

Lidija Radulović

Vampir: osujećeni mitski predak i simbol osujećenog muškog seksualnog potencijala*

Apstrakt: Fenomen vampirizma u tradicijskoj kulturi Srba posmatran je u kontekstu kulta mrtvih i posmrtno sudbine pokojnika u nameri da se ukaže na simboličku predstavu vampira kao osujećenog mitskog pretka. U drugom delu rada, argumentuje se hipoteza po kojoj su različiti koncepti seksualnosti u tradicijskoj patrijarhalnoj kulturi implicitno produkovali određene mitološke predstave o vampiru. Kolizija između različitih maskulinih skripti rezultira potiskivanjem onih koje ne pripadaju javnom pravoslavnom diskursu, tako da su procesi latentne hristijanizacije implicitno reprodukovali predstave o vampiru kao osujećenom muškom seksualnom potencijalu.

Ključne reči: rod/pol, seksualnost, maskulnost, vampir, mitski predak

Vampir mitski "brend" srpske kulture

Etnografska građa o vampiru obimna je u meri u kojoj su bogata i sama verovanja i religijska praksa vezana za ovo demonsko biće. Kako mnogi smatraju, ona je znatno bogatija negoli kod ostalih slovenskih naroda koji znaju za vampira. Termin vampir (*vampire*) stigao je u Evropu putem izveštaja jednog revnosnog sreskog starešine austrijskim vlastima o događaju u selu Kiseljevu (Veliko Gradište)¹. Naime, nakon smrti izvesnog Petra Blagojevića umrlo je i desetoro seljana koji su prethodno izjavili da ih je mučio navedeni pokojnik. Seljaci su tražili da zajedno sa sveštenikom iskopaju telo ovog pokojnika. Našli su telo u neraspadnutom stanju, tako sačuvano da "nije moglo bolje biti ni za života", bez neprijatnog mirisa, sa nekoliko kapi krvi na usnama. Razjarena gomila probila je telo pokojnika glogovim kolcem iz kojeg je zatim istekla sveža i crvena krv. Nepoverljivi T.Đorđević smatra da je sreski starešina ovaj izveštaj pisao ne na osnovu ličnog viđenja, već na osnovu inače prisutnih verovanja i kazivanja se-

* Tekst je rezultat rada na naučnoistraživačkom projektu MNZŽS RS br.147035 *Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije*.

¹ Objavljen u *Vossische Zeitung*, 1725 (kod nas preveden i objavljen u *Vremenu* od 4. januara 1932).

ljaka². Postoje i stariji dokumenti o verovanju u vampire ali oni nam ne govore o samoj formi verovanja. Naime, u Dušanovom zakoniku se zabranjuje vađenje pokojnika iz zemlje i spaljivanje pod pretnjom da će selo platiti vraždu a da će pop koji bude učestvovao u ovom činu biti raščinjen. I nakon toga (naročito od XV do XVII veka) na prostorima bivše Jugoslavije postoje arhivski dokumenti u kojima se pominje "vampir" ali nesumnjivo je značajna činjenica da je naziv "vampir" još u XVIII veku bio svojevrsan "brend" srpske kulture. Kako nismo zaštitili sam naziv "vampir" u nekim rečnicima osporava nam se izvornost pa se navodi da je reč o terminu slovenskog porekla kao na primer u *Rečniku američkog nasleđa (AHD)*³ dok se u trotomnom izdanju poljskog rečnika navodi da je "vampir" reč srpskohrvatskog porekla. Međutim, verovanja u vampira koja su 1725. godine sa ovih prostora otišla u Evropu nisu samo naša, pre bi se moglo reći da su opšteslovenska, budući da su poznata svim slovenskim narodima i da nazivi imaju sličnu osnovu: kod Rusa i Ukrajinaca *upir* i *vapir*, kod Belorusa *vupor*, kod Bugara *vapir* i *vampir* itd⁴. Pretpostavlja se da su u vampira Stari Sloveni verovali još pre nego što su se raselili a da su zatim verovanja koja postoje na našem prostoru nastala mešanjem sa veoma razvijenim religijskim kompleksom vezanim za smrt kod starosedelaca Balkana.

Etnografska građa s kraja XVIII i tokom XIX i XX veka pruža nam različite, ali i nedovoljno konceptualizovane predstave o ovom demonskom biću. Na osnovu generalizovanih deskripcija često ne možemo da rekonstruišemo širi društveni kontekst vampirenja (odnosi u zajednici, odnos zajednice prema članu koji se kasnije povampirio), ili individualni kontekst tj. životne biografije, već se svako vampirenje reinterpreтира kroz naknadne racionalizacije koje vampira smeštaju u kontekst aberantnog života, netipične smrti ili neadekvatne pogrebne prakse.

Vampir u tumačenjima etnologa

Prva velika sistematizacija ove etnografske građe o vampiru izneta je u studiji Tihomira Đorđevića pod nazivom *Vampir i druga bića u našem vero-*

² Đorđević T. 1953 *Vampir i druga bića u našem verovanju i predanju*. Srpski etnografski zbornik LXVI. Beograd: SAN Odeljenje društvenih nauka :152.

³ *The American Heritage Dictionary of the English Language* 1992. Third Edition. Houghton Mifflin Company.

⁴ Narodne predstave o vampiru u našoj tradicijskoj kulturi su veoma bogate ali i neujednačene, razlikuju se lokalna verovanja, nazivi, karakteristike njegovog izgleda, verovanja o transformacijama i verovanja o njegovim aktivnostima. Lokalni nazivi za ovo biće se razlikuju i u krajevima bivše Jugoslavije: *vapir*, *upir*, *lampir*, *vukodlak*, *kodlak*, *tenac*, *gromnik* i drugi.

vanju i predanju⁵. Prvu značajnu, analitičku raspravu napisao je, međutim, tek Dušan Bandić 1980. godine kada je i objavljena, najpre u časopisu *Kultura* a zatim i u njegovoj knjizi *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*⁶. Ova inventivna studija osvetljava vampirizam iz sasvim novog ugla i otkriva, do tada neočene, funkcije i značenja ovog fenomena. Na osnovu izdvajanja osnovnih varijanti predstava o vampiru i zajedničkih ideja koje ih povezuju, formulisanja homogenih ideja i njihovog logičkog povezivanja u šire idejne celine, a zatim primenom komunikacijskog pristupa, Dušan Bandić identifikuje verovanja u vampira kao specifičnu religijsku formu koja nam prenosi određene poruke o aberantnim pojedincima. Funkciju ovih religijskih predstava sagledava u kontekstu "tradicionalnog" tipa društva, malobrojnih seoskih i rodovsko-plemenskih zajednica koje teže homogenosti, a u kojima prisustvo aberantnih pojedinaca pretili da naruši normalno funkcionisanje zajednice. U tom smislu, a u nedostatku institucionalnih mehanizama za kanalisiranje ili sprečavanje aberacija, ceo kompleks verovanja i praksa ubijanja vampira služe kao veoma jasna opomena pripadnicima zajednice ukoliko bi kršili obrasce ponašanja koji su društveno i kulturno propisani⁷. Posmrtno uništenje vampira je, smatra Bandić, simbolično uništenje aberantnog pojedinca. Naime, u društvima tradicionalnog tipa ne postoje institucionalna sredstva za obračun sa takvim pojedincima, te se ovim postupkom zapravo ukazuje na posledice koje čekaju svakog pojedinca koji prekrši društvene norme ponašanja. Na taj način se usmerava i kanališe ponašanje pripadnika zajednice.

Vampirizam je metafora straha, smrti, zla i nedaća, metafora za nepoznate uzroke životnih nevolja kao što su epidemije stoke i ljudi, prirodne nepogode i drugo⁸. Možda se na taj način može i objasniti potreba za verovanjem u očuvano telo pokojnika koje ne truli kao što je očekivano jer, upravo materijalizovano zlo omogućava i da se konkretnim činom ubijanja, probadanja kolcem i spaljivanjem ono i otkloni. Na taj način je uverenost u efikasnost otklanjanja zla mnogo jača kod prisutnih negoli ako bi se recimo vršio neki egzorcistički obred isterivanja vampira koji bi bio zamišljen samo kao nematerijalni princip – duh⁹. Bojan Jovanović primećuje da će nakon rituala ubijanja vampira život u zajednici poteći uobičajenim tokom ali da će svest o uspešnosti takvog postupka uticati na izazivanje budućih kriznih situacija¹⁰.

⁵ Đorđević T. op. cit.

⁶ Bandić D. Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda. U: *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. XX vek, Beograd 1997: 85-115.

⁷ Ibid. 110 -111.

⁸ Jovanović B. Vampir kao metafora. U: *GEI SANU* LII. 2004: 227-234.

⁹ Bandić D. Vampir..... 115.

¹⁰ Jovanović B. op. cit. 231.

Predstave o tzv. živom vampiru¹¹ mogu se posmatrati i kao mehanizam za kulturnu i socijalnu regulaciju međuljudskih odnosa tj. odnosa prema teško bolesnim osobama i odnosa prema pokojniku. Naime, verovanja u "živog vampira", kako je zaključila Gordana Blagojević u svom istraživanju u selu Strelac (Lužnica, Jugoistočna Srbija), zapravo naglašavaju potrebu za održanjem socijalnih veza i brigu o bolesnima, te tako imaju funkciju etičkog regulatora¹². "Živi vampir" je osoba koja teško umire i dugo leži bolesna i sama bez adekvatne brige i lečenja. U selima u okolini Knjaževca, u kojima uglavnom žive stariji ljudi, zabeležila sam slične priče i često imala priliku da čujem da se ispitanici najviše plaše teškog i samotnog umiranja¹³. Ova verovanja, naročito prisutna u selima istočne Srbije, ukazuju na još jednu funkciju u kontekstu nove pojave migracija mladih u gradove i zapostavljanja starih roditelja koji su ostali na selu. U tom smislu, smatram da verovanje u "živog vampira" ukazuje na pokidane porodične veze odnosno ima funkciju opomene mladima i može da reguliše njihovo ponašanje.

Vampir kao osujećeni mitski predak u kontekstu smrti i "posmrtnog umiranja"¹⁴

U noćnoj aktivnosti telo vampira je promenljivo, odnosno, oduhovljeno telo vampira u pasivnom stanju boravi u grobu tokom dana, a zatim, može da se transformiše u toku noći u otelotvorenu dušu ili drugo duhovno biće¹⁵. Aktivnosti vampira variraju od uobičajene predstave da napada i ubija tako što isisava krv, do predstave o tome da se pojavljuje i samo plaši a ne napada, ili, da napada tako što pritiska grudi ljudima u snu. Obično se veruje da dolazi i posećuje svoju kuću ili celo selo, stupa u seksualne odnose sa svojom ili drugim ženama. U svakom slučaju njegova aktivnost je opasna po ljude, čak i ako ih direktno ne napada, a njegov dolazak je neprijateljski i osvetnički. Navode se, međutim, i

¹¹ Predstave o živom vampiru vezuju se za veoma grešne ljude u koje, još za života, ulazi zao duh te njihova duša luta ovim svetom jer ne može da se rastavi sa telom i ode na onaj svet, odnosno, takav čovek veoma teško umire. Živi vampir, međutim, može postati i dete kojem se nije bajalo (Golubinje). Zečević S. *Mitska bića srpskih predanja*. Vuk Karadžić, Etnografski muzej. Beograd 1981: 135.

¹² Blagojević G. Prilog proučavanju vampira u Srba ili lužničke priče o vampiru. *GEI SANU LII*. Beograd 2004: 241.

¹³ Priče su prožete i zdravorazumskim objašnjenjima u stilu da se danas vampire ljudi koji nisu nikada primali injekcije.

¹⁴ Termin koji je uveo Dušan Bandić razmatrajući "posmrtnu sudbinu" pokojnika u tradicijskoj kulturi Srba. Bandić D. Posmrtno umiranje u religiji Srba. u: *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. XX vek*, Beograd 1997: 67-85.

¹⁵ Bandić D. Vampir u religijskim shvatanjima..... 97.

predanja o vampiru koji, budući da obično posećuje svoje ukućane, obavi i neke poslove umesto njih: opere sudove, izvede stoku na pašu i slično.

Povampiriti se može svako bez obzira na pol ili starost. Preovlađuje, međutim, verovanje da se najčešće vampire muškarci i to samo posle 21. godine, dok žene to čine ređe¹⁶. D. Bandić je, kao što sam već naglasila, uočio da se radi o aberantnim pojedincima, ljudima koji na različite načine odstupaju od onoga što se obično smatra "normalnim" u jednoj zajednici. Aberantni pojedinci postaju i aberantni pokojnici. Obično su to ljudi koji su kršili moralne norme datog društva, zli, grešni, oni koji nisu poštovali običaje i tabue jednom rečju, oni koji se nisu saobrazili načinu života koji je društveno i kulturno propisan i koji održava homogenost jedne male zajednice kakva je selo. Ljudi, međutim, mogu da odstupaju od uobičajenih modela i predstava o "normalnom" i, na primer, neobičnim rođenjem (rođenjem u košuljici), ako u toku života dođu u kontakt sa nečistim silama, ako ih neko prokune itd. Pojedinaac može da postane aberantan i u trenutku umiranja, ako je umro nasilnim putem, nesrećnim slučajem (udar groma, davljenjem), dakle, i u ovom slučaju ako je i sam trenutak umiranja drugačiji od onoga što se u narodnim predstavama smatra normalnim, odnosno, prirodnim umiranjem (bolest, starost). U tom slučaju prelazi u kategoriju nečistih pokojnika. Netipični ili nečisti pokojnici postaju predmet različitih verovanja, ali, uglavnom ukazuju na jedan nedovoljno definisan koncept predstava o različitosti kada je u pitanju posmrtna sudbina ovih pokojnika u odnosu na one koji su umrli "prirodnom" smrću. Predstave o vampirizmu uklopljene su u predstave o smrti i povezane su sa kultom smrti u našoj tradicijskoj kulturi. Animističke predstave smrti u našoj narodnoj religiji kombinuju se sa animatističkim predstavama o vampiru.

Poznato je verovanje da se nakon smrti duša odvaja od tela i odlazi na onaj svet¹⁷. Zadatak zajednice je da taj prelaz nesmetano omogući poštovanjem niza ritualnih pravila prilikom sahranjivanja i nakon sahrane u vidu podušja u periodu od godinu dana, a naročito prvih četrdeset dana u toku kojih je i broj podušja veći. Dakle, i sam pokojnik je usmeren i zavisn od živih članova svoje zajednice tako da njegova "posmrtna sudbina" i uključivanje u zajednicu predaka, upravo zavisi od obavljanja svih ritualom propisanih radnji, u protivnom, dolazi do neadekvatne posmrtno sudbine pokojnika koji prelazi u kategoriju nečistih pokojnika. Kontakt između dva sveta se shvata kao veoma opasan ukoliko nije

¹⁶ Gordana Blagojević, međutim, na osnovu svog istraživanja u Lužničkom kraju navodi kako je zabeležila veći broj ženskog vampirenja.

¹⁷ Naime, uslov da duša ode u carstvo mrtvih je da se odvoji od tela. Duša pak, može da se odvoji od tela samo ukoliko se telo raspadne. U Vukovom rečniku reč očajnik znači "nerastvoreno telo u grobu, ljudsko telo koje ne može da se raspadne". Neki autori upravo time objašnjavaju običaj spaljivanja pokojnika koji sigurno omogućuje da se duša odvoji od tela a isto se navodi i kao razlog spaljivanja vampira.

posredovan ritualom. Pokojnici mogu da traže ono što su članovi porodice zaboravili da obave i putem sna ali, jasno su precizirani dani kada je taj kontakt omogućen i posredovan ritualom – to su zadušnice i podušja. Vampir svojom pojavom ruši koncepciju o uređenom i definisanom odnosu između dva sveta i stoga je svaki kontakt sa njim opasan.

Dakle, verovanja u vampira u osnovi predstavljaju strah od smrti, ali pre svega strah od neadekvatne posmrtno sudbine, na koju jedino može da se utiče održavanjem i poštovanjem rituala sahranjivanja i žaljenja na tradicijom propisan način¹⁸. Kult pokojnika je tako jedan od najrazvijenijih kultova u našoj tradicijskoj kulturi, neraskidivo povezan sa kultom predaka. Ako kritičari optužuju Čajkanovića da je grešio kada je narodnu religiju Srba svodio na kult predaka, grešio je na meni inspirativan način. Čajkanovićeve konstrukcije kulta predaka je samo jedna od konstrukcija koje podržavaju ideološki diskurs patrijarhatskog kulturnog obrasca. Patrilinearna društva će svakako konstruisati koncept po kojem se iz kategorije "predak" isključuju žene tj. postaju kategorija "zaboravljenog ili anonimnog pokojnika". Predstave o onostranom svetu i predstave o "prirodi" odnosa međuzavisnosti živih i mrtvih takođe mogu biti ideološki konstrukti koji podržavaju određene odnose u društvu i strukturalnu uređenost. U društvima s kultom predaka, smatra Miterauer, upravo se veze između živih i mrtvih ograničavaju na veze po muškoj liniji, što podrazumeva i određene obaveze prinošenja žrtve obogotvorenim precima ali i obavezu da predak po muškoj liniji pruža potomcima dobročinstva ili ih kažnjava zbog nepoštovanja obaveza prema kultu mrtvih¹⁹. Miterauer nije uočio da je ova veza mnogo kompleksnija i da, na osnovu verovanja i prakse vezane za kult pokojnika, možemo videti da obavezi prinošenja žrtve obogotvorenim precima prethodi određeni odnos prema samom pokojniku i kompleks rituala vezanih za sahranjivanje i žaljenje od kojeg zavisi "posmrtna sudbina" umrlog.

Veze između muškaraca i žena, kao i između samih žena imaju mnogo manji značaj za posmrtnu sudbinu. "Patrilinearni kult predaka dovodi do sakralno zasnovane premoći muškaraca"²⁰, i determiniše svetovne odnose moći. Istovremeno religijski razlozi za produženjem loze mogu da razviju niz raznovrsnih strategija kao što je ona o favorizovanju rađanja muških potomaka kao

¹⁸ Tačno je propisana dužina žaljenja za pokojnikom, međutim, preterano žaljenje žene za mužem upravo dovodi do suprotnog efekta i muž može da se pretvori u vampira. Koliko mi je poznato sličan propis postoji još jedino u ograničavanju dužine žaljenja majke za novorođenčetom. Društvo i kultura poseduju mehanizme kojima regulišu i emotivne odnose – propisuju i dužinu žaljenja – čime zapravo obezbeđuju da se smanji tenzija i strah od smrti, ali i da se nesmetano uspostavi uređeni način života.

¹⁹ Miterauer M. *Kad je Adam kopao a Eva prela: istorijsko-antropološki ogledi iz prošlosti evropske porodice*. Udruženje za društvenu istoriju, Beograd 2001:75.

²⁰ Ibid. 76.

nastavljača porodičnog kulta. Naime, za one koji nemaju muške potomke obično se kaže da će im se "ugasiti krsna sveća", što znači da nema muških potomaka koji bi nastavili porodični kult – slavljenje porodične slave ili krsnog imena. Muški potomak je, dakle, simbolički predstavljen kao "psihopomp" koji brine o duši pokojnika (odvajanju od tela), dok žene obavljaju tehničke aktivnosti koje će tome posredno doprineti. Ko će, dakle, biti kvalifikovan da pređe u kategoriju pretka zavisi, pre svega, od muških potomaka tj. od njihovog poštovanja tradicijom propisanih kulturnih obaveza prema pokojniku u ritualu sahranjivanja, u protivnom ostaje u kategoriji nečistih pokojnika ili vampira.

Ivan Kovačević je pokazao, na osnovu strukturalne analize, da se običaj "prikoljš" može tretirati kao sredstvo za sprečavanje vampirizma, odnosno, da sistem magijskih radnji i tabua vezanih za rođenje i prikoljš predstavljaju kulturne intervencije kojima se unosi red u rođenje i smrt kao "merioce vremena"²¹. Ovom strategijom se obezbeđuje adekvatna posmrtna sudbina i na jednoj strani sprečava aberacija pokojnika opasnog po zajednicu, a na drugoj obezbeđuje nesmetani prelaz u kategoriju predaka – zaštitnika zajednice²². Dodala bih da su i u prikoljšu, kao varijanti lapota, i u samom lapotu, po predanju, egzekutori upravo muški potomci. Žene su zadužene za sprečavanje aberacije prilikom rođenja time što poštuju sistem tabua i magijskih radnji. Međutim, ukoliko dođe do aberantnog rođenja, kako smatra Kovačević, nastupa smrt a duša deteta se pretvara u demona tzv. nekrštenca. Kategoriju aberantnog rođenja možemo, međutim, proširiti na rođenja koja odstupaju od kategorije "normalnih" kao što je rođenje u košuljici. Ono ne vodi u smrt već u kategoriju aberantnog pojedinca kojem se pripisuju demonske osobine, kao što su veštica i zduhać. Iako u našoj tradicijskoj kulturi etnokonceptualizacije o stvaranju ljudskih tela i vezi sa dušom *in utero* nisu gotovo uopšte formirane ili su nejasne, možda se posredno iz navedenih predstava o aberantnom rađanju i umiranju mogu izvesti neke rekonstrukcije koje pokazuju rodnu polarizovanost. Naime, ako od sinova zavisi posmrtna sudbina duše, da li bismo na osnovu rečenog mogli da protumačimo da su majke, odnosno žene, zadužene za sprečavanje aberantnog rođenja, na taj način iskazivale svoje posredne moći u regulisanju sudbinskog puta duše u toku života? Podsetiću da su žene u našoj kulturi bile zadužene za duhovni život dece, za prenošenje religijske i svetovne tradicije. Na drugoj strani, iako su mogle da spreče aberantnu sudbinu pojedinca rođenog u košuljici time što bi javno objavile takvo rođenje i uništile košuljicu, one to često nisu radile²³. Ovakve pred-

²¹ Kovačević I. Prikoljš. *GEI SANU* XXXIX, 1990 : 112.

²² Paradoksalno, prikoljš ubijanjem starih ljudi obezbeđuju kontinuitet kulta predaka.

²³ Vidi više o tome u: Radulović L. Rodno konstruisana 'sudbina' veštice. u: *Maziranje mizoginije u Srbiji: diskursi i prakse (II tom)*. Asocijacija za žensku inicijativu, Beograd 2005 : 340-358.

stave su uklopljene u ideološki sistem koji određuje položaj pojedinca u zajednici na osnovu "nenormalnosti" prilikom rođenja koje rezultira zaposedanjem duše i demonizovanom sudbinom. Međutim, demonizovana sudbina u jednoj patrijarhalnoj kulturi biva rodno polarizovana pa je veštica, predstavljena kao zlo demonsko biće, u stvarnosti proganjana i kažnjavana, dok je zduhać predstavljen kao neko ko radi u korist zajednice, a u stvarnosti na osnovu toga napreduje na društvenoj hijerarhijskoj lestvici, iako mu aberantno rođenje, zapravo nedostatak duhovnih i fizičkih maskulinih karakteristika definisanih u patrijarhalnoj kulturi, to ne bi dozvolilo²⁴. Dakle, iako ne postoje etnokonceptualizacije o mehanizmima začeća deteta, o tome ko (otac ili majka, otac i majka) i na koji način učestvuju *in utero* u stvaranju duše i tela, implicitno se može zaključiti da je žena zadužena za dušu ili duhovnu komponentu – nematerijalni princip koji znači i daje život telu, dok je muškarac zadužen za onaj trenutak kada taj nematerijalni princip treba da napusti telo i nastavi posmrtnu sudbinu pretka. Postoje i mišljenja da se formiranje duše *in utero* dešava, bez udela roditelja, upravo u trenutku kada žena oseti pomeranje ploda, a to znači u trenutku kada je duša nekog preminulog pretka ušla u telo deteta. Osnovni argument kojim potkrepljuju ovu tezu neki autori pronalaze u običaju da se dete naziva po dedi, što svakako može imati veoma različite konotacije. Ovaj koncept, međutim, legitimishe pravo predaka sa očeve strane i mušku dominaciju jer je uloga žene svedena na korišćenje materice kao prirodnog inkubatora²⁵. Istovremeno, da bi se jedna zajednica uopšte reprodukovala ona mora da brine o duši pokojnika tj. pravilnim izvođenjem posmrtnog rituala da spreči moguću demonizaciju.

Kako se u predstavama o vampiru u tradicionalnoj kulturi javljaju i verovanja da je đavo stvorio vampira, tj. da zaposeda duhovno telo pokojnika,²⁶ postaje nam jasnija veza na liniji pokojnik–nečisti pokojnik–đavo, nasuprot vezi pokojnik–zadovoljni pokojnik–predak. Predstave o povezanosti pokojnika i đavola su često kontradiktorne pa tako nailazimo i na primere verovanja da đavo nastaje od povampirenog čoveka²⁷. Na osnovu poznatih predstava o

²⁴ Vidi više o tome u: Kovačević I. *Semiologija rituala*. XX vek, Beograd 1985: 61-78.

²⁵ Godelije i Panof navode primer društva Barija u kojem je sperma predstavljena kao osnova za formiranje kostiju i tkiva deteta i na taj način "joj je data misija da legitimizuje isključivo prisvajanje dece od strane jednog dela njihovih predaka, onih s očeve strane. Suprotan primer je kod Trobrijandana, matrilinearnog društva, u kojem sperma nema nikakvu ulogu u začeću, već doprinosi razvoju fetusa, stvorenog iz mešavine duha majčinog klana i menstrualne krvi pa i tome da dete liči na oca koji, međutim, nije njegov genitor. Godelije M., Panof M. Stvaranje tela. u: *Antropologija tela*. Kultura 105/106. Beograd 2003 : 38.

²⁶ Bušetić T. Verovanja o đavolu u okrugu moravskom. *Život i običaji narodni*. SEZb 32. 1925 : 401; Milićević M. *Život Srba seljaka*. Prosveta, Beograd 1984: 327.

²⁷ Bandić D. O đavolu u narodnom pravoslavlju. *Rad muzeja Vojvodine* 40, Novi Sad 1998:152

đavolu u našoj tradicijskoj²⁸ ali i savremenoj kulturi²⁹ smatram da đavola, na izvestan način, možemo tretirati kao nezadovoljenog pokojnika, koji je bio na korak do predačke funkcije ili kao potencijalnog pretka, za čije su đavolsko stanje krivi i sami potomci. Otuda tako nehrišćanski koncept Đavola i Boga kod Srba, koji ne samo da su na *per tu* sa samim Bogom već im "ni Đavo nije tako crn kao što izgleda". Da se vratimo Čajkanovićevoj "opsesiji" iz koje je došao i do veoma smelih teza o srpskom vrhovnom Bogu kao božanstvu donjeg sveta, crne boje, hromom što ukazuje na htonske elemente i povezanost sa mesecom i simbolima smrti. Srpski vrhovni Bog je tako bog davalac – Dajbog, ali i bog u kojem su personifikovane sile dobra i zla, božanske i đavolske³⁰. Hristijanizacijom ovo jedinstvo suprotnosti prerasta u pravednog Boga koji, između ostalog kažnjava grešnike, i đavola koji je primarno jedini krivac ili neka vrsta alibija³¹ za grešnost ljudi još od prvobitnog greha. Đavo i vampir, đavo ili vampir se mogu smatrati i simboličkom opomenom da nisu svi pokojnici nužno i preci, odnosno, da je idealni model generacijske hijerarhije i odnosa strahopoštovanja koji podržavaju proklamovani patrijarhalni odnosi u praksi relativan, tačnije uporedo postoje različiti tipovi odnosa kao što je pokazala Vera Erlih u njenim istraživanjima jugoslovenske porodice, započetim 1937. godine³². Možda bi bilo preterano reći da u idealnom modelu zajednicom živih upravljaju i svoju moć iskazuju stariji, odnosno, očevi a da sinovi svoju moć iskazuju kroz "promociju" delegata za zajednicu mrtvih, odnosno, predaka ali svakako da predstave o vampiru i đavolu mogu da ukažu na generacijski jaz i odnose koji vladaju u jednom patrijarhalnom društvu.

Vampir iz perspektive rodnog bića kao osujećeni muški seksualni potencijal

Jedan od velikih doprinosa feminističkih istraživanja roda je svakako usmerenost savremene humanističke nauke ka novom, kvalitativno drugači-

²⁸ Čajkanović V. O srpskom vrhovnom bogu. u: *Mit i religija u Srba*. Srpska književna zadruka, Beograd 1973 : 399; Rančić J. *Đavo u mitologiji Južnih Slovena*. Beograd 1997; Barjaktarović M. Đavo u našim narodnim verovanjima. *GEI SANU XVIII*, 1960: 45-60.

²⁹ Istraživanje Dušana Bandića o đavolu u kontekstu narodnog pravoslavlja. D. Bandić (1998) O đavolu... 149-154.

³⁰ Čajkanović V. op.cit. 399.

³¹ Bandić D. O đavolu... 153. Posmatra đavola kao neku vrstu personifikacije podsvesti čoveka, odnosno, podsvesnih nagona koji ga prisiljavaju da, u određenim situacijama, postupa u suprotnosti sa moralnim normama. Predstave o đavolu u seoskoj savremenoj kulturi mogu da predstavljaju neku vrstu alibija pojedincu kad dođe u koliziju sa samim sobom ili svojom sredinom zbog svojih postupaka.

³² Erlich Vera, *Jugoslovenska porodica u transformaciji*. Zagreb 1971 : 36-54.

jem načinu prikupljanja i obrade podataka, kao i insistiranje na umeću postavljanja novih pitanja. Smatram da je jedno od važnih pitanja kako na nov način "čitati" već postojeći etnografski materijal, kako izbeći zamke nepotrebno dokazivanja univerzalne potčinjenosti žena u patrijarhalnim kulturama ili uzdizanja muškosti na nivo norme na primeru sopstvene kulture, kako pronalaziti skrivene forme ženske dominacije i strategije "preživljavanja" koje svedoče o različitim tipovima ženskosti? Počev od rada pod nazivom: *Nečista i neformalno moćna: ambivalentni odnos prema ženi u tradicijskoj kulturi* (2000), u kojem, kako sam naslov kaže, ukazujem na ambivalentne predstave o ženi i ženskosti u našoj tradicijskoj kulturi, moja istraživanja sam usmerila u pravcu istraživanja problema vezanih za rod³³. Tako sam u radu *Rodna "sudbina" veštice* pokušala da dovedem u pitanje neke ustaljene predstave o veštici što, koliko je meni poznato, sa aspekta roda do sada nije primenjivano u stručnim radovima antropologa. Feminističke istraživačice se gotovo slažu u tome da je muška kontrola nad ženskom reprodukcijom i seksualnošću ženskih tela glavno sredstvo za održavanje patrijarhata. U već pomenutom radu, pokušala sam da pokažem da ta kontrola nije apsolutna već, da se mogu uočiti i strategije kojima žene same nastoje da ostvare kontrolu nad reprodukcijom, kao i da se muška kontrola usmerava ka zaštiti žena (što je takođe deo politike moći³⁴) koje su u reproduktivnom periodu života od optužbi za veštičarenje, dok su, na drugoj strani, stare žene (one koje su prešle u klimakterijum) bile podvrgnute optužbama i kažnjavanju.

Društvo i kultura, međutim, konstruišu i nastoje da kontrolišu i mušku seksualnost, naročito izgrađujući etički aspekt muškosti putem religijskih, odnosno, crkvenih propisa. Pravoslavni konstrukt seksualnosti temelji se na biološki određenim definicijama seksualnosti ali i na mitološkim, dogmatskim i kanonskim definicijama kojima se ograničavaju seksualne slobode, propisuju seksualni tabui i obrasci prihvatljivog ponašanja i žena i muškaraca u seksualnim odnosima. U ovom delu rada pokušaću da pokažem da se suprotne definicije muške seksualnosti demonizuju upravo kroz predstave i praksu vezanu za vampira. Demon predstavljen u muškom "rodu", pored toga ili upravo zbog toga, što je većina demona u našoj tradicijskoj kulturi ženskog "roda", mora imati određena značenja koja simbolički izražavaju koncepte muškosti. Predstave o vampiru posmatram kao simboličke konstrukcije određenih obrazaca

³³ Teza o ambivalentnom odnosu prema ženi i kontradiktornom pozicioniranju kao istovremeno mudre i zle, se razrađuje, analizira i tumači kroz radove koji na primeru različitih kultura pokazuju kako se konceptualizuje ovakav odnos prema ženi i kako se ovo kompleksno pitanje vezuje za žensko telo i seksualnost, figuru veštice, menstruacione tabue. King U. Introduction: Gender and the Study of Religion. In: *Religion and Gender*. Ursula King (ed.) Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 2000 : 17.

³⁴ Zaštita nekoga obično podrazumeva potčinjeni položaj onoga koji se štiti.

maskulnosti, pre svega, crkvenog, nehrišćanskog (paganskog) i svetovnog obrasca koji dolaze u koliziju. Porodica, seoska zajednica i crkva imale su presudnu ulogu u reprodukovanju muške dominacije i uopšte konstrukciji maskuliniteta i feminiteta u tradicijskoj kulturi XIX i prve polovine XX veka.

Istorija seksualnosti i antropologija pokazale su različite pristupe seksu u različitim kulturama, kako u prošlosti tako i danas, i srušile predubedjenja zapadne kulture o univerzalnim vrednostima vezanim za feminino i maskulino seksualno ponašanje³⁵. Upravo su istraživanja roda pokazala da "egzistiraju" različite forme femininosti i maskulnosti i tipovi "ženskog" i "muškog karaktera"³⁶. U tom smislu smatra Kimmel trebalo bi govoriti o "maskulnostima" a ne o "maskulnosti"³⁷. Naime, različite kulture i različiti periodi istorije konstruisali su rod različito tako da se raznoobrazne maskulnosti javljaju kao istorijski fakt. U multikulturnim društvima određenja maskulnosti variraju pa

³⁵ Termini "femininost" i "maskulnost" ušli su u širu upotrebu u naučnim, ne samo istraživanjima roda, tako da će u ovom radu biti korišćeni paralelno sa terminima "muškost" i "ženskost". Pod pojmovima "femininost" i "maskulnost" podrazumevam socijalno određeno izražavanje onoga što se smatra položajem, unutrašnjim svojstvima žene odnosno muškarca, karakteristične forme ponašanja očekivane od žena odnosno od muškaraca u datom društvu. Teorija socijalne konstrukcije roda osporava uslovljenost sociokulturnih karakteristika i procesa biološkim razlikama tako da femininost i maskulnost nisu samo prirodne već konstruisane kategorije i nerazdvojni deo ideologije roda u patrijarhatu. Vidi: Tuttle L. *Encyclopedia of feminism*. New York 1986, s.v. *femininity, feminity; masculinity*.

³⁶ Razvoj feminizma kao pokreta, feminističke teorije i prakse i plodotvornog preosmišljanja prirode seksualnosti rezultiralo je, sedamdesetih godina, formiranjem novog naučnog pravca istraživanja roda. Međutim, ženske studije fokusirane na istraživanje žena tek će osamdesetih godina značajno uključiti istraživanja roda, ublažiti oštar feministički ton i pomeriti akcenat sa "žene" na širi krug problema vezanih za polne/rodne razlike, probleme maskuliniteta i seksualnosti. Ove promene će se odraziti na društvene i humanističke nauke koje su u svoj fokus istraživanja uključile i istraživanje roda, pa samim tim i na studije religije i naučne discipline koje se bave religijom. Mogu se uočiti, dakle, glavni pravci uticaja studija roda na proučavanje religije. S jedne strane, uticaj se ogleda u epistemologiji i metodologiji, s druge strane, u izboru tema: istražuju se mnoge, do tada zanemarene teme kao što je marginalizovana uloga žena u religijama; insistira se na rekonstrukcijama koje uključuju detaljno istorijsko istraživanje u cilju otkrivanja glasova, iskustava i doprinosa žena religijskoj istoriji i životu ljudske vrste. Takođe se insistira na rekonstrukciji religijskih verovanja – zadatak pregleda svetih simbola, proizvoda kulture baziranih na specifičnom ženskom iskustvu i rekonstrukciji etičke misli kao i kreiranje novih religijskih svetova povezanih sa ženskim spiritualnim poduhvatom itd. Sva ova kretanja dovela su do toga da se problematizuju i pitanja definisanja osnovnog pojmovnog aparata: religije i magije, religijskog iskustva, svetosti, duhovnosti itd.

³⁷ Navedeno prema: Lohan M. Constructive tensions in feminist technology studies, *Social studies of science*. Vol. 30. n. 6. 2000 : 897.

se u granicama jedne kulture nalazi više tipova. Hegemonistički tip muškosti, povezan s dominacijom vlasti, ne javlja se kao najčešća forma već postoje različiti tipovi za koje se vezuju odgovarajuće norme, pravila ponašanja i moralne vrednosti. Opozicije su, dakle, mnogo kompleksnije i šire, na primer: obrazac hegemonije maskuliniteta nasuprot podređenim maskulinitetima, recimo, na osnovu drugih parametara kao što su rasa, seksualnost, klasa. U okviru istraživanja roda istorijska analiza maskuliniteta otkrila je mogućnosti za razmatranje problema socijalne hijerarhije i odnosa vlasti u okviru društva³⁸.

Seksualnost u okviru feminističke misli shvata se mnogo šire nego što je to konvencionalno, prosto svodenje na nagone i aktivnosti koje vode do orgazma. Elizabet Gros, na primer, definiše seksualnost na četiri načina: 1) poriv, impuls unutrašnjeg nagona usmerenog prema objektu; 2) seksualnost kao radnja, serija praksi koje obuhvataju tela, organe, i zadovoljstva koja obično (mada ne i neophodno) obuhvataju orgazam; 3) seksualnost u terminima seksualnog identiteta – pol tela koji se obično opisuje u smislu roda (društveno i kulturno uslovljenog prihvatanja skupa rodni uloga) i određuje obično kao binarne suprotstavljenosti muškog i ženskog pola; 4) skup orijentacija, strasti i želja kao i postojanje posebnih načina da se te želje realizuju³⁹. Ovo šire shvaćanje seksualnosti takođe uključuje i mogućnost nepostojanja želja ili želje za celibatom, pa se obično deice, monahinje i monasi, sveštenici koji žive u celibatu označavaju kao treći rod. U okviru samih rodova možemo očekivati i različite tipove seksualnog identiteta, kulturno i socijalno promenljive.

Da bi proučio "kategorije poimanja" kojima gradimo svet, Burdije se uputio u neku vrstu, kako sam kaže, laboratorijskog eksperimenta, u kojem je etnografskom analizom objektivnih struktura i misaonih oblika društva Berbera iz Kabilije, koji su mu poslužili kao radni instrumenti, došao do "društvene analize muškocentričnog nesvesnog, koji je sposoban da izvrši objektivizaciju kategorija tog nesvesnog"⁴⁰. Smatram da se u mitologiji implicitno izražava upravo "muškocentrično nesvesno" i da se mitološke predstave o vampiru zasnivaju na protivurečnostima koje postoje između objektivno različitih skripti, ili kako bi Burdije rekao, misaonih kategorija (dispozicija), kao što su svetovna i religijska (pravoslavna i paganska). Znamo da je mitološki i obredni sistem u našoj tradicijskoj kulturi sinkretistički: hristijanizovano paganski i de-hristijanizovano hrišćanski. Mitološke predstave o vampiru trebalo bi da pri-

³⁸ Tosh J. What Should Historians Do With masculinity? Reflections on Nineteenth Century Britain. *History Workshop Journal* vol. 3, 1994:179-202.; Hagemann K., Dudink S. Masculinity as Practise and Representation. *Proceedings of the 19th International Congress of Historical Sciences*. Oslo 2000 : 283-305.

³⁹ *Rečnik osnovnih feminističkih pojmova*. Zorica Mršević i grupa autorki, IP Žarko Albulj. Beograd 1999. s.v. seksualnost (2).

⁴⁰ Burdije P. *Vladavina muškarca*. Podgorica: Cid. Univerzitet Crne Gore 2001: 11.

padaju jednom nehrišćanskom religijskom konceptu budući da njegovo poreklo vezujemo za Stare Slovence. Međutim, ništa ne znamo konkretnije o tim predstavama u dalekoj prošlosti što nam daje za pravo da im osporimo kontinuitet. Naše znanje se zasniva na etnografskoj građi iz XIX veka na osnovu koje su ove predstave o vampiru tumačene kao deo "paganskog nasleđa", međutim, to nam ne daje za pravo da isključimo uticaj hrišćanstva odnosno oficijelne religije i crkve koja je s jedne strane, nastojala da suzbije ovakva verovanja dok su na drugoj strani polupismeni sveštenici i sami učestvovali u ritualima "ubijanja vampira"⁴¹. Istovremeno, čini mi se mnogo značajnijim uticaj pravoslavne crkve koja je pokušavala da nametne, reguliše i opravda određene obrasce ponašanja. Nije nam, međutim, dovoljno poznato na koji način i u kojoj meri je crkva uticala na koncepte seksualnosti u srednjem pa i u XIX veku⁴². U slučaju, recimo, nekih prazničnih razuzdanosti uspevala je u početku da ih izopšti iz crkvene porte ali ne i da ih sasvim iskoreni, tako da u nekim ritualima u XIX veku i dalje nailazimo na iste lascivne scene. Na osnovu srednjovekovnog crkvenog zakonodavstva možemo zaključiti da se insistiralo na zabranama isticanja telesnog principa. Na primer, ponašanje prilikom svetkovina u tzv. "ženskim narodnim plesovima" Svetosavski nomokanon⁴³, okarakterisao je kao nepristojno jer posmatrače "raspaljuju na blud", dok se u Sintagmatu Matije Vlastara naglašava da ove ženske igre "neizdržljivo" podstiču na blud, a preodevanje muškaraca u žensku odeću i obrnuto, u "ludačkim" plesovima sastojalo se od bestidnih i sramnih pokreta⁴⁴. Srednjovekovna pravoslavna crkva ovakvo ponašanje zabranjuje i povezuje sa "paganskim" i "đavolskim" poreklom narodnih običaja. Svetovni standardi na osnovu kojih se određeno ponašanje karakteriše kao sramotno i bestidno su relativni, tj. kulturno i istorijski uslovljeni. Međutim, o kontinuitetu sa navedenim srednjovekovnim tumačenjima svedoče nam i savremeni teološki standardi, na primer, u nedav-

⁴¹ Još je u Dušanovom zakoniku bila predviđena kazna za popove koji učestvuju u spaljivanju i ubijanju vampira.

⁴² Uticaj crkve je naročito oslabio u periodu pod turskom vladavinom kada je hristijanizacija praktično stagnirala a narod se vratio paganskim verovanjima i shvatanjima života. Upravo se nakon tog perioda početak XIX veka opisuje kao vreme dvojnog seksualnog morala, vanbračnih polnih odnosa, preljube i bludničenja što je često vodilo i rađanju vanbračne dece i čedomorstvu. Vidi: Antonijević Dragana. Nasilje nad ženama i seksualni moral: potisnuta povest ustaničkog doba u Srbiji, *GEI SANU* XLVII, 1998, 65-78.

⁴³ *Zakonopravilo ili Nomokanon svetoga Save*. Ilovički prepis 1262. godina, fototipija, priredio i priloge napisao Miodrag M. Petrović. Gornji Milanovac 1991. l.154a.

⁴⁴ *Matije Vlastara Sintagmat*. Azbučni zbornik vizantijskih crkvenih i državnih zakona i pravila. Slovenski prevod vremena Dušanova, izd. Novaković S. Zbornik za istoriju, jezik i književnost srpskog naroda, od. I knj. IV. SKA, Beograd 1907: 256. Navedeno prema: Bojanin S. *Zabave i svetkovine u srednjovekovnoj Srbiji od kraja XII do kraja XV veka*. Posebna izdanja knj. 49. Istorijski institut. 2005: 212.

no objavljenom tekstu teologa Vladimira Dimitrijevića, "Čovek i ranjeni eros, od sveštene ljubavi do sajber seksa"⁴⁵, u kojem sve paganske religije povezuje sa ritualima prostitucije, orgijama, bludničanjem da bi ovakav, paganski odnos prema polnosti suprotstavio pravoslavnom konceptu. O ovom konceptu će biti više reči kasnije, za sada bih naglasila osnovnu notu, a to je, pre svega, aseksualnost, negiranje bilo kakvih aluzija na telesno, puteno zadovoljstvo i insistiranje na odnosu između polova koji je isključivo bračni, monogamni i monoandrični, simbolički uzdignut na nivo odnosa Hrista i Crkve.

Tradicionalna kultura sa dominantnim patrijarhalnim modelom muškosti od muškarca zahteva da bude aktivan, dominantan i agresivan. Ona "neguje" formu kolektivne maskuliniteta pa se od svakog muškog pripadnika društva očekuje da je podržava i reprezentuje kroz seksualnu aktivnost definisanu određenim principima ponašanja. Od muškarca se očekuje inicijativa, dominacija i potencija. Međutim, seksualni odnosi u patrijarhalnoj kulturi predstavljeni su kao nešto što je nečisto, prljavo, sramotno o čemu se javno ne govori. Da li je ova protivurečnost rezultat kolizije crkvenog, nehrišćanskog i svetovnog obrasca maskuliniteta u tradicijskoj kulturi? Muškarac se u takvoj kulturi nalazi u kontradiktornoj poziciji između protivurečnih shvatanja o urođenom seksualnom nagonu koji se pravda prirodom i hrišćanskog (pravoslavnog) shvatanja polnosti po kojem seksualnu energiju treba staviti u službu isključivo reproduktivne funkcije. Ovakvo negativno viđenje seksualnosti u zapadnoj kulturi ima korene se još u grčkoj dualističkoj misli i ideji o duši koja je zatočena u telu, te tako seks predstavlja pobjedu telesnih potreba nad duhovnim, dok je cilj zapravo spasenje koje će omogućiti duši da se oslobodi vladavine telesne puti. Preko Platona i drugih mislilaca, gnostika i manihejaca sve do Avgustina, koji je i ustanovio osnovne seksualne stavove hrišćanske crkve, ovi stavovi ostaju gotovo neizmenjeni sve do danas. Iako u Bibliji seksualni odnos ima svoje opravdanje, Avgustin ga nalazi jedino u slučaju stvaranja potomstva, isključivo u okviru braka, i isključivo u određenoj pozi koja preferira muškarca – odozgo. Svaki seksualni odnos van propisanog smatra se životinjskom požudom kojoj treba doleteti, a celibat i devičanstvo su vrhunski ideali. Koliko su rana medicinska, naučna i filozofska učenja uticala na znanja o seksu i predstave o seksualnosti običnih ljudi još od najranijih civilizacija teško je proceniti. Koncepti o muškom seksualnom nagonu koji mora biti zadovoljen potiču još iz srednjovekovne evropske medicine u kojoj su znanja o seksu i seksualnosti bila u začecima i često se temeljila na pogrešnim premisama i predrasudama. Ideja da se muško seme neprestano stvara i akumulira u određenim količinama, te stoga zahteva pražnjenje da bi telo bilo zdravo, dovodila

⁴⁵ Dimitrijević V. Čovek i ranjeni eros, od sveštene ljubavi do sajber seksa. u: *Muškarac i žena pred tajnom tela, pravoslavlje i polnost*. Priredio Dimitrijević V. Beograd: Pravoslavna misionarska škola pri hramu Svetog Aleksandra Nevskog. 2005: 466-563.

je lekare u situaciju da savetuju različite metode, dijete i vežbe⁴⁶ u slučajevima kada je nemoguće izvesti pražnjenje a da to bude u bračnim okvirima kao što nalaže hrišćanski moral⁴⁷. Teološki diskurs se preplitao sa medicinskim pa su i sami lekari svoja znanja često zasnivali na predrasudama i nastojali da ih usklade sa crkvenom ideologijom. Tako su preporučivali umerenost u seksualnoj aktivnosti jer, nasuprot tome, preteranost iscrpljuje dušu, zaglupljuje i vodi do slabljenja vida, a svaki polni odnos skraćuje život muškarcima za po jedan dan⁴⁸. Religija, kao glavna kulturna odrednica, "gajila" je neprijateljski odnos prema seksu i sve do XX veka⁴⁹ bitno uticala na formiranje određenih obrazaca seksualnog ponašanja.

Pravoslavna crkva deli hrišćanske stavove o seksualnosti koji su, kako to nalaže dogma i kanon, gotovo nepromenljivi i u XXI veku. Eventualno, na osnovu popularne teološke literature, može se uočiti da su modernizovani nekim pitanjima koja se postavljaju pred savremenim čovekom, pa tako možemo čitati u najnovijem zborniku *Muškarac i žena pred tajnom tela – pravoslavlje i polnost*, o temama kao što su: "Mit o bezbednom seksu", "Kondomi predstavljaju visok rizik", "Opasnosti od homoseksualizma: medicinski i socijalni značaj"; "O abortusu i o razvratu"; "Čovek i ranjeni eros: od sveštene ljubavi do sajber seksa"⁵⁰. Međutim, odgovori na ova pitanja, u sve brojnijoj popularnoj teološkoj literaturi namenjenoj vernicima, nisu sasvim u skladu sa modernim vremenom već su anahroni. Patrijarh Pavle u jednom uputstvu vernicima nalaže da se posle menopauze žene i njihovi muževi uzdržavaju od seksualnih odnosa. "Od svijiu svojih članova u braku Crkva traži povremeno uzdržavanje od bračnih odnosa: radi posta i molitve, u doba ženine trudnoće i dr. U poznim godinama braka, pogotovo kad žena pređe klimakterijum, to treba da je redovan način bračnog života svijiu iskreno verujućih"⁵¹.

⁴⁶ Masturbacija nije dolazila u obzir kao metoda jer se kosila sa hrišćanskim moralom i zabranom prosipanja semena.

⁴⁷ Crawford P. Sexual knowledge in England:1500-1750. In:Porter R.,Teich M. (eds) *Sexual knowledge, sexual science: the history of attitudes of sexuality*. Cambridge University Press 1994 : 85.

⁴⁸ Ibid. 91.

⁴⁹ Buloh V. i Buloh B. *Seksualni stavovi*. Fabrika knjiga, Beograd 2004: 43.

⁵⁰ Ovo su samo neki od naslova u knjizi, svojevrsnom zborniku namenjenom "hrišćanima koji žive u svetu, to jest nemonaškim licima, i duhovnicima mirskog i monaškog čina koji rukovode ljudskim dušama. *Muškarac i žena pred tajnom tela: pravoslavlje i polnost*. 2005. Priredio Dimitrijević V. Beograd: Pravoslavna misionarska škola pri hramu Svetog Aleksandra Nevskog.

⁵¹ Patrijarh srpski Pavle. Stav Pravoslavne crkve o upotrebi kontraceptivnih sredstava i pobačaju. Smisao i cilj braka. Biblioteka Verske nedoumice. Beograd 2002: 23. Tekst preuzet iz knjige: Patrijarh srpski Pavle *Da nam budu jasnija neka pitanja naše vere*. Beograd 1998.

Hijerarhijski dualizam polova se posebno radikalizuje u teologiji i mitologiji koje tezu o zloj ženskoj prirodi baziraju obično na neobuzdanoj seksualnosti koju ne može da zadovolji samo jedan muškarac⁵². Hrišćanska teologija, naročito srednjovekovna katolička, ali i muslimanska teologija usaglasile su stav o nezajajljivoj ženskoj seksualnosti koja daleko prevazilazi želju muškarca. Henrik Institoris i Jakob Šprenger,⁵³ autori "Malleus maleficarum" izražavaju preovlađujuće mišljenje katoličkih teologa o seksualnoj požudi žene. Kao majka greha od prvobitnog zavodjenja i navodjenja Adama da prekrši božansku zabranu, ženama se pripisuje da zavode muškarce na polni akt, što se smatra kobnim budući da se preko tog akta prenosi istočni greh⁵⁴. Usled takve požude one stupaju u odnose i sa demonima, konkretno sa Đavolom. Osim toga ovi profesori teologije navode još jedan, zanimljiv razlog ženskog odavanja čarobnjaštvu. Devojke koje su imale seksualne odnose sa muškarcima a zatim su ostavljene, pribegavaju čarobnjaštvu kako bi ih ponovo privukle ili onemogućile polno opštenje sa drugim ženama. U zapadnim krajevima (Bosna, Hercegovina) postoje takođe verovanja u osvetoljubivost devojaka koje postaju more i napadaju bivše momke⁵⁵. Ovakve predstave o ženskoj seksualnosti kompatibilne su sa predstavom o muškarcu koji, s jedne strane, mora da bude potentan kako bi preuzeo vlast nad ovakvom nezajajljivom "prirodom", a s druge strane, inkompatibilne su hrišćanskom modelu o seksualnom aktu koji, ukoliko nije usmeren ka reprodukciji, prenosi praroditeljski greh.

U svakodnevnom životu diskurs o muškom seksualnom nagonu se sputava i kanališe stavom patrijarhalne kulture o seksu kao nečistom i sramotnom. Polni organi se, u tradicionalnoj kulturi, javno ne imenuju već se koriste eufemistički nazivi koji upravo ukazuju na nešto sramotno, pa se pominje muški sram ili sramotan ud, dok je ženski polni organ obeležen samo jednom funkcijom – vodu-pušnjača (RJAZU). Podređeni obično primenjuju kategorije koje su formirane na osnovu stanovišta onih koji vladaju⁵⁶. Tako i same žene u patrijarhalnoj kulturi formiraju predstave o sopstvenom polu kao nečistom, sramotnom i odvratnom pre svega zahvaljujući menstruaciji i uopšte fizičkoj konstituciji polnog organa dok se takve predstave o nečistoći ne vezuju za muški polni organ⁵⁷. Predstave o stvarnoj nečistoći se dalje mešaju tj. utiču na formiranje i predstava o

⁵² Badenter E. *Jedno je drugo*. Svjetlost, Sarajevo 1988 : 120.

⁵³ Dominikanci, inkvizitori i profesori teologije, objavili su knjigu "Malj za veštice" (*Malleus Maleficarum*, 1487) koja je vekovima služila kao priručnik crkvenih i svetovnih organa u progonima veštica.

⁵⁴ Bayer V. *Ugovor s đavolom, procesi protiv čarobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj*. Informator, Zagreb 1982 : 164.

⁵⁵ Petrović A. Mora. *Glasnik Etnografskog muzeja* knj. XI. 1936 : 96-101.

⁵⁶ Burdje P.op. cit. 51.

⁵⁷ I u savremenoj kulturi mnogi muškarci ne peru ruke nakon "male nužde" što implicira da svoj polni organ smatraju čistim.

simboličkoj nečistoći na osnovu koje se određuje funkcija u ritualima. U svim važnim porodičnim ritualima religijski funkcioneri su muškarci dok žene obavljaju samo tehničke radnje ili neke propratne magijske rituale. U obrednim povorkama prilikom poklada, koje je crkva zabranjivala kao paganske običaje⁵⁸, koristi se inverzija polova tako da su javno prikazivanje inače zabranjenog ponašanja, lascivne scene koje upućuju na seks uz predimenzionirane faluse, deo isključivo muške zabave. Dok su ove "muške predstave" javne, u nekim krajevima Vojvodine postojao je do sedamdesetih godina XX veka običaj revene ili ženskog bekrijanja koji se održavao tajno, iza navučenih roletni⁵⁹. Obredne povorke u tradicijskoj kulturi simbolički izražavaju upravo protivurečnosti koje nastaju na osnovu kolizije različitih koncepata seksualnosti pravoslavnog, paganskog i patrijarhalnog. Lascivne scene i simbolika falusa imaju sakralnu funkciju da u obredima preokretanja svetovnog u sveto vreme, simbolički legitimišu mušku dominaciju. U svakodnevnom životu patrijarhalni moral sputava svako iskazivanje seksualnih aspiracija, pa čak bilo kakve intimnosti što je najslikovitije izraženo u opisu iz Crne Gore: "smatralo se da čovjek nije pravi junak i čovjek u smislu te riječi, ako mazi svoju ženu i s njom nježno postupa"⁶⁰. Potisnuti seksualni potencijal se projektuje na ravan onostranog sveta u kojem ne važe norme patrijarhalne kulture, ravan na koju pravoslavna crkva demonizuje sve što nije u skladu sa hrišćanskim konceptima vere već ima pagansko obeležje koje nije uspela da hristijanizuje. To je slučaj sa paganskim božanstvima, magijskim obredima, obrednim povorkama itd.. pa i muškim i ženskim seksualnim potencijalom ili seksualnom energijom. Kod većine ona je dakle "neizvljena" i vampir predstavlja posmrtnu manifestaciju ove potisnute seksualne energije.

Nehrišćanski koncept seksualnosti, u spoju sa predstavama o natprirodnom svetu i strahu od smrti i pokojnika, simbolički se izražava kroz predstave o vampiru, njegovoj aktivnosti, funkcijama i izgledu. Vampir pohodi svoju ženu i održava seksualne odnose sa njom što je razumljivo verovanje u kontekstu kulta mrtvih po kojem umrli imaju iste potrebe kao i dok su bili živi⁶¹. U pripovetkama ali i u etnografskoj građi postoje zabeleške o tome kako se ovo verovanje moglo zloupotrebljavati, pa je često vampir koji pohodi neku udovicu zapravo bio njen ljubavnik. Ženi navodno vampir ne nanosi zlo ali vremenom ona postaje

⁵⁸ O srednjovekovnim zakonicima u kojima se ove zabrane iznose vidi: Bojanin S. op. cit.

⁵⁹ Malešević M. Dan raspusnog življenja, *GEI SANU XLV*, 1996: 65-76.

⁶⁰ Erlich Vera, op. cit., 218.

⁶¹ Iz takvog odnosa rađaju se deca koja nemaju kosti i ne žive dugo. Međutim, postoje i verovanja da su to vidovita deca koja nemaju senku, i mogu da vide i prepoznaju vampira pa su se tako koristila u otkrivanju i ubijanju vampira. Ta deca se zovu vampirdžije.

je bleđa, slabi i gubi snagu. Predstave o njegovoj nasušnoj potrebi za seksualnim odnosom jesu zapravo samo deo diskursa o "urođenom muškom seksualnom nagonu" koji čak i na onostranoj ravni iznalazi načine za zadovoljenjem. Ove predstave se zapravo uklapaju u već postojeći koncept patrijarhalne kulture po kojem svi moraju biti oženjeni ili udati⁶², kao i da umrli ne treba da ode sa ovog sveta ako to nije ispunio. U tom kontekstu se i bračna veza smatra najdubljom socijalnom vezom koja se nastavlja i posle smrti. Kao preventiva da se pokojnik ne bi povampirio može se objasniti i ritual sahranjivanja mladih, neoženjenih koji je poprimao sve karakteristike svadbe. Ovaj običaj je poznat kod većine slovenskih naroda, pa i kod nas. Simbolička svadba se, dakle, objašnjava upravo verovanjem da pokojnici imaju iste potrebe kao što su ih imali za života pa se time sprečava da na onaj svet odu neoženjeni ili neudate budući da nezadovoljni pokojnici prelaze u kategoriju nečistih pokojnika koji na različite načine mogu da remete život u zajednici.

Projektovanje muškog seksualnog nagona (libida) na ravan demonizovane seksualnosti tipično je za srednjovekovno hrišćanstvo, kada se i razvija ceo teološki diskurs o đavolu i njegovoj nezajajljivoj seksualnoj potenciji koji ovlada va ženskom seksualnošću, što je poslužilo kao jedna od osnova u katoličkom svetu za obračunavanje sa vešticama. Đavo u narodnoj religiji Srba nema eksplicitno seksualnu konotaciju a, kao što smo videli, predstave o đavolu ukazuju na jedan podvojen, ambivalentan odnos u kojem on ne figurira isključivo kao metafora zla već, može biti i metafora za osujećenog mitskog pretka. I u savremenoj kulturi sa simpatijama decu nazivamo đavolčićima, a u komparaciji prideva "dobro", "vraški dobro" je sinonim za najbolje. Vrag ili đavo može da opседа kao bestelesni duh, demon, kako žive tako i mrtve. Žena opsednuta đavolskim duhom može da postane veštica, a "đavolje guvno" je mesto na kojem su sahranjene kosti veštice, zapravo, spaljene babe optužene da je izazvala epidemiju u selu⁶³. Pokojnik kojeg zaposeda đavolski duh postaje vampir, a obred probadanja vampira glogovim kolcem ima egzorcističke elemente isterivanja đavola⁶⁴. Iako srednjovekovno pravoslavlje nije eksplicitno infiltriralo predstave o seksualnoj đavoljskoj potenciji u predstave o demonskim bićima, smatram da je svojim odnosom prema paganskim verovanjima i praksi koja je obilovala razuzdanostima i origijastičkim elementima, kao i aseksualnim patrijarhalnim vaspitanjem po kojem je seksualni odnos sramotan i nečist, direktno ostavila prostor da se u narodnim predstavama sputavani seksualni potencijal prenese na demonizovane pojedince i bića.

⁶² Đorđević T. Celibat i brak u našem narodu. U: *Naš narodni život*. Beograd: Srpska književna zadruga. Kolo XXVI br. 174. 1923 : 59.

⁶³ Jovanović B. *Duh paganskog nasleđa: u srpskoj tradicionalnoj kulturi*. Svetovi, Novi Sad 2000: 211.

⁶⁴ Milićević M. *Život Srba seljaka*. Prosveta, Beograd 1984: 326-327.

Varijanta vampira koji ne ubija niti isisava krv već plaši raznim fantomskim aktivnostima, svoju žrtvu muči tako što joj pritiska grudi ili je jaše, ukazuju na seksualni čin. Naime, fantazmi o jahanju kojem pribegavaju i druga demonska bića – veštica, mora, karakondžula, čuma, mogu se povezati sa seksualnim činom. Mora i veštica su, za razliku od vampira, demonizovane devojke i žene koje žive uobičajenim svakodnevnim životom danju, dok se u toku noći pretvaraju u demonska bića koja lutaju i napadaju ljude⁶⁵. U ovoj dvostrukoj ulozi projektovana je predstava o dvostrukoj "prirodi" žene koja još od biblijskih vremena iskušava i manipuliše "prirodnim" potrebama muškaraca⁶⁶.

Kada je u pitanju izgled vampira, preovlađuju verovanja da je vampirovo telo zapravo naduvana mešina koja nema kosti već je ispunjena krvlju⁶⁷. On ima potrebu da tu krv obnavlja što je i preduslov njegove aktivnosti i funkcionisanja, otuda verovanje da ubija ljude isisavajući im krv. Upravo ovo verovanje ukazuje na vezu vampira i seksualnosti, odnosno, izgled vampira asocira na muški polni organ za čiju je aktivnost i funkcionisanje potrebno da nadode krv⁶⁸. Vampir je tako simbol osujećene muške seksualne potencije, simbol

⁶⁵ Da se na sličan način demonizuje živi pojedinac u zajednici primer je zduhaća, međutim, on je dobro i korisno biće čija se seksualnost izražava u junačkoj borbi sa zmajevima i zduhaćima drugih oblasti kako bi rasterao gradonosne oblake.

⁶⁶ Tako da, iako su i žene optužene za veštičarstvo obično iz iste kategorije pojedinaca – odstupajućih od "normalnog" – drastičan odnos prema njima je društvena i kulturna opomena upućena svim ženama koje nisu na bilo koji način saobrazne društveno priznatom ponašanju. U gotovo svim kulturama postoje predstave o prirodi "normalnog", razlike su u tome kako će tu "nenormalnost" funkcionalno iskoristiti.

⁶⁷ Ovo verovanje se navodi kao specifičnost vezana za Južne Slovence. *Slovenska mitologija*. Zepter Book World, Beograd 2001. s.v. *vampir*.

⁶⁸ Predstave o vampiru su pretočene u filmske i književne verzije. Drakula se u filmovima obično prikazuje kao zavodljiv heteroseksualni muškarac koji stanuje u gotskom zamku. Međutim, njegova figura i držanje su feminizovani, ima veliki crni plašt sa crvenom postavom, crvene usne i povezuje se sa ženskim simbolima. Nasuprot njemu, njegov protivnik Van Helsing je oličenje patrijarhalnog hrišćanskog društva sa izraženim maskulinim karakteristikama. Drakula je u ovoj ulozi polno nedovoljno definisana figura koja time dodatno izaziva neprijatnost gledaoca. Međutim, nisu samo njegova pojava i držanje feminizovani već i Drakulina potreba da zameni svoju krv u periodičnim intervalima upućuje na neki oblik menstrualnog ciklusa. Neki autori su čak pokušavali da ženski vampirizam objasne potrebom da se nadoknadi krv koja je izgubljena u toku menstruacije. Upravo mit o vampiru tumače kao priču koja bi trebalo da objasni početak menstruacije kod devojaka. U svim filmovima žrtve vampira su uglavnom mlade device koje leže u krevetu, blede i beskrvne, bez neke volje da se odupru. Kada ih vampir ugrize, Drakuline žrtve ustaju iz kreveta ispunjene novom energijom koja je erotizovana i same postaju vampiri. (Vrat simbolizuje grlić materice iz kojeg ističe krv). Krid B. *Mračne želje*. Muški mazohizam u horor filmu. *Ženske studije*. Časopis za feminističku teoriju br. 8/9. 1997 :134-136.

muške dominacije i moći projektovane na onostranu ravan. Ova metaforična veza vampir-penis se može dalje izvoditi iz propisanog vremena za aktivnost, isključivo noću ili u metonimiji "petao" za "penis" koju Aleksandar Loma izvodi iz analogije sa polnom aktivnošću petla⁶⁹. U slučaju vampirizma petao (odnosno penis) svojim kukurikanjem oglašava prestanak svoje noćne aktivnosti i početak dana. Simbolička identifikacija muškarca, odnosno, njegovog penisa sa petlom može se sresti u različitim kulturama. U engleskom jeziku, na primer, termin *cock* (petao) u slengu znači penis. K. Gerc navodi da su petlovi *par excellence* simboli muškosti na Baliju i da je borba petlova u društvu Balija, za koje je karakteristična minimalna polna diferencijacija u većini formalnih i neformalnih aktivnosti, gotovo jedino područje života iz kojeg su žene potpuno isključene⁷⁰. I u savremenoj kulturi vidljiva je muška "opsednutost" penisom, najočiglednije izražena u strahu od impotencije, brizi oko veličine (dužine) polnog organa zbog čega se razvija cela industrija sredstava za njegovo povećavanje, što nije karakteristično samo za zapadnu kulturu već i za islamsku⁷¹. Fatna Ait Sabbah, na primer, navodi da se priručnici sa receptima o povećanju potencije mogu kupiti i ispred džamija⁷².

Na primeru religijskog fenomena vampirizma u tradicijskoj kulturi Srba pokušala sam da pokažem da različiti koncepti maskulinog identiteta reprodukuju različite religijske ideje i norme ponašanja. Smatram da su, na jednoj strani, određeni segmenti kulture i socijalnog života bili podvrgavani otvorenoj, zakonski sankcionisanoj hristijanizaciji dok su, na drugoj strani, paralelnim procesom latentne hristijanizacije koncepti u suprotnosti sa zvaničnom religijom potiskivani i demonizovani. Izdvojila sam tri relevantna koncepta: svetovni, paganski i pravoslavni da bih pokazala da se njihova kolizija u svakodnevnom životu razrešava projektovanjem na onostranu demonizovanu ravan, što je dovelo do simbolizacije vampira kao osujećenog mitskog pretka i osujećenog muškog seksualnog potencijala.

⁶⁹ Loma A. Petlič, "palidrvce" ili "oploditelj"? *Kodovi slovenskih kultura*. Beograd 1999: 132.

⁷⁰ Gerc K. *Tumačenje kulture II. XX vek*, Beograd 1998 : 228-229.

⁷¹ Upravo se u savremenoj kulturi pletu mitovi kao što je onaj da Srbi zauzimaju prvo mesto u Evropi u kategoriji poželjnih pastuva.

⁷² Fatna Ait Sabbah je inače pseudonim autorke dela *Žena u muslimanskoj podsvesti*. Le Sycomote. 1982. Navedeno prema: Badenter E. op. cit. 121.

Lidija Radulović

The vampire: Thwarted mythical ancestor and symbol of
the thwarted male sexual potential

Ethnographic literature from the late eighteenth and during the course of nineteenth and twentieth century, presents us with a diverse but insufficiently conceptualized notions based on which vampire could be discussed in the context of aberrant life, untypical death, or inadequate burial practice. The structure of ancestral cult, containing among other things ideas of the "nature" of interrelationships between the living and the dead, is only one of the constructions imitating the ideological discourse of old-fashioned cultural pattern, certain relations in the society and structural order. Relations between the living and the dead are limited to ones on the male side, implying the reciprocal obligation: on one hand, respect of the burial rituals and mourning determine the "posthumous destiny", as well as the obligation of sacrificial offerings to godly ancestors, on the other the requirement of ancestors to protect and watch over their descendants in return. In order to be able to reproduce at all a community must mind the deceased's soul, i.e. prevent the possible demonization by properly observing the rituals. In that sense, notions of vampires and the devil are emblematic warnings of the fact that each deceased, necessarily, is not an ancestor, and that the ideal model of generational hierarchy and of awe sustained by the proclaimed old-fashioned relations is actually relative, that is to say the notions of vampires and the devil point to the split in generations and to the governing relations in an old-fashioned society. Directly dependant on the male descendants, aberrant life as well as the aberrant "posthumous destiny" are mechanisms for excluding from the social relations with the dead the ones that can not be given the status of ancestors, so we can conceive them as thwarted mythical ancestors.

In the second part of the paper, I endeavored to demonstrate that the conceptions of masculinity could also be deconstructed through analysis of mythical imagery, for mythological images of say vampires are based on contradictions between objectively different scripts – religious and secular ones. Images of vampires could as well be viewed as symbolic constructions of certain masculinity patterns, first of all church, non-Christian (pagan) and secular patterns that collide. The collision of different masculine scripts results in repression of those not belonging to public Orthodox discourse, so the latent processes of Christianization implicitly reproduced the notions of vampire as thwarted male sexual potential.

Lidija Radulović

Le vampire: Ancêtre mythologique dépossédé et symbole du potentiel masculin sexuel inassouvi

A la fin du XVIII^e et tout au long des XIX^e et XX^e siècles, la littérature ethnographique offre des représentations diverses, bien que peu conceptualisées, qui permettent d'envisager le vampire dans le contexte d'une vie aberrante, d'une mort atypique ou d'une pratique funéraire inappropriée. Le culte des ancêtres comprend notamment des idées sur « la nature » de l'interdépendance qui régit les relations entre les vivants et les morts, ce culte n'étant qu'une construction basée sur un discours idéologique déterminé par le modèle culturel patriarcal, sur des rapports sociaux déterminés et sur une organisation structurelle. Les relations entre les vivants et les morts se limitent aux rapports de descendance en ligne masculine; elles présupposent des obligations réciproques: d'un côté, les descendants sont tenus de respecter les rites funéraires et les usages du deuil pour assurer le « sort posthume » du trépassé, ils sont tenus de porter des sacrifices à leurs ancêtres déifiés; de l'autre côté, les ancêtres sont dans l'obligation de protéger leurs descendants et de s'occuper d'eux. Afin de pouvoir se reproduire, une communauté doit prendre soin de l'âme du trépassé, c'est-à-dire: elle doit accomplir correctement les rites pour prévenir sa démonisation éventuelle. Dans ce sens, les représentations du vampire et du diable constituent un avertissement symbolique, rappelant que les trépassés ne sont pas tous nécessairement des ancêtres. Il en ressort que le modèle idéal des rapports hiérarchiques et respectueux entre les générations différentes, ancré dans la tradition patriarcale, ne dispose que d'une valeur relative dans la pratique: les représentations du vampire et du diable témoignent, en d'autres termes, de l'existence d'un fossé entre les générations dans une société patriarcale. Directement liés au comportement des descendants masculins, une vie ou un « sort posthume » aberrants fonctionnent comme un mécanisme qui permet d'exclure des relations sociales avec les morts tous ceux qui ne sauraient bénéficier du statut d'ancêtre. Ces exclus peuvent, par conséquent, être considérés comme des ancêtres mythiques dépossédés.

Dans la deuxième partie de mon étude, je cherche à démontrer que les concepts de masculinité peuvent être déconstruits par le biais d'une analyse des représentations mythologiques. En effet, les représentations mythologiques du vampire reposent sur des contradictions émergeant d'écritures objectivement différentes, comme le sont les écritures profane et religieuse. Par ailleurs, les représentations du vampire peuvent être considérées comme des constructions symboliques de certains modèles de la masculinité, et notamment des modèles ecclésiastique, non chrétien (païen) et séculier, mutuellement opposés. La collision entre les différentes écritures masculines a pour résultat le refoulement de celles qui ne font pas partie du discours public de la religion orthodoxe populaire. Le processus de christianisation latente entraîne ainsi une reproduction implicite des représentations où le vampire figure comme un symbole du potentiel masculin sexuel inassouvi