

*Александар ПАВЛОВИЋ*

## ПРЕДСТАВЕ О ВАМПИРУ КАО УПОЗОРЕЊЕ ЖИВИМА\*

*Апстракт:* Прикупљена етнографска грађа о животу и култури становништва Косова и Метохије говори да у религијским представама тог становништва важно место заузима вампир. Реч је о бићу које је замишљено као живи мртац, који се након смрти враћа међу живе у намери да им нанесе зло и штету. Циљ рада представља покушај да се у бављењу религијским схватањима, у овом случају веровањима у вампире, уместо пуке дескрипције, која у српској етнологији доминира све до неколико последњих деценија 20. века, афирмише концепт научне експликације. У раду се веровања у вампире објашњавају са комуникацијског аспекта, који у српској етнологији постаје актуелан захваљујући утицају структуралне антропологије, а са којег се веровања у тог демона уочавају као медијум путем којег живи међу собом размењују неке од друштвено значајних порука.

*Кључне речи:* вампир, етнографска грађа, Косово и Метохија, етнологија, антропологија, структурализам, Душан Бандић, функција, комуникација.

Представе о мртацу који устаје из гроба и који се враћа међу припаднике своје заједнице срећу се у религијским схватањима људи у разним крајевима света. У веровањима Словена, по свему судећи, ово биће јавља се још за време њиховог боравка у старој постојбини. О томе сведочи и назив који је констатован код целокупног данашњег словенског живља, а који најчешће има исту основу. Код становништва на подручју бивше Југославије преовлађује термин *вампир*, мада се могу чути и друга, локална имена: *вопир*, *упир*,

---

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне појаве и стваралаштво српског народа на Косову и Метохији од XV до XX века* (бр. 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

лампир, лампијер, вукодлак, кодлак, тенац, громник, итд.<sup>1</sup> Код Руса и Украјинаца среће се назив *упир*, такође и *вапир*, код Белоруса *вупор*. У веровањима Пољака присутни су термини *упиор* и *вапир*, а у веровањима Бугара *вампир* и *вапир*.<sup>2</sup>

Иако се веровања у живе мртваце јављају на широком простору, изгледа да се она ипак нигде нису развила до те мере и са толико детаља као код Срба. Сâм термин вампир (*vampire*) стигао је у Европу 1725. године управо захваљујући извештају једног ревносног сеоског старешине аустријским властима о догађајима у селу Кисилеву у источној Србији, недалеко од Великог Градишта. Након смрти извесног Петра Благојевића, наиме, умрло је и десетак сељана који су претходно изјавили да их је наведени покојник мучио. Сељаци су тражили да заједно са свештеником ископају тело овог покојника. Када су то урадили, наводно су нашли тело у нераспаднутом стању, тако сачувано да „није могло боље бити ни за живота“, без непријатног мириса, са неколико капи крви на уснама.<sup>3</sup>

О веровању у вампире постоје и далеко старији документи, иако они не говоре о самој форми веровања. Од средњовековних споменика најзначајнији је Душанов законик из 14. века у којем се забрањује вађење покојника из земље и његово спаљивање под претњом да ће село платити вражду (казну), а да ће поп који буде учествовао у тој активности бити рашчињен. И након тога, посебно од 15. до 17. столећа, на просторима бивше Југославије постоје архивски подаци у којима се помињу веровања у вампире.<sup>4</sup> Та веровања присутна су и касније. У Србији на почетку 19. века, на пример, забележено је да су кметови и трговци са Уба тражили од кнеза Милоша дозволу да откопају гроб и да униште вампира за кога су веровали да изазива болести и повишену смртност људи.<sup>5</sup> У архиви Тимочке епархије, која се чува у неготинској цркви, а која је почела да се води 1836. године, има неколико докумената који говоре о настојању свештенства да искорени скрнављење гробова

<sup>1</sup> Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1997, 85, 88.

<sup>2</sup> Слободан Зечевић, *Митска бића српских предања*, „Вук Караџић“ и Етнографски музеј, Београд, 1981, 126.

<sup>3</sup> Lidija Radulović, „Vampir: osujećeni mitski predak i simbol osujećenog muškog seksualnog potencijala“, *Етноантрополошки проблеми*, н. с, год. 1, св. 1, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, Београд, 2006, 181.

<sup>4</sup> Исто, 182.

<sup>5</sup> Бојан Јовановић, „Вампир као метафора“, *Гласник Етнографског института ЛП*, Етнографски институт САНУ, Београд, 2004, 230.

и ископавање мртваца, итд.<sup>6</sup> Веровања у вампире, најзад, јављају се и у 20. веку, када је, рецимо, због откопавања покојника из гробова и пробадања глоговим колцем, будући да се мислило да је реч о повампиреним људима, пожаревачки суд 1944. године осудио на батинање групу мушкараца и жена.<sup>7</sup>

### Веровања у вампире код становништва на Косову и Метохији

Етнографска грађа која је почевши од краја 18, па све кроз 19. и 20. век прикупљена у вези са веровањима у вампире изузетно је обимна и разноврсна. Одређена количина потиче и са простора Косова и Метохије. Ту је посебно интересантан материјал који је сакупљен у 20. веку, с обзиром на то да на добар начин говори о укорењености и дуготрајности веровања у поменуто демонско биће. Татомир Вукановић, на пример, који је током тридесетих година 20. века вршио истраживања живота и културе косовско-метохијског живља, с тим у вези доноси извештај из Дренице. О веровањима у вампире код Срба у селима Доњи Стрмац и Которе каже: „Верује се да вампирима постају они људи кад умру, а који су били рђави људи за живота. У народу се верује: ако мртваца прескочи жив створ, пре упока: кокош, мачка и слично, мртвац ће се повампирити. ’Вампирић’ је дете рођено од оца вампира и мајке удовице, којој овај долази на љубавне састанке после своје смрти, излазећи из гроба. ’Вампирић’ само може видети вампире, а затим, једино га он може и убити. Вампира могу појести и курјаци ’бијели’. Они обитавају у гробљу а за њих се каже ’то су курјаци од гробља’. Они ништа друго и не једу, сем вампира. Верује се да вампир нарочито доноси помор стоци“<sup>8</sup>.

Вукановић доноси и опис веровања у вампире код Албанаца из дреничких села Марина и Дивљак. Наводи да се на албанском језику вампир зове *lugat* и каже следеће: „(...) и код Арбанаса у Дреници постоје веровања и обичаји о вампиру, као злом бићу. (...) Ако мртваца пређе мачка или кокошка, верује се да ће се тај мртвац повампирити. Он тада чини разна злодела људима у своме селу, махали и родној кући. Радо долази код младе удовице и са

<sup>6</sup> С. Зечевић, нав. дело, 127.

<sup>7</sup> Б. Јовановић, нав. дело, 229.

<sup>8</sup> Татомир Вукановић, *Дреница – Друга српска Света Гора. Антропогеографска и етнолошка разматрања на терену и у народу вршена 1934–1937. године*, Музеј у Приштини, Београд, 2005, 77–78.

њом проводи љубавне ноћи. Из тих љубавних веза, верује се да се рађа син *lugat*-ов, који се зове *dhampir – llampiraq*. Верује се да он једини може видети вампира и одстрелити га. А одстрел вампира бива увек у 'акшам', када се домаћа стока враћа са паше, а одстрел се врши из пушке. Кад се стока приближава селу, *lugat* се обично смести, како се верује, на рог неке вољу а тада га *llampiraq* угледа и одстрели, тако да во остане неповређен. Тада се 'показује крв од одстреленог вампира'. (...) Када се умрли повампери, за четрдесет дана нико га не може видети, али после тог датума свако га може видети, међутим само у подобју онога што човек гледа јер се вампир претвара: као камен, стока, дрвеће, кућа. Када га одстрели *llampiraq*, више се не може појавити, већ као мртавац остаје у својој гробу. Ко има у својој јату кокошака црног петла, верује се да у ту кућу вампир не може да дође<sup>9</sup>.

Поред Вукановића, приказ веровања у вампире на Косову и Метохији даје и Мина Дармановић. Реч је о подацима прикупљеним у српским селима Брњак, код Косовске Митровице, Смач и Врбичане, код Призрена, затим и у месту Српски Бабуш. Подаци су прикупљени у периоду 1968–1969. године, за *Етнолошки атлас Југославије*. О веровањима у вампире у селу Брњак, М. Дармановић каже: „У Брњаку вампиром се сматра покојник који ноћу излази из гроба. Називају га и вукодлак, и нема разлике између вампира и вукодлака. Вампир пије крв из срца људима и стоци; дави их и гуши. Карактеристичан је и изглед вампира-вукодлака: длакав је, црвених очију, унакажен. Може се јавити и у облику животиње, а може и у смањеном или увећаном облику. Верује се да се вечито бори са воденичарима. Верује се да вампиром постају они који су умрли без свеће, затим они покојници које је на одру прескочила мачка, кокош и они који су рођени у кошуљици. Најпоузданије средство у спречавању вампирења представља, по народном веровању, пробадање мртвог тела, затим чување покојника да га нешто не прескочи, а ако се деси да нека животиња ипак пређе, онда је треба 'намамити' да се врати истим путем, при чему се потом као мера предострожности поставља нож код покојниковог узглавља“<sup>10</sup>.

О веровањима у селу Смач, М. Дармановић наводи следеће: „У Смачу, према народној традицији, вампир је мртавак који ноћу излази из гроба. Људе узнемирава тако што их гуши. Верује се да

<sup>9</sup> Исто, 206.

<sup>10</sup> Мина Дармановић, „Веровања у вампире и нека друга демонска бића из српске митологије“, *Баштина*, бр. 5, Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Хрвата и Муслимана, Приштина, 1992, 198–199.

вампир обично напада своје укућане, али и друге. Верује се да после смрти живи са својом женом и да са њом има и децу, вампирчиће. Таква деца имају белу косу, беле веће и трепавице. По причању, вампир је мешина од крви. Нико га не види, а верује се да га једино могу видети његова деца, вампирчићи. Вампир постаје покојник кога је прескочила нека животиња, мачка, миш, и др. Да се човек не би повампирео, пази се да мртвака не прескочи нека животиња, а у случају да се то догоди, онда се покојнику забада игла у стомак. Људи као заштиту од вампира користе крст. Казивачи из Смача испричали су да је постојао човек који је 'убијао' вампире. Он је живео у селу Врбница крај Призрена и по националности је био Албанац. Долазио је на позив и с пушком је чекао док се не појави вампир. Пре него што би пуцао, тражио је да се припреми кофа воде и да се она одмах проспе на место где је пао вампир погођен из пушке. У време када је вршен овај запис, 1969. године, није се знало да ли је тај човек још увек жив<sup>11</sup>.

„Веровање у вампире“, према речима М. Дармановић, „забележено је и у селу Врбичане. Вампир је мртав човек који убија стоку и људе. Тумор (вампир) пење се на прса и гуши људе или животиње. Вампир обично напада воденичара. Иначе, вампир има свој карактеристичан изглед, црвеног је лица, крвавих очију и носи свој мртвачки покров, док је вукодлак невидљив и за њега се верује да је попут мешине пуне крви. Вампир постаје мртав кога на одру прескочи мачка. А да би се спречило да се покојник повампире, нека жена треба да прободу мртвака иглом у стомак и тако се гарантовано неће повампирити. Људи се од вампира штите крстом. И у Врбичанима је забележено да је постојао човек који је 'убијао' вампире и њега су звали Вампир, а живео је у селу Врбница код Призрена. Највероватније се ради о истом човеку, као и из Смача, који је наводно убијао вампире“.<sup>12</sup>

Приказ веровања у вампире код становништва на Косову и Метохији М. Дармановић завршава кратким освртом на податке из Српског Бабуша. Каже да је тамо такође „(...) забележено веровање у вампире. То је човек који после смрти устаје из гроба и тражи своје ствари. Вампир је невидљив, коље стоку и досађује људима. 'Вампировићи' су особе које се рађају из односа мајке и већ преминулог оца“.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Исто, 199.

<sup>12</sup> Исто.

<sup>13</sup> Исто.

## Етнографска систематизација

Подаци које доносе Т. Вукановић и М. Дармановић готово у потпуности се уклапају у концепт етнографске грађе прикупљене током 19. и 20. века, која је у вези са веровањима у вампире код Срба, као и код осталог становништва на простору бивше Југославије. Прва озбиљнија систематизација те грађе изнета је у студији Тихомира Ђорђевића под називом *Вампир и друга бића у нашем веровању и предању*.<sup>14</sup> Одређене систематизације, након тога, извршене су и у радовима Веселина Чајкановића,<sup>15</sup> Слободана Зечевића,<sup>16</sup> Душана Бандића,<sup>17</sup> итд. Оно што је тим студијама и радовима заједничко јесте разноврсност етнографске грађе коју садрже, а која само говори у прилог шароликости веровања у вампире која су на терену забележена. Д. Бандић у томе види проблем, посебно онда када је потребно прецизно идентификовати вампира као демонско биће са јасно израженим представама које се у вези са њим јављају. „Упоредо са плуралитетом назива“, како каже, „јасно је изражен и плуралитет садржине. Народне представе о вампиру у великој су мери неуједначене, понекад и противречне. Оне варирају од краја до краја, од села до села, у извесним случајевима и од куће до куће“.<sup>18</sup>

И поред постојања бројних варијетета који отежавају потребну садржинску идентификацију, у прикупљеној етнографској грађи о веровањима у вампире ипак је могуће уочити неколико карактеристичних елемената. Као прво, ту се јављају представе о томе како се постаје вампир. Према замисли, да се повампире може свака особа, и мушка и женска, и стара и млада, међутим, никада без неког разлога. Тих замишљених разлога има безброј: често је претварање у вампира замишљено као последица неког необичног, несрећног стицаја околности, које су могле да задесе човека у широком временском распону од дана рођења па до дана смрти. Тако, на пример, као потенцијални вампир јавља се дете које је рођено у црвеној „кошуљици“ (у црвеној плаценти), као и оно које је рођено уочи каквог већег празника. У вампира могу да се претворе и људи који су били изложени

<sup>14</sup> Тихомир Ђорђевић, „Вампир и друга бића у нашем веровању и предању“, *Српски етнографски зборник LXVI*, Одељење друштвених наука САН, Београд, 1953.

<sup>15</sup> Веселин Чајкановић, *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*, Српска књижевна задруга, БИГЗ, Просвета, Партенон, Београд, 1994, 221–239.

<sup>16</sup> С. Зечевић, нав. дело, 126–133.

<sup>17</sup> Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Нолит, Београд, 2004, 180–186.

<sup>18</sup> D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, 88.

враџбинама, урицању или неким другим наводно злим утицајима. До вампирења може да доведе и сâм чин умирања (ако смрт наступи насилним путем или без прописаних обреда), али и неки догађаји после тога (ако покојника прескочи каква животиња – пас, мачка, и сл. – или ако се нешто додаје преко њега). С друге стране, према замисли, постанак вампира није увек изазван спољним околностима. Разлози понекад леже у сâмом човеку и у његовом понашању, па се, тако, могу повампирити лоши људи, тј. људи који су кршили моралне норме (који су убијали, крали, варали), затим људи који су се огрешили о религијске прописе и који их нису поштовали (они који се нису придржавали одређених забрана или који су избегавали вршење обавезних обреда), итд. Такође, у могуће вампире убрајају се и они који због неизвршених обавеза или неиспуњених жеља умиру несрећни и незадовољни, и који се због тога – завидећи живима – после смрти враћају међу њих у настојању да им напакосте.<sup>19</sup>

Важно место у веровањима у вампире заузимају представе о његовом изгледу и животу. У етнографској грађи повампирени човек најчешће је приказан како задржава своје раније физичке предиспозиције. Додуше, само до извесне мере, с обзиром на то да самим чином повампирења наводно наступају и неке промене: тело умрлог нема више ни месо ни кости, већ је испуњено крвљу, односно неком крвавом, пихтијастом масом, због чега, некад више, некад мање, вампир личи на надувену, крвљу испуњену мешину. Оваквог изгледа, он тобоже шета селом у истој оној одећи у којој је и сахрањен и готово увек је огрнут мртвачким покровом или га вуче за собом (према веровању, у покрову лежи његова моћ). Иако је превасходно замишљен у људском обличју, вампир се у веровањима среће и како се претвара у неку животињу или предмет: у пса, кокош, гуску, пласт сена, буре, итд. Схватања о дужини живота вампира знатно варирају, међутим, као најчешће забележена јављају се два: 1) да он живи кратко време, не дуже од четрдесет дана, и 2) да му је живот знатно дужи и да може да траје и више векова. Међу бројним веровањима у вези са животом вампира, у етнографској грађи највише је оних у којима се каже да он дању мирује у гробу, а да ноћу излази из њега и лута по околини. Према тим веровањима, излази преко целе године, при чему је најактивнији у зимском периоду. Сматра се, уз то, да има и дана када потпуно мирује: то је углавном суботње вече, затим Велики петак (дан Христових мука), итд.<sup>20</sup>

Један од елемената који се често среће у етнографској грађи јесте замишљени однос вампира према живима. У већини забележе-

<sup>19</sup> Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, 180–181.

<sup>20</sup> Исто, 182–183.

них веровања повампирили покојник представљен је како одлази међу припаднике своје заједнице, односно међу припаднике своје породице и свога села. Најрадије, како је описано, посећује своју кућу или куће својих сродника, али, исто тако, врзма се и по другим местима која људи ноћу иначе избегавају. У глуво доба повампирили покојник може наводно да се сретне на гробљу или у његовој непосредној близини, затим на каквом раскршћу, на гумну, у воденици, итд. Његова појава изазива свеопшти страх, како код људи, тако и код животиња. Прво га осете пси, потом коњи, а после њих говеда и остала стока. Тада настаје општи хаос: почиње лајање, њиштање, мукање, при чему домаће животиње по сваку цену настоје да побегну. Такав страх није безразложан, будући да вампир, према веровању, убија и људе и стоку, дави их и пије им крв. Злонамерност и непријатељство са којима обично наступа, при том, ипак нису једине карактерне особине које су му приписане. Забележена су веровања, наиме, која кажу да он може да чини и корисне ствари, и то првенствено помажући својој породици у завршавању домаћих послова, одржавајући добре везе са својим укућанима, и сл. Ту се као посебно занимљиво јавља веровање да повампирили покојник посећује своју бившу жену и да са њом одлази у кревет, поготову ако је она млада и лепа (Тихомир Ђорђевић је забележио више случајева злоупотребе, или боље речено употребе оваквог схватања од стране појединаца, који су, претварајући се да су вампири, под плаштом ноћи водили љубав са младим удовицама).<sup>21</sup>

Уопштено посматрајући, дејство вампира је у веровањима углавном приказано као штетно по човека, и сваки контакт са њим, без обзира на његове намере – добре или лоше – замишљен је као изузетно опасан. У етнографској грађи могуће је наићи на бројна „сведочења“ како су многи после сусрета са њим оболели и умрли, како су жене, његове љубавнице, убрзо почињале да бледе и да вену, и сл. Одатле, уопште не чуди што се као један од карактеристичних елемената у вези са доживљајем вампира јављају и поступци чији је циљ „заштита“ од тог демонског бића. Тих поступака има читав низ. Најважнији и најчешћи јесте настојање да се повампирење покојника спречи: то се чини оштећивањем његове коже, рецимо забадањем игле или трна од црног глога у пупак, засецањем тетива испод колена, итд, а све из уверења да се покојник на тај начин неће надути и да ће спласнути као испражњена мешина. Ако се и упркос томе умрли наводно повампири, приступа се његовом физичком уништавању, односно „убијању“. Да би такав подухват

<sup>21</sup> Исто, 183–184.



био успешно обављен најпре треба „открити“ ко је вампир и где се он налази. У причама које су забележене помињу се људи који су у освет зоре „пратили“ вампира и „гледали“ у који ће гроб он ући. „Препознавање“ гроба у којем вампир лежи, с друге стране, обавља се и на основу његовог изгледа – он је тобож напукао, обрњава се, крст на њему стоји накривљено, и сл. У „трагању“ за вампиром у употреби се јављају и неке од домаћих животиња, на пример, црни коњ: људи га воде кроз гробље из уверења да ће вампира пронаћи у оном гробу преко којег коњ не сме да пређе, итд. Најзад, када је вампир „откривен“, приступа се његовом „ликвидирању“. Тај чин у етнографској грађи обично је приказан овако: на гроб вампира долази се колективно, људе предводи свештеник који том приликом чита одговарајућу молитву; у неким случајевима „убијање“ обавља *вампирија*, односно особа која се сматра специјалистом за те ствари. „Убијање“ се врши пробадањем покојниковог тела глоговим колцем, а забележена су и предања по којима се то раније обављало његовим спаљивањем.<sup>22</sup>

### Структурализам у српској етнологији

Дескрипција проучаваних појава, односно етнографија као крајњи домет истраживања, у српској етнологији доминира све до неколико последњих деценија 20. века. Бављење религијским садржајима у том погледу не представља никакав изузетак. Напротив. Истраживачи до Другог светског рата, попут Симе Тројановића, Тихомира Ђорђевића, Јована Ердељановића и Веселина Чајкановића, осим приказа етнографске грађе у својим студијама, једва да нуде било какву значајнију анализу или објашњење. Недостаци у њиховим радовима су бројни: непостојање или неразрађеност теоријског оквира проучавања, изостанак или погрешна употреба научних метода, непридржавање јединствених критеријума класификације, обиље етноекспликација, итд. При том, као највећи проблем јавља се општи приступ истраживању религијских садржаја, или, боље речено, циљ који су поменути аутори себи постављали. У готово свим њиховим радовима, наиме, присутне су компарације различитог квалитета које за циљ имају увек исто – реконструкцију „старе“ српске религије, тумачење појединих веровања или обичаја тако што ће се пронаћи евентуална сличност са постојећим религијама, временски и просторно, мање или више удаљених

<sup>22</sup> Исто, 185–186.

*народа*, те рестаурација и/или осмишљавање плејаде „старих“ српских божанстава, итд.<sup>23</sup>

Сасвим у духу романтизма, на чијој је идеолошкој матрици српска етнологија и заснована почетком 20. века, и уз *ad hoc* ослањање на климаву еволуционистичку теорију, наведени истраживачи трудили су се да пронађу потврду древности и аутентичности религије код Срба, њено старо словенско порекло, или – у амбициознијим студијама – њен својеврстан индоевропски педигре. Такве истраживачке тежње и амбиције, које, додуше, треба посматрати с обзиром на време у којем се јављају, те с тим у вези и с обзиром на достигнути ниво критичке мисли, настављене су и након Другог светског рата. Миленко С. Филиповић, Шпиро Кулишић, Слободан Зечевић и др. можда су се донекле решили извесних „школских“ недостатака својих претходника, међутим, њихов приступ проблему, односно идеја о томе шта би истраживање религијских феномена требало да представља, није значајно еволуирао. Истраживачки поступак који је најчешће називан „историјским“ или „генетским“ и даље је доминирао у радовима који се баве религијом. И даље се као кључно поставља питање порекла појединих елемената или целокупне религије Срба; повлаче се паралеле између наизглед сличних обичаја српског становништва и *древних народа*, обожавају се „прежици“, тј. „остаци“ старијих религијских епоха, растерују се наслаге прашине са ликова словенских божанстава, и сл.<sup>24</sup>

До промене у перспективи истраживања религијских садржаја долази тек пробојем идеја и метода структуралне антропологије крајем 70-их и током 80-их година 20. века. Тај пробој у целокупну српску етнологију наступа са вишегодишњим закашњењем, услед чега структурализам до домаћих истраживача стиже у својој дорађеној, реинтерпретираној варијанти, и то највише захваљујући посредством британске школе структуралне антропологије. Последице таквог развоја догађаја по истраживање религијских садржаја биле су јасно видљиве, посебно на базичном пољу – на плану стратегије проучавања, перцепције проблема и карактера циљева које су аутори-структуралисти пред себе постављали. Пријем структурализма омогућио је прекид дотадашње континуиране аналитичке праксе која је за циљ имала откривање магловитих прапочетака религије код Срба, реконструисање веровања и обичаја и повлаче-

<sup>23</sup> Danijel Sinani, „Strukturalizam u proučavanju narodne religije u Srbiji“, u: Dragana Antonijević (ur), *Strukturalna antropologija danas*, Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Beograd, 2009, 299–301.

<sup>24</sup> Исто, 301.

ње паралела са древним религијским системима. Увођење структуралистичког приступа означава моменат када се напушта потрага за коренима и прапореклом, извођење неплодних, или, чак, бесмислених реконструкција, аналогија и компарација, и прелази се на питања како религија „ради“, односно, које су то основне логичке и идејне структуре које стоје у позадини религијског мишљења и понашања и која је улога религије у животима оних који је практикују? Уместо доласка до одговора на питање одакле води порекло одређеног ритуалног понашања, ком култу то понашање припада и да ли је препознато код још неког *народа*, траже се одговори на питање *зашто* неко нешто ради под утицајем својих религијских уверења, и сл.<sup>25</sup>

Уплив структурализма у српску етнологију имао је бар троструки значај. Прво, захваљујући њему дошло је до превазилажења пукe дескрипције као крајњег циља истраживања, тј. до превазилажења етнографије која је сама себи сврха. Друго, тиме је добијен адекватан теоријски оквир за експликацију постојећег етнографског материјала.<sup>26</sup> Треће, дошло је до прекида стања у којем се етнологија понашала као да друштвени задатак због којег је формирана почетком 20. века и даље постоји. Дошло је, другим речима, до дистанцирања од оних истраживачких пројеката који су у времену њеног конституисања, а то је време романтичарског заноса и националне еуфорије, требали да послуже не у научне већ у политичке сврхе, за утврђивање етничких, па самим тим и државних граница; који су за задатак имали да (ре)конструишу етнографију српског села и сељаштва 19. века, да истражују *етногенезу*, односно *порекло* и *развој* српског *народа* од памтивека до најновијег доба, чиме је требало „доказати“ његово есенцијално постојање, његову старину, и сл.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Исто, 301–303.

<sup>26</sup> Прелазак са етнографије на експликацију, односно на сцијентистичку интерпретацију, за Ивана Ковачевића, једног од најзначајнијих савремених етнолога-антрополога у Србији, представља немерљив допринос који је структурализам пружио истраживањима појава у култури. Увођење структуралистичког приступа он види као почетак теоријско-методолошке модернизације српске етнологије, и у себи својственом маниру каже да се применом тог приступа, између осталог, дошло до увида да „обичаји немају значење које зна свака стара баба, коју треба брзо, на време, за живота испитати, већ да се структура и значење обичаја налазе испод опаљљивог нивоа и етноекспликације“. Иван Ковачевић, „Из етнологије у антропологију“, *Зборник Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Етнографски институт САНУ, Београд, 2005, 16.

<sup>27</sup> Исти, „Српска антропологија у првој деценији двадесет првог века“, *Гласник Етнографског музеја 72*, Београд, 2008, 26.

Свежину и иновативност структурализма, те утицај антрополошких идеја, веома брзо је прихватило више домаћих, првенствено млађих аутора. Једна од иновација, преко које је структуралистичка теорија вероватно нашла и најкраћи пут до српске етнологије, била је примена теорије *обрета прелаза* (*rite de passage*) коју је почетком 20. века постулирао француски етнолог Арнолд Ван Генеп,<sup>28</sup> а коју је после неколико деценија дорадио и унапредио британски антрополог Едмунд Лич.<sup>29</sup> Први, али и највећи број радова домаћих етнолога који су настали употребом те теорије односе се управо на проучавање религијских садржаја, пре свега на проучавање ритуала и ритуалног понашања. Такав исход уопште није био изненађујући: ритуали и симболичко понашање којима је религија бременита, а ради чијег аналитичког интерпретирања је Ван Генеп уосталом и осмислио теорију обрета прелаза, указали су се као посебно повољно тле за опробавање примењивости „новог“ метода. При том, домаћим етнологима, жељним доказивања и испробавања властитих експликативних способности, на располагању је стајало брдо сакупљене етнографске грађе из области религијске праксе која је просто вапила да буде аналитички обрађена.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Арнолд Ван Генеп, *Обреди прелаза*, Српска књижевна задруга, Београд, 2005.

<sup>29</sup> Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2002.

<sup>30</sup> Први рад на простору бивше Југославије у којем је примењена теорија обрета прелаза долази из пера хрватског етнолога Миливоја Водопије, који анализира матурирање загребачких средњошколаца као специфичан *rite de passage* (М. Vodopija, „Maturiranje kao Rite de passage“, *Narodna umjetnost* 13, Zagreb, 1976). Први рад ове врсте у Србији дело је Мирјане Прошић која кроз призму теорије о обреду прелаза сагледава празновање покллада (М. Prošić, „Теоријско-hipotetički оквир за проучавање покллада као обрета прелаза“, *Etnološke sveske* 1, Beograd, 1978). Након тога следе: И. Ковачевић, „Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбених ритуала“, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VII, Пријепоље, 1979; Д. Бандић, „Табу као елемент организације културног времена и простора“, *Градина* 6-7, Ниш, 1981; Мирослава Малешевић, „Породични ритуали око прве менструације“, Промене у традиционалном породичном животу у Србији и Пољској, Посебна издања Етнографског института САНУ, Београд, 1982; М. Prošić, „Pogrebni rituali u svetlu obreda prelaza, na primeru Stonskog primorja“, *Etnološki pregled* 18, Beograd, 1982; D. Bandić, „Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba“, *Etnološki pregled* 19, Beograd, 1983; И. Ковачевић, „Воловска богомоља“, *Гласник Етнографског музеја* 47, Београд, 1983; итд. Комплетну библиографију радова у којима је примењена теорија обрета прелаза видети у: И. Ковачевић, „Ван Генеп по други пут међу Србима“, *Етноантрополошки проблеми*, н. с, год. 1, св. 1, 91–93.

### Комуникацијски аспект веровања у вампире

Један од религијских феномена који се веома брзо наметнуо као предмет структуралистичке анализе био је и веровање у вампире. Прва озбиљнија аналитичка расправа на тему вампиризма заправо и настаје захваљујући утицају који су идеје структурализма извршиле на српску етнологију. Пређашња пракса описивања и утврђивања формалног идентитета вампира јесте обезбедила потребан фонд етнографске грађе, међутим, у научном смислу, то је био посао који никада није понудио ваљанија теоријска разматрања, објашњења која би дала одговоре на питања зашто веровања у вампире постоје, какву улогу и какво значење она имају у животу људи, и сл. Пионирски, али у исто време више него бриљантан покушај доласка до одговора на наведена питања изнет је у делу Душана Бандића под називом *Вампир у религијским схватањима југословенских народа*, објављеном 1980. године у часопису *Култура*, а затим и у његовој књизи *Царство земаљско и царство небеско*. За разлику од својих претходника, Бандић себи за циљ поставља не опис веровања у вампире, њихово позиционирање у општем систему религијских представа код Срба и становништва Балкана, изналажење њиховог порекла, итд, већ уочавање друштвених конвенци тих веровања услед којих она имају истрајност и дуговечност. О потреби целовитијег расветљавања феномена вампиризма и његовог дубљег „читања“, на почетку своје студије Бандић каже: „Нема сумње да су досадашња истраживања вампира довела до значајних резултата. Међутим, није тешко уочити и извесне недостатке. С једне стране, проблем идентитета овог бића није размотрен у потпуности ни на сасвим адекватан начин. С друге стране, анализа вампира сведена је на формалне оквире. Други аспекти поменутих веровања остали су углавном ван домена научног интересовања. Основни циљ нашег рада је да бар делимично попуни наведене празнине. У складу са том интенцијом, усмерићемо наше излагање у два правца. У првом делу рада позабавићемо се поново питањем идентификације вампира. У другом делу проширићемо поље анализе на проблеме значења и функција представа о овом демону“.<sup>31</sup>

Ка остварењу циљева које пред себе поставља, а то је расветљавање вампиризма из једног сасвим новог, аналитички осавремењеног угла, Бандић полази од основних поставки структуралистичке теорије, према којој је митове могуће протумачити уколико се открије њихово скривено значење, тачније, од идеје коју је Клод

<sup>31</sup> D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, 87.

Леви-Строс, утемељивач структурализма, преузео из опште теорије информација, која гласи да мит не представља просто бајку, већ да преноси неку поруку.<sup>32</sup> „Претпоставља се“, каже Бандић, „да један мит, обред или веровање садрже одређену, најчешће скривену поруку. Теоријски, пошљаоци те поруке су давно помрли преци, а примаоци су припадници данашњих генерација. При том ни пошљаоци ни примаоци не морају да буду свесни те поруке, која понекад и није у сагласности са свесним искуством. Посматране у том светлу, основне идеје о вампиру могу се третирати као нека врста медијума преко кога се успоставља комуникација међу временски удаљеним генерацијама, као средство којим се, с колена на колена, преносе друштвено значајне поруке“.<sup>33</sup>

Да би дешифровао поруку која стоји иза веровања у вампире, Бандић пре свега настоји да идентификује, односно да утврди најважније представе које се јављају у вези са тим демонским бићем. У етнографској грађи која је прикупљена на ту тему уочава изузетну сложеност и вишедимензионалност података: деловање вампира у различитим крајевима различито је замишљено, толико, да су представе о његовим активностима понекад чак и опречне (од тога да убија људе и стоку, да само застрашује укућане или да се рве са пролазницима, па до тога да помаже у обављању кућних послова и да има полне односе са бившом супругом). Бандић при том примећује да сва та веровања истовремено ипак изражавају и једну општију (и опште распрострањену) замисао о карактеру вампира и о његовом односу према људима, који је, иако донекле подвојен, преовлађујуће антагонистички. На основу тога износи претпоставку да се појам вампира на једном (појединачном) нивоу испољава као скуп релативно различитих, а на другом (општем) нивоу као скуп релативно уједначених представа. Одатле, утврђивање идентитета вампира види као једино могуће на општем нивоу, кроз изналажење заједничких одредби које су присутне у појединачним представама.<sup>34</sup>

Разматрањем представа које се јављају као опште, Бандић разликује постојање четири елементарна, основна скупа идеја о најзначајнијим карактеристикама вампира, на којима се, по његовом мишљењу, идентитет вампира заснива. Те идеје су следеће:

<sup>32</sup> Edmund Lič, *Klod Levi-Stros*, Biblioteka XX vek, Prosveta, Beograd, 1972, 71.

<sup>33</sup> D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, 103.

<sup>34</sup> Исто, 88–89.

1) Вампир је биће у које се после смрти претварају људи који су без своје кривице постали жртве злих утицаја или несрећних околности (који су се родили у „кошуљици“, који су били изложени дејству враџбина и урицања, који су умрли насилном смрћу, итд). Исто тако, у то биће претварају се и људи који су сами изазвали или који су желели да изазову зло (кршењем моралних начела, непридржавањем религијских прописа, и сл). Реч је, дакле, о два различита типа појединаца – о људима који су жртве зла и о људима који су извор зла. Свим тим људским бићима, при том, на једном апстрактнијем плану нешто је заједничко: и у једном и у другом случају ради се о појединцима који се налазе у непосредном додиру са несрећом и злом, који су на неки начин обележени злим фатумом. Као такви, они се суштински разликују од осталих припадника своје друштвене заједнице, тако што одступају од традицијом утврђеног прототипа „обичног“, „просечног“ појединца. То су, другим речима, особе које њихова заједница карактерише као друштвено „опасне“, или „штетне“, тј. као аберантне.<sup>35</sup>

2) Вампир настаје тако што у покојниково тело уђе неко натприродно биће (најчешће замишљено као *ђаво* или *ђаволски дух*) које поново удахњује живот у мртваца, или тако што душа покојника не може да оде у своје боравиште, у свет мртвих, већ се враћа и остаје везана за његово тело, услед чега оно и даље остаје на извештан начин живо и активно. У оба случаја под вампирењем се подразумева поновно оживљавање тела покојника, оживљавање које је иницирано присуством неког нематеријалног, духовног бића у њему.<sup>36</sup>

3) Вампир је биће које постоји кроз правилно смењивање интервала његове пасивности и активности: обично дању мирује у гробу а ноћу излази из њега и враћа се међу живе. У пасивном стању замишљен је као мртац који наставља да живи у телесном, материјалном облику; његово тело се не распада, задржава делимично свој ранији изглед, показује видљиве знаке живота, итд. И када је у активном стању, вампир је замишљен као да је сачињен од материје. Његова активност јесте активност која је карактеристична за материјална бића: он убија људе и стоку, храни се њиховом крвљу, упушта се у физички обрачун са појединцима, ступа у полне односе са својом женом, итд. Људи се, уосталом, према активном вампиру и односе као према материјалном бићу: у жељи да га убију, они покушавају да униште или да оштете његово тело, и сл. Међутим, с друге стране, тело активног вампира, према замисли, није

<sup>35</sup> Исто, 91–92.

<sup>36</sup> Исто, 93.

„материјално“ у уобичајеном значењу те речи. Напуштајући гроб, наиме, вампир мења своја егзистенцијална својства. Пре свега, његово тело тада постаје релативно недоступно људским чулима. По правилу, могу да га виде само одређене животиње или одређене особе (пси, људи који су рођени у суботу, итд). Поред тога, величина и облик тела активног вампира крајње су променљиви, непостојани: он у трену може да се смањи и да прође кроз рупицу на гробу или кроз кључаоницу; способан је и да се потпуно трансформише претварајући се у различите врсте животиња или предмета. Тело вампира у активном стању, дакле, има особине које су иначе приписане нематеријалним, духовним бићима. Из тога следи да његово тело представља само материјалну форму у којој се јавља његова душа, односно нека друга душа или дух. Сходно томе, вампир се јавља као биће које се у пасивном стању замишља као одуховљено тело, а у активном стању као отелотворена душа (или друго духовно биће). У првом случају, тело и душа коегзистирају као два спојена, али, истовремено, и засебна, одвојива реалитета; у другом случају, тело и душа интегрисани су у јединствену, монолитну, неодвојиву целину (само тело вампира је његова душа, и обрнуто).<sup>37</sup>

4) Списак замишљених активности вампира изузетно је дугачак и разноврстан. Те активности, при том, могуће је свести на неколико основних типова, који изражавају различите ступњеве његовог углавном непријатељског односа према људима. Највиши ступањ непријатељства присутан је у схватањима да вампир убија људе и стоку (да се храни њиховом крвљу). Паралелно са тим, распрострањена су веровања да ово биће напада људе, али их не убија, тј. да застрашује људе, али их не напада. Осим тога, замишљена активност вампира није увек непријатељска, у прилог чему, на пример, говоре веровања да вампир ступа у полне односе са својом женом (из којих чак има и потомство), да се приказује људима и да оглашава своје присуство у кући (без икаквих других намера), да понекад обавља домаће послове, итд. Из наведеног произлази да активност вампира изражава подвојен – антагонистички и неантагонистички став према људима, иако се антагонистички јавља као доминантнији. Потпунија слика о природи деловања тог демона, међутим, добија се уочавањем још једне његове димензије. Реч је о схватању да сваки контакт са повампирираним покојником, без обзира на његове намере, представља изузетну опасност за човека. Једном речју, и антагонистички и неантагонистички мотивисано деловање овог бића има један јасно изражен карактер – оно је увек опасно. Веровање у ту опасност нужно изазива одговарајућу

<sup>37</sup> Исто, 94–97.



реакцију угрожене људске заједнице (породице или села). У етнографској грађи присутно је обиље магијско-религијских прописа и радњи чији је циљ да се онемогући повампирење покојника, односно, да се неутралише деловање покојника који се већ претворио у вампира. Без обзира на то да ли се ради о превентивној или интервентној активности, окосницу читавог тог система најчешће представља тежња да се тело вампира – било стварно, било симболично – уништи.<sup>38</sup>

Наведене скупове идеја, које уочава као опште у веровањима у вампире, Бандић укратко представља на следећи начин:

- 1) Вампир је биће у које се после смрти претвара посебна врста људи. То су особе које је њихова заједница окарактерисала као аберантне.
- 2) Вампир је биће које постаје захваљујући продуженој или поново успостављеној коегзистенцији његовог тела и његове душе, односно неког другог духа или демона.
- 3) Вампир је биће које постоји кроз правилно смењивање два егзистенцијална облика – одуховљеног тела и отелотворене душе (или неког другог духовног бића) – односно кроз смењивање два типа односа телесног и духовног принципа (односа упоредне коегзистенције и односа идентификације).
- 4) Вампир је биће чији су односи са људима обележени антагонизмом. Ове односе карактеришу комплементарне представе о опасном деловању вампира и о потреби његовог уништавања.<sup>39</sup>

Елементарне идеје о вампиру до којих долази, а за које сматра да представљају основу идентификације тог демонског бића, Бандић не посматра изоловано, већ кроз међусобну смисаону повезаност. Уочава да је те идеје могуће груписати око два комплексна идејна језгра, која сачињавају парови идеја који су претходно означени бројевима 1 и 4, односно бројевима 2 и 3. За први пар идеја каже да се односи на „индивидуалитет“ вампира, а за други на његову „егзистенцијалност“.<sup>40</sup>

У дешифровању поруке која стоји иза веровања у вампире, од чега као намере у читавој анализи и полази, Бандић као примаран узима први идејни спрег, онај који се односи на индивидуалитет

<sup>38</sup> Исто, 98–99.

<sup>39</sup> Исто, 100.

<sup>40</sup> Исто.

вампира. Сматра да се најбоље може представити у облику трочланог става:

- 1) аберантни појединци после смрти претварају се у вампира;
- 2) вампир је опасан за припаднике своје друштвене заједнице;
- 3) вампира треба убити и тако прекинути његов контакт са заједницом.<sup>41</sup>

Уопштено посматрајући, наведене тврдње говоре о посмртној судбини специфичних људи у специфичним околностима. Имајући у виду чињеницу да обимна етнографска грађа указује на то да се у многим религијама верује да посмртна егзистенција човека представља само наставак његове земаљске егзистенције, односно да се преминули човек замишља онаквим какав је био и док је живео, Бандић претпоставља да се исто схватање може односити и на људе за које се верује да су се повампирили после смрти. „То би значило“, како каже, „да се индивидуалитет аберантних појединаца задржава и у њиховом посмртном облику, у 'личности' вампира. Сваки поједини вампир, дакле, јесте аберантан појединац, само у новом, посмртном издању“.<sup>42</sup> Оно што Бандић на основу тога закључује јесте да се порука која је скривена у представама о вампирима мора односити на њихове живе претходнике, те да су такве представе специфична религијска форма којом се исказују одређене поруке о аберантности и аберантним појединцима. Овакав закључак представља кључ или кôд за дешифровање идејног спрега који је претходно представљен у три става о индивидуалитету вампира. Уколико се у тим ставовима појам вампира замени појмом аберантног појединца, добија се порука следеће садржине:

- 1) личност аберантног појединца не мења се ни после смрти;
- 2) аберантан појединац је опасан за припаднике своје друштвене заједнице;
- 3) аберантног појединца треба убити, односно прекинути његов контакт са заједницом.<sup>43</sup>

У разради порука до којих долази и у осветљавању њиховог значаја, поред комуникацијског, Бандић узима у обзир и функционални аспект веровања у вампире. Посматрајући их са тог становишта, сматра да их је могуће окарактерисати као својеврсни културни

<sup>41</sup> Исто, 103.

<sup>42</sup> Исто, 105.

<sup>43</sup> Исто, 106.

инструмент којим се одређено друштво служи да би задовољило неке своје виталне потребе, у овом случају потребе за отклањањем аберација или конкретније – потребе разрешења конфликтног односа на релацији друштвена заједница – аберантан појединац. Долази до закључка да представе о узроцима вампирења нису ништа друго до упозорења или правила понашања којих припадници друштвене заједнице морају неопходно да се придржавају уколико не желе да их после смрти задеси судбина вампира. На апстрактнијем плану, придржавањем тих правила, која би требало да спрече да појединац постане вампир, прихватају се традицијом прописане норме понашања и тиме се спречава сукоб појединца са својом заједницом. На симболичном плану, убијање вампира, у ствари, представља убијање аберантног појединца.<sup>44</sup> У друштвима традиционалног типа, у којима се веровања у вампире и разматрају, а у којима најчешће не постоје одговарајућа средства за обрачун са аберантним појединцем док је жив, тим путем се увек изнова, на упечатљив, сваком разумљив начин, указује на последице које чекају припадника заједнице уколико овај прекрши важеће друштвене прописе и уколико тиме изађе из дозвољених оквира понашања.<sup>45</sup>

### Закључак

Веровања у вампире представљају једну од изузетно „популарних“ тема у српској етнологији. Од времена њеног конституисања као науке, на почетку 20. века, о вампиризму је урађен низ радова, међутим, прву значајнију, аналитичку расправу о том феномену, написао је тек Душан Бандић 1980. године. Инспирисана идејама структурализма, које у српску етнологију продиру од краја 70-их и почетка 80-их година 20. века, његова студија на инвентиван на-

<sup>44</sup> „Убијање“ вампира јавља се као логички, неизбежан поступак који живим припадницима заједнице стоји на располагању у обрачуну са сваким појединцем који је окарактерисан као аберантан, тј. као друштвено опасан. Оно је, при том, „омогућено“ управо захваљујући наведеном идејном спрегу који Бандић повезује са егзистенцијалношћу вампира. Замишљу према којој се вампир истовремено јавља и као одуховљено тело и као отелотворена душа, наиме, „избегнута“ је опасност да он као повампирени покојник, који би се јавио искључиво у духовном облику (у складу са анимистичким представама које у религијским схватањима доминирају када је о мртвима реч), ескивира властиту „смрт“. Тешко би, другим речима, било могуће замислити „убијање“ нечег тако невидљивог и неопипљивог као што је то људска душа. Да би био спаљен или прободен глоговим колцем, покојник – аналогно живом човеку – мора да има тело. Зато је вампир осим у духовном и замишљен у телесном облику: да би његови најближи могли да га и „реално“ убију. Исто, 115.

<sup>45</sup> Исто, 110.

чин осветљава вампиризам и открива до тада неуочене функције и значења тог феномена. Примењујући комуникацијски приступ, Бандић идентификује веровања у вампире као специфичну религијску форму којом се преносе поруке о људима који на различите начине одступају од онога што се сматра „нормалним“ у једној друштвеној заједници, односно поруке о аберантним појединцима. Функцију тих религијских представа сагледава у контексту традиционалног типа друштва, тј. сеоских и родовско-племенских заједница које теже хомогености, а у којима присуство аберантних појединаца прети да наруши нормално функционисање заједнице. У том смислу, у недостатку институционалних механизма за каналисање или спречавање аберација, цео комплекс веровања и праксу убијања вампира Бандић види као веома јасну поруку и упозорење живима какве их последице након смрти чекају уколико прекрше друштвене норме понашања.<sup>46</sup>

Веровања у вампире која су забележена међу становништвом на Косову и Метохији, а која су у овом раду наведена према описима Т. Вукановић и М. Дармановић, прилично су разноврсна, међутим, у великој мери ипак респондирају са концептом елементарних идеја које Бандић уочава на општем нивоу веровања у тог демона. Како код Срба, тако и код Албанаца, вампир је замишљен као веома опасно и зло биће, које ноћу излази из гроба и одлази међу припаднике своје заједнице. Приказан је како убија људе и стоку (пије им крв, гуши их), чини разна злодела, наноси штету, итд. Код Срба у селима Доњи Стрмац и Которе, при том, верује се да вампирима постају људи који су били рђави за живота. Сматра се да до вампирења долази и рођењем у „кошуљици“, или уколико умрли на другој свет оде без свеће (Брњак), затим несрећним случајем, на првом месту ако покојника пре сахране прескочи каква животиња: мачка, кокош, миш, и сл. Вампир је приказан као изразито ружно створење: длакав је, крвавих очију, унакажен, црвеног лица (Брњак, Врбичане). У неким случајевима замишља се да је невидљив или да наликује мешини од крви (Смач). Верује се да може да промени облик и да се претвори у неку животињу или у неки предмет (Брњак,

<sup>46</sup> Бандићева студија није остала усамљени случај у савременој интерпретацији веровања у вампире. Након њега, појављује се још неколико аутора који у својим радовима настоје да етнографску грађу у вези са тим феноменом „прочитају“ на један нов, теоријски осавремењен начин. На пример: И. Ковачевић, „Прикољиш“, *Гласник Етнографског института ХХХИХ*, Београд, 1990; L. Radićević, нав. дело; Б. Јовановић, нав. дело; Гордана Благојевић, „Прилог проучавању вампира у Срба или лужничке приче о вампиру“, *Гласник Етнографског института ЛП*; итд.

Марина, Дивљак), такође да се смањи или увећа (Брњак). С друге стране, готово свуда одакле потиче етнографска грађа коју доносе Т. Вукановић и М. Дармановић, присутна су и схватања да вампир није само непријатељски расположен према људима. Он, наиме, одржава везу са својом женом, и из те везе има и потомство (вампириче, вампириће, вампировиће, vampiraq). На крају, и код Срба и код Албанаца, вампир се јавља као биће које треба уништити, тј. „убити“. Замишљено је да се то може урадити одстрелом из пушке, пробадањем тела покојника, и сл. Код Срба у неким крајевима (око Призрена) забележена су и предања да су раније чак постојали и људи који су наводно убијали вампире. Били су то Албанци, и у села чији су житељи веровали да се појавио вампир долазили су по позиву, са пушком у руци.

Оно што се као закључак на основу претходно реченог може извести јесте следеће: Бандићев комуникацијски приступ вампирizmu, којим је тај феномен објаснио са аспекта порука које се њиме шаљу, сасвим је могуће применити и на веровања у вампире која су забележена међу становништвом на Косову и Метохији. Утолико више јер је реч о веровањима у којима су садржане елементарне идеје за које Бандић сматра да представљају основу на којима идентитет вампира почива. То су идеје од којих је, даље, могуће сачинити она два идејна спрега који омогућавају „читање“ поруке коју веровање у вампире шаље. Посматрано из угла његовог индивидуалитета, вампир се према тим идејама и међу Србима и међу Албанцима доживљава: 1) као биће које настаје од покојника који је или био изложен несрећним околностима или који је за живота, као лош човек, био извор несреће и зла; 2) као биће које је изузетно опасно по припаднике своје заједнице; 3) као биће које треба убити и тако прекинути његов контакт са заједницом. Уколико се појам вампира, исто онако како то у својој студији чини Бандић, и ту замени појмом аберантног појединца, представе о узроцима вампирења и у том случају јављају се као ништа друго до упозорења која говоре да припадници друштвене заједнице морају да се придржавају прописаних норми понашања ако не желе да их после смрти задеси судбина вампира.

### Цитирана дела

- Bandić 1997: D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- Вукановић 2005: Т. Вукановић, *Дреница – Друга српска Света Гора. Антропозеографска и етнолошка разматрања на терену и у народу вршена 1934–1937. године*, Музеј у Приштини, Београд.
- Дармановић 1992: М. Дармановић, „Веровања у вампире и нека друга демонска бића из српске митологије“, *Баштина*, бр. 5, Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Хрвата и Муслимана, Приштина.
- Ковачевић 2005: И. Ковачевић, „Из етнологије у антропологију“, Зборник *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Етнографски институт САНУ, Београд.

### Литература

- Bandić 1997: D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- Бандић 2004: Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Нолит, Београд.
- Вукановић 2005: Т. Вукановић, *Дреница – Друга српска Света Гора. Антропозеографска и етнолошка разматрања на терену и у народу вршена 1934–1937. године*, Музеј у Приштини, Београд.
- Дармановић 1992: М. Дармановић, „Веровања у вампире и нека друга демонска бића из српске митологије“, *Баштина*, бр. 5, Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Хрвата и Муслимана, Приштина.
- Зечевић 1981: С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, „Вук Караџић“ и Етнографски музеј, Београд.
- Јовановић 2004: Б. Јовановић, „Вампир као метафора“, *Гласник Етнографског института ЛП*, Етнографски институт САНУ, Београд.
- Ковачевић 2005: И. Ковачевић, „Из етнологије у антропологију“, Зборник *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Етнографски институт САНУ, Београд.
- Ковачевић 2006: И. Ковачевић, „Ван Генеп по други пут међу Србима“, *Етноантрополошки проблеми*, н. с, год. 1, св. 1, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, Београд.

- Ковачевић 2008: И. Ковачевић, „Српска антропологија у првој деценији двадесет првог века“, *Гласник Етнографског музеја* 72, Београд.
- Lič 1972: L. Edmund, *Klod Levi-Stros*, Biblioteka XX vek, Prosveta, Beograd.
- Radulović 2006: L. Radulović, „Vampir: osujećeni mitski predak i simbol osujećenog muškog seksualnog potencijala“, *Етноантрополошки проблеми*, н. с, год. 1, св. 1, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, Београд.
- Sinani 2009: D. Sinani, „Strukturalizam u proučavanju narodne religije u Srbiji“, u: Antonijević 2009: D. Antonijević (ur), *Strukturalna antropologija danas*, Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Beograd.

Aleksandar PAVLOVIĆ

### The Idea on Vampire as a Warning to the Alive

#### *Summary*

The theme of the author's paper is the phenomenon of vampires, which was written down either with Serbs or with the whole population in the area of former Yugoslavia. The author takes as an initial step the ethnographic material which is connected with the beliefs in vampires gathered in the area of Kosovo and Metohia, and takes into consideration the material brought by Tatomir Vukanović and Mina Darmanović. He gives the overview to the researches of vampirism in the Serbian ethnology and states that up to the several last decades of the 20th century, this field is being dominated by the papers not exceeding the level of description and trying in them to discover the origin and roots of beliefs in vampires hypothetically. Such state lasts to the end of the 70-ties and beginning of the 80-ties of the 20th century, when in the Serbian and Yugoslav ethnology enters the structuralism thanks to the influence of anthropological ideas. This influence managed to express itself very soon also in the field of study of the belief in vampires on account of which there is a study of Dušan Bandić from 1980, in which the phenomenon of approaching to vampirism has been explained in a completely innovative way.

Beginning with the basic concepts of structuralistic theory, according to which each myth or belief are nothing but a system of messages by which, as the author says, some of socially important ones are being transferred from generation to generation, and Bandić reveals the unperceived functions and

significance beliefs in vampires up to that time. Bandić perceives such beliefs appear as a religious form through which the members of social community are communicating among themselves informing to each other an important message, this is a warning that each individual who deviates from the socially accepted norms of behaviour will end up in such a way he will become a vampire after death in a way that he will be killed by his near relatives in a most brutal way as a vampire.

Observed by the aspect of ethnographic material being brought by T. Vukanović and M. Darmanović, it is shown that Bandić's communicative approach is completely relevant with the belief in vampires in Kosovo and Metohia, either with Serbs or with Albanians. It is possible to say the vampirism is appearing there as a medium which, in the absence of the institutional mechanisms, serves as a so called instrument by which the collectivity regulates its relation toward socially „dangerous“ that is, aberrant individuals who are threatening to damage a normal functioning of the community by their behaviour.