

Originalni naučni rad

UDK: 398.3/.4(497.11–11)“2014/2018”

Marko Pišev

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

Bogdan Dražeta

*MA, doktorand na Odeljenju za etnologiju i antropologiju,
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*

PROSTORNI ASPEKTI DEMONOLOŠKIH PREDANJA IZ ISTOČNE SRBIJE: ETNOGRAFSKI PRIMERI I ANALIZA¹

Apstrakt: U ovom radu biće predstavljena demonološka predanja, tj. verovanja u demonska bića ljudskog i ne-ljudskog porekla (demone prirode), na osnovu građe prikupljene tokom obavljanja terenskih istraživanja u široj okolini Knjaževca, počevši od leta 2014. godine. Rad predstavlja nastavak prethodnih istraživanja u kojima smo definisali teorijsko-metodološki okvir za proučavanje prostora u narodnoj demonologiji, putem lociranja i opisivanja graničnih područja, odnosno prostornih zona u kojima se pojavni oblici iz sfere podazumevane stvarnosti stapaju sa onostranim formama. Prostorni kontekst ovih intermedijalnih zona, kako ćemo pokazati na osnovu prikupljene etnografske građe, predstavlja bitan uslov za ukazivanje natprirodnih bića u demonološkim predanjima. Taj kontekst, nadalje, ispunjen je kulturnim sadržajima koje je moguće izdvojiti, opisati i analizirati, što će i biti osnovni cilj ovog rada.

Ključne reči: Demonološka predanja, narodna religija, prostor, granična područja, Istočna Srbija.

Uvod

U članku iz prethodne godine (Pišev i Dražeta 2017, 71–86), ukazali smo na teorijski značaj analize granica i graničnika u antropološkom pristupu demonološkim predanjima, kao specifičnom segmentu tradicijske kulture koji je

1 Tekst je rezultat rada na projektu *Identitetske politike Evropske Unije: prilagodavanje i primena u Republici Srbiji*, finansiranog od strane MPNTR RS.

u tesnom dodiru sa narodnom religijom. U ovom radu ćemo, uz pomoć ranije iznesenih teorijskih uvida, analizirati etnografsku građu sakupljenu tokom 2014. i 2016. godine u selima knjaževačke opštine². Građa o kojoj je reč tiče se usmenih kazivanja koja uključuju natprirodne događaje ili susrete sa onostranim pojavama u ovostranom ambijentu. Pri izlaganju našeg materijala, obratićemo naročitu pažnju upravo na problematiku „ovostranosti“ ambijenta, tačnije na kulturne predstave o mestu „stvaranja“ demonske sile koje, kako ćemo videti, nikada nije semantički neutralno niti lišeno napetosti na nivou prostorne strukture narativa. Strukturalni sklop priče obuhvaćen *mizanscenom demonološkog predanja* (Ibid., 75–85) po pravilu nosi neke bitne odlike koje, iz čisto metodoloških razloga – radi boljeg snalaženja u analizi – možemo svrstati u dva sektora (ti sektori se, pritom, međusobno ne isključuju). Prvi podrazumeva stapanje ili spajanje htonskih, i kategorija iz sveta prirode/kulture (senovito drvo, „nečisto“ raskršće, vilinska pećina, veštiji izbljувak...); drugi prodrazumeva pojam graničnika, odnosno postupak simboličkog razdvajanja prostora na „otvorene“ i „zatvorene“ spacijalne segmente, pri čemu je, kako smo takođe naglasili, za demonološka predanja bitniji fenomen granice od celina koje ona razdvaja (Ibid., 86). Granica i kulturna značenja koja im se pripisuju ukazuju na to da je prostor u tradicionalnoj kulturi Srba doživljavan na duboko podvojen način, te da ga je neretko bivalo potrebno „oteti“ od demonskih sila (Bračić 1993, 78) kako bi se oformilo obredno čisto mesto, bezbedno za podizanje ljudskih staništa. Međe i međnici kojima su ta staništa okruživana doživljavani su kao „opasna“, kulturna mesta, koja u sebi sažimaju elemente čistih i nečistih aspekata prostora. Upravo ove, granične zone – ubrzo ćemo pokazati kroz primere – čine *poprišta zbilvanja* velikog broja demonoloških predanja koja smo zabeležili tokom istraživanja. Onostrani entiteti, dakle, veoma često se „stvaraju“ na (pravim ili simboličkim) prostornim granicama ili u njihovoj neposrednoj blizini, i to bez obzira obredni status junaka predanja (npr. da li je ili nije prethodno prekršio neki određen tabu). Odatle sledi da u demonološkim predanjima prostor nije teorijski uputno posmatrati kao puki „ovostrani ambijent“ koji čini podlogu natprirodnih zbilvanja, nego kao ključnu komponentu narativa koja *kroji značenski milje za ukazivanje htonskih bića*. S tim na umu, mi ćemo našu etnografsku građu predstaviti u svetlu teorija koje u neposrednu vezu dovode narativ, prostor i strah (Stewart 1982; Detelić 1992; Pišev i Milosavljević 2013; Pišev i Ognjanović 2014). Moglo bi nam se, doduše, zameriti da je strah u ovom kontekstu prejak pojam, odnosno da dominantna emocija, ili radije sentiment, koji prati demonološka predanja ima više dodirnih tačaka sa čuđenjem ili začudnošću nego sa strahom. Ovu primedbu bilo bi jednako teško dokazati koliko i osporiti. Trenutak susreta sa onostranim entitetom može

2 Ovom prilikom želimo da se zahvalimo studentima etnologije i antropologije koji su dali svoj doprinos u sakupljanju građe korišćene za potrebe pisanja ovog teksta, Bojani Todić, Ivani Dimitrijević, Bogdanu Vukomanoviću, Nenadu Petroviću, Urošu Stojanoviću, Goranu Janjušiću i Petru Arsovskom. Takođe, želimo da se zahvalimo kolegama Neveni Petković i Danilu Trbojeviću koji su nam velikodušno ustupili delove svog materijala. Koleginici Ani Banić dugujemo naročitu zahvalnost za pažljivo čitanje prethodnih verzija ovog teksta i korisne savete koje nam je uputila.

biti u narativu prikazan kao da je kod junaka izazvao čuđenje, ne strah, a pojedine manifestacije „sveta senki“ (kao npr. odrana ovca na putu³) i junaku i slušaocima narativa mogu delovati krajnje bizarno, pre nego zastrašujuće. Ipak, tvrdimo, uz neminovan rizik uopštavanja da su posledice kontakta ljudi sa svetom htonskih bića u demonološkim predanjima uglavnom neprijatne, ali i da je strah, ili preciznije jeza (uz čuđenje) prirodan ljudski odgovor na nepoznato, neobjašnjivo, rečju na radikalnu „drugost“ koju natprirodna bića u ovom folklornom žanru predstavljaju, budući da se sa njima ne može pregovarati, niti se njihove motivacije, sem veoma retko, mogu svesti na neke ljudima shvatljive okvire, kao što je to, recimo, slučaj u bajkama. U nedavno publikovanom teorijskom članku o demonološkim predanjima, autorka Smiljana Đorđević Belić ističe da su razgovori na teme iz ovog domena tradicijske kulture višestruko kompleksni, zato što demonologija predstavlja deo tradicije prema kome i sami nosioci mogu osećati manji ili veći stepen distance. Ovakvi kulturni sadržaji, tvrdi autorka, mogu iz perspektive sagovornika biti ocenjeni kao vid „nerepresentativnog znanja“, što je faktor koji može da oteža ili čak da učini nemogućim razgovor na teme iz oblasti demonologije i magije (Đorđević Belić 2013, 236–237). Mišljenje blisko ovom formirali smo i sami tokom izvođenja terenskih istraživanja, primećujući da kod većine naših ispitanika postoje izvesni psihološki faktori (tajnovitost, stid, strah od ismevanja...) koji ometaju nesmetan dijalog na relaciji istraživač-sagovornik kada se aktiviraju teme iz oblasti demonologije i magije. Takođe smo, u skladu sa autorkinim nalazima, primetili da „demonološki sadržaji mogu biti racionalizovani“, kao i da se „distanca prema demonologiji čita iz odgovora u kojima se aktiviraju sižeji bliski parodiranju demonološkog predanja“ (Ibid., 239). Uprkos tome, ostajemo pri tvrdnji da se demonološka predanja pripovedaju s namerom prenošenja emocije straha ili jeze kroz specifičan ugođaj koji ti narativi grade. Smatramo da su naknadne racionalizacije i/ili parodiranja demonoloških predanja u vezi sa transgresijom okvira „stvarnog“, tipičnim kako za fantastične/horor narative (Carroll 1999), tako i za parodiju; ova transgresija, zauzvrat, otvara prostor za osećaj nesigurnosti u pogledu svojstava „stvarnog“ (Shires 1988) i može izazvati potrebu za racionalizacijom predanja, sve u zavisnosti od odnosa individualnog kazivača prema demonološkim sadržajima uopšte, a onima o kojima u datom času pripoveda posebno (vid. Đorđević Belić 2013, 239).

S obzirom na to da nas u ovom radu neće interesovati klasifikacija, komparacija niti sinteza demonoloških predanja, već najpre strukturalno-semiotička analiza njihovih prostornih aspekata, u daljem tekstu ćemo prezentovati građu u skladu sa našom teorijskom perspektivom, imajući, dakle, u vidu prvenstveno *mesto* zbivanja natprirodnog događaja u svakom predanju. Na osnovu preliminarne analize, utvrdili smo da takvih mesta ima nekoliko i da obuhvataju kako „otvorene“ (putevi, raskrsnice, vodenice, vodene površine, mostovi, krstovi), tako i „zatvorene“ prostore (unutrašnjost seoskog atara, odnosno prostori unutar ili oko kuće).

3 O kojoj će biti više reči dalje u tekstu.

Putevi i raskršća

Na putevima, raskršćima i drugim „otvorenim” prostorima, kao što su šume, polja, visoravni, doline i slično, aktivnost natprirodnih sila je veoma izražena⁴. U Istočnoj Srbiji, htionska bića koja vladaju ovim prostorima najčešće se nazivaju *osenje*. Na nivou etnoeksplikacije, *osenje* mogu imati mnoštvo određenja: one su bilo šta „što se stvara i *osenji* čoveka, pa ne zna kuda ide“; jedan naš sagovornik ih je okarakterisao kao „ljudsko viđenje ostataka pokojnikovog duha”, ili „stvaranje duha ljudi koji su umrli”, što ih, dakle, dovodi u direktnu vezu sa kultom mrtvih. Međutim, nije verovatno da ova je demonska bića moguće svesti na predačke kultove, ili ih povezati sa domenom lokalnih arhaičnih predstava o zagrobnom životu.⁵ Iako mogu poprimiti ljudsko obličje, *osenje* u striktnom smislu imaju onoliko dodira sa svetom ljudi, koliko ih imaju vile, „zmeji” ili manifestacije drugih neobjašnjivih sila prirode. Na pitanje gde živi *osenja*, u jednom razgovoru zabeležili smo podatak da to stvorenje obitava u nekoj „šupljoj kruški”. Imajući u vidu izrazito htionsko i negativno značenje koje se rečenom drvetu pripisuje u narodnoj religiji (Pišev i Dražeta 2017, 76–77), kao i to da se *osenje* uglavnom javljaju na graničnim područjima (seoskim međama), raskršćima ili na pustim deonicama puta između dva sela, pretpostavljamo da je njihovo polje aktivnosti skopčano sa divljim, pustim predelima, ili tačnije sa prostornim tačkama u kojima ti predeli stupaju u dodir sa bilo kojim tragom čovekove modifikacije prirodnog ambijenta.

Naši ispitanici isticali su da oni koji su rođeni u subotu (subotnjaci) imaju veće šanse da se susretnu s *osenjom* od ljudi rođenih drugim danima u nedelji (mada su neki pominjali i četvrtak, koji je takođe „htionski” dan). *Osenja* se pojavljuje uglavnom noću. „Stvara” se najčešće u vidu neke životinje (mačke, psa, guske, ovce, kokoške, zeca i sl.) ili – kada je u ljudskoj formi – u obliku žene u belom. Može se predstaviti i kao neka „nevidljiva sila, stvor”, „jak vetar koji tera čoveka da se navaljuje napred”, protiv svoje volje. Dakle, *osenja* se manifestuje i kao „nevidljivi teret” koji vodi osobu, najčešće nesvesnu, svuda naokolo; narod u selima knjaževačke je takođe dovodi u vezu sa lokalnim predstavama o đavolu: „[T]akoj, kao đavo što nekada postoval”⁶ Ljudi se od *osenja* mogu zaštititi nošenjem kape ili marame koja prekriva krst na čelu koji je, prema predanju, svakom čoveku utisnut rođenjem između očiju. *Osenju* pojedini kazivači dovo-

4 Vid. Sreten Petrović, *Mitologija raskršća* (Petrović 2000).

5 U vezi sa *osenjom*, Slobodan Zečević navodi da „izgled ovog mitskog bića nije bio tačno određen” ali da je ono uzimalo najčešće životinjski oblik (jare, kokoška, mačka, svinja itd.), plašeći usamljene noćne putnike (Zečević 1981, 163).

6 Prilikom manjih dodatnih terenskih istraživanja u selu Baraći, u okolini Mrkonjić Grada u zapadnoj Bosni, tokom 2014. godine, zabeleženo je da ljudi koriste izraz *privide*, *prikaze*, za ono za šta se u istočnoj Srbiji koristi termin *osenja*. U selu Drvenik u južnoj Dalmaciji uočeno je da se pored izraza *prikaze*, koristi i reč *karamačići* za natprirodne pojave koje se ljudima „kazuju” na putu, raskršćima, u šumi ili pored groblja. Magijski gest protiv ovih „nadnaravnih sila” podrazumevao je da čovek pozove Boga ili da se valja „tri puta se prekrstiti i proć dalje, ne zaustavljat se”.

de u vezu i sa tencima tj. vampirima, budući da povampireni pokojnici mogu da se, slično osenjama, pred nekim pojavu u vidu kakve domaće životinje. Kao što je slučaj sa tencima, i ovde pojedini naši sagovornici ističu da ne veruju u osenje „jer to nauka ne može da dokaže”, iako su se sa njima lično susreli. Drugi pak misle da osenja i danas ima, ali da se ljudi manje kreću po noći nekim poslom, pa „čovjek se ne treba plaši ništa”. Kazivačima je tokom razgovora bilo veoma teško da konceptualizuju i objasne ovu natprirodnu pojavu, upravo zato što ona služi kao zajednički imenitelj za pregršt različitih priviđenja. Iznećemo nekoliko primera iz naših transkripata:

I idem ja otuda, zimsko vreme bilo za Božić, rek'o prvo svetlo gde vidim ja ću svratim, nisam pio, vrlo mlad pa me stra, nigde svetla nema ništa, krenem ja dalje, nema odstupanje, i tu kod jedno mesto, idem ja otkuda, krckam ispod noge, kad ono žena, dobro veče, i ja mislim da sam mnogo slabo rekao, ponovo dobro veče, jok ništa, i ja od tad ne znam ništa, tad se izgubim, i kad sam došao pao sam, odatle na ovamo ne znam ništa (...) Po narodnom verovanju, kaže, ko se rodil u subotu, to i ne volim, pravo da ti kažem, jer prvo ja i ne verujem u to, da postoji neka viša sila, jer nauka to ne može da dokaže, al' eto meni se desilo... (A.T. Čuštica, 67 godina).

Leta 2014. godine, u selu Lokva, zabeležili smo kazivanje koje na slikovit način dočarava poroznost i međusobno stapanje narodnih predstava o osenji, vampirima i vilinskim obitavaocima planinskih šuma. U prenošenju ovog kazivanja učestvovalo je više sagovornika i ono se, ugrubo, može okarakterisati kao dvokomponentno, odnosno podeljeno na fabulatu i memoratu. U parodičnoj fabulati dolazi do racionalizacije jednog starijeg demonološkog predanja (o vampiru), dok u memorati imamo jasno izdvojen demonološki element (susret s osenjom) koji je ostavljen bez racionalne konkluzije. Iz donjeg transkripta se lako zapaža da je razgovor, koji je vođen između istraživača i dvoje sagovornika, spontano i sasvim neočekivano prešao iz neformalnog u „parodični“, a odatle u „natprirodni“ registar.

[M] Kao moj pokojni ujak Zlatko, za kozu...

[S] Ne znam.

[M] A je l' ne znaš?

[S] Ne znam.

[M] Pa ono što pričali, kaže ima vampiri gor se javljaju. I on pođe, vodenica bila znaš, potočare one tamo – i on pođe, kad nešto stoji belo gore na kamen. Kaže, prekrsti se i nestane, on se krstio, krstio, ništa. On uzme kamen: bum, *vau* – koza. Ono onaj gore ih pustao noću, znaš – pustao koze noću da pasu u tuđe. I on je bubi kamenom, jao, u pičku, kaže, kakvi vampiri, marš u pičku materinu i vi i vampiri...

[S] A Zorka? Miloše? Tvoja mati u Ravnište... a ne. Ona čuvala kukuruz od ovo... divlje svinje. I noću sedela si sama – ne ju stra. Ali veli, Stano, bela žela iskoči pred mene, pa se, veli, naceri, jao, ja se veli, uplaši – uplaši, pa se, veli *smrzo*...

[M] Nije se smrsla, nego...

[S] I ona nestade...

[M] Mi smo došli s posla, ja i žena pokojna. Znači prošlo dva, bilo pola tri-tri, a ona bila celu noć... Kad smo došli to popodne, a ona bela ko kreč. Kažem, šta ti bre, pička ti materina. Kaže, ćuti. Pa šta ćuti, ti si, reko, bleđa ko krpa.

[S] Uplašila se jako...

[M] Pa ja se, kaže, noćas prekinula, više kukuruz da nema, klip, kaže, ja ne idem da ga čuvam.

Transkript jasno ilustruje promenljiv i fluktuantan odnos kazivača (M) prema demonološkim temama, pri čemu razgovor o jednom segmentu demonološkog sistema (vampir), u kojem kazivač zauzima vidno distanciran, ironijski odnos, naglašen psovka, otvara prostor za izlaganje posredovane memorate sa autentičnim demonološkim sadržajem. Preispitivanje stvarnosti, najavljeno u blažoj varijanti parodičnim narativom (ujak Zlatko) i brzo racionalizovano, pojačano je otvorenom destabilizacijom „stvarnosti“ kroz aktivaciju demonološke teme (bela žena), koja na koncu razgovora ostaje u registru natprirodnog/neobjašnjivog.

Na postavljeno pitanje gde se odigrao događaj u kojem se kazivačevoj majki obznanila bela žena, istraživač je dobio odgovor da se „ravnište“ sa posejanim kukuruzom nalazi na jednoj raskršćenoj padini, „u boriku“, na samoj ivici seoskog atara. Krčevina u boriku, premda udaljena, bila je jasno vidljiva sa središnje tačke sela.

Polimorfnost i polifunkcionalnost osenja je toliko široka da bi u budućim proučavanjima ovo natprirodno biće, na nivou elemenata demonološkog sistema, svakako valjalo razdvojiti od demonskog bića *bela žena* i sličnih antropomorfnih priviđenja koja izazivaju strah, ali ne i bunilo. Nevolja je u tome što u lokalnom narodnom vokabularu ne postoje jasna razgraničenja između pojmo-va *utvara*, *vampir (tenac)*, *vila*, *đavo* i *osenja*:

... [T]o nisu ni vampiri ni, ne znam, barbaroge, nego oni ga zvali osenja. Valjda to ljudi od straha, završili neki poso i ide kasno iz Knjaževca, i noću negde oko dvanaest, jedan sat i kaže, dođe do Baranice, i onda mu se kao popne nešto na leđa. Kad pipne, ono nema ništa, ali samo neki teret kaže tera ga do negde, da ga nosi. I kad prvi petli se čuju, kaže, onda nema ništa. A to ni naši ljudi ovde... E te priče postoje, nekoliko njih. Znači nije samo jedan da izmišlja i taj jedan prošo tu na drumu. Ne, ima mnogo njih koji pričaju... (M. K. Donja Kamenica, 30 godina)

Paradigmatičan primer demonološkog predanja koji opisuje osenju u najužem smislu reči, zabeležili smo u formi memorate u selu Čuštica:

Jedared mi se desilo, po narodnom verovanju, kaže, ko se rodil u subotu, idem ja iz Pirot, tad sam već bio oženjen, školu sam imao, idem ja iz Pirot tamo, ali mnogo kasno, možda jedan-dva sata bilo noću, i to onaj vodopad između Knjaževac i Pirot, idem ja, znaš, odozgo i vidim, noću farovi kako dva oka, reko, dođem i nema ništa, i preko put, znaš ovca, stavljena, odrana, znaš, sve pripremljena za pečenje, na sred put, i ja auto nisam gasio, pogledam,

ovo nekome palo od nosač, i koji me đavo terao nemam pojma, i ja kažem, koji izgubio taj će i nađe, ulazim ja u auto, palim, ništa ne pregazim, šta je sad ovo, ponovo auto radi, ja izlazim, ponovo nigde ništa nema, i presuši mi film, nemam pojma... I otuda kako sam došao, nemam pojma kako sam došao... (A.T., Čuštica, 67 godina).

Demonološko predanje, predstavljeno gornjim citatom, u vezi je sa klasičnim demonološkim hronotopom⁷: demon se kazivaču obznanio u gluvo doba, na sred kolovoza, u blizini vodopada na samotnom putu. Prostorna komponenta tog hronotopa podrazumeva, po svemu sudeći, neposredno okruženje vodopada Bigar koji se nalazi na nekoliko kilometara od sela Kalna, odnosno na tridesetom kilometru puta Knjaževac-Pirot. Blizina vodopada sugerise da se priviđenje u formi odrane i za pečenje spremne ovce obznanilo u za narodnu demonologiju ključnoj graničnoj zoni: na simboličkom pragu koji deli ljudsko

7 Mihail Bahtin je, analizirajući antički grčki tzv. „avanturistički roman iskušenja” (nastajao od II do VI v.n.e.), primetio da je u tom žanru očuvana „narodna ljudskost”, kao i „vera u nesalomivu snagu čoveka u njegovoj borbi sa prirodom i sa svim neljudskim silama” (Bahtin 1989, 217), što znači da je motiv čovekovog suživota i borbe sa prirodom prisutan još od davnih vremena. Pored toga, mitološko i narodno proticanje vremena je oblikovano prema sadašnjosti i prošlosti, tj. „na račun budućeg, bogatilo se sadašnje i naročito prošlo vreme”. To praktično znači da se vreme nije posmatralo horizontalno i linearno, već se sadašnjost nadgrađivala po vertikali gore i dole, te tako obogaćivala različitim fantastičnim sadržajima (Ibid., 264–265). Ključan koncept koji u tom smislu povezuje vremenske i prostorne odrednice je hronotop. U bukvalnom prevodu, ova reč označava „vremeprostor”, tačnije „suštinsku uzajamnu vezu vremenskih i prostornih odnosa”. Tako svaka lokalna zajednica ili pak neki drugi jasno definisan prostor u određenom vremenskom kontekstu ima svoj hronotop. Bahtin je, putem analize različitih književnih oblika u istorijskoj ravni ovom konceptu „vremeprostora” dao suštinsko žanrovsko značenje (Ibid., 193–194), što ne znači da je on neprimenjiv na druge oblike kulture kao što je naša analizirana zajednica ljudi. Osećaj vremena na tzv. „kolektivno-radnoj zemljoradničkoj osnovi” dovodi do poimanja protoka svih događaja u skladu sa kolektivnim životom usmerenim samo ka zajednici. Svakodnevnica je duboko povezana sa radnim, proizvodnim procesima, usmerenim ka budućnosti, za razliku od mitološkog i narodnog proticanja vremena zasnovanog na vertikalnoj, epskoj osnovi. Osim proizvodnje i potrošnje, glavne odlike tog „folklornog” vremena su prostorna konkretnost, jedinstvenost, ali je najvažnija je cikličnost a samim tim i ponovljivost. Sve se to odrazilo na „specifičnu logiku kulturnih obreda i praznovanja”, najčešće praktikovanih oko rasta, plodnosti i života prirodnog okruženja. Iz toga proizilazi da su „događaji ljudskog života” bili u ravni sa događajima iz života prirode. Individualizacija društva i prelazak sa kolektivno-radne zemljoradničke osnove na druge oblike egzistencije usloveli su razdvajanje ritualno-magijske sfere od svakodnevnog života. Dakle, nije se upražnjavanje obreda održavalo u skladu sa protokom vremena već je posebno vreme za takve događaje izdvojeno od svakodnevice: „jedenje, pijeње, polni čin u svom realnom obliku – odlaze u lični život, postaju prevashodno privatna i svakodnevna stvar” (Ibid., 331–338). Istu tendenciju primećuje i Lasta Đapović, tvrdeći da „mnogi rituali i ritualni postupci” opstaju krajnje formalizovano (imaju samo društvenu funkciju), „dok se njihova osnovna funkcija, težnja čoveka da se poveže sa prirodom” praktično gubi i polako nestaje (Đapović 1991: 165). Veliko značenje koje ima pojam hronotopa jeste ideološko vrednosni momenat budući da „svaku pojavu mi nekako osmišljavamo”, što znači i da joj samim tim dajemo i „smisaonu sferu”, pored podrazumevane vremenske i prostorne (Bahtin 1989, 388).

stanište od sveta prirode, tačnije, na samoj ivici atara sela Stanjinac (po kojem pomenuti vodopad takođe nosi ime). Kao i na primeru predanja iz sela Lokva o starici koja je čuvala kukuruz, i ovde, naime, zapažamo da se mesto prikazivanja osenje nalazi „ni ovde, ni tamo“, u neposrednoj blizini sela, ali ne i u samom selu; odnosno „na pragu“ divljeg, neukroćenog prostora prirode, ali ne i u njegovom punom domenu. Reč je, dakle, o liminalnoj zoni koja predstavlja presek dva poretka („otvorenog“ i „zatvorenog“ sveta prirode i sveta kulture), a unutar tog preseka vladaju zakoni jedne neobične, „pomerene“ stvarnosti, koji, prema našoj tezi, *ne mogu biti aktivni nigde drugde* sem na graničnom području. Ove granice i graničnici osobeni su po tome što na njima uvek postoji neko određeno obeležje (stvorenog ljudskom rukom ili dejstvom elemenata), odnosno po tome što sadrže izvesne semantičke protivrečnosti (nekultivisano – šuma, borik: kultivisano – krčevina, zasad kukuruza; nepatvoreno – vodopad, noć: veštačko – kolovoz, farovi). Zanimljivo je da je prisustvo nečiste sile u demonološkim predanjima veoma često najavljavano ili potvrđivano njenim nevidljivim uticajem na prevozno sredstvo usamljenog putnika („šta je sad ovo, ponovo auto radi, ja izlazim, ponovo nigde ništa nema, i presuši mi film, nemam pojma...“), ili ranije, na konje (vid. Bandić 2004, 38). Sličan podatak zabeležili smo i u razgovoru sa mladićem iz Vlačkog Polja:

[D]ešavale su mi se čudne stvari. Ja tako do kasno, dvanest-jedan noću, iz drva sâm. Krenem traktorom, dok dođem do kuće... i onda, ima tamo jedna poljana. Dešavalo mi se da me neko gleda, znaš, oči, svetle, oči crvene. Gasi mi se svetla na traktor... Gasili mi se farovi... i palili sami. (M. D. Vlačko Polje, 23 godine)

Pored toga što asociraju na sekvence iz američke serije *Dosije X* i eventualan uticaj Holivuda, detalji o kvaru ili neobičnom ponašanju vozila sugerišu da je prostor u kojem su nečista bića aktivna podvrgnut zakonitostima drugačijim od onih koja deluju u svetu podrazumevane stvarnosti. Destabilizacija utvrđenih „principa“ na polju subjektivno deljenih iskustava (koji u datom kontekstu može označavati svojevrsan test stvarnosti), nalaže ideju da u demonizovanom prostoru više „nema pravila“, te da je iznenada „sve postalo moguće“, odakle izvire strah ili osećaj pojačane tenzije podesan za „stvaranje“ demonske sile.

Krstovi i vodenice

Vodenica je jedno od arhetipskih mesta straha u srpskoj folklornoj tradiciji, pa je otud prirodno što i u istočnim krajevima naše zemlje zauzima, kao poprište natprirodnih događaja, jedno od središnjih mesta u narodnoj demonologiji. Postoji nekoliko razloga za ovakav kulturni status vodenice. Pre svega, njen nastanak se u narodnoj uobrazilji povezivao sa onostranim: „Po jednoj verziji, vodenicu je stvorio sam Bog, po drugoj to je učinio sv. Sava, a u trećoj se kao tvorac pojavljuje đavo“ (Bandić 1991, 90).

Veselin Čajkanović je isticao mitsko poreklo vodenice kao ključ za tumačenje njene senovite prirode i ambivalentnih, potencijalno jezovitih konotacija: „Objašnjenje treba tražiti u tome što se srpski vrhovni bog, čija je prirodna htonična i koji je gospodar nad vukodlacima, i sam po sebi najveći vukodlak, u vreme paganizma smatrao za pronalazača i eventualnog stanovnika vodenice“ (Čajkanović 2014, 570).

Vodenica je, u skladu s time, u narodnoj tradiciji bila viđena i kao poprište jezovitih okupljanja i dešavanja: „Najčešće se pominjala kao stecište đavola, koji su je, uostalom, i stvorili, odnosno učestvovali u njenom stvaranju (...) Đavoli nisu bili jedini posetioци vodenice. Slična verovanja odnosila su se i na vampire. I oni su, poput đavola, zaustavljali vodeničko kolo, a još češće napadali neoprezne ljude.“ (Bandić 1991, 91). Ona je idealan prostor za građenje demonološkog narativa, jer predstavlja presek svetova ljudskog i neljudskog: „Vodenica je senovit prostor u meri u kojoj društvo ne uspeva da izvojuje konačnu pobeđu pa u neprestanoj borbi s (nat)prirodom mora da izlaže opasnostima pojedinca, čije napore neprekidno ometaju ‘đavolske’ igre protivničkog tabora“ (Bratić 1993, 120).

Vodenice su, prema zabeleženom verovanju u selu Crni Vrh, bile mesta gde su devojke noćile kako bi u snu videle momka za koga će se udati. Imali smo prilike da u više navrata čujemo kako su takvi postupci divinacije završavali posetama nezvanih, natprirodnih gostiju – tačnije, „pravih“ stanovnika vodenice kojima su devojke i drugi noćni posetioци bili gosti. U jednoj varijaciji demonološkog predanja na temu mlade udavače u vodenici, zabeleženoj baš u selu Crni Vrh, postojale su dve mlade žene, ćerka i pastorka i njihova mati; mati je više volela kćer nego pastorku, i potonju je primoravala, za komad hleba, da „razabira leću“ koju je njena maćeha prethodno „rasipala“. Dok se devojka bavila ovim nezahvalnim poslom, najednom se pojavi nekakav starac koji „malo prozbori se devojku, te čuknu s toljagom i napuni joj pun vagan sas leću.“ Zatim taj starac pošalje pastorku u vodenicu da mu ona izmelje brašno. Ne prođe mnogo, kad se u vodenici stvori osenja u obličju momka koji se predstavi za prosca zatraži devojčinu ruku. Pastorka se nije dala lako prevariti, već osenji naloži da prethodno „donesе sve kakvo treba: te odelo, te cipele, sve, al imala i kuće i maće sa sebe. I ponela lebac, malko ona jede, i kolko ona, tolko ima za maće, tolko za kuće. A ta osenja, kad počne kuće da laje i maćka, ona se izgubi.“ Osenja je, međutim, tokom noći udovoljila devojčinoj želji i sve joj donela: „i cipele, i odelo i sve, sve, sve.“ Utom je počelo „već da podbeljuje.“ ‘Ajde, kaže osenja, otvaraj vrata i ideš s mene.’ Utom „kuće se prilaje, maće primauče, ono se izgubi.“ I devojka uzme darove i odnese ih kući. ‘Gde si to nabavila’, upita je maćeha ugledavši odelo, cipele i druge darove. ‘Pa’, veli pastorka, ‘to sam noćas u vodenicu dobila.’ I majci se prohte da pošalje ćerku. Odvede mati kćer u vodenicu i ostavi je da tu prenoći. Kad se sasvim smrknu, vrati se osenja da prosi ćerku. A ova, kao i pastorka prethodne noći, zatraži darove za svadbu; no, pošto ih stvarno dobi, prevvari se i otvori vrata. „A kad je iz vodenicu iskočila, osenja devojče raskačmila. Pronašli joj ujutru creva oko vodenicu.“

Demonski gospodar vodenice u predanju iz Crnog Vrha nazvan je imenom *osenja*, mada nije teško zamisliti da bi nosilac natprirodne pretnje u nečijoj drugoj verziji priče mogao biti vampir, ili đavo. *Loci*, kako ovaj demonološki siže sugerše, bitniji je od *geniusa*. Kulturni prostor vodenice obrazuje složenu mitopoetsku predstavu koja u odgovarajućem vremenskom intervalu (gluvo doba) menja svoj izvorni smisao i namenu (pokretanje mlina) i stupa u direktnu vezu sa htonskim svetom. Nije nemoguće da ovo njeno podvojeno svojstvo proizlazi otud što vodenica predstavlja jedini oblik mehanizacije sa kojim je srpsko tradicionalno seljaštvo imalo neposrednog iskustva. Element vode, kao i eksploatacija njene snage u pokretanju mehanizma vodenice, uprkos tome što su imali racionalno objašnjenje u fizičkim zakonitostima i stvaranju finalnog proizvoda (brašna), ipak nisu mogli tim zakonitostima biti u celini obuhvaćeni, već je uvek postojao jedan iracionalan, magijski aspekt rada vodenice, koji je dolazio do naročito izražaja noću. Ovoj našoj pretpostavci u prilog govori i to da je voda koja bi bila puštena kroz vodenicu „na prazno” u tradicionalnoj medicini, kako smo imali prilike da se uverimo tokom terenskog istraživanja, bila korišćena u lečenju bolesnika, odnosno da je zamišljena tako da ima lekovita svojstva.

Pored toga što je obrtanje vodeničkog točka bivalo podložno dejstvu prirodnih sila tokom dana, a natprirodnih tokom noći, sam prostorni položaj vodenice produbljavao je ambivalentnost njenih značenja u tradicionalnoj seoskoj zajednici. Njena smeštenost u oblast liminalnog, na preseku sfera kulture (selo) i prirode (šuma), povezana sa samotnim mestom i sa čudljivom, u magijsko-animističkim terminima percipiranom vodom, takođe u bitnoj meri doprinosi tome što u domenu narodne demonologije ona leži u okrilju kulta: „I vodenica je zanimljivo mesto, uvek smeštena na obližnju reku, izolovana, izvan naselja. Kao izdvojeno mesto iz kolektivnog života ali sa specifičnom funkcijom u održanju samog života (mlevenje žita, brašno, hleb, hrana) pojedinca i zajednice, vodenica je prostor koji je u fokusu stecišta zlih i demonizovanih pokojnika, ali samo noću“ (Marjanović 2012, 38).

Taj prostor, dakle, nije smešten bilo gde; on predstavlja zonu granice, intermedijalno čvorište dve ravni egzistencije, a hoće li se to čvoršite doista i otvoriti, zavisi od toga koliko je daleko i, u isti mah, koliko je *nadomak* ljudskog staništa. Prema ovde ponuđenoj teorijskoj perspektivi, samo najzabačenija vodenica, koja se nalazi na najudaljenoj tački u nekom određenom staništu, ali ipak unutar granica seoskog atara ili, još bolje *na samom rubu sela*, raspolagaće punim potencijalom da tokom noći preraste u „fokus stecišta zlih i demonizovanih pokojnika.“ Ovu pretpostavku potvrdilo je mnoštvo etnografskih podataka koje smo prikupili tokom istraživanja: O mrtvom Ciganinu Kari koji je noću zaustavljao vodenicu da ne bi mogla da melje (selo Lokva), o „devojke u belo“ koje su se kupale „uz vodenicu, tamo gde se voda nabira, pa se pušti dole“ (Lokva), o *osenjama* koje „idu uz mlin iz vodenicu“, pa se „popnu na kola i igraju“ (Šuman Topla), o upokojenom čiči Mijajlu koji je u gluvo doba izlazio iz vodenice sa džakovima punim brašna (Ćuštica) i tako redom. Da prostorni

položaj vodenice u odnosu na granice ljudskog staništa (ili na blizinu nekog ostatka materijalne kulture) čini presudni deo mizanscena demonološkog narativa govori nam i sledeće kazivanje koje iznosimo u vidu transkripta:

Ima nešto, neka zgrada, neka uspomena... Tu imala jedna vodenica. I tu, na drugo mesto ima malo voda, a do dole ima dosta voda... tuj treba mnogo voda za veliki kamen da melje. I oni tamo mleli, mleli, dok... tako, do kude dva, pola tri. I samleli i pa... neće da korači u vodenicu, ostavili onoj mlin da, u vodenicu ostavili mleće pa će utre da si idu sas konji, sas kola da doteraju. I pođu, pređu preko reku, pođu malo preko ledinu i čuju neki glas. Pa stanu, zaslušaju, ama razgovara neki, priča neki. Ama, sve više se približava do nji, i čuje se nekoliko glasa, nije jedan, nego pet-šest glasa se čuju da razgovaraju. I oni izlaze i... od vodenicu na put, a drugi put ide odavde od selo pa slazi dole na drum, a treći put ide ozgore od drum, i sag tuj tri puta će se sastaje. I on... tata mi išal napred, a mama od pozadi, i on pozagleda... na taj put što silazi ozgore nizbrdo, i vidi ljudi. Vidi pešestinu ljudi, a kao što smo na televizor gledali, oni ljudi nesu šeširi kao kod nas, nego oni visoki šeširi gore. Pogleda, svi tija ljudi sas tija šeširi i... a bluze ovde, kao sag ovoj, što prave ovi koparani ovo sas rasečene ovej... pole, i leđa se sastavljaju, ono ne sastavljeno do kraja nego rasečeno. A ovde zakopčano, dole crne pantalone, crna bluza, crni šeširi, i će da naiđu baš da se sretnu. A iznad taj put što ide za na drum, ono gore livatka malko, ali ograđeno pokraj put, da ne nalazi stoka. I taman da se sretnu, a moj tata: "O dobro večē, stigomo se, sretomo se." Nijedan nije odgovorio, ni pomaže bog, ni bog pomogo, ni dobro večē, ni ništa, samo... Ali on lično video, pričao svud, da nisu koračili preko onaj plot, nego odripili za tri-četri metra da nisu dovatili s noge ni do zemlju ni do onaj plot, ni tamo, nego se prebacili u vazduh, tamo... I svi, kolko su oni svi tamo prošli, i otišli, ništa nisu razgovarali. A ispod vodenicu, pa ako ima sto metra, nema više, oni malo iznad vodenicu, jedno pedeset metra od vodenicu se odvojili, a od vodenicu na dole ima jedno sto metra, tamo ima dva krsta crkveni: car Konstantin i carica Jelena. Tu ima dva krsta, i moj tata ocenio... kradom se okrećal da ne vidi mati pokojna, da... žensko, pa možda se uplaši, možda zapituje... A on ne... teo da ne razgovara više, nego samo da i prati očima, i video da su oni u pravac tija krstovi tija ljudi otišli. Da l' to ljudi, da l' su to svēci, da l' su neke vile, neki anđeli, neki vampiri, neki đavoli... I dođu si ovdekaj do kuću, ovu kuću dole, i on tag pita materu je l' videla, čula... kad ona provrevila, neje toj videla tija ljudi do... toj neje ništa videla. (N. S. Vlaško Polje, 84 godine)

Ova posredovana memorata, kako vidimo, pominje čak tri demonološka lokusa: vodenicu, raskršće i krst (ne računajući nespecificovan objekat na samom početku kazivanja: *neka zgrada, neka uspomena*). Izvesne pojedinosti u vezi sa simboličkim i značenjskim potencijalima raskrsnica i vodenica u kontekstu narodne demonologije već smo rasvetlili; krstovi, međutim, predstavljaju zaseban istraživački problem, jer bi kao simboli hrišćanske vere trebalo da predstavljaju obeležja „čistih“ i ritualno zaštićenih prostora, a ne potencijalna „nečista“ mesta nabijena oprečnim kulturnim značenjima koji izazivaju nelagodu, tenziju i strah.

Ruralne predele oko Stare Planine i Knjaževca odlikuje, naime, samo neznatan kulturni i istorijski uticaj pravoslavne crkve, čiji hramovi i ostaci bogomolja su u ovoj oblasti veoma retki. Manjak sveštenih lica i njihovo oskudna participacija u svakodnevnom životu seljaka iz ovih krajeva verovatno i jeste doprinela očuvanju brojnih religijskih formi koje se teško ili nikako ne mogu dovesti u opipljivu vezu sa pravoslavnim učenjem. Usled nedostatka pravoslavnih objekata u najvećem broju sela, njihovi žitelji svoje obredne rituale obavljaju u prirodi, pored starih kamenih krstova ili posebnih hrastova, zapisa ili mirodrva, koji predstavljaju svojevrzni supstitut za pravoslavni oltar. Nazivi krstova daju se obično po svecima i praznicima, od kojih smo zabeležili Đurđevdan (Sveti Georgije, Đorđe), Petrovdan (Sveti Petar i Pavle), Car Konstantin i Carica Jelena, Sveti Randel (Sveti Arhangel Mihailo), Spasovdan (Vaznesenje Hristovo), Ognjana (Sveta velikomučenica Marina – Ognjena Marija), Sveti Ilija, Sveti Jovan itd. Određen broj porodica ima na svom imanju, u šumi ili na njivi, krst koji je podignut od strane nepoznate ili poznate osobe (pretka), često i slučajno pronađen ili čudesno otkopan (pomoću vizije nastale u snu) i posvećen svecu koji se slavi u kući, grupi kuća ili u čitavom selu. Kroz razgovor sa ispitanicima, ustanovili smo da u poštovanju ovakvih objekata nije u centru pažnje pravoslavni, niti kult sveca, već poštovanje sopstvenih predaka i porodične tradicije⁸, koje je na zgodan način sažeto primedbom jednog našeg kazivača: „Al' to su, kako da ti kažem, jednostavno na tvom imanju ukopan krst i ti oćeš to da ispoštuješ”. Prema ovakvim mestima, stanovnici knjaževačkih sela gaje dozu strahopoštovanja i to iz više razloga. Prvo, kameni krstovi često igraju prostornu ulogu starih ili postojećih graničnika na njivama, poljima i drugim porodičnim imanjima, čiji sakralni karakter je u vezi sa opštom tradicijskom koncepcijom o onostranosti međaša i njihovoj semantičkoj izdvojenosti iz profanog okruženja, „u kojoj srpski seljaci prepoznaju nevidljivi, nepoznati svet“ (vid. Bandić 2004, 24). Drugo, pojedina mesta na kojima su krstovi stolecima ležali zakopani, ljudima su se umela (kako smo više puta tokom terenskog istraživanja zabeležili) otkrivati u snu, ili u nekoj vrsti transa (pronalazača krsta vodi tajanstvena sila do mesta gde je zakopan), te je otud prostor oko kamenog simbola obavijan dodatnom austom svetosti. Treće, i za nas najvažnije, oni kameni krstovi koji se nalaze na nekom perifernom mestu, pokraj puta, na „ničijoj zemlji“, doživljavani su kao „opasni“ zato što predstavljaju ostatke materijalne kulture koje je čovek u nedokučivoj starini izgradio, a priroda ih preuzela i „dovršila“ prema sopstvenom liku. Ovi moćni simboli hrišćanstva su, drukčije rečeno, u dugotajnom dodiru s elementima „podivljali“, postali „drugost“ uvučena u krtu fasadu

8 Pored toga što su ljudi ove spomenike poštavali zarad očuvanja porodične tradicije, pojedini od krstova su građeni i kao znak zahvalnosti Bogu koji im je pružio određene sposobnosti. Tako je u selu Lokva zabeležen primer podizanja krsta jer se jednoj starijoj gospođi vratio vid, a uz to je dobila i sposobnost vidovitosti. Nakon određene vrste transa, predvidela je veliku nesreću u obližnjem rudniku, kao i atentat na kralja Aleksandra u Marseju. U celom kraju je bila poznata po svojoj moći, iako su mnogi stanovnici zazirali od njenog pogleda jer su joj pripisivali i bavljenje crnom magijom.

„istog“. Njima se u osnovi pripisuje isto svojstvo koje je u narodnoj demonologiji dodeljeno senovitom drveću: stapanje kategorija iz veoma različitih registara stvarnog. O ovome smo već pisali ranije (Pišev i Dražeta 2017, 74–78). Kruška, orah ili drugo stablo o kojem preovlađuje verovanje da je nesrećno, zlokobno, privlačno za htonsko zlo, svojevrsna je inverzija „senovitog“ ili „osenjenog“ krsta: u prvom slučaju, kulturne forme utiču na prirodne da bi proizvele natprirodni koncept (zlo stablo, demonska krošnja⁹); u drugom, prirodne sile utiču na kulturne forme i očučuju ih („osenjeni“ krst). U obe stavke, međutim, na delu je isti princip: stapanje nevidljivog i vidljivog, preplitanje pojava oblika sa „ovog“ i tajanstvenih uticaja sa „onog“ sveta.

Mostovi i vodene površine

U intervjuima sa žiteljima Stare Planine i ruralnim stanovništvom okoline Knjaževca, ustanovili smo da na teritoriji cele opštine veliku popularnost ima demonološko predanje o tzv. „beloj ženi“ na Jelašničkom mostu. Ovo predanje ima nekoliko varijanti. Prema najpoznatijoj i sižejno najuprošćenijoj verziji, mlada devojka u venčanici ili narodnoj nošnji pojavljuje se noću na mostu, vrebajući okasnele putnike; u slučaju da tim mostom prođe neko vozilo u gluvo doba, ona izlazi na kolovoz ispred automobila i zaustavlja vozilo tako da ono „više ne može da krene“. Devojka u belom tada ulazi u kola i daje vozaču instrukcije da je odveze na određenu adresu. Na koncu se događa ili to da vozač gubi svest ili da devojka mirno izađe iz kola, zaboravivši nešto na sedištu. Pošto se vozač sutradan vrati na adresu gde ju je dovezao, od njenih roditelja saznaje da je devojka mrtva.

Predanje o „nevesti na Jelašničkom mostu“ lokalna je apropiacija stare i opštepoznate urbane legende o mrtvoj autostoperki (Bennett 1998). Ova američka urbana legenda popularizovana je još sredinom šezdesetih godina 20. veka rokenrol numerom *Lori* u izvođenju kompozitora i pevača Dikija Lija.¹⁰ U

9 Drvo može poprimiti tajanstvena svojstva i zato što se na mestu gde se nalazi stablo u prošlosti dogodila neka nesreća ili tragedija. Jednu takvu priču zabeležili smo u selu Štipina. Dvoje mladih, momak i devojka, čuvali su ovce na jednom uzvišenju koje se naziva Momina čuka; na tom brdašetu se pred mladim pastirrom iznenada stvorila otrovnica i ujela ga. Dok je devojka dojurla s Timoka da mu vodom ispere ranu, momak je preminuo; pastirka, koja je u mladića bila zaljubljena, nije mogla da podnese prizor mladićevog beživotnog tela: srce joj se slomilo od tuge i na mestu je pala mrtva, tik od svog dragog. Na Mominoj čuki gde su dvoje mladih potom pronađeni, izrasla su dva drveta, jedan cer i jedna *granica* (drugi naziv za hrast); tu se i danas održavaju posela i druge svečanosti.

10 Dickey Lee „Laurie (Strange Things Happen)“. Ova numera, izdata kao singl 1965. godine, po svemu sudeći je inspirisana legendom o „vaskrsloj Meri“, utvari mlade žene koja je obilazila plesove u Čikagu tokom tridesetih godina prošlog stoleća. Izvestan broj mladića navodno je opisao susret sa ovom lepoticom čije ruke su bile neobično hladne; devojka bi ih zamolila da je otprate do adrese u aveniji Arčer (ili do obližnjeg groblja) u čijoj blizini je iščezavala. 1939. godine izvesni Džeri Palus je navodno upoznao ovu tajanstvenu mladu

dodiru sa lokalnim kulturnim miljeom u Istočnoj Srbiji, ta legenda je doživela blagi preobražaj i postala vezana za tačno određeno mesto – most na Jelašničkoj reci koji se nalazi na neosvetljenoj deonici puta iza oštre krivine na samom ulazu u selo. Ovaj most skraćuje put između Knjaževca i mnogobrojnih naselja sa druge strane reke Jelašnice, ali predstavlja i „crnu tačku“ na lokalnoj saobraćajnici: prešavši ga pešice, preko dana, primetili smo oko Jelašničkog mosta veliki broj spomenika krajputaša posvećenih žrtvama saobraćajnih nezgoda. Smatra se da ovaj objekat donosi nesreću između ostalog i zato što je, po rečima naših ispitanika, sagrađen na mestu nekadašnje rimske ili pravoslavne bogomolje, ili čak na mestu nekadašnjeg groblja. Takođe, u samom selu se kao uzrok mnogih nesreća, navodi i kletva koju su bacile „vračke.“ Kao rezultat tih kletvi, na rečenom mostu i u njegovoj okolini pojavljuje se utvara u belom koja „osenjuje“ vozače i uzrokuje teške saobraćajne nezgode. Usled mnogobrojnih pogibija, most se širom knjaževačke opštine smatra nesrećnim, pa pojedini vozači noću izbegavaju ovu saobraćajnicu ili postaju naročito oprezni u njenoj blizini.

Bela žena na Jelašničkom mostu (za koju, prema ubeđenju jedne naše ispitanice iz Donje Kamenice, „svi u okolini znaju“) nije, međutim, i jedino predanje koje kao poprište natprirodnih zbivanja pominje most i tajanstvene ženske prikaze. Jedna starica iz Skrobnice ispričevala nam je da je lično videla (pre više decenija) na Gospojnu, u povratku „od Vasiljsku crkvu“, šest žena pokraj mosta na putu između Vasilja i Skrobnice (dva susedna sela). Žene su se „podrukile jedno za drugom“, koračajući u potpunoj tišini (*Žene ne pričaju. Ni one priču međusobno, ni pričaju s nas*). Budući da je bila duboko noć, a put mračan i pust, pešaci iz Vasilja, među kojima se nalazila i naša kazivačica, sustigli su tihu grupu putnica i pozdravili ih rečima: „Oj eve, imamo još društvo, čekajte, idemo u društvu.“ Grupa nepoznatih žena je, međutim, bez osvrta i zastajkivanja nastavila ćutke da se kreće svojim putem; a potom je nestala.

U Vlaškom Polju, na drumu između tog sela i Bučja, nalazi se stari kameni most. S njegove leve strane, u visinu se pruža velika stena koja se okomito spušta na put, odmah do mosta. Jedan zadocneli putnik, izvesni Trivun, prijatelj kazivačicinog pokojnog oca, vraćao se u gluvo doba iz Bučja u Vlaško polje i u blizini kamenog mosta ugledao neobičan prizor:

I on čuje neko šušnjorenje, neko... ama čuje se nešto da ima neki negde, al se okrenul na tam na ovamo, napred, nazad, nema... Kad maši oči on, onaj kamen, na vr kamen mlada nevesta. Bela haljina, bel onaj val, mi ga kaže-mo val... Bel venčić, rukavice bele, tašna bela... bela mlada nevesta, miriše ona mlada nevesta, miriše, miriše na miris, kao bosiljak, kao ćuba... “More, pozagledam ja...” pozagleda on, more uplaši se, pa: “Ne mogu da krakam, da

ženu u Liberty Grouv plesnoj hali u Čikagu, nakon čega ju je otrpao do kuće. Vrativši se sledećeg dana do adrese gde su se prethodne večeri rastali, Džeri je pokucao na vrata i u kući zatekao devojčinu majku, koja mu je saopštila da je njena kćer umrla pre mnogo godina. Na mladićevu molbu da mu starica pokaže devojčinu fotografiju, Džeri Palus se nedvosmisleno uverio da mu se prethodne noći na plesu predstavila sablast u koju se zaljubio. Izvor: www.songfacts.com

bežim, ni da se vrćam za u Bućje, ni da idem, šta sad...” Pa uzne pa on i: “Pomozi bog, ajde da putujemo?” Ništa ne odgovara. Još više se on uplaši od toj i otide. Kad izlegne preko most, pa okrene ovamo po put, prođe preko most, ono blizu do most, on čuje isto tako pričanje, razgovor. Kad se on... “Ma ne smem”, veli, “da se okrenem sa snagu, nego samo sas oči. A ono, veli, od jednu stranu i od drugu, pa od tri-četri beli, ali niski. Kolko pola mlada nevesta, po tri-četri ženski, zagrlili se, stoje uz mladu nevestu. Beži Trivun pa se više ne smeja okrene...Toj su mlade vile, el su si tako male. I od jednu stranu i od drugu, i počele da razgovaraju. Ali on ništa ne razumi šta one razgovaraju. Od stra, i da razumi, on ne bi čul. A one u belo, sve... U bele dreje, ali nisu mlade neveste. Ne dignuto gore, val, venčić – nema ništa, nego samo onako u belo odelo. Ona prava mlada nevesta, onoj... val, mi ga kažemo val, i onaj venac gore, i rukavice bele, i tašna bela na ruke, sve, celokupna mlada nevesta. (N.S. Vlaško Polje, 84 godine)

Šira okolina mosta u gluvodobnoj noći je, kako vidimo, još jedan demonološki hronotop koji gradi odgovarajući kontekst za „stvaranje“ natprirodne sile. Bogate mitske predstave o mostu u narodnoj demonologiji svakako su skopčane sa kultom mrtvih u okviru kojeg ovaj objekat igra veoma važnu ulogu. Most povezuje ovaj sa narednim svetom i preko njega duše umrlih kreću se put raja, ili padaju u ponor, u zavisnosti od težine grehova (Zečević 1982, 28–29). Most kao prag koji simbolički deli gornju i donju ravan, te kao izazov preko koga treba preći „na drugu stranu“ ili se sunovratiti u nepovrat (napred-nazad), u kontekstu demonoloških predanja Istočne Srbije pokazuje se kao zgodan mizanscen za upečatljiv nastup htonskih bića (ovde uglavnom „belih nevesti“). U slučaju jelašničkog predanja, prikaza na tamošnjem mostu dinamičan je akter, a ne samo pasivni izvor jeze i straha. Budući da je to jedino demonološko predanje o „beloj ženi“ u kojem je ona kadra da naudi ljudima – i čak da prekine nečiji život – potrebno je priložiti dodatno tumačenje. Očito je, naime, da ova u knjaževačkoj opštini naširoko poznata modifikacija „pozajmljene“ urbane legende, lokalnom življu služi kao natprirodno objašnjenje za neobično veliki broj saobraćajnih nesreća na deonici puta gde kolovoz prelazi preko Jelašničke reke. Njena ubedljivost – uprkos iracionalnom objašnjenju, ili radije *zahvaljujući* njemu – u kontekstu lokalnih verovanja omogućena je, prema našim teorijskim uvidima, ne toliko činjenicom da se most nalazi neposredno iza veoma nezgodne krivine na putu (jer bi njegova zlokobna priroda bila, otud, rešena na racionalnom nivou), već time što stoji *na samom ulazu u selo*, dakle u tački razdvajanja dva segmenta prostora, seoskog, semantički bezbednog i „otvorenog“, semantički problematičnog prostora prirode. Jelašnički most je dvostruki graničnik koji razdvaja simboličke i fizičke sfere, pa otud emituje naglašeno opasna kulturna značenja veoma prikladna za instrumentalizaciju u demonološkom diskursu. Mostovi između Vasilja i Skrobnice (šest nemih žena) i Vlaškog Polja i Bućja („bela nevesta“ i njena svita), locirani su, za razliku od Jelašničkog, na pola puta između naseljenih staništa (*Ne mogu [...] ni da se vrćam za u Bućje, ni da idem, šta sad*), čime se umesto graničnog, potcrtava njihov

marginalan položaj: oni su „ni ovde ni tamo“, smešteni u liminalnom prostoru koji nije u potpunosti usaglašen sa prirodnim, niti sa kulturnim ambijentom, već predstavlja izraz materijalne kulture usred “ brda pustih među župami“ (vid. Novaković 1965, 64). Takva marginalnost mesta u susticanju s marginalnim vremenom (gluvo doba, period ljudske neaktivnosti i izrazite aktivnosti demona) obrazuje paradigmatični demonološki hronotop u čijoj sferi uticaja se onostrana realnost na začudan i jezovit način otkriva ljudskom oku.

Svakako da mitopoetskoj snazi ovog hronotopa doprinosi i element vode koji je čvrsto pripojen uz ambivalentnu simboliku mosta. U religiji mnogih slovenskih naroda, voda se, naime, slično mostu, zamišlja kao međa između sveta živih i zemlje mrtvih. U Bugarskoj, ljudi veruju da duša umrlog prelazi preko nekakvog polja i dolazi do široke i duboke reke koja je granica između ovog i onog sveta (Mencej 1999, 195). U pojedinim delovima Rusije, veruje se da duše umrlih četrdesetog dana nakon smrti prelaze tzv. *reku zaborava* u kojoj ostavljaju sve svoje uspomene na minuli život (op.cit). Kod Vlaha u Istočnoj Srbiji, voda se smatra živim bićem na koje mogu delovati vradžbine (Gacović 1986, 88). Oko vodenih površina, a naročito ispod mostova, okupljaju se, kako Vlasi veruju, demoni, čume, ale, vampiri i druga htonska bića, gde u gluvo doba većaju kome će i kakvo zlo naneti (Ibid., 89). Ambivalentno svojstvo vode, kao živototvorne i ujedno opasne supstance, potvrđeno je i u verovanjima kod srpskog stanovništva u knjaževačkoj oblasti (lekovita voda sa potočara), kao i u pojedinim demonološkim predanjima koja se tu još mogu čuti i pribeležiti. Jedno takvo predanje, koje smo zapisali 2016. godine u selu Crni Vrh, govori o čoveku koji se kretao pešice, noću, po cičoj zimi pored reke u okolini Balte Berilovca. Taj čovek bio je muž naše informantkinje i u to vreme služio je vojni rok:

I kaže nešto po reku, po led, kao tupa, kao peva kao pevac. I on se uplašio, skinuo onu kapu onu vojničku od glavu i... a nit' je video nešto ni ništa, al' uplašio se. A čuo, čuo... kao po led, po reku, neko hodanje, neki topoti. Pa pevac, “kukuriku” u klisuru, a tu nema kuće, na primer, eto zato je se on možda još više uplašio. Nije plašljiv sad da se plaši od... nešto, ne znam ni ja. Ježim se i sad kad pričam.

Na primeru ove posredovane memorate, zapažamo da kontakt čoveka sa htonskom silom može ostaviti veoma upečatljiv utisak čak i kada ona ne poprima neku okom vidljivu formu, već auditivnim putem najavljuje svoje prisustvo (ovde, topotom i kukurikanjem u gluvo doba – što važi za vrlo loš predznak). Demonski hronotop u gornjem transkriptu (klisura, reka, noć, led) predstavio se junaku predanja kao svojevrсна „slaba tačka“ u prostoru čiju definiciju ugrožava sama struktura mizanscena. Klisura i reljef rečne obale, naime, istovremeno *pripadaju i ne pripadaju* reci: preobraženi viševjekovnim delovanjem vode, oni s rekom čine jedinstvenu celinu; s druge strane, oni su deo kopna, zato što ih reka više ne pokriva; pa stoga i jesu i nisu voda. Neodređenost mesta – poprišta radnje – proizašla iz preplitanja oprečnih kategorija (tečno – suvo, reka – kopno) gradi liminalni prostor čija je struktura porozna i nestabilna, nemoćna

da odoli nadiranju htonskih sila koje teže da se probiju iz onostrane realnosti u ovostrani ambijent.

Gorenavedeni transkript, premda kratak, važan je zato što na efektan način dočarava utisak prostora koji je, uopšte uzev, paradigmatičan za demonološka predanja: utisak da je čovek uljez na posedu čiji vlanik, ili vlasnici nisu „od ovoga sveta“. Ovakva percepcija prostora u demonološkom ključu, prenosi nam mnogo više od puke didaktičke poruke da ljudi ne treba da se kreću po mraku „onamo gde im nije mesto“; ona nam saopštava da je „ovostrani ambijent“ semantički složeno polje u kojem se protok značenja kreće dvosmerno: u jednom smeru, ljudi prepoznaju prostorne celine i pripisuju im kulturna značenja; u drugom, prostor sam nameće svoja značenja ljudima, koja ovi usvajaju na nivou slojevitijem od racionalnog. Ta značenja, naravno, ne moraju biti nužno skopčana sa osećajem jeze ili otvorenog straha. Onda kad, međutim, jesu, ona bude određene slutnje i pokreću određena (zlokobna) očekivanja. Smatramo da je ova, uslovno rečeno, autonomna značenjska dimenzija prostora od velike važnosti za razumevanje i sveobuhvatnije tumačenje demonoloških predanja.

Zaključna razmatranja

Naša analiza prostornih aspekata demonoloških predanja u Istočnoj Srbiji naoko deluje da može da predvidi koja demonska bića se mogu javiti gde i pod kojim uslovima. Ovo, međutim, nije slučaj, najpre zato što folklorne predstave o vampirima, osenjama, vilama, đavolima, „belim nevestama“ i sličnim utvarama koje izazivaju strah i bunilo, a ređe i smrt, uglavnom nisu izgrađene na oštrim razlikama između navedenih natprirodnih bića, ili bar te razlike nisu u svakom konstatovanom slučaju dovoljno jasne da bi se o njima mogle izneti uopštene ocene i izvršiti na njima utemeljene, adekvatne klasifikacije. Cilj ovog rada se doduše nije ni ogledao u građenju novih klasifikacija niti u dopuni već postojećih. Ovaj tekst smo pisali prevashodno s namerom da etnografsku građu prikupljenu tokom terenskih istraživanja u okolini Knjaževca analiziramo iz jednog novog ugla i eventualno ukažemo na širi značaj dobijenih rezultata. Pokušamo li te rezultate da sumiramo u jednoj rečenici, mogli bismo da zaključimo da doživljaj prostora u tradicijskom svetonazoru nije antropocentričan, ili bar da nije takav u potpunosti. Demonološka predanja nam otkrivaju ne samo to da postoje aspekti prostora u kojima se htonske sile osećaju „kao kod kuće“ nego i da je moguće ustanoviti mesta u prirodi ili u graničnim zonama iza kojih priroda „počinje“ – mesta gde je fino tkanje stvarnosti izrađeno na mrtvačkom razboju. Utisak „onostranosti“ takvih ambijenata zaslužan je za formiranje predstave da ljudi dele prostor sa nevidljivim silama od kojih neke presudno utiču na, a neke samo ovlaš dotiču ljudske sudbine. Zbog toga su demonološka predanja najčešće u celosti vezana za ambijent, a njihovi sižeji su krajnje jednostavni (složenost zapleta je uglavnom minimalna).

Jedan deo prikupljene etnografske građe ostao je neobuhvaćen analitičkim rakursom korišćenim u ovom radu. Ta građa tiče se demonoloških predanja koja govore o prodiranju natprirodnih sila iz „otvorenih“ u „zatvorene“ segmente prostora (iz šume, gore, prirode u seosku zajednicu). Retka su htonska bića kadra da izvedu ovakav „kvantni“ skok. Kada je o narodnoj demonologiji Istočne Srbije reč, prelazak iz graničnog/liminalnog područja u ljudski ambijent polazi za rukom samo demonima koji su nauči poznati pod nazivima zmaj (*zmej*) i vodeni bik. Zmaj je ogromno biće koje stanuje pod nekom stenom ili u jami, a kad poleti preko neba iz repa mu prskaju varnice. Vodeni bik je teriomorfni demon koji živi u stajaćim vodama (uglavnom jezerima), odakle izlazi na kopno i ubija stoku. O oba ova natprirodna stvorenja zabeležili smo u široj okolini Knjaževca brojna verovanja i priče, pri čemu se o „zmeju“ govorilo gotovo u svakom selu, a o vodenom biku, kako smo ustanovili, samo na dve lokacije: u Lokvi i Skrobnici. Iako se i zmej i vodeni bik mogu posmatrati kao svojevrsni „ambasadori“ prirode, te pored toga što se vodeni bik može tumačiti kao svojevrsna tačka preseka između prirode i kulture, tačnije kao priroda koja, vršeći funkciju natprirodne sile, unosi u „normalno“ stanje ljudske zajednice element abnormalnog (upor. sa Đorđević Pejović i Ristić 2017, 52–53), oba ova demonska entiteta po jednom bitnom svojstvu odstupaju od htonskih bića o kojima je napred bilo reči. Naime, prostori u kojima oni stanuju ne samo da su „opasni“ za ljude, već su im i fizički potpuno nepristupačni¹¹, pa je kontakt čoveka sa natprirodnom silom iniciran od strane demona. Ova inverzija u siže nalaže da je predanja o vodenom biku i zmeju najadekvatnije posmatrati kao predanja o demonima bolesti koja, da bi se valjano obradila, zahtevaju nova terenska istraživanja i pisanje zasebnog rada.

Literatura

- Bahtin, Mihail. 1989. *O romanu*. Beograd: Nolit.
- Bandić, Dušan. 2008. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko: ogledi o narodnoj religiji*. Beograd: XX vek.
- Bennett, Gillian. 1998. The Vanishing Hitchhiker at Fifty-Five. *Western Folklore* 57(1): 1–17.
- Bratić, Dobrila. 1993. *Gluvo doba: predstave o noći u narodnoj religiji Srba*. Beograd: XX vek.
- Carroll, Noël. 1999. Horror and Humor. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 57 (2): 145–160.

11 Mada ne i neuništivi. Oba jezera iz kojih je u prošlosti, kako se verovalo, izlazio vodeni bik, danas su nestala, pošto su ljudi nadmudrili ove demone i naneli im fatalne ozlede. Kada je pretnja napokon otklonjena i kada su bikovi preostali da se pojavljuju u selu, jezera su ubrzo presušila. U slučaju Lokve, kako tamošnji stanovnici veruju, na mestu nekadašnjeg jezera ostala je jedna velika lokva, po čemu je selo dobilo ime, a samo jezero slilo se u Bugarsku i od te vode je nastalo Crno more. S druge strane, neki veruju da je jezero jednostavno nestalo, dok drugi pričaju da je ono oteklo jednim kanalom do sela Novo Korito, na granici Srbije i Bugarske, gde postoji Lokvanjsko jezero.

- Čajkanović, Veselin. 2014. Iz srpske religije, mitologije i folklora: izabrane studije. Beograd: Evro Giunti.
- Detelić, Mirjana. 1992. *Mitski prostor i epika*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, Posebna izdanja, Knj. DCXVI, Odeljenja jezika i književnosti knj. 46.
- Đapović, Lasta. 1991. Jedan pogled na odnos čovek – prostor. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 40: 161–166.
- Đorđević Belić, Smiljana. 2013. Savremena terenska istraživanja tradicijske kulture: demonološko predanje. U: Zoja Karanović, Jasmina Jokić (eds.) *Savremena srpska folkloristika I*. Novi Sad: Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, pp. 233–250
- Đorđević Pejović, Suzana i Bojan Ristić. 2017. Vodeni bik u izvorima iz Lokve: Folkloristički i dijalektološki osvrt. *Folkloristika* 2/2: 47–61.
- Gacović, Slavoljub 1986. O bajanju i gatanju u Vlaha Istočne Srbije. *Razvitak* XXVI (3): 88–99.
- Kovačević, Ivan. 2001. *Semiologija mita i rituala I. Tradicija*. Beograd: SGC i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Mencej, Mirjam. 1999. Verovanje o vodi kot o meji med svetovoma živih in mrtvih. *Etnolog* 9 (1): 195–204.
- Petrović, Sreten. 2000. *Mitologija raskršća*. Niš: Prosveta.
- Piše, Marko i Ljubica Milosavljević. 2013. Mesta straha: tretman urbanih fenomena u modernoj horor prozi – antropološka perspektiva. U: Sinani, Danijel (ur.). *Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu: tematski zbornik*, (Etnološka biblioteka, knj. 73). Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2013, str. 119–148.
- Piše, Marko i Dejan Ognjanović, 2014. Ruralni gotik i narodna religija Srba: konstrukcija sela kao mesta straha u srpskoj fantastičnoj prozi. U: Radulović, Lidija B. (ur.), Erdei, Ildiko (ur.). “*Etnos*”, *religija i identitet: naučni skup u čast Dušana Bandića [održanog 11. i 12. aprila 2014. godine u Beogradu]: zbornik radova*. Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, 217–235
- Piše, Marko i Bogdan Dražeta. 2017. Prostorni aspekti demonoloških predanja iz istočne Srbije (prvi deo): teorijsko-metodološke postavke i primeri. *Antropologija* 17 (3): 71–89.
- Sinani, Danijel. 2005. *Priviđenja i sablasti u Srbiji – istraživanja u požeškom i knjaževačkom kraju*. Knjaževac: Zavičajni muzej u Knjaževcu.
- Sinani, Danijel. 2010. *Narodna religija – odabrana poglavlja*. Beograd: SGC i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Shires, Linda M. 1988. Fantasy, Nonsense, Parody, and the Status of the Real: The Example of Carroll.” *Victorian Poetry* 26 (3): 267–83.
- Stewart, Susan. 1982. The Epistemology of the Horror Story, *The Journal of American Folklore* 95 (375): 33–50.
- Trbojević, Danilo. 2015. Analiza pozitivnog i negativnog odnosa prema ekonomskom potencijalu geografske, istorijske i identitetske povezanosti sa motivom vampira u Srbiji. *Antropologija* 15, sv. 1: 93–128.
- Trubarac Matić, Đorđina. 2017. Water-Bulls and Water-Cows in Oral Traditions of the World. *Folkloristika* 2/2: 7–10.

- Zečević, Slobodan. 1981. *Mitska bića srpskih predanja*. Beograd: „Vuk Karadžić”, Beograd i Etnografski muzej, Beograd.
- Zečević Slobodan. 1982. *Kult mrtvih kod Srba* Beograd: Biblioteka „Vuk Karadžić“.
- Žikić, Bojan. 2012. *Misao, kultura, identitet*. Beograd: SGC i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

Primljeno: 02. 06. 2018.

Prihvaćeno: 16. 06. 2018.

Marko Pišev
Bogdan Dražeta

Spatial Aspects of Demonological Legends from Eastern Serbia: ethnographic examples and analysis.

Abstract: In this article, beliefs in demonic creatures of human and non-human origin will be presented, based on the ethnographic material collected during the fieldwork research in the broader area of Knjaževac in eastern Serbia, starting from the summer of 2014. Our previously published text dealt with the spatial aspect of beliefs in the other world, through locating and describing liminal areas which bear the characteristics of both this and the next world. Spatial context of these intermedial zones, as will be shown, represents an important condition for the emergence of supernatural phenomena in the demonological folklore. Furthermore, spatial context is filled with cultural content which can be described and analysed. This will be one of the goals of our paper.

Key words: Demonological legends, folk religion, space, boundaries, Eastern Serbia.