не лупај глупости. Спава она са мном. У ствари, нисмо заспале. Значи, стоји ми кеса. Ја сам ту кесу донела, тада сам становала у оном стану, па сам донела, у кеси је било парфема, лак за косу, шампони, све што ми се налазило у купатилу. Ја сам све то стрпала, нека кеса, она чврста са ручкама. Ја сам све то стрпала и ту кесу сам ставила у собу. Значи, ми смо легле, и то је нешто кренуло да шушка по тој кеси и да претура. Значи, тачно се чује како неко отвара креме, шампоне, значи, то се све претура, разумеш. Као да неко завуко руку. И ја, и, и сам ти рекла.

С2: Јеси. И ја чујем кесу.

И: Добро.

С1: Кеса стоји испред нас. Ми чујемо како неко претура по кеси.

С2: [...]\* ја устадо, ја лати ону кесу, избаци овамо у дневни боравак, ете ти па шушкај по целу ноћ. И никем ништа. Хех. (287)

Обе саговорнице присуствовале су истом догађају – обе чују „како *неко* претура по кеси”. Неслагање између њих долази јер не могу да пруже рационално објашњење за оно што се догодило. Поред тога, на нивоу конверзације постоји и разлика у пажњи којој свака од њих посвећује потреби да поменути догађај разјасни себи и истраживачици. Идентично као у наведеној причи о лупњави прозора, Вишњино приповедање остаје на нивоу презентовања догађаја „онако како се одиграо”, не покушавајући да га додатно појасни и остави и најмању шансу да је узрок натприродно биће или појава. Заправо, њен допринос у причи о „кеси по којој неко претура” је у потврђивању свега што је Ана претходно испричала.

За разлику од Вишње, Ана не наилази на проблем у тумачењу догађаја који се одиграо и утемељење му проналази у ослањању на традицију. Ипак, проблем са којим се она среће је потреба да увери друге у истинитост онога што говори – да су главни кривци за овај догађај, али и сва друга идентична искуства која је доживела, у сфери натприродног. Дискусија која се у овом делу интервјуа одвила представља спољашњи изазов за уобличавању личног искуства у причу. Изазов са којим се Ана суочава није имагинарна публика у виду колективног лика заједнице која табуише причање ових прича, већ друга учесница конверзације која је притом и сведок истог догађаја.

Вишња изражава чврст став када се ради о постојању натприродних бића, у конкретном случају можемо говорити о духовима. Ова приповедачица је свесна самог појма натприродног, што се може видети у њеном критичком ставу према могућности „да постоји нешто што није материјално”. Чулну сензацију (шушкање кесе) Вишња не прихвата као присуство духова иако је била сведок догађаја. Али, Вишња не пружа алтернативну интерпретацију догађаја – она не оповргава сам догађај, али се ни не труди да потражи објашњење.

## 7.6. Скептици и прича

Наредни пример чини низ предања и прича на тему натприродног, забележених у конверзацији између два брачна пара и истраживачице. Разговор је вођен на слави истраживачице и може се рећи да је најприближнији ономе што Линда Дег назива природним (спонтаним) контекстом у коме се предања размењују између чланова групе која припада истој календарској генерацији (Litvinović 2001: 72). Оно што је специфично за овај разговор јесте да од присутних није директно тражено да говоре о доживљајима који тематизују сусрет са натприродним. Ова тема појавила се спонтано у току разговора, а снимање разговора је почело након што је саговорник Јован (С1) започео причу о сопственом искуству из детињства. Иако је разговор повремено прекидан и члановима групе постављана конкретна питања и тражена додатна објашњења, контекст разговора није постао мање спонтан. У току овог разговора, забележене су различите приче, које укључују, између осталог, причу из детињства о духовима, причу са криминалистичким заплетом, демонолошка предања са познатим темама и две приче о одласку код врачаре. У питању је група људи која је упозната са идентичном традицијом приповедања. На њиховом репертоару су добро познате теме из традиције (одлазак са кудељом на гробље) и демонска бића (недуг). Традицију су усвојили од предака („причао ми деда”) и временом изграђивали скептичан однос према веровању у натприродно, што се утицај види у начину на који они преносе предања. Саговорници су разменили мишљења о постојању натприродног са тенденцијом да свој став о постојању натприродног света пренесу истраживачици. Припадници ове групе током целог разговора задржавају мање или више дистанциран однос према веровању у постојање натприродних бића и појава, сумњичави су и скептични, али очигледно и уживају у причању ових прича (Dégh 2001: 140). Дистанца варира у мањој или већој мери током разговора, крећући се од екстремног неверовања поткрепљеног рационалним објашњењима о томе шта се крије иза натприродних појава до суптилног прихватања могућности да „нешто ипак постоји”: „Е, пази, пази. Чињеница да нешто, нека виша сила сигурно постоји. Али... Једноставно, не знам. Не верујем у нешто баш да, да...” Ипак, веровала или не, ова група људи добро познаје традицију причања о натприродном, спремна је да о томе дискутује, чак и више од тога – они су спремни да поделе и личне доживљаје који се доводе у везу са овом темом.

Саговорница Мара (С2) говори о две ситуације у којима се раније наша, о чему су њен супруг (С3) и истраживачица већ слушали. Обе приче имају идентичан заплет: Мару су замолили пријатељи да их одвезе код особа које могу да комуницирају с натприродним. У првом случају то је жена која комуницира с мртвима, у другом случају жена која прориче будућност. У оба случаја, Мара је добро упозната са градовима и путевима који воде до ових медијатора. Она наглашава да не подржава одлазак на оваква места, премда је и сама била „приморана” да их у прошлости посећује. Овде наводимо део транскрипта разговора из кога се види како о сопственим искуствима говори приповедачица која се позиционира као скептик, у контексту разговора о натприродним догађајима.

И: А шта, шта... То си ми причала.

С3: То за њу није чудно, она...

С2: Па вероватно умор, вероватно. Психа...

С3: Она лошу оријентацију има. Не може да се оријентише у граду уопште.

С2: Вероватно психа.

И: Ал' добро, ал' ово није било то.

С2: И у пољу, није само у граду.

С1: Слушај, и са њом је то проблем. Она нема оријентацију. [односи се на С4, супругу С1]\*

С3: Ја сад њу да одведем у [место у шуми]\*, не б знала да се врати кући.



[...]\*

И: А добро, нису били [место у шуми]\*. Него био је Костолац.

С3: Свилајнац. Свилајнац

С2: И Костолац.

С3: И Костолац је.

С2: Па не знам, уморна сам ваљда кренула [...]\* И не знам, нешто ми се обрнуло у глави да не могу, знаш, не могу да изађем. [...]\* Мени се дешава да после не знам.

С4: И ја кад возим, ја запамтим после.

С2: Е. А, то што се мени десило, то је једноставно можда био мој премор неки. Нека, нека... Нешто ми се догодило у глави. Скроз ми се... Ја, разумем да ту први пут идем, ал' то није први пут. Кад сам пошла одовут, ја сам тачно дошла, где сам замислила да одем. Где сам требала заправо да одем.

И: А где си требала да одеш?

С2: Па у Црквенац смо ишле ја и Сара код једне жене која [...]\*

С3: А нисте веровале [...]\*

И: Чекај, да ми исприча...

С2: То је... Жена која наводно има могућност да успостави контакт са неким ко је умро.

С1: Мхм.

С2: И онда је Сарин ујак, то јест [...]\* ујак и ујна су хтели, питали су они, то је све било испланирано да их ја одвезем тамо. Питали су. Син им је у то време настрадао, био је војник и на стражи је погино. И ја њима обећам то. Чули су они за ту жену у Црквенац. А искрено, ја сам већ била пре тога неколико пута. И није био проблем да ја то нађем никакав. И да идем, већ сам била више пута.

С1: Да, нормално.

С2: И овај, како беше, ја сам њих чекала у колима. Док су они отишли тамо. Или сам ја беше ушла, па ме та жена, тела да ме врати. Рекла ми је, да, рекла ми је: Новинаре не примамо. Мени било чудно, какав новинар. Мислим, шта, бабо, причаш. Мислим се. Кажем: – Нисам ја новинар, ја сам њих довезла. Ја не знам шта је она мени као рекла... – Новинаре не примам. Нећу да, овај... – Добро, ја кажем, океј, ја нисам ни дошла и тако. Ја ћу да изађем у кола да сачекам. Да, тако је било. И колко су они тамо, немам појма, задржали. И онда кренемо назад. И ја кажем, ова баба, реко, није нормална, мислим. Какав сам ја новинар, бре? И онда они успут, нису пуно ни причали ни они, били су више онако... Ја разумем, људи угучени...

С4: Али добро, ти си под тим утиском.

С2: Али ја под тим утиском, да она мене као новинара види, мислим. И ја, али ја и Сара седимо. И ја возим. Сара седи напред, а они седе људи позади. И бре, ништа, враћам се ја и улазим у Свилајнац, мисим, ОК, знам сад. [...]\* Није ми први пут, бре! Ја немам појма. Ја нешто промашим, вратим се. Несвесно, мене пут води поново на таблу, улазим у Свилајнац. Значи, преда мном је табла Свилајнац. Ја кажем, Саро, гледај, молим те, де треба да изађем! Још ја причам њој де, знам... Каже она: Гледам, гледам. [смех]\* Ето, то је једноставно једно неколико пута сам ја обилазила и табла Свилајнац. Преда мном. И табла Свилајнац.

С4: И враћаш се на исто место?

С2: Па на исто место, ни ми јасно како. Значи није ми [...]\*. Да л' се то мени завртело у глави, да л' шта, а ја не знам. И једног момента ја кажем њој, ја, ја психички више не могу. Овај човек, ујак, што је седео позади, то су старији људи од нас, мислим. Он човек онако, они су били задремали, он се човек трже. Каже он мени: : – Па, каже, станите мало, каже он мени, да се освежите мало, умите се. Ја кажем: – Шта имам да стајем! Да се освежавам! Знаш де идем, мисим, нисам ја уморна, нисам, возила сам двајс четри сата па ћу да стајем... Реко, Саро, ајде, реко поново, гледај, помози ми. Шта је ово, не могу, само улазим у Свилајнац. Почела сам, почела да ме фата нека, нека паника.

C1: Да, да, јер...

C2: И тако, ето, то је, кажем ти, неколико пута, не памтим колко пута сам се ја ту завртела. Као да се завртиш овако на рингишпили, и онда једног момента, каже Сара: – Јебо те бог, Петровац! Хахахахаха. Путоказ, Петровац. Знаш. [смех]\* Знам, реко, сад не брине, кад сам изашла. Заправо, ја и не знам како сам после изашла на пут за Петровац. Уопште не знам.

C1: Изгледа баба мислила да си новинар па те она омађијала.

[смех]\* (340)

Наведени део транскрипта доноси причу о личном искуству саговорнице Маре. Иако је она та која описује свој случај лутања у добро познатом месту, остали учесници конверзације причу надограђују и допуњују коментарима, уписујући у њу сопствена уверења, норме и поглед на свет. Прича илуструје комплексан однос према веровању у натприродно наших саговорника. Мара, као и остали учесници конверзације, заузима скептичан став према натприродном, који се најјасније уочава приликом приповедања прича са традиционалним темама и мотивима, али када је реч о личном искуству, однос према веровању се мења, као што ћемо видети даље.

У почетном сегменту Мара пружа врсту евалуације догађаја који следи, окривљујући своје физичко (умор) и ментално стање у датом тренутку (психа) као узроке лутања кроз добро познат град. Марин супруг (С3) укључује се у конверзацију да би подржао њен рационалан поглед на ствар, сугеришући да би њена слаба способност да се оријентише у простору могла објаснити њено лутање. У прилог рационалног посматрања догађаја говори и коментар саговорника Јована – он тврди да се ни његова супруга не оријентише добро док вози. Стереотипни коментари о женама возачима дати од стране мушког дела учесника конверзације приче дају другачији тон и уједно говоре у прилог рационалном тумачењу Мариног лутања у покушају да изађе из града. У таквој функцији су искази који се повремено појављују у конверзацији: они накратко прекидају Марино приповедање како би јој показали да прихватају њену причу и да у њу не сумњају. Такви су кратки коментари у којима се две саговорнице препознају као особе које се не оријентишу добро у простору („И ја кад возим, ја запамтим после”), или коментар саговорника Јована на Марину констатацију о томе да је на исто место одлазила више пута и да због тога није имала никаквих проблема да место пронађе („Да, нормално”).

Приповедачица на неколико места у разговору истиче рационалне узроке који су могли довести до њеног лутања: „Па не знам, уморна сам ваљда кренула / А, то што се мени десило, то је једноставно можда био мој премор неки. Нека, нека... Нешто ми се догодило у глави. / Да л' се то мени завртелo у глави, да л' шта, а ја не знам. И једног момента ја кажем њој, ја, ја психички више не могу.” Приповедачица наглашава да се ово лутање дешава на релативно познатој рути: „А искрено, ја сам већ била пре тога неколико пута. И није био проблем да ја то нађем никакав. / Није ми први пут, бре!” Она указује на то да је читав пут био испланиран унапред: „То је све било испланирано да их ја одвезем тамо. Питали су.” Истицањем рационалних разлога који су довели до лутања, као и чињенице да је путовање унапред припремљено ка одредишту које јој је добро познато, појачава се необичност самог догађаја. Њени слушаоци могу претпоставити да је омађијана, а саговорник Јован то и изговара: „Изгледа баба мислила да си новинар па те она омађијала.”

У приповедању се запажају моменти у којима се приповедачица делимично дистанцира од евентуалних рационалних тумачења догађаја како би сугерисала да је управо натприродна сила усмерила њено кретање кроз град. У појединим сегментима разговора приповедачица Мара открива своју рањивост, несигурна око тога како да посматра оно што јој се догодило. На овај начин ствара се утисак да је њено искуство замагљено и њој самој неразумљиво, јер се она непрекидно креће између два пола на истој оси – неверовања и веровања. Употребљавајући реч „наводно”, приповедачица се дистанцира од веровања да је комуникација с мртвима могућа, иако је и сама у једној прилици била клијент. Своје веровање приповедачица сама

доводи у питања: „ако не верујеш, зашто уопште идеш”, а решење проналази у обећању које је дала познаницима: „И ја њима обећам то.”

Иако учесници у конверзацији себе представљају као скептике који могу пружити рационално објашњење за традиционална веровања, конверзација им допушта искорак ка полу веровања. Заједно са приповедачицом, они учествују у креирању приче која пружа тумачење догађаја у традиционалном кључу. Да би се разумели ставови приповедачице који се мењају и прилагођавају у току конверзације, потребно је имати у виду читав контекст разговора током кога се тема натприродног пропушта кроз призму различитих искустава – туђих и личних, контрастним примерима, евалуацијама и коментарима којима се рационализују натприродни догађаји. Напослетку, ту су и лична искуства која приповедачици омогућују да преиспита сопствено мишљење и ставове везане за неверовање у постојање демонског света. Оваква искуства у најмању руку отварају нов поглед на свет приповедачице која до тада (а могуће и након ових прича) заузима позицију скептика.

## 8. Закључна разматрања

У дисертацији су изучавана предања и приче о искуству са натприродним, сакупљена приликом теренског истраживања у неколико места у Браничевском округу (Црљенац, Кула, Божевац, Велико Село, Каменово и Пожаревац) у периоду од 2016. до 2021. године. Теренско истраживање вођено из позиције истраживача припадника заједнице коју истражује, као и сложеност саме теме истраживања, одредили су структурну организацију текста дисертације, и уједно утицали на одабир методолошког и аналитичког апарата.

У првим корацима транскрибовања и класификације грађе, отварања су се различита питања која су доводила до преиспитивања хипотеза са почетка рада. Модерност заступа идеју о одбацавању натприродног као могућег и у први план поставља појединца који је разумно биће способно да пружи рационално објашњење за тешко објашњива искуства. Сакупљена теренска грађа показује да се натприродно искуство дискурзивно обликује у разговорима, а саговорници се служе традицијама веровања и традицијама неверовања.

На почетку рада било је јасно да се сагледавање теренских записа предања и прича о искуству са натприродним не може посматрати у једној равни, те је било неопходно мењати приступ у зависности од постављених научних питања. Због тога су поглавља аналитички различито конципирана, а њихово међусобно прожимање произилази из јединствености теренске грађе и омогућава њено сагледавање са различитих становишта, отварајући подстицајна питања за даља истраживања. У овом завршном осврту биће сумирани закључци до којих смо дошли у различитим поглављима, са циљем да обезбеде основу за даља промишљања о теми људског искуства са натприродним и могућностима сазнања и разумевања истог кроз наратив.

\*\*\*

У поглављу *Уводна разматрања* представљена је прикупљена теренска грађа коришћена у дисертацији, а као предмет анализе издвојена су предања и приче о искуству са натприродним забележене у местима Црљенац, Кула, Божевац, Каменово, Велико Село и Пожаревац (Браничевски округ). Теренско истраживање је спроведено у периоду од 2016. до 2021. године и одликује га балкански/источноевропски приступ терену у позицији истраживача припадника заједнице коју истражује. Одабрана методологија теренског рада показала је да замагљена просторна и ментална дистанца између куће и терена утиче како на амбивалентан однос саговорника према истраживачици, тако и на различите формалне облике истраживачких разговора. Прилагођавање сваком саговорнику и спонтани разговори резултирали су снимљеном теренском грађом коју одликује смањена дистанца према исприповеданом и велики број наративно уобличених личних искустава са натприродним.

Иницијална намера у истраживању била је бележење демонолошких предања са сужеима и ликовима какви се срећу у традицији, али се испоставило да је на истраживаном терену могуће забележити жанровски различите приче које тематизују искуство са натприродним бићима. Већина ових прича говори о личном искуству саговорника (или искуству неког ко им је близак) са натприродним бићима за које је тешко пронаћи паралеле у традицији. Поред тога, ове приче су личне јер наглашавају утицај проживљеног искуства на мисаони, емотивни и физички живот приповедача. Разноврсност корупса са терена изискивала је проналажење термилошких решења која ће најбоље описати прикупљену грађу. Приликом дефинисања термилошког и појмовног апарата, одлучили смо се за термине *предање* и *прича о искуству са натприродним* јер се њима најбоље описују жанровски, тематски и формално различите приче које тематизују искуство са натприродним бићима и појавама.

У другом поглављу дат је кратак преглед главних теоријских парадигми у истраживању предања у Европи и Северној Америци. У поглављу је пружен увид у претходна фолклористичка истраживања предања уз осврт на значајне проучаваоце и студије. У првом

делу поглавља, пошло се од одређења жанра предања Браће Грим а затим су предочени различити дистинктивни критеријуми у покушајима дефинисања предања и изазови у њиховој систематизацији и индексирању. У другом делу поглавља указано је на прелазак са књижевно-теоријских проучавања предања ка проучавањима која у први план стављају перформативне аспекте усмених жанрова. Предања су се почела бележити уз помоћ модерне опреме и у контексту у коме настају, а то су свакодневица и спонтани разговори. Запажања Линде Дег о односу између веровања и предања значајно су утицала и на наше истраживање, подстичући нас да предања слушамо и (када је могуће) забележимо у тренутку када се у свакодневици појаве. Значајни увиди Џилијан Бенет на предања и друге сродне врсте показали су се као плодносни у разумевању, класификацији и анализи теренске грађе, те у сагледавању контекста у коме предања настају и преносе се. Запажања обе ауторке утицала су на наше теренско истраживање вишеструко. Предања смо бележили независно од планираних истраживачких разговора и посматрали у којим ситуацијама се она појављују спонтано и какви догађаји у заједници подстичу мештане да говоре предања, те како настају и преносе се приче о најновијим догађајима. Поред тога, закључци обе ауторке везани за питање жанра и употребу различитих термина за означавање облика који се срећу на терену помогли су нам приликом термилошких одређења грађе коришћене у аналитичком дискурсу овог рада.

Даље се у поглављу даје осврт на проучавање предања у српској научној средини у протеклих двадесет година. Издвајају се два приступа у проучавању предања. Први је књижевно-теоријски, усмерен на поетичке одлике текста предања. Други приступ је усмерен на процес преношења предања у усменој комуникацији и у први план ставља контекст, схваћен како конкретан извођачки чин и у ширем смислу, као социјални, културни и историјски контекст.

У трећем поглављу дисертације, *Систематизација предања и прича из Браничева и паралеле са одабраним изворима*, приступило се систематизацији и класификацији теренске грађе. Селекција грађе је начињена према критеријумима за издвајање наративно плодних тема и ликова, након чега су уочене различите групе предања и прича о искуству са натприродним, у оквиру којих су различити типови прича:

1. Смрт, умирање, покојници;
2. Натприродно биће узнемирава човека;
3. Натприродно биће узнемирава или мори животиње;
4. Судбина, суђенице, Усуд, жене у црном;
5. Врачања и вештичарења;
6. Веза између људи и натприродних бића;
7. Змај;
8. Натприродне силе и простор;
9. Антипредања.

Предања и приче о искуству с натприродним сагледане су у компаративном кључу са репрезентативним корпусом у коме су документована демонолошка предања. Тај корпус укључује записе предања у *Животу и обичајима народа српскога* (1867) и у *Рјечнику* (1818. и 1852.) Вука Стефановића Караџића, као и у релевантним збиркама народне прозе: Веселина Чајкановића, Драгутина Ђорђевића, Радослава Раденковића, Снежане Марковић и Драгољуба Златковића. Паралеле су пронађене и у етнографским студијама, документарним списима и недавно забележеној теренској грађи. Изабрани приступ у систематизацији грађе и начињене паралеле у односу на поредбени корпус пружили су увид у поетичке одлике демонолошког предања на синхронном плану, и уједно указали на дијахронијске промене у погледу тема и ликова демонолошких предања. Паралеле су уочене на тематско-мотивском нивоу, те на нивоу ликова и хронотопа. Најбројнија група предања и прича са терена говори о повратку покојника међу живе у којој су предања о вампирима и живим вампирима. Архаични мотиви о покојницима који се враћају међу живе, вампирској деци и начинима одбране од вампира

појављују се на терену. Али, теренска грађа коју смо сакупили је показала да се у причама покојник који се враћа међу живе ретко именује директно као вампир, што може бити показатељ да вампир нестаје из традиције или да саговорници заузимају већи степен дистанце према испричаном. Уочено је, такође, да се сукоб између натприродног бића и човека помера из сфере физичког ка сфери психолошког, те да су овакви сусрети чешће тактилни или аудитивни него визуелни.

Увидом у поредбени корпус закључено је да се представе о одређеним демонским бићима, попут вила, губе у приповедању саговорника са проучаваног терена. Архаичне представе о вилама и вилинском колу пронађене су у обрисима, као фабуларно неразвијена предања. Фабуларна неразвијеност предања, може се, барем делом, приписати дистанци коју саговорници заузимају када говоре о вилама. Са друге стране, теренска грађа са истраживаног терена сведочи о наративној плодности предања и прича о судбини и суђеницама (локални назив 'срећоделе'). Забележена су предања позната у традицији као и приче у чијој основи је веровање у судбину и уопште, вишу силу која управља људским животима, што сведочи о способности лика суђеница да учествују у креирању нових прича. У приповедању се такође запажа тенденција саговорника да умање дистанцу према испричаном, што се постиже формулама или стилизацијом.

Дисертација доноси податке о постојању великог броја антипредања или негативних предања у теренској грађи. Показало се да саговорници проналазе рационална објашњења за такозване натприродне појаве, те да се често у приповедању служе хумором како би додатно нагласили немогућност сусрета са демонским бићима. Уочено је прожимање елемената предања са елементима вица, анегдоте или приче са криминалистичким заплетом.

У четвртом поглављу, *Натприродна бића – демони, приказе и духови (полтергајст)*, показано је ко су натприродна бића која се појављују у грађи са терена. У осврту на изазове у идентификацији и систематизацији натприродних бића, указано је на терминолошку неуједначеност у именовању демона, постојање различитих регионалних назива и различитих назива за исто демонско биће. Затим су представљени критеријуми за систематизацију демона из теренске грађе, уз ослањање на релевантне студије и класификације натприродних бића у српском фолклору, али и другим европским традицијама. Систематизована су и класификована наративно плодна демонска бића из теренске грађе, која укључују: вампире, живе вампире, повратнике, приказе, демоне животињског облика и духове. Показано је да критеријуми за систематизацију демонских бића – припадност људском свету, изглед, однос према људима, хронотоп – помажу приликом разликовања демонских бића, али и да границе између издвојених група демонских бића нису непробојне.

Дескриптивном методом показани су појавни облици, узроци појаве и деловање демона, и издвојени начин одбране и заштите, те издвојене посебне подгрупе демона и наративно најплоднији ликови на терену. Указано је на постојање представа о демонима људског облика у које, између осталог, спадају вампири и повратници. Закључено је да се разлика између ових демона који воде порекло од умрлих може тражити у односу према живима. Вампири су штетни по људе и животиње, теже да их физички озледе и врло често немају јасне мотиве за то. Злодела која праве повратници далеко су блажа, а њихова појава је у теренској грађи различито мотивисана, те су издвојена три узрока повратка – повратак због недовршеног посла са живима, повратак мотивисан везом са живима и други разлози. Разлике између ове две групе демона нису стриктне – саговорници их некада не праве, а некада се ни на основу самог текста предања не може рећи да ли је актер предања вампир или повратник. На разлоге изостанка именовања демона вампира већ је указано, али томе треба додати и природу испричаних прича. Највећи број прича говори о личном искуству саговорника који се сусреће са покојником, те је наративно уобличавање овог искуства и његово ментално процесуирање примарно за приповедача. Уместо именовања демона, саговорници покушавају да разумеју и објасне себи и слушаоцима разлоге појаве покојника и последице које сусрет има на њихов живот. Традиционалне представе о вампиру, под условом да су саговорнику

познате, не морају нужно послужити као матрица за разумевање искуства, па именовање демона изостаје.

У даљем раду је представљена група приказа – демона сродних повратницима према пореклу. Разлог повратака приказа у тексту предања није експлицитно објашњен, а појављују се у облику људи, животиња или чак могу имати антропоморфни облик. Представљени су појавни облици приказа, узроци појаве, начини заштите. Антропоморфни облици приказа описани су живописно, врло често у покрету и тренуцима напада на људе. Затим је у анализи теренске грађе указано на најучесталије демоне животињског облика, где се посебно издвајају локална бића попут недуга и кувике. У грађи проналазимо основе за издвајање духова (полтергајст) као посебне групе демонских бића која, на основу увида у поредбени корпус грађе, није посебно издвајана. Теренска грађа сведочи о знатном броју прича које првенствено говоре о личним доживљајима саговорника са појавама које је тешко објаснити јер изостају њихове визуелне представе, а сам догађај је често врло кратак. Показало се да саговорници наглашавају збуњеност својих чула, те да приповедање обликују у циљу представљања необичног искуства, а не ради идентификације демонског бића које стоји иза њега.

У поглављу *Хронотоп у предањима и причама о искуству са натприродним* расправљали смо о просторним и временским маркерима у теренској грађи. У анализи су издвојене најучесталије временске и просторне одреднице. Поредбеном методом и освртом на закључке донесене у поглављу *Систематизација предања и прича из Браничева и паралеле са одабраним изворима*, показано је да постоји континуитет у приказивању простора и времена у грађи са терена у односу на традиционалне представе о хронотопу у ексцерпираним корпусу објављених предања. Указано је и на промене у доживљају и наративном предочавању хронотопа који активира место сусрета са демонским бићима. Закључено је да су традиционалне представе о простору које почивају на опозицији своје : туђе и близу : далеко у нашој теренској грађи донекле измењене. Сигуран простор (кућа) у корпусу штампаних предања и време (дан) у нашој теренској грађи показали су се као чести хронотопи сусрета са демонским светом.

У шестом поглављу, *Друштвени контекст и предање*, образложени су друштвени, пре свега приповедачки, чиниоци који омогућавају преношење предања и прича о искуству са натприродним у истраживаној заједници, за које смо сазнали на основу истраживачких интервјуа и неформалних разговора. Уочени су и издвојени шири (друштвени) и ужи (лични) разлози приповедања о личним искуствима са натприродним и описан однос приповедача према преношењу предања. Поред тога што су саговорници и сарадници предања посматрали као део традиционалне културе коју треба сачувати од заборављавања, део њих је научно истраживање сматрао сигурним контекстом за приповедање о личним искуствима које је заједница неретко одбацивала као измишљена а оне који о њима приповедају стигматизовала. Лични разлози за казивање прича могу делом објаснити велики број прича које тематизују лично искуство са натприродним.

Приповедање предања у свакодневици одиграва се случајно – за тако нешто не мора постојати посебан амбијент нити се морају испунити одређени услови. Чак се може рећи да ни публика не мора бити одабрана – бар тако сведочи наша теренска грађа. Учесници разговора не морају бити подједнако уверени у истинитост испричаног, нити веровати у постојање натприродног света. Било да заузимају став скептика и труде се да испричано оповргну, или љубопитљиво прекидају приповедача својим коментарима желећи да сазнају што више о изгледу демонског бића и његовом пореклу, ови учесници разговора учествују у приповедању и креирању предања и прича, чинећи их значењски слојевитим. Приликом теренског истраживања, уверили смо се да и најмлађи припадници заједнице могу учествовати у разговорима у којима се приповедају предања и својим коментарима потврђивати или дискредитовати исприповедане догађаје. Поред тога, млађе генерације у заједници, ослањајући се на традицијско знање и подстакнуте неким спољашњим утиском – објектом, особом или пределом необичног изгледа, могу приповедати предања и надограђивати их уношењем нових мотива. У мрежу преношења предања и сами смо били више пута уплетени

као приповедачи истих. Специфична истраживачка ситуација омогућила нам је да посматрамо како се обликују свежа искуства у причу, те како приповедачи говоре о њима и како их публика прихвата. Указано је на то да однос према традицији у прошлости и социолошки и културни контекст саговорници сматрају релевантним за сагледавање настанка и преношења предања у прошлости. Предања су се, према мишљењу неких саговорника, раније више говорила јер су она имала више практичних намена – од тога да забаве приликом рада и учине га подношљивим до тога да се њима спрече одређена штетна понашања за заједницу, или пак људи застраше из личних користи.

Посебно потпоглавље посвећено је анализи приповедачке традиције везане за локалитет Бегановац, где смо разматрали на који начин предања и приче о искуству са натприродним учествују у креирању значења места. Закључено је да место Бегановац нема јединствено значење, те да се оно изнова успоставља у приповедачкој пракси саговорника, који откривају начине на које посматрају и разумеју простор око себе. У анализи теренске грађе везане за место Бегановац и појединачне локусе који учествују у креирању његовог значења показано је да предања имају непобитну улогу у људском обликовању и доживљају простора који их окружује, одређујући и правце кретања у том простору и понашање људи у реалном животу.

Последње поглавље, *Лично искуство са натприродним и наратив*, осветљава однос између веровања и наративног уобличавања искуства са натприродним. Говорећи о сопственим искуствима, саговорници наилазе на потешкоће. Као и сви други приповедачи личних прича, и приповедачи прича о личном искуству са натприродним, настоје да сопствено проживљено искуство преточе у разумљиву причу. Али, за разлику од других приповедача личних прича, они се сусрећу са већим потешкоћама, не само на приповедном већ и на менталном плану, јер неразумљиве догађаје треба ментално процесуирати и прихватити. Приповедачи прича о искуству са натприродним са нашег терена налазе се у позицији сталне осцилације између модернистичког дискурса који нуди рационална објашњења за наизглед натприродне доживљаје и самог искуства које се одупире рационалном објашњењу. Џилијен Бенет писала је о традицијама неверовања и традицијама веровања које се одражавају на начине на које су приповедачи проживљено искуство доживели, разумели и наративно обликовали. Поред запажања ове ауторке, ослонили смо се и на истраживање Кирстен Мари Рохауге о личним искуствима која приповедачи доводе у везу са натприродним иако у тако нешто не верују, због чега се само искуство наративно представљено доноси у различитим формама – од кратких, рудиментарних нарација до развијених прича, које приповедача воде ка прихватању могућности да се описани догађај може приписати дејству натприродних бића.

Анализа грађе са терена показала је да су приповедачи спремни да проживљено искуство одгонетају путем наратива, те да питање веровања о постојању одређеног натприродног бића не представља основни разлог њиховог приповедања. Када, пак, заузимају чврст став по питању веровања у постојање демонских бића, саговорници могу самоуверено идентификовати демонска бића или, ослањајући се на традиционално знање, одгонетати и нагађати о ком демону је реч. Познавање традиционалног веровање важно је за ове приповедаче јер служи као контекст у који ће смести сопствена, врло често нејасна искуства. Иако нису сигурни који се демон крије иза догађаја о којима говоре, приповедачи се ослањају на познат референтни оквир, на традицију, што им омогућава да сопствено искуство обликују и представе слушаоцима као кохерентну причу.

Приповедајући о својим искуствима, саговорници су понекада остајали суздржани и нису коментарисали испричан догађај, па су такве приче, са позиције проучавања веровања, мање плодноне, као запажа и Џилијен Бенет. Закључци Линде Дег о предању као жанру који настаје у конверзацији у којој се дискутује о веровању, показали су се значајним у нашој анализи. У многим ситуацијама, испричане доживљаје приповедачи су вредновали и пружали додатна објашњења за њих тек на подстрек истраживачице, те се у томе откривао и њихов лични однос према веровању и степен познавања традиције и односа према њој.



За многе приповедаче представљање личних искустава путем наратива било је изазовно не само због њиховог личног (не)веровања, већи и због природе проживљеног искуства. Доживљаји су тешко описиви, а наративи рудиментарни или фрагментарни, јер се искуство често своди на један утисак или лични осећај приповедача. Сходно томе, приповедачи заузимају амбивалентну позицију, осцилирају у тумачењу (што се може видети и у поновљеним интерпретацијама исте приче), избегавају коначну евалуацију или штуро образлажу потенцијалне узроке, суздржавајући се да догађај коначно вреднују као натприродно искуство.

Како би своја искуства обликовали у кохерентну и веродостојну причу, приповедачи са терена користе се различитим наративним техникама које су детаљно показане у потпоглављу 7.4. *Приповедне стратегије у причама о искуству са натприродним*. Значење појединачних доживљаја тако се открива кроз дискурс разговора о натприродном. Анализа наратива са терена показала је да чак и они саговорници који себе теже да прикажу као скептике кад је реч о постојању натприродног света, користе идентичне наративне стратегије у обликовању сопствених доживљаја. У дискурсу разговора о натприродном, натприродно искуство одбачено од стране модерности као могуће, постаје заправо једино могуће објашњење за проживљена искуства наших саговорника, онако како их они наративно представљају.

\*\*\*

Предања и приче о искуству са натприродним показују непрестано флукутирање саговорника између веровања и неверовања у могућност постојања натприродног света, као и потребу да сопствена, проживљена искуства одгонетају, обезбеде им значење и представе их другима. У анализи наратива значајна су нам била запажања Линде Дег да веровање у предању треба посматрати на идејном нивоу, те да лично веровање приповедача може варирати у току живота, али и у току једног истраживачког разговора. У основи проучаване теренске грађе јесте веровање као такво, које, у великом броју случаја, даје основни импулс за приповедање, па се може говорити о томе да предање пониче из дискусије о веровању. Са друге стране, закључено је да дискусија о веровању не мора нужно бити разлог због кога саговорници причају о сопственим искуствима.

Дисертација отвара могућности за даље приступе у проучавању предања и прича о искуству са натприродним. Имајући у виду бројност наратива који говоре о личном искуству саговорника, те сагледавање изазова са којима се саговорници служе у наративном уобличавању искустава и указивање на наративне стратегије којима се користе, једно од могућих питања која изискују више пажње у даљем проучавању подразумева испитивање социјалних и психолошких чинилаца за причање о овим искуствима. Закључци изведени на основу анализе теренске грађе упућују ка томе да саговорници настоје да проникну у значење сопствених доживљаја – било да се ради о сазнању шта или ко се крије иза тешко одгонетљивих догађаја, или о разумевању и, напослетку, прихватању и преношењу ових искустава кроз наратив.

Сматрамо да би даље истраживање теренске грађе могло ићи у циљу осветљавања приповедачких и симболичких улога приповедача, те њиховог конструисања путем наратива. Прагматичност, као једна од основних одлика предања, требало би узети у обзир у таквом истраживању. Она би, такође, требало да буде усмерена у два правца:

1. као спољашња (шира, социјална) где се приповедање креће око стожера друштвених вредности, а приповедач је усмерен ка другом – породици, потомцима, заједници;
2. као унутрашња (духовна, психолошка), где се приповедање бави одгонетањем искуства, његовог значења и значаја у животу појединца, те прихватања и нормализације ових искустава које модерност одбацује.

Могућности даљег проучавања теренске грађе са овим се не исцрпљују. Значај дисертације огледа се у пруженим могућностима интерпретације теренске грађе, стварајући полазиште за другачије текстуалне и контекстуалне приступе у анализи. Закључци до којих се дошло, стога, не претендују да буду неоспорни, већ да радије подстакну на могућа нова

тумачења предања и прича о искуству са натприродним и њихово сагледавање из приповедачких, жанровских, контекстуалних и других позиција.

\*\*\*

Истраживачки допринос дисертације огледа се у прикупљеним предањима и причама које су забележене у контекстима разговора о натприродном у различитим истраживачким ситуацијама. Дисертација је омогућила нове погледе на предања у говорном дискурсу и одговорила на жанровска питања која неминовно искрсавају када је у питању жива грађа, нудећи могућа термилошка решења. Сакупљена предања и приче сведоче о постојању континуитета у погледу тема, мотива и сижеа са традиционалним демонолошким предањима, али и указују на промене у имагинаријуму приповедача, темама, сижеима, ликовима и хронотопу. Дисертација показује да се на терену могу забележити приче које до сада нису биле посебно издвајане у збиркама народне прозе, те онима које су само у ретким случајевима биле предметом анализе у српској научној средини, попут прича о духовима.

Поред тога што открива разноликост прича о искуству са натприродним на жанровском, тематском, сижејном и формалном нивоу, дисертација показује да се данас може говорити о живој и богатој приповедачкој традицији на истраживаном терену. Саговорници и саговорнице са терена, од којих су многи талентовани приповедачи не само предања већ и других жанрова, носиоци су традиционалног знања и кроз приче га негују и обогаћују својим приповедачким даром и маштом. Дисертација пружа увид у начине на које саговорници, кроз причу и путем приче, доживљавају свет око себе и себе у том свету. И када приповедају о личним, и у том смислу непоновљивим искуствима, саговорници ангажују традиционалне обрасце за обликовање искустава у причу. Дисертација показује да прикупљене приче са терена представљају не само начин на који саговорници спознају свет око себе него нуде и одговоре за потенцијална идентична искуства, своја или туђа, у будућности.

## Литература

- Агапкина, Т.А. (2002). *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*. Москва: "Индрик".
- Антонијевић, Д. (1994). Демонолошка предања: фантастика у традицијском причању. *Гласник Етнографског института САНУ*, 43, 85–100.
- Божовић, А. (2017). *Црква Ружица и капела Свете Петке: сакрални комплекс у источном подграђу београдске терђаве*. Београд: Црква Ружица.
- Виноградова, Л. Н. (1996). Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве. У: Агапкина Т. А. (ред.) *Концепт движения в языке и культуре*. Москва: "Индрик", 166–184.
- Виноградова, Л. Н. (2000). *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва: "Индрик".
- Виноградова, Л. Н. (2001а). *Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения*. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора филологических наук. Москва: Институт славяноведения РАН.
- Виноградова, Л. Н. (2001б). Јаје. У: С. М. Толстој и Љ. Раденковић (ур.). *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zepher Book World, 234–236.
- Вучинић Нешковић, В. (2013). *Методологија теренског истраживања у антропологији. Од нормативног до искуственог*, Београд: Српски генеалошки центар: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета.
- Горуновић, Г. (2014). *Autobiografija u kontekstu: ogled iz etnografske antropologije*, Београд: Srpski genealoški centar.
- Гура, А. (2001). Сова. У: С. М. Толстој и Љ. Раденковић (ур.). *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zepher Book World, 503–504.
- Гура, А. 2005. *Симболика животиња у словенској народној традицији*. Београд: Бримо: Логос: Александрија.
- Детелић, М. (1992). *Митски простор и епика*. Београд: САНУ.
- Детелић, М. (2001). Света Петка у сивој зони усмене књижевности. У: Н. Тасић и М. Детелић (ур.), *Култ светих на Балкану*. Крагујевац: Центар за научна истраживања Српске академије наука и уметности и Универзитета у Крагујевцу, 123–135.
- Димитријевић, К. (1903). О вампирима. *Караџић*, 4(2), 109–113.
- Дишић, Ј. (2016). Култ сестре Јелице у усменој традицији Црљенца, *Фолклористика* 1(1), 79–124.
- Дишић, Ј. (2018). Веровање у судбину у записима из Црљенца, *Фолклористика*, 3(1), 85–122.
- Ђокић, Д. (2001а). Недук – демонско теле у Браничеву. *Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области*, књ. 7. Сврљиг: Етно-културолошка радионица, 227–230.
- Ђокић, Д. (2001б). Кнез Лазар у топографији Браничевског краја. *Viminacivm. Zbornik radova Narodnog muzeja u Požarevcu*, 12, 245–254.
- Ђокић, Д. и Јацановић, Д. (1992). Топографска грађа Стига. *Viminacivm. Zbornik radova Narodnog muzeja u Požarevcu*, 7, 61–110.
- Ђорђевић Белић, С. (2013а). Савремена теренска истраживања традицијске културе: демонолошко предање. У: З. Карановић и Ј. Јокић (ур.), *Савремена српска фолклористика I*. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, 234–251.

- Ђорђевић Белић, С. (2013б). Власински водени бик: фолклорни текст, ритуална пракса и замишљање заједнице. У: М. Детелић и Л. Делић (ур.) *Aquatica: књижевност, култура*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 103–130.
- Ђорђевић Белић, С. (2018). Приче о сновима и сакрална топографија Тимока. У: В. Питулић, Б. Сувајцић, Б. Златковић и Д. Ристић (ур.), *Савремена српска фолклористика V. Фолклорно наслеђе Срба са Косова и Метохије у словенском контексту*, Београд: Удружење фолклориста Србије; Призрен: Богословија „Светог Кирила и Методија; Нови Сад: Матица српска, 251–282.
- Ђорђевић, Д. (1988). *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*. Београд: САНУ.
- Ђорђевић, С. (2007). Етиолошка предања о настанку голубачке мушице из околине Неготина: творбени потенцијал архитектста. *Књижевност и језик*, 54(3/4), 261–279.
- Ђорђевић, С. (2009). Превођење фолклора: једно бањашко предање о Милошу Обилићу и стицању јуначке снаге. У: М. Детелић (ур.). *Моћ књижевности (In memoriam Ana Radin)*. Београд: Балканолошки институт САНУ: Чигоја штампа, 227–247.
- Ђорђевић, Т. (1939). *Неколики самртни обичаји у Јужних Словена: спремање мртваца*. Годишњица Николе Чупића, XLVIII, Издања Чупићеве задужбине, 81, Београд: Чупићева задужбина, 246–292.
- Ђорђевић, Т. (1953). *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању; Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*. Српски етнографски зборник, Београд: Српска академија наука.
- Ђорђевић, Т. (1958). *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. 2. Српски етнографски зборник LXXII, Живот и обичаји народни, књ. 33, Београд: САН.
- Ђурковић, Б. (2018). Demonološka predanja i verovanja iz Novog Pazara i Raške. *Фолклористика*, 3(2), 165–171.
- Зечевић, С. (1973). Народна митологија. У: Т. Пајић (ур.), *Бор и околина. Прошлост и традиционална култура*. Бор: Скупштина општине: Музеј рударства и металургије, 325–329.
- Зечевић, С. (2007/1981). *Митска бића српских предања*, Службени гласник: Београд.
- Зиројевић, О. (1984). *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*. Београд: Историјски институт: Народна књига.
- Златановић, С. (2010). Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживањима. *Гласник Етнографског института САНУ*, 58(1), 129–140.
- Златковић, Д. (2007). *Приповетке и предања из пиротског краја*, II. Београд: Институт за књижевност и уметност, Пирот: Дом културе.
- Ивановић, З. (2005). Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације. У: Д. Антонијевић (ур.), *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*. Београд: Етнографски институт САНУ, 123–140.
- Јовановић, Б. (2015). *Српска књига мртвих. Танатологије*, I. Београд: Службени гласник.
- Јовић, Д. (2014). Ја како знам тако ћу да причам: Поетика казивања предања на примеру варијаната о манастиру Брадачи. У: Б. Сувајцић и Б. Златковић (ур.), *Промисљања традиције. Фолклорна и литерарна истраживања*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 259–275.
- Јовић, Д. (2015). Приступ и проблеми у класификацији предања. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, X, 147–159.
- Јовић, Д. (2016). Библиографија листа Караџић (1899–1904) Тихомира Ђорђевића. *Фолклористика* 1(1), 149–224.
- Јовић, Д. (2017). Приче и причања о породичним проклетствима. У Б. Сувајцић (ур.). *Савремена Српска фолклористика IV*. Београд: Удружење фолклориста Србије: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 343–349.

- Јовић, Д. (2021). Записи предања у Етнографској збирци САНУ у периоду од 1886. до 1914. године. *Фолклористика*, 6(1), 67–95.
- Каниц, Ф. Ф. (1985). *Србија, земља и становништво: од римског доба до краја XIX века*, књ. 1, Београд: Српска књижевна задруга: Рад.
- Караџић, Вук Стефановић (1818). *Српски рјечник: истолкован њемачким и латинским ријечима*. Скупио га и на свијет издао Вук Стефановић. Беч.
- Караџић, Вук Стефановић (1972/1867). *Етнографски списи*. Сабрана дела Вука Караџића, књ. 17, приредио М. С. Филиповић, Београд: Просвета.
- Караџић, Вук Стефановић (1986/1852). *Српски рјечник (1852)*, 1. Сабрана дела Вука Караџића, књ. 11, приредио Ј. Кашић, Београд: Просвета.
- Клеут, М. (2018). *Вампири у Србији у XVIII веку: књига и коментари*. Београд: Службени гласник.
- Кнежевић, Б. (1988/89). Манастири у Браничеву према турском попису из 1467. године. *Саопштења*, (20/21), 197–209.
- Крстић, А. (2006). Поседи манастира Дренче и Ждрела у Браничеву из времена кнеза Лазара. *Историски часопис. Орган Историског института САН*, (53), 123–144.
- Кулишић, Ш. (1970). Душа. У: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић и Н. Пантелић (ур.). *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 125–127.
- Латковић, В. (1967). *Народна књижевност I*, Београд: Научна књига.
- Milošević-Đorđević, N. (2012). A survey of approaches to legends in Serbian scholarship. In: Z. Karanović and W. de Blécourt (Eds.), *Belief Narrative Genres*. Novi Sad: Filozofski fakultet, ISFNR, 42–50.
- Марковић, Д. (1901). Противу вампира. *Караџић*, 3(4), 88.
- Марковић, С. (2004). *Приповетке и предања из Левча*. Каргујевац: Центар за научна испитивања Српске академије наука и уметности и Универзитета у Крагујевцу; Београд: Чигоја штампа.
- Милићевић, М. Ђ. (1876). *Кнежевина Србија*, Београд: Државна штампарија.
- Милићевић, М. Ђ. (1984). *Живот Срба сељака*. Просвета: Београд.
- Милосављевић, С. (1913). *Обичаји српског народа из среза хомољског*, књ. 3. Сабрао их и описао Сава Мил. Милосављевић, Београд: Српска краљевска академија.
- Милошевић-Ђорђевић, Н. (1998). Поговор. У: Д. Ђорђевић, *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*. Београд: САНУ, 558–598.
- Милошевић-Ђорђевић, Н. (1971). *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*. Београд: Филолошки факултет.
- Милошевић-Ђорђевић, Н. (1972). Вуково схватање народних предања (Неколика запажања). *Научни састанак слависта у Вукове дане, 2*. Београд, Међународни славистички центар, 121–125.
- Милошевић-Ђорђевић, Н. (2000). *Од бајке до изреке*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Милошевић-Ђорђевић, Н. (2013). Путеви идентификације предања у развоју српске фолклористике. У: З. Карановић и Ј. Јокић (ур.), *Савремена српска фолклористика I*. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, 206–211.
- Митровић, Б. (1901). Противу вампира. *Караџић*, 3(4), 88.
- Недељковић, Т. (2020). Усмена казивања из околине Пожаревца. *Фолклористика*, 5(2), 171–189.
- Новаковић, С. (1912). *Законски споменици српских држава средњег века*, књ. 5. Београд: Српска краљевска академија.
- Палавестра, В. (2003). *Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*. Београд: Српски генеалогички центар, Београд: Чигоја штампа.

- Пантелић, Н. (1970). Мрачник. У: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић и Н. Пантелић (ур.). *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 220.
- Пантелић, Н. и Петровић, П. Ж. (1970). Дух. У: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић и Н. Пантелић (ур.). *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 122–123.
- Петковић, В. Р. (1950). *Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа*. Београд: Научна књига.
- Петровић, П. (1948). *Живот и обичаји народни у Грузи*. Српски етнографски зборник, књ. 26. Београд: Српска академија наука.
- Петровић, П. Ж. (1970). Авет. У: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић и Н. Пантелић (ур.). *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 8–9.
- Петровић, С. (2009). Фолклорна предања и казивања у изворима и дискурсу (на примерима традиције опроклетству рода). *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 38/2. Београд, Међународни славистички центар, 43–56.
- Петровић, С. (2010). Теренско истраживање фолклора – перпетуирајући процес. *Гласник Етнографског института САНУ*, 58(2), 40–55.
- Петровић, С. (2013). Теренско истраживање фолклора у Србији: кратак осврт, савремено стање и перспективе. У: З. Карановић и Ј. Јокић (ур.), *Савремена српска фолклористика I*. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, 222–232.
- Петровић, С. и Јовић, Д. (2020). Предања о сестри Јелици и настанку браничевских манастира: (фолклорни текст, контекст и интерпретација). *Књижевност и језик*, 67(2), 291–307.
- Плотникова, А. (1996). *Материјали за етнолингвистичко истраживање балканославјанског ареала*, Москва: Институт славјановедения РАН.
- Поповић, Д. (2006). *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*. Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Поповић, Д. (2012). Прилеже мрак на планине – прилог проучавању времена у демонолошким предањима. У: Z. Karanović and W. de Blécourt (Eds.), *Belief Narrative Genres*. Novi Sad: Filozofski fakultet, ISFNR, 101–110.
- Поповић, Д. (2013). Спољашњи хронотоп демонолошких предања. У: Л. Делић (ур.), *Време, ват, земан. Аспекти времена у фолклору*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 197–224.
- Поповић, Д. (2015). Ал’ ово није бајка него истинито: дискурс верности у демонолошким предањима. У: С. Ђорђевић Белић, Д. Лајић Михајловић, Н. Радуловић, Б. Сувајцић и Ђ. Трубарац Матић (ур.) *Савремена српска фолклористика II*. Београд: Институт за књижевност и уметност: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”: Удружење фолклориста Србије, 205–218.
- Поповић, П. (1999). *Преглед српске књижевности*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Проп, В. Ј. (2013). *Историјски корени чаробне бајке*. Нови Сад; Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Раденковић, Љ. (1996а). *Народна бајања код Јужних Словена*. Београд: Просвета: Балканолошки институт САНУ.
- Раденковић, Љ. (1996б). *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Ниш: Просвета: Балканолошки институт САНУ.
- Раденковић, Љ. (2001а). Приказа. У: С. М. Толстој и Љ. Раденковић (ур.). *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zepher Book World, 447–448.
- Раденковић, Љ. (2001б). Животиње у функцији нечастивих сила. У Сретен Петровић (ур.). *Етно-културолошки зборник: за проучавање културе источне Србије и суседних области*, књ. 7. Сврљиг: Етно-културолошка радионица, 201–205.

- Раденковић, Љ. (2001в). Змај. У: С. М. Толстој и Љ. Раденковић (ур.). *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zepher Book World, 206–211.
- Раденковић, Љ. (2008а). Словенска митолошка бића – представе и порекло. *Зборник Матице српске за славистику*, 73, [315]–323.
- Раденковић, Љ. (2008б). Лутајуће душе. У: П. Пипер и Љ. Раденковић (ур.), *Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој*. Београд: САНУ, 349–362.
- Раденковић, Љ. (2009). Вампир, вукодлак, вџролак. У: М. Детелић (ур.), *Моћ књижевности. In тетологијат Ана Радин*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 275–283.
- Раденковић, Љ. (2013). Време у народној демонологији Словена. У: Л. Делић (ур.), *Време, вакат, земан. Аспекти времена у фолклору*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 15–38.
- Раденковић, Љ. (2016). Вампир између безбедног страшила и крвопије. У: М. Детелић и Л. Делић (ур.), *Крв: књижевност, култура*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 265–284.
- Раденковић, Р. (1991). *Казивања о нечастивим силама*, Ниш: Просвета.
- Раденкович, Л. (2004а). Названия демонов, ведуштие происхождение от детей, умерших до крештения у Славян. *Balkanica*, (34), 203–221.
- Раденкович, Л. (2004б). Опасное время в народных представлениях Славян, *Balkanica*, (35), 71–90.
- Раденкович, Л. (2007). Белое и черное как признаки мифологических существ (на славянском материяле). В: Т. М. Николаева (ред.), *Terra Balkanica, Terra Slavica. К юбилею Татьяны Владимировны Цивьян*, Москва: Российская академия наук, Институт славяноведения, 80–92.
- Радуловић, Л. (2006). Чудна нам чуда: савремени фолклор паранормалног. У: Д. Ајдачић (ур.), *Чудо у словенским културама*. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе, 329–352.
- Самарџија, С. (1995). *Народне приповетке у Летопису Матице српске*. Нови Сад: Матица српска; Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Самарџија, С. (1997). *Поетика усмених прозних облика*. Београд: Народна књига: Алфа.
- Самарџија, С. (2006). *Од казивања до збирке народних прича. Прилог проучавању историје народне књижевности*. Бања Лука: Књижевна задруга.
- Самарџија, С. (2009). *Народна проза у Вили*. Нови Сад: Матица српска; Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Самарџија, С. (2011). *Облици усмене прозе*, Београд: Службени гласник.
- Сикимић, Б. (2008). Етнолингвистички теренски рад: концептуализација ризика. У: З. Дивац (ур.). *Слике културе некад и сад*. Београд: Етнографски институт САНУ, 81–93.
- Сикимић, Б. (2009). Вампировић у Новом Брду: политика транскрипције и интерперформативности. У: М. Детелић (ур.), *Моћ књижевности: in тетологијат Ана Радин*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 171–200.
- Сикимић, Б. (2014). Како разговарати о билькама. У З. Карановић, (ур.). *Билје у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике II*. Нови Сад: Филозофски факултет, 113–124.
- Симић, М и Јовић, Д. (2018). Антропологија и фолклористика: проблем тумачења фолклорног дела и теорија Алфреда Гела. *Гласник Етнографског института САНУ*, 66(2), 303–318.
- Синани, Д. (2005). *Привиђења и сабласти у Србији: истраживања у пожешком и књажевачком крају*. Књажевац: Завичајни музеј.
- Спасић Ђурић, Д. (2015). *Град Виминацијум*, Пожаревац: Народни музеј Пожаревац.

- Стојановић, С. (2022). Савремени теренски записи митолошко-демонолошких предања из Великог Шиљеговца (општина Крушевац). *Фолклористика*, 7(2), 119–142.
- Сувајџић, Б. (2012). Убог небог бог. У: Д. Бошковић (ур.), *Српски језик, књижевност, уметност*. Зборник радова са VI међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу, књ. 2, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет Крагујевац, Скупштина града Крагујевца, 25–37.
- Томин, С. (2011). *Мужаствене жене српског средњег века*. Нови Сад: Академска књига.
- Томпсон, П. (2012). *Глас прошлости. Усмена историја*, Београд: Слио.
- Трубарац Матић, Ђ. (2016). Балкански водени бик: типолошко одређење сагледано у контексту представа о воденим биковима у другим европским и светским традицијама. У: Б. Сувајџић (ур.), *Савремена српска фолклористика III*. Београд: Удружење фолклориста Србије, 253–269.
- Чајкановић, В. (1927). *Српске народне приповетке*, књ. 1. Београд: Српска краљевска академија.
- Чајкановић, В. (1929). *Српске народне приповетке*. Београд: Рајковић и Ђуковић.
- Чајкановић, В. (1994а). *Стара српска религија и митологија*. Сабрана дела из српске религије и митологије, књ. 5, В. Ђурић (прир.), Београд: Српска књижевна задруга.
- Чајкановић, В. (1994б). *Студије из српске религије и фолклора (1910-1924)*. Сабрана дела из српске религије и митологије, књ. 1, В. Ђурић (прир.), Београд: Српска књижевна задруга.
- Чајкановић, В. (1994в). *Студије из српске религије и фолклора (1925-1942)*. Сабрана дела из српске религије и митологије, књ. 2, В. Ђурић (прир.), Београд: Српска књижевна задруга.
- Шневајс, Е. (1929). Главни елементи самртних обичаја код Срба и Хрвата. *Гласник скопског научног друштва*, (5), [263]–282.
- Abot, P. (2009). *Uvod u teoriju proze*. Београд: Srpski književni glasnik.
- Adonyeva, S., & Olson, L. J. (2011). Interpreting the Past, Postulating the Future: Memorates as Plot and Script among Rural Russian Women. *Journal of Folklore Research*, 48(2), 133–166.
- Ajdačić, D. (1991). Demonski hronotopi u usmenoj književnosti. *Македонски фолклор*, (24)47, 289–302.
- Albvaš, M. (2015). Kolektivno i istorijsko pamćenje. U: M. Sládeček, J. Vasiljević i T. Petrović Trifunović (ur.), *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*. Београд: Zavod za udžbenike, 29–59.
- Antonijević, D. (2007). Legende o krađi organa: moralna dilema savremenog društva. *Etnoantropološki problemi*, 2(2), 35–69.
- Aucoin, P. M. (2017). Toward an Anthropological Understanding of Space and Place. In: B. Janz (Ed.), *Place, Space and Hermeneutics. Contributions to Hermeneutics*, 5, 395–412.
- Babić, V., i Danilović, D. (2013). Demonološki zapisi i oblici u zborniku za narodni život i običaje Južnih Slavena (I). *Lingua Montenegrina*, VI, (11/1), 251–299.
- Babić, V., i Danilović, D. (2013). Demonološki zapisi i oblici u zborniku za narodni život i običaje Južnih Slavena (II). *Lingua Montenegrina*, VI, (12/ 2), 147–184.
- Bahtin, M. M. (1989). *O romanu*. Београд: Nolit.
- Bandić, D. (1980). Vampir: u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda. *Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*, (50), 81–103.
- Baskom, V. (1987). Oblici folklora: prozne naracije. *Polja*, 33(340), 224–228.
- Belaj, M. (2011). Међугорје као процес. Специјализација искустава и стварање “мјеста”. У: Ј. Џапо и В. Гулин Зрнић (ур.), *Мјесто, немјесто: интердисциплинарна промишљања*



- prostora i kulture*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku; Ljubljana: Inštitut za antropološke in prostorske študije, Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, 243–265.
- Belugina, O., Starodubets, S., Golovacheva, O., and Kurkina, S. (2018). Research into the problem of classifying mythological stories according to character-based and oppositional principles. *XLinguae*, 11(1), 311–322.
- Ben-Amos, D. (1971). Toward a Definition of Folklore in Context. *The Journal of American Folklore*, 84(331), 3–15.
- Ben-Amos, D. (1976). Introduction. In: Ben-Amos, D. (Ed.). *Folklore Genres*. Austin: University of Texas Press, ix–xlvi.
- Bennett, G. (1987). *Traditions of Belief: Women and the Supernatural*. London: Penguin Books.
- Bennett, G. (1989). “Belief Stories”: The Forgotten Genre. *Western Folklore*, 48(4), 289–311.
- Bennett, G. (1996). [What Is A Belief Legend?]: Reply. *Folklore*, 107, 47–48.
- Bennett, G. (1999). *“Alas Poor Ghost”: Traditions of Belief in Story and Discourse*. Logan: Utah State University Press.
- Biti, V. (1981). *Bajka i pedaja, povijest i pripovijedanje*. Zagreb: Sveučilišna naklada „Liber”.
- Blécourt, W. (2012). Belief narratives and genre. In: Z. Karanović and W. de Blécourt (Eds.), *Belief Narrative Genres*. Novi Sad: Filozofski fakultet: ISFNR, 9–10.
- Bošković-Stulli, M. (1975). Narodna predaja-Volkssage – kamen spoticanja u podjeli vrsta usmene proze. U: M. Bošković-Stulli, *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: Izdavačko knjižarsko poduzeće Mladost, 121–136.
- Bošković-Stulli, M. (1984). Pričanja o životu. U: M. Bošković-Stulli, *Usmeno pjesništvo u obzorju književnosti*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Braća Grimm (2018). Njemačke predaje: predgovor prvome svesku, U: Lj. Marks i E. Rudan (ur.), *Predaja: temelji žanra*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 53–65.
- Bratić, D. (2013). *Gluvo doba: predstave o noći u narodnoj religiji Srba*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Brković, C. & Hodges, A. (2015). Rethinking world anthropologies through fieldwork: Perspectives on “extended stay” and “back-and-forth” methodologies. *Anthropological Notebooks*, 21(1), 107–120.
- Bruner, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 1–21.
- Caputo, V. (2000). At ‘home’ and ‘away’: Reconfiguring the field for late twentieth-century anthropology. In: V. Amit (Ed.), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London: Routledge.
- Christiansen, R. T. (1958). *The Migratory Legends: A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. FF Communications, 175. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Collins* *English* *Dictionary*  
<https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/poltergeist>. (24. 3. 2024).
- Cresswell, T. (2004). *Place: A Short Introduction*. Blackwell Publishing.
- Čistov, K. (1987). Problem kategorija usmene proze nenarativnog karaktera. *Polja*, 33(340), 234–237.
- De Certeau, M. 2002. *Invencija svakodnevnice*. Zagreb: Naklada MD.
- Dégh, L. (1991). What is the legend after all? *Contemporary Legend*, 1, 11–39.
- Dégh, L. (1995). *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia; Bloomington: Indiana University Press.
- Dégh, L. (1996). What Is A Belief Legend? *Folklore*, 107, 33–46.
- Dégh, L. (2001). *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*, Bloomington: Indiana University Press.
- Dégh, L., & Vázyonyi, A. (1974). The Memorata and the Proto-Memorata. *The Journal of American Folklore*, 87(345), 225–239.

- Dégh, L., & Vázsonyi, A. (1975). The Hypothesis of Multi-conduit Transmission in Folklore. In: D. Ben-Amos & K. S. Goldstein, (Eds.), *Folklore: Performance and Communication*. The Hague: Mouton, 207–252.
- Dégh, L. and Vázsonyi, A. (1976). Legend and Belief. In: D. Ben-Amos (ed.), *Folklore Genres*. Austin: University of Texas Press, 93–124.
- Dundes, A. (1971). Folk Ideas as Units of Worldview. *The Journal of American Folklore*, 84(331), 93–103.
- Fon Sidov, K. (1987). Kategorije proznog narodnog pesništva, *Polja*, 33(340), 229–231.
- Fuko, M. (2005). Druga mesta. U: P. Milenković i D. Marinković (prir.), *Mišel Fuko: 1926-1984-2004. Hrestomatija*. Novi Sad : Vojvođanska sociološka asocijacija, 29–36.
- Guiley, R. E. (2007). *The Encyclopedia of Ghosts and Spirits*. New York: Facts on File.
- Gunnell, T. (2005). An Invasion of Foreign Bodies: Legends of Washed Up Corpses in Iceland. In: M. Marnersdóttir, J. Cramer and A. Johansen (Eds.), *Eyðvinur: Heiðursrit til Eyðun Andreassen*. Føroya fróðskaparfelag, 70–79.
- Gunnell, T. (2008). Introduction. In: T. Gunnell (Ed.), *Legends and Landscape*, Reykjavik: University of Iceland Press, 9–24.
- Gupta, A. and J. Ferguson Ed. (1997). “The Filed” as Site, Method, and Location in Anthropology. In: A. Gupta and J. Ferguson (Eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley: Univ. of California Press, 1–46.
- Hajms, D. (1980). *Etnografija komunikacije*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod: Biblioteka XX vek.
- Hand, W. (1965). Status of European and American Legend Study, *Current Anthropology*, 6(4), 439–446.
- Hänninen, K. (2009). *The construction of self in Finnish first-person Supernatural Encounter narratives*. The Ohio State University. [https://etd.ohiolink.edu/acprod/odb\\_etd/ws/send\\_file/send?accession=osu1261592657&disposition=inline](https://etd.ohiolink.edu/acprod/odb_etd/ws/send_file/send?accession=osu1261592657&disposition=inline) (26.3.2024).
- Herman, D. (2001). Spatial reference in narrative domains. *Text & Talk*, 21(4), 515–541.
- Herman, D. (2007). Introduction. In D. Herman (Ed.), *The Cambridge Companion to Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–21.
- Honko, L. (1964). Memorates and the Study of Folk Beliefs. *Journal of the Folklore Institute*, 1(1/2), 5–19.
- Ivančić Kutin, B. (2007), The roles of participants in a storytelling event. *Folklore*, 37, 35–42.
- Jauhainen, M. (1998). *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends*. FF Communications, 182. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Karanović, Z. (1987). Univerzalne dimenzije predanja kao kategorije usmene proze. *Polja*, 33(340), 222–223.
- Karanović, Z. (1989). *Zakopano blago – Život i priča*. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo, Institut za jugoslovenske književnosti i opštu književnost Filozofskog fakulteta u Novom Sadu.
- Klein, B. (2006). Introduction. In: A., Klein, B. & Palmenfelt, U. (Eds.). *Narrating, Doing, Experiencing: Nordic Folkloristic Perspectives*. Helsinki: Finnish Literature Society, 6–28.
- Koski, K. (2016). The Legend Genre and Narrative Registers. In: K. Koski, Frog, & Savolainen, U. (Eds.). *Genre – Text – Interpretation: Multidisciplinary Perspectives on Folklore and Beyond*. Helsinki: Finnish Literature Society, 113–131.
- Kovačević, I. (2009). *Urbane legende: ogledi iz američkog folklor*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Kvideland, R. & Sehmsdorf, H. (1988). *Scandinavian folk belief and legend*, 15. Minneapolis/ London: University of Minnesota Press.

- Labov, W. (1984). Preobražavanje doživljaja u sintaksu pripovijednog teksta. *Revija*, XXIV(2), 46–78.
- Lawrence-Zúñiga, D. (2017). Space and Place. *Anthropology*. <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0170.xml> (27. 2. 2024).
- Lecouteux, C. (2012). *The Secret History of Poltergeists and Haunted Houses: From Pagan Folklore to Modern Manifestations*, Rochester/ Toronto: Inner Traditions.
- Liepopili A. (1918), Vukodlaci. U: D. Boranić (ur.), *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, knj. 23, Zagreb: JAZU, 277–290.
- Liti, M. (1987). Aspekti Märchen i predanja. *Polja*, 33(340), 238–241.
- Litvinović, G. (2001). *Čovek između istorijskog i ličnog vremena*. Beograd: Institut za psihologiju.
- Low, S. M. & Lawrence-Zúñiga, D. (2003). Locating Culture. In: S. M. Low and D. Lawrence-Zúñiga (Eds.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 1–47.
- Marković, J. (2011). Pričanja o neobičnim iskustvima iz djetinjstva i procesi ontogeneze. *Studia mythologica Slavica*, 14, 125–141.
- Mencej, M. (2007/2008). The night is yours, the day is mine!: Functions of stories of night-time encounters with witches in Eastern Slovenia. *Estudos de literatura oral*, 13/14, 189–206.
- Milošević-Đorđević, N. (2012). A Survey of Approaches to Legends in Serbian Scholarship. In: Z. Karanović and W. de Blécourt (Eds.), *Belief Narrative Genres*. Novi Sad: Filozofski fakultet: ISFNR, 41–50.
- Nelson, K. (2003). Self and social functions: Individual autobiographical memory and collective narrative. *Memory*, 11(2), 125–36.
- Norrick, N. (1987). Functions of repetition in conversation. *Text – Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse*, 7(3), 245–264.
- Ochs, E. (1979). Planned and Unplanned Discourse. In: Givón, T. (Ed.), *Discourse and Syntax*. New York: Academic Press, 12, 51–80.
- Oring, E. (2008). Legendry and the Rhetoric of Truth. *The Journal of American Folklore*, 121(480), 127–166.
- Polanyi, L. (1984). Što nam mogu reći priče o svijetu svojih pripovjedača. *Revija*, XXIV(2), 79–96.
- Raahauge, K. M. (2016): Ghosts, troubles, difficulties, and challenges: Narratives about unexplainable phenomena in contemporary Denmark. *Folklore*, 65, 89–110.
- Rodman, M. C. (1992). Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist*, 94(3), 640–656.
- Rudan, E. (2016). *Vile s Učke: žanr, kontekst i nadnaravna bića predaja*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada; Pula: Povijesni i pomorski muzej Istre.
- Rudan, E. (2018). Kodiranje straha u usmenim proznim žanrovima – prilog istraživanju emocija iz folklorističke perspektive. U: S. Botica, M. Malnar Jurišić, D. Nikolić, J. Tomašić i I. Vidović Bolt (ur.), *Hrvatski prilozi 16. međunarodnom slavističkom kongresu*. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo, 139–149.
- Rudan, E. (2006). Authentication Formulae in Demonological Legends. *Narodna umjetnost*, 43(1), 89–111.
- Samardžija, S. (1987). Usmeno predanje između verovanja i umetnosti reči („blagovijest pripovijest”). *Polja*, 33(340), 243–248.
- Seremetakis, C. N. (1991). *The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sikimić, B. (2009). Između dijalektologije i antropologije: Bunjevačka terenska građa. U: Ž. Bošnjaković i B. Sikimić (ur.), *Bunjevci. Etnodijalektološka istraživanja*. Subotica: Nacionalni savet bunjevačke nacionalne manjine; NoviSad: Matica srpska, 13–69.

- Simić, M. (2010). Fieldwork Dilemmas: Problems of Location, Insiderhood - and Implicit Discourses. *Гласник Етнографског института САНУ*, 58(2), 26–39.
- Sirovatka O. (1987). O morfologiji predanja i njegovom katalogiziranju. *Polja*, 33(340), 229–231.
- Stojaković, M (1987). *Braničevski teftar: poimenični popis pokrajine Braničevo iz 1467. godine*, Zbornik za istočnjačku, istorijsku i književnu građu, knj. 3, Beograd: Istorijski institut.
- Tangherlini, T. R. (1990). “It Happened Not Too Far from Here...”: A Survey of Legend Theory and Characterization. *Western Folklore*, 49(4), 371–390.
- Tannen, D. (1987). Repetition in Conversation: Toward a Poetics of Talk. *Language*, 63(3), 574–605.
- Valk, Ü. (2021). What Are Belief Narratives? An Introduction. *Narrative Culture*, 8(2), 175–186.
- Vansina, J. (1985). *Oral tradition as History*, Madison: Wisconsin.
- Viluoja, E. (1997). Relations between the living and the dead in Estonian folk religion. *Folklore*, 4. <https://www.folklore.ee/folklore/vol4/relation.htm> (27. 2. 2024).
- Voichici, O. (2017). Poltergeist phenomena in contemporary folklore. *Diversité et identité culturelle en Europe*, XIV(1), 75–84.
- Zečević, D. (1974). Usmene predaje kao književna organizacija čovjekova doživljavanja povijesti i prirode. *Narodna umjetnost*, 10 (1), 33–67.

Скраћенице:

- ATU. Uther, H.-J. (2011). *The Types of International Folktales – A Classification and Bibliography*. Part II. *Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales*. Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia.
- РСАНУ: Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ, I–XVIII, Београд: Српска академија наука и уметности – Институт за српски језик, 1959.
- JAZU: Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika / na svijet izdaje Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1880–1976.

## **Прилог**

### **Листа одабраних приповедача и редни бројеви прича анализираних у дисертацији**

#### **Марко (1925)**

Црљенац, септембар 2016: 1, 3, 4, 5, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20;

Црљенац, фебруар 2017: 24, 25, 27;

Црљенац, април 2017: 37, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 48.

#### **Јана (1946)**

Црљенац, 19. 11. 2018

238, 239, 240, 242, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 255, 256, 257, 266, 267, 268.

#### **Живка (1948) и Раде (1975)**

Црљенац, 23. 11. 2018.

Живка: 106, 107, 108, 109, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 131, 133, 137.

Раде: 125

Заједнички испричане приче: 122, 129 и 132

#### **Ана (1986) и Вишња (1965)**

Кула, 24. 11. 2018.

Ана: 271, 272, 274, 275, 276, 279, 280, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 293, 295, 297, 298, 299, 302, 303, 314, 321, 325, 328, 328, 334.

Вишња: 294, 331.

Заједнички испричане приче: 281, 296, 301, 330.

#### **Јулија (1956)**

Кула, 25. 11. 2018.

191, 192, 201, 194, 202 (заједно са Ленком), 204, 213.

#### **Иван (1989)**

Црљенац, 25. 11. 2018.

183, 187, 190.

#### **Марјан (1984), Војко (1956)**

Каменово, 26. 11. 2018.

Марјан: 159, 162, 163, 177, 178.

Војко: 170.

#### **Драгиша (1943), Душанка (1943) и Драгана (1967)**

Црљенац, 28. 11. 2018.

Драгиша: 139, 140.

Душанка: 152, 141.

Заједнички испричане приче: 146.

#### **Драгица (1955)**

Црљенац, 30.11. 2018.

77, 78, 79, 80, 81, 88, 91, 101.

#### **Милица (1932)**

Црљенац, децембар 2018.  
220, 221, 225, 229, 230, 235, 227.

**Ленка (1943)**

Црљенац, новембар 2018.  
50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 74.

**Зоран (1976), Данило (1978) и Јована (1958)**

Велико Село, 24. 01. 2021.  
Зоран: 254, 388, 390, 416, 417, 419, 426.  
Данило: 398, 421.  
Јована: 406, 418, 432.

**Радица (1958) и Милутин (1959)**

Божевац, 15. 02. 2021.  
Радица: 369, 370, 371.  
Заједнички испричане приче: 372.

**Мара (1962), Милан (1960) и Јован (1969)**

Црљенац, 20. 01. 2021.  
Мара: 340, 345.  
Јован: 339.  
Заједнички испричане приче: 344, 345.

**Јасмина (1978) и Јелена (1979)**

Кула, 04. 01. 2021.  
Јасмина: 347, 348, 349, 350.  
Јелена: 359, 360, 362, 365.

**Тијана (1990)**

Пожаревац, 23. 01. 2021.  
434, 436, 437, 440.

## Биографија ауторке

Даница Јовић је рођена 1987. године. Дипломирала је на Филолошком факултету у Београду 2012. године (смер Српска књижевност и језик са компаратистиком). Године 2013. уписала је мастер студије Српска књижевност на Филолошком факултету и мастер студије Теорија културе на Факултету политичких наука у Београду. Мастерирала је 2014. године на Филолошком факултету. Докторске студије уписала је 2014. године на Филолошком факултету Универзитета у Београду.

Учествовала је у организацији конференције *Студије културе: гласови са маргине* и програма ЦСКзаједница/CCScommunity 2014. године као редовни сарадник Центра за студије културе на Факултету политичких наука. У школској 2014/15. и 2015/16. била је ангажована као сарадник докторанд на предметима Књижевни фолклор, Поетика народне књижевности и Теренско истраживање фолклора (проф. др Соња Петровић) на Филолошком факултету. Учествовала у теренским истраживањима фолклора у Браничевском округу и теренском истраживању источне Србије 2014. године (у склопу програма *Биље у српском фолклору и народној књижевности* који је реализовао Филозофски факултету у Новом Саду, руководилац пројекта проф. др Зоја Карановић). Ради као уредник интерактивних медија.

Области интересовања и истраживања: фолклор, антропологија, студије културе, усмена предања, теренско истраживање фолклора, усмена књижевност.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Даница Јовић

Број досијеа 14048/Д

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Предања и приче о искуству с натприродним бићима и појавама (жанровски, приповедни и друштвени контекст)

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација ни у целини ни у деловима није била предложена за стицање дипломе студијских програма других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

### Потпис аутора

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_



Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада**

Име и презиме аутора Даница Јовић

Број досијеа 14048/Д

Студијски програм Језик, књижевност, култура

Наслов рада Предања и приче о искуству с натприродним бићима и појавама (жанровски, приповедни и друштвени контекст)

Ментор проф. др Соња Петровић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци за добијање академског назива 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 аутора**

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:

Предања и приче о искуству с натприродним бићима и појавама (жанровски, приповедни и друштвени контекст)

---

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CCBY)
2. Ауторство – некомерцијално (CCBY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CCBY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CCBY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CCBY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве.)

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

1. Ауторство. Дозвољаваате 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. Дозвољаваате 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 прерада. Дозвољаваате 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. Дозвољаваате 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 прерада. Дозвољаваате 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. Дозвољаваате 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.