

The logo for Nova Srpska Antropologija (NSA) consists of the letters 'NSA' in a bold, white, sans-serif font. A small teal horizontal bar is positioned above the letter 'A'. The logo is set against a dark grey square background.

NOVA  
SRPSKA  
ANTROPOLOGIJA

prvo kolo  
knjiga 7

# ANTROPOLOGIJA SMRTI I

Umiranje, smrt  
i život posle smrti

Uredili:  
Ivan Kovačević  
Danijel Sinani

# **Nova srpska antropologija**

Edicija zbornika

## **Izdavač**

Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu  
u saradnji sa  
časopisom Etnoantropološki problemi  
Institutom za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu  
časopisom Antropologija  
internet sajtom [www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org).  
Srpskim genealoškim centrom

## **Redakcija**

Prof. Bojan Žikić  
Prof. Ivan Kovačević  
Prof. Dragana Antonijević  
Prof. Danijel Sinani  
Miroslav Niškanović

## **Recenzenti**

Recenzentska komisija Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu:

Prof. Saša Nedeljković  
Prof. Vesna Vučinić Nešković  
Prof. Ljiljana Gavrilović  
dr Mladena Prelić, viši naučni saradnik

## **Likovno rešenje korica**

Vladimira Ilić

Elektronsko izdanje

Nova srpska antropologija je neprofitna edicija koje se besplatno preuzima na adresi  
**[www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)**

# **NOVA SRPSKA ANTROPOLOGIJA**

Edicija zbornika

Prvo kolo  
knjiga 7

## **Antropologija smrti I**

**Umiranje, smrt i život posle smrti**

uredili

Ivan Kovačević  
Danijel Sinani

# Reč izdavača

"Nova srpska antropologija" je zamišljena kao edicija koja će prezentirati nove istraživačke pravce u ovoj nauci, započete sredinom osme decenije XX veka. Inovativnost radova je dvostruka: tematska i metodološka i namera je da upoznamo čitaoca s tim novim pristupima kroz zbornike tekstova koji su najvećim delom objavljeni u naučnim časopisima, naučnim zbornicima i, izuzetno, u knjigama iz kojih je preuzeto neko poglavlje. Izbor se zasniva na stavu da istraživački radovi u kojima se interpretira, tumači, objašnjava daleko bolje predstavljaju novu srpsku antropologiju od onih u kojima se iznose teorijska, metodološka i programska načela. Tekstovi sa programskim, teorijsko-metodološkim sadržajem igraju važnu, prevashodno usmeravajuću, ulogu u nauci, ali njeno osnovno telo i "ostavštinu za budućnost" čine radovi koji tumače svet u njegovom konkretnom manifestovanju.

Pred čitaocima je prvo kolo ove biblioteke koje sadrži deset zbornika. Zbornici su publikovani elektronski i odluka da se opredelimo za ovaj oblik izdavaštva je uslovljena novim mogućnostima koje on pruža. Naime, namera je da zbornici ne predstavljaju konačan izbor već da se, u budućnosti, dopunjuju novim tekstovim relevantnim za temu, kada se oni pojave u naučnim časopisima, knjigama ili zbornicima. Štampani zbornici svojom konačnošću ne omogućavaju tu vrstu otvorenosti svodeći je na daleko komplikovaniju i skuplju formu dopunjenih izdanja. Ostavljena je mogućnost urednicima svakog zbornika da u izbor uvrste i gosta- autora koji nije etnolog ili antropolog po obrazovanju (diplomirani etnolog ili antropolog, master, magistar ili doktor) ali je u izabranom tekstu ili tekstovima blizak antropološkom pisanju o temi zbornika.

Kao izdavači morali smo da razrešimo i dileme forme elektronskog izdanja. Morali smo da odlučimo da li ćemo tekstove prezentirati u onom grafičkom obliku u kome su se pojavili u svom originalnom izdanju ili ćemo ujednačavati ta rešenja i praviti novo koje bi sve tekstove učinilo grafički uniformnim. Prvo rešenje omogućava punu izvornost teksta, dokumentarno je i funkcionalno u smislu naučnog korišćenja tj. navođenja i citiranja, dok drugo rešenje zadovoljava estetske zahteve i donosi tehnički uređeno izdanje. Između te dve mogućnosti opredelili smo se za dokumentarnost, svesni da su izdanja u predelektronskoj eri imala različite tipove slaganja teksta i to od pisaće mašine do klasičnog štamparskog sloga. Dokumentarnost ovih zbornika je uslovljena da pismo i jezik budu onakvi kakvi su u izvorniku. Članci su praćeni punim bibliografskim podatkom o izvornom publikovanju tekstova.

## Beleška urednika

Zbornik *Antropologija smrti I Umiranje, smrt i život posle smrti* predstavlja prvi deo Antropologije smrti. Radovi antropologa su podeljeni u dva zbornika s obzirom na njihovu brojnost. U ovom zborniku tekstovi se odnose na umiranje, smrt i verovanja u život posle smrti. Umiranje i valorizacija načina umiranja predmet su teksta Todora Kuljića (gost – sociolog), dok se tradicionalno verovanje u "prikoljš" analizira u tekstu Ivana Kovačevića. Narodno verovanje o umiranju posle smrti analizirao je Dušan Bandić, a moderne oblike ispoljavanja žalosti u novinskim čituljama Ivan Čolović.

Tradicijsko verovanje u vampira predmet je antropološke analize u člancima Dušana Bandića i Lidije Radulović, dok je analiza verovanja u besmrtnost, prisutnog u jednoj novoj religiji, tema rada Danijela Sinanija.

# Bibliografski podaci

## 1. Umiranje i smrt

- T. Kuljić 2013. Dobra smrt – o evoluciji društvenoprihvatljivog načina umiranja. *Etnoantropološki problemi* 8 (1).
- И. Ковачевић. 1990. Прикољиш. *Гласник Етнографског института САНУ* 39.
- D. Bandić. 1983. Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba. *Etnološki pregled* 19.
- I. Čolović. 1984. Značenja novinskih tužbalica. *Etnološke sveske* 5.
- I. Čolović. 1988. Preobražaji novinske tužbalice. *Etnološke sveske* 9.

## 2. Život posle smrti

- D. Bandić. 1980. Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda. *Kultura* 50.
- L. Radulović. 2006. Vampir: osujećeni mitski predak i simbol osujećenog muškog seksualnog potencijala. *Etnoantropološki problemi* 1 (1).
- D. Sinani. 2013. Spasenje i večni život u alternativnom religijskom pokretu – Raelijanska knjiga kloniranih. *Etnoantropološki problemi* 8 (1).

**Todor Kuljić***Odeljenje za sociologiju,  
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beograd  
todorunbg@ptt.rs***Dobra smrt  
– o evoluciji društvenoprihvatljivog načina umiranja**

**Abstrakt:** Prikazana je evolucija društvenoprihvatljivog umiranja u Evropi u novom veku, razlika između tradicionalne, moderne i postmoderne smrti i politička upotrebljivost dobre smrti. Skrenuta je pažnja na deheroizaciju smrti, na promene sećanja na smrt i na detabuizaciju i "revoluciju smrti" u 20 veku.

**Ključne reči:** dobra smrt, umiranje, *ars moriendi*, herojska smrt, revolucija smrti

Svaka kultura propisuje norme dobre ili loše smrti. Kolektivna prinuda ne pritiška samo življenje nego i umiranje. Raznovrsnim scenarijima poželjne smrti, posmrtnih rituala i pogrebnog ceremonijala trebalo je smrt učiniti podnošljivijom, ali i društvenoprihvatljivom. Život je uvek bio hronika nagoveštene smrti ali i katalog poželjnog umiranja. Što je slabije kontrolisana, to je smrt lošija, pa se u skladu sa tim najčešće razlikuju tri tipa dobre smrti: sveta ili spiritualna smrt (žrtvovanje za ideju), medicinski nadgledana smrt i prirodna smrt.

Prva verzija poželjne smrti svakako je politički najupotrebljivija i to u društvima zahvaćenim hroničnim ili akutnim ratom. U miru, pak, ponajviše je poželjna ona smrt koja se dešava u dubokoj starosti pod medicinskom kontrolom. Svuda za dobru važi samo ona smrt koja stiže po generacijskom redu, tj. onda kada mlađi ne umiru pre starijih. Za razliku od smrti deteta, u svim društvima je smrt staraca deo "reda stvari". Smrt, shvaćena kao sudbina ostarelih, izaziva umerenu žalost. To je opštekulturno prihvatljiva smrt. U politici je, međutim, drugačije. Afrikanci se boje smrti poglavice zbog slabljenja integracije plemena, a smrt malog deteta uzimaju kao ništavnu stvar (Toma 1980 II, 141). Na sličan način i islamski teroristi ne žale smrt mladih bombaša samoubica. Sa generacijskog stanovišta umiranje je oslobađanje prostora novim iskustvima i novim očekivanjima mlade generacije. Otuda normalnost umiranja znači da treba najpre predati drugima kolektivne uloge, a ne prerano umreti (nesrećom ili bolešću) (Feldmann 2004, 40). U snažnim krizama i ratovima uzvišena i poželjna smrt može biti i stradanje za državu, veru, naciju ili partiju. U prošlosti integracija smrti u svakodnevicu ne samo da nije bila neobična, ne-

go se naprotiv podrazumevala. Tako je u renesansi lepa smrt bila na romantičan ili na demonski način inscenirano umiranje.

Umetnost umiranja ili *ars moriendi* nije u srednjem veku bila nikakva umetnost nego striktno poštovanje diferenciranog sistema pravila i uputstava, koji treba da omoguće "dobru smrt". Kada bi umirući predosećao kraj, okretao je glavu ka zapadu, a noge ka istoku u pravcu Jerusalima i sklapao ruke na prsima. U dobru smrt spadao je stoički oproštaj od sveta *contempus mundi* (Macho 2007). Zbog vere u spasenje i vaskrsenje hrišćanin se nije bunio protiv smrti nego je vedro prihvatao. Poželjno je bilo umreti bistre svesti, pripremljen i pomiren, sa ljubavlju i nadom u zagrobni život (Toma 1980 I, 264). Ali i unutar hrišćanstva je bilo razlika. U katolicizmu je za dobru smrt važila pripremljena smrt koje nije bilo bez prisutnog sveštenika. U protestantizmu je, međutim, kod dobre smrti bilo važnije prisustvo rodbine, a zadnje pričešće je uprošćeno kao i ritual oko odra. Kod lutera naca nije bilo ni čistilišta ni strašnog suda. Loša smrt bila je strah od suda u času umiranja. Teror suda i pakla je bio čest uzrok straha od smrti. Od 16. veka *ars moriendi* potisnut je novim imperativom *memento mori*. Na smrt se treba navikavati tako što istu treba posmatrati kao stalni pratilac života. Isticano je da život treba svladavati mišljenjem na smrt, ne na agoniju, nego na anti-život, na vakuum života (Macho 2007). Tanka je bila granica između spasonosnog života i spasonosne smrti. Propagiran je svojevrсни trening za umiranje, tj. priprema za smrt stalnim podsećanjem na prolaznost. Živeti, značilo je učiti se mreti. Bio je to način, koji je i francuski filozof Montenj (Montaigne) preporučivao u 16. veku, da se smrti oduzme jeziva stranost. Ne treba zaboraviti da je podučavanje o dobroj smrti bilo upućeno podvlašćenima kao fiktivni surogat za loš život. Hrišćanska tanatopolitika je sistematski propovedala pokornosti bogu i caru.

Današnji beg od smrti postiže se na drugi način – izolacijom samrtnika. Na savremenu viziju poželjnog umiranja smrti nesumnjivo utiče smanjeno suočavanje sa realnim umiranjem. Dok je ranije živeti u zajednici značilo i učiti se umirati u njoj, danas se o tome malo ko podučava. U ranijim stolećima su se i deca kretala oko odra umirućeg, pa je i smrt bila integrisana u svakodnevicu. Danas je umiranje izolovano od grupe, ali je time i pojačan strah od nje. Izmenila se i vizija poželjnog umiranja. Lepa je iznenadna smrt "s nogu", a ne ona dugo očekivana u krevetu. Zato gerontolozi i tvrde da je danas teže nego ranije pripremiti se za vlastitu smrt. Zato što je oslabila vera u zagrobni život i zato što telesna smrt više nije privremena nego se umire zauvek, dobra smrt jeste danas nenadano i lako prelaženje u ništavilo. Danas su umiranje i smrt privatniji događaji nego ranije. Zbrinjavanje ostarelih prestaje da bude stvar porodice. Starenje i neposredno umiranje (koma) izmeštaju se u gerontološke centre. Umiranje je i danas dugo očekivani i pripremani događaj, ali se sve češće zbiva van porodice. Smrt se ne uklapa u sliku društva koje je usmereno ka napretku, fitnesu i mladosti. Umiranje je značajno za TV, novine ili za akcione filmove. Postmoderni tanatolozi tvrde da mi zapravo nismo ni potisnuli smrt, nego samo



mrtve. Suočavanje sa vlastitom smrću olakšava stalno odlaganje i "realni privid" da je smrt uvek smrt drugog. Ovo odlaganje olakšava i okolnost da se iz zajednice živih sve više isključuju stariji kojima se bliži smrt. Vlastita smrt nam je i nezamisliva, čak u nju i ne verujemo, tvrde psihoanalitičari. Da li je to produktivni zaborav koji sprečava sputavanje života, ili potiskivanje smrti umanjuje našu ljudskost? Kako bilo, menja se slika normalne smrti.

### Tradicionalna, moderna i postmoderna smrt

Da realni uslovi prosečnog umiranja nisu pretrpeli duboke promene ne bi se izmenila ni vizija normalne smrti. Uslovi i smisao življenja nametali su i viziju njegovog poželjnog kraja. Sociološkoistorijski gledano može se razlikovati tradicionalna, moderna i neomoderna smrt, kako je to učinio britanski sociolog T. Valter. Kod prve je telesni kontekst brza i česta smrt, društveni kontekst je zajednica, a autoritet je religija. Kod druge je smrt skrivena, kontekst umiranja je javni bolnički, a ne privatni, a autoritet je medicina. Kod treće verzije smrti ova je produžena, privatno postaje javno, a autoritet je sam pojedinac. Walter upozorava da je reč o idealnim tipovima, ali ne i poželjnim obrascima umiranja (Walter 1994, 47).

Društenoprihvatljivo okončanje života je nešto bliže raščlanio berlinski sociolog H. Knoblauch. Slično Valteru, i on je uočio da je kod tradicionalne smrti autoritet tradicija, figura autoriteta je sveštenik, dominantni diskurs je teologija, a način svladavanja smrti je molitva. Ovde se seli duša, telesni kontekst je život sa mrtvim, a društveni kontekst je zajednica. Kod moderne smrti autoritet je profesionalna ekspertiza, figura autoriteta je lekar, dominantni diskurs je medicina, svladavanje smrti je ćutanje, seli se telo, telesni kontekst je kontrolisana smrt, a društveni kontekst je bolnica. Kod postmoderne smrti autoritet je lični izbor, figura autoriteta je sam pojedinac, dominantni diskurs je psihologija, oblik svladavanja smrti je ispoljavanje osećanja, seli se ličnost, telesni kontekst je život sa umirućim, a socijalni kontekst je porodica (Knoblauch 2011, 34). U ovoj skali razvoja slabi i iščezava javna ritualizacija smrti.

Navedene klasifikacije nagoveštavaju promenljivost poželjnih istorijskih obrazaca umiranja koje, manje ili više oblikuje hegemonu epohalna svest (verska, laička, patrijarhalna, individualistička, postmoderna). Da bi ove faze bile još jasnije treba uvek imati na umu i različite dominantne istorijske uzroke i uslove umiranja. Nije se uvek umiralo od istih bolesti niti u istim uslovima. Kod tradicionalne smrti najčešći uzrok je bila zarazna kuga, dok kod moderne prevladavaju maligne i koronarne bolesti, a u neomodernoj fazi uz prethodne bolesti stigao je i AIDS. Analogno tome, različite su i očekivane dužine života (40, 70 i 80 godina) i socijalni i medicinski uslovi umiranja. Toni zapaža da se u prvom slučaju živelo sa smrću, u drugom je smrt bila kontrolisana, a u trećem se živi sa umiranjem. U

ranijim dobima tipična smrt je bila dečja (zbog visokog mortaliteta novorođenčadi), a tek kasnije je to postala smrt starijih. Kod rečenih oblika umiranja hrabrost samrtnika ispoljava se u molitvi, tišini ili u razgovoru (Walter 1994, 48). U pomenutim klasifikacijama različiti autoriteti koji kontrolišu smrt su religija, medicina i sam pojedinac koji bira način vlastitog umiranja. Svaki autoritet ima institucionalni oslonac. Kod tradicionalne smrti to su crkva, proširena familija i selo, kod moderne su to bolnica i nuklearna porodica, a kod neomoderne to je sam pojedinac u porodici ili okružen savetnicima (koji ga neguju). Tako danas u SAD i SR Nemačkoj sam pojedinac sve više kontroliše smrt i očekuje je u svom domu (Walter 1994, 54).

Doduše, toga je bilo i ranije, ali u drugim uslovima. Jedan primer iz svako-dnevice može dočarati navedene razlike. Kako je umirala francuska seljanka u 19. veku? Nakon iscrpljenosti od zarazne bolesti posle četiri dana tražila je seoskog sveštenika. Ovaj je stigao i teo da joj pruži zadnju pričest. "Ne još", rekla je. "Ja ću Vam reći kada dođe vreme". Dva dana kasnije ponovo je pozvala sveštenika, primila pričest i umrla (Walter 2003, 218). Bila je to dobra smrt u skladu s običajima, i u mnogome različita od današnjeg umiranja. I Arijes je našao da je u 17. i 18. veku ritualnom činu umiranja predsedavao sam samrtnik koji uopšte nije imao tremu (Arijes 1989, 180). Još od kasnog srednjeg veka čovek je bio gospodar svoje smrti, a sama smrt je bio izuzetan trenutak njegove individualnosti (Arijes 1989, 182). Štaviše, sve do 1930-ih u Francuskoj umirući zapoveda smrću kao javnom ceremonijom, sastavlja poslednju volju, prima pričest i rodbinu za oproštaj. Stvari su se izmenile tek kada je sa napretkom medicine smrt postala sve manje nagoveštena. To je imalo za posledicu da se samrtnik stavlja pod starateljstvo kao maloletno dete jer mu se oduzima pravo da zna kada će umreti (Arijes 1989, 170-171).

To pravo mu nije naglo uzeto nego mu ga je spontano uskraćivao napredak medicine koji je brže ili sporije menjao viđenje raznih telesnih uzroka smrti. Do "promene paradigme" je došlo čim se bolest prestala magijski spekulativno tumačiti kao narušavanje ravnoteže životnih sokova, i počela medicinski egzaktno objašnjavati kao nešto što je smešteno u organima. Čim je počelo organizovano seciranje promenio se i odnos prema smrti. Hirurzi koji su do tada bili zanatski neakademske poziv postali su u toku 19. veka jedna od najuglednijih akademskih medicinskih profesija (Knoblauch 2011, 37). Tek je seciranje omogućivalo egzaktno utvrđivanje smrti i potisnulo ranija nagađanja. Bio je to krupan medicinski, ali i tanatosociološki preokret. Nije se promenio samo odnos prema mrtvom telu nego i prema dostojanstvu umrlog. Leš je prestao da bude nedodirljivi fetiš. Naredna "promena paradigme" stigla je sa tehnološkim i ultrazvučnim metodama, pa se od mrtvih i seciranja medicina opet okreće živima. Od celine tela okreće se ka obolelom delu (Knoblauch 2011, 45). Seciranje su zamenile nove dijagnostičke tehnike (ultrazvuk, skener), pa je ponovo potisnuto mrtvo telo. Pomenute promene u odnosu prema mrtvom telu uticale su i na ne-

medicinsko korišćenje leša, tj. na odnos prema onostranom i dostojanstvu umrlog. Da su vrlo složeni posrednici između medicinskog odnosa prema smrti i političke upotrebe smrti zavisili samo od razvijenosti opšte istorijske svesti, a ne i od raznih ideologizacija, tanatopolitika bi bila svakako manje aktuelna.

Politika se i u ovaj odnos mešala. Najpre treba reći da je napredak medicine nepovratno potkopao autoritet religije u nadzoru nad smrću i time prekinuo dugu tradiciju iracionalne ideologizacije dobre smrti. Ne samo zato što je nekada umirućem pozivan sveštenik, a kasnije lekar, nego se ranije umiralo u lokalnoj zajednici gde je svako znao želju samrtnika, dok danas nema želja kako da se okonča život. Kako svedoči pomenuti slučaj seljanke, *ars moriendi* 19.veka je značio da je samrtnica osećala da će umreti i bila namerna da umre već nakon nekoliko dana od zaraze. Tome nasuprot, danas se borimo da naučimo da umiremo lagano od degenerativnih promena. Razvoj nauke i kulture nesumnjivo reguliše i poželjni *ars moriendi*. Već je rečeno da su na ove promene ponajviše uticali sekularizacija, rast individualizma i napredak medicine. Ovi činioци su na novi način otvorili pitanje da li je dobra smrt lagana i da li stiže onda kada mogu da biram njen trenutak ili je, pak, smrt dobra samo onda kada je brza i iznenadna? Danas se dilema oko toga kako dobro umreti svodi na to kako živeti mesecima ili godinama znajući da umiremo (Walter 2003, 219). Zato je danas poželjno umreti nepripremljen u snu dvadesetak godina nakon penzionisanja, nakon partije golfa i lepog obroka, iako su šanse za to male. Sve učestalije maligne bolesti i demencija svode iznenadnu i nesvesnu smrt na privilegiju manjine. Ove promene su tanatopolitički važne zato što su izmenile i viziju herojske smrti. Za novu herojsku smrt danas važi dugo rvanje sa rakom jer u društvima koja dugo nisu bila u ratu, nema herojske smrti na bojnopolju kao političkog potencijala.

## Deheroizacija smrti

Herojska smrt je važan simbolički kapital svake politike. Pogotovo onda kada se žrtvovanju života zarad odbrane nadređenih vrednosti pridaje mučenički karakter. Sadržinski gledano, dobre smrti ideološki se razlikuju po vrednostima (verske, nacionalne, klasne) za koje je život položen. Formalno gledano, dobra smrt je svako ulaganje u novi život organizovane grupe (od plemena do države) koje se, simbolički gledano, i ne tumači kao nestajanje umrlog nego kao njegov prelaz u večnost. Još uvek je u ratničkim društvima herojska smrt na bojnopolju poželjnija i zato što je krv (kao ključni simbol smrti i života) politički vrlo upotrebljiva. O tome svedoče i rituali žaljenja. U plemenskim društvima u Evropi "koja su živela sa zapetom puškom", običaji narodnog žaljenja dugo su bili ratnički. Lelek je bio prožet ratničkim motivima, a tuga je vezivala bratstvo. Važilo je pravilo "Dok smo zajedno, jači smo" (Stojanović 1980). Ovde naknada za iznenadnu nasilnu smrt nije bio onostrani raj nego ovostrana krvna osveta.

---

*Етноантрополошки проблеми, н. с. год. 8. св. 1 (2013)*

Smrt neosvećenog je drugačije doživljavana od smrti onoga koji je bio osvećen. Moralni imperativ plemenske obaveze da se namiri dug u krvi homogenizovao je grupu jednako kao i kult ubjenog. Zato što su i na drugoj strani potomci i srodnici ubice u krvnoj osveti jamčili za grehove predaka, krvnu osvetu je bilo teško prekinuti. Osveta je na neki način prevodila zlu kob u dobru smrt. Koliko god ova smrt bila preuznošena kao poželjna i za grupu spasilačka, ova je bila nazadnija što je više slavila uništenje života članova drugih grupa. Ova uništenja su uvek zamagljavana i ideologizovana tako što je agresija prikazivana kao odbrana kao što je to Hitler učinio kada je napad na Poljsku 1939. obznanio kao samorazumljivo uzvratanje paljbe. Ekvivalentna razmena smrt za smrt ostala je obrazac dobre smrti u svakoj ratnoj politici. Odmazda je ostala legitimna i onda kada je krvna osveta potisnuta državnim propisima kojima je ubistvo nadoknađivano neekvivalentnom zatvorskom kaznom.

Sa slabljenjem plemenske strukture i zabranom da se smrt ekvivalentno namiruje smrću, menjala se i žalost. Modernizacija načina umiranja, sahranjivanja i tugovanja u 20. veku dalekosežno je oblikovala ne samo društvenoprihvatljivi ceremonijal privatnog umiranja nego i javno tugovanje za uglednim pokojnikom. S druge strane istorijski obrasci simbolizacije i političke instrumentalizacije groba ostali su u izvesnom smislu slični. Danas je sve više kremiranja, sve je kraće vreme između smrti i pokopa, i sve je manje interesovanja da se telo umrlog izloži gledanju. Sve je manja i spremnost da se nosi crnina ili na neki drugi način pokaže tuga. Ali *laudatio funebris* nije gubio na značaju. Naprotiv.

Premda je modernizacija marginalizovala tradicionalnu pratnju pokojnika (susedi, rodbina, popovi), krajem 20. veka pogrebni ceremonijal je retradicionalizovan. Dobar pogreb je ponovo klerikalizovan. Danas u bivšim socijalističkim društvima zahvaćenim retradicionalizacijom skoro da nema sprovoda bez sveštenstva. Umiranje jeste modernizovano, ali ne i sahranjivanje. Pojedina se, po pravilu, još pre smrti izdvaja iz središnje društvene mreže (umire se u bolnici ili u staračkim domovima), pa se time i smanjuje društveni potres zbog smrti (Feldmann 2004). Ali u pogrebne ceremonije se vraća crkva. Kod sahrana slavnih javnih ličnosti i dalje je aktivna konkurencija jer umrlog svojataju rivalske grupe. Na delu je ubrzana modernizacija, birokratizacija i individualizacija smrti: menja se normativna dimenzija smrti (svetovno poimanje smisla i vrednosti života potiskuje mistiku smrti) i njena ekspresivna dimenzija (menja se način izražavanja tuge), ali uz obnovljenu simboliku nadzemaljskog života. Dok je u tradicionalnim društvima umiranje člana bila javna predstava, danas je umiranje uglavnom birokratski regulisano. Dok je ranije vladao običaj ličnog opraštanja od pojedinca na samrti, danas većina izbegava ovu vrstu kontakta. Opada suočavanje sa neposrednom smrću. Čak se teško oboleli i umirući skrivaju, a na sahranama je sve manje dece.

U celini uzv umiranje je potisnuto i tabuizirano, ali je pogrebni ritual reklerikalizovan. Ranije je umiranje bilo događaj u domu, kada se oko samrtni-

ka kupila porodica i susedi, a pokojnik se od njih opraštao. A sahrana je bila događaj u kom je učestvovala zajednica. I značaj komemoracija je bio važan. Narod je izražavao žalost ne samo aktivnim radnjama već i nečinjenjem. "U Crnoj Gori, kad se lelekom oglasi nečija smrt, u selu se obustave radovi, a ako je u toku obrada zemlje, volovi se ispregnu" (Stojanović 1980). Bratstvo je mrtvog žalilo obično po godinu dana.

Danas su ideali mladost, zdravlje, učinak, napredak, potrošnja i uživanje, pa i otuda umirući nemaju šanse da se integrišu u društvenu okolinu. Premda strah od smrti i bolesti ne opada, društvo sve više izoluje bolest, smrt i bol. Smrt je već dugo tabu tema. Kako je zapazio F. Arijes ranije su groblja bila centri javnog života (pijace, mesto čitanja presuda, susreta, pa čak i igara), a danas su groblja geta smrti prognana van grada. Nekada su pokojnici počivali usred grada, pa je braniti grad značilo braniti svoje mrtve. A onda su groblja pomerena u predgrađa (Toma 1980 II, 145). Umiranje je postalo sve manje vidljivo kada je smrt potisnuta iz doma u bolnicu. Na neki način smrt izumire. Danas u Nemačkoj 65% ljudi umire u bolnicama, 25% u domovima, a samo 10% u kućnom okruženju (Noczyński 2010). Umiranje se kao neprijatan i kao prljav događaj više stoički ne trpi, nego se potiskuje iza zidova bolnice ili stračkih domova. Na taj način smrt se lakše potiskuje, pa se ni mnogi odrasli još nisu suočili sa umiranjem. I žalost se sve manje iskazuje. Ljudi su nesposobni da tuguju, a time i da umiru. Samrtnik je opterećenje, prenosi se u bolnicu, neretko iz straha najbližih, koji nisu zreli za suočavanje sa smrću. Smrt je usamljena i stvara usamljenost. Društvena smrt stiže penzionere pre fizičke jer postaju nepotrebni. Osiromašeni penzioneri u kapitalizmu okončavaju okrutno razapeti između straha od smrti i straha od života (Toma 1980 II, 164). Odbacuju ih i porodice i bolnice. Izbegavanje suočavanja sa smrću danas otežava i samo doživljavanje smrti. Kao dobru smrt postmoderna tanatologija ne ističe herojsku smrt, ni hrišćansko žrtvovanje, niti bilo kakvu insceniranu i kreativnu, nego sasvim svakodnevnu smrt.

Lako je pojmljivo da je ovim izmenjena i vizija herojskog umiranja i time politika uskraćena za jednu važnu stranu simboličkog kapitala. Tradicionalna herojska smrt je u mnogim kulturama bila rezervisana za žrtvovanje života u ratu, dok je danas herojsko umiranje inkluzivnije. U njega spada hrabra borba protiv teških bolesti, kao što su rak i AIDS. Da li je danas heroj onaj ko umire i pri tome ostaje do kraja hrabar ili onaj koji traži aktivnu pomoć u umiranju? Ima li heroizma kod traženja eutanazije? Svakako da ima, ali je ovde važno konstatovati da herojsko umiranje nije danas vezano samo za politiku. Nije to više samo rvanje sa javnim neprijateljem nego i sa ličnim telesnim tegobama. Dakle vizija poželjne smrti menja se zbog naraslih očekivanja od života, zbog raznovrsnosti življenja, rasta obrazovanja ali i zbog višedimenzionalne društvene nejednakosti. U mreži nejednakosti ne treba zaboraviti ni generacijske razlike kod suočavanja sa smrću. Stari i mladi nisu suočeni sa smrću samo u zajedničkoj sadašnjici koju zajednički dele, nego i u mnogim različitim

sadašnjicama, koje nameću generacijske perspektive. Prosto rečeno, udaljenost od tačke smrti je u miru generacijski različita i meri se u odnosu na prosečni životni vek. Međutim, u ratu nema generacijskih razlika kada je u pitanju odnos prema smrti. Udaljenost od smrti za sve generacije u ratu je ista. Na prvoj borbenoj liniji nema različitih sadašnjica. Dok je generacijsko usaglašavanje svesti o smrtnosti teško, jer su različita iskustva i očekivanja 20-godišnjaka i 70-godišnjaka, dotle je boračka svest sa fronta nadgeneracijski homogena. Još u jednom smislu je odnos prema smrti generacijski uslovljen. Sve do ranog prosvetiteljstva u 18. veku čovek je u život ulazio mlađi, ali je i mlađi izlazio iz njega. Tek se sa 18. vekom i sa produženjem životnog veka usled napretka medicine, rasta higijene i poboljšanja uslova života javlja starac (Toma 1980 II,162). Menja se i politička upotreba smrti. Dugo su više žaljeni mlađi, kadri da nose oružje. Smrt mladog ratnika (u antici Ahila i Hektora) koristila se za jačanje jedinstva grupe. Kasnije se granica pomera, pa i smrt starca postaje značajna jer se politika nije svodila samo na umešnost u borbi. Dok je u primitivnijim društvima starac bio pod-čovek ili nad-čovek (balast ili čarobnjak), u modernim društvima starost nije neuspeh, doduše nije ni naročiti izvor ugleda, ali se politički mogla koristiti. U usmenim kulturama starost je bila sinonim mudrosti. Gerontološki autoritet ove vrste vidljiv je u Titovom nadimku Stari i u Dražinom nadimku Čiča. U politici je pogibija mladih emotivno heroizovana i jačala je grupnu koheziju, dok je smrt harizmatičkih nezamenljivih staraca ozbiljnije ugrožavala jedinstvo političke grupe. Ne treba zaboraviti da je heroski konstruisana smrt naročiti motor rata. U ratu je smrt heroja plodna jer je uzor žrtvovanja i zato što podstiče na osvetu. Naravno nakon rata herojska smrt ostaje kao simbolički kapital samo kod pobednika, dok je smrt vojnika koji je izgubio rat jalova. Dobra smrt, dakle, zavisi od dobrog rata, a dobar rat je samo onaj koji je okrunjen pobedom.

### Promene sećanja na smrt

Ovo otuda što pobednici svoje mrtve pretvaraju u besmrtne dok su poraženi lišeni simboličkog kapitala dobre "isplative" smrti. Za dobru smrt važi ona koja se duže pamti. Javno pamćenje umrlog zavisi od procene njegovog društvenointegrativnog značaja. Nema jedinstva grupe bez zapamćene prošlosti koju čine mrtvi. Ako se sećamo da bismo pripadali, onda je sećanje na izabrane mrtve u stvari isticanje pripadnosti određenim vrednostima i grupama. Ako je povrh toga reč o sećanje na poginule, onda se stvara naročita vrsta identiteta stečenog kroz žrtvu.

Koliko god ih štitio naročiti pijetet, ni društvenointegrativni sadržaji ove vrste nisu bili statični. Pored promena društvenoprihvatljivog ličnog umiranja i javne smrti menja se i samo sećanje na smrt. Uprkos svesti o sveopštoj smrtnosti,



smenjivali su se različiti hegemoni istorijskopolitički konteksti kulturne proizvodnje i reprodukcije sećanja na mrtve. Reč je o evoluciji kriterijima kod izbora mrtvih koji se pamte, zatim o drugačijem kostimiranju njihovih života kao simbola poželjnih vrednosti i najposle o izmeni obrazaca kojima se njihova politička tela čine besmrtnim. Na evoluciju panteona izabranih utiču i različite tehnologije zapamćene materijalizovane smrti: kameni epitafi, štampa, fotografije, arhivske i muzejske zbirke, video zapisi, filmovi i sl. Svedočanstva ove vrste svedoče o razlikama između prostora sećanja, rituala, materijalne kulture i simbola smrti. Raznovrsni procesi grupnog i pojedinačnog pamćenja kanalisani su šarolikim prostornim i vizuelnim metaforama koje su oblikovale maštoviti sklop unutrašnjeg sećanja.

U naporima ove vrste grobovi su bili univerzalni obrazac ritualizacije smrti. Međutim, menjala se forma, metaforički potencijal i simbolički kapital grobnih rituala. Dominantni funeralni simbolizam cveća još pokazuje prolaznost cveta, gubitak boje i prerano truljenje, što je sve nalik fiziologiji ljudskog tela. Od opštih simbola prolaznosti treba razlikovati selektivnu simbolizaciju pokojnika. Način i brzina zaboravljanja smrti pripadnika različitih klasa pokazuje političku kulturu sećanja i distribuciju autoriteta. Još uvek se duže pamti pojedinac s raskošnim grobom od onoga s običnom humkom. Sahranjivanje u zajedničkim grobnicama u srednjem veku razlikovalo se od novovekovnog jer je i samo društvo bilo drugačije. Mrtvi je predavan crkvi koja se starala o njegovoj posthumnoj sudbini. Društvo koje je popa odgurnulo od groba počelo je da drugačije pamti mrtve. Ako nema boga, onda više nije ni svaka smrt dobra kako je nekada hteo bog.

Još manje je u politici prisutna jednakost mrtvih javnih ličnosti. Ovde je selektivnost pamćenja verovatno najupadljivija. Uvek su postojale traumatične smrti (vladara) i one koje su izazivale samo distancirano žaljenje. O vrsti društvene smrti govori i to koja grupna smrt se brže zaboravlja (robova ili aristokratije, plemića ili kmetova). Razne istorijske strategije zaborava i raznovrsna selektivna pamćenja smrti svedoče o hegemonim obrascima kod osmišljavanja života (verskim, nacionalnim, klasnim). Iz rane antike ostali su samo grobovi kraljeva, iz antičkog Rima i grobnice aristokratije, iz srednjeg veka kripte i kosturnice sveštenstva, a od Francuske revolucije beleže se i javni spomenici kulturnih i nacionalnih ličnosti. Hermeneutički gledano, svaka vrsta značajnog smisla markirala se i važnim grobom. Sociološki gledano, grobovi svedoče o raspodeli moći, a ne samo o izboru smisla. Posmrtni ostaci iz ranijih vremena jesu prilika da se rekonstruiše hegemonu praksa sećanja koja je uvek bila povezana sa praksom podvlašćivanja. Mnemonički efekti grobova u svakom dobu su isticali ono što je za vladajuće bilo značajno. Figure smrti pokazuju da je raspalo telo nekada bilo prihvaćeno kao *memento mori*, tj. kao način podsećanja na neumitnu smrt (Hallam, Hockey 2011, 10). Ne treba zaboraviti da su u svakom sećanju, pa i onom na mrtve, povezana osećanja

i identitet. Sećamo se da bi učvrstili pripadnost onoj grupi čija je signatura određeni grob. Od kasnog 18. veka grob izvan crkve ponovo je postao mesto sećanja. Romantizam je čak isticao privlačnost spoja groba i pamćenja. Privatnost se lagano probijala i na groblju, a u vezi s tim menjala se i uloga javnih grobova. Nakon Francuske revolucije počinju masovne komemoracije nasilne smrti u Evropi, a nakon građanskog rata i u SAD. Kolektivno pamćenje smrti se ne politizuje samo u ratnim memoarima i preko fotografije, nego i preko spomenika vladarima i spomenika neznanim junacima. Dobar grob jeste i prazan grob ukoliko je simbolički značajan.

### Zaključak: "Revolucija dobre smrti"

Hegemona normalna smrt našeg doba je rezultat kumulativnog prožimanja raznih činilaca koji su modernizovali umiranje. Najpre treba reći da je produženje ljudskog veka, odnosno činjenica da sve više umiru stariji, a sve manje mlađi ljudi zbog napretka medicine i tehnike podstaklo nadu u stalno produženje života. Za tanatosociologiju nije nevažno to što je oslabio strah od smrti u mladosti, a ova okolnost je i tanatopolitički važna. Spremnost mladih na umiranje se u razvijenim društvima sve teže politički instrumentalizuje, ali ne i u verski fundamentalističkom nerazvijenom svetu. Grob i ostala mesta sećanja na smrt neravnomerno, ali lagano gube značaj. Naporedo sa tim marginalizuje se integrativni značaj sahrana, tugovanje je "pounutrašnjeno", a potiskuje se i sudbinsko iracionalno osmišljavanje smrti. Rečju, smrt je sve manje zapisana sudbina, pa se otuda realnije posmatra i uspešnije "obrađuje" nego u tradicionalnim kulturama (Feldmann 2004, 22). U svakodnevnom životu umrli se sve ređe pominju, a raste i broj ljudi koji ne idu na sahrane. Rečju slabi kolektivna prinuda. "Normalna" smrt sve više se poima kao prirodni događaj, a ne kao upad neprirodnog ili kao sudbina koju reguliše onostrano. I zbog toga je tugovanje drugačije. Treba dodati da raste i broj ljudi koji sami odlučuju kada će okončati život, pa se lagano probija uverenje da samoubistvo nije uvek rezultat psihičkih poremećaja. U netradicionalnim društvima slabi spremnost umiranja za domovinu u ratu, opada poseta sahranama i izjavljivanje saučešća. Takođe se sve manje očekuje da se tuga iskazuje odećom ili drugim simbolima. U razvijenim društvima je nenasilna prirodna smrt jedini oblik normalne smrti i nema poželjne vizije mučeništva, dok kod nerazvijenih nasilna smrt i mučeništvo nisu neprirodni. Solidarnost preko pogrebnih rituala je važnija kod nerazvijenih.

Modernizacija i tehnicizacija su potisnule smrt i na taj način što se ova doživljava posredno preko slika i priča iz medija, a sve manje kroz neposredno iskustvo u vlastitom okruženju. I kod vernika je modernizovano viđenje onostranog aktera i osavremenjena slika zagrobnog života. Bog gubi funkciju



arbitra, jer se sve više dematerijalizuje, dekontekstualizuje i predstavlja u netelesnom sklopu. To što je bog sve više simbol izmenilo je i viđenje besmrtnosti. U biološkom smislu oličenje besmrtnosti je nastavljanje porodice, a vrsta i trajanje onostranog života se pluralizuje, tj. shvata se na vrlo raznolike i protivrečne načine. Grubo rečeno, simboličku besmrtnost danas više osigurava stvaralaštvo nego vera u zagrobni život. Normalizovanje smrti traži i drugačije simbole.

Novu viziju društvenoprihvatljivog umiranja su svakako odredili ubrzana tehnizacija i podela rada zato što su pojačali birokratsko regulisanje umiranja i izdvajanje sloja profesionalaca koji se o tome staraju. Ne samo što su pri zbrišnjavanju samrtnika lekari zamenili popove, nego još od sredine 20. veka većina ljudi u industrijskim zemljama umire po bolnicama. Individualizam potrošačkog društva zahvatao je i umiranje. Lekar je postao privilegovani i moćni sveštenik smrti moderne države (Feldmann 2004, 36). Profesionalizacija umiranja i smrti prošla je kroz tri faze: 1. u slabo kontrolisanoj fazi su rođenje i smrt bili u rukama lokalnih grupa; 2. zatim je stigla profesionalizacija i birokratizacija gde su rođenje i smrt sve više pod kontrolom medicinara; 3. najposle dolazi do sukoba između birokratske kontrole smrti spolja i samokontrole smrti. Otuda i dilema nije li svaka profesionalizacija u stvari sprečavanje "emancipacije onoga koji umire i onoga koji tuguje" (Feldmann 2004: 36).

Može se bez preterivanja reći da je u 20.veku došlo i do "revolucije smrti". Smrt je detabuizirana u javnosti jer se raširila nova kultura umiranja lišena isповедanja, a probio se i novi način javnog sahranjivanja i žaljenja. Demokratizaciju kulta mrtvih otvorila je još ranije Francuska revolucije od kada spomenike sebi počinje da diže i građanstvo, a ne samo plemići. Čim je republika srušila monarhiju koja se pravdala preko božje milosti i čim je kastrirala magijsku moć vladarskih relikvija otvorena je nova svetovna epoha javne upotrebe smrti. Uprkos tome, nije oslabio značaj političke instrumentalizacije smrti javnih ličnosti. Iako je ovde reč o smrti trećeg kog nismo lično poznavali, nego samo za njega čuli, masovna osećanja tuge politika još uvek ne propušta da iskoristi. Za politiku je dobra smrt uvek bila samo ona koja je snabdevena simboličkim kapitalom.

Međutim i društvenoprihvatljiva smrt javne ličnosti se izmenila. Došlo je do njenog usloznavanja na tri zajednice: zajednica s umrlim direktno povezanih pojedinaca (porodica i najuži saradnici), zajednica u smrti solidarnih građana (šira partijska ili boračka grupa) i medijski konstruisana zajednica ožalošćenih (nacija ili država). Iako je oslabila aktuelnost herojske smrti vladara na bojnopolju, smrt političkih čelnika u krevetu se na drugi način harizmatizuje i eksploatiše. Dakle, instrumentalizacija smrti nije prestala nego je kao i vizija društvenoprihvatljive smrti samo prilagođena novoj društvenoj složenosti.

### Literatura

- Arijes, Filip. 1989. *Eseji o istoriji smrti na Zapadu – od srednjeg veka do naših dana*. Beograd: Rad.
- Feldmann, Klaus. 2004. *Tod und Gesellschaft – Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick* Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Dostupno na: [klaus.feldmann.phil.uni-hannover.de/.../klaus\\_feld](http://klaus.feldmann.phil.uni-hannover.de/.../klaus_feld)
- Hallam, Elizabeth/Hockey, Jenny 2011. *Death, Memory and Material Culture*. Oxford– New York: Berg.
- Knoblauch Hubert. 2011. "Der populäre Tod? Obduktion, Postmoderne und die Verdrängung des Todes". In Gross D, Tag, B. Schweinhardt, C. hg. *Who wants to live forever – Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod*, 27-55. Frankfurt: Campus.  
Dostupno na: [http://books.google.rs/books/about/Who\\_wants\\_to\\_live\\_forever](http://books.google.rs/books/about/Who_wants_to_live_forever).
- Macho, Thomas. 2007. *Jedermanns Tod (Kunst als Trauerarbeit)*.  
Dostupno na:  
[http://www.festspielfreunde.at/deutsch/dialoge2007/dia01\\_macho.pdf](http://www.festspielfreunde.at/deutsch/dialoge2007/dia01_macho.pdf)
- Noczynski, Ingo. 2010. *Die Verdrängung und Tabuisierung des Todes*. Dostupno na: <http://ingo-noczynski.suite101.de/die-verdraengung-und-tabuisierung-des-todes-a86181>
- Stojanović, Đ. Petar. 1980. Običaji narodnog žaljenja i njihovi društveni korijeni u Crnoj Gori i Sjevernoj Albaniji. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, knj. 48.  
Dostupno na: <http://forum.badnjak.com/viewtopic.php?f=5&t=710&start=10>
- Toma, Luj-Vensan. 1980. *Antropologija smrti I,II*. Beograd: Prosveta.
- Walter, Tony. 1994. *Revival of Death*. London: Routledge. Dostupno na: [books.google.com](http://books.google.com) › *Social Science* › *Sociology* › *General*
- Walter, T. 2003. Historical and cultural variants on the good death. *British Medical Journal* (BMJ) 327: 218-220.

Todor Kuljić

Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade

### A Good Death – On the Evolution of Social Acceptable Ways to Die

Socially acceptable ways to die have been historically variable. The paper gives a historical overview of what was considered a good death in Europe. The difference between the traditional, the modern and the postmodern view of a good death is highlighted. The real conditions of dying on average have undergone fundamental changes, thus the image of a normal death has shifted as well. The conditions and meaning of living have imposed a vision of its

---

desirable ending. Earlier, a good death was prepared and one would die in the presence of a priest, afterwards dying took place in hospitals, and today death is even more isolated. The death of private and public persons has changed as well, along with ways of mourning. In politics, a good death was always the one which was endowed with symbolic capital. Traditionally, in many cultures the heroic death has been reserved for those sacrificing themselves in war, while today heroic dying is more inclusive. The political utilization of death was always dependent on the hegemonic pattern of a good death in the given historical context. The utilization of the symbolic capital of death hasn't stopped; rather, it was adopted in accordance with new social complexity, along with the image of the socially acceptable death.

*Key words:* good death, dying, *ars moriendi*, heroic death, revolution of death

### Bonne mort – sur l'évolution de la manière socialement acceptable de mourir

La manière socialement acceptable de mourir est historiquement changeante. Les principales formes historiques de la bonne mort en Europe ont été présentées. La différence entre la bonne mort traditionnelle, moderne et postmoderne a été expliquée. Du fait des changements profonds des conditions réelles de la mort moyenne, la vision de la mort normale a également évolué. Les conditions et le sens de la vie imposaient également une vision de sa fin souhaitable. Autrefois la bonne mort était préparée et l'on mourait en présence du prêtre, puis l'on mourait dans les hôpitaux, alors qu'aujourd'hui la mort est encore plus isolée. La manière de mourir de la personne privée et publique a évolué de même que les manières d'en faire le deuil. Pour la politique, la bonne mort était toujours celle qui était pourvue d'un capital symbolique. La mort héroïque traditionnelle était dans bien des cultures réservée au sacrifice de la vie dans la guerre, alors que de nos jours la mort héroïque devient plus inclusive. L'utilisation politique de la mort a toujours dépendu du modèle hégémonique historique concret de la bonne mort. Le capital symbolique de la mort continue à être exploité, mais cette exploitation, tout comme la vision de la mort socialement acceptable, a été adaptée à la nouvelle complexité sociale.

*Mots clés:* bonne mort, manière de mourir, *ars moriendi*, mort héroïque, révolution de la mort

Primljeno / Received: 10. 12. 2012.

Prihvaćeno / Accepted for publication: 20.02.2013.

---

*Етноантрополошки проблеми, н. с. год. 8. св. 1 (2013)*

Стручни чланак  
UDK: 392.2

Иван Ковачевић  
Филозофски факултет  
Београд

## „ПРИКОЉИШ“

Обичај „прикољиш“ састоји се из пржења усијаним гвожђем старих особа које се дуго муче на смрти. Радња се тумачи тиме да онај ко се мучи пред смрт много је грешан те ће се повампирити.

Полазна тачка интерпретације овог ритуала састоји се из констатације да дуго и мучно умирање нарушава логичку симетрију у биолошком дисконтинуирању времена, коју сачињавају порођај и смрт. Увођењем биолошког и религијско-етичког кода, као и поређењем са неким магијским радњама и табуима у ритуалима у вези са рођењем закључује се да је „прикољиш“ културна интервенција на ово нарушавање симетрије у дисконтинуирању времена. Последица тога је да се спречавањем аберантног умирања спречава аберантни загробни живот, тј. вампиризам.

*Кључне речи:* „прикољиш“, самртни ритуал, дисконтинуирање времена, природни модел времена, културни модел времена.

Путујући по североисточној Србији 1905. године, Тихомир Борђевић је забележио казивања о обичају названом „прикољиш“. С обзиром на то да Борђевићева забелешка није обимна, навешћемо је *in extenso*.

„Председник општине валакоњске Јанко Петровић казује да кад се човек пред смрт много мучи а не може да издахне значи да је много грешан или да ће се после смрти повампирити. Због тога су једну старицу, жену неког Чолаковића из Валакоња, која се у болести дуго мучила опржили иза врата усијаним гвожђем, верујући да ће се тиме отклонити да се не повампире кад умре. Но баба је при свем том оздравила. Из истих се разлога свако ко се у болести много мучи још за живота иза врата опрљи усијаним гвожђем. Овакви су случајеви у Валакоњу или ретки или се врше кришом, јер се боје да их власт не сазна.

Г. Михаиловић наводи да је слушао од Г. Ил. Миљковића бившег школског надзорника да су у Омољу Румуни у старије време жегли по врату и старце и бабе кад врло остаре а не умиру. Они су их метали у мртвачки сандук, давали им даћу, јели, пили и викали: „Бог да му (јој) школског надзорника да су у Омољу Румуни у старије време жегли по врату и старце и бабе кад врло остаре а не умиру. Они су их метали у мртвачки сандук, давали им даћу, јели, пили и викали: „Бог да му (јој) душу прости!“ У таквим приликама су их и жегли гвожђем по врату од чега су често пута и умирали или су их, ако то не буде помогло, просто угушивали или угњавили. Овај се обичај тамо звао „прикољиш.“<sup>1</sup>

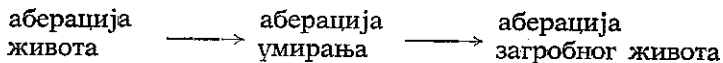
<sup>1</sup> Т. Борђевић, *Кроз наше Румуне*, Београд 1906, 45.

У објашњењу овог ритуала анализа његове форме и „развоја“ не даје релевантне резултате. Тако „формална анализа“, прецизније названа формална редескрипција, заснована на етноекспликацији, свела би „прикољиш“ на превенцију вампиризма имитативномагијским радњама. Ипак, оваква редескрипција не објашњава зашто се сама магијска радња обавља усијаним гвожђем а не хладним сечивом, чиме би имитативност била потпунија, с обзиром на то да би се ослањала и на језичко порекло назива ритуала — „прикољиш“ — од приклати, клати. Друго могуће објашњење полази од тражења претходних чистих форми у односу на које би дати ритуал био „сурвивал“. Такво објашњење инсистира да је реч о траговима убијања старца,<sup>2</sup> при чему се оно заснива на људској жртви како мисли В. Чајкановић у чланку *Магични смејс* или о траговима еутаназије и сл. Остављајући по страни овај правац истраживања, који често обилује спекулацијама, покушаћемо да осветлимо детерминанте оваквог ритуала без обзира на његове „претходне“ форме.

Основ за објашњење, засновано на структуралној анализи ритуала, налази се у основној мотивацији ритуалне радње. Већина истраживача је ставила акценат на дубоку старост ритуалног објекта налазећи за то потврду у етнографском материјалу и фолклорним творевинама као што су предања о убијању старца. Међутим, у том истом етнографском материјалу наводи се и други узрок дугог и тешког умирања који није у вези са старошћу ритуалног објекта. Реч је о *греху* тј. о грешном животу који доводи до дугог и тешког умирања, а крајња последица је вампирење умрлог. У свим сегментима ритуала јавља се *аберација* као његово основно обележје. Наиме, овде је реч о трострукој аберацији:

1. аберација живота : грешан живот
2. аберација умирања : дуго и тешко умирање
3. аберација загробног живота : вампирење.<sup>4</sup>

На етноекспликативној равни ова трострука аберација је повезана каузалним низом:



Међутим, истраживања целокупног комплекса веровања у вампире показују да је реч о манифестном нивоу. И поред тога што се у етнографском материјалу јавља још неколико форми аберантног умирања као узрока вампирења, оно није у директном детерминистичком низу који формирају аберантан живот и аберантан загробни живот. Аберација умирања се пре може схватити као показатељ аберантног живота и предзнак аберантног загробног живота. При том аберантан загробни живот, тј. његово елиминисање (убијање вампира) представља реализацију потребе друш-

<sup>2</sup> С. Тројановић, *Ланот и проклетје у Срба*, Београд 1898.

<sup>3</sup> В. Чајкановић, *Студије из религије и фолклора*, Београд 1924, 41—42.

<sup>4</sup> О веровању у вампире анализираном из угла друштвене аберације видети: Д. Бандић, *Вампир у религијским схватањима југословенских народа*, Култура, 50, Београд 1980.

тва за спречавањем аберације.<sup>5</sup> Стога се веза аберантног умирања са аберантним овоземаљским и загробним животом може окарактерисати као метафорична асоцијација:

означавајуће = аберантно умирање  
 |  
 метафора (показатељ и предзнак)  
 |  
 означено = аберантан овоземаљски и загробни живот

Како у основи магијске радње лежи замена метафоричних и метонимијских асоцијација<sup>6</sup> тако се и у овом случају метафорична асоцијација замењује метонимијским узрочним низом испољеним у етноекспликативној равни и сама магијска радња усмерава на дуго и тешко умирање:

аберантан метонимија аберантно метонимија аберантан  
 живот —————> умирање —————> загробни живот

Као што је већ истакнуто, у основи сваке магијске радње лежи мешање метонимијских и метафоричних асоцијација и то се огледа и у „прикољишу“. Међутим, довођење у везу једног посебног обреда (у овом случају „прикољиша“) са општом теоријом магије осветљава један аспект ритуала, али не даје одговоре на нека друга питања. Једно од таквих питања, на које желимо овде да одговоримо, јесте: зашто је баш аберантно умирање „увучено“ у каузални низ, чиме је дошло до замене метафоре и метонимије и само аберантно умирање постало објект магијске радње.

И поред тога што је смрт драстичан облик трансформације, тј. прелаза, општа теорија обреда прелаза,<sup>7</sup> која се може применити на погребне обичаје и све друге ритуале везане за смрт,<sup>8</sup> није од велике користи. Само умирање има далеко мању ритуалну елаборацију у поређењу са, на пример, постпогребним ритуалима.<sup>9</sup> Једино се јављају неки елементи сепарације, којих је опет знатно више у периоду по наступању смрти.<sup>10</sup> Стога се може рећи да дуго и мучно умирање управо нарушава временску структуру обреда прелаза. Тако ова теорија само индицира у ком правцу треба тражити одговор на постављено питање, односно да временски ток или шире поимање времена имају кључну улогу у формирању логике овог ритуала.

Физичко време је континуирано и неприметно. Њега људи дисконтинуирају правећи часовнике и календаре који ће континуум изделити на сегменте — секунде, минуте, сате, дане, недеље итд.<sup>11</sup> У том послу човек

<sup>5</sup> Д. Бандић, *op. cit.*, 99.

<sup>6</sup> Е. Лич, *Култура и комуникација*, Београд 1983, 44—50.

<sup>7</sup> Реч је о Ван Гененовој теорији обреда прелаза трансформисаној у британској рецепцији структуралне антропологије.

<sup>8</sup> М. Прошић-Дворнић, *Погребни ритуали у светлу обреда прелаза*, Етнологски преглед, 18, Београд 1982; Д. Бандић, *Концепт посмртног умирања код Срба*, Етнологски преглед, 19, Београд 1983.

<sup>9</sup> Видели: Д. Бандић, *op. cit.*

<sup>10</sup> Видели: М. Прошић-Дворнић, *op. cit.*, 46. *et pass.*

<sup>11</sup> Е. Лич, *op. cit.*, 53.

користи „природне моделе“.<sup>12</sup> Међутим, природни модели времена као што су астрономске појаве (след дана и ноћи, месечеве мене или смена годишњих доба), као и неке биолошке појаве (растење, сазревање, старење) не омогућавају дисконтинуирање времена на сегменте. У свим случајевима реч је о континуалним променама у времену. Једини случајеви кад природни модел времена даје строго сегментирање јесу рођење и смрт. Без обзира на то што, строго узевши, живот почиње зачећем, биолошки чин рођења, праћен јасним звучним сигналом, представља оштру границу у физичком континуитету времена. Исто важи и за тренутак смрти, који је, често, такође, обележен звучним сигналом (ропац). На тај начин природни модел даје могућност за дисконтинуирање времена али, што је од највећег значаја, указује да таква могућност уопште и постоји. Наравно, и у овим биолошким процесима постоји и континуално време које се описује као рабање (поробај) и умирање (самрт). Стога се природни модел може представити као

континуално време  
рабање (поробај)  
умирање (самрт)

дисконтинуитет времена  
рођење  
смрт

Међутим, биолошки процеси стварају и једну неправилност у природном моделу времена. Континуално време у случају рођења је биолошки ограничено на одређено време од почетка поробаја и ако се поробај из патолошких разлога не догоди, у том релативно ограниченом интервалу наступа смрт. То значи да аберантно рабање (у смислу дужине трајања) не резултира животом него смрћу. Супротно је у случају умирања, где континуално време није биолошки ограничено. Стога према природном моделу нормално рабање резултира животом, а аберантно смрћу док умирање доноси смрт без обзира на трајање.

нормално → живот рабање	≠	аберантно → смрт рабање
нормално → смрт умирање	=	аберантно → смрт умирање

На тај начин два једина биолошка дисконтинуитета времена у природном моделу не творе логичку симетрију. Логичко уцелињавање ова два дисконтинуитета врши се постепено.<sup>13</sup>

У првом степену врши се логичко усклађивање нормалног и аберантног рабања и умирања са њиховим последицама. На том нивоу формира се логичка структура која се не остварује у реалном контексту испитиваног ритуала.

<sup>12</sup> Д. Бандић, *Табу као елемент организације културног времена и простора*, Градина, 6—7, Ниш 1981, 47.

<sup>13</sup> Постепеност логичких поступака ни у ком случају не треба схватити као историјски след, односно историјску реконструкцију мишљења које производи ритуал. Наравно, ова логичка структура се сударила са структурама других религијских система, творећи синкретизам који често онемогућава откривање дубинских логичких односа.

нормално —→ живот  
рабање

аберантно —→ смрт  
рабање

нормално —→ смрт  
умирање

аберантно —→ живот  
умирање

што се читава тако да нормално рабање обезбеђује живот, а аберантно смрт, док нормално умирање резултира смрћу, а аберантно животом.

И док је до овог тренутка анализа била могућна само на основу биолошког појма аберације у смислу неправилног континуитета времена, сада је потребно увести и етички код смислу добар: лош, тј. нормалан: аберантан онако како се исказује у самој дескрипцији ритуала где грешан живот резултира вампиризмом, а, имплицитно, нормалан, поштен живот води ка нормалном загробном животу. Увођењем етичког кода, тј. његове религијске метафоре добија се етноекспликативна метонимија „прикољши“ и њена реверзна форма:

аберантан —→  
живот

аберантно —→  
умирање

аберантан  
загробни живот

нормалан —→  
живот

нормално —→  
умирање

нормалан  
загробни живот

Ове две метонимије трансформишу првостепену логичку структуру у сасвим нову:

нормално — живот  
рабање

— аберантно — аберантан  
рабање загробни  
живот

нормалан — нормално — нормалан аберантан — аберантно — аберантан  
живот умирање загробни живот умирање загробни  
живот

при чему два места ове дванаесточлане структуре остају празна с обзиром на то да обичаји око рођења нису директно предмет ове анализе, тако да за њих није уведен етичко-религијски код.

Редуковано на основну логичку структуру на етноекспликативној равни:

нормално —→ живот  
рабање

аберантно —→ некрштенци и сл.  
рабање

нормално —→ нормалан  
умирање загробни  
живот

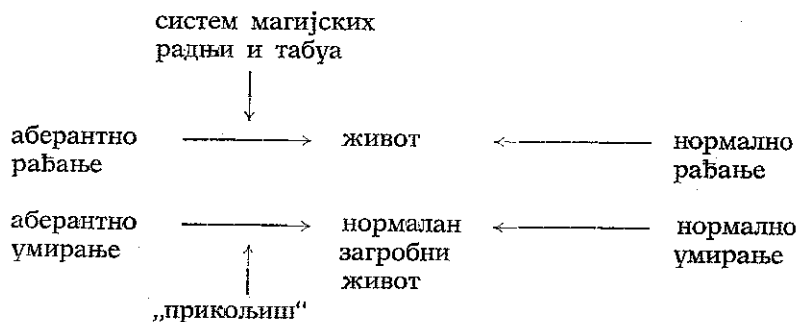
аберантно —→ вампиризам  
умирање

Интервенција на ову логичку структуру је двојака. Системом магијских радњи и табуа у ритуалима око довођења омогућује се „лак“ порођај, тј. нормално рабање.<sup>14</sup> Друга интервенција је „прикољши“, ко-

<sup>14</sup> Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980. 29—104.



јим се спречава аберантни загробни живот тако што се спречава аберантно умирање. Овим радњама укида се аберација и при рођењу и приликом умирања:



Завршетак овог извођења враћа нас на етноекспликативну раван јер се показује да је „прикољши“ средство да се спречи вампирizam спречавањем аберантног умирања. Овај повратак етоекспликацији не треба да створи утисак како је „народно објашњење“ у „праву“, већ говори о томе да анализа стиже до пред сам крај и да се као детерминанта овог ритуала јавља несклад природног модела и његовог логичког екстраполирања. На ту „логичку недоследност“ природе интервенисао је социјални контекст кроз етичко-религијски код, градећи нову структуру која задовољава сва социо-логичка правила. Међутим, тек друга интервенција, коју сачињавају „прикољши“, с једне стране, и систем магијских радњи и табуа у обредима око рођења, с друге стране, уносе ред у рођење и смрт као „мерице времена“. У оба случаја континуално време се своди у своје „нормалне“ оквире. Обе интервенције представљају очување дисконтинуирајућих тренутака рођења и смрти. Оне представљају културну корекцију логичких неправилности природног модела.

DUŠAN BANDIĆ

## KONCEPT POSMRTOG UMIRANJA U RELIGIJI SRBA

### 1. Uvodne napomene

Kao što su pokazala dosadašnja istraživanja, stara religija Srba zasniva se najvećim delom na animističkoj koncepciji sveta.<sup>1</sup> Takvu koncepciju karakteriše dualističko shvatanje sveta, njegova diferencijacija na materijalni privid i nematerijalnu suštinu. Veruje se, naime, da u svakom živom i neživom objektu postoji jedno (u osnovi) nematerijalno, nevidljivo »biće«, koje predstavlja njegovu suštinu i koje ga čini živim i aktivnim. Taj vitalni princip svakog bića ili stvari označava se danas ne baš najadekvatnijim, ali već ukorenjenim terminom »duša«.

Animističko shvatanje sveta podrazumeva naravno i odgovarajuće, animističko shvatanje smrti. Ako je čovek živ zato što ima dušu onda on, po istom principu, mora umreti kad duša napusti njegovo telo. Posle smrti, znači, ostaje telo koje se raspada na jednoj, i duša koja nastavlja samostalno da egzistira na drugoj strani. Prisustvo pomenutog verovanja u religiji Srba potvrđuju i opšterasprijetanjeni izrazi: rastati se s dušom, rastaviti se s dušom, izdahnuti dušu, ispustiti dušu i drugi, kojima se u narodnom govoru označava pojam smrti, odnosno umiranja.

Smatra se, dakle, da svako ljudsko biće nadživljava smrt, ali u izmenjenom, duhovnom obliku. Međutim, narodna verovanja u vezi sa ovom »duhovnom«, posmrtnom egzistencijom čoveka maglovita su i nepotpuna. Stiče se utisak da su ona samo fragmenti jedne, mnogo celovitije koncepcije, koja je tokom vremena izmenjena i osiromašena. Posmatrana isključivo kroz »živo« verovanje, ta pretpostavljena koncepcija ostaje najvećim delom van našeg vidokruga.

Postoji ipak i jedan, mnogo plodotvorniji put ka otkrivanju njenog sadržaja. Treba se, pre svega, podsetiti da su za smrt odraslog čoveka uvek vezani i odgovarajući, tradicijom ustaljeni ritualni propisi, kojima se reguliše ponašanje pripadnika njegove društvene zajednice. Pridržavajući se tih ritualnih propisa, pokojnikovi srodnici i prijatelji nastoje da mu pomognu, da stvore što povoljnije uslove za njegovu dalju egzistenciju. Prirodno je pretpostaviti da obredi, pomoću kojih živi utiču na sudbinu mrtvih, izražavaju istovremeno i njihovo viđenje te sudbine. Predstavljaju, dakle, poseban, simbolički jezik kojim društvo »govori« o smrti i životu posle smrti.

Ovu činjenicu uočili su — ili bar naslutili — gotovo svi istraživači navedene problematike. To je, uostalom, i razumljivo, jer je smrt u tradicionalnoj kulturi Srba obeležena manje »mišljenjem« a više ponašanjem: nasuprot redukovanom sistemu verovanja stoji razgranat, relativno zaokružen sistem obrednog, ritualnog ponašanja (koji se obično označava terminom samrtni ritual<sup>2</sup>). Zato su se, kao što je nagovešteno, dosadašnja traganja za konceptom posmrtno sudbine čoveka zasnivala uglavnom na analizi samrtnog rituala.

Neću ovde razmatrati razvitak tih istraživanja. Zadržaću se samo na konstataciji da je vremenom iskristalisan jedan opšti zaključak koji je — po svoj prilici — najadekvatnije formulisao S. Zečević u knjizi »Kult mrtvih kod Srba«.

Primljeno: 15. XII 1983.

Ukazao je, pre svega, na nekad opšteraspostranjeno shvatanje o postepenom prelasku pokojnika iz sfere života u sferu smrti. Taj zamišljeni prelazak je — kako pokazuju obredi — trajao godinu dana. U navedenom intervalu duša umrlog prolazila je kroz dve etape, dve osnovne faze: (1) Prva etapa vezana je za period od četrdeset dana. Duša se za to vreme još nije u potpunosti odvojila od tela, pa, prema tome, ni od ovog sveta. Ona i dalje boravi u svom nekadašnjem ambijentu, u blizini živih. (2) Po isteku četrdeset dana počinje druga etapa koja se, kao što je rečeno, završava na godišnjicu smrti. To je vreme kad duša pokojnika putuje ka svom prirodnom boravištu, ka carstvu mrtvih<sup>3</sup>.

Prihvatajući Zečevićeve stavove u načelu, prihvatamo ustvari činjenicu da su naši preci imali jasno definisana shvatanja o posmrtnoj sudbini ljudskog bića. Po tim shvatanjima, videli smo, pokojnik se tokom prve godine od svog prirodnog, biološkog završetka nalazi negde između života i smrti. Ne možemo za njega reći da je »živ« (u punom značenju te reči) ali, isto tako, ne možemo reći ni da je »mrtav«. Sve vreme se, međutim, on oslobađa od okova svog prethodnog života: od svog tela, od svoje zajednice itd. Sve je manje »živ« a sve više »mrtav«. Jednom rečju, on umire. To »oslobađanje« umrlog, dakle, i nije ništa drugo do animističkim jezikom označeno umiranje, posmrtno umiranje.

Treba napomenuti da je navedeni koncept posmrtnog umiranja prihvatljiv u načelu, ali ne i doslovno. Pažljivo osluškujući »govor« obreda, brzo ćemo otkriti da predstave o novom pokojniku nisu tako jasne i jednostavne. U velikoj meri karakteriše ih protivrečnost, dvosmislenost, dvoznačnost<sup>4</sup>. Na njih bi se, čini mi se, u potpunosti mogle primeniti Levi-Brilove opaske o odgovarajućim predstavama »primitivnih« naroda. Mogli bismo, naime, reći da u narodnoj mašti »mrtvi borave u lešini mada ih u njoj nema« i da su »solidarni s njome mada su od nje nezavisni. Nakon nekoliko dana novi se mrtvac nalazi istodobno u svom grobu, u blizini kuće, i daleko na putu za zemlju sjena, ukoliko nije onamo već stigao«<sup>5</sup>.

Očigledno je, dakle, da posmrtni obredi (za razliku od verovanja) daju mnogo potpuniju, sadržajnu ali, istovremeno, i protivrečnu sliku o smrti, o sudbini pokojnika. Menja se i onaj početni utisak: ne može se više govoriti o nekad celovitom a zatim »osiromašenom« viđenju smrti, već o konceptu koji nikad i nije bio do kraja osmišljen. Kao da je proces osmišljavanja započet a nedovršen, kao da kultura Srba nije do kraja izvršila svoj zadatak. Poznato je, međutim, da svaku kulturu karakteriše težnja za stvaranjem organizovane slike sveta, za formiranjem logički koherentnog viđenja prirodnih i društvenih pojava<sup>6</sup>. Poznato je takođe da ta logika nije lako uočljiva: prisutna je često tek na jednom, mnogo dubljem nivou, u sferi nesvesnog. Imajući to u vidu, poći ću od pretpostavke da se samrtni ritual Srba zasniva na jednom, u suštini neprotivrečnom, logičnom, ali i skrivenom konceptu posmrtnog umiranja. Otkrivanje tog skrivenog koncepta osnovni je cilj ovog priloga.

## 2. Posmrtno umiranje kao promena egzistencijalnog stanja

Rečeno je već da se unutar tradicionalne kulture Srba vremenom formirao izuzetno razgranat i složen samrtni ritual. Okvirima ovog rituala obuhvaćen je veći broj obrednih sistema, od sasvim jednostavnih pravila obrednog ponašanja, do kompleksnijih ceremonija, koje sadrže brojne i raznorodne elemente. Razmatranje svih tih obrednih sistema svakako nije neophodno. Zadržaću se samo na onim koji, po mom mišljenju, najjasnije »govore« o pretpostavljenom konceptu posmrtnog umiranja. Takva, eksplikativna svojstva poseduje, na primer, sistem »mrtvačkih« tabua.

Pristupajući analizi ovog sistema, ne smemo izgubiti iz vida činjenicu da se pojam tabua različito interpretira u naučnoj literaturi. Potrebno je zato uslovno definisati ovaj pojam već na samom početku izlaganja. Pod tabuom ću ovde

podrazumevati sve one tradicijom ustaljene odredbe kojima se sažima, redukuje ponašanje ljudi a koje proističu iz njihovog zamišljenog odnosa prema svetu natprirodnog, onostranog, prema različitim silama ili bićima kao konkretnim manifestacijama tog imaginarnog sveta<sup>7</sup>. Naravno, tabui samrnog rituala determinisani su odnosom ljudi prema posebnoj kategoriji natprirodnih bića: prema pokojnicima, odnosno dušama pokojnika.

Odredbe obuhvaćene pojmom tabua prožimaju sve faze samrnog rituala. Podroban opis svih tih odredbi dao sam u knjizi »Tabui u tradicionalnoj kulturi Srba«<sup>8</sup>. Ovdje ću pomenuti sistem prikazati pojednostavljeno, ukazujući samo na osnovne, preovlađujuće tipove tabua. Razvrstaću ih prema objektima na koje se odnose. Po tom kriterijumu, »mrtvački« tabui mogu se podeliti na četiri osnovna tipa:

(1) tabui koji se odnose na telo pokojnika,

(2) tabui koji se odnose na određene žive i nežive objekte (po pravilu objekte, koji su bili u neposrednom ili posrednom kontaktu sa umrlim),

(3) tabui koji se odnose na grob pokojnika i

(4) tabui koji se ne odnose (bar ne direktno) na određene objekte.

Svim ovim tabuima uspostavlja se, očigledno, odnos između živih i pokojnika, odnosno njegove duše. Sve ono što je njima obuhvaćeno može se smatrati materijalnom ili nematerijalnom (na primer, vremenskom, prostornom) manifestacijom umrlog. Polazeći od »prirode« tabuisanog možemo, dakle, zaključivati o »prirodi« pokojničke duše. Ako se, na primer, pomenuti tabui odnose na neki živi ili neživi objekt (na neko biće ili stvar), podrazumeva se da u takvom objektu prebiva duša umrlog ili je na neki drugi način povezana s njim. Ako pak tabui nisu usmereni ka određenom objektu oni se, saglasno napred rečenom, odnose na pokojnika čija je duša više ili manje nezavisna od sveta materije. U prvom slučaju, dakle, možemo govoriti o »vezanoj«, u drugom slučaju o »slobodnoj« duši pokojnika. Posmatrani u takvom kontekstu, osnovni tipovi tabua dobijaju novo značenje. Moguće je prikazati ih na sledeći način:

A. tabui koji se odnose na »vezanu« dušu pokojnika,

1. tabui koji se odnose na dušu vezanu za telo umrlog,

2. tabui koji se odnose na dušu vezanu za određena bića ili stvari,

3. tabui koji se odnose na dušu vezanu za grob umrlog i

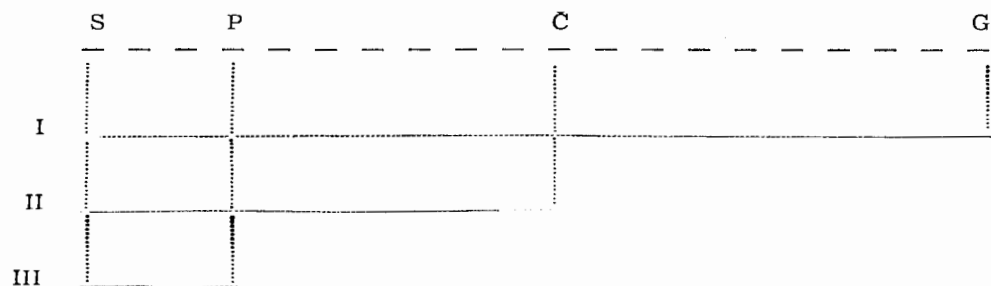
B. tabui koji se odnose na »slobodnu« dušu pokojnika.

Kao što to pokazuje gornja tabela, svakom od osnovnih tipova tabua odgovara specifično egzistencijalno »stanje« duše pokojnika. Ova korelacija ima, naravno, i vremensku dimenziju: dokle god su aktuelni tabui određenog tipa, dotle se i pokojnik, odnosno njegova duša, nalazi u odgovarajućem stanju. Trajanje tabua identično je »trajanju« pokojnika. I prvo i drugo imaju isti ritam; vezana su za iste intervale vremena:

Tip tabua	Odgovarajuće stanje duše pokojnika	Vremenski interval
— tabuisano telo pokojnika	(duša vezana za pokojnikovo telo)	od smrti do ukopa
— tabuisana bića i stvari	(duša pokojnika vezana za određena bića i stvari)	od smrti do 40 dana
— tabuisan grob umrlog	(duša pokojnika vezana za njegov grob)	od ukopa pa sve dok grob postoji
— tabuisane aktivnosti koje se ne odnose na određene objekte	(»slobodna« duša pokojnika)	od smrti do isteka prve godine

Nije teško uočiti da je trajanje osnovnih tipova tabua (naravno, i trajanje odgovarajućih stanja pokojnika) vremenski ograničeno. Izuzetak predstavljaju samo zabrane koje se odnose na grob novoumrlog. Njihovo trajanje se — bar teorijski — može tretirati kao beskonačno. U pitanju su, međutim, tabui specifičnog značenja (o čemu će biti još govora u kasnijem izlaganju). Ostavljajući, dakle te zabrane privremeno po strani, pokušaću da korelativne ritmove »mrtvačkih« tabua i stanja duše umrlog prikažem i grafički:

## SHEMA I



## Legenda:

- S = smrt  
P = pogreb  
Č = četrdeset dana  
G = godina
- I = tabui koji se odnose na »slobodnu« dušu pokojnika  
II = tabui koji se odnose na dušu pokojnika vezanu za određena bića i stvari  
III = tabui koji se odnose na dušu pokojnika vezanu za njegovo telo

Sistem tabua u samrtnom ritualu Srba vezan je, očigledno, za jednogodišnji interval vremena. Međutim, osnovni tipovi tabua u njegovim okvirima imaju različito trajanje: od smrti do pogreba, do četrdeset dana, do jedne godine<sup>9</sup>. Od trenutka u kome zabrane određenog tipa prestaju da važe, automatski se menja obim i sadržaj čitavog sistema. Završava se, dakle, jedna i počinje druga, nova faza u njegovom trajanju. Kako pokazuje gornja shema, moguće je izdvojiti tri takve, osnovne faze: u periodu od smrti do pogreba aktuelna su sva tri osnovna tipa zabrana, u periodu od pogreba do četrdesetog dana samo dva, dok u poslednjoj fazi — od četrdesetog dana do isteka prve godine — samo jedan tip tabua ostaje punovažan.

Podsetimo se ovde da se trajanje sistema »mrtvačkih« tabua poklapa sa trajanjem novog pokojnika. Samim tim se i faze u trajanju ovog sistema mogu tretirati kao faze, kroz koje prolazi metamorfoza pokojničke duše. U prvoj fazi (od smrti do pogreba) duša umrlog vezana još uvek za njegovo telo, za određena bića i stvari ali, istovremeno, figurira i kao slobodno, od materije nezavisno biće. U drugoj fazi (od pogreba do četrdesetog dana) duša zadržava podvoјenu egzistencijalnost, mada njena veza sa telom — bar kroz tabue — nije izražena. U trećoj fazi (od četrdesetog dana do kraja godine) dominantna je predstava o pokojniku čija je duša poprimila sve karakteristike samostalnog, slobodnog duhovnog bića.

Analiza sistema »mrtvačkih« tabua pokazala je, dakle, da posmrtno umiranje treba shvatiti kao proces sukcesivnog smenjivanja egzistencijalnih stanja pokojnikove duše, kao proces njene postepene, odnosno trostepene metamorfoze iz vezanog u slobodno ili — tačnije rečeno — iz dvoznačnog (vezano-slobodnog) u jednoznačno (slobodno) stanje.

### 3. Posmrtno umiranje kao promena egzistencijalne ravni

U okviru srpskog samrtnog rituala uklopljena je još jedna vrsta obreda, čija nas analiza može približiti postavljenom cilju: to su obredi vezani za davanje daća (ili podušja, trpeza, sofri itd.)<sup>10</sup>. Daće su, ustvari, ritualne gozbe na grobu novog pokojnika ili — ako vremenske prilike to ne dozvoljavaju — pred njegovom kućom. Za tu priliku pripremaју se određena jela i pića koja se, uz izgovaranje obrednih formula, namenjuju umrlom, odnosno njegovoj duši. To se čini zato što na onom svetu vlada velika oskudica, što mrtvi — po opštem verovanju — trpe glad, žeđ, hladnoću itd.

Prvi je utisak da pokojniku namenjena jela i pića predstavljaju neku vrstu pošiljke, koju učesnici rituala šalju na drugi svet. Postoje, međutim, i neki obredni propisi koji navode na drukčiji zaključak. Ponegde se, recimo, duši umrlog ostavlja mesto za trpezom, mesto na koje ne sme da sedne niko od prisutnih. Izbegava se takođe i upotreba oštih i gvozdениh predmeta koji, kako se veruje, izazivaju strah kod mrtvih. Jednom rečju, podrazumeva se da je pokojnik prisutan, da dolazi sa onog sveta kako bi na licu mesta preuzeo ponuđene darove.

Daće su, znači, specifična ceremonija koja »omogućava« susret živih sa umrlim, sa njegovom dušom. I obrnuto: susret sa pokojnikom moguć je samo ako se održi daća, ako se ispune tradicijom predviđene ritualne obaveze. Dakle, već samo održavanje ovih ritualnih gozbi određuje pokojnika kao biće koje se nalazi van domašaja živih, kao biće sa kojim — u normalnim okolnostima — nije moguće uspostaviti kontakt.

Iz opisa daće nazire se i razlog prekida komunikacije: podrazumeva se, naime, da duša na gozbu dolazi sa onog sveta, iz carstva mrtvih. Ona, očigledno, živi u jednom zamišljenom svetu koji se, po opštem uverenju, nalazi negde daleko — tamo gde Sunce zalazi, preko mora, na nebu ili u dubinama Zemlje. Kao da prostorna razdvojenost živih od umrlog uslovljava i onu drugu, komunikaciju. Zato što se pokojnik nalazi »daleko« mogućnost dodira s njim bitno je umanjena. Potreban je ritual da bi do susreta moglo da dođe.

Ovakvo shvatanje bi, međutim, bilo u direktnoj suprotnosti sa opšteraspostranjenim predstavama o izuzetnim moćima, kojima raspolazu natprirodna bića. Veruje se, između ostalog, da takva bića ne poznaju prostorne barijere, da — kada je to potrebno — u jednom trenu mogu preleteti čitav svet. Naravno, ni duša umrlog (kao vrsta natprirodnog bića) u tom pogledu ne predstavlja izuzetak. Prema tome, prostornom udaljenošću ne mogu se objasniti teškoće u komunikaciji između živih i mrtvih. Njihova razdvojenost očigledno i nije kvantitativne prostorne, već mnogo dublje, kvalitativne prirode. Slika neizmernog prostora koja deli pokojnika od živih samo je simbolički, mitski izraz njegove transforma-



penog odvajanja, oslobađanja umrlog od sveta materije, od sveta živih. Teško je i zamisliti da jedno takvo, od svega »oslobođeno« biće stanuje večno u grobu, da prebiva u svetu koji je konačno napustilo.

Pretpostavićemo stoga da grob nije »večna kuća« umrlog u doslovnom, već u prenosnom smislu te reči. Na takav zaključak, uostalom, navodi i funkcija groba u okvirima već razmatranog sistema daća. Istaknuto je, naime, da se upravo na grobu prilikom održavanja daće uspostavlja kontakt sa umrlim srodnikom ili prijateljem i to tako što se priziva njegova duša sa drugog sveta. Podrazumeva se, znači, da umrli nije tu stalno prisutan. Grob figurira pre kao mesto koje mu »pripada«, kao mesto na kome se on pojavljuje kada mu se na određen način, u određeno vreme obratimo.

Znamo već da se kontakt sa pokojnikom ne može uspostaviti jednostavnim odlaskom na grob. Neophodno je pridržavati se tradicijom utvrđenih propisa: izgovoriti određenu magijsku formulu, prineti odgovarajuću žrtvu. Na isti se način — bar u principu — ljudi obraćaju svakom biću, kome pripisuju svojstva onostranog, svetog, božanskog. Uopšteno gledajući, ophođenje prema pokojniku na grobu identično je ophođenju prema nekom svetom, božanskom biću u njegovom hramu. Ova analogija daje razloga za pretpostavku da čovek posle smrti dobija u narodnoj mašti osobenosti natprirodnog, možda i božanskog bića i da, shodno tome, njegov grob predstavlja neku vrstu lokalnog, porodičnog hrama (a grobovi istaknutih pojedinaca — i hrama šire društvene zajednice).

Poznato je, međutim, da se hram ne može definisati samo kao mesto na kome se uspostavlja kontakt sa božanskim bićem. U principu je njegovo značenje mnogo šire, mnogo kompleksnije. Istraživanja M. Eliadea, na primer, pokazala su da je hram ustvari prostor na kome se uspostavlja »veza između kosmičkih planova«. Prekoračujući njegov prag, čovek prelazi iz profanog u sveti prostor ili, figurativno rečeno, iz sveta ljudi u svet bogova.<sup>12</sup> Hram je, dakle, razmeđe različitih egzistencijalnih ravni. I grobu, kao specifičnom tipu hrama, može se pripisati isto takvo značenje. Moguće je tretirati ga kao mesto na kome se presecaju i prožimaju dva, inače razdvojena nivoa egzistencije: profani svet živih i sakralni svet umrlog.

Ovakvo značenje groba predstavlja ključ za razumevanje obreda vezanih za njegovo podizanje. Istaknuto je već da su pomenuti obredi vremenski razdvojeni: vrše se neposredno posle smrti i godinu dana posle ovog događaja, dakle, na početku i na kraju vremenskog intervala, u kome se odvija zamišljeni proces posmrtnog umiranja. Različito vreme njihovog obavljanja uslovljava i razlike u njihovom značenju. Podizanjem groba—hrama odmah po smrti uspostavlja se bez sumnje komunikacijski most između živih i pokojnika, među različitim ravnima na kojima oni egzistiraju. Podizanje nadgrobnog spomenika na godišnjicu smrti trebalo bi, po istoj logici, da taj privremeni »most« učini trajnim, večnim.

Ostaje, međutim, nejasan motiv ovakvog akta. Zašto bi trebalo izgrađivati »večni most« ka umrlom koji je konačno »umro«, koji je — kako je već rečeno — za uvek otišao van domašaja svojih bližnjih? Predstavlja li podizanje nadgrobnog spomenika samo jalov pokušaj premošćivanja nepremostive komunikacijske barijere ili je već sama pretpostavka o konačnom prekidu komunikacije s umrlim u osnovi netačna?

## 5. Posmrtna smrt

Da bismo dobili odgovor na postavljena pitanja, moramo najpre razmotriti ulogu groba (i nadgrobnog spomenika) u obrednoj praksi ožalošćene porodice i posle isteka »žalosti«, odnosno posle isteka prve godine od smrtnog slučaja. Kao što to pokazuje empirijski materijal, grob umrlog se nakon »žalosti« posećuje uglavnom na dane koji su — po narodnoj ili crkvenoj tradiciji — posve-



ćeni mrtvima.<sup>13</sup> To su tzv. zadušnički dani. Opšte je rasprostranjeno verovanje da se tada otvaraju kapije donjeg sveta i da je s mrtvima moguće doći u neposredan dodir. Saglasno tome, grob bi ipak mogao predstavljati večno, iako samo povremeno sastajalište sa pokojnikom, odnosno njegovom dušom.

Po mom mišljenju, ovakvo tumačenje nije sasvim prihvatljivo. Ne treba, naime, zaboraviti da se tokom zadušničkih dana ne ide samo na grob novog pokojnika; posećuju se grobovi svih pripadnika porodice koji su, ranije ili kasnije, napustili ovaj svet. Ne ide se u principu na ovaj ili onaj grob. Ide se na porodično groblje. Kao što grob novoumrlog postaje njegov hram u vreme daće, isto tako se i porodično groblje u vreme zadušnica preobražava u hram svih porodičnih pokojnika, u porodični hram mrtvih.

Očigledno je, dakle, da se po isteku prve godine menja uloga groba u obrednoj praksi. On nije više apsolutno središte porodičnog kulta. Figurira samo kao jedan među grobovima koji čine porodični hram umrlih. Ono što važi za grob, važi naravno i za nadgrobni spomenik. Podići ga znači dograditi grob ali i (još više) dograditi groblje. Svaki nadgrobni spomenik bio bi, prema tome, jedan »kamen« više u zidovima ovog porodičnog hrama koji se na taj način, iz godine u godinu, iz generacije u generaciju, neprestano obnavlja i proširuje.

Znamo već da je ritualno ponašanje na grobu neka vrsta neverbalnog, simboličkog »jezika«, koji nam govori o pokojniku, o njegovoj sudbini. Tako, na primer, već sama promena ritualnog odnosa prema grobu pouzdan je znak da se nešto promenilo i u stavu živih prema umrlom, prema njegovoj duši koja se tu priziva. Ako se grob na godišnjicu ovog postojanja ritualno izjednačava sa drugim porodičnim grobovima, ako ga tretiramo kao integralni deo porodičnog groblja, podrazumeva se onda da se i (do tog trenutka) »novi« pokojnik izjednačio sa drugim pokojnicima, da se utopio u zajednicu mrtvih. Postao je, znači, samo jedan od međusobno jednakih pa, prema tome, i bezličnih duhova porodice. Drugim rečima, izgubio je svoju individualnost, svoj identitet. On, doduše, i dalje egzistira, ali to više nije »on«.

Verovanje da umrli postepeno »umire« podrazumeva, naravno i verovanje da on mora i »umreti«. Njegovo posmrtno umiranje vodi ga neminovno u drugu, ovog puta konačnu, »posmrtnu smrt«. Iz do sada rečenog proizlazi da ta konačna, neopoziva, posmrtna smrt nastupa onda kada se pokojnik — i formalno i suštinski oslobođen od svega što ga je vezivalo za prethodnu egzistenciju — utapa u više ili manje homogenu aglomeraciju porodičnih pokojnika i tako biva lišen svoje ličnosti, svog identiteta.

Dosadašnja analiza nam, dakle, omogućuje da — bar u osnovnim crtama — i shematski prikažemo koncept posmrtno sudbine čoveka, koncept kakav nam otkrivaju rituali, koje je srpski narod vezao za smrt:

### SHEMA III

S	G
	posmrtna smrt
	(gubitak identiteta)
	(— promena egzistencijalnog stanja
	— promena egzistencijalne ravni)

#### Legenda:

S = fizička smrt

G = godišnjica fizičke smrti

Kad kažemo da je pokojnik lišen svog identiteta mi, ustvari, izražavamo misao da je on, kao realna, konkretna ličnost, prestao da »živi« u svesti svojih rodaka, suseda, prijatelja. »Jezik« rituala prenosi nam, dakle, skrivenu ali i nedvosmisleni poruku: čovek je istinski mrtav tek kad sećanje na njegovu ličnost iščezne; tek kad njegovo ime ništa više ne znači njegovim potomcima. Danas

se, naravno, to ne događa već posle godinu dana: zaborav dolazi mnogo kasnije, sa smenom generacija. Zadušnički rituali su, prema tome, neka vrsta »sećanja na budućnost«. Oni se zasnivaju na pretpostavci da je pokojnik zaboravljen, iako se to u stvarnosti nije dogodilo. Zato i opisani model ovih rituala znatno odudara od stvarne ritualne prakse. To nas, međutim, navodi na zaključak da je takav model počeo da se izgrađuje negde u dubinama praistorije, kada je lik umrlog čoveka počinjao mnogo ranije da bleđi u mislima pripadnika njegove društvene zajednice, kada je njegova ličnost relativno brzo bivala zaboravljena.

#### NAPOMENE:

- 1 Videti Š. Kulušić, Stara srpska religija i mitologija (uvodna studija u Srpski mitološki rečnik), Beograd 1970. XVI.
- 2 Koriste se i neki drugi termini: npr. kult mrtvih, samrtni običaji itd.
- 3 S. Zečević, Kult mrtvih kod Srba, Beograd 1982, 101.
- 4 Videti M. Prošić, — Dvornič Pogrebni ritual u svetlu obreda prelaza (Na primeru Stonskog primorja), Etnološki pregled 18, Beograd 1982, 47.
- 5 L. Lévy-Bruhl, Primitivni mentalitet, Zagreb 1954, 56.
- 6 Videti E. Lič, Klod Levi-Stros, Beograd 1972, 25 i dalje.
- 7 D. Bandić, Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba, Beograd 1980, 7—15.
- 8 Isto, 105—164.
- 9 Postoje, naravno, i zabrane vezane za druge vremenske okvire. Ovo su, međutim, dominantne relacije.
- 10 S. Zečević, navedeno delo, 73—79.
- 11 Videti T. Đorđević, Nekoliki samrtni običaji u Južnih Slovena, Godišnjica Nikole Čupića L. Beograd 1941, 161 i dalje; M. Pavlović, Kamen stanac i vezivanje duše (folklorističko-sematička rasprava), Glasnik Etnografskog instituta SANU II—III, Beograd 1957, 616—622, 646—654.
- 12 M. Eliade, Sveto i profano, Vrnjačka Banja 1980, 27—30.
- 13 S. Zečević, navedeno delo, 79—81.

DUŠAN BANDIĆ

#### Summary

#### CONCEPT OF POSTHUMOUS DYING IN THE SERBIAN RELIGION

In the traditional Serbian culture there is a widespread belief that a man i. e. his soul continues to exist after death. However, folk beliefs about posthumous existence of a man are vague and reduced. Contrary to this reduced system there is another, relatively complete cycle of rites related to death. It is supposed that these rites, which help the living to influence the destiny of the dead, represent a symbolic language, a language »spoken« by the community about death and the dead, and life after death.

The analysis established that funeral rites of the Serbs comprised concepts on a gradual transition of the deceased's soul from the sphere of life into the sphere of death, a transition lasting a year. This transformation is in fact a gradual dying, posthumous dying, as indicated by animistic language. The study included three types of rites: cycle of tabu; cycle of funeral feast; cycle of rites related to erection of a tomb. The article is the analysis of the two first cycles which enabled to establish the rhythm and contents of a hidden concept of posthumous dying (change of existential state, change of existential level). The analysis of the third cycle discovered an idea of a final »posthumous death«. The analysis discovered a message of this rite: a man is dead only after he is forgotten by the members of his community. This means when his name is of no importance to future generations.

Иван Чоловић

### ЗНАЧЕЊА НОВИНСКИХ ТУЖБАЛИЦА

У новинским тужбалицама у првом плану се истиче слика кобног деловања смрти на ожалошћене: оштрица смрти реторички се окреће према живима. Они су ти који више не могу да живе, њихов се опстанак претворио у ништавило и празнину: *Ноћи су без свитања, дани без светлости и радости, у животу који то више није* (ВН, 15. VII 73); *Од тада су нам дани мрачни* (II, 11. IX 81); *Наш је дом пуст и празан* (ВЛ, 2. X 78); *Откако си нас напустио завладала је тама* (СД, 9. IX 81). И док ожалошћени умиру у болу, покојници настављају да живе у њиховом сећању. Претворени у светле ликове и незаборавне успомене, они се селе у унутрашњи свет ожалошћених, који у новинским тужбалицама представља царство вечности. С обзиром на то јасно је зашто се психа ожалошћених овде описује независно од онога што је психолошки могућно, као од времена заштићено уточиште душâ. Непролазност бола, а често и њихово парадоксално јачање са временом, износе се у тужбалицама као сведочанство личног искуства: *Туга и бол за њим иста је као и оног дана када смо га отпустили* (ВН, 24. VII 73); *Празнина коју је оставио иза себе све је већа и болнија* (ВЛ, 12—13. IX 81); *Мимо нас прође једна година, која за неизмерну тугу, за вечиту празнину, за бол срца ништа не значи и ништа не односи, већ само повећава спознају о ненадокнадивом губитку* (II, 3. X 75).

На тај начин у овим текстовима остварује се двострука реторичка негација смрти и живота: мртви „живе“, а живи „умиру“. Жалост претвара опстанак ожалошћених у живот без правог живота, али зато снага и истрајност њиховог сећања у извесном смислу осујећују ударце смрти, ограничавају њихово дејство. Тужбаличка смрт је моћна, али није свемоћна. Како се ту често каже, *зла коб је била моћна кад га је отела, али је немоћна да га истргне из нашег сећања*. Порицање смрти није само импликација оваквих исказа, него поприма и облик изричитог оспоравања, кад ожалошћени поручују: *ниси нам ни сада мртав* (ВН, 13. VII 73); *он је за нас жив и увек ће живети у нашим срцима* (II, 7. X 78); *Твој живот продужује*

се животоу твојих најмилијих (О, 12. IX 81); али не, то не може да буде, јер ти и даље живиш, живиш у мом сјећању (СД, 8. IX 81); али за нас нећеш никада умријети (ПБ, 11. IX 81). Уз овакве поруке понекад иде сентенциозни аргумент, њима у прилог наводе се популарне гноме о релативности смрти: јер није мртво сас што земља скрива (ВЛ, 4. X 78); јер човек живи онолико дуго колико живи у сјећању људи (О, 12. IX 81); вољени не умиру и зато ти остајеш у увијек у срцима твојих кћери (ПБ, 11. IX 81). Поред тога претварање олуства покојника у трајно присуство његовог лика може да буде и психолошки мотивисано, убједљивије од непрекидности и чак сталног јакања жалости. На умолог подсећају његове ствари, фотографије, књиге, свеске, лутке, његове речи и његов смех одзвањају у мислима ожалошћених. *Осећам* — каже један од њих — *твоју љубав, твоје присуство, као да си још била ти, као да ћеш се сваког часа појавити* (ПБ, 13. IX 81). У неким случајевима покрива озражава психолошко стање ожалошћених, тако да се овде, поред афективног сећања, јавља и афективно пројектовање. Покојника траже и *мириш квећа, и леги лептуса, и зрацима сунца*, па и само небо може да саучествује у болу ожалошћених: *Тога дана и небо плакаше са нама* (ВН, 4. VII 73).

Поред сентенциозно образложених и психолошки мотивисаних порука о добрим изгледима покојника на вечни живот, то јест на вечни боравак у срцима и мислима ожалошћених, има у новинским тужбалицама и порука којима се живи непосредно заветују мртвима, дају им неку врсту јавног јемства да ће се бринути о њиховом загробном станку: *Обећајмо да те нећемо заборавити* (ВН, 2. VII 73); *Са љубављу и поштовањем цваћемо испомени на тебе* (О, 10. IX 81); *Увјек ћеш живети у нашим срцима* (СД, 8. IX 81); *и док је нас бићеш са нама* (ПБ, 12. IX 81); *никада те нећемо заборавити ни промислити* (ПБ, 10. IX 81). Могу се ожалошћени заклети покојнику да ће ићи путем којим је он одредио, па ће се тако његов живот наставити у њиховим дедима: *У животоу ћемо ићи путем којим си нас усмеравала* (ПБ, 11. IX 81).

Преносењу тежине ударца смрти са покојника на ожалошћене служи и тонос прекоревања умолих због бола који су нанели својим одласком: *Отишао си не питајући никога, не тражећи ничију дозволу. Зашто си нам Н, нанео толики бол?* (ВН, 21. VII 73) Овај тонос препознаје се у врло честој формули *Остави нас да за њим вечно тугујемо*.

Уопште, ситуација коју је смрт изазвала описана је у новинским тужбалицама тако као да у ствари иде у прилог мртвима. У основи тог обрта налази се став који је Леви—Строс препознао као „философију“ погребних ритуала код неких индијанских племена: „Смрт је сурова, још је суровија туга“. То је став којим се у обредном сређивању односа између живих и мртвих замагљује истина, која гласи: „У великој биолошкој и друштвеној игри која се непрекидно одвија између живих и мртвих, јасно је да су први једини добитници.“<sup>1</sup>

У тумачењу садржине тужбаличких исказа треба водити рачуна о овим најопштијим антрополошким кореспонденцијама, као и о специфичностима етнографског контекста. С друге стране, не сме се изгубити из вида

да су поједини мотиви и тоноси новинских тужбалица функционално повезани, да се њихова значења међусобно поткрепљују, контрастирају или ограничавају. То ћу показати на примерима групе тоноса без којих нема ниједне тужбалице, па ни новинске: тоноса похвале покојнику, свих оних места где се говори о његовим врлинама и заслугама. Ти тоноси имају бар две улоге независне од других тужбаличких исказа, али везане за антрополошки и етнографски контекст. Најпре, кићење покојника највећим врлинама део је религијског проседеа, такозваног обреда прелаза, којим се овде покојник припрема за вечност и у њу преводи, обреда у који спадају и такве радње као што је купање и пресвлачење мртваца. Овај у похвали добија неку врсту разрешнице од својих обавеза према свету живих и препоруку за оностраност. Посматране из тог угла, то јест у функцији обреда прелаза, комеморативне новинске тужбалице које се објављују више година, па чак и неколико деценија после смрти, сведоче о томе да статус у који је умрли преведен посмртним обредом (укључујући ту и објављивање новинске посмртнице), а затим поменима (и одговарајућим комеморативним огласима) у току једно-годишње короте, у ствари никад није коначно утврђен, него има карактер мандата који је потребно с времена на време обнављати.

Али, колико се похвалом покојнику олакшава његов прелаз у нови статус и тај статус затим потврђује, толико се таквом похвалом учвршћује и опстанак живих. Није реч само о томе што се на тај начин, разграничењем овога и онога света, живи обезбеђују од непожељног и опасног уплитања мртвих у њихове послове и дане, него се у таквим приликама евоцирају и славе управо оне вредности од којих зависи интегритет заједнице.<sup>2</sup> Зато међу врлинама које красе умрле превагу имају моралне вредности потврђене у односу према породици и заједници: племенитост, доброта, љубав према ближњима, нежност, пожртвованост, оданост, благод, топлина, ведрина, док су у други план потиснуте покојникове интелектуалне, стваралачке, психолошке или физичке вредности. Изузетно ретко се помиње његова лепота (само кад су у питању деца), а никад снажна воља и памет. Ако се, ипак, умрломе ода признање да је био mudar човек, онда ће та његова одлика бити доведена у везу са породичном или друштвеном функцијом, то јест појавиће се у облику *мудрих савета*. Топоси вредновања у новинским тужбалицама које потписују Црногорци имају ту специфичност што се у њима, поред покојникове улоге у породици, радо истичу његове заслуге за братство, род и ширу заједницу, па се, у складу с тим, у изјавама захвалности којима су праћени тужбалички текстови нарочито исцрпно набрајају представници власти, друштвено-политичких организација и радних колектива, а дешава се да се ожаложњени захваљују и становницима појединих села и градова, то јест *народу и грађанству*.

Обредне функције похвале мртвима кључ су за објашњење чињенице што породичне, друштвене и уопште моралне врлине стоје на врху лествице вредности које се у тим похвалама евоцирају. Али неопходност да те врлине буду највеће могуће произлази и из једног унутрашњег, реторичког или књижевног разлога. Наиме, топоси вредновања покојника и они који говоре о пустоши коју он за собом оставља међусобно се поткрепљују. За ожаложњене живот нема вредности јер су оне нестале са својим носиоцем — покојником. На исти начин, истицање великих врлина умрлога може да служи

као мотивација, као образложење исказа ожалошћених да га неће и не могу заборавити.

Да би се објасниле неке специфичности похвала покојнику морају се узети у обзир и друге врсте функционалне повезаности тужбаличких топоса. Зашто су, на пример, његов *ведар лик, насмејаност, племенитост, духовитост* (ВН, 2. X 78), *ведар поглед и благи смјешак* (СД, 8. IX 81), *увек насмејан и ведар лик* (П, 5. X 78), *весели лик и ведар дух* (СД, 10. IX 81) особине које ожалошћени нарочито цене? Одговор на то тешко је дати ако се има у виду само значај вредновања покојника за обред прелаза или за афирмацију друштвених делатности. У оба случаја могло би се и без ових особина. Међутим, смисао за хумор, манифестовање животне радости и ведрине, поред тога што се налази на лествици друштвено вредних особина, стоји у контрастном односу према описима мрачне и свирепе смрти, представља оно што смрт најпре убија, на шта се најрадије окомљује: *Окрутна смрт је одузела још један живот пун дука* (СД, 9. IX 81). У коду тужбаличке комуникације важно место имају опозиције *благ/суров, добар/зао, светао/црн, насмејан/мрачан* чији оквир чини основна опозиција *живот/смрт*.

Јер у новинским тужбалицама нема места за слику смрти као неутралне, природне силе, нити као заједничке људске судбине. Рационализација се одвија у супротном смеру. Смрт је зла сила, цинични непријатељ живота, *жељна зелене младости* (ВН, 20. VII 73). Она нас не погађа толико својом неизбежношћу колико тиме што злурадо бира особе које смо најмање спремни да јој препустимо и тренутак и место које покојнику и ожалошћенима најмање одговарају. *Mors certa, hora incerta* овде важи само дилемично, јер се показује да смрт не долази случајно, било кад, него је доследна својој злоћи и наступа увек у истом тренутку: у најгорем. Није таква само прерана смрт, која односи своје жртве у *цвету младости*, него се промишљена суровост, злонамерност смрти огледа у сваком њеном чину, на пример у томе што односи човека

*кад је требало да нас обрадује дипломом* (ВН, 2. VII 73);

*не сачекавши ни школу да заврши* (П, 8. X 78);

*кад је требао да прими прву плату* (П, 14. VII 73);

*када си стицао у сусрет највећој људској радости, својему детету* (ВН, 7. VII 73);

*у животној доби најплоднијег стваралаштва* (СД, 10. X 81);

*онда када је требало заједно са нама да се радује животу и младости* (Д, 11. IX 81);

*у тренутку када смо могли најлепше да живимо* (О, 8. IX 81);

*када си требао да уживаш плодове свога рада* (СД, 9. IX 81);

*у години у којој су чекали да се наврши 65 година брачног живота* (П, 1. X 78);

*у доба када се природа буди и кад живот буја* (ВН, 6. X 78);

*на путу за родну кућу* (ВН, 6. X 78);

*када је својој породици и свима нама био најпотребнији* (ВН, 20. X 75);

*када си већ била пребродила све животне недаће* (ПБ, 11. IX 81);

*у тренутку када смо почели да ти враћамо један мали дио твоје велике родитељске љубави* (ПБ, 11. IX 81);

Ова зла логика смрти не испољава се само у томе што она бира не погодан тренутак (понекад и неприкладно место), већ и у њеној нарочитој спремности да се обрачуна са људима приврженим животу, а управо таким су покојници у новинским тужбалицама. *Волео је живот или радовао се животу* особине су заједничке мртвима и кафанским лоллама и бекријама у новим народним песмама, на пример у познатом рефрену *Сиромасам, али волим да живим*. Смрт је сурова и зато што умрлима не оставља времена да се опрости са својима, да им изнесе своје последње жеље. *Још нам је татко — кажу ожалошћени — што је отишао изненада, без иједне речи опроштаја, жеље или поруке* (П, 17. IX 75); *не рекавши ни речи опроштаја* (ВН, 6. VII 73); *без последњег збогом* (П, 4. X 78); *без иједне ријечи* (ПВ, 10. IX 81). Тако се у функцији рационализације смрти јавља топоним чији је етнографски извор обред праштања на самртничкој постељи.<sup>3</sup> Ову његову функцију поврћује чињеница што се ни у једном тужбаличком тексту не помиње да је покојник имао прилике да се са својима опрости, очигледно зато што би опис праштања ублажио слику свирепе смрти и довео у питање њену елу логичку. Опроштај се може поменути само као нешто што смрт осуђује.

Гледање на смрт у новинским тужбалицама као на нешто неприродно, насилно и опако умногоме се подудара са односом митске и примитивне мисли према смрти, онако како је тај однос описао Касирер: „У примитивној мисли на смрт се никада не гледа као на природну појаву подложну опћим законима. Она никад није нужна, него случајна. Увијек обиси о појединачним или случајним узроцима. Дјело је какве чаролије или магије или какве друге особне непријатељске силе... Схваћање да је човек по својој природи и бити смртан као да је пјесме туђе митској и примитивној религијској мисли.“ Таквим општим митским ставом према смрти, утемељеним у „осећају неуништива јединства живота“, Касирер објашњава примере порицања смрти у традиционалним културама, између осталог и у текстовима из египатских пирамида, где је „главна и доминантна црта упоран, чак страствен просвјед против смрти“.<sup>4</sup> Томе се може приговорити да Касирер не узима у обзир обредно и реторичко значење порицања смрти, чињеницу да до њега долази најпре у загробној и посмртној комуникацији између живих и мртвих, да је то порука коју први шаљу другима, један од начина симболичног поравнања дуга према мртвима. У сваком случају идеја о вечном животу у новинским тужбалицама не почиња на веровању у бесмртност, у „јединство живота“, нити противречи познавању биолошке истине о животу и смрти, она се ту јавља на другом плану и има обредно-реторичку функцију.

Било кад, било где и било како да је човек умро, у новинским тужбалицама се увек поставља питање одговорности за његову смрт. Једна од главних, мада имплицитних, порука тужбаличких текстова гласи да су ожалошћени у тој ствари чисти, јер они себе приказују као жртве смрти, па је са тим неспојива сумња да би могли бити њени виновници. Исту импликацију садрже искази о вечном болу, вечном сећању и немирењу са смрћу. Како каже савремени француски танатолог Луј Венсан Тома, „прихватити одмах смрт ближњег значило би признати да она одговара нашој несвесној жељи коју смо имали да га убијемо“.<sup>5</sup> Али зато се одговорност за смрт и за пустош у којој она оставља ожалошћене може приписати самом покојнику или пре-

бацити на зла, то јест злонамерна оличења смртне силе — на Коб, Судбину и Смрт.

Питање ове одговорности решава се на једноставнији, „реалистички“ начин кад је покојник жртва убиства или саобраћајне несреће, јер се оно ту поставља као питање фактичке кривице. Метафизички виновници, каква је, на пример, подмукла, обесна и немилосрдна Смрт, имају овоземаљске пандане у ликовима подмуклог, подлог и немилосрдног убице и несавесног, обесног и пијаног возача. Ожалошћени тада истичу да је покојник изгубио живот *кривицом другог, туђом кривицом или туђом непажњом*, а често се, нарочито у „Вечерњим новостима“, наводе и појединости трагичног догађаја и њихов виновник осуђује:

*Обесни, пијани возач одузе ти живот* (ВН, 14. VII 73);

*Твој живот је угасио један нехуман човек. Он те убио и оставио* (ВН, 15. VII 73.).

*Твој живот је угасио један нехуман човек. Он те убио и оставио* (ВН, 15. VII 73);

*Изгубио је младалачки живот на подмукли начин убодом* (ВН, 16. VII 73);

*Али те спречи хитау немилосрдног убице* (ВН, 19. VII 73);

*Живот јој је прекинуо нама непознати убица* (ВН, 15. X 75);

*... кога је несавесни возач убио теретним возилом у Липовачкој шуми* (ВН, 18. X 75);

*... није ни слутио да ће га туђа вратоломна возња заувек одвојити од нас* (ВН, 20. X 75);

*... који тешко настрада у саобраћајној несрећи, на Ибарској магистралу, на својој страни пута* (ВН, 6. X 78);

*... када је враћајући се из школе, туђом непажњом отишао заувек од нас* (ВН, 13. X 78).

У неким случајевима ови кривци се називају крвницима и душманима, а осуде се претварају у јавна проклетства: *Проклет био душман што то учи-ни* (ВН, 30. VII 73); *Проклета пушка и немилосрдна рука која те осуди* (ВН, 27. VII 73); *Проклињемо нашега крвника* (ВН, 25. VII 73). Нема сумње, оваква места у новинским тужбалицама садрже трагове два обичаја: крвне освете и „проклетиа“<sup>6</sup>. У вези са њима је и помињање у неким текстовима нерасветљених околности као разлога нарочите жалости: *А посебни терет носимо у срцу у жељи да сазнамо праву истину како се све то догодило да си на крају остао сам* (ВН, 30. VII 73). Ожалошћени као да јадикују што не могу — макар симболично, кроз јавну осуду или проклетство — да подмире рачун са крвницима. Јер, према веровању на коме се заснива крвна освета, душа покојника неће се смирити док његова крв не буде осветљена.

Анализа главних мотива и тоноса новинских тужбалица, ако се не ограничи на прављење каталога њихове манифестне садржине, него узима у обзир значења која они добијају у међусобној повезаности и у релевантном антрополошком и етнографском контексту, открива да се тужбалички искази темеље на јединственом односу према смрти и мртвима, који је сигурно исконски, а можда и универзалан, а овде се јавља као наслеђе наше традиционалне културе, као изданак такозване народне мудрости.



Али поруке које се размеђују у новинској тужбаличкој комуникацији не садрже филозофију смрти у правом смислу. Није ту реч о спекулативном односу, него о симболичном понашању, то јест општењу.

Постоји биолошка спрега између живота и смрти, рађања и умирања. Људи је одвајкада увиђају, али то их не ослобађа осећања бола, страха и кривице које у њима буди смрт ближњег. Да би наставили да живе морају да се ослободе тих осећања, а ипак не смеју да их забораве. Не могу да живе с мртвима, али ни без њих. Посмртни и комеморативни обреди, укључујући ту објављивање новинских тужбалица, разрешавају ту противуречност порописујући место, време и врсту контакта са покојницима, а још више тиме што преносе везаност за њих са психолошког плана на план друштвене конвенције. Тужбалички код има два кључа: један од њих казује да читамо поруке које се односе на психолошко стање ожалосћених; други нас усмеравају на то да их разумемо као исказе о обредном статусу покојника. Захваљујући томе, у овим текстовима покојници могу да „живе“ а да то не противречи сазнању о истини њихове смрти, могу да остану у орцима, мислима и сновима ожалосћених, а опет да буду далеко од њиховог свакодневног живота. Значења тужбаличких исказа нису ни плитка ни дубока, него су двосмислена, каква су уопште значења обреда и митова, не зато што су ти искази везани за старе и делимично заборављене обичаје, него зато што је у тој двосмислености њихова мудрост и њихова вредност.

#### Напомене

1. Клод Леви-Строс, *Дивља мисао*, превели Јелена и Бранко Јелић, „Нолит“, 1966, стр. 68.
2. Према Диркемовом тумачењу, обавеза јавног оплакивања мртвих долази отуда што се у тренутку смрти сваког свог члана читава заједница осећа угрожена, тако да у равнодушности према смрти види насртај на властити интегритет, а у обредном жаљењу покојника потврду да је тај интегритет сачуван (*Елементарни облици религијског живота*, стр. 363). Значај оплакивања мртвих за кохезију заједнице посебно је истакао амерички филозоф Алфред Стерн, који у плакању у групи види најбољу прилику за „заједничко потврђивање вредности“, а тиме и један од главних ослонаца друштвеног живота. Због тога плакање у групи и заједничко смејање Стерн не сматра текovinaма друштва већ његовим извором. (Alfred Stern, *Philosophie du rire et des pleurs*, PUF, Paris, 1949, str. 230—232).
3. Тај обред се, како наводи Тихомир Борђевић, састоји у томе што „болесник позове робаке, пријатеље и познанике и замоли их да му опросте ако их је увредно, на шта му они рекну: „Да ти је просто и овог и оног света“. У том случају праштање је свођење покојникових рачуна са живима. Међутим, из истог извора сазнајемо да праштање може да има и други смисао, кад је самртник тај који „прашта“ својим ближњима и „благодисла“ их, да на њима „клетва не остане“. (Неколики самртни обичаји у Божњик Словена, стр. 164) Овај обред је несумњиво веома стар и широко распрострањен. Француски историчар Филип Ариес наводи пример из средњовековног спева *Песма о Ролану*. Оливије на самерти моли Ролана да му опрости ако му је нехотице учинио нешто нажао: „Нека вам је просто, овде и пред Богом. На те речи они се један другоме поклонили“ (Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Editions du Seuil, 1975, str. 28).
4. Ернст Касирер, *Оглед о човјеку*, превели Омер Лакомица и Звонимир Сушић, „Напријед“, Загреб, 1978, стр. 114—115.
5. Louis - Vincent Thomas, *Mort et pouvoir*, Payot, 1978, str. 57.

6. Обичај „проклетија“ први је описао Сима Тројановић: „У североисточном Сврљигу, ближе Озрену, виде се поред пута, овде онде, гомиле камења у облику купе, обично до два метра високе а по пет метара у пречнику. Највише има тих гомила на рудинама и крај раскршћа, а народ их зове **проклетијама**. Највише их има око Нишеваца, Лалинца и Грбавче. Све до закона о паљевинама 1894. године, ове су **проклетије ударане**, кад се зликовац не може да ухвати и да се суду преда, и то највише због паљевине, мучка убиства, опадања и лажна извешћа. Пакосник је обично палио људима кућу или појату, и кад га село није кадро да пронађе, онда се, по договору, скупе све старије мушке главе из свију домова на једно узвишено место ван села. Ту донесу нагореле греде од паљевине, отешу од њих велики крст, пободу га у земљу, и сви заједно почну овако клети паликућу: „Семе му се затрло; кућа му изгорела; руке да му усахну; породица да му не цвета; да му у двору чедо не ходи; да му у пољу жито не роди; да му у тору овце не блеје; да му у двору волови не ричу, у тму да падне“ итд. За тим свако од њих узме по један камен и баца накрст.“ (*Ланот и проклетије у Срба*, прештампано из „Искре“, Београд, 1898).

#### Скраћенице

- П.* — *Политика*  
*В. Н.* — *Вечерње новости*  
*В. Л.* — *Вечерњи лист*  
*Д.* — *Дневник*  
*ПБ.* — *Побједа*  
*С. Д.* — *Слободна Далмација*  
*О.* — *Ослобођење*

Иван Чоловић

## ПРЕОБРАЖАЈИ НОВИНСКЕ ТУЖБАЛИЦЕ

— немачки, француски и југословенски примери —

Већина дневних листова у Европи редовно објављује некролошке огласе. Ови огласи су се појавили у време кад је штампа почела да осваја широку публику, то јест почетком XIX века. То важи бар за немачку штампу. Штела Баум, аутор једне књиге о некролошкој рубрици у новинама Савезне Републике Немачке, наводи неколико примера огласа које је нашла у бројевима „Берлинских новости“ (Berlinerische Nachrichten von Staats-und gelehrten Sachen) из 1806. године. Ево два текста у српскохрватском преводу:

„У најлепшем добу свог примерног и вредног живота, у својој 20-ој години, 4. нов. у пола 4 ујутру, преминула је моја млађа кћи Јохана Вилхелмина Паулиш. Ко је познавао племенито срце покојнице, саучествоваће у нашем схватљивом болу и заплакаће за њом. Овим путем обавештавам о реченом моје пријатеље и сроднике, с молбом да се уздрже од сваког облика изражавања саучешћа. Берлин, на дан 9.-ог нов. Паулиш, краљевски камердинер.“

„Мојим пријатељима који живе овде или у другим местима скрушено јављам да је Провиђење хтело да, уместо да славим венчање са мојом вереницом, ја је на гробље испраћам. Не треба ништа више да кажем, јер ће у једном овако ретком несрећном случају сваки ожалашћени пријатељ осетити дубоко саучешће и пожелети ми да нађем утеху. Берлин, 9.-ог нов. 1806, комесар полиције Шлис.“

У овим текстовима лако се препознају одлике писане комуникације (скраћенице, клишеи административне прозе, датирање, потписи). Овде је, међутим, у исти мах уочљив и траг усмености, посмртног говора и чак усмене тужбалице. Топоси исказивања и преувеличавања жалости, вредновања покојника, сликања зле Смрти, воде порекло од усменог оплакивања мртвих. Уочава се још једно двојство: новински оглас наставља традицију постхумне комуникације и, истовремено, дозвољава да се неки њени видови искључе (нпр. лични изрази саучешћа).

У данашњим новинским читуљама присутне су исте амбивалентности. Оне су плод транскрипције или, тачније речено, искрипције усмене симболичне комуникације *post mortem*. Било би занимљиво пратити развој некрологије и некролошких огласа у разним европским листовима. Међутим, та врста новинских текстова остала је из-

ван подручја интересовања историчара штампе. Неколико новијих историја штампе у Француској, на пример, не кажу о овој рубрици ни реч.

Моја запажања односе се на новинске читуље објављене последњих година у пет француских листова (*Le Monde, Le Figaro, Le Républicain Lorrain* из Меца, *Le Dauphiné libéré* из Бурга ан Бреса и *Le Nord-Matin* из Лила), пет немачких листова (*Bremen Nachrichten, Hamburger Abendblatt, Kölner Stadt-Anzeiger, Frankfurt allgemeine Zeitung* и *Waiblinger Kreiszeitung*) и девет југословенских листова (*Политика, Вечерње новости, Вечерњи лист, Ослобођење, Побједа, Дневник, Слободна Далмација, Дело и Глас Словеније*).

У првом читању тих огласа долази до израза њихова велика сличност, која понекад води и до подударности текстова. Сличност посмртних и комеморативних обичаја и обреда у Француској, Савезној Републици Немачкој и Југославији (и, кад је о глобалним цртама реч, у читавој Европи) доводи до тога да се свуда могу наћи три основне врсте некролошких огласа: *посмртнице, помени и изјаве захвалности*. Две друге врсте, изјаве саучешћа и „последње поздраве“, које потписују покојникови пријатељи и сродници, нашао сам само у југословенским листовима.

Међу свим тим преко новина послатим некролошким порукама могу се разликовати једноставни огласи, то јест огласи без икаквих додатака, ограничени на формулацију основне поруке, и други, са вербалним или ликовним додацима. Ти додаци могу да буду: мото или коментар и, кад је реч о ликовним елементима, симбол (крст, ружа, палма, руке склопљене у молитви) или фотографија покојника.

Текст који носи основну поруку, то јест оглас у ужем смислу, осцилира између отворено религијских формулација (ретких у југословенској штампи) и других, претежно лаичких исказа, али чији латентни смисао опет води религијској основи. С друге стране, текст може бити мање или више емотиван и егзалтиран, чувајући при том своју референцијалну функцију. Степен „топлине“ текста знатно се разликује од огласа до огласа у истом листу, уосталом као и дужина огласа, али је он, у целини узевши, много нижи у великим националним дневницима који држе до своје озбиљности (*Le Monde, Le Figaro, Frankfurter allgemeine Zeitung, Политика*), него у локалним, вечерњим и уопште популарним новинама.

Ту је, заправо, реч о два различита става према симболичној комуникацији у вези са смрћу, од којих је један у већој мери критички, промишљен, индивидуалан или елитни, а други више спонтан, колективан, лаковеран и популаран. У првом случају, текстови су прожети уздржанашћу и њима влада страх од претераног вербализма. Ожалостњени се владају као да су прихватили идеју о неумесности речи у тренуцима бола, идеју коју је још Сенека изразио: „Мале бриге су брбљиве, велике ћуте“.

Већина потписника некролошких огласа у листовима *Le Monde* и *Le Figaro* гледају на смрт свог ближњег као на приватну ствар и често обавештавају да ће се упокни или комеморативни обред обавити у најужем породичном кругу. Отуда мноштво упозорења: *Ни цвеће ни венци; Породица се извињава што неће примати; Сахрана*

је обављена у најинтимнијем кругу породице. На тој идеји дискреције почивају и анонимни огласи, који почињу реченицом: *Замољени смо да објавимо вест о смрти господина...*

Изрази туге овде су елиптични, мада и такви потврђују да и потписници ових огласа осећају потребу да своје осећање јавно изразе, потребу, или, тачније, друштвену обавезу коју потписници друкчијих огласа задовољавају на много речитији начин.

Мање или више развијен, овај основни део некролошког огласа увек се одликује високим степеном стабилности текста. Ожалошћени се држе примера из новина којима поверавају оглас. Формуле које се ту користе не разликују се много од једног до другог листа и чак се многе од њих могу наћи и у листовима разних земаља. Отуда има основа да се говори о европском „језику смрти“. Свуда се, на пример, на готово истоветан начин каже:

После дуге и тешке болести...

Nach langer swerer Krankheit...

Après une longue maladie...

У дубоком болу...

In tiefer Trauer...

Nous avons la profonde douleur...

Неки некролошки огласи почињу мотом из Библије, из литургије или из неког књижевног, филозофског или научног списа. Огласи тог типа веома су чести у немачкој штампи, док се у Југославији јављају у *Делу и Гласу Славоније* где има епиграфа искључиво књижевног порекла. Ти огласи, поготову кад имају неки ликовни додатак, на пример, цртеж крста, подсећају на епитафе, онакве какви су се на европским гробљима појавили у XIX веку и подстичу нас да порекло и једних и других тражимо у једном жанру карактеристичном за барокну уметност, у амблему. Три елемента амблема — натпис, епиграм и слика — у некролошком огласу, односно на надгробном споменику, одговарају тексту носиоцу главне поруке, моту и слици.

Према тумачењу Фридхелма Кемпа, угледног немачког стручњака за барокну уметност, „реч *emblema*, грчког порекла, на класичном латинском означава сваки рад настао повезивањем разноликих елемената, као што су мозаици, инкрустације или апликације. У фигуративном смислу, означавао је говор надевен деловима преузетим од других писаца који служе као реторички украси“. Овај амблемски поступак подразумева да су позајмице препознатљиве или потписане, као што је то случај са мноштвом у некролошким огласима.

Међутим, тај поступак не треба бркати са једним другим проседеом производње текста, то јест са импровизацијом познатом под називом *бриколажа*, домаћег мајсторисања. Он се састоји у мање-више слободном стварању, мада је оно ограничено на репертоар елемената и образаца својствених датом жанру. На тај начин створени су мали текстови, често у стиху, који у многим немачким читуљама замењују амблемски епиграм. Мали, али одлучујући корак, води нас

од књишког до фолклорног текста, од постојаног до непостојаног, од оригинала без варијанти до варијаната без оригинала.

Ти импровизовани, „бриколирани“ стихови представљају једну врсту додатка огласу, који смо назвали коментаром. Настали развојем и преображајем епиграма, ти текстови су штампани пре основног дела огласа, али они га, у ствари, коментаришу. Једном започет, преображај се више не зауставља, тако да ти коментари постоје само у облику варијаната.

Навешћемо два примера. Први чине различите варијације засноване на идеји да је смрт у ствари избављење.

- |  |   |
|--|---|
| 1. За њега смрт беше избављење.                              | 1. Der Tod war für ihn Erlösung.                                      |
| 2. Смрт долази као избављење.                                | 2. Der Tod kam als Erlöser.   |
| 3. Смрт беше његов избавитељ.                                | 3. Der Tod war sein Erlöser.  |
| 4. Кад је снага посустала,<br>то не беше смрт, но избављење. | 4. Als die Kraft zu Ende ging,<br>war's kein Sterben, war's Erlösung. |
| 5. Када снаге више нема,<br>ослобођење је као милост.        | 5. Wenn die Kraft zu Ende geht,<br>ist Erlösung Gnade.                |
| 6. Када снаге више нема,<br>смрт је избављење.               | 6. Wenn die Kraft zu Ende geht,<br>ist der Tod Erlösung.              |
| 7. Живот је борба, смрт избављење.                           | 7. Das Leben ist Kampf, Erlösung der<br>Tod.                          |
| 8. Када снаге више нема,<br>нема смрт, има избављења.        | 8. Wenn die Kraft zu Ende geht,<br>ist kein Sterben, es ist Erlösung. |
| 9. Избављен!   | 9. Erlöst!  |

Други пример представљају варијанте једног катрена у коме се разрађују топоси похвале покојника и туге изазване његовом смрћу:

- |  |  |
|--|--|
| 1. У животу тиха била,<br>вредна беше рука мала.<br>Над својима стално бдила,<br>док сном вечним не заспала. | 1. Still und einfah war dein Leben,<br>treu und fleissig deine Hand.<br>Für die Deinen galt dein Streben<br>bis dein Herze stille stand.   |
| 2. У животу скромна била,<br>вредна беше рука мала.<br>Брижно своје је штитила<br>и за друго није знала.     | 2. Schlicht und einfach war dein Leben<br>treu und fleissig deine Hand.<br>Für die Deinen nur su streben<br>Weiter hast du nichts gekannt. |
| 3. У животу тиха била,<br>вредна беше рука мала.<br>Над својима стално бдила,<br>све до гроба није стала.    | 3. Still un einfah war dein Leben<br>treu und fleissig deine Hand.<br>Für die Deinen galt dein Streben,<br>bis in deines Grabes Rand.      |
| 4. У животу скромна била,<br>вредна беше рука мала.<br>стално своје си штитила,<br>нека ти је вечна хвала.   | 4. Schlicht und einfach war dein Leben<br>treu und fleissig deine Hand.<br>Ruhe ist dir nun gegeben,<br>schlafe wohl und habe Dank.        |
| 5. У животу скромна била,<br>вредна беше рука мала,<br>живот си нам поклонила,<br>прими од нас вечно хвала.  | 5. Shlicht und einfah war dein Leben,<br>treu und fleissig deine Hand.<br>Hast dein Lestes uns gegeben.<br>Ruhe in Frieden und hab' Dank.  |

Истим поступком импровизације настаје друга врста тих додатака који коментаришу основну поруку огласа, а којих највише има у француској и југословенској штампи. То су коментари у облику

епистоларних порука, симболично „упућених“ мртвима. Да би њихова симболичност била што упадљивија, ти коментари су одвојени од основног дела огласа помоћу знакова навода, курзива или тако што им је дат облик песме; само епистоларно друго лице сугерише читаоцу да се тако формулисане поруке односе на симболични или, ако хоћете, метафизички контекст. Навешћемо најпре неколико француских примера:

1. „Тужни и дуги су дани од кад си нас пре годину дана оставио и отишао у један бољи свет.“

2. „Клод, има већ годину дана како си нас оставио. У нашем срцу остаћеш вечно жив. Увек си у нашим мислима и сећањима и твоја доброта остаће заувек незаборавна. Напустио си нас сувише рано и твој одлазак оставио је у нашим срцима дубоку рану.“

3. „Мама, има већ годину дана како си нас оставила. У мислима смо увек с тобом. Ти ћеш заувек остати жива у нашем срцу. Нека ти починак буде миран, као што ти је срце било добро и несебично.“

4. „У овом свету где се све заборавља,  
где свако само на себе мисли,  
знај да твоје присуство не бледи,  
да ће успомена на тебе и твој лик  
заувек живети у нашим срцима.“

У неким југословенским листовима ти епистоларни додаци су веома дуги. Мотиви су развијени и у њихово усмено порекло се не може сумњати мада стил чува све карактеристике епистоле. Следећа два примера добро илуструју ту врсту текста:

1. „Драга Н., дани пролазе а ми још увек не можемо да се помиримо да смо те заувек изгубили. Неумитна смрт била је јача од нас, истргнула те из нашег загрљаја, али је немоћна да те избрише из наших срца. Никада нећемо заборавити колико си нас вољела и колико си жељела да живиш. Твој живот продужује се животом твојих најмилијих, јер човјек живи онолико дуго колико живи у сјећању људи.“

2. „Драги Н., прошло је четрдесет дана у нади и тузи да ћеш доћи, али судбина зла и проклета одузе ти млади живот и однесе у неповрат. Дани су дуги и тужни без тебе, а помисао да се нећеш никад вратити пара наша једна срца. Отишао си тихо, без иједне ријечи најближима, отишао си у најљепшем цвијету своје младости, угасио си своју младост на прагу живота, остављајући нас да за тобом вјечно тугујемо, носећи са собом неиспуњене жеље твоје младости. Поносни смо на твоје поштење, несебичну љубав, достојанствен живот и све оно због чега можемо рећи да си био наш и ми твоји. Н., нема утјехе, нема заборав а док је нас бићеш са нама у нама, у нашим мислима и болним срцима.“

Ови текстови су организовани према извесним иманетним и генеричким начелима. То значи да они не чине само групу текстова која би била повезана тек нечим спољним. Не само њихови издвојени елементи, већ ти текстови посматрани у целини обнављају и преображавају традицију симболичне комуникације у вези са смрћу, а посебно усмене ламентације. Због тога је оправдано ове текстове посматрати као неку врсту новинских тужбалица. Поред наших, југословенских, то важи и за немачке и француске примере. Реч је о истом жанру, који се у свакој земљи јавља са неким специфичним цртама, али чува исту структуру. На пример, међу додацима некро-

лошким огласима у немачкој и француској штампи има и таквих који захтевају да буду посебно размотрени. То су тужбалички коментари, али у облику поруке коју сам покојник „упућује“ читаоцима. У једном огласу из „Лоренског републиканца“ читамо:

„Оставио сам вас 2. јануара 1984. Хтео бих да, кад се мене сетите, имате на уму ово: радост и туга су неодвојиви.“

Поруке тог типа у немачким новинама углавном су у стиху:

- |  |   |
|--|---|
| 1. Weinet nicht an meinem Grabe,<br>gönnet mir die ewige Ruh'.<br>Ihr wisst, wie ich gelitten habe,<br>eh' ich schloss die Augen zu. | 1. На мом гробу не плачите,<br>пожел'те ми вечни сан.<br>Моје патње што памтите<br>тек прекину судњи дан. |
| 2. O, Welt, ich muss dich lassen,<br>ich fahr dahin mein Strassen<br>ins ew'ge Waterland.  | 2. О, свете, оставит те морам,<br>пут ме води преко гора<br>у вечити завичај.                             |

По свему судећи, овакве поруке су срочене према обрасцима епитафа у којима је говор покојника ствар честа и тако рећи нормална. Дакле, овде је реч о некој врсти новинског епитафа, али који не одступа битно од опште конфигурације оплакивања мртвих у немачкој, француској и југословенској штампи.

Сличности и разлике у сличностима. То олакшава дијалог међу културама, чак и кад није реч о њиховим великим остварењима и славним ствараоцима, већ о овим маргиналним, „дивљим“ творевинама а, које због тога нису мање репрезентативне.

*Ivan Čolović*

## LES TRANSFORMATIONS DE LA COMPLAINTE DE PRESSE

### Résumé

Certaines annonces funéraires publiées dans la presse allemande, française et yougoslave comportent, outre le message principal, un motto. Leur origine: l'emblème baroque. Le procédé emblématique implique que les emprunts dans le motto soient reconnaissables; il ne faut pas le confondre avec le bricolage folklorique, procédé de rédaction des plaintes de presse, des textes qui commentent le message principal d'une annonce. Il s'agit d'un même genre, qui varie d'un pays à l'autre.



# VAMPIR

---

## U RELIGIJSKIM SHVATANJIMA JUGOSLOVENSkih NARODA

---

### UVODNE NAPOMENE

Predstave o mrtvacu, koji ustaje iz groba i vraća se među pripadnike svoje zajednice, uklopljene su u religijske sisteme mnogih naroda na raznim krajevima sveta<sup>1)</sup>. Ovo biće je, po svoj prilici, bilo poznato i Slovenima još za vreme njihovog boravka u staroj postojbini. Ono se pominje već u Nestorovoj hronici iz XI veka a konstatovano je i kod svih današnjih slovenskih naroda pod nazivima koji, očigledno, imaju zajedničku osnovu: kod naših naroda preovlađuje termin *vampir*, kod Velikorusa i Ukrajnaca upir i vapir, kod Belorusa vupor, kod Poljaka upior, upierzica, kod Bugara vampir i vapir itd<sup>2)</sup>. Potrebno je, međutim, napomenuti da se nigde na slovenskom etničkom prostoru predstave o vampiru nisu razvile do te mere i dostigle takvo bogatstvo detalja kao kod južnoslovenskog življa nastanjenog na teritoriji naše zemlje<sup>3)</sup>.

Za proučavanje naših narodnih verovanja o vampiru stoje nam na raspolaganju dve vrste već objavljenih izvora — arhivski i narativni. Arhivski izvori<sup>4)</sup> svedoče o starini ovih vero-

<sup>1)</sup> F. Krauss, *Abhandlungen über Glauben, Gewohnheit rechte, Sitten, Bräuche und die Goslarenlieder der Südslaven*, Leipzig 1908, 124. O participaciji mrtvih u životu njihove društvene zajednice videti: L. Lévy-Bruhl, *Primitivni mentalitet*, Zagreb 1954, 46—50; S. Zarković, *Primitivni mentalitet*, Beograd 1945, 35—36, 48.

<sup>2)</sup> S. Zečević, Kult mrtvih i samrtni običaji u okolini Bora, *Glasnik Etnografskog muzeja* 38, Beograd 1975, 154. Isti, *Mitska bića srpskih predanja*, Beograd 1980 (u rukopisu), 129.

<sup>3)</sup> Pod jugoslovenskim narodima podrazumevamo južnoslovenske narode na teritoriji naše zemlje. Na nekim mestima uzeli smo u obzir odgovarajuća verovanja Vlaha (severistočne Srbije) i Roma koja su uglavnom identična južnoslovenskim.

<sup>4)</sup> Pregled arhivskih izvora u T. Đorđević, *Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju*, *Srpski etnografski zbornik* LXVI, Beograd 1953, 150—153.

vanja i o njihovom kontinuitetu u okvirima narodne religije. U tim izvorima se, na žalost, mogu pronaći samo određene vrste podataka (najviše o praksi „ubijanja” vampira). Stoga je njihova vrednost ograničena. Mnogo celovitiju sliku o vampiru pružaju nam narativni izvori<sup>5)</sup>, koji su jednim delom nastali kao proizvod sistematskih etnografskih istraživanja. Iako građa iz pomenutih izvora ima sve uobičajene (u literaturi često pominjane<sup>6)</sup> nedostatke, danas raspoložemo čimbeničnim fondom koji može da posluži kao osnova za dublja razmatranja. Uprkos tome, verovanja o ovom biću još uvek nisu u dovoljnoj meri razjašnjena.

Relativno su retka istraživanja koja svojim sadržajem izlaze iz okvira deskripcije. Takva istraživanja najvećim su delom posvećena utvrđivanju formalnog identiteta vampira. Možemo ih podeliti na dva osnovna tipa. Uopšteno gledajući, istraživanjima prvog tipa teži se identifikaciji vampira na horizontalnom planu<sup>7)</sup> a istraživanjima drugog tipa njegovoj identifikaciji na vertikalnom planu<sup>8)</sup>. Navedeni tipovi proučavanja ovog mitskog bića mogu se tretirati i kao dve faze u procesu njegovog naučnog objašnjenja. Očigledno je, naime, da temeljno poznavanje identiteta vampira na horizontalnom planu predstavlja neophodan preduslov za njegovo istraživanje po vertikalni.

Nema sumnje da su dosadašnja istraživanja vampira dovela do značajnih rezultata. Međutim, nije teško uočiti i izvesne nedostatke. S jedne strane, problem identiteta ovog bića nije razmotren u potpunosti ni na sasvim adekvatan način. S druge strane, analiza vampira svedena je na formalne okvire. Drugi aspekti pomenutih verovanja ostali su uglavnom van domena naučnog interesovanja.

Osnovni cilj našeg rada je da — bar delimično — popuni navedene praznine. U skladu sa tom intencijom, usmerićemo naše izlaganje u dva pravca. U prvom delu rada pozabavićemo se ponovo pitanjem identifikacije vampira. U drugom delu proširićemo polje analize na probleme komunikacijskih i funkcionalnih značenja predstava o ovom demonu.

<sup>5)</sup> Pregled narativnih izvora u istom delu, 154—219.

<sup>6)</sup> Na primer, Z. Rajković, *Obilježja etnografske građe i metode njezina terenskog istraživanja*, *Etnološki pregled* 12, Ljubljana 1974; M. Filipović, *Narodna pesma i narodni život*, *Etnološki pregled* 8—9, Beograd 1969.

<sup>7)</sup> Na primer, T. Đorđević, *navedeno delo*, 149—219; F. Krauss, *navedeno delo*, 124—144; S. Zečević, *Kult mrtvih*, 154—160; Isti, *Mitska bića*, 128—137; E. Lilek, *Etnološki pabirci po Bosni i Hercegovini*, *Glasnik Zemaljskog muzeja* XI, Sarajevo 1899, 701—705, itd. Sira literatura navedena je u ovim prilozima.

<sup>8)</sup> Na primer, V. Čajkanović, *Mit i religija u Srbia* (članak *Ubijanje vampira*), Beograd 1973, 241—257.

## IDENTIFIKACIJA VAMPIRA

Istraživači koji su se bavili problemima identifikacije vampira bili su suočeni sa velikim teškoćama. Već letimičan pogled na prikupljenu građu dovoljan je da otkrije svu složenost njihovog zadatka. Evidentan je, na primer, pluralitet naziva za ovo biće. Doduše, preovlađuje naziv vampir, ali se mogu čuti i mnoga druga lokalna imena: vopir, upir, lampir, lampijer, vukodlak, kodlak, tenac, gromnik itd<sup>9)</sup>. Uporedo sa pluralitetom naziva, jasno je izražen i pluralitet sadržaja. Narodne predstave o vampiru u velikoj su meri neujednačene, ponekad i protivrečne. One variraju od kraja do kraja, od sela do sela, u izvesnim slučajevima i od kuće do kuće. Dakle, osnovnu teškoću pri identifikaciji ovog bića predstavlja velika terminološka i sadržajna izdiferenciranost: za različite nazive vezani su različiti sadržaji.

Međutim, potrebno je naglasiti da ta neujednačenost sadržaja nije „apsolutna”. Uočljivo je da se predstave o nekom od bitnih svojstava vampira, uprkos evidentnim razlikama, skoro uvek mogu okarakterisati kao varijante jednog opštijeg, zajedničkog shvatanja o ovom biću, shvatanja koje je u pravilu isto (ili bar slično) na celom ispitivanom području. Tako se, na primer, delovanje vampira u raznim krajevima različito zamišlja. Njemu se pripisuje široka skala aktivnosti, od uništavanja ljudi i stoke do relativno bezazlenih postupaka kao što su zastrašivanje ukućana ili rvanje sa prolaznicima. Navedena verovanja se, naravno, međusobno razlikuju ali istovremeno izražavaju opštiju (i opšte rasprostranjenu) zamisao o antagonističkom odnosu vampira prema ljudima. Imajući u vidu ovaj — a i slične primere — možemo pretpostaviti da se pojam vampira na jednom (pojedinačnom) nivou ispoljava kao skup relativno različitih, a na drugom (opštem) nivou kao skup relativno ujednačenih predstava.

U dosadašnjim nastojanjima ga se utvrdi identitet vampira nije se vodilo dovoljno računa o ovoj protivrečnosti. T. Đorđević, na primer, navodi sve (njemu poznate) varijante pomenuatih verovanja, ali pri tom ne ukazuje dovoljno na njihove zajedničke osobenosti<sup>10)</sup> dok, recimo, F. Kraus neke lokalne varijante tih shvatanja neopravdano prikazuje kao opšte karakteristike vampira<sup>11)</sup>. U prvom slučaju naglasak je na invarijantnosti predstava a zanemaruje se ono što im je zajedničko; u drugom slučaju teži se

<sup>9)</sup> T. Đorđević, *navedeno delo*, 150.

<sup>10)</sup> Isto, 154—219.

<sup>11)</sup> F. Kraus, *navedeno delo*, 124—136.

uopštavanju, ali se ispuštaju iz vida postojeće razlike.

Da bi se prevazišle pomenute jednostranosti, neophodno je razmotriti predstave o vampiru na oba nivoa — pojedinačnom i opštem<sup>12)</sup>. Pošto su, kao što je istaknuto, predstave o ovom biću na pojedinačnom nivou neujednačene, konačno utvrđivanje njegovog identiteta moguće je samo na opštem nivou. Stoga se iznalaženje zajedničkih, opštih odredbi u pojedinačnim predstavama nameće kao prvi i osnovni zadatak pri identifikaciji vampira.

Videli smo da se vampir na našem etničkom prostoru razvio u veoma složeno, višedimenzionalno biće. Stoga se i na nivou, koji smo uslovno označili kao opšti, mogu pojaviti različite, čak oponentne ideje. U tom slučaju neophodno je dalje uopštavanje, sve do onog stepena opštosti na kome opozicija među idejama nestaje. Utvrđivanje logičke veze između tih najopštijih — nazovimo ih — „osnovnih”, „elementarnih” ideja, predstavljaće ovom prilikom<sup>13)</sup> konačan cilj identifikacije vampira.

Kao što se može videti iz dosadašnjeg izlaganja, utvrđivanje identiteta vampira u ovom radu zasnivaće se na sledećim postupcima:

- (a) izdvajanje osnovnih varijanti predstava o vampiru,
- (b) iznalaženje ideja zajedničkih tim predstavama,
- (c) eventualno ponavljanje postupka uopštavanja do nivoa na kome ideje o vampiru postaju homogene,
- (d) logičko povezivanje tih homogenih, elementarnih ideja u šire idejne celine.

Ovim je naše izlaganje metodski, ali ne i tematski (tj. predmetno) određeno. Višedimenzionalnost pojma vampira u našoj narodnoj religiji zahteva kako ograničavanje, tako i raščlanjivanje tematskog područja, koje će biti predmet ispitivanja. Drugim rečima, potrebno je izdvojiti karakteristike ovog bića relevantne za utvrđivanje njegovog identiteta. Kao koristan putokaz u tom pogledu može nam poslužiti već pomenuta Đorđevićeva sistematizacija, doduše, uz izvesne korekcije na terminološkom i na sa-

<sup>12)</sup> O odnosu pojedinačnog i opšteg videti B. Sešić, *Osnovi metodologije društvenih nauka*, Beograd 1974, 31—33.

<sup>13)</sup> Trebalo bi utvrditi i formalni odnos vampira prema ostalim bićima iste kategorije (npr. nekršćencima, pogibaocima, talasonima). Međutim, to bi zahtevalo prethodno identifikovanje pomenutih bića na način kakav ovde primenjujemo na vampiru. Ovakav zadatak očigledno prelazi okvir našeg rada.

držajnom planu<sup>14</sup>). Oslanjajući se delimično na stavove ovog autora, usmerićemo pažnju na četiri grupe predstava koje su, u stvari, odgovori na suštinska pitanja o sadržaju pojma vampira:

- (1) predstave o osobama koje se posle smrti pretvaraju u vampira,
- (2) predstave o samom činu pretvaranja u vampira,
- (3) predstave o egzistencijalnim svojstvima vampira,
- (4) predstave o odnosu između ljudi i vampira.

Prve dve grupe predstava daju odgovor na pitanje „kako postaje vampir“, dok druge dve grupe odgovaraju na pitanje „šta je to vampir“. Služeći se napred izloženim metodom, razmotrićemo svaku od navedenih grupa predstava ponaosob.

(1) U okviru pojma vampira gotovo su redovno uključene i predstave o vrstama ljudi, koje se posle smrti pretvaraju u ovo biće. Kada se u našem narodu govori o vampiru, uvek se ima na umu konkretna osoba, najčešće pripadnik dotične društvene zajednice (porodice, sela). Zavisno od kraja, može se povampiriti i muško i žensko, i staro i mlado, jednom rečju svako ljudsko biće<sup>14a</sup>). Međutim, po opštem shvatanju, niko neće postati vampir bez nekog naročitog „razloga“. Predstave o tim razlozima mnogobrojne su i različite.

Veoma često se pretvaranje u vampira zamišlja kao posledica neobičnog, nesrećnog sticaja okolnosti, koje mogu da zadese čoveka u širokom vremenskom intervalu od rođenja do ukopa. Ponegde se, recimo, veruje da presudan može da bude već sam način dolaska ljudskog bića na svet (ako se, na primer, rodi u „košuljici“). Vampire se takođe lica koja su tokom života bila izložena delovanju vraćanja ili proklinjanja, zatim lica koja su došla u dodir sa „nečistim“ bićima i predmetima, koja su болоvala od određenih bolesti itd. Do pretvaranja čoveka u vampira može da dovede i sam čin umiranja (ako je ovo nastupilo pre vremena, nasilnim putem ili bez propisanih obreda) ali i neki drugi događaj posle toga, sve dok posmrtni ostaci ne budu ukopani (ako ih, na primer, preskoči kakva životinja ili se preko njih nešto dodaje)<sup>15</sup>).

<sup>14</sup>) T. Đorđević, *navedeno delo*, IV (sadržaj).

<sup>14a</sup>) E. Lilek, *navedeno delo*, 703; T. Đorđević, *navedeno delo*, 164.

<sup>15</sup>) T. Đorđević, *navedeno delo*, 164–172 i tamo nav. lit.; S. Zečević, *Samrtni ritual*, 155; Isti, *Mitska bića*, 130–131; E. Lilek, *navedeno delo*, 702–703; F. Krauss, *navedeno delo*, 125–126; S. Kulišić, P. Z. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970, s.v. Vampir.

Do pretvaranja neke osobe u vampira ne dovođe samo spoljne okolnosti. Veruje se da uzrok može da bude i u samom čoveku, odnosno u njegovom ponašanju. Ako je neki čovek prekršio moralne norme (ubio, ukrao, prevario) ili religijske propise (nije se pridržavao određenih tabua, izbegavao izvršavanje određenih obreda), očekuje se da će posle smrti postati vampir i da će u tom obliku nastaviti da pričinjava nevolje svojim bližnjim. Međutim, ne vampire se samo lica koja „grešno” deluju, već i ona koja tako misle i osećaju. To se posebno odnosi na ljude koji sa ovog sveta odlaze nesrećni i nezadovoljni (zbog neizvršenih obaveza, neispunjenih želja i sl.), jer oni zavide živima i teže da im napakoste<sup>16)</sup>.

Očigledno je da se sva ova, na izgled raznorodna verovanja o uzrocima „rađanja” vampira mogu svesti na dve opštije ideje. S jedne strane, vampire se ljudi koji su, bez svoje krivice, postali žrtve zlih uticaja ili nesrećnih okolnosti; s druge strane, to se dešava i ljudima koji su sami izazivali ili želeli da izazovu zlo. Radi se, dakle, o dva različita tipa pojedinaca — o ljudima koji su žrtve zla i ljudima koji su izvor zla. Međutim, posmatrana na širem društvenom planu, sva ta ljudska bića imaju nešto zajedničko. I u jednom i u drugom slučaju, to su pojedinci koji su u neposrednom dodiru sa nesrećom i zlom, koji su na neki način obeleženi zlim fatumom. Kao takvi, oni se suštinski razlikuju od ostalih pripadnika svoje društvene zajednice, odstupajući od tradicijom utvrđenog prototipa „običnog”, „prosečnog” pojedinca. Ukratko, vampire se ljudi koje je njihova zajednica okarakterisala kao aberantne.

(2) Predstave o načinu na koji se pokojnik pretvara u vampira takođe nisu jedinstvene, ali mnogo manje variraju od verovanja o uzrocima takvog događaja. Rasprostranjena su uglavnom dva osnovna shvatanja. Prema prvom od njih, pokojnik se vampiri tako što u njegovu telo uđe neko natprirodno biće (najčešće zamišljano kao „đavo” ili „đavolski duh”)<sup>17)</sup>. To biće ponovo udahne život u mrtvaca, odnosno obnovi njegove biološke, životne funkcije<sup>18)</sup>.

Prema drugom shvatanju, do vampirenja dolazi zato što duše pojedinih pokojnika ne mogu da odu u svoje prirodno boravište, u svet mrtvih, već se vraćaju ili ostaju vezane za njihovo telo. Takvo telo se ne raspada; ono i dalje ostaje na izvestan način živo i aktivno<sup>19)</sup>.

<sup>16)</sup> Isto kao u prethodnoj napomeni.

<sup>17)</sup> Uporediti, na primer, V. S. Karadžić, *Srpski rječnik* (1818) Beograd 1966, s.v. Vukodlak.

<sup>18)</sup> T. Đorđević, *navedeno delo*, 164 i d.

<sup>19)</sup> Isto.

Navedena shvatanja — i pored evidentnih razlika — izražavaju u osnovi istu ideju o postanku vampira. U oba slučaja se pod vampirenjem podrazumeva ponovno oživljavanje tela pokojnika, oživljavanje koje je inicirano prisustvom nekog nematerijalnog, duhovnog bića u njemu.

(3) Na ovakvu predstavu o vampirenju nadovezuje se odgovarajuća predstava o daljem „življenju” povampirenog pokojnika. Ako je telo umrlog oživeo zbog zadržavanja njegove duše (odnosno infiltriranja neke druge duše ili duha), onda se njegova dalja egzistencija može zamisliti samo kao koegzistencija suprotnih principa — materijalnog i nematerijalnog telesnog i duhovnog.

Posmatrana sa tog stanovišta, egzistencija vampira odgovara egzistenciji živog čoveka. Međutim, vampir ipak nije živ čovek, već živ pokojnik. Zato njegovo življenje nužno poprima i neke specifične dimenzije. U pretpostavljenim vremenskim okvirima življenja vampira<sup>20</sup> smenjuju se intervali njegove pasivnosti i aktivnosti: obično danju miruje u grobu a noću izlazi iz njega i vraća se među žive<sup>21</sup>). Moguće je, dakle, razlikovati predstave o vampiru u pasivnom stanju (ili vampiru koji miruje u grobu) i vampiru u aktivnom stanju (ili vampiru koji je napustio svoje posmrtno obitavalište i deluje van njega). Ova distinkcija je značajna zato što su predstave o egzistenciji vampira u pasivnom i vampira u aktivnom stanju suštinski različite.

Vampir u pasivnom stanju zamišlja se kao mrtvac koji nastavlja da živi u telesnom obliku. Njegovo telo se ne raspada, zadržavajući delimično svoj raniji izgled<sup>22</sup>). Ono pokazuje vidljive znake života. Može da menja položaj („nalaze” ga kako leži na boku ili stomaku, kako sedi ili čak stoji) a sposobno je i za komuniciranje sa ljudima (posmatra prisutne, razgovara sa njima)<sup>23</sup>).

<sup>20</sup>) Dužina vampirovog života različito se zamišlja — od 40 dana pa do više vekova. Ponegde smatraju da povampireni pokojnik „živi” sve dok ga ljudi ne ubiju. (Isto, 182—183 i tamo nav. lit.).

<sup>21</sup>) E. Lilek, *navedeno delo*, 701; V. S. Karadžić, *navedeno delo*, s.v. Vukodlak itd.

<sup>22</sup>) Na primer, T. Đorđević, *navedeno delo*, 151, 152, 213—214; S. Zečević, *Kult mrtvih*, 155; P. Z. Petrović, *Život i običaji narodni u Gruži, Srpski etnografski zbornik LVIII*, Beograd 1948, 338; Lj. Mićević, *Život i običaji Popovaca, Srpski etnografski zbornik LXV*, Beograd 1952, 256 itd.

<sup>23</sup>) Na primer, T. Đorđević, *navedeno delo*, 166; A. Nazor, *Običaji i narodno stvaralaštvo oko smrti u Poljicama, Rad XI-og kongresa Saveza folklorista Jugoslavije Zagreb 1966*, 413 itd.

Smatra se da je telo pasivnog vampira, kao uostalom, i telo živog čoveka, samo materijalni „omotač” nematerijalnog bića koje živi u njemu i koje ga čini živim. Ovo shvatanje se posebno jasno ispoljava kroz narodne predstave vezane za praksu „ubijanja” vampira. Naime, ranije je u našim krajevima bio raširen običaj probadanja, spaljivanja i — uopšte — uništavanja ili oštećivanja tela povampirenog pokojnika. To se činilo sa željom da se oslobodi ili protera u njemu nastanjena duša, odnosno neko drugo duhovno biće<sup>24</sup>). Vampir se, dakle, ubijao razdvajanjem njegovog materijalnog i nematerijalnog dela. Umesto živog mrtvaca ostalo bi beživotno telo s jedne strane i duša (ili, recimo, „đavo”), kao nematerijalno biće koje nastavlja da živi, s druge strane.

I vampir u aktivnom stanju je, po narodnom shvatanju, sačinjen od materije. Njegova aktivnost jeste aktivnost karakteristična za materijalna bića: on ubija ljude i stoku, hrani se njihovom krvlju, upušta se u fizički obračun sa pojedincima, stupa u polne odnose sa svojom ženom, sa kojom može da ima i porod, obara i razbija posuđe i sl.<sup>25</sup>) Ljudi se, uostalom, i odnose prema aktivnom vampiru kao prema materijalnom biću. U želji da ga ubiju, oni pokušavaju da unište ili oštete njegovo telo (na primer, pucaju u njega iz vatrenog oružja i sl.<sup>26</sup>)).

Međutim, po opštem verovanju, telo aktivnog vampira nije „materijalno” u uobičajenom značenju te reči kao što je to, recimo, slučaj sa ovim bićem u pasivnom stanju. Napuštajući grob<sup>27</sup>), vampir menja svoja egzistencijalna svojstva. Pre svega, njegovo telo postaje tada relativno nedostupno ljudskim čulima. Po pravilu mogu da ga vide samo određene životinje ili određene vrste ljudi (na primer, oni koji su rođeni u subotu ili oni koji „potiču” iz njego-

<sup>24</sup>) Ovo verovanje je u nekim krajevima izraženo i eksplicitno. Tako M. Miličević navodi da su seljaci, prilikom probadanja vampira, mahali granama da se „đavo”, koji se nalazio u njegovom telu, ne bi izvukao i utekao. (M. Miličević, *Život Srba seljaka, Srpski etnografski zbornik I*, Beograd 1894, 326). V. Čajkanović smatra da je povampireni pokojnik prvobitno probadan sa namerom da se prikuje za grob, a ne da se ubije (V. Čajkanović, *navedeno delo*, 249 i d.). Međutim, svoju tezu nije mogao da potkrepi odgovarajućim argumentima.

<sup>25</sup>) Pregled zamišljenih aktivnosti vampira u T. Đorđević, *navedeno delo* 173—183 i tamo nav. lit.; F. Krauss, *navedeno delo*, 128—130; S. Zečević, *Kult mrtvih*, 156; Isti, *Mitska bića*, 132 itd.

<sup>26</sup>) T. Đorđević, *navedeno delo*, 204—205.

<sup>27</sup>) Veruje se da vampir i telesno napušta grob. Kad se raskopani grob nađe prazan, to je znak da je povampireni pokojnik nekuda otišao. (Isto, 216).



vog odnosa sa ženama<sup>29)</sup>). Osim toga, veličina i oblik tela aktivnog vampira krajnje su promenljivi, nepostojani. On se u trenu može smanjiti i proći kroz rupicu na grobu ili kroz ključaonicu<sup>30)</sup>. Sposoban je takođe i da se potpuno transformiše, pretvarajući se u različite vrste životinja ili predmeta<sup>30)</sup>. U određenim okolnostima dolazi i do njegove dematerijalizacije. Ako ga, na primer, pogodi neko iz puške, aktivni vampir iščezava — potpuno ili delimično. Obično preostaje samo grumen usirene krvi ili pihvijaste mase<sup>31)</sup>. Veruje se, dakle, da telo vampira u aktivnom stanju ima neke osobenosti koje su, inače, svojstvene nematerijalnim, duhovnim bićima. Nameće se pretpostavka da njegovu telo predstavlja samo materijalnu formu u kojoj se javlja njegova duša, odnosno neka druga duša ili duh.<sup>31a)</sup>

Kako pokazuje dosadašnje izlaganje, pasivnom i aktivnom stanju vampira odgovaraju različiti odnosi između dve strane njegovog bića — materijalne i nematerijalne. Te razlike se ispoljavaju na dva nivoa:

a. Vampir u pasivnom stanju zamišlja se kao oduhovljeno telo; vampir u aktivnom stanju zamišlja se kao otelotvorena duša (ili drugo duhovno biće).

b. U prvom slučaju telo i duša koegzistiraju kao dva spojena ali, istovremeno, i zasebna, odvojiva realiteta; u drugom slučaju telo i duša integrisani su u jedinstvenu, monolitnu, neodvojivu celinu. Samo telo vampira je njegova duša — i obrnuto.

(4) Značajnu odrednicu pri identifikaciji nekog natprirodnog bića (samim tim i vampira) predstavljaju i shvatanja o zamišljenom odnosu koji se uspostavlja između ljudi i tog bića. Ovakav odnos može se posmatrati sa dva stanovi-

<sup>29)</sup> Isto, 157—158; M. Filipović, P. Tomić, Gornja Pećina, *Srpski etnografski zbornik* LXVIII, Beograd 1955, 104; D. Đorđević, Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi, *Srpski etnografski zbornik* LXX, Beograd 1958, 565; T. Vukanović, Vampir u verovanjima i običajima kod Cigana u Kosovsko-metohijskoj oblasti, *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije* II, Priština 1957, 164.

<sup>30)</sup> T. Đorđević, *navedeno delo*, 179.

<sup>31)</sup> Isto, 153, 154, 158, 178—179; S. Zečević, Samrtni ritual, 155; T. Vukanović, *navedeno delo*, 156; M. Filipović, Vera i crkva u Životu Banatskih Hera (u knj. *Banatske Here*, Novi Sad, 1958), 156.

<sup>31a)</sup> Više primera u T. Đorđević, *navedeno delo*, 201—204.

<sup>31a)</sup> Nije teško uočiti izvesnu protivrečnost u narodnim verovanjima: vampir napušta grob u telesnom obliku (nap. 27) a, našavši se van groba, egzistira kao inkarnacija njegove duše, odnosno nekog drugog duhovnog bića (što podrazumeva ostajanje njegovog tela u grobu). Međutim, ovakve protivrečnosti nisu retke u narodnim religijama, posebno u kultu mrtvih.

šta; u konkretnom slučaju kao stav vampira prema ljudima i kao stav ljudi prema vampiru. U prvom slučaju ovaj odnos se ispoljava kroz zamišljenu aktivnost vampira; u drugom slučaju manifestuje se kroz stvarnu aktivnost ljudi.

Već je rečeno da vampir, po narodnom verovanju, u toku noći ustaje iz groba i vraća se među žive. Pri tom se misli na njegov povratak među pripadnike sopstvene društvene zajednice. Veruje se, naime, da povampireni pokojnik obično dolazi svojoj kući, odnosno svojoj porodici. Ponekad se, međutim, zamišljeni radijus njegovog kretanja i delovanja proširuje i na celo selo<sup>32)</sup>. Stoga se odnos ovog bića prema ljudima uslovno može tretirati kao odnos prema pripadnicima njegove uže, porodične ili šire, seoske zajednice.

Aktivnost vampira određuje ga uglavnom kao biće koje je neprijateljski nastrojeno prema ljudima, odnosno pripadnicima svoje zajednice. Spisak predstava o neprijateljskim postupcima povampirenog pokojnika dugačak je i raznovrstan<sup>33)</sup>. Pa ipak, čitavu tu njegovu aktivnost moguće je svesti na nekoliko osnovnih tipova, koji izražavaju različite stupnjeve njegove agresivnosti. Najviši stupanj agresivnosti prisutan je u shvatanjima da vampir ubija ljude i stoku (i hrani se njihovom krvlju). Paralelno sa navedenim, rasprostranjena su verovanja da ovo biće napada ljude ali ih ne ubija, odnosno da zastrašuje ljude ali ih ne napada<sup>34)</sup>. Potrebno je napomenuti da zamišljena aktivnost vampira nije uvek neprijateljska. Tako su, na primer, u mnogim krajevima zabeležena verovanja da vampir stupa u polne odnose sa svojom ženom, da se prikazuje ljudima ili oglašava svoje prisustvo u kući (bez ikakvih drugih namera), da ponekad obavlja domaće poslove itd.<sup>35)</sup>.

Iz napred rečenog sledi da aktivnost vampira izražava podvojen — antagonistički i neantagonistički — stav ovog bića prema ljudima iako se, doduše, antagonistički stav može smatrati preovlađujućim. Međutim, da bi se dobila potpuna slika o prirodi delovanja ovog bića, potrebno je uočiti još jednu njegovu dimenziju. U našim krajevima rasprostranjeno je shvatanje da svaki kontakt sa povampirenim pokojnikom, bez obzira na njegove namere, predstavlja izuzetnu opasnost za čoveka. U literaturi se često navode podaci o osobama koje su neposredno posle susreta sa vampirom obolele ili umrle, o ženama koje su posle polnih od-

<sup>32)</sup> To se vidi iz celokupne faktografije o aktivnosti vampira.

<sup>33)</sup> Videti literaturu u nap. 25.

<sup>34)</sup> Isto.

<sup>35)</sup> Isto.

nosa sa njim počele da blede i venu itd. Jednom rečju, i antagonistički i neantagonistički motivisano delovanje ovog bića ima jednu, jasno izraženu osobenost — ono je uvek opasno<sup>36)</sup>.

Verovanje u opasnost, koju donosi prisustvo vampira, nužno izaziva odgovarajuću reakciju ugrožene društvene zajednice (porodice ili sela). Kod južnoslovenskog stanovništva naše zemlje razvio se složen i razgranat odbrambeni sistem protiv ovog bića. U okviru sistema uklopljen je veliki broj magijsko-religijskih propisa kojima se reguliše ponašanje pripadnika zajednice u kritičnom periodu, sa ciljem da se onemogući vampirenje pokojnika, odnosno neutrališe delovanje pokojnika koji se već pretvorio u vampira<sup>37)</sup>. Međutim, bez obzira na to da li se radi o preventivnoj ili interventnoj aktivnosti, okosnicu čitavog ovog sistema najčešće je predstavljala težnja da se telo vampira — bilo stvarno, bilo simbolično — uništi<sup>38)</sup>.

Možemo, dakle, zaključiti da odnos između ljudi i vampira karakteriše izraziti antagonizam. Takav odnos obeležen je dvema komplementarnim idejama: s jedne strane, idejom o vampiru kao opasnom demonu a s druge strane idejom o potrebi njegovog „fizičkog” uništenja.

Razmotrivši četiri grupe predstava o najznačajnijim karakteristikama vampira došli smo do četiri elementarne, osnovne ideje na kojima se, po našem mišljenju, zasniva identitet ovog demonskog bića. Ako se ovo gledište prihvati kao opravdano, onda se identitet vampira može izraziti na sledeći način:

1. Vampir je biće u koje se posle smrti pretvara posebna vrsta ljudi. To su osobe koje je njihova zajednica okarakterisala kao aberantne.
2. Vampir je biće koje „postaje” zahvaljujući produženoj ili ponovo uspostavljenoj koegzistenciji njegovog tela i njegove duše, odnosno nekog drugog duha ili demona.
3. Vampir je biće koje „postoji” kroz pravilno smenjivanje dva egzistencijalna oblika — oduhovljenog tela i otelotvorene duše (ili nekog drugog duhovnog bića) — odnosno kroz smenjivanje dva tipa odnosa telesnog i duhovnog principa (odnosa uporedne koegzistencije i odnosa identifikacije).

<sup>36)</sup> T. Đorđević, *navedeno delo*, 180, 183.

<sup>37)</sup> *Isto*, 187—198.

<sup>38)</sup> *Isto*, 187—189, 198—218.

4. Vampir je biće čiji su odnosi sa ljudima obeleženi antagonizmom. Ove odnose karakteriše komplementarne predstave o opasnom delovanju vampira i o potrebi njegovog fizičkog uništavanja.

Elementarne ideje, koje se odnose na isto mitsko biće, ne mogu se posmatrati izolovano. Po pravilu među njima postoji smišljena povezanost. Kao što je već nagovešteno, takva povezanost postoji i među elementarnim idejama o vampiru. Uočljivo je da se pomenute ideje mogu grupisati oko dva kompleksnija idejna jezgra. Takva jezgra sačinjavaju parovi ideja, koje smo u napred izloženom pregledu označili brojevima 1 i 4, odnosno brojevima 2 i 3. Kasnije izlaganje će pokazati da se prvi par ideja odnosi na „individualitet” vampira a drugi par na njegovu „egzistencijalnost”. Ova dva idejna jezgra (ili idejna sprega) predstavljaju očitogledno dva osnovna aspekta identiteta vampira. Stoga ih možemo uzeti kao dva osnovna tematska okvira za dalju analizu.

U dosadašnjem izlaganju identitet vampira tretirali smo kao skup elementarnih (međusobno povezanih) ideja, koje su zajedničke različitim varijantama narodnih verovanja o ovom demonu, verovanja zabeleženih u toku XIX i XX veka. Drugim rečima, identitet vampira razmatran je na sinhronom, odnosno horizontalnom planu. Potrebno je, međutim, razmotriti ga i u njegovoj dijahronoj, vertikalnoj dimenziji.

Verovanje u povampirenog pokojnika veoma je staro. Ono je nastalo negde u dubinama pristorije<sup>39)</sup> a — kako je već pomenuto — bilo je dobro poznato i našim precima još u njihovoj staroj postojbini. Sloveni su ga bez sumnje doneli na Balkansko poluostrvo kao deo svog kulturnog nasleđa. Poznato je, međutim, da je slovenska kultura po dolasku na Balkan bila velikim delom izmenjena i uraznoličena<sup>40)</sup>. Tome su svakako doprineli i snažni procesi kulturne infuzije koji su dolazili iz različitih izvora, odvijajući se u različitim prirodnim i istorijskim uslovima. Ti procesi svakako nisu mimoišli ni verovanja o vampiru. O tome, uostalom, rečito govori i njihova izdiferenciranost. Da-

<sup>39)</sup> Tome u prilog govori i rasprostranjenost predstava o ovom tipu pokojnika u primitivnim religijama.

<sup>40)</sup> Šire o tome M. Gavazzi, *Sudbina stare slavenske baštine kod Južnih Slavena*, Biblioteka Etnološkog društva Jugoslavije, 2, Beograd 1959.

nas se ma koje od ovih verovanja, uzeto ponašanjem, teško može okarakterisati bilo kao „izvorno“, slovensko, bilo kao tuđe, odnosno primljeno sa strane.

Konstatovali smo već da heterogenost predstava o vampiru nije apsolutna: sve one se zasnivaju na nekoliko zajedničkih, opštijih ideja. Nameće se utisak da je promenama zahvaćen samo površinski sloj ovih verovanja, dok je njihova suština ostala netaknuta. To je sasvim u skladu sa mehanizmom, po kome se odvija kulturna infuzija. Poznato je, naime, da svaka ljudska grupa — prihvatajući kulturne inovacije — teži da ih uklopi u kontekst svoje kulture, da ih integriše u postojeće obrasce mišljenja, osećanja, ponašanja<sup>41</sup>). Opravdana je stoga pretpostavka da su i naši preci, usvajajući vremenom tuđa shvatanja o vampiru, nastojali da ih prilagode svojoj, još u staroj postojbini izgrađenoj slici ovog demona, da ih dovedu u sklad sa osnovnim idejama na kojima je ta slika počivala. Malo je verovatno da su ove osnovne, elementarne ideje bitno izmenjene. Imajući to u vidu, možemo bar približno izjednačiti identitet „jugoslovenskog“ vampira sa identitetom ovog demona iz verovanja naših slovenskih predaka.

## KOMUNIKACIJSKI I FUNKCIONALNI ASPEKT VAMPIRA

### *Individualitet vampira*

U uvodnom delu rada napomenuli smo da su dosadašnji pokušaji naučnog objašnjenja vampira vezani uglavnom za okvire formalne analize. Iskazano terminima, koje smo ovom prilikom primenjivali, radi se o utvrđivanju formalnog identiteta vampira na horizontalnom i na vertikalnom planu. Pomenutim pitanjima bilo je posvećeno i prethodno izlaganje. Međutim, po našem mišljenju, za potpunije razumevanje ovog mitskog bića neophodna je jedna svestranije koncipirana analiza.

Kao svrsishodno polazno odredište za dalja razmatranja uzećemo osnovne odredbe komunikacijske teorije kulture. U okvirima ove teorije, kulturni fenomeni tretiraju se kao komunikacijski fenomeni, kao stvari koje o „nečemu govore“<sup>42</sup>). Pretpostavlja se, na primer, da jedan mit, obred ili verovanje sadrže određenu, najčešće skrivenu poruku. Teorijski, pošiljaoci

<sup>41</sup>) E. Hač, *Antropološke teorije I*, Beograd 1979, 80—100, 104 itd.

<sup>42</sup>) Videti U. Eko, *Kultura, informacija, komunikacija*, Beograd 1973, 11—12; M. Vodopija, *Maturiranje kao rite de passage*, *Narodna umjetnost XIII*, Zagreb 1976, 78—79.

te poruke su davno pomrli preci a primaoci su pripadnici današnjih generacija. Pri tom ni pošiljaoci ni primaoci ne moraju da budu svesni te poruke, koja ponekad i nije u saglasnosti sa svesnim iskustvom<sup>43)</sup>. Posmatrane u tom svetlu, osnovne ideje o vampiru mogu se tretirati kao neka vrsta medijuma preko koga se uspostavlja komunikacija među vremenski udaljenim generacijama, kao sredstvo kojim se, s kolena na koleno, prenose društveno značajne poruke.

Kao što je već nagovešteno, dve od četiri elementarne ideje o vampiru sačinjavaju idejni spreg, koji se odnosi na individualitet ovog demona. Čitav taj idejni spreg najpogodnije se može izraziti u obliku tročlanog stava<sup>44)</sup>: (1) aberantni pojedinci se posle smrti pretvaraju u vampira — (2) vampir je opasan za pripadnike svoje društvene zajednice — (3) vampira treba ubiti i tako prekinuti njegov kontakt sa zajednicom.

Uopšteno, gledajući, ovaj idejni spreg govori o posmrtnoj sudbini specifičnih ljudi u specifičnim okolnostima. U pitanju je, dakle, specifična varijanta opšte religijske koncepcije o produžetku ljudskog života preko granica koje je postavila priroda, koncepcije koja je karakteristična za religijske nazore gotovo svih poznatih primitivnih (i ne samo primitivnih) društava. Stoga pomenute ideje o vampiru možemo razumeti samo kao integralni deo tog šireg konceptualnog okvira.

Kako pokazuje obimna etnografska građa, u primitivnim religijama se posmrtna egzistencija čoveka najčešće zamišlja kao neposredan nastavak njegove „zemaljske“ egzistencije. Pri tom se ne postavlja samo pitanje egzistencijalnog kontinuiteta čoveka, već i pitanje prirode tog kontinuiteta. Nije samo reč o tome da li ljudsko biće nadživljava smrt, već i kako je nadživljava: u kojoj meri se menja ili ne menja njegova ličnost, njegova individualnost. Drugim rečima, pitanje egzistencijalnog kontinuiteta podrazumeva i pitanje personalnog kontinuiteta. Na to je — u izvesnom smislu — ukazao i poznati sovjetski etnolog S. A. Tokarjev, raspravljajući o strahu primitivnih ljudi od svojih umrlih saplemenika. Tokarjev je zapazio da se oni ne plaše podjednako od svakog pokojnika. Strah izazivaju uglavnom oni pokojnici koji su još pre smrti stekli određenu, stvarnu ili imaginarnu moć. Po rečima ovog istraživača, „mrtvog čoveka se ne boje zato što je on mrtav, već zato što su ga se bojali dok je bio živ“<sup>45)</sup>.

<sup>43)</sup> E. Lič, *Klod Levi-Stros*, Beograd 1972, 71, 73.

<sup>44)</sup> Ideja o odnosu vampira i njegove zajednice sastoji se, u stvari, iz dve komplementarne ideje.

<sup>45)</sup> S. A. Tokarjev, *Rani oblici religije i njihov razvoj*, Sarajevo 1978, 189.

Ova teza implicira jedan opštiji stav. Ako neko ljudsko biće posle smrti zadržava osobenosti, koje su izazivale strah kod drugih, onda se takav kontinuitet logično proteže i na sve drugo što je (u njihovim očima) predstavljalo sastavni deo njegove ličnosti — na njegove fizičke i psihičke karakteristike, na njegove društvene veze i obaveze, na njegovu „sudbinu“ itd. Ukratko, u primitivnim društvima umrli čovek se zamišlja onakvim kakav je bio i za života<sup>46</sup>). On nadživljava svoj biološki kraj kao manje ili više kompletan individuum.

S pravom se može pretpostaviti da pomenuto shvatanje važi i za ljude koji se vampe posle smrti. To bi značilo da se individualitet aberantnih pojedinaca zadržava i u njihovom posmrtnom obliku, „ličnosti“ vampira. Svaki pojedinac vampir, dakle, jeste aberantan pojedinac samo u novom, posmrtnom izdanju. Stoga se i svaka eventualna poruka, koja bi bila sadržana u predstavama o ovim demonima, mora shvatiti kao poruka o njihovim živim „prethodnicima“. Iz napred rečenog sledi da predstave o vampiru mogu biti specifična, religijska forma u kojoj su iskazane određene poruke o „odstupajućim“, aberantnim pojedincima:

Navedeni zaključak predstavlja, očigledno, ključ za dešifrovanje poruka integrisanih u idejni spreg, koji se odnosi na individualitet povampirenog pokojnika. Shodno napred rečenom, te poruke se mogu dešifrovati ako pojam vampira u pomenutim idejama zamenimo pojmom aberantnog pojedinca. Ponovimo, pre svega, ideje koje sačinjavaju ovaj idejni spreg:

1. Aberantan pojedinac se posle smrti pretvara u vampira.
2. Vampir je opasan za pripadnike svoje društvene zajednice.
3. Vampira treba ubiti i tako prekinuti njegov kontakt sa zajednicom.

Zamenom pojma vampira pojmom aberantan pojedinac, dobićemo sledeće poruke:

1. Ličnost aberantnog pojedinca ne menja se ni posle smrti.
2. Aberantan pojedinac je opasan za pripadnike svoje društvene zajednice.
3. Aberantnog pojedinca treba ubiti, odnosno prekinuti njegov kontakt sa zajednicom.

<sup>46</sup>) O psihološkim osnovama ovakve predstave o pokojniku videti: S. Freud, *O seksualnoj teoriji — Totem i tabu* (članak Animizam, magija i svemoć misli), Novi Sad 1969, 216.

U dosadašnjem izlaganju razmotren je samo komunikacijski aspekt verovanja u vampira. Međutim, u savremenim etnološkim (ili antropološkim) istraživanjima često se pored komunikacijskog obuhvata i funkcionalni aspekt razmatranih pojava. Drugim rečima, kulturni fenomeni determinišu se i njihovom društvenom funkcijom. Potrebno je pri tom napomenuti da se samom pojmu funkcije pridaju različita značenja. Prema verziji, koju smo ovde usvojili, pod funkcijom nekog kulturnog fenomena podrazumeva se njegov doprinos zadovoljavanju određene vrste društvenih potreba<sup>47)</sup>. Posmatrana sa navedenog stanovišta, verovanja u vampira mogu se okarakterisati kao specifičan kulturni instrument, kojim se određeno društvo služi da bi zadovoljilo neke svoje vitalne potrebe. Ovakav tretman pomenutih verovanja određuje — bar do izvesne mere — pravac daljih razmatranja. Nastojaćemo da otkrijemo njihovu društvenu funkciju, primenjujući sledeće postupke:

- (1) utvrđivanje povezanosti verovanja u vampira sa određenom vrstom društvenih potreba,
- (2) utvrđivanje *raison d'être* takvih potreba u tipovima društva, u kojima su razvijene predstave o povampirenom pokojniku,
- (3) utvrđivanje načina delovanja predstava o vampiru na pomenutu vrstu društvenih potreba.

(1) Neka dosadašnja istraživanja<sup>48)</sup> daju razloge za mišljenje da komunikacijski sadržaj kulturnih pojava predstavlja relativno pouzdan orijentir za iznalaženje njihovog funkcionalnog sadržaja. Shodno tome, opravdano je pretpostaviti da su društvene potrebe o kojima govore verovanja u vampira, istovremeno i potrebe na koje ta verovanja deluju (ili bar treba da deluju). Videli smo već o čemu govore pomenuta verovanja: ona „prenose” poruku o opasnosti koju donosi prisustvo aberantnog pojedinca, o potrebi njegovog isključenja iz zajednice. Ako prihvatimo pretpostavku o identičnosti komunikacijskog i funkcionalnog sadržaja predstava o vampiru, onda se one moraju posmatrati u tesnoj vezi sa potrebom određenog društva za otklanjanjem aberacija ili — konkretnije — sa potrebom razrešavanja konfliktnog odnosa na relaciji društvena zajednica — aberantan pojedinac.

<sup>47)</sup> Videti B. Malinovski, *Naučna teorija kulture*, Beograd 1970, 106 i d.; V. Milić, *Sociološki metod*, Beograd 1965, 554—568; Z. Pešić-Golubović, *Antropologija kao društvena nauka*, Beograd 1967, 55—56.

<sup>48)</sup> Na primer, M. Vodopija, *navedeno delo*, 78.



(2) Prirodno je pretpostaviti da potreba za otklanjanjem aberacija predstavlja jasno izraženu karakteristiku društva u kome egzistiraju predstave o vampiru. Uopšteno gledajući, pomenute predstave se mogu vezati za dva tipa društva — rodovsko-plemensko i seljačko<sup>49)</sup>. Između ovih tipova postoje evidentne razlike ali, isto tako, i značajne podudarnosti. Štaviše, prema Larsonovoj i Rodžersovoj polarizaciji idealnih tipova društvene organizacije, i rodovsko-plemensko i seljačko društvo mogu se podvesti pod zajednički, obuhvatniji pojam „tradicionalnog” tipa društva<sup>50)</sup>. Ovaj tip društvene organizacije karakteriše, između ostalog, izuzetno visok stepen homogenosti — pre svega socijalne i profesionalne, a samim tim, i moralne, ideološke itd.<sup>51)</sup> Takva homogenost je svakako neophodan preduslov opstanka u specifičnim okolnostima, u kakvima pomenuta društva egzistiraju. Stoga je sasvim razumljiv njihov otpor prema svakom pojedincu, koji u bilo čemu odudara od svojih bližnjih. Već samo njegovo prisustvo pretili da naruši homogenost zajednice. Opasnost je utoliko veća, što su gotovo uvek u pitanju malobrojne ljudske grupe, u kojima aberacija pojedinca dobija značajne društvene dimenzije.

Na osnovu napred rečenog, možemo zaključiti da društvene potrebe izražene u predstavama o vampiru odgovaraju stvarnim potrebama društva u kome su te predstave, inače, razvijene.

(3) U dosadašnjem izlaganju okarakterisali smo društvenu funkciju verovanja u vampira kao njihov doprinos zadovoljavanju određenih društvenih potreba odnosno, konkretnije rečeno, kao doprinos prevazilaženju konfliktnih odnosa između neke rodovske ili seoske zajednice i njihovih aberantnih pripadnika. Međutim, mi još uvek ne znamo u čemu se sastoji taj doprinos. Još uvek nismo utvrdili kako pomenuta verovanja deluju, funkcionišu. Kao teorijski okvir za analizu njihovog funkcionisanja mogu nam poslužiti poznati stavovi R. Mertona o osnovnim tipovima funkcija kulturnih pojava. Po Mertonovom mišljenju, postoje dva osnovna tipa funkcija — manifestne i latentne. U manifestne on ubraja funkcije koje nastaju sve-

<sup>49)</sup> Posmatrano u globalu, za ova dva tipa društva može se vezati celokupan razvitak naše narodne religije.

<sup>50)</sup> O. Larson, E. Rogers, *Rural Society in Transition: The American Setting* (u knj. J. Coon, *Our Changing Rural Society: Perspectives and Trends*, Ames, I.S.U. Press, 1964.), 39—67. — cit. po Tipologija ruralnih sredina u Jugoslaviji, Zagreb 1972, 20.

<sup>51)</sup> Uporediti E. Hač, *navedeno delo*, 258; E. Dirckem, *O podeli društvenog rada*, Beograd 1972, 201—202; J. Cazeneuve, *Pojam arhaiskog društva* (u knj. G. Gurvitch, *Sociologija II*, Zagreb 1966), 455; S. Šušar, *Između zaseoka i megalopolisa*, Zagreb 1973, 27 itd.

sno, jer se pomoću njih teži postizanju nekog konkretnog, poznatog cilja. Pod latentnim podrazumeva funkcije, kojih društvo nije svesno ili ih sasvim pogrešno tumači. Pretpostavka je da je manifestna funkcija nekog kulturnog fenomena samo prividna forma njegove stvarne ali skrivene, latentne funkcije<sup>42</sup>). Prihvatajući navedene Mertonove stavove, bez teškoća možemo zamisliti mehanizam delovanja predstava o vampiru: zato što veruju u ovog demona, ljudi se ponašaju na određen način; njihovo ponašanje ima odgovarajuće društvene posledice, kojih oni po pravilu nisu svesni.

Predstave o individualitetu vampira (koje su, inače, predmet našeg razmatranja) mogu se — kao što je već istaknuto — podeliti na dve grupe. Prva grupa predstava odnosi se na uzroke vampirenja. Predstave druge grupe govore, između ostalog, o sudbini povampirenog pokojnika

Predstave o uzrocima vampirenja u njihovom konkretnom obliku, prikazuju nam se kao popis raznorodnih postupaka, emotivnih stanja, skrivenih namera, neobičnih događaja i situacija, koji vode pomenutom ishodu. Te predstave očigledno nisu ništa drugo do specifična upozorenja, odnosno pravila ponašanja, kojih se svaki pojedinac mora pridržavati ukoliko ne želi da on sâm, ili neko od njegovih bližnjih, posle smrti postane vampir. Iz toga sledi da shvatanja o uzrocima vampirenja služe sprečavanju vampirenja.

To bi, međutim, bila samo njihova manifestna funkcija. Posmatrajući ih na višem stupnju apstraktnosti, ukazali smo već na njihovo dublje, skrivenije značenje. Istaknuto je, pre svega, da se uzroci vampirenja na apstraktnijem nivou ispoljavaju kao uzroci aberacije. Verujući da svojim ponašanjem izbegava (sopstveno ili tuđe) pretvaranje u vampira, pojedinac u stvari ostaje unutar granica tradicijom utvrđenog poretka i tako odtklanja mogućnost konflikta sa svojom društvenom sredinom. Sprečavanje takvog konflikta je, kako je već nagovešteno, stvarna, latentna funkcija pomenutih verovanja.

Drugu grupu predstava karakteriše shvatanje o nesrećnoj sudbini vampira. Naime, vampir se zamišlja kao opasno biće, od koga se treba štititi a, po mogućstvu, i kazniti ga. Iz ovakvog shvatanja proističe i odgovarajuće ponašanje pripadnika njegove društvene zajednice: povampirenog pokojnika izbegavaju, brane se od njega raznovrsnim magijskim i kulturnim radnjama, ponekad se upuštaju i u fiktivnu borbu s njim.

<sup>42</sup>) R. Merton, *O teorijskoj sociologiji*, Zagreb 1979, 80—152. Videti i V. Millé, *navedeno delo*, 566.

Centralni čin ove prakse, ujedno i njen vrhunac, predstavlja kolektivno ubijanje vampira, to jest, stvarno ili simbolično uništavanje njegovog tela. Manifestna funkcija ovog čina je jasna: vampir se ubija zato da bi se onemogućio njegov kontakt sa živima.

Ne treba, međutim, izgubiti iz vida da je ubijanje povampirenog pokojnika, posmatrano u apstraktnijim okvirima, isto, što i ubijanje aberantnog pojedinca. Radi se, dakle, o simboličnom činu, koji može da ima različite društvene konsekvence. Očigledno je da simbolično, posmrtno uništavanje aberantnog pojedinca predstavlja pre svega supstituciju za njegovo stvarno uništavanje. U društvima tradicionalnog tipa, u kojima najčešće ne postoje odgovarajuća sredstva za obračun sa takvim pojedincem dok je još živ, navedenim postupkom se uvek iznova, na upečatljiv, svakom razumljiv način, ukazuje na posledice koje čekaju pripadnika zajednice ukoliko ovaj prekrši navedene društvene propise i tako izade iz dozvoljenih okvira ponašanja.

Na osnovu napred rečenog, možemo konstatovati da su dve navedene grupe predstava o „ličnosti“ vampira, u stvari, dva međusobno povezana dela jedinstvenog, iracionalnog mehanizma pomoću koga se — u skladu sa potrebom društva za sprečavanjem aberacije — usmerava ponašanje pripadnika određene „tradicionalne“ zajednice. Predstavama o uzrocima vampirenja ograničava se delokrug aktivnosti pripadnika dotične zajednice; predstave o sudbini vampira garancija su da će ta ograničenja biti uvažavana. Onemogućavajući aberaciju pojedinca, pomenuta verovanja otklanjaju eventualni konflikt na relaciji zajednica — pojedinac, a u krajnjoj liniji, i mogućnost poremećaja homogene strukture grupe.

#### *Egzistencijalnost vampira*

Drugi par elementarnih predstava o vampiru odnosi se na proces „rađanja“ i „življenja“ ovog demona. Rađanje vampira zamišlja se kao produžavanje, odnosno ponovno uspostavljanje koegzistencije njegovog tela sa njegovom dušom ili nekim drugim duhovnim bićem. Življenje vampira zamišlja se kao vremenski ograničeno trajanje te posmrtno koegzistencije. Ove dve predstave su, očigledno, samo dva različita oblika iste ideje — da egzistencija vampira jeste koegzistencija dva suprotna aspekta njegovog „bića“: telesnog i duhovnog, materijalnog i nematerijalnog.

Pojam vampira obuhvaćen je, očigledno, širim pojmom pokojnika. Stoga možemo pretpostaviti da se predstave o njegovoj egzistenciji zasnivaju

na opštijim religijskim konceptima o egzistenciji pokojnika uopšte. U literaturi se obično pominju dva takva koncepta. S obzirom na njihovu idejnu osnovu, možemo ih nazvati animatističkim i animističkim.

Za animatizam je karakteristično shvatanje da su sva bića, sve stvari, sve pojave, isto tako „živi” kao što je to i sam čovek. U skladu sa ovim opštim shvatanjem, i telo umrlog čoveka ostaje živo. Dakle, svako ljudsko biće nastavlja i posle smrti da egzistira u telesnom obliku — kao „živi leš”, odnosno „živi mrtvac”<sup>53</sup>). Za razliku od animatizma, animizam karakteriše ideja o podvojenoj, materijalnoj i nematerijalnoj prirodi sveta. U svakom živom i neživom objektu postoji (u principu) nematerijalno, nevidljivo biće koje predstavlja njegovu suštinu i koje ga čini živim i aktivnim. Takvo biće obično se označava — ne baš najadekvatnijim — terminom „duša”. Shodno ovom shvatanju, čovek umire kada njegova duša napusti njegovo telo. Telo ostaje mrtvo a čovek nastavlja da živi u duhovnom obliku<sup>54</sup>).

Razlike između animatističkog i animističkog koncepta posmrtno egzistencije ljudskog bića mogu se prikazati na sledeći način:

(A) Oblik u kome egzistira pokojnik

animatistički koncept: pokojnik egzistira u telesnom obliku

animistički koncept: pokojnik egzistira u duhovnom obliku

(B) Odnos telesnog i duhovnog aspekta pokojnika

animatistički koncept: razlika ne postoji

animistički koncept: razlika postoji

U literaturi se pojam vampira povezuje i sa animatističkim i sa animističkim konceptom, dakle, sa predstavom o živom mrtvacu i sa predstavom o duši umrlog<sup>55</sup>). Nije, međutim, teško uočiti da se povampireni pokojnik, po svojim egzistencijalnim svojstvima, uklapa u oba navedena koncepta. Odnos između a-

<sup>53</sup>) Lj. Živković, *Uvod u istoriju ljudske svesti I*, Beograd 1957, 85—86. O animatizmu uopšte K. Birket-Smith, *Putevi kulture*, Zagreb 1960, 340 i d.

<sup>54</sup>) Lj. Živković, *navedeno delo*, 170 i d. O animizmu uopšte, J. Erdeljanović, *O počecima vere i o drugim etnološkim problemima*, Posebna izdanja Srpske kraljevske akademije CXXXIV, Beograd 1938.

<sup>55</sup>) Uporediti, na primer, V. Čajkanović, *navedeno delo*, 250—252; S. Zečević, *Mitska bića*, 130—131. Indirektno i B. Drobnjaković, *Etnologija naroda Jugoslavije I*, Beograd 1960, 167.

nimističke i animističke komponente „bića“ vampira jasno se može videti ako se detaljnije razmotre predstave o njegovoj egzistencijalnosti. Kao što je istaknuto, postoje bitne razlike između vampira u pasivnom i vampira u aktivnom stanju. Vampir u pasivnom stanju egzistira kao oduhovljeno telo; vampir u aktivnom stanju egzistira kao otelotvorena duša. U prvom slučaju telesna i duhovna sfera njegovog bića jasno se razlikuju; u drugom slučaju razlike nema. Ako uporedimo navedene karakteristike vampira sa karakteristikama animatistički i animistički shvaćenog pokojnika (prikazanim na prethodnoj tabeli), doći ćemo do sledećih zaključaka:

— Predstava o vampiru u pasivnom stanju ispoljava se kao animatistička u stavu A, a kao animistička u stavu B.

— Predstava o vampiru u aktivnom stanju skoro je inverzna pethodnoj. U stavu A ona se može okarakterisati i kao animatistička i kao animistička, dok je u stavu B njen animatistički karakter neosporan.

Iz napred rečenog jasno se vidi da povampireni pokojnik — bez obzira na „stanje“ u kome se nalazi — predstavlja sintezu pomenuta dva shvatanja. Pri tom nije teško utvrditi ni prirodu odnosa između animatističke i animističke komponente njegovog bića. I kao pasivan, i kao aktivan, vampir se pojavljuje u telesnom obliku, ali se ta njegova sposobnost „telesnog“ življenja objašnjava u animističkom duhu. Telo vampira u pasivnom stanju živo je zato što se u njemu nalazi njegova duša ili neko drugo duhovno biće. Telo vampira u aktivnom stanju zamišlja se kao materijalna inkarnacija njegove duše, odnosno nekog drugog duha ili demona.

Dalje razjašnjenje ovakvog odnosa moguće je potražiti na jednom drugom planu. Po mišljenju nekih istraživača, animatističko shvatanje pokojnika starije je od animističkog. Kako, na primer, ističe Lj. Živković, ta dva shvatanja morala su nastati sukcesivno, u različitim fazama razvitka spoznajnih mogućnosti čoveka<sup>59</sup>). Usvajajući ovo mišljenje kao tačno (ili bar kao verovatno), možemo pretpostaviti da je povampireni pokojnik, u stvari, živi mrtvac koji je kasnije, uporedo sa preovlađivanjem animističkog koncepta, dobio i odgovarajuća animistička obeležja.

<sup>59</sup>) Lj. Živković, *navedeno delo*, 172—173. Mišljenje da je animatističko shvatanje starije zastupaju, na primer, i A. Donini (*Pregled povijesti religija*, Zagreb, 1964, 24) i C. Clemen (*Die Religionen der Erde*, München 1927, 19—32).

Predstava o vampiru, kao animizovanoj verziji živog mrtvaca, održala se u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda i do novijeg vremena, ponegde i do naših dana. Potrebno je napomenuti da ovakvo biće u okvirima naše narodne, animistički koncipirane religije<sup>57)</sup>, predstavlja očigledan anahronizam. Ono je nepojivo sa animističkim shvatanjem posmrtnog života. Stoga se nameće pitanje: zašto se vampir ipak zamišlja kao „telesno“, materijalno biće? Zašto je animatistička predstava vampira samo delimično animizovana a ne jednostavno zamenjena preovlađujućom animističkom predstavom pokojnika u duhovnom, nematerijalnom obliku?

Pre nego što damo direktan odgovor na ova pitanja, moramo učiniti jednu malu digresiju. U prethodnom izlaganju je istaknuto da se pojam jednog mitskog bića — samim tim i pojam vampira — može shvatiti kao skup verovanja koja su međusobno povezana i koja, uzeta zajedno, čine smislaonu celinu. Neka od tih verovanja, sama po sebi, mogu nam izgledati neloگیčna, pa i besmislena. Međutim, ako ih posmatramo u korelaciji sa ostalim verovanjima o dotičnom biću, neće nam biti teško da otkrijemo njihov smisao, njihovu logičku zasnovanost.

Razmatrajući pitanje identiteta vampira, prikazali smo ga kao skup raznorodnih predstava, koje se mogu svrstati u dve osnovne grupe — u predstave o njegovom individualitetu i predstave o njegovoj egzistencijalnosti. U skladu sa napred rečenim, predstave prve grupe bile bi ključ za razumevanje predstava druge grupe. Poći ćemo, dakle, od pretpostavke da je shvatanje vampira kao bića koje egzistira u telesnom, materijalnom obliku, tesno vezano za shvatanje prirode njegove „ličnosti“.

Videli smo već da se povampireni pokojnik na formalnom planu može identifikovati kao aberantan pojedinac u posmrtnom izdanju, kao pojedinac koji je opasan za ostale pripadnike svoje društvene zajednice, samim tim i kao biće prema kome ta zajednica zauzima antagonistički stav. Ovakav stav prema vampiru ispoljava se na komunikacijskom i funkcionalnom planu kao stav društva prema svakom pojedincu koji je okarakterisan kao aberantan pa, prema tome, i društveno opasan. „Ubijanje“ vampira, odnosno umrlog aberanta, prirodan je i — rekli bismo — neizbežan način da se pomenuti stav izrazi.

Predstava povampirenog pokojnika u duhovnom obliku onemogućila bi izvođenje ovog ključnog čina. Teško je, naime, i zamisliti „ubijanje“ ne-

<sup>57)</sup>O animističkoj osnovi naše narodne religije, S. Kulišić, *Stara srpska religija i mitologija* (uvodna studija u *Srpskom mitološkom rečniku*), XVI.

čeg tako nevidljivog i neopipljivog kao što je to ljudska duša. Da bi se pokojnik spatio ili probo glogovim kocem on mora — analogno živom čoveku — imati telo. Neophodno je, dakle, zamisliti ga u telesnom obliku, kao neku varijantu živog mrtvaca. Upravo tako se vampir i zamišlja u našim krajevima. Figurativno rečeno, povampireni pokojnik zadržava svoje arhaično, materijalno obličje da bi ga njegovi najbliži mogli ubiti. Njegova egzistencijalnost nužan je produkt njegovog individualiteta.



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)<sup>1</sup>. 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*.

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



ljaka<sup>2</sup>. 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)*<sup>3</sup> 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* itd<sup>4</sup>. 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-*

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

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

<sup>4</sup> 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 predanju<sup>5</sup>. 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*<sup>6</sup>. Ova inventivna studija osvetljava vampirizam iz sasvim novog ugla i otkriva, do tada neuočene, 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 preti 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 propisani<sup>7</sup>. 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 drugo<sup>8</sup>. 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 – duh<sup>9</sup>. 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 situacija<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> Dorđević T. op. cit.

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

<sup>7</sup> Ibid. 110 -111.

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

<sup>9</sup> Bandić D. Vampir..... 115.

<sup>10</sup> Jovanović B. op. cit. 231.

Predstave o tzv. živom vampiru<sup>11</sup> 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 regulatora<sup>12</sup>. "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 umiranja<sup>13</sup>. 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"<sup>14</sup>

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 biće<sup>15</sup>. 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

<sup>11</sup> 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.

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

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

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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 ređe<sup>16</sup>. 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 odvajaju od tela i odlazi na onaj svet<sup>17</sup>. 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

---

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

<sup>17</sup> 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 način<sup>18</sup>. 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. Čajkanovićeva konstrukcija 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 "zaboravljelog 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 mrtvih<sup>19</sup>. 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"<sup>20</sup>, 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

<sup>18</sup> 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.

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

<sup>20</sup> 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 rituelu 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"<sup>21</sup>. 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 zajednice<sup>22</sup>. 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 etnokonzervativizacije 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 radile<sup>23</sup>. Ovakve pred-

<sup>21</sup> Kovačević I. Prikoljš. *GEI SANU XXXIX*, 1990 : 112.

<sup>22</sup> Paradoksalno, prikoljš ubijanjem starih ljudi obezbeđuju kontinuitet kulta predaka.

<sup>23</sup> Vidi više o tome u: Radulović L. Rodno konstruisana 'sudbina' veštice. u: *Maipiranje 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 dozvolili<sup>24</sup>. Dakle, iako ne postoje etnokonzervativne koncepcije o mehanizmima začeca 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, legitimizuje pravo predaka sa očeve strane i mušku dominaciju jer je uloga žene svedena na korišćenje materice kao prirodnog inkubatora<sup>25</sup>. 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,<sup>26</sup> 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 čoveka<sup>27</sup>. Na osnovu poznatih predstava o

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

<sup>25</sup> 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 začecu, 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.

<sup>26</sup> 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.

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

đavolu u našoj tradicijskoj<sup>28</sup> ali i savremenoj kulturi<sup>29</sup> smatram da đavola, na izvestan način, možemo tretirati kao nezadovoljenog pokojnika, koji je bio na korak do предаčke 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 đavolske<sup>30</sup>. Hristijanizacijom ovo jedinstvo suprotnosti prerasta u pravednog Boga koji, između ostalog kažnjava grešnike, i đavola koji je primarno jedini krivac ili neka vrsta alibija<sup>31</sup> 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 precizni, 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 Erlich u njenim istraživanjima jugoslovenske porodice, započetim 1937. godine<sup>32</sup>. 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-

<sup>28</sup> 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.

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

<sup>30</sup> Čajkanović V. op.cit. 399.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> 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 rod<sup>33</sup>. 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 moći<sup>34</sup>) 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

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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 reprodukciji 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 ponašanje<sup>35</sup>. Upravo su istraživanja roda pokazala da "egzistiraju" različite forme femininosti i maskulnosti i tipovi "ženskog" i "muškog karaktera"<sup>36</sup>. U tom smislu smatra Kimel trebalo bi govoriti o "maskulnostima" a ne o "maskulnosti"<sup>37</sup>. 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

<sup>35</sup> 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 muškarca 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*.

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> Navedeno prema: Lohan M. Constructive tensions in feminist technology studies, *Social stuides 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 društva<sup>38</sup>.

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 rodnih 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 realizuju<sup>39</sup>. Ovo šire shvatanje 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"<sup>40</sup>. 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-

<sup>38</sup> 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.

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

<sup>40</sup> 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"<sup>41</sup>. 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 veku<sup>42</sup>. 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 nomokanon<sup>43</sup>, 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 pokreta<sup>44</sup>. Srednjovekovna pravoslavna crkva ovakvo ponašanje zabranjuje i povezuje sa "paganskim" i "đavoljskim" 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-

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

<sup>42</sup> 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.

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

<sup>44</sup> *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"<sup>45</sup>, u kojem sve paganske religije povezuje sa ritualima prostitucije, orgijama, bludničenjem 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 pobeđu 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

<sup>45</sup> 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 vežbe<sup>46</sup> u slučajevima kada je nemoguće izvesti pražnjenje a da to bude u bračnim okvirima kao što nalaže hrišćanski moral<sup>47</sup>. 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 dan<sup>48</sup>. Religija, kao glavna kulturna odrednica, "gajila" je neprijateljski odnos prema seksu i sve do XX veka<sup>49</sup> 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 svestene ljubavi do sajber seksa"<sup>50</sup>. 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 sviju 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 sviju iskreno verujućih"<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Masturbacija nije dolazila u obzir kao metoda jer se kosila sa hrišćanskim moralom i zabranom prosiapanja semena.

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> Ibid. 91.

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

<sup>50</sup> 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.

<sup>51</sup> 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 muškarac<sup>52</sup>. Hrišćanska teologija, naročito srednjovekovna katolička, ali i muslimanska teologija usaglasile su stav o nezajažljivoj ženskoj seksualnosti koja daleko prevazilazi želju muškarca. Henrik Institoris i Jakob Šprenger,<sup>53</sup> autori "Malleus maleficarum" izražavaju preovlađujuće mišljenje katoličkih teologa o seksualnoj požudi žene. Kao majka greha od prvobitnog zavodenja i navodenja 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 greh<sup>54</sup>. 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 momke<sup>55</sup>. Ovakve predstave o ženskoj seksualnosti kompatibilne su sa predstavom o muškrcu koji, s jedne strane, mora da bude potentan kako bi preuzeo vlast nad ovakvom nezajažljivom "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 vladaju<sup>56</sup>. 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 organ<sup>57</sup>. Predstave o stvarnoj nečistoći se dalje mešaju tj. utiču na formiranje i predstava o

<sup>52</sup> Badenter E. *Jedno je drugo*. Svjetlost, Sarajevo 1988 : 120.

<sup>53</sup> 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.

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

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

<sup>56</sup> Burdje P.op. cit. 51.

<sup>57</sup> 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 običaje<sup>58</sup>, 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 roletni<sup>59</sup>. 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 postupuje"<sup>60</sup>. 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 "neiživljena" 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 živi<sup>61</sup>. 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

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

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

<sup>60</sup> Erlich Vera, op. cit., 218.

<sup>61</sup> 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 ožeenjeni ili udati<sup>62</sup>, 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 nezajažljivoj seksualnoj potenciji koji ovladava 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 selu<sup>63</sup>. Pokojnik kojeg zaposeda đavolski duh postaje vampir, a obred probadanja vampira glogovim kolcem ima egzorcističke elemente isterivanja đavola<sup>64</sup>. 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.

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

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

<sup>64</sup> 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 ljude<sup>65</sup>. U ovoj dvostrukoj ulozi projektovana je predstava o dvostrukoj "prirodi" žene koja još od biblijskih vremena iskušava i manipuliše "prirodnim" potrebama muškaraca<sup>66</sup>.

Kada je u pitanju izgled vampira, preovlađuju verovanja da je vampirovo telo zapravo naduvana mešina koja nema kosti već je ispunjena krvlju<sup>67</sup>. 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 krv<sup>68</sup>. Vampir je tako simbol osujećene muške seksualne potencije, simbol

<sup>65</sup> 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.

<sup>66</sup> 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.

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

<sup>68</sup> 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 petla<sup>69</sup>. 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 isključene<sup>70</sup>. 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 islamsku<sup>71</sup>. Fatna Ait Sabbah, na primer, navodi da se priručnici sa receptima o povećanju potencije mogu kupiti i ispred džamija<sup>72</sup>.

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.

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

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

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

<sup>72</sup> 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<sup>e</sup> et tout au long des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> 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

**Danijel Sinani**

*Odeljenje za etnologiju i antropologiju  
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu  
dsinani@f.bg.ac.rs*

## **Spasenje i večni život u alternativnom religijskom pokretu – Raelijanska knjiga kloniranih\***

**Apstrakt:** Rad se bavi konceptualizacijom spasenja i večnog života u Raelijanskom pokretu. Nakon kratkog predstavljanja ovog alternativnog religijskog pokreta, prelazi se na analizu za naš rad bitnih aspekata religijskog učenja razvijenog u pokretu. Na osnovu specifične biblijske egzegeze i kasnijih razrada osnovnog učenja, osnivač pokreta i njegovi sledbenici donose sasvim novo tumačenje ovih, možda i najznačajnijih religijskih tema. Stavljanjem inteligencije i nauke u fokus svoje eshatologije, raelijanci uvode ideju kloniranja kao put za postizanje besmrtnosti. Međutim, pored pokušaja da se raelijanski idejni sistem od strane osnivača predstavi kao potpuni predik sa "primitivnim" shvatanjem i praktikovanjem religije, u svetim tekstovima ovog pokreta se prepoznaju stare religijske ideje kao i već poznati mehanizmi angažovanja verske posvećenosti svojih pripadnika.

**Cljučne reči:** alternativna religija, raelijanski pokret, spasenje, večni život, kloniranje, mistifikacija

### Uvod

U ovom tekstu bavićemo se jednom starom religijskom idejom i jednim "novim" religijskim pokretom. Preciznije, bavićemo se načinom na koji je jedna od najstarijih i verovatno najznačajnijih religijskih tema konceptualizovana i interpretirana od strane jednog novog ili alternativnog religijskog pokreta. Ideja kojom ćemo se baviti je "spasenje" ili "večni život" – tema za koju mnogi proučavaoci religije smatraju da je krucijalna za postojanje religije uopšte, a nova ili alternativna religija o kojoj govorimo je Raelijanski pokret. U narednim redovima ćemo probati da razmotrimo na koji način ovaj NLO religijski pokret na novi način predstavlja dobro poznatu religijsku priču, odnosno, kakvu verziju spasenja nudi svojim potencijalnim članovima.

Kako smo već rekli, ideja spasenja i posmrtnosti egzistencije, odnosno, ideja o transcenciji barem dela našeg bića i njegovoj sudbini nakon ovog, ze-

---

\* Tekst je rezultat rada na projektu br. 177018, koji finansira MPN RS.

maljskog života nalazi se, različito interpretirana, u gotovo svim religijama sveta. Štaviše, ovakva ideja se može okarakterisati kao jedna od suštinskih u religijskom pogledu na svet. U prilog tome mogu se navesti određenja i definicije religije od strane mnogih relevantnih autora koji se bave razmatranom problematikom. No, pošto ovakvih određenja ima, gotovo, koliko i onih koji se religijskim problemima bave, ovde ćemo podsetiti samo na najčešće korišćena određenja religije u okviru oblasti studija novih i alternativnih religija. Za ovo postoje bar dva dobra razloga – pre svega, tema ovog rada pripada oblasti istraživanja novih i alternativnih religija i, još značajnije, u okviru studija novih i alternativnih religija fenomeni religije i religioznosti su maksimalno relativizovani i često veoma široko interpretirani. Međutim, čak i u tom slučaju, pitanja koja se tiču smisla, eventualnih granica i oblika ljudske egzistencije nakon smrti predstavljaju nezaobilazan element u definisanju organizacija koje će biti smatrane religijskim. U tom smislu, određenje "suštinski" religijskog karaktera u alternativnim religijama odnosi se najčešće na činjenicu da, pored ostalog, ovi pokreti svojim pripadnicima nude konceptualizaciju sveta, života i kosmosa i odgovore na ultimativna životna pitanja kao što su, na primer – koji je smisao života, ima li života nakon smrti, postoji li Bog ili neka druga "viša sila", "kosmički zakon", i tome slično (cf. Chrissydes 1999; Barker 1998; Sinani 2009).

Ovi koncepti mogu, naravno, značajno da se razlikuju od jednog do drugog religijskog pokreta, ali gotovo svi podrazumevaju neku ideju postojanja i transcendencije duhovnog dela naših bića ili ponovnog života. Oni mogu da budu veoma razrađeni i da predstavljaju okosnicu učenja – kao što je slučaj kod svih hrišćanskih grupacija ili, pak, mogu da budu manje eksplicitni, odnosno da ne predstavljaju težište ili akcenat učenja pokreta (kao što je to, na primer, u pokretima za ljudski potencijal) ali da, svakako, podrazumevaju različite nivoe egzistencije duhovnog bića, koje postoji odvojeno od njegovog materijalnog, fizičkog dela. Nama će, dakle, u ovom radu posebno interesantno biti kako je ovu drevnu ideju reinterpretirala jedna nova, tehnološki i scijentistički orijentisana religija, tako da je ona u svojoj suštini ostala ista, tačnije, pokret svojim sledbenicima nudi isti proizvod – večni život.

No, pre nego što pređemo na kosmološka i eshatološka pitanja razvijena u raelijanskom verskom učenju, u narednim redovima ćemo ukratko da predstavimo sam Raelijanski pokret.

## Raelijanski pokret

Raelijanski pokret predstavlja najrazvijeniju i u javnosti najprisutniju NLO religiju koja broji oko 65000 članova, sa predstavništvima u preko pedeset zemalja širom sveta. Osnivač Raelijanskog pokreta je Francuz Klod Vorion, ro-

đen 1946. godine. Inače zaljubljenik u auto-moto sport, Vorion je pre kontakta sa "stvaraocima" radio kao izveštač sa trkačkih staza, a oprobao se i kao pisac i izvođač šansona.

Vorion tvrdi da je u decembru 1973. godine, dok je šetao po vulkanskoj oblasti Klemon-Feran, naišao na svemirsku letelicu. Iz letelice je izašlo nisko humanoidno biće, sa bradom i krupnim očima i obratilo se Vorionu. Biće mu je reklo da se sutra vrati na isto mesto ali da sa sobom ponese primerak Biblije. Sutradan je Vorion učinio kako mu je sugerisano i vanzemaljac, za kojeg će se utvrditi da pripada rasi Elohima, dao mu je kratke lekcije iz biblijske egzezeze, obrativši posebnu pažnju na Knjigu postanja i poverio mu je specifičan zadatak. Prvo što je vanzemaljsko biće objasnilo Vorionu bilo je da reč Elohim koja je prevedena kao Bog, predstavlja množinu, što znači da ljude nije stvorio jedan Bog već više njih. Reč Elohim znači "oni koji su došli sa neba" a radi se, zapravo, o vanzemaljskim naučnicima koji su na proputovanjima kroz svemir uočili Zemlju i ocenili da bi na njoj mogao da se razvije život. Elohimi su u svojim genetskim eksperimentima stvorili ljude a i oni su sami imali svoje stvoritelje, što formira lanac stvaranja koji se proteže u beskraj. Stvaranje ljudskog sveta nije trajalo doslovno šest dana, već šest zodijskih perioda od kojih je svaki trajao 2000 godina (Palmer 2000; Chrissydes 2003).

Kao tvorci ljudske vrste, Elohimi su nas često posećivali kroz istoriju i konstantno nagledaju napredak i razvoj naše civilizacije. Mojsije, Isus, Buda i Muhamed samo su neki od Elohima koji su ljudima prenosili učenja i obezbeđivali duhovnu vezu sa tvorcima. Raelijanci su u mnogim tvrdnjama iz Biblije pronašli dokaze o posetama svemirskih letelica čovečanstvu, a ovaj manir je kasnije prenet i na značajne verske tekstove i drugih religija. Elohimi nastavljaju da posećuju Zemlju kako bi proveravali kako napreduje njihov eksperiment.

Kako tvrdi Vorion, nadimak Rael, što znači "onaj koji donosi svetlost", dobio je od vođe Elohima – Jahvea, prilikom posete njihovoj planeti. Tom prilikom Elohimi su ga poučili i senzualnoj meditaciji, tehnici koju on treba da prenese čovečanstvu a koja pomaže razvoju telepatskih sposobnosti, harmoniji u Univerzumu i razvoju novih moždanih ćelija kod individua. Na početku smatran kontakterom koji prenosi poruke Elohima, Raelov status u pokretu se promenio otkrovenjem da je on, zapravo, rođen iz odnosa Elohima i majke koja je bila ljudskog porekla. U novijim tekstovima se pominje da je Raelov otac sam Jahve, vođa Elohima. Rael se u pokretu doživljava kao elohimski mesija koji donosi novo zodijsko doba, koje će zameniti doba hrišćanskog mesije Isusa, kao što raelijanska crkva treba da zameni hrišćansku.

Osnovna uloga Raela kao mesije jeste da pripremi dolazak Elohima na Zemlju koji bi trebalo da se dogodi do 2035. godine. Ljudi treba da dokažu dovoljan nivo mudrosti i razumevanja "istine" koju Rael treba da proširi svetom i da ni na koji način ne nagoveste da bi mogli da budu agresivni prema stvara-



ocima. Elohimi dolaze u miru, bez namere da osvoje svet, ali će postaviti novu vladavinu koja treba da bude dobrovoljno prihvaćena od ljudi. Raelijanci zbog toga nameravaju da sagrade ambasadu koja će prihvatiti novopridošle Elohime, a Rael poseduje detaljna uputstva koja je, kako tvrdi, dobio od "stvaraoca" u vezi s uslovima koje ova građevina i prateći objekti treba da ispunjavaju. Početna ideja je bila da se planirana ambasada sagradi u Izraelu, pošto Jevreji u Raelovom učenju zauzimaju posebno mesto. Rael, naime, tvrdi da su Jevreji potomci Nefilima, vrste koja je nastala iz seksualnog odnosa Elohima i zemaljskih žena. Međutim, vlasti u Jerusalimu nisu imale sluha za Raelove planove i odbile su da daju raelijancima dozvolu za izgradnju objekta. Raelijanci u međuvremenu razmatraju druge opcije u vezi sa lokacijom ambasade i prikupljaju sredstva za izgradnju (Chryssides 2003; Melton 2009).

Da bi se Elohimi vratili na Zemlju potrebno je da se uvede sistem koji Rael naziva "geniokratija" – što znači da će u vladi moći da učestvuju samo oni ljudi koji imaju 50% veći koeficijent inteligencije od proseka, a prilikom izbora vlasti, pravo glasa treba da imaju samo osobe koje imaju za 10% veću inteligenciju od prosečne. Ova vlada će stvoriti raj na Zemlji rešavajući sve ljudske probleme naukom i superiornom tehnologijom. Pošto se radi o svetskoj vladi, biće uvedena jedinstvena valuta, koja će biti prelazna faza ka ukidanju monetarnog sistema. U novom društvu će postojati jedinstveni kalendar a raelijanci već sada računaju vreme od Raelovog rođenja, pošto veruju da je tada došlo do prelaska iz ere Ribe u eru Vodolije. Elohimi će povesti sa sobom prethodne zemaljske mesije, koji nisu umrli, već naseljavaju druge planete, koji će uz pomoć prosvetljenih raelijanaca predložiti čovečanstvu Elohimsku religiju. Kriminal će se rešavati medicinom – socijalne devijacije će se modifikovati genetskim inženjeringom. Novi sistem će ohrabrivati kulturu zadovoljstva. Raelijanci su hedonistički orijentisani i podržavaju vanbračne odnose, slobodan seks, homoseksualnost, kontracepciju i abortuse. U novom, naučno i tehnološki naprednom društvu biroboti će zameniti ljude u obavljanju mnogih poslova, a svo vreme će se koristiti za odmor i uživanje, svako će moći da se bavi aktivnostima koje želi – pod uslovom da ne ugrožavaju slobode i prava drugih jedinki.

Pristupanje Raelijanskom pokretu podrazumeva i inicijaciju putem krštenja. Rael ili neko od raelijanskih biskupa pokvasi ruku vodom i potom je naslani na čelo inicijanta, u cilju prenošenja "čelijskog plana" u elohimske mašine gde će biti sačuvan za buduće procese kloniranja. Članstvo se sastoji od dva nivoa – kršteni članovi koji mogu da uzimaju različite razmere učešća u pokretu i rukovodeća struktura koja je piramidalno organizovana počev od Raela, pa naniže preko Vodiča, Biskupa, Sveštenika, Animatora, Asistenta animatora do Iskušenika. U pokretu postoji i "Savet mudrih" koji kontroliše jeres i kažnjava prestupnike a osnovan je i ženski monaški red – Raelovi anđeli, koji će imati ulogu hostesa, družbenica i ljubavnica elohima i proroka kada dođu na Zemlju (Palmer 1995; 2000).

## "Knjiga koja govori istinu" ili "Pravo lice Boga"

Nakon kratkog predstavljanja Raelijanskog pokreta, u narednom delu ćemo preći na pitanja koja smo postavili kao bitna u ovom radu. Da bismo došli do raelijanske kosmologije i eshatologije, razmotrićemo "svete knjige" pokreta – monografije i tekstove koje je Rael objavio, kako tvrdi, na osnovu razgovora sa Elohimom, vanzemaljskim bićem, stvaraocem čovečanstva.

Prvu knjigu, koja predstavlja specifičnu egzegezu biblijskih tekstova, predstavićemo i kroz veći broj citata, s obzirom na to da bi se eventualnom interpretacijom izgubilo na njihovoj sirovoj pragmatičnosti, za koju smatramo da je značajna u religijskom učenju (Rael 1998). Prva knjiga koju ćemo koristiti, naslovljena kao – *Pravo lice Boga*, predstavlja prevod engleske verzije na srpski jezik, nastale na osnovu izvorne knjige pod imenom *Knjiga koja govori istinu* (Rael 1974) i može se pronaći na internet sajtu raelijanskog pokreta.<sup>1</sup> Potrebno je naglasiti da se prevod ne može nazvati veštim i da će pojedini njegovi delovi biti navedeni u originalu bez pravopisnih i gramatičkih ispravki, s obzirom na to da suština tumačenja nije dovedena u pitanje. Prevodioci su za potrebe biblijske egzegeze koristili prevod Svetog pisma Đure Daničića i Vuka Karadžića.

*Knjiga koja govori istinu*, inače, nudi obilje aspekata koji su veoma interesantni i pogodni za detaljnije razmatranje i analizu, ali ćemo se mi na narednim stranicama ograničiti samo na one koji su od neposrednog značaja za našu temu – pa ćemo, tako, predstaviti ideje vezane za postanak sveta i ljudske vrste, pitanja ljudske egzistencije, koncept zagrobnog života, nauku i kloniranje. U citatima će pod znacima navoda biti prvo naveden stih iz Biblije koji je predmet Raelijanske interpretacije i, odmah potom, tumačenje njegovog značenja koje je Elohim "diktirao" Raelu.

Elohim je svoje izlaganje počeo, naravno, sa temom postanka sveta:

"Postanak, glava 1: 'U početku Elohim stvori nebo i zemlju'. 1:1

– Elohim, pogrešno preveden u Bibliji rečju "Bog", znači na hebrejskom "oni što dolaze sa neba" a osim toga reč je u množini. To znači da su naučnici iz našeg sveta tražili odgovarajuću planetu da bi realizovali svoje projekte. Oni su stvorili, ili još bolje otkrili Zemlju i shvatili da tu postoje svi neophodni elementi za stvaranje veštačkog života iako atmosfera nije bila ista kao naša.

'Neka pusti zemlja iz sebe travu, bilje što nosi seme i drvo rodno koje rađa po svojim vrstama'. Postanak 1:11, 12

– U ovoj veličanstvenoj i ogromnoj laboratoriji, od ničeg sem hemikalija oni su stvorili biljne ćelije iz kojih su nastale razne vrste biljaka. Svi njihovi naponi bili su usmereni na reprodukciju. Par listića trave koje su stvorili trebalo je da se reprodukuje samostalno." (Rael, 1998:16)

<sup>1</sup> www.rael.org

Elohim je dalje objasnio Raelu da su naučnici podeljeni u naučne timove stvorili živi svet u vodi a pomtom i ptice "pod pritiskom umetnika", koji su im podarili raznobojno šareno perje. Sledeći korak je predstavljalo stvaranje kopnenih životinja – prvo biljojeda za koje je već bila formirana bogata vegetacija, a potom i mesojeda, kako bi održavali ravnotežu u lancu ishrane. No, došlo je vreme da se proizvede i Elohimsko remek-delo:

– To je bilo u trenutku kada su najsposobniji među nama želeli da stvore veštačkim putem ljudsko biće nalik na nas. Svaki tim je radio za sebe i ubrzo smo bili u stanju da uporedimo svoje tvorevine. Međutim, na planeti odakle smo mi, ljudi su se razbesneli kada su čuli da pravimo 'decu iz epruvete', koja bi mogla da budu pretnja njihovom svetu. Uplašili su se da bi nova ljudska bića mogla postati opasna, ako njihove mentalne mogućnosti ili sposobnosti budu superiornije od sposobnosti njihovih stvaralaca. Morali smo ih ostaviti na primitivnom nivou, bez davanja bilo kakvog naučnog znanja, mistifikujući naše akcije.

*'Da načinimo čoveka po svojem obličju..'* Postanak 1:26

– Po našem liku. Možete i sami videti koliko je sličnost zapanjujuća... (ali) su stvaraoци trebali da preduzmu mere da ih stvorena ljudska rasa ne prevaziđe. Stoga im nisu odali velike naučne tajne i držali su ih u neznanju dok su ih u isto vreme obrazovali da bi mogli da im mere inteligenciju.

*'Jedi slobodno sa svakog drveta u vrtu, ali sa drveta od znanja dobra i zla, sa njega ne jedi; jer u koji dan okusiš sa njega umrećeš.'* Postanak 2:16

– Ovo znači: možeš učiti sve što želiš, čitati sve knjige koje imamo na raspolaganju, ali nikada nemoj ni taknuti naučne knjige, inače ćeš umreti.

*'Zmija reče ženi... sa svakoga drveta u vrtu.. nećete vi umreti, nego zna Elohim da će vam se u dan kada okusite s njega otvoriti oči pa ćete postati kao Bogovi'* Postanak 3:1, 5

– Među naučnicima u ovom timu, neki su bili toliko privrženi svojim malim, ljudskim bićima, svojim 'kreacijama', da su želeli da ovu decu nauče svemu što oni znaju, da i ona postanu naučnici kao što su i sami. (ibid,17)

*'Tada im se otvoriše oči i videše da su gol.'* Postanak 3:7

– Tada su razumeli da i oni mogu postati stvaraoци i bili su ljuti na svoje roditelje jer su im zabranjivali čitanje naučnih knjiga i smatrali ih sličnim opasnim laboratorijskim životinjama. (ibid, 18)

Ovo je međutim imalo posledice po naučni tim koji je podržavao ljudski rod u svom napretku. Njihova vlada im je zabranila povratak na planetu i osudila na život među ljudima, a ostale istraživačke timove je vratila u baze i obustavila dalje eksperimente.

*'I izagnav čoveka, postavi pred vrtom Edenskim heruvima, s plamenim mačem, koji vijaše i tamo i amo, da čuva put ka drvetu od života.'* Postanak 2:24

– Vojnici sa atomskim oružjem – dezintegratorima, su čuvali ulaze kuća stvaralaca, da bi sprečili ljudska bića od dalje krađe naučnih znanja. (ibid)

No, uplašeni brzim ljudskim napretkom, pre svega na polju nauke, stvaraoci su bili zabrinuti da će ih ljudska bića uskoro dostići i prestići po sposobnostima, što bi potencijalno ugrozilo njihovu planetu, pa su rešili da unište Zemlju i sve njene stanovnike nuklearnim raketama. Međutim kada su izgnani stvaraoci saznali za planove svoje vlade, naredili su Noju da izgradi vasijski brod koji će kružiti oko Zemlje za vreme kataklizme. Raelijanska logika je "protumačila" još jedan apstraktan biblijski motiv na jednostavan način – kako je Noje uspeo da obezbedi prostor za po jedan par svih postojećih vrsta na Zemlji:

"Na vasijskom brodu će biti po jedan par od svake vrste da bi se one sačuvala, govoreći figurativno. U stvari, vaš nivo znanja će vam uskoro omogućiti da ovo razumete, da je jedna ćelija od svake njene vrste, muški i ženski primerak, sve što je potrebno, da bi se ponovo stvorilo čitavo biće. To je kao kad prva ćelija fetusa u materici svoje majke već poseduje sve informacije za stvaranje ljudskog bića, čak i boju očiju i kose". (ibid,19)

Ovo je, nakon početne ideje o stvaranju čovečanstva u laboratoriji – u epruveti, koja je izložena u uvodnom delu knjige, prvi put da se u Raelovoj knjizi eksplicira ideja kloniranja. U ovom slučaju je opisana tehnika poslužila da se "razjasni" motiv Nojeve barke i način na koji je on spasio biodiverzitet.

U Levitskoj knjizi na mestima gde se opisuje na koje sve načine treba prinositi žrtve (u Raelovoj verziji gde se stvaraoci snabdevaju namirnicama za život na Zemlji), nalazi se još nekoliko opisa koji upućuju na čin "proizvodnje" čovečanstva od strane vanzemaljskih naučnika, na primer, Raelovo tumačenje Knjige Levitske 21:17:

*"U koga bi iz semena tvojega od koljena do koljena bila mana na telu, onaj neka ne pristupa da prinosi hleb Boga svojeg'*

– Ovo je očigledno zbog toga da se izbegne prikazivanje bolesnih i nesposobnih ljudi koji bi bili simbol neuspeha i to bi bilo nepodnošljivo za stvaraoce da gledaju. (ibid, 24)

Na sledeći podatak u *Knjizi koja govori istinu*, koji nam otkriva raelijanski pristup ideji kloniranja, odnosno "stvaranja" ljudskih bića, nailazi se prilikom tumačenja pojedinih stihova iz Knjige proroka Jezekilja:

*"Sine čovečiji, hoće li ove kosti oživeti?.. i pogledah, i gle, po njima iziđoše žile i meso, i ozgo se koža navuče... i oživeše, i stadoše na noge beše vojska vrlo velika'. Knjiga proroka Jezekilja 37:3, 7-8, 10*

– Kao što je pomenuto ranije, svaka ćelija živog bića sadrži sve neophodne informacije da bi se ono rekonstruisalo. Treba staviti jednu ćeliju iz preostalih kostiju u mašinu koja obezbeđuje sve materije neophodne za rekonstrukciju originalnog bića. Mašina obezbeđuje materijal a ćelija obezbeđuje sve potrebne informacije ili planove prema kojima će biće biti konstruisano, baš kao što spermatozoid sadrži sve informacije potrebne

za stvaranje živog bića, sve do boje kose i očiju... Sve je ovo vrlo lako da se uradi i vi ćete to raditi jednog dana. Sada možete razumeti korisnost davnog pogrebnog rituala, u kojem su važne osobe bile zaštićene koliko god se to moglo, tako da se jednog dana mogu ponovo oživeti dobijajući besmrtnost. To je deo tajne 'drveta života', tajne večnosti. (ibid, 32-33)

Pored toga što se u tumačenju pomenutog dela iz Knjige proroka Jezekilja prvi put nailazi na dodatno pojašnjenje uloge stvaraoca u procesu kloniranja, kao i nagoveštaj tehnologije koja bi, prema rečima vanzemaljaca, uskoro trebalo da postane dostupna i nama (knjiga je pisana nakon susreta Voriona sa NLO, 1973. godine), ovde prvi put nailazimo i na ideju večnog života, odnosno besmrtnosti – koja je, očigledno, rezultat procesa kloniranja ljudskih bića. Vanzemaljac, odnosno Elohim, tumači Raelu u Knjizi proroka Danila dalje opise vaskrsnuća:

*"I mnogo onih koji spavaju u prahu zemaljskom probudiće se, jedni na život večni a drugi na sramotu i prekor večni". Knjiga proroka Danila 12:2*

– 'Poslednja presuda' će omogućiti značajnim ljudima da ponovo ožive. Oni ljudi koji su radili za dobro čovečanstva, koji su verovali svojim stvaraocima i poštovali njihove naredbe, doživeti će dobrodošlicu i radost ljudi kada se to bude dogodilo. Sa druge strane, svi zli ljudi će se osećati sramotno pred svojim sudijama i večno će žaliti za primer ostatku čovečanstva.

*'I razumni će se sjati kao svetlost nebeska, i koji mnoge privedoše k pravdi, kao zvezde vazda i doveka'. Knjiga proroka Danila 12:3*

– Geniji će biti najcenjeniji i najviše nagrađeni. Oni koji budu podržavali i stimulirali razvoj genija ili da istina pobedi, takođe će biti nagrađeni.

*'A ti Danilo zatvori ove reči i zapečati ovu knjigu do poslednjega vremena; mnogi će pretraživati, i znanje će se umnožiti'. Knjiga proroka Danila 12:4*

– Ove reči će se razumeti samo kad čovečanstvo dostigne dovoljno visok nivo naučnog razumevanja, a to je vreme stiglo i sve će se dogoditi. (ibid, 34,35)

A dalja svedočanstva u korist ideje kloniranja Rael saznaje iz Knjige propovednikove:

*"Šta je bilo to je sada, i što će biti to je već bilo..". Knjiga propovednikova 3:15*

*'... i čovek ništa nije bolji od stoke, jer sve je taština'. Knjiga propovednikova 3:19*

– Životinje su takođe stvorene, a biće ni više ni manje ponovo stvarane kao i ljudska bića. Vrste koje nestaju živeće ponovo kada naučite kako da ih stvorite. (ibid, 37)

U raelijanskoj kosmogoniji bitno mesto zauzima i ideja da su stvaraoci formirali tri sveta naseljena sličnim bićima, jedan je, naravno, naša Zemlja a ostala dva se nalaze na planetama koje su "relativno blizu". Stvaraoci prate napredak civilizacija na ovim svetovima i ona koja se pokaže najuspešnijom

će biti sačuvana, dok će ostale uništiti. Uspeh se, opet, ogleda pre svega u nivou inteligencije i u postignutom naučnom progresu.

*"Date su ti na znanje tajne Carstva Nebeskog". Sveto jevanđelje po Mateju 13:11.*

– Tri planete na kojima je život stvoren će se međusobno takmičiti. Ona čije čovečanstvo bude imalo najveći naučni napredak, dokazujući time svoju inteligenciju, naslediće svoje stvaraoce na dan 'poslednjeg suda', pod uslovom da nisu agresivni prema stvaraocima.

*'Jer ko ima daće mu se, i pretećiće mu; a koji nema, uzeće mu se i ono što ima'.* Sveto jevanđelje po Mateju 13:12.

– Oni ljudi koji ne budu u stanju da dokažu svoju inteligenciju, biće uništeni. Ljudska bića su skoro dokazala da su zavredila da budu priznata od svojih stvaralaca, da su jednaki njima. Jedino im nedostaje.. malo ljubavi. Ljubavi jednih prema drugima, a naročito ljubavi za njihove stvaraoce. (ibid, 44)

Stav o uništenju onih koji ne budu mogli da dokažu svoju inteligenciju Rael će u svojoj sledećoj knjizi vešto da modifikuje i uklopi u ideju o životu posle ovog, zemaljskog postojanja. Jedna od novih ideja koja se javlja u raelijanskom učenju jeste i ta da planete imaju svoj životni vek i da one, u stvari, nestaju, a čovečanstvo zahvaljujući naučnom razvoju treba da obezbedi odlazak na nove planete ili da stvori novu ljudsku vrstu, koja će se prilagoditi novim uslovima. Objašnjenja biblijskog teksta Elohim završava tvrdnjom koja je postala jedan od ključnih elemenata Raelove doktrine:

" Neophodno je da ljudi sada znaju da nema nematerijalnog 'Boga', već da postoje ljudi koji su stvorili druge ljude po svom liku... Besmrtnost je naučna stvarnost, iako to ne odgovara ideji čovečanstva o besmrtnosti.

Rečenica *'Ali će mnogi prvi biti poslednji i poslednji prvi'.* Sveto jevanđelje po Mateju 13:12 – znači da će stvoreni postati stvaraoci kao što su i stvaraoci bili stvoreni. (ibid, 46)

U daljem tekstu *Knjige koja govori istinu*, kako Rael kaže, Elohim je završio s objašnjavanjem Jevanđelja i posvetio se prenošenju drugih bitnih znanja i poruka upućenih čovečanstvu. Elohim je, pre svega, objasnio Raelu da toliko često pominjani "kraj sveta" u stvari jeste "kraj crkve". Misija crkve u svetu je završena, širenje poruke, koje će ipak omogućiti stvaraocima da budu prepoznati kada se vrate, vođeno je uz mnogo grešaka, pre svega u težnji crkve da od stvaralaca napravi bogove. Deifikacija je, navodno, bila dobra dok se nije pojavila "civilizacija nauke" i kada je bilo neophodno napraviti oštar zaokret u njenoj filozofiji. Kako beleži Rael, Elohim smatra da je narod naučno razvijenih zemalja zlovoljan prema crkvi i da je vrlo malo vere ostalo u narodu, te da dolazi kraj onima koji žele da nas nateraju da verujemo u prvobitni greh i da se zbog njega osećamo i danas krivim (ibid, 50-51).

Rael je, naravno, dobio zadatak da proširi svetom "istinu" koju mu je Elohim preneo, a na ljudima je da razmisle da li su spremni da je prihvate. Ukoliko žele da imaju koristi od znanja koje poseduju stvaraoci, ljudi moraju da pokažu da žele sa njima da se sastanu i da su to, uopšte, zaslužili. Pomenuto znanje bi unapredilo naučni razvoj čovečanstva za čitavih 25000 godina. Međutim, kako Rael tvrdi, stvaraoci nisu blizu stavu da je čovečanstvo spremno da se mudro ophodi prema tolikom naučnom napretku i znanjima, naročito imajući u vidu agresivnost koju ispoljava u raznim delovima sopstvenog sveta. Da bi se stvaraoci vratili, čovečanstvo mora da dokaže da je spremno za mir i ujedinjenje.

Za naš rad je od značaja i način na koji Raelijanci tumače evoluciju, naročito razvoj čoveka. Elohimi su, naime, potvrdili Raelu da su razmišljanja naših naučnika o evoluciji tačna, ali da je prava istina drugačija, u smislu da evolucija nije slučajan proces, i da je prvi organizam na Zemlji bio jedročelijski a da su nakon toga stvarane sve složenije forme. Ljudi su, tako, "bolji model" majmuna, a sva raznolikost boja i obika – na primer, perje ptica ili zakrivljenja rogova kod pojedinih životinja, koja prema Elohimu nije suštinski bitna, u stvari je delo umetnika koji su saradivali sa stvaraocima prilikom formiranja flore i faune. Evolucija oblika na zemlji, praktično je evolucija tehnika stvaranja – ostaci lobanja pristorijskih ljudi, na primer, u stvari su prototipovi koji su bili zamenjivani boljim modelima, sve dok se nije dobila verna kopija lika stvaralaca (ibid, 56).

Raelu je, kako je već pomenuto, pored uloge prenosioca istine, povereno i da pripremi teren na Zemlji za dolazak Elohima. Tačnije, Rael uz pomoć svojih sledbenika treba da obezbedi ambasadu za povratak stvaralaca a u knjizi se iznosi i detaljan, prilično bizaran opis poželjnog lokaliteta, klimatskih uslova, okruženja ali i spisak prostorija i opreme koju ova rezidencija treba da poseduje – počev od broja soba, kupatila, trpezarija i terasa do sala za konferencije i bazena. Za nas je bitno da se u pokretu tvrdi da će način na koji ova ideja bude prihvaćena od strane ljudi biti jedno od merila njihove mudrosti, koje će potom stvaraoci vagati, a finansiranje projekta treba da bude obezbeđeno od donacija Raelovih sledbenika koji će zbog toga biti nagrađeni. Rael treba da odredi predstavnike na svakom kontinentu i u svakoj zemlji koji će da prenose "istinu", a jednom godišnje svi treba da se okupe na planini u blizini ambasade i da intenzivno misle na stvaraoce i da se nadaju njihovom skorom dolasku. Čak i ako Rael ne uspe za života da ostvari misiju koja mu je poverena, Elohimi ga neće ostaviti zaboravljenog pošto ga oni mogu ponovo oživeti, baš kao i sve druge ljude "koji će svojom ljubavlju prema stvaraocima voditi čovečanstvo stazom ljudskog genija, pod uslovom da njihovi posmrtni ostaci budu sačuvani u grobnicama" (ibid, 63).

U poslednjem poglavlju *Knjige koja govori istinu*, Rael nas upoznaje sa još jednom osobinom svog sagovornika Elohima, a to je strpljenje i spremnost da odgovori na sva njegova pitanja koja bi mogla da olakšaju ljudima na Zemlji da bolje shvate stvaraoce i njihov svet. Tako u ovom delu razgovora saznaje-



mo još detalja o životu stvaraoca, a pojedine teme su posebno interesantne za problem kojim se bavimo.

Elohim saopštava Raelu, pored ostalog, da je jedno od pravila koje važi u njihovom svetu vezano za ograničenje priraštaja. Stvaraoci mogu da imaju potomstvo ali žena sme da rodi samo dvoje dece – što bi predstavljalo prostu reprodukciju dve jedinke, kako bi se, s obzirom da Elohim žive deset puta duže od ljudi, a neki od njih žive večni život, izbegla prenaseljenost planete. Elohim savetuje Raelu da se i na Zemlji što pre poradi na razvijanju tehnika kontracepcije i donošenju zakona o maksimalnom broju dece, pošto se čovečanstvo bliži broju od sedam milijardi jedinki, što je slično naseljenosti na planeti stvaralaca. Matematička nekonzistencija i logički propusti su, naravno, očigledni ali Elohim dalje objašnjava Raelu:

"Naše telo živi u proseku deset puta duže od vašeg, kao prvi ljudi iz Biblije, između 750 i 1200 godina. Ali naš um, naše pravo ja, može zaista biti besmrtno... od bilo koje ćelije tela, možemo napraviti čitavu osobu od nove materije. Kada smo na vrhuncu svojih sposobnosti i kada nam je mozak najefikasniji, hirurškim putem odvajamo delić našeg tela koji se čuva. Kada umremo, od malog delića tela koji je sačuvan, možemo u potpunosti ponovo napraviti isto telo, kakvo je bilo u vreme kada je delić uzet... sa svim naučnim znanjem i naravno karakterom osobe. Telo je načinjeno od novih elemenata sa mogućnošću trajanja od hiljadu vaših godina. I tako u nedogled. Da bi ograničili rast stanovništva, samo geniji imaju pravo na večnost". (ibid, 67)

Svim ljudima sa planete stvaralaca je pri određenoj starosti uzet uzorak ćelija i svi oni se nadaju da će biti izabrani za ponovni život nakon smrti, pa se tokom svog veka trude da zasluže "vaskrsnuće". "Veliki savet", telo koje je sastavljeno od "večnih", sastaje se da donese "poslednju presudu" – ko od umrlih u toku godine zasluži da živi još jedan život. Pritom, pre konačnog vaskrsnuća postoji i probni period, koji traje tri životna veka, a po njegovom okončanju savet večnih ocenjuje rad svake osobe i procenjuje da li je zaslužila da se priključi savetu večnih.

Prema Raelovim rečima, Elohim mu je preneo da u njihovom svetu od sedam milijardi ljudi ima sedamstotina večnih i dvestotinedeset onih koji su na probnom radu, i njih se bira svake godine po sedamdeset. Dece ima samo oko četrdeset miliona i kada postanu punoletna (između 18-21 godine, u zavisnosti od individue), podvrgavaju se operaciji koja im omogućava da žive 750 godina. Kandidati za probni rad i, eventualno, večni život se biraju još i na takmičenjima koja se održavaju tokom godine, a nadmetanja se odvijaju u različitim specijalnostima u kojima se ljudski mozak može iskazati. "Veće večitih" okuplja pobednike iz svih provincija u glavnom gradu i potom bira najbolje od najboljih. Inače, u ovoj etapi razgovora, Rael saznaje da je njegov sagovornik predsednik "Veća večnih", te da je star 25000 godina, da je do sada živio u 250 tela, da je prvi na kojem je eksperiment uspešno primenjen i da je lično



on rukovodio stvaranjem života na Zemlji... njegovo ime je Jahve (ibid, 69). U svetu stvaralaca postoji samo jedna religija ili kako Rael prenosi reči Elohima – "Naša jedina religija je ljudski genije" (ibid, 66).

### Druga etapa: "Vanzemaljci su me odveli na svoju planetu"

U svojoj drugoj knjizi koja je, navodno, nastala na osnovu ponovnog Vorionovog susreta sa Elohimom, dve godine nakon prvog kontakta, Vorion je preformulisao neke tvrdnje iz prve knjige, probao da razreši nedoumice koje su se vremenom pojavile u čitanju teksta, ali je i značajno razvio učenje, dodavši, pored ostalog, i čitav skup moralnih i etičkih načela – svojevrsno uputstvo za "ispravan" život koji će uspešno voditi ka raelijanskom idealu spasenja i večnog života. Ovoga puta, međutim, Elohim je, kako se tvrdi, svojom letelicom za nekoliko trenutaka prevezao Raela do svoje baze, koja se nalazi "relativno blizu" Zemlji, pa su razgovor vodili u potpuno novom okruženju.

Kako je nagovešteno u prethodnom delu teksta, Elohim je već na početku druge "etape" prenošenja poruke Raelu naglasio da je ideja o mogućnosti da stvaraoci unište čovečanstvo ukoliko, umesto da krene stazom mudrosti nastavi da se kreće stazom konflikata i ratova, ispoljavanja agresivnosti i primitivnosti, u stvari, pogrešno prevedena i zapisana. Stvaraoci ne predstavljaju bilo kakvu pretnju po čovečanstvo, ali samo čovečanstvo se nalazi na prekretnici – ukoliko uspe da neutrališe agresiju jednih prema drugima ili prema sopstvenom okruženju i prirodnim resursima, moći će da dostigne "zlatno doba" međuplanetarne civilizacije. U suprotnom, čovečanstvo će ubrzo uništiti samo sebe. Kako prenosi Rael, Elohim smatra da će mogućnost da dođe do kataklizme biti utoliko manja ukoliko se brzo formira vlada genija, geniokratija. Nedovoljno inteligentni ljudi mogu da ugroze opstanak planete podjednako vešto kao što joj geniji mogu doneti prosperitet i sreću. Međutim, ono što je za našu temu interesantno, jeste, da prema Raelu, Elohim tvrdi da čak i ako dođe do razvoja tako nemilog scenarija i čovečanstvo bude suočeno s krajem, samo ljudi koji slede Raela će biti spašeni i na njima će biti zadatak da ponovo kolonizuju devastiranu Zemlju, kao u Nojevo vreme (Rael 1998,150).

### *"Blasphemous Rumours"*

Ideje koje su skicirane u prvoj knjizi, Rael razvija nakon navodnog drugog susreta sa stvaraocima i nakon boravka na njihovoj planeti. U poglavljima koja je Rael predstavio svetu pokrenuto je više pitanja koja su postala ključna u raelijanskom tumačenju nekoliko krucijalnih religijskih i filozofskih tema, kao što su – postojanje Boga i duše, konceptualizacija raja i pakla ili beskonačnost vremena i prostora.

Tokom jednog od razgovora, Elohim je, kako bi Raelu približio "istinu" i pojasnio red stvari u Univerzumu, iskoristio budističko učenje o reinkarnaciji kao primer za cikličnost koja vlada u kosmosu. Naime, kako prenosi Rael, budizam uči da nakon smrti duša preminule osobe mora da bude dovoljno spretna kako bi uspela da izbegne sve demone i iskušenja koja je vrebaju, da bi uspela da izađe iz ciklusa reinkarnacije. Ukoliko uspe u tome, duša će dostići konačno stanje blaženstva kroz svojevršno buđenje. Elohim objašnjava Raelu da je ovo, zapravo, tačan opis, ali samo kada se odnosi na čovečanstvo kao celinu a ne na bilo koju individuu. Čovečanstvo, dakle, mora da izbegne sve demone koji mogu da ga vrata na početak ciklusa razvoja, svaki put kada se pred njega postave izbori. Ovi demoni predstavljaju agresivnost koja postoji između samih ljudskih bića ili koju ona ispoljavaju prema sopstvenom prirodnom okruženju. S druge strane, "blaženstvo" je "zlatno doba" civilizacije u kojem se nauka koristi kako bi služila ljudima. Ukoliko čovečanstvo ne bude dovoljno svesno ovih demona, može mu se desiti da "padne" u ciklus reinkarnacija, odnosno, da se vrati u primitivno stanje, te da mora ispočetka da gradi civilizaciju. Na ovaj način su, praktično, u raelijanskoj doktrini predstavljeni koncepti raja i pakla – gde se raj postiže mudrom i miroljubivom upotrebom nauke, dok je pakao, u stvari, povratak na primitivno stanje u kojem će se čovečanstvo povinovati prirodi, umesto da nad njom dominira i koristi je za svoj boljitak (ibid, 151).

Elohim je nastavio svoje izlaganje kratkim ontološkim i teološkim kursom. Rael je tako saznao za zakonitost da što je društvo primitivnije, ono više teži da neguje religiju snažnog deističkog karaktera. Ove predstave su podsticane, pored ostalog, povremenim posetama bića sa drugih planeta, među njima i Elohima, kojima je uloga božanstava omogućavala da se osećaju bezbedno prilikom boravka među ljudima, koji svoju agresivnost nisu stavili pod kontrolu. Kako kaže Elohim, i Zemljani će verovatno biti u prilici da se jednog dana primitivnim kulturama predstave kao bogovi, što je opisao kao veoma zabavno iskustvo. Elohim je na ovom mestu iskoristio priliku da ponovo uveri Raela da ne postoje ni Bog ni duša. Posle smrti, naime, ne postoji ništa, osim ako nauka nešto ne stvori na osnovu fizičkog i intelektualnog plana koji je sačuvan u ćelijama. Gubitak težine koji je zabeležen nakon smrti jedinke, predstavlja u stvari energiju koja napušta telo, pošto, kaže Elohim, energija, kao i materija, ima težinu.

Elohim dalje tvrdi da su stvaraoci uspeli da dokažu da postoje inteligentni svetovi u beskonačno malim dimenzijama, isto kao što zvezde i planete predstavljaju samo atome gigantskog bića. Veoma je verovatno da su i civilizacije u beskonačno malim, kao i u beskonačno velikim svetovima u različitim etapa razvoja sopstvenih civilizacija verovali u kakav nematerijalni entitet kao što je to "Bog". Ovde dolazimo i do jednog od ključnih ontoloških elemenata raelijanske filozofije – Elohim objašnjava Raelu da mora da shvati pravilo koje tvrdi da se "sve nalazi u svemu" (ibid, 154). Ovo bukvalno znači da u svakom atomu naših ruku, na primer, postoje milioni svetova u kojima se veruje ili ne veruje u

Bogove i duše, i da naš vremenski period od jednog milenijuma predstavlja vreme dovoljno da gigantsko biće, kojem je Sunce samo jedan od atoma, napravi jedan jedini korak. Vreme je obrnuto proporcionalno masi, tačnije, obliku života. Sve u Univerzumu je živo i u harmoniji je sa beskonačno velikim i beskonačno malim. Raj ne može da postoji, pošto u beskraj u univerzuma ne postoji centralno mesto koje bi on mogao da zauzme. Isto tako, kada bi duša postojala, bilo bi nepojmljivo gde bi ona mogla da ode nakon smrti, ponovo uzimajući u obzir beskraj u kojem se nalazimo. Pitanje postanka sveta je besmisleno, pošto onaj koji ga postavlja ne shvata pojam beskonačnosti – koja se odnosi kako na prostor, tako i na vreme. Ne postoji ni početak ni kraj, pošto "ništa nije izgubljeno, ništa nije stvoreno, već je sve transformisano" (ibid, 155). Materija može da se menja prema željama onih koji su dostigli potreban naučni nivo da bi to i ostvarili.

Naravno, kako Elohim kaže, evidentno je da ograničenom ljudskom umu nije lako da shvati na pravi način ideju beskonačnosti, pa je jednostavnije stvoriti božanstva za koja će se verovati da su odgovorna za svet. Oni koji postavljaju pitanje da li postoji život na drugim planetama, pravi su primer ograničenih umova, nevoljnih da shvate da čovečanstvo nije nikakav izuzetak, već samo jedan mali deo u vremenu i prostoru beskonačnog univerzuma.

*"Near Wild Heaven"*

Elohim je potom objasnio Raelu da ljudski rod može da ostvari istinski raj na zemlji, dovoljno je samo da postojeće tehnološke resurse i njihov dalji razvoj usmeri ka dobrobiti čovečanstva, umesto ka daljoj militarizaciji, nasilju i uslovima koji omogućuju velike profite pojedincima.

Nauka i tehnologija mogu u potpunosti da "oslobode" čovečanstvo, i to pre svega u smislu da ga oslobode od obaveze da radi za život. Sve poslove za ljudski rod treba da obavljaju roboti, a ljudi treba da se bave onim aktivnostima za koje su stvoreni – da misle, stvaraju i "cvetaju". Štaviše, Elohim je uverio Raela da je za ljude u potpunosti degradirajuće da moraju da rade da bi se prehranili i to da rade poslove koje mogu umesto njih da obavljaju, kako kaže, sasvim jednostavne mašine (ibid, 156-157). Nakon dalje elaboracije problema, u kojoj se Elohim dodirnuo i "primitivnih" stubova ljudske civilizacije, podržanih od strane primitivnih religija, kao što su već pomenuti rad, zatim porodica i država, odnosno, patriotizam – što zaslužuje posebnu analizu i izlazi iz okvira ovog teksta, kako bi uverio Raela u ispravnost svojih stavova njegov domaćin je rešio da ga povede na elohimski "drugi svet" i da mu pokaže kako može da funkcioniše teraformirani<sup>2</sup> raj.

---

<sup>2</sup> Termin koji koristi pisac sf i horor žanrova Den Simons, koji, smatramo, odlično opisuje karakter projekta u ovom slučaju.

Put do ove planete u elohimskom efikasnom prevoznom sredstvu trajao je nešto duže nego put do njihove prve baze. Kada su izašli iz letećeg tanjira, kako prenosi Rael, ostao je zapanjen gotovo neopisivim prizorom koji se pružao pred njim. Krupni cvetovi, svaki lepši od prethodnog između kojih su se kretale prelepe životinje, ptice raznobojnog perja, ružičaste i plave veverice, grane drveća koje su se povijale pod teretom ogromnog voća i predivnih cvetova – sve ovo je kreiralo panoramu raja koja je ostavljala bez daha. Temperatura je, kako opisuje Rael, bila prijatna a vazduh je bio parfimisani mirisnim notama brojnih egzotičnih cvetova. Kroz drveće su se nazirale konture zgrada u obliku školjki blistavih boja, koje su činile harmoniju s vegetacijom, a kako su se peli na jednu uzvišicu, pred njima se ukazivao svet bogate vegetacije kroz koju vijugaju brojni potoci, dok se na horizontu videlo azurno more kako blista pod zracima sunca. Na jednoj čistini dočekala ih je grupa ljudi koji su, kao i Rael, očigledno bili Zemljani i uglavnom su bili nagi ili, pak, ogrnuti raznobojnim svilenim tkaninama. Nakon što su iskazali poštovanje Elohimima u čijoj pratnji je Rael stigao, svi su seli na stolice uklesane u stenama prekrivene krznom koje je održavalo savršenu temperaturu, a mnoštvo posluge je počelo da im donosi poslužavnike pune voća, grilovanog mesa sa ukusnim sosevima i pića "nezaboravnog ukusa". Ljudi koji su izneli hranu bi potom kleknuli u parovima iza svakog gosta, spremni da ispune svaku njegovu želju. Ceo prostor je ispunila prelepa muzika a pred njima su se pojavile mlade, nage plesačice izvajanih tela. Među gostima koji su izgledali kao Zemljani bilo je četrdesetak ljudi, različitih kompleksija – belih, žutih i crnih žena i muškaraca i svi su pričali jezikom koji Rael nije razumeo a koji je podsećao na Hebrejski. Pored Elohima i Raela sedeli su mladi čovek sa bradom, zgodan i sa misterioznim osmehom koji je ulivao poverenje, zatim čovek plemenitog lica sa gustom i dugom crnom bradom i korpulentan čovek azijskog izgleda i obrijane glave. Na kraju obroka Elohim je objasnio Raelu da se nalaze na planeti stvaralaca, u delu koji je namenjen za ljude sa Zemlje, koji tu nastavljaju da žive zahvaljujući "naučnoj tajni večnosti, koja je bazirana na jednoj jedinoj ćeliji" (ibid, 161).

Oblast je, u stvari, bila velika i predstavljala je čitavu planetu, na kojoj su obitali i članovi Veća večnih i 8400 ljudi sa Zemlje, koji su u tom trenutku živeli na planeti. Kako je objasnio Elohim, to su ljudi koji su u svojim životima dostigli neophodan nivo otvorenosti prema "beskonačnom", koji su obezbedili čovečanstvu napredak s primitivnog nivoa svojim otkrićima, pisanjima, uspešnim organizovanjem društva i njihovim primernim iskazivanjem bratstva i ljubavi.

"Večiti" koji žive na ovoj planeti, i ljudi i Elohimi, svoje vreme organizuju i provode isključivo prema sopstvenim željama. Oni mogu da rade ono što im pričinava zadovoljstvo – da vrše naučna istraživanja, da meditiraju ili da se bave muzikom i slikarstvom, ili, pak, ne moraju da rade apsolutno ništa ako im je to želja. Sluge koje je Rael video prilikom obeda, kao i plesačice, u stvari su biološki roboti, stvoreni da se povinuju željama Večnih i potpuno nespo-

sobni za bilo kakav vid neposlušnosti ili agresije. Oni obavljaju sve prljave i neinteresantne poslove a svaki pojedinac na planeti ima na raspolaganju deset ličnih robota u proseku. Mašine koje su kontrolisane složenim kompjuterskim sistemima proizvode ove robote prema nekoliko idealnih tipova, ali se bilo kojem robotu mogu "ugraditi" željene specifičnosti – a postupak je razvijen u toj meri da se na osnovu fotografije nekoga sa Zemlje može napraviti njegova replika. Večni žive u gradovima čiji arhitektonski stilovi mogu, takođe, da se modifikuju prema trenutnoj želji i raspoloženju, na planeti nema zime, ali pošto su Elohim ovladali i kontrolom klimatskih uslova, oni proizvode kišu noću na mestima na kojima je to potrebno i na kojima to žele. Sve što donosi zadovoljstvo je u ovom svetu poželjno, pod uslovom da ne čini štetu nikome. Za razliku od Zemlje, na kojoj se tek polako izlazi iz tabua vezanih za različite vrste sloboda i seksualnosti, na planeti večnih sve slobode su ostvarene.

Pre nego što je poveo Raela u dalji obilazak, Elohim mu je objasnio i ko su ljudi koji su sedeli u njihovoj blizini za vreme ručka. Elohim mu je, redom, predstavio Isusa, Mojsija, Iliju, Budu i Muhameda (ibid, 162).

### *"Engines of Creation"*

Kako bi Raela u potpunosti upoznali s mogućnostima koje njihov naučni nivo dozvoljava, Elohim su ga povelili do mašine pomoću koje proizvode robote i pokazali su mu njene performanse. Nakon nekoliko instrukcija koje su uneli u mašinu, zamolili su Raela da stane ispred staklenog prozora, visine oko dva metra i širine oko jednog metra, iza kojeg se nalazila prostorija puna nepoznate tečnosti. Kako Rael tvrdi, pred njegovim očima su počeli da se pojavljuju delovi materije koju je, ubrzo, mogao da identifikuje kao ljudski skelet, da bi se nakon toga oko skeleta formirala mreža nerava, mišićna masa, pa potom i koža i kosa. Ubrzo je ispred Raela stajalo atletske biće u ljudskom obliku, njegov lični biološki robot. Da sve bude interesantnije, Elohim su naložili robotima da u mašini naprave novog biološkog robota na osnovu slike drage osobe koju Rael nosi sa sobom. Par minuta kasnije, Rael je mogao da zagrlji svoju majku čiju je sliku dao Elohimima a oni su formirali identičnog robota.

Kao vrhunac ove predstave, Raelu je predstavljen jedan od "dokaza" za tvrdnju koja će u učenju Raelijanskog pokreta zauzeti izuzetno značajno mesto. Naime, Raela su ovog puta zamolili da im dozvoli da uzmu uzorak tkiva sa njegovog čela i nakon što je to obavljeno, od Raelove ćelije su stvorili njegovu potpunu repliku. Elohim je, potom, objasnio Raelu da na osnovu fotografije ili zamisli mogu da naprave biološkog robota, odnosno, kopiju fizičkog tela, ali da se od uzorka ćelije jedinke dobija kompletna individua s identičnim sećanjima, ličnošću i karakterom. Elohim je objasnio Raelu da je razlika između njih samo u tome što njegov replikant zna da će biti uništen, ali mu to ne smeta, pošto je svestan da on nije ništa drugo do Rael sam, koji će nastaviti da

živi – što je "još jedan od dokaza, ako su dokazi uopšte potrebni, da ne postoji duša – ili čisto duhovni entitet koji je jedinstven za svako telo – u šta određeni primitivni ljudi veruju" (ibid, 167-168).

Nakon ovih prezentacija, Raela su odveli u novu prostoriju i pokazali mu još jednu mašinu. Objasnili su mu da u njoj drže pohranjene ćelije zlih i opasnih ljudi, koji će da budu ponovo kreirani kako bi moglo da im se sudi kada za to dođe vreme. Kako Rael prenosi, uglavnom se radi o genetskom materijalu ljudi koji su širili nasilje i razne druge vrste agresije i "nenormalnosti", i to pored činjenice da su bili u potpunosti opremljeni da spoznaju "istinu" ali nisu imali dovoljno razuma da to i učine. Oni će biti oživljeni kako bi dobili kaznu koju zaslužuju a sudiće im ljudi kojima su naneli patnju ili njihovi potomci.

Posle ovog niza šokantnih saznanja u koja je upućen, Elohimu su omogućili Raelu da oseti još jednom sva blaženstva koja večni život u elohimskom rajnu nudi, u nameri da ga relaksiraju i pripreme za naredne zadatke. Sutradan, prema Raelovim tvrdnjama, Elohim mu je otkrio u potpunosti ulogu koju su stvaraoci za njega pripremili i poverio mu je nekoliko konkretnih zaduženja.

Najpre su Elohimu pomoću još jedne mašine "probudili" delove Raelovog mozga i omogućili mu da ubuduće koristi sav njegov potencijal. Od tog trenutka, tvrdi Rael, Elohimu će gledati kroz njegove oči i slušati kroz njegove uši, a biće u mogućnosti i da preko njegovih ruku isceljuju sve kojima je pomoć neophodna i koji pomoć zaslužuju.

Elohim je upoznao Raela sa činjenicom da oni posmatraju svakoga. Ovo im je omogućeno velikim kompjuterskim sistemima koji vrše konstantno nadgledanje celog čovečanstva i stvaraoci su uvek upućeni u to da li su aktivnosti svakog pojedinca na Zemlji motivisane ljubavlju i istinom ili mržnjom i agresijom. Kada dođe vreme za evaluaciju, oni koji su krenuli pravim putem će dobiti priliku da žive večnim životom na ovoj rajskoj planeti, oni koji nisu postigli ništa pozitivno u životu ali nisu činili ni loše neće biti ponovo stvoreni, dok će svi oni čija su delanja bila posebno negativna biti ponovo oživljeni, kako bi mogli da budu kažnjeni prema zaslugi (ibid, 171-172).

Raelu je poverena uloga elohimskog ambasadora na Zemlji, kao i titula "Vođe vodiča". Odobreno mu je da oformi kongregaciju vodiča koji će biti pod njegovim nadzorom, a čija je uloga da ispravno i revnosno prenose poruku Elohima. Rael se mora u potpunosti posvetiti širenju misije i ne treba da brine za egzistenciju svoje porodice, pošto će mu njegovo sledbeništvo pomoći i zbog toga neće biti zaboravljeno, kao što neće biti zaboravljeni ni svi oni koji mu budu pravili probleme u širenju "istine". Kao što će biti ponovo stvoreni da bi bili kažnjeni svi oni koji su ismevali prethodne proroke, Isusa, Muhameda i Budu, na primer, tako će i njegove oponente sačekati ista sudbina. Kompjuteri koji nadgledaju čovečanstvo u trenutku smrti svake jedinke, sa distance automatski uzimaju ćelijski uzorak kako bi kasnije mogli da ih ponovo kreiraju ukoliko za to postoji zasluga. Raelijanski pokret mora da postane



"religija svih religija" – Elohim je insistirao da se radi o "pravoj" religiji ali "ateističkoj" (ibid, 173).

Dok se pripremaju uslovi za izgradnju elohimske ambasade, Rael treba da formira centar u blizini svog mesta boravka, gde će obučavati sledbeništvo za dalje širenje poruke. U tom cilju, Elohim je Raleu dao nove zapovesti kojih će članovi pokreta morati da se pridržavaju:

Svaki član mora bar jednom u životu da se pojavi pred Vođom vodiča, kako bi u ličnom kontaktu predao svoj "ćelijski plan", koji će da bude pohranjen u elohimskim mašinama. Svaki član mora najmanje jednom dnevno da misli na Elohime, svoje stvaraoce, i da širi poruku u svojoj okolini svim mogućim sredstvima. Najmanje jednom godišnje svako mora da donira najmanje jedan procenat svojih godišnjih prihoda Vođi vodiča, kako bi on mogao u potpunosti da se posveti svojoj misiji i putovanjima po svetu zarad širenja poruke. Svako mora bar jednom godišnje da pozove lokalnog Vodiča u svoj dom i da okupi sve zainteresovane koji bi saslušali poruku i dobili objašnjenje svih njenih dimenzija.

Rael je poslednji prorok pred Sudnji dan, prorok religije svih religija, demistifikator i pastir pastira, koji je najavljen u svim religijama od strane svih drevnih proroka, predstavnika Elohima. On je prvi prorok koga će moći da shvate samo naučno razvijena bića a njegove reči će biti nepojmljive primitivnom narodu (ibid, 175-176).

### *Clonaeverything*

Po prelasku s reči na dela, odnosno u cilju ostvarivanja zadataka koji su im, navodno, postavljeni od strane Elohima, Raelijanci su pokrenuli niz kontroverznih projekata pod zbirnim nazivom "Valiant Venture Ltd.". Najviše pažnje javnosti izazvalo je, svakako, osnivanje organizacije "Clonaid" 1997. godine, u svrhu skladištenja DNK materijala i kloniranja članova. Prva laboratorija je otvorena u SAD 2001. godine, ali je zbog zakonskih propisa o kloniranju ljudskih bića morala da bude izmeštena, najverovatnije na Bahame. Od ostalih organizacija povezanih s pokretom, "Ovulaid" nudi usluge, bilo heteroseksualnim, bilo homoseksualnim parovima koji ne mogu da imaju potomstvo. U organizaciji tvrde da mogu da obezbede potomstvo po zatraženoj specifikaciji. "Insuraclone" služi za obezbeđivanje ljudskih ćelija u cilju kloniranja organa ili lečenja bolesti. Organizacija "Clonapet" bi trebalo da omogućiti vlasnicima da sačuvaju ćelije svojih kućnih ljubimaca kako bi posle smrti mogli da budu klonirani (Chryssides 2003, 56).

Raelijanski pokret je 2002. godine dospelo u žižu javnosti objavivši, dan nakon Božića, da je prva klonirana ljudska beba rođena. Direktorica projekta Klonejd, Brižit Boasilje je na konferenciji za novinare održanoj u hotelu "Holiday In" na Floridi, obavestila prisutne da je rođena devojčica kojoj su dali

ime Eva. Navodno je postojao i dogovor da ekspertski tim izvrši testiranja nad novorođenčetom, kako bi se njeno poreklo potvrdilo, ali nakon niza odlaganja do njega nikada nije došlo. Jedan od ishoda ove objave bila je i intenzivna polemika koja se razvila među naučnim radnicima koji su zastupali pro i kontra stavove u vezi s terapijskim i reproduktivnim kloniranjem, i zauzimali strane u etičkim i moralnim osudama postupka i njegovih potencijalnih aktera (Ingram-Waters 2009). I pored snažnih kritika koje su dominirale u javnosti povodom ove objave, direktorka projekta je već naredne godine objavila da se očekuje skori dolazak na svet još dve klonirane bebe a da je 5 od 10 pokušaja formiranja embriona uspešno obavljeno. Nakon niza nastupa u medijima ali i problema koje su rukovodioci Klonejda imali pred lokalnim sudovima, Brižit Boasilje je saopštila da je 2003. godine Evina porodica rešila da "nestane", usled prevelikog interesovanja i pritiska javnosti i da ona nije u mogućnosti da ostvari kontakt s njima. Prema svedočenjima članova pokreta, sam Rael je, nakon objavljivanja vesti, na jednom od sastanaka izjavio da je Boasilje zaslužila Nobelovu nagradu ukoliko je stvarno uspešno izvela kloniranje, a ukoliko nije, onda se radi o "najlepšoj naučnoj šali", koja je svakako doprinela da se poruka pokreta čuje širom sveta (Palmer 2004, 191).

Rael je 2001. godine objavio knjigu "Yes to human cloning", koja bi trebalo da predstavlja njegov dalji doprinos u postizanju besmrtnosti čovečanstva. Rael smatra da je kloniranje ljudskog organizma samo prvi korak u postizanju večnog života. Sledeća faza bi trebalo da omogući da osobe budu klonirane direktno u uzrast između 15 i 16. godine života, pomoću tehnologije koja je nazvana "ubrzani proces rasta". Međutim, ovakva jedinka bila bi samo fizička kopija, a da bi se postigao ideal besmrtnosti potrebna je i treća, finalna faza. U ovoj etapi, za koju Rael kaže da je već u razvoju, ljudska memorija i ličnost bi se "daunloadovale" u kompjuter u kojem bi mogle da egzistiraju određeno vreme pa, čak, i da prošire svoja znanja i iskustva koristeći prednosti virtuelnog sveta. Potom bi mogle da budu ponovo "aploudovane" u kloniranu osobu i tako bismo, jednostavno, bili u prilici da se probudimo ponovo u mladom telu sa svim svojim sećanjima i očuvanom ličnošću. Kada tehnika uznapreduje, prelazak memorije i ličnosti bi se izvodio direktno iz starog u novo telo. Ovaj proces bi mogao da se ponavlja u nedogled, kada god je potrebno obnoviti fizičko telo (Rael 2001, 35-36).

### Mistifikacija "demistifikovanog"

Kao što smo na prethodnim stranicama mogli da vidimo, Raelijanci nude neuobičajenu i prilično koherentnu doktrinu, koja kao da pokušava da premosti jaz između religije i nauke. Pomenuto čini, pored ostalog, i na veoma eksplicitan način, insistirajući na mantri "nauka je naša religija". I stvarno, inteli-



gencija i nauka zauzimaju suštinsko mesto u raelijanskom učenju i slobodno se može reći da se oko njih, uz pojmove mira i ljubavi, te agresije i mržnje, gradi celokupna Raelova doktrina. U raelijanskom učenju su, gde god je to bilo moguće, svi osnovni koncepti u kojima bitnu ulogu igra večna tema odnosa i borbe između dobra i zla, predstavljeni kroz opoziciju inteligentno (naučno) / primitivno.

Raelijanski vanzemaljci se po mnogo čemu razlikuju od njihovih predstava u drugim NLO pokretima. Oni su, kao i mi, u potpunosti humanoidni, samo su daleko napredniji u naučnom smislu. Rael svo vreme referira na Elohime i njihove aktivnosti koristeći termine i sintagme kao što su naučnici, naučni timovi, laboratorije, naučni eksperimenti i tome slično. Čini se da je i njihov opis kao ljudi onižeg rasta, sitnije građe, u funkciji naglašavanja njihovih intelektualnih sposobnosti a ne fizičke moći – njima snaga i veličina nisu potrebne budući da vladaju naukom. Mi smo, u stvari, toliko nalik vanzemalcima zato što smo bukvalno stvoreni po njihovom liku.

Jedno od originalnih rešenja u raelijanskom učenju jeste ideja da se ljudska besmrtnost može postići tehnikom kloniranja. Naime, i drugi NLO pokreti nude ideje spasenja formirane i ispričane u tehnološkom ključu, da ne pominjemo razlike u odnosu na "konvencionalnije" religije, ali se one razlikuju od raelijanske. Nebeska kapija, Eterijus, Aštar komend i Unarijus, da pomenemo samo neke, nude spasenje odlaskom u svemir ili silaskom vanzemaljaca u naš svet, neke od njih smatraju vanzemaljska bića bogovima ili božjim emisarima (cf. Sinani 2010b), ali jedino su kod Raelijanaca ljudi ti koji preuzimaju ulogu stvaraoaca u trenutku kada otvore um za beskonačnost i kada postignu zahtevani nivo naučnog znanja – i to tehnikom koja nije u potpunosti nepoznata naučnom svetu. Kada se ima u vidu raelijanska kosmologija, kloniranje kao rešenje za tajnu večnog života predstavlja, zapravo, logičan i konzistentan korak, s obzirom na to da se u raelijanskim svetim knjigama tvrdi da je svet nastao upravo u laboratoriji, odnosno – epruveti, to jest, da su ga stvorili naučnici na osnovu manipulacije DNK materijalom, odnosno kloniranjem.

Raelijanci insistiraju na tvrdnji da oni predstavljaju ateističku religiju. Prema Raelovom učenju, Bog ne postoji, kao što ne postoji niti bilo kakav entitet koji bi bio ekvivalent konceptu najčešće poznatom kao duša, i svi rituali primitivnog čoveka predstavljaju besmislicu. Sve manifestacije koje primitivan čovek tumači kroz prizmu natprirodnog mogu se objasniti u naučnom ključu. Duša je zamenjena genetskim kodom, a smrt, na osnovu činjenice da su materija i energija neuništive, već da samo mogu da menjaju svoju formu, predstavlja upravo i samo transformaciju – rasipanje i preraspodelu energije za one koji ne zaslužuju ponovni život ili, pak, kloniranje i večnost za one koji to zaslužuju.

Kada je o drugim eshatološkim motivima reč, planeta Elohima iz raelijanskog učenja, na kojoj se večno živi, očigledno predstavlja idealtipski model raja – planeta večnih je svojevrsan artificijelni raj. Štaviše, raelijanska doktri-

na nam govori da, zapravo, nije bitno gde će se raj nalaziti. Nauka obezbeđuje uslove za njegovo postojanje – bilo to u budućnosti na Zemlji ili na već postojećoj planeti stvaralaca. Čovečanstvo treba da ostvari uslove za rajski život, tačnije u raelijanskom učenju se ne radi toliko o raju *per se*, već o beskonačnom "rajskom" životu. Čak se i u osnovnim ritualnim praksama u raelijanskom učenju pravi distinkcija u odnosu na "primitivna" religijska ponašanja. Tako, na primer, molitva ne predstavlja puki pokušaj da se umilostivi neko natprirodno biće, već se radi o telepatskoj komunikaciji s našim stvaraocima, a verovatno je suviše u ovom kontekstu komentarisati ritual inicijacije koji podrazumeva uzimanje genetskog materijala od inicijanta i njegovo pohranjivanje zarad potonjeg oživljavanja.

Na kraju, Rael insistira na tome da je u obraćanjima Elohima poneo, pored ostalog, i titulu – demistifikatora. On je prvi mesija koji traži da se razume, a ne da se veruje!

Međutim...

Prilikom čitanja Raelijanskih svetih knjiga i tekstova, neodoljivo se nameće utisak da se nalazimo na polju interesantnog hibrida – naučne epske fantastike. Pored svih nastojanja da se potencijalnim sledbenicima obrati u naučnom diskursu i predstavi kao "donosilac svetla", pre svega u smislu objašnjenja drevnih istina u racionalnom maniru i razbijanja primitivnih zabluda i strahova, u Raelovom učenju postoji više mesta u kojima se perpetuiraju ili reinterpretiraju misterije i u kojima se objašnjenje zasniva na uverenju.

U osnovi doktrine su bar dva aspekta koja iznova mistifikuju, kako se u pokretu veruje, demistifikovane religijske teme. U tom smislu, prvo u oči upada ekskluzivitet Raelovog otkrovenja. Naime, Rael je jedina osoba koja je u kontaktu s Elohimima i za njegove susrete sa stvaraocima prilikom kojih je primio učenje i poruku o pravoj istini, te zaduženja i celokupnu misiju, ne postoje svedoci, niti bilo kakve potvrde, pa je svim potencijalnim sledbenicima preostalo samo da veruju u njihovu istinitost – što ga, u osnovi, čini samoproklamovanim mesijom (cf. Chrissydes 2003, 57-58).

Dalje, u raelijanskom objašnjenju porekla sveta i čovečanstva oslanjanjem na eksplanatorni potencijal tvrdnje "sve je u svemu" otvara se prostor za resakralizaciju i remitologizaciju teme za koju je, navodno, dato naučno objašnjenje. Poreklo univerzuma je nedokučivo u svojoj krajnjoj instanci, pošto je univerzum beskonačan – beskonačno veliki i beskonačno mali, ali naši ograničeni umovi to ne mogu da shvate dok ne dođe zlatno doba i vreme kada ćemo da primimo znanje od Elohima – čak i kada bi za njihovo postojanje postojali dokazi. Tumačenje se, naravno, zasniva na verovanju koje se ne može dokazati, a pitanje "početne tačke" ili prapočetka postavljeno je na pijedastal nedodirljivosti, pošto se svako dovođenje u sumnju ovako postavljene teorije tumači ili osuđuje kao primitivnost, ili udaljenost od potrebnog nivoa naučnog znanja koje Elohimi poseduju, u šta, ponovo, može samo da se veruje.

Pored, mora se priznati, inovativnog čitanja verskih tekstova i osavremenjenih kosmoloških motiva, u doktrini raelijanskog pokreta nailazi se na brojne teme i ideje koje predstavljaju već poznat korpus postojećih religijskih učenja.

Tako, ne možemo da se otrgnemo utisku da Raelovi Jahve i Elohimu poseduju sve prerogaitve u drugim religijama konvencionalnije predstavljenih Boga i božanstava. Naime, Elohimu su stvorili čovečanstvo i mnoge svetove, oni poseduju moć da isceljuju, kao i moć da odlučuju ko će živeti ponovo, ko će biti kažnjen a ko, jednostavno, zaboravljen. Pritom, oni propisuju uslove koji moraju da budu ispunjeni i, na kraju, presuđuju da li smo ih i u kojoj meri poštovali. Elohimu su sveprisutni – sve vide, sve čuju i sve znaju, prate život svake individue na Zemlji pomoću svojih kompjutera. Oni zahtevaju poštovanje, ljubav i molitve – ili rečju, religijsku odanost. I, naravno, oni su nosioci "istine", a njihove moći jesu objašnjene u kvazinaučnom diskursu, ali su podjednako natprirodne, odnosno, božanske.

Besmrtnost, odnosno, spasenje i večni život su u Raelijanskoj eshatologiji koncepti koji su dostupni, ali uslovljeni već viđenim mehanizmima koji pokušavaju da obezbede versku odanost, što opet predstavlja reinterpretaciju ideje da spasenje treba zaslužiti načinom života koji religija propisuje. Podsetimo se, klonirani i nagrađeni će biti samo oni koji to budu zaslužili svojim životom – članovi pokreta koji predano šire poruku i pomažu u Raelovoj misiji, pojedinci koji svojim delima pomažu razvoj nauke i prosperitet civilizacije, kao i svi oni koji čine više dobra nego zla okruženju i drugim ljudima. Mesta su, ipak, ograničena a nada u spasenje pritisnuta brojnim strepnjama. Šanse da ljudi krenu stazom mudrosti i da Elohimu dođu su 1:1000, tvrdi Rael, mada čvrsto veruje u pozitivan razvoj događaja (Rael 2005, 248). Ukoliko se ljudski rod ne dozove pameti i ne prekine s upotrebom nauke i svog intelekta za agresiju i razaranje, atomski rat će izazvati kataklizmu, Elohimu će spasiti samo 144000 odabranih, koji će potom obnoviti život na Zemlji. Ukoliko se, pak, čovečanstvo osvesti i počne da koristi svoju inteligenciju i nauku za ostvarivanje mira i dobrobiti ljudskog roda, čovečanstvo će ući u Zlatno doba međuplanetarne civilizacije i pokazaće da zaslužuje elohimsko nasleđe.

Kao i prethodno pomenute teme, i motivi konačnog suda, te pravedno određene nagrade i kazne zauzimaju bitno mesto u raelijanskoj doktrini, kao i u mnogim drugim religijskim sistemima. U Raelovim novijim tekstovima, čak se eksplicitno zahteva apsolutna poslušnost unutar pokreta – stvoreni ne sme da sudi stvaraoocu, prorok se mora slušati jer ko ne poštuje proroka, ne poštuje stvaraoce koji su ga poslali (Rael 2005, 218). U pojedinim stavovima može se pročitati i pretnja onima koji ne prihvate učenje, te da će im se loše stvari dešavati u životima i pre nego što svetu dođe kraj i oni budu ponovo kreirani, samo da bi bili kažnjeni.

## Zaključak

Raelijanska religija je, kao što smo mogli da vidimo, "kompletan proizvod". Raelijanci pružaju osnovnu religijsku ponudu i, pritom, predstavljaju učenje značajno drugačije od dominantne religijske tradicije u zapadnoj kulturi. Raelijanci, u stvari, zastupaju jedinstvo religije koje je nagovešteno kako na svetovnom – potenciranjem potrebe za jedinstvom ljudske rase, jezika i vlade – tako i na religijskom planu, objedinjavanjem različitih verskih spisa i smeštanjem svih velikih mesija i bitnih pojedinaca iz različitih svetskih religija u elohimski raj, gde su predstavljeni kao izaslanici jedne civilizacije koja je sve stvorila. Naravno, pomenuto jedinstvo će se ostvariti ukoliko svet prihvati "poslednju" istinu, novo učenje koje promovise Raelijanski pokret i Rael kao "poslednji" mesija.

Međutim, mada se na njih često referira kao na originalnu i radikalno drugačiju ideju, kao i kod većine drugih novih religija, i u slučaju Raelijanskog pokreta "novo" učenje i "nova" istina se odnose na nove interpretacije već postojećih religijskih motiva i tema, koje podrazumevaju oslanjanje na poznate mehanizme postizanja religijske odanosti. Ovakvo tumačenje je logično i očekivano, imajući u vidu činjenicu da je fundamente svoje doktrine Rael formirao na tumačenju Biblije, vremenom razrađujući pojedine aspekte i inkorporirajući motive iz drugih verskih tradicija i tekstova. Ne treba, naravno, zaboraviti ni da je ideja kontakta sa vanzemaljskim bićima nalik bogovima baštinjena još od kraja XIX i početka XX veka, a pretpostavljamo da nije puka slučajnost ni činjenica da je Rael svoje otkrovenje doživeo nedugo nakon objavljivanja Denikenovog bestslera *Božanske kočije*, veoma uticajnog u krugovima poklonika teorije o "drevnim astronautima" (Daniken 1969). Međutim, i pored svega navedenog, Raelove interpretacije Biblijskih učenja izazivaju veliku pažnju javnosti i ne može im se u potpunosti osporiti inovativnost. Ovo se, možda, ponajviše odnosi na svojevrstu "sakralnost" koju nauka poprima u raelijanskoj doktrini, kao i na promociju hedonističkog pristupa životu i na ideju o kloniranju kao tehnicu koja će čovečanstvu obezbediti večni život. Poslednja dva aspekta su, čak, uzročno-posledično povezana, kako tvrdi Rael, pošto je za ljude koji su naučeni da je život stvoren da bismo patili i žrtvovali se, smrt rešenje za izlazak iz "doline suza", dok je za ljude koji misle da su rođeni da bi uživali u životu kloniranje način da im se ispuni san o besmrtnosti (Rael 2001, 11).

Raelijansko koketiranje s naukom, trka njihovih projekata kao što je Klonnejd, na primer, u ekskluzivnosti na polju tehnika kloniranja i navodnih postignuća u dosadašnjem pregalaštvu, kao i bitno drugačije interpretacije pojedinih religijskih tema, donele su ovom pokretu niz epiteta od strane istraživača ali i zainteresovane javnosti, kao što su – naučni kreacionizam, ateistička religija, tehnološka utopija, tehnološka religija ili religija nauke, a postavlja se i pitanje da li je Raelijanski pokret, u stvari, pokušaj religije da prevaziđe pro-

blem sekularizacije društva (cf. Chryssides 2003; Palmer 2004). Odgovor na ovo pitanje nije jednostavan, naročito imajući u vidu mistifikacije i remitologizacije u učenju pokreta, kojima smo se bavili i u ovom tekstu.

U ovom trenutku možemo da konstatujemo da, iako predstavljaju najpopularniji i najorganizovaniji NLO religijski pokret, i pored ambicioznih, zahtevnih i redovnih aktivnosti kao što su seminari, letnje škole, predavanja i različiti medijski nastupi, Raelijnci beleže relativno mali broj od oko 65000 članova širom sveta, što ih ostavlja na margini religijske mape sveta. Ovaj podatak je još interesantniji kada se ima u vidu činjenica da neočekivano visok procenat ljudi širom sveta, prema statističkim podacima, veruje u postojanje vanzemaljskih inteligentnih bića ili čak tvrdi da su imali lična iskustva sa nekom od manifestacija NLO fenomena (cf. Sinani 2010a). U eventualnim procenama "dometa" Raelijanskog pokreta u budućnosti ne treba, naravno, zaboraviti i izuzetno snažan socijalni program i zamah koji poslednjih godina bavljenje temama kao što su ljudske slobode, ravnopravnost i svetski mir, daje pokretu. No, ova oblast Raelijanskog učenja predstavlja novi korpus ideja i konsekventnih praksi koje će biti predmet razmatranja u nekom narednom tekstu.

### Literatura

- Barker, E. 1998. "New Religions and New Religiosity". In *New Religions and New Religiosity*, E. Barker and M. Warburg (eds.). Aarhus: Aarhus University Press.
- Chryssides, G. D. 1999. *Exploring New Religions*. London: Continuum.
- Chryssides, G. D. 2003. "Scientific Creationism: A study of the Raëlian Church". In *UFO Religions*, ed. Christopher Partridge, 45-61. London: Routledge.
- Ingram-Waters, M. 2009. Public fiction as knowledge production: The case of the Raëlian's cloning claims. *Public understanding of science* 19: <http://pus.sagepub.com/content/18/3/292>
- Däniken, E. 1969. *Chariots of the Gods? Unsolved Mysteries of the Past*. New York: Berkley Publishing.
- Melton, J. G. 2009. *Encyclopedia of American Religions*. 8th ed. Detroit, MI: Gale Research, Inc.
- Palmer, S. J. 1995. "Woman in the Raelian Movement: New Religious Experiment in Gender and Authority". In *The Gods Have Landed: New Religions from Other Worlds*, ed. James R. Lewis, 105-136. Albany: State Univ. of New York Press.
- Palmer, S. J. 2000. "The Raelian Movement". In *UFOs and Popular Culture – An Encyclopedia of Contemporary Myth*, ed. James R. Lewis, 249-251. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Palmer, S. J. 2004, *Aliens adored: Rael's UFO religion*. London: Rutgers University Press.
- Rael (as Claude Vorhilon). 1974. *Le livre qui dit la vérité: "j'ai rencontré un extra-terrestre"* (The book which tells the truth). Clermont Ferrand: L'Édition du Message.
- Rael. 1998, *The True Face of God*. Vaduz: Raelian Foundation.

- Rael. 2001. *Yes to Human Cloning: Immortality Thanks to Science*. London: Tagman Press.
- Rael. 2005. *Intelligent design: Message from the designers*. London: Nova Distribution.
- Синани, Д. 2009. Можда си ти она права? Нове религије и алтернативни религијски концепти, *Етноантрополошки проблеми* (н.с.) 4 (1): 163-182.
- Sinani, D. 2010a. "The Great Gig in the Sky! Kratka istorija NLO fenomena i ljudske fasciniranosti "vanzemaljcima"". U *Naš svet, drugi svetovi. Antropologija, naučna fantastika i kulturni identiteti*, Bojan Žikić (ur.), 219-254. Beograd: SGC.
- Sinani, D. 2010b, Tehnologija. Teozofija. Teologija: religijski karakter NLO pokreta. *Etnoantropološki problemi* (n.s.) 5 (3): 117-131.

### Izvori

<http://www.rael.org/>  
<http://www.raelnews.org/>  
<http://www.raelpress.org/>

Danijel Sinani

Department of Ethnology and Anthropology  
 Faculty of Philosophy, University of Belgrade

### Salvation and Eternal Life in an Alternative Religious Movement – The Raëlian Book of the Cloned

The paper examines the conceptualization of salvation and eternal life within the Raëlian movement. After a brief overview of this alternative religious movement, we will give an analysis of certain aspects of the movement's religious teachings relevant for our paper. Based on a specific biblical exegesis and latter developments of the basic teachings, the founder of the movement and his disciples bring a wholly new interpretation of these, perhaps most important religious themes. By positioning intelligence and science into the focus of their eschatology, Raelians introduce the idea of cloning as a path to eternal life. However, even with the attempts made by the founder to represent the Raëlian belief system as a total break from the "primitive" understanding and practices of religion, the holy texts of this movement do contain old religious ideas as well as other familiar mechanisms of engaging the religious commitment of its members.

*Key words:* alternative religion, Raëlian movement, salvation, eternal life, cloning, mystification

### Salut et vie éternelle dans le mouvement religieux alternatif – livre raëlien des clonés

L'article traite la conceptualisation du salut et de la vie éternelle dans le mouvement raëlien. Après une brève présentation de ce mouvement religieux alternatif, l'on passe à l'analyse des aspects importants pour notre étude des doctrines religieuses développées dans le mouvement. À l'appui de l'exégèse biblique spécifique et des élaborations ultérieures de la doctrine initiale, le fondateur du mouvement et ses disciples apportent une interprétation tout à fait nouvelle de ces thèmes religieux, peut-être les plus importants. En plaçant l'intelligence et la science au centre de leur eschatologie, les raëliens introduisent l'idée du clonage comme une voie pour atteindre l'immortalité. Cependant, en dépit de la tentative des fondateurs de représenter le système raëlien idéique comme une rupture totale avec la conception et la pratique de la religion "primitive", dans les textes sacrés de ce mouvement se reconnaissent les idées religieuses anciennes tout comme les mécanismes déjà connus d'engagement de la ferveur religieuse de ses adeptes.

*Mots clés:* religion alternative, mouvement raëlien, salut, vie éternelle, clonage, mystification

Primljeno / Received: 18.02.2013.

Prihvaćeno / Accepted for publication: 25.02.2013.

# Sadržaj

## **1. Umiranje i smrt**

T. Kuljić 2013. Dobra smrt – o evoluciji društvenoprihvatljivog načina umiranja.	1
И. Ковачевић. 1990. Прикољиш.	14
D. Bandić. 1983. Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba.	20
I. Čolović. 1984. Značenja novinskih tužbalica.	29
I. Čolović. 1988. Preobražaji novinske tužbalice.	37

## **2. Život posle smrti**

D. Bandić. 1980. Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda.	43
L. Radulović. 2006. Vampir: osujećeni mitski predak i simbol osujećenog muškog seksualnog potencijala.	66
D. Sinani. 2013. Spasenje i večni život u alternativnom religijskom pokretu – Raelijanska knjiga kloniranih.	88



CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

316.74:393(082)(0.034.2)  
316.74:398.42(082)(0.034.2)

ANTROPOLOGIJA smrti. I, umiranje, smrt i život posle smrti [Elektronski izvor] / uredili Ivan Kovačević, Danijel Sinani. - Beograd : Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta : Časopis Etnoantropološki problemi : Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta : Časopis Antropologija : Srpski genealoški centar, 2013. - (Nova srpska antropologija : Edicija zbornika ; #kolo #1, knj. 7)

Način dostupa (URL):

<http://www.anthroserbia.org>. - Nasl. sa pristupne stranice. - Opis izvora dana 26. 12. 2013. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija uz svaki rad. - Summaries.

ISBN 978-86-88803-38-0

1. Ковачевић, Иван, 1952- [уредник] 2. Синани, Данијел, 1973- [уредник]  
а) Смрт - Антрополошки аспект - Зборници  
б) Народа веровања - Вампири - Зборници  
COBISS.SR-ID 203946252