

ДАНИЛО ТРБОЈЕВИЋ

Етнографски институт САНУ, Београд

[danilo.trbojevic@ei.sanu.ac.rs](mailto:danilo.trbojevic@ei.sanu.ac.rs)

## Како упокојити „политичког вампира“: аберација као друштвено-политички конструкт\*

Концепт вампиризма у традицији културе сељаштва представља инверзију друштвених норми од стране појединаца или група које заједница препознаје као одговорне за друштвене проблеме и кризе. „Вампир“ као друштвена институција има улогу у разрешавању кризе, али и едукује заједницу о моћи колектива и пожељном моделу погледа на свет. Међутим, искуство теренских истраживања намеће перспективу која „вампира“ не доживљава само као ригидну институцију, већ и као адаптабилно оруђе друштвене или политичке комуникације. Анализом два случаја (перформанса) „убиства политичког вампира“ (Јосипа Броза Тита и Слободана Милошевића), као перформанса политичке комуникације, настојим да укажем на пресудну важност разумевања контекста, позиција и мотивације актера у дијалогу, као фактора пресудних за разумевање циљева и последица полемике посредством вампирске симболике. Фокус анализе је на „вампирицији“, означитељу аберантног, који вампирску симболику користи као средство ширења политичких информација и постизања политичких циљева.

*Кључне речи:* политички вампир, Јосип Броз Тито, Слободан Милошевић, хибридно друштво

---

\* Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години број: 451-03-68/2022-14/200173 од 04.02.2022.

## Slaying the “Political Vampire”: Aberration as a Socio-Political Construct

The concept of vampirism in the tradition of peasant culture is an inversion of social norms by individuals or groups, which the community recognizes as responsible for social problems and crises. “Vampire” as a social institution has a role in resolving the crisis, but also manifests power of the collective and the desirable model of worldview. However, the experience of field research imposes a perspective that does not perceive the “vampire” as a rigid institution, but also an adaptable tool of social or political communication. By analyzing two cases (performances) of “murder of a political vampire” (Josip Broz Tito and Slobodan Milosevic), as a performance of political communication, I try to point out the crucial importance of understanding the context, position and motivation of actors in dialogue. The focus of the analysis is on “vampires”, the signifier of the aberrant, who uses vampire symbolism as a means of spreading political information but also achieving political goals.

*Key words:* political vampire, Josip Broz Tito, Slobodan Milošević, hybrid society

Едгар Морен гроб (гробно место) сматра симболом људске немоћи пред неумољивом судбином смртника, али и зачетком измишљања *оној свеји*, људске културе и целине људског духа. Пракса полагања оруђа или дарова у гроб, представља преламање *овоземаљској* и *оно-земаљској*, те указује на комплексност развоја људских идеја о (постхумној) судбини покојника (Moren 1981, 25). Поменуто илуструје жељу да се *онај свеи* или судбина појединца након смрти осмисле репродукујући овоземаљски поредак.<sup>1</sup> Модеран човек такође настоји да сахрани покојника у најлепшем оделу, са омиљеним ручним сатом или наруквицом, наочарима или златом и новцем. Како истраживања религије показују, поменуте праксе не практикују само религиозни, већ и агностици, атеисти и други, јер, у крајњем случају, сви имамо неку идеју о томе шта следи након смрти (Pavićević 2011, 33). Једно од могућих објашњења континуитета ове праксе јесте да су социјални симболи покојнику потребни само уколико постоји идеја о наставку

<sup>1</sup> Сахрана, обред опраштања и идеја о продужењу живота након смрти на неограничено време, које се не мора поклапати са вечношћу (овај концепт је много касније осмишљен), закупљали су пажњу и Џејмса Џорџа Фрејзера који је нагласио да историјски и географски, а тиме и културни континуум не можемо посматрати као универзалност (Moren 1981, 25).

живота након смрти, пролонгирању идентитета и статуса, те наставку овоземаљског социјалног (па и политичког?) поретка на „оном свету“.

Душан Бандић, истражујући религиозност и идеје о смрти, у контексту народне, а посебно традиције културе сеоских заједница, закључује да поред биолошког постоји и „постхумно умирање“ (Bandić 2008, 82). Након смрти, а потом сахране, пут покојника на „оном свету“ прате табуи и ритуали којим заједница потпомаже процес његовог удаљавања од овог, ка позицији на *оном* свету и у вечности.<sup>2</sup> Покојник након годину дана престаје да буде „нови покојник“ и временом се придружује другим прецима, а ближњи га надаље повезују са *оним*, а не *овим* светом. Постхумна егзистенција покојника на „оном“ надаље је условљена сећањем ближњих и заједнице на „овом свету“.<sup>3</sup>

У неким случајевима, покојници „остају на овом свету“. Овакви појединци су увек посебни, али њихова социјална позиција и улога, а тиме и однос заједнице према телу или гробу, умногоме зависи од друштвене перцепције „лика и дела“ покојника. Морална слика се конструише, како односом заједнице и покојника за живота, тако и друштвеним памћењем. У том смислу, друштвени и политички контекст утиче на консензус о врсти посебности појединца те његове пожељне, трајне друштвене позиције (у односу на „вечност“).<sup>4</sup> Однос

<sup>2</sup> Приликом обилазака сеоских заједница (околина Књажевца, Лознице, Ваљева и Јагодине) настањених становништвом које се идентификује или изјашњава као српско или српског порекла, приметио сам специфичан однос према телу и души покојника. Тело се, по правилу, сахрањује у гроб а душа одлази на *онај свет*. Ипак, уколико неко погине далеко од свог дома те се тело не пренесе и сахрани на гробљу, или уколико се неко удави а тело није могуће наћи, прибегава се подизању „крајпуташа“, споменика који се обично поставља покрај пута, на атару села или месту страдања покојника са циљем упокојења несмирене душе (Trbojević 2011, 131–155).

<sup>3</sup> „Постхумна егзистенција“ и „постхумно умирање“, као последице процеса друштвеног сећања и памћења, условљени су социјалним статусом покојника у специфичном друштвеном контексту. (Колективно) памћење, како то Морис Албваш наводи, разликује се од сећања, јер се ради о различитим феноменима. Сећање, као процес, усмерено је у једном правцу, у прошлост, док је памћење двосмеран феномен (дакле, у правцу прошлост–садашњост) (Kuljić 2006, 8). Посредством конструкције друштвеног памћења, особе различитих друштвених статуса за заједницу могу „живети“ и након смрти, као део колективне, друштвене стварности, заједничких митова, идеологија и идентитета.

<sup>4</sup> Кулић наводи да је „добра“ смрт у неким заједницама представљала улагање у нов живот организоване групе, те се може политички користити у зависности да ли се ради о верском, националном или класном погледу на смрт, која се потом не конципира као нестајање, већ као прелаз у вечност (Kuljić 2013, 65). „Вечност“ као апстрактан појам, није само идеја која олакшава човеку трауму смртности (Kuljić 2014, 36), већ, као политичко оруђе, може служити и као основа дихотомије (обичног) човека и надчовека.

друштва према баштини покојника формулише однос према гробу као (светом) месту ходочашћа, или пак, пребивалишту демона.

У традицији балканског сељаштва и западне вампиристике<sup>5</sup>, аберантни покојници су означени као демони – „вампири“. Ови појединци су симболи индивидуалне, групне или колективне (социјалне) аберације, односно, инверзије друштвених норми (Bandić 2008, 92). Појава овог демона у селу представља претњу по заједницу, што, по предањима и исказима, може резултовати колективним ритуалом „убиства вампира“ (Bandić 2008, 85). Ритуали деструкције (пробадање, спаљивање) или преношења/протеривања демона на *онај* свет, настоје да регулишу позиције живих и мртвих, тиме репродукујући идеје заједнице о позитивном поретку света.

Функционалистички посматрано, означавањем и неутралисањем претње, угрожена и измештена заједница (*communitas*) превазилази друштвену драму, чиме се остварује социјални еквilibrium и јачају друштвене везе (Turner 1974). Концепт „аберације“ у оваквим околностима може бити средство означавања појединца (кривог или невиног) који у заједници фигурира као „жртвени јарац“.<sup>6</sup> Појединцима се, из различитих разлога, приписује кривица за друштвене проблеме, те се њиховим симболичким изопштавањем (уништењем тела и гроба) друштво може осветити, али и „излечити“.

Као институција која репродукује норме и светоназор, овај концепт функционише и као посредник у комуникацијском односу предака и потомака (Turner 1974; Bandić 2008). Пошаљоци и примаоци порука (не нужно свесни ове комуникације) генерацијама репродукују одређене традицијске норме, обрасце и институције (попут „вампира“). Заједница делује као апстрактни, али надмоћни ентитет, способан да означи, изопшти и физички или пак метафизички уништи (девијантног) појединца. Овај сложен комуникацијски процес производи идеју по којој је живот по мери колектива и његових норми једини начин да се оствари позитивна и трајна постхумна егзистенција.

Приликом теренских истраживања (на тему демонолошких предања) која сам спровео у сеоским заједницама у околини Књаже-

<sup>5</sup> Вампиристика као одредница представља књижевни поджанр фантастике и хорора, инспирисана мотивом вампиризма српске фолклорне традиције и савремене књижевности Запада (Damjanov 2020, 155).

<sup>6</sup> „Жртвени јарац“ представља особу или ентитет којој се приписује одговорност за социјални проблем који дотиче заједницу и подстиче одговор угроженог друштва резултирајући елиминацијом означеног узрока проблема а тиме еквilibriumом и јачањем социјалних односа (Turner 1974; Girard 1977).

вца, Врања, Лознице, Деспотовца, Ваљева, Јагодине, Ћуприје, Параћина и Трстеника (у периоду 2009–2022. године)<sup>7</sup> приметио сам да се Бандићева теорија о „вампиру“ као институцији, често показала исправном. Ипак, на основу старе етнографске грађе и резултата мојих теренских истраживања, уочио сам два битна феномена који усложњавају Бандићеву теорију. Прво, уколико консултујемо стару етнографску грађу, уочавамо помене крвопијства, заразе, сексуалности или „вампировића“<sup>8</sup> као концепте некада уско повезане са промишљањем вампиризма. Поменути аспекти вампиризма су, чини се, фигурирали као одговор на друштвене околности и различите потребе заједница у специфичном социјалном и историјском контексту. Са друге стране, за време горенаведених теренских истраживања уочио сам да савремени наративи о вампиризму делују сведеније а сам мотив осиромашено. Ово можемо посматрати као последицу промена културне стварности, начина живота и међуљудских односа у селима која сам посетио. Ипак, у наративима саговорника који су били сведоци или актери у препознавању, проналажењу и „убиству вампира“ као фактор пресудан по разумевање перцепције или инструментализације „вампира“ били су управо међуљудски односи. Деловало је као да критеријум за препознавање аберације, идеје греха, грешности и кривице, лежи у „оку посматрача“, те да од позиције оног ко препознаје присуство „вампира“ зависе интерпретације појаве као и облик опхођења према демону. Наметнуло се питање одно-

<sup>7</sup> У књажевачком крају обишао сам села: Локва, Равна, Јабланица, Доња Каменица, Штрбац, Градиште, Сврљишка Топла, Потркање, Дебелица, Штипина, Жлне, Црни врх, Горње Зуниче, Доње Зуниче, Минићево, Трновац, Берчиновац, Балте Бериловац, Радичевац, Шарбановац, Скробница, Влашко Поље, Шуман Топла, итд. У околини Ваљева посетио сам села: Петница, Рибари, Жабари, као и засеоке Јагодићи, Ћебићи, Црвени брег, Годечево, Голићи, Косићи, Лозићи, Пашна Раван, Плоска, Варда, Васићи, Поповићи, Вујетићи, итд. У околини Лознице сам обишао села Тршић, Планина, Коренита, Горња Борна, Доња Борна, Пасковац, Воћњак, Брасина, итд. Око Јагодине, Параћина и Ћуприје обишао сам Багрдан, Сење, Доњу Мутницу и Мајур. У другим деловима Србије, попут околине Врања, Косјерића, Крупња, Трстеника или пак у Војводини (југоисточна Бачка, околина Титела) обишао сам Гребенац, Медвеђу (два села), Кисиљево, Стару брезовицу, Мошорин, Будисаву и друга села. Поред становнике поменутих села, имао сам и испитанике из других села које сам сретао у путу, у аутобусу или на њивама. Поред тога, обилаго сам и старачке домове попут оних у Књажевцу и Тршићу где сам такође разговарао са људима из различитих (сеоских) заједница. Готово све наведене заједнице већински настањује становништво које се идентификује (етнички) као српско или српског порекла.

<sup>8</sup> Вампировић је, по веровању, дете које може препознати вампира. За вампировића се веровало да је дете вампира, те да отуд и потиче његова моћ (Zečević 2008, 314).

са субјективне, појединачне и „објективне“, колективне перцепције грешника или кривца.

Стекао се утисак да „аберација“ као предзнак „вампиризма“ у многоме зависи од (колективне али и индивидуалне) мотивације и циља дефинисања (специфичног) појединца као демона у односу на чије присуство заједница или група мора деловати. Велико, често неодговорено питање је оно које се бави околностима у којим се постиже друштвени консензус, те начином долажења до означавања и изопштавања појединца као „вампира“. Према томе, без обзира на то да ли се ради о опште друштвеној потреби проистеклој из одређене кризе или пак групних или аспирација појединца, питање које акцентујем није „шта је вампир?“ већ „зашто је (баш) та особа вампир?“<sup>9</sup>

У том смислу, чини се да „вампир“ као „плутајући означитељ“<sup>10</sup>, мотив који се бриколацијом може адаптирати потреби, пре представља полифункционални симбол друштвених потреба, него монофункционалну друштвену институцију. У овом тексту, анализирам два савремена, хибридна<sup>11</sup> модела употребе<sup>12</sup> вампирске симболке

<sup>9</sup> Исто питање, као круцијално, постављају Лука Шешо и Лидија Радловић, додуше на тему „вештице“ а не „вампира“. Но, суштина је иста. Није довољно посматрати одређени традицијски мотив или феномен кроз идеалтипски (етнолошки) модел, ако се притом занемарује специфични културни и социјални контекст стварања, перцепције и употребе мотива или феномена. Другим речима, како би разумели употребне облике мотива, морамо разумети ко га, на који начин и са којом мотивацијом користи (Radulović 2008 270–294; Šešo 2012 195–207; Šešo 2016).

<sup>10</sup> „Плутајући означитељ“ – означитељ без конкретног означеног – такође се назива и „празним означитељем“. Овим феноменом су се бавили научници разних профила од Сигмунда Фројда, преко Клода Леви-Строса до Жака Лакана (Mehlman 2020, 22). „Вампир“ је, чини се, „плутајући означитељ“, мотив који захваљујући својој прилагодљивости пре апсорбује, него што просто емитује фиксно значење.

<sup>11</sup> Друштво чију културу дефинише преламање глобалних и локалних културних токова Нестор Гарсија Канклина назива „хибридним друштвом“. Под овим термином Канклина подразумева хибридизацију односа „традиционално : модерно“ или „наше : туђе“ (Canclini 1995, 25).

<sup>12</sup> Под термином употребе или инструментализације подразумевам коришћење нечега у сврхе које нису изворно предвиђене. У контексту овог текста, ради се о употреби „вампира“ као елемента народне традиције у савременом контексту политичке комуникације. Слободан Наумовић указује на важност политичке употребе народне традиције као средства политичког дијалога те постизања политичких циљева: „ефикасном употребом традиције као кључне симболичке вредности у националистичкој и популистичкој реторици, као и у спектакуларним политичким ритуалима, у Србији је касних осамдесетих и деведесетих година двадесетог века привремено разрешена криза политичког легитимитета урушавајућег политичког система и остварена промена његовог типа без промене титулара власти. Наишавши на погодно тло друштва с нарушеним, али не

у контексту политичке комуникације. У потрази за одговором на питање околности и мотивације актера, односно, потребе, начина и циља означавања „вампира“, анализирам два случаја употребе вампирске симболике у контексту савремене политичке комуникације.<sup>13</sup>

Као модел анализе процеса политичке комуникације, користим схему комуникације Слободана Наумовића, која представља допуњену схему Харолда Ласвела<sup>14</sup>. Наумовић конструише четири категорије елемената комуникације по критеријуму њихове информативне усмерености. Аутор наводи питања идентитета, става и циља пошаљиоца (прва категорија), садржаја и форме поруке („шта шаље“, друга категорија), и питање идентитета примаоца и питање последица комуникације (четврта категорија). Елементи треће категорије, подразумевају комуникацијски контекст („преко ког канала контекста“; „под којим условима“ се комуницира), што акцентује међузависност свих елемената комуникације те висок степен њиховог међусобног условљавања (Naumović 1995, 45). Поменути схема је пресудна за разумевање политичке комуникације као основе преношења политичких информација и остваривања политичких циљева. Аутор истиче да претходно поменуто доводи до тежње актера у дијалогу да преношење политичких информација претворе у средство остваривања политичких циљева (Naumović 1995, 45).

Анализа наратива који су пратили перформанс (политички и медијски спектакл<sup>15</sup>) „убиства вампира“ служи нам као увид

---

и потпуно заустављеним токовима модернизације, друштва које је своје стање доживљавало као кризно у кључним областима деловања попут економије, међунационалних односа, идеологије или културе, пракса употребе традиције као средства за прилагођавање последицама, али и превазилажење узрока кризе проширила се из домена политике на скоро све области друштвеног живота у Србији“ (Naumović 2009, 9–10).

<sup>13</sup> Политичка комуникација, према Слободану Наумовићу, представља „сваку симболички посредовану размену политичких порука. Или порука које имају политичке последице, између различитих актера који у оквиру неког политичког система свесно или несвесно учествују у политичком процесу“ (Naumović 1995, 44).

<sup>14</sup> Ласвелова схема комуникације подразумева основне елементе попут: пошаљиоца поруке, саму поруку и примаоца поруке, те пратеће елементе комуникације – средства слања, односно, последице комуникације.

<sup>15</sup> Мирослава Лукић Крстановић истиче да су спектакли „инспиративна и провокативна средства у театрилизацији градског простора, сцена и арена“ које одражавају различите и нове начине репрезентације (урбаних) идентитета, уметничких сензибилитета и, за овај рад кључно, идеолошких формација (Lukić Krstanović 2010, 21).



у позиције и циљеве актера који су, у специфичном контексту, посредством вампирске симболике, конструисали и слали поруке о политичком стању, те (сопственим) ставовима, вредностима и намерама комуницирали са другим политичким личностима (политичке елите), личностима са политичким својством (гласачи) и политичким институцијама (држава) (Naumović 1995, 44). За разлику од бројних анализа ритуала „убиства вампира“ у култури сељаштва, улога актера, „вампирије“, обично перципирана као протоколарна, у контексту политичке комуникације делује пресудно за разумевање околности и циљева покретања друштвене дебате о идентитету, баштини и статусу појединаца који су означени као „вампири“.

Политичка комуникација посредством мотива вампира, није новост. Препознатљивост мотива и прилагодљивост вампирске симболике већ два века чине овај концепт корисним оруђем социјално-политичке полемике (McNally 2011). Примера ради, у „Капиталу“ (1867), Карл Маркс говори о односу капитализма и „живог рада“ односно вишка капитала („крв радника“) који „трафикант“ („вампир“), као продужена рука капитализма, настоји да „усиса“ (Marx 1978, 209, 218). Аутор користећи метафору вампирског паразитизма упозорава на претњу инхуманизације човечанства, моралне и физичке декаденције, те скраћења животног века човека (Marx 1978, 238). Вампиризам, метафора за паразитирање и заразу, који могу имати последице горе и од смрти, заступљена је у многим политичким наративима о „другости“. „Вампир“ постаје илустрација опасног или нежељеног „другог“, али и оруђе самокритике. Примера ради, Брам Стокер користи мотив вампира као метафору разуданог, мистичног и потенцијално опасног, заразног Балкана, као варварске опозиције цивилизованој Европи. Са друге стране, аутор указује и на западне, викторијанске „вампирије“ оличене у симболима сексуално-репресивног или дубоко класно подељеног друштва викторијанске Енглеске (Spencer 1992). На овај начин, „вампир“ постаје не нужно симбол спољње претње, већ објективни посматрач људског зла (Floresku & Mekneli 2006, 180).

Ипак, „вампиризам“ је често коришћен као средство конструисања негативних стереотипа о „другом“ (Gammello 2018). Немци али и други су, користећи се вампирском симболиком, Јевреје представљали као нељудску расу која опстаје пијући крв (профит, новац) народа (Robinson 2009); амерички расисти су почетком прошлог века упозоравали на нељудску заразу као последицу инклузије Афро-американаца (право на гласање) (Kirshenbaum 1998); за време Дру-



гог светског рата, америчка пропаганда је Јапанце означавала као прљаве сексуалне предаторе; Енглези Ирце као дивље експлоататоре (споља и изнутра) а Ирци Енглезе као империјалисте (Moses 2020). Но, не само нације, већ и класне, идеолошке или политичке стране у политичком дијалогу, такође су „другог“ означавали употребом вампирске симболике: енглески и руски социјалисти су у 19. веку капиталисте означавали као крвожедне слепе мишеве; Абрахам Линколн је из перспективе својих противника (конфедерација 1861–1865) приказиван као „сексуални вампир“; у Сан Франциску су 1882 „вампири“ били станодавци, а у другом случају власници великих робних кућа које су потиснуле породичне и мале трговине; републиканци и антиклерикалци су у Француској 1902. године „вампиром“ означили католичког свештеника који на насловници билтена стеже цркву (Sacre coeur) указујући на претњу новог конзерватизма насупрот идејама нове републике и препорода радничке класе (Hoeveler 2014); У периоду распада Југославије и крвавих грађанских ратова, Томислав Лонгиновић у наративима западних медија, уочава означавање балканских „других“ („Срба-вампира“) по моделу традиције западне вампиристике (Longinović 2005, Longinović 2011); Са друге стране, представници америчких компанија или политичких партија, у Србији, али и у свету, приказивани су као „вампири“ жељни нафте или крви народа.

Поменути примери употребе вампирске симболике у политичкој комуникацији указују на различите употребне потенцијале „вампиризма“ као метафоре, те се могу систематизовати на следећи начин: економска, сексуална, класна и друге врсте **експлоатације**; одлагање смрти науштрб политичких промена које се сматрају неопходним („**неумрлост**“); „**повампирење**“, повратак у живот актера, идеја или идеологија који су по својој природи превазиђене или неприхватљиве; „**зараза**“ или „**загађење**“ (контаминација) као последица необузданог продора политички непожељних идеја и вредности; „**живот у гробу**“, култ тела (или гроба) битних политичких актера/симбола; „**упокојење вампира**“, потреба да се симболичким уништавањем тела/гроба покојника уклони култ личности, али и осујети политички потенцијал идеја и утицаја те особе; „**вампиризација**“ или „**дехуманизација**“, као основа симболичког подргојачивања политичког непријатеља у границама јавне политичке комуникације; „**Вампирска паника**“, ескалација уведених или наглашених емоција које заједница у односу на „вампира“ исказује кроз страх, бес или гнушање.

Систематизација илуструје употребу мотива као средства означавања аберације политичког актера, идеја или баштине, од стране опозиције, препознатих као неприхватљивих у политичком животу заједнице. Последишно, опозиција „вампира“ оличена у „вампирицији“ као симболу, може преузети месијанску, улогу ослободиоца од пошаста који настоји да претњу трајно уклони, те поврати стари или уведе нови, исправни, „здрави“ и позитивни (политички) модел друштвеног уређења.

У тексту настојим да разумем наведене феномене посредством анализе која представља пресек између политичке антропологије, културе сећања, антропологије религиозности и студија политичке комуникације. Два случаја, у којима Јосип Броз Тито и Слободан Милошевић, бивају означени као „аберантни“, а потом у гробу нападнути од стране „вампириција“, посматрам као апропријацију, односно, хибридну употребу традицијског концепта као носиоца порука политичке комуникације. Два перформанса посматрам као простор ритуализоване политичке комуникације којом актери („вампириције“) настоје да редефинишу друштвени консензус о баштини појединаца као политичких симбола („вампира“), свесно покушавајући да на овај начин осујете њихов, а истакну сопствени симболички потенцијал у политичком животу заједнице.

Основна претпоставка је да употреба вампирске симболике као елемента политичке комуникације може посредовати у редефинисању јавног консензуса о појединачима чији су култ личности и наслеђе основа (за опозицију нежељеног) континуитета политичких идеја и актера, о којима пошаљивоци порука („вампириције“) воде полемику у вези пожељног модела друштвено-политичког поретка. Употреба вампирске симболике у политичкој комуникацији последишно за циљ може имати формирање свести друштва о колективној угрожености, неопходности промена, те позитивном потенцијалу оних који, попут политичких месија, као опозиција злу, усмеравају друштво ка (сопственом) позитивном моделу политичког поретка.

## СМРТ И САХРАНА ЈОСИПА БРОЗА ТИТА, БЕОГРАД, 4. И 8. МАЈ 1980. ГОДИНЕ

„Та (Титова, прим.аут) сахрана у ‘Кући цвећа’ подсећала је на полагање фараона у пирамиду, вечну кућу божанског владара, који ће заувек остати са својим поданицима. Парола ‘После Тита

– Тито’ требало је да сугерише да се ништа не мора променити његовим одласком, те да је његово дело непропадљиво“ (Керановић 2013)

Јосип Броз Тито, доживотни председник Југославије, након болести, неуспеле операције и ампутације леве ноге, преминуо је 4. маја 1980. године у болници у Љубљани (Словенија). Овај догађај је за многе ауторе „почетак краја“ Југославије (Levi 2009; Keranović 2013). Брозова сахрана је била до детаља испланирана још за време његовог боравка у болници. Изабран је модел сахране Лорда Луиса Маутнбатена.<sup>16</sup> Верује се да је маршала у мимоходу на онај свет испратило више од 700 000 грађана, што је, уз Лењинову сахрану, једна од најмасовнијих сахрана политичара у историји („Kako је Tito stvarno sahranjen.“ 2013).<sup>17</sup> Поред грађана, готово све државе света послале су своје званичне представнике, међу којима су били представници партија, премијери, председници, али и више монарха. Читава церемонија представљала је катарзу жаљења, али и испраћај Тита као идеала у легенду. Тито, за живота перципиран као практично свеprisутна и безгрешна митска фигура,<sup>18</sup> након смрти практично постаје – „политички светац“. Наслов „Тито ће живети у нашим делима“

<sup>16</sup> Протокол је пратио концепт поменуте сахране од места последњег поздрава пре сахране, путање колона ка „Кући цвећа“, изгледу и адаптацији гробнице, до плана за телевизијски пренос целог ритуала, укључујући и лажно поклапање гроба много лакшом (и за церемонију практичнијом) репродукцијом поклопца од 200 килограма. Гроб је након сахране поново отворен а репродукција поклопца замењена је поклопцем истог изгледа али тешког више тона. Разлог због кога је изабран поклопац највеће могуће величине и тежине била је превенција евенуалне крађе или покушаја скрнављења тела покојника („Kako је Tito stvarno sahranjen.“ 2013).

<sup>17</sup> Наведени чланак, као и наредни цитирани текст из „Политике“, не носи име аутора, већ интернет странице на којој се налази (B92), или агенције („Танјуг“) од које је текст преузет. У тексту ћу, у поменутим околностима, на исти начин наводити штампане или *online* текстове на које се позивам.

<sup>18</sup> Јосип Броз Тито је специфичан пример, јер су споменици са његовим ликом подизани за његова живота, што због култа вође који је уживао, што због, како то Александра Павићевић наводи, ефекта „великог брата / свевидећег ока“ тј. подсећања на свеприсутност његовог лика и дела (Pavićević 2011, 192). Управо ови споменици служили су као афирмација друштвених вредности и свеприсутности „Титовог пута“. Титова гробница „Кућа цвећа“ касније је позиционирана ван гробља, унутар урбаног окружења, посебно лепог дела Београда. Појединац чија је егзистенција по уобичајеној матрици требало да пређе у постхумну, атар сећања и на крају трајну смрт, „наставио је да живи у југословенској свакодневици“ (Pavićević 2011, 192).

(„Tito će živeti u našim delima“ 1991, 14) најбоље је описивао начин на који су одлазак, али и присуство Тита доживљавани.

Концепт вечног сећања на Тита био је уско повезан са егзистенцијом југословенске идеје, али и политичке елите. Није се смело препустити случају да сећање на Тита замре докле год је његов култ фактор стабилизације друштва и афирмације владајућег комунистичког система. Однос власти према покојном Титу, иако манифестно атеистички, представљао је неку врсту „политичке религиозности“ која га је дефинисала као „политичког месију“ (Pavićević 2011, 169). (Титов) гроб као међа профаног света живих и сакралног света мртвих (Elijade 2004, 30), постаје „камен темељац храма југословенских народа“. „Кућа цвећа“ представљала је место сталне везе између владајућег југословенског система овог света, односно, вечности којој Тито као идеал припада.

## СМРТ И САХРАНА СЛОБОДАНА МИЛОШЕВИЋА: ПОЖАРЕВАЦ, 11. И 18. МАРТ 2006. ГОДИНЕ

„Ненавикнут на било какав знак сажаљења према овом покојнику, путник намерник потом би вероватно закључио како је све оно што је видео и доживео тог дана заправо права слика Милошевићеве Србије – тамни тонови, хладне боје, блато, гомила тела која покушавају негде да прођу и нешто да ураде, сенка полицијског кордона, пластични гробљански венци, упаљене свеће поређане уз тротоар и лица као извучена из неког филма црног таласа...“ (Skrozza 2006).

Вест о Милошевићевој смрти (11. март 2006. године) пренела је већина медија у Србији („Kako je Tito stvarno sahranjen.“ 2013). Сама вест да је Милошевић преминуо изазвала је амбивалентне реакције друштва. За државу Србију ова вест је наметнула потребу разоткривања тачних околности Милошевићеве смрти, као и формулисања концепта и места његове сахране.

Светски медији прекидају редовни програм да би пренели вест о смрти Милошевића.<sup>19</sup> Изјава која је посебно сликовито сагледавала

<sup>19</sup> Неки медији су само пренели вест а потом описали ситуацију у којој се Милошевић налазио у Хагу, („Milosevic found dead in his cell.“ 2006) док су други медији пренели вест о смрти у тону незадовољства због тога што Милошевић није осуђен (Beaumont 2006).

однос који је према Милошевићу имао Хашки трибунал и део међународне заједнице на Западу, била је изјава главног тужиоца Карле Дел Понте: „Дубоко жалим због тога што се догодило јер смо се ближили крају суђења, почетком лета. Милошевићева смрт је за жаљење и због свих сведока, преживелих и жртава, који су чекали правду“.<sup>20</sup> Међународна заједница није, као у случају Јосипа броза Тита, исаказала јединствен став жаљења према Милошевићу, јер га је перципирала као симбол мрачних деведесетих на Балкану. Однос јавности мање је био хумана реакција на смрт човека, а више на смрт симбола, за једне истрајности и слободарске идеје, а за друге тоталитарног система, геноцидне политике и репресије над сопственим народом. Поларизованост слика памћења Милошевића условила је питање перцепције његовог наслеђа.

Најважније у целом пројекту испраћаја било је то што је моћ организације лежала у рукама његових политичких противника (који су тада држали власт), а не његових поклоника. Власт је одбила могућност испраћаја на државном нивоу, као и могућност сахране на „посебном“ месту, па чак и место испраћаја са снажном симболичком димензијом (Pavićević 2011, 152). Убрзо је постало извесно да ће Милошевићева сахрана представљати само испраћај на „онај свет“, не у (позитивну) „легенду“. Као место последњег опраштања од бившег председника у Београду изабран је Музеј револуције.<sup>21</sup> Питање гроба наметнуло је питање „музеја“ ком овај „артефакт“ припада.<sup>22</sup>

Концепт сахране Слободана Милошевића представљао је рефлексију настојања нове државе да се идентитетски одаљи од наслеђа претходника, те афирмише пред својим грађанима, али и светом.

<sup>20</sup> Ова и сличне изјаве у једном делу српског становништва само су појачале идеју да је Хаг био против Милошевића, као симбола српског народа коме се судило за ратове деведесетих. Код тог дела становништва мартирство Милошевића осликавало је мучеништво српског народа (Beamont 2006).

<sup>21</sup> Павићевић констатује да Милошевић начином испраћаја, унутар ове институције, практично бива означен као артефакт ван употребе, симбол „прошлых времена“ и „минулих идеја“ (Pavićević 2011, 152).

<sup>22</sup> Као могућа места вечног починка помињана је Москва, „Алеја великана“ (где је сахрањен и Зоран Ђинђић) и Гробље ослободилаца Београда, док би посебно место попут Титовог маузолеја (Pavićević 2011, 155–156) само учврстило култ покојног председника, што није била жеља власти. Новинар Драгољуб Жарковић тада је истакао да би сахрана у Москви била посебно опасна, јер би можда учинила да „Слоба никада не умре“, подвлачећи потом идеју да је ипак потребно присуствовати нечијој сахрани, не само ради сигурности у смрт покојника, већ и у постојање смрти (Pavićević 2011, 155–156).

Као место Милошевићевог гроба и његовог „вечног живота“, означено је дворише његове породичне куће у родном Пожаревцу. Ова одлука је илустровала однос власти према превазиђеној прошлости, то јест, пожељној будућности српске политичке културе.<sup>23</sup> Сахрана покојника одражавала је секуларни, модерни приступ концепту смрти, користећи однос који је био у вези са „задовољењем земаљске правде“, пре него са достизањем „небеских висина“ (Pavićević 2011, 160). Ипак, Павићевићева истиче да је овакво решење за сахрану Милошевића у себи обједињавало паганско-тотемистичку природу култа, што је, као целина, својом специфичношћу у односу на друге сахране великана и „обичних“ грађана, ипак имало велики утицај на стварање одређеног култа личности покојног Милошевића (Pavićević 2011, 152).<sup>24</sup>

У односу према мртвом телу Милошевића огледају се два основна односа: рестриктивни однос власти и афирмацијски однос његових присталица. Чињеница је да је Милошевићева сахрана одражавала однос (нових) власти према његовом „лику и делу“, пред грађанима Србије и света. Чињеница је и да су сахрану Милошевићеве партијске колеге искористиле као врсту вентила за испољавање политичких емоција, али и прилику за подсећање на то ко баштини „лик и дело“ покојника.<sup>25</sup> Симболички посматрано, ако је симболика Титове сахране, за већину, представљала наду у континуитет, онда је сахрана Милошевића као поруку носила обећање дисконтинуитета дотадашњег политичког светоназора.

<sup>23</sup> У овом крају земље, посебно по селима, неретка је сахрана у дворишту куће, што представља традицију културе сељаштва, а не одраз високе или урбане културе. Такође, у контексту националног сећања, овај чин је пре за циљ имао постхумно умирање него заузимање места у вечности друштвеног сећања.

<sup>24</sup> Околности последњих година живота у Хашком затвору, смрт у заточеништву, те прогон из јавног простора колективног, у сферу приватног, интимног и маргиналног сећања, учиниле су да Милошевић настави да „живи“ захваљујући некој врсти спекулација везаних за његову „стварну“ судбину.

<sup>25</sup> Када сам 2016. године посетио Пожаревац, обишао сам и Милошевићев гроб како бих лично видео простор о ком пишем, а потом и како бих покушао да добијем увид у један облик комуникације грађана и покојника – књигу утисака. Ова књига утисака била је пета по реду. По ономе што сам прочитао, посетиоци различитих генерација порукама су „комуницирали са покојним Слободаном“, захваљивали му се, поручивали да је „био у праву“, извињавали се, жалили се на актуелну власт или Хаг, а ређе га критиковали.

„ГЛОГ ДОБАВЉАЈ – БЕЛИ ГРАДЕ“  
(РОРАЏ 1991, 6): ЈОСИП БРОЗ ТИТО КАО „ВАМПИР“,  
БЕОГРАД, 5. МАЈ 1991. ГОДИНЕ

„Кућу цвећа“ је у првих пет година посетило преко 8 (Pavićević 2011, 170), а до данас преко 20 милиона посетилаца (Pašin 2022). Масовно поклањање Титовом гробу само је потврдило и учврстило његово постхумно уздизање у култ. Ипак, наметало се питање да ли би Тито уопште достигао тај статус да је доживео време у ком је историја искушавала идеју југословенског јединства (Pavićević 2011, 171).

„Историјско искушење“ убрзо се показало кобно за Југославију која је у годинама након Титове смрти била све ближе распаду који је касније и наступио. Након 1990. године, било је извесно да време неприкосновености комунистичког система и Југославије пролази. Утопијске представе и догматика комунизма, те Тита као централне фигуре социјалистичке (југословенске) митологије, све је чешће довођена у питање. Одређени појединци (политичка опозиција и дисиденти) јавно су говорили против Тита и наслеђа његове власти. Идеал југословенског идентитета „крунили“ су све чешћи националистички наративи и оживљавање потиснутих сећања на међусобне сукобе југословенских нација (република). Наративи су све више преиспитивали идеју заједничког, југословенског, антифашистичког и партизанског наслеђа југословенских народа. У периоду националистичке катарзе почетком деведесетих, било је све више говора о распаду државе и могућем грађанском рату који се приближавао (Karabeg 2010). Таква атмосфера довела је и до све чешћих осврта на мрачне стране Титове владавине, нарочито у реторици политичке опозиције у Србији (Pavlović & Ranković 1991, 11). Иако српски националисти нису заговарали сецесију или иступање из Југославије, критика система је била критика положаја Србије и Срба у тој држави.

Један од таквих реторичара, Војислав Шешељ, бивши комуниста и, касније, истакнути гласноговорник српског национализма, већ је долазио у конфликт са политичким (комунистичким) системом. Након што је власт препознала Шешеља као националисту и дисидента, он бива искључен из комунистичке партије, да би касније по истој основи више пута служио и казну затвора.<sup>26</sup> Оваква репутација

<sup>26</sup> Војислав Шешељ је у младости, са 17 година примљен у Савез комуниста Југославије, да би касније одбацио ову идеологију те као дисидент постао њен критичар. Интервју, Алтернативна телевизија Бања Лука, 7. фебруар 2003.



ција само је ојачала његов политички статус у тренутку када је за већину српских националиста Јосип Броз, као и комунизам, фигурирао као препрека „српском освешћењу“ те (политичком) јачању унутар Југославије (Pavlović & Ranković 1991, 11). Националисти су Тита повезивали са неуспелом југословенском идејом и осујећењем српског политичког потенцијала. Комунисте и „титоисте“, као своју опозицију, Војислав Шешељ, Вук Драшковић и други, означавају као кривце за политику заборавља српских страдања, те континуитета политике погубне по Србе и Србију. Тито у реторици националиста постаје „србождер“.

Управо у оваквој атмосфери 1991. године обележена је годишњица смрти Јосипа Броза Тита. Тачно у подне дана 4. маја 1991. године, испред „Куће цвећа“, Титовог маузолеја у Београду, окупило се више хиљада присталица иницијативе да се тело и гроб Јосипа Броза одстрани из „најлепшег дела Београда“ и да на располагање његовој породици или Хрватској (Popadić 1991, 6). „Српска радикална странка“, „Српски четнички покрет“, „Српски културни клуб“ и „Српска обнова“ неколико дана раније су објавили да намеравају да поруше „Кућу цвећа“ (Popadić 1991, 6). У међувремену су се предомислили и као захтев истакли да од власти траже да се телесни остаци покојног Тита и његов гроб изместе одатле. Збор је трајао око 3 сата и прошао је без инцидената иако је било присутно између 2000 и 5000 (Popadić 1991, 6) чланова и симпатизера поменутих странака.<sup>27</sup>

Транспаренти попут „Тито – србождер“, „Јосип Броз – марш из Србије“, или „Убицу вратити убицама“ (Pavlović & Ranković 1991, 11) уклопили су се уз антикомунистичко-четничку иконографију (браде, „кокарде“, шајкаче, српске заставе). „Глог добављај – Бели граде“ била је доминантна парола која је „красила“ говорничку бину. Поред пароле налазио се „повелики глог колац“ (Pavlović & Ranković 1991, 11). Шешељ је у неколико наврата узимао колац у руке, а по ономе

<sup>27</sup> Поменутом је можда помогла и чињеница да су скуп, посредством милиције, обезбеђивали и надзирали „органи власти“. Некадашњи пуковник ЈНА, Веселин Шљиванчанин је у интервјуу за „Вести“ поменуо и његов однос са Војиславом Шешељем са којим је био затворен у Шевенингену. Овом приликом Шљиванчанин се сетио да су разговарали о Шешељевој антивампирској перформанси из маја 1991. године, када је било приче да ће окупљени демонстранти покушати да сруше „кућу цвећа“. Шљиванчанин је у разговору открио Шешељу да је он био задужен за безбедност Титовог гроба, као и да је био спреман да на Шешеља и демонстранте отвори паљубу из ватреног оружја уколико буде покушаја физичког скрнављења маузолеја (Barović 2011).

што је говорио, било је јасно коме је он намењен. Говорник је истакао као је Тито „највећи злочинац и непријатељ Срба“, те да му гроб треба изместити. Истакнуто је и то да ће „све титоисте“ стићи иста судбина, и да гроб неће имати мира од „белих орлова“, без обзира на то да ли ће бити премештен у „Беч, Ватикан или Кумровец“ и да ће бити кад-тад раскопан.: „(..).порушићемо све његове (Титове) бисте, спалити слике, и тако једино ослободити петину Срба који живе у Београду...“ (Popadić 1991, 6).

Глогов колац није био намењен само Титу, иако би он био „главни вампир“, већ и другим „вампирима“ на политичкој сцени Југославије.<sup>28</sup> Шешељ је у говору нагласио како: „Српски народ није доживео веће понижење у историји“, јер, „онај ко му је нанео највише зла почива на најлепшем месту у Београду“ (Popadić 1991, 6). Шешељ препознаје Титов вампиризам у „титоистима“ једнако спремним да бране његов гроб колико и да наслеђе одржавају „у животу“. Говорник је изнео предлог по ком Тита треба вратити у Хрватску, те га положити поред тела Анте Павелића (усташког поглавника), као „два највећа хрватска сина“. Шешељ је овим алудирао на тада актуелну иницијативу националиста у Хрватској да се тело Анте Павелића пренесе из Шпаније у Хрватску (Popadić 1991, 6). На овај начин, говорник се осврнуо и на „повампирени усташки поредак на челу са титовим генералом (Туђманом)“ (Popadić 1991, 6). Шешељ је настојао да „једним коцем убије два вампира“. „Вампирџија“ је означио „вампира који одбија да умре“ и политички активног, „живог вампира“ који се, после деценија у сенци комунизма повампирио кроз хрватски национализам. Употребом вампирске симболике указано је на присуство и деловање, неумрлог, комунистичког, али и пробуђеног, усташког „вампира“ – као опозицији српству, четништву и политичком потенцијалу Срба у Југославији.

<sup>28</sup> Шешељ није био ни први ни последњи који је користио вампирску симболику када је говорио о својој политичкој или идеолошкој опозицији. Шездесетих година двадесетог века у дебати између Добрице Ћосића и Душана Пирјевића, „вампири“ су били противници Југославије – националисти. Пирјевић је истакао како је најважније борити се против „националистичких вампира“ (хрватских, српских, словеначких) који „расту у сенци крила двоглавог орла“ и подривају Југословенско јединство (Cosovschi 2015, 55–56). Мотив вампиризма је на сличан начин коришћен и 1987. године, када је насловница часописа „Студент“ конципирана као критика опозиције идеје „Титовог пута“. Насупрот „дана младости“, аутори часописа су указали на „ноћ вампира“ која надлази јачањем деснице у Југославији (Banjac 1997).

„МРАКУ МРАК, САХРАЊЕН ЈЕ У МРАКУ, САХРАЊЕН  
У ДВОРИШТУ“ („ОТПОРАШ ЗАБ’О ГЛОГОВ КОЛАС У  
МИЛОШЕВИЋЕВ ГРОБ.“ 2007): СЛОБОДАН МИЛОШЕВИЋ  
КАО ВАМПИР, ПОЖАРЕВАЦ, 10. МАРТ 2007. ГОДИНЕ

У Пожаревцу је 10. марта 2007. године, дан пре прве годишњице смрти Слободана Милошевића, забоден глогов колац у гроб поменутог покојника. Пожаревчанин Мирослав Милошевић (познатији као „Фото Миле“), иначе припадник „Отпора“,<sup>29</sup> око 1 сат након поноћи, користећи мердевине из комшијског дворишта, успева да уђе у двориште породичне куће Слободана Милошевића. Он се том приликом уписао у књигу утисака, након чега напушта двориште. „Миле“ у књигу утисака уписује следеће: „Мраку мрак, сахрањен у мраку, сахрањен у дворишту, моја мајка почива на гробљу, не у дворишту, поноћ је, глува ноћ, време вампира, овога пута дошао сам без ичега и глоговог колца, а следећи пут са глоговим колцем“ („Отпораш заб’о глогов колас у Милошевићев гроб“).

„Следећи пут“ је био већ наредног дана у подне када је, „пожаревачки Ван Хелсинг“ поновио акцију. „Фото Миле“ се сликао више пута поред гроба у који је забо глогов колац. Актер је касније изјавио да овај ритуал извео у име „Отпора“. „Сам чин уласка у двориште породице Милошевић и стављање глоговог коца био је мој задатак у име ‘Отпора’, истакао је „Миле“, а потом објаснио да је гроб „напао“ дан раније, како не би дошао у сукоб са народом који ће присуствовати комеморацији. („Отпораш заб’о глогов колас у Милошевићев гроб“ 2014). Након обављеног перформанса, „вампирција“ је напустио двориште и пријавио се у полицију. Није познато да ли је пожаревачки „вампирција“ сносио законске последице због свог чина, али је свакако побрао критике од Милошевићевих партијских сабораца, а потом и претње од стране блиских пријатеља Марка Милошевића, сина покојног председника.<sup>30</sup> Са друге стране, Милетов чин сасвим сигурно га је истакао у редовима оних који баштине борбу „Отпора“.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> „Народни Покрет Отпор“

<sup>30</sup> „Бора Пекар“ кум Марка Милошевића, убрзо је упутио претње поменутим отпорашима, али и позив на физички обрачун на годишњицу смрти Слободана Милошевића. Неколико дана касније заиста је и избила туча између Вељковића и Пекара („Отпораш заб’о глогов колас у Милошевићев гроб“ 2014).

<sup>31</sup> Момчило Вељковић, координатор пожаревачког огранка „Отпора“ одмах након инцидента изјавио је да је идеја о глоговом коцу на Милошевићевом гробу била његова, али да је годину дана раније, када је Милошевић сахрањен, због здрав-

## ПОЛИТИЧКИ ВАМПИРИЗАМ У КОНТЕКСТУ

Политичка комуникација у представљеним перформансима се одвија у два различита историјска, друштвена и политичка контекста: почетак деведесетих година двадесетог века, распад Југославије, те „почетак краја“ комунизма на овим просторима; крај прве деценије двехиљадитих, размимоилажење савеза Србије и Црне Горе и седма година владавине нове „демократске власти“. У времену када се слутио распад СФРЈ, на јавну сцену испливавају национализми који су деценијама, као табу тема, потискивани на ниво културне интимности (Hercfeld 2004, 20–21). Деценију након смрти Јосипа Броза Тита, крунила се идеја о јединственом југословенском наслеђу и идентитету, „братству – јединству“ и неприкосновености комунистичке партије, а јавном политичком сценом доминирали су се актери (попут Војислава Шешеља, Слободана Милошевића или Фрање Туђмана) који су (до одређене мере) одбацили тековине комунизма и своје политичко деловање настављали користећи националистички дискурс. Случај у Пожаревцу, са друге стране, одиграо се у периоду „трежњења“ након еуфорије после „петооктобарске револуције“ која није донела очекиване, темељне „демократске промене“, нестанак актера из пређашњег режима, као ни побољшање стандарда и услова живота грађана. Деловало је да „револуција“ није раскрстила са пређашњим политичким елитама, те да је обећање дисконтинуитета прошлости деловало пре као средство него циљ.

Иако се ради о различитим друштвено-политичким котнектима, оно што актере повезује јесте транзиција као период потенцијално темељних друштвено-политичких промена и релативно неизвесне будућности Југославије или Србије.<sup>32</sup> Слободан Наумовић истиче да транзицију често прати свест о заосталости, али и неспремност (модернизаторских) елита на ризик и цену напретка, те изостаје кон-

---

ствених проблема, био спречен да је изведе. Вељковић је испред организације 2018. године у Скупштини града Пожаревца поднео захтев да се Лењина улица преименује у „Улицу жртава Слободана Милошевића“ („Povratak otpisanih: Požarevački otporaši od gradskih vlasti zahtevaju da se Lenjinova ulica preimenuje u 'ulicu žrtava Slobodana Miloševića'“ 2018).

<sup>32</sup> Слободан Наумовић, следећи идеје Макса Вебера, акцентује пресудни значај разумевања културно-религијских предуслова, те „политичких идеологија, институција и процеса“ по проучавање „историјске судбине модернизацијских касниоца“, Наумовић истиче да процес транзиције, посебно онај који се диригује „одозго“, подстиче јавне дебате о пожељном правцу развоја друштва или нације, при чему кључну улогу има политичка комуникација (Naumović 1995, 42).

сензус друштва о правцу и интензитету промена са којим ће се суочавати (Naumović 1995, 42). „Полемичке олује“ прате овај процес подстичући емотивни набој као основу суочавања са неугодним темама (Naumović 1995, 42). Двојица „вампирија“, на себе преузимају симболичку улогу покретача и вођа полемике о неугодним темама, попут односа према познатом али нефункционалном политичком континуитету, односно, правацу коме друштво и политичка сцена треба да тежи. У таквом контексту, два актера (Шешељ и „Фото Миле“) различитих идеолошко-политичких усмерења, изводе јавни, односно, тајни перформанс, те кроз политичку комуникацију (посредством медија) пројектују своју идеју о позитивном и негативном политичком устројству. У оба случаја ради се о људима чија је политичка комуникација на масовном, медијском нивоу била ускраћена. У ери комунизма, Шешељ, због статуса дисидента, а потом у социјализму, као опозиционар националистичких тенденција, бива ускраћен за медијски простор и шансу да путем јавне, политичке дебате и говора, мобилише шире друштво и потенцијалне гласаче.<sup>33</sup> Са друге стране, покрет „Отпор“ (основан 1998. год.), чији је „Фото Миле“ био пасионирана присталица, достиже врхунац политичког деловања у 2000. години, да би, након испуњења циља организације – свргавања Милошевића и његовог режима, практично нестао са медијске и политичке сцене Србије.

Шешељ је симболику вампирског обољења користио као метафору за континуитет (титоизам, комунизам) и реактивизацију (усташтво) непожељних политичких идеја и идеологија у јавном, политичком животу друштва. Шешељ је вампирску симболику користио на следећи начин: вампиризам као последица „**аберације**“ (грех, убиства и репресија у име Титовог или усташког режима); одбијање да се „свет живих“ напусти након смрти – **неумрлост** (титоизам, комунизам, усташтво); **повампирење** – повратак из света мртвих у свет живих, противприродно ускрснуће нечега за шта се сматра да припада прошлости (усташки покрет, „титоисти“); **паразитизам** – симболичко крвопијство („Тито као целат српског народа“, Туђман и „неоусташе“ као наследници Павелићевих крвника) или економска

<sup>33</sup> У години перформанса о ком пишем у тексту, настала је Српска радикална странка (основана 23. фебруара 1991). Шешељ је оснивач и члан Српског слободарског покрета (основан 1990. год.), странке Српског покрета обнове (основан 14. март 1990, заједно са Вуком Драшковићем), као и (странке) Српског четничког покрета (основана 1991).

експлоатација; **„вампиризација“** – као оруђе подругојачивања и инхуманизације комуниста, титоиста и усташа; **„вамписка зараза“** – продор и ширење непожељних идеја и вредности у (политички) живот друштва (комунизам, фашизам); **„вамписка паника“** – идеја о угрожености друштва коју прати потреба да колектив реагује и уклати извор зла.

Шешељ је, како можемо видети, демонизовао политичке непријатеље, а потом антагонизам настојао да пренесе на шири друштвени ниво (политичке странке, нација, држава). Символика **„живота у гробу“** (Тито у „кући цвећа“) коришћена је у означавању извора заразе, али и места где је „вампир“ рањив. Ово место сећања на Тита тиме постаје центар окупљања група које заговарају његово (символично) убиство, односно **„упокојење вампира“**. Перформанс је послужио као метафора за широко распрострањену и дубоко укоревљену вамписку заразу, али и плато (изазивања) масовне, **„вамписке хистерије“**. **Глогов колац** у рукама и Шешељева реторика, по познатој матрици вампиристике и фоклора, означили су га као „вампирџију“, борца против „вампира“ и, што је још важније – спасиоца угрожене заједнице (односно нације и државе).

Однос опозитних политичких позиција представљен односом „вампира“ и „вампирџије“, осликавао је: однос добра и зла, старог и новог, функционалног и дисфункционалног, болесног и здравог, комунизма и (српског) национализма или српства и антисрпства. Однос прошлости и садашњости илустровао је патологију континуитета „вампирског система“. Намена перформанса било је осујећење континуитета система који су означени погубним и репресивним по народе Југославије, али пре свега по Србе. Шешељ, као „српски вампирџија“, по тој логици, фигурирао је као ослободилац од комунизма као тамнице српског национализма и политичког потенцијала у Југославији, те плодног тла екстремног („аберантног“) хрватског национализма. Тито као аберантни појединац, у Шешељевом перформансу има улогу „жртвеног јарца“, у ком једна страна препознаје (објективну или субјективну) нулту тачку друштвене кризе чијим уклањањем (се) осујећују и последични „вампиризми“ („Павелићево ускрснуће“ / Туђманов национализам) и успоставља ред. У контрасту са „вампирским силама“ и „тлачитељима српства“, „вампирџија“ – Шешељ наступа као месија нове политичке, антикомунистичке и антиусташке, просрпске парадигме Југославије. Шешељ – „вампирџија“ кроз перформанс пројектује себе као водећег српског националисту и месију политичког ослобођења Срба.

Други случај „упокојења политичког вампира“ дефинисала је другачија друштвено-политичка клима. Након пада Милошевића, његови истомишљеници, али и они који су своје политичко деловање заснивали на борби против овог режима, делимично постају маргина или нестају са политичке сцене. Са друге стране, неки од кључних Милошевићевих сарадника или партијских наследника и даље успешно опстају као део политичке сцене, па и власти. Након смене режима 2000. године, покренута су два процеса: преузимање и организовање нове власти, односно, процес интеграција организација попут „Отпора“ чији су мисија и сврха били готови оног тренутка када је нестао („умро“) Милошевићев режим.<sup>34</sup> Било је настојања да „Отпор“ као политичка странка настави своје деловање, борећи се против корупције. Убрзо се испоставило да је интересовање, како Запада, који је до пада Милошевића (финансијски) подржавао организацију (Nikolayenko 2012, 149), тако и грађана Србије, јењавало. „Отпор“ је 2004. године инкорпориран у редове „Демократске странке“ коју је тада водио Борис Тадић.

На први поглед, ритуал је за циљ имао личну, али и освету у име „Отпора“. По логици традицијске матрице, казна коју Милошевић као „аберантни појединац“ није дочекао на овом свету, морала га је, посредством „Фото Милета“, сачекати на *оном* („упокојење вампира“). Ипак, чинило се да је дубљи смисао „ритуала“ било подсећање друштва на улогу „Отпора“ у борби са некадашњим системом, посебно у тренутку када нова власт, која је баштинила управо ту борбу, није оправдала не само очекивања, већ и сопствена обећања. „Ритуал“ је обављен тајно, без реторике и публике. „Публика“ са којом перформанс, посредством медија комуницира, били су читаоци новинских извештаја о „убиству вампира“ којима је „Фото Миле“, „отпораш“, самоиницијативно допринео.

Пробадање гроба, дан пре ходочашћа његових поштовалаца (пре свега из Социјалистичке партије Србије), делује као постхумни симболички акт осујећења Милошевићеве политичке егзистенције на овом *свећу* („живот у гробу“). И заиста, Мирослав Милошевић („Миле“) је истакао да је чин имао за циљ спречавање повратка духа бившег председника из мртвих (Haines 2007). Овде се ради о критици Милошевићевих наследника, али и нових генерација његових поштовалаца („неумрлост“, „вампирска зараза“). Не можемо тврдити

<sup>34</sup> У тренутку своје највеће популарности, „Отпор“ је имао око 70.000 активиста, док је тај број од пада Милошевића био у сталном опадању.



да је мотив за поменути чин базиран на личној или промоцији „Отпора“, али се свакако ради о иницијално тајном акту који је за циљ имао ширење јавне, масовне поруке. Не само да су се актери фото-графисали на месту „злочина“, већ су „доказ“ о (не)делу однели у полицију, иако их нико није пријавио или теретио због прекршаја. Указивање на постхумну присутност Милошевића наметала је потребу реактивирања или нужности деловања „Отпора“ будући да је друштво и даље угрожено („**вамписка паника**“). Самопрокламовани ветерани „Отпора“ критиковали су прежитке Милошевићевог режима на тадашњој политичкој сцени, али, пре свега, однос актуелне власти према наслеђу „Отпора“.

Чини се да је ово друго било пресудно по поруку перформанса. Милошевић није имао ни близу тако моћну и актуелну политичку баштину као Тито. Како је бледело сећање на Милошевића, бледела је свест о улози „Отпораша“ у његовом свргавању. На први поглед парадоксално, симболички гледано, перформанс је представљао „ускрснуће“ и (пожељну) постхумну политичку активност једне групе („Отпор“), проистеклу из идеје (непожељне) постхумне активности, односно, потенцијалног „повампирења“ друге политичке групе (СПС). Према томе, „повампирење Милошевића“, препознато и осујећено од стране „Фото Милета“, чини се уско повезаним са идејом „ускрснућа Отпора“. Са друге стране, не треба занемарити фактор позитивних последица препознавања и превенције (опште) друштвено-политичке кризе, по друштвени статус и политички капитал заслужних („вамписција“) „Фото Милета“ и његових истомишљеника.

Оба актера (Војислав Шешељ и „Фото Миле“), као централне фигуре перформанса, користе вампирску симболику као средство политичке комуникације у форми дебате о симболима аберације, узроцима и решењу актуелне друштвене и политичке кризе изазване неизвесношћу транзиције. Поменуто је (у случају оба перформанса) илустрација раније акцентованог значаја разумевања контекста комуникације, те позиције и мотивације „политичког вамписције“. Пре свега, субјективни, идеолошки критеријуми и циљеви препознавања „аберације“ као узрока кризе, употребљени су са намером да буду усвојени од стране већег дела јавности као објективни, те однесу превагу у дебати о баштини „политичких вампира“ и „политичких светаца“. Актери су конструисањем наратива о угрожености друштва, настојали да подстакну ширење „вамписке хистерије“, тиме мобилишући (политичку) јавност у правцу сопствене визије друштвених промена.

Разлог због ког Шешељ није означио Милошевића или „Фото Миле“ Тита препознао као „вампира“, није лежао у објективним, већ субјективним критеријумима, те различитим генерацијским, идеолошким и идентитетским позицијама актера. За Шешеља, Милошевић није био „вампир“, јер се њихов амбивалентан однос огледао у доминацијском дијалогу унутар политичке свакодневнице деведесетих, а потом и сарадње у Хагу две хиљадитих. Шешељ се у време владавине Милошевића није борио против његовог наслеђа, већ за власт. За пожаревачки „Отпор“, Тито није био релевантан, али Милошевић, иако бивши комуниста и „мали Тито“, као симбол јесте, јер без друштвене свести о политичкој актуелности његовог наслеђа, „Отпор“ губи основу свог политичког потенцијала.

Оба перформанса су посредством употребе мотива вампира као оруђа политичке критике, за циљ имала изазивање свести о друштвеној угрожености „одозго“, као простора самоафирмације индивидуа – симбола политичко-идеолошких идеја и месијанских покрета. Крајњи циљ оба перформанса била је акумулација друштвено-политичког капитала посредством јавне, медијске пројекције одређених политичких идеја, те друштвене афирмације и мобилизације, као основе промене политичког светоназора, али и друштвеног статуса политичких актера. Другим речима, циљ употребе вампирске симболике као елемента политичке комуникације био је не само преношење политичких информација, већ остваривање политичких циљева.

## ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Крајем двадесетог века Кетрин Вердери је обрађивала тему „политичког живота мртвих тела“ са посебним акцентом на удахњивању новог живота у старе кости покојника, посебно особа-симбола одређене политичке или идеолошке доктрине (Verbery 1999). У овом тексту, управо „несмирене кости“ послужиле су као повод за социјалну дебату о „политичким вампирима“ и „политичким свецима“. Тито или Милошевић нису били аберантни за апсолутно целу заједницу, но, у специфичним околностима, они су, у руху „вампира“, послужили као неми саговорници у друштвено-политичкој дебати о превазилажењу идеологија и светоназора који свој политички капитал црпе из њихове баштине.

У наративима који су пратили анализирани перформансе, „вампир“ фигурира као наизглед централни мотив, а заправо, сателит у служби политичке комуникације која се одвија између политичког

актера и ширег друштва. Хибридни модел употребе мотива са традицијским моделом дели управо адаптабилни симболички потенцијал употребе „вампиризма“ као жижне тачке друштвене комуникације кроз коју се говори не само о вампиру, већ и – употребом „вампира“. У два случаја која сам у тексту анализирао, вампирска симболика употребљена је: у циљу осујећивања симбиозе аберантног политичког наслеђа и доминантног светоназора (Шешељ); у циљу овладавања политичким капиталом група које баштине борбу против аберантних политичких актера и идеја („Фото Миле“). „Вампир“ је у овим случајевима послужио као „жртвени јарац“, јер се није радило о општеприхваћеним, потпуно објективним, већ политички мотивисаним, субјективним критеријумима означавања аберације. Актери су демонизацијом противника и ширењем вампирске хистерије, настојали да мобилишу шире друштво око идеје опште угрожености као контекста у ком би „политички месија“ насупротив „политичком вампиру“, могао пројектовати сопствене врлине и идеје као прототип нормативног, функционалног и „здравог“ друштвено-политичког модела. На тај начин, осујећени виновник би служио као (нежно) средство валоризације, те потенцијалног вертикалног друштвеног кретања „политичког вампирције“ и групе чије идеје и интересе заступа.

Ова анализа је за циљ имала разумевање логике и циљева два политичка перформанса, али и акцентовање важности разумевања контекста у односу на које друштвени актери комуницирају свесном употребом мотива вампира. Овај методолошко-теоријски модел се може применити и на истраживања традицијске културе, у којој тумачење логике употребе вампирске симболике лежи у разумевању позиција актера у комуникацијском односу, односно, друштвеном контексту пресудном по форму и циљ порука, пре него у ригидним етнолошким моделима друштвених институција. Дакле, кључно питање не би било (само): „шта је вампир?“ или „ко је вампир?“, већ и „по чијим је критеријумима – баш та особа вампир?“.

## Литература

- Bandić, Dušan. 2008. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Canclini, Garcia N. 1995. *Hybrid cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Cosovschi, Agustín. 2015. "Between the Nation and Socialism in Yugoslavia. The Debate between Dobrica Ćosić and Dušan Pirjevec in the 1960s." *Slovansky přehled* 101 (2): 41–65.
- Damjanov, Sava B. 2020. „Ulazak vampira u srpski roman“. U *Slovenski folklor i književna fantastika*, ur. Dejan Ajdačić & Boško Suvajdžić, 153–158. *Savremena srpska folkloristika* 8. Beograd–Tršić: Udruženje folklorista Srbije, Komisija za folkloristiku Međunarodnog komiteta slavista, Univerzitetska biblioteka „Svetozar Marković“, Centar za kulturu „Vuk Karadžić“ u Loznici.
- Dorđević, Tihomir. R. 1953. *Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju*. Beograd: Srpska akademija nauka.
- Elijade, Mirča. 2004. *Sveto i profano: priroda religije*. Beograd: Alnari.
- Gammello, Alyssa. 2018. "Biting Back: Racism, Homophobia and Vampires in Bram Stoker, Anne Rice and Alan Ball." *An Honors Program Thesis*. Brookville: Long Island University.
- Hercfeld, Majkl. 2004. *Kulturna intimnost*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Hoeveler, Diene Long. 2014. *The Gothic Ideology: Religious Hysteria and Anti-Catholicism in British Popular Fiction, 1780–1880*. Cardiff: University of Wales Press.
- Karadžić, Vuk. 1964. *Vukovi zapisi*. Beograd: Inicijal SKZ.
- Kirshenbaum, Andrea Meryl. 1998. "The Vampire That Hovers Over North Carolina: Gender, White Supremacy, and the Wilmington Race Riot of 1898." *Southern Cultures* 4 (3): 6–30.
- Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja*. Beograd: Čigoja.
- Kuljić, Todor. 2014. *Tanatopolitika*. Beograd: Čigoja.
- Levi, Pavle. 2009. *Raspad Jugoslavije na filmu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Longinović, Tomislav. 2005. *Vampires like us: Writing down "the Serbs"*. Belgrade: Belgrade Circle Journal.
- Longinović, Tomislav. 2011. *Vampire Nation: Violence as Cultural Imaginary*. Durham: Duke University Press.
- Lukić Krstanović, Miroslava. 2010. *Spektakli XX veka: Muzika i moć*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Mehlman, Jeffrey. 1972. "The Floating Signifier: From Lévi-Strauss to Lacan." *Yale French Studies* 48: 10–37.
- McNally, David. 2011. *Monsters of the Market: Zombies, Vampires and Global Capitalism*. Boston: Historical Materialism Book Series.
- Mekneli, Rejmond. & Floresku, Radu. 2006. *U potrazi za Drakulom*. Beograd: TISA.
- Moren, Edgar. 1981. *Čovek i smrt*. Beograd: BIGZ.
- Moses, Michael Valdez. 2020. "The Irish Vampire: Dracula, Pacula, Parnell, and the the Troubled Dreams of Nationhood." *Duke University Journal* 2 (1): 66–111.

- Naumović, Slobodan. 1995. „Ustaj seljo, ustaj rode: Simbolika seljaštva i politička komunikacija u novijoj istoriji Srbije.“ *Godišnjak za društvenu istoriju* 2 (1): 39–63.
- Naumović, Slobodan. 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početku dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju i IP „Filip Višnjić“.
- Nikolayenko, Olena. 2012. “Origins of the movement’s strategy: The case of the Serbian youth movement Otpor.” *International Political Science Review* 34 (2): 140–158
- Pavićević, Aleksandra. 2011. *Vreme (bez) smrti*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Radulović, Lidija. 2008. „Zašto su veštice žene, ili zašto su žene veštice?“ U *Veštice*, ur. Tersila Gato Kanu, 270–294. Beograd: Clio.
- Robinson, Sara Libby. 2009. “Blood Will Tell: Anti-Semitism and Vampires in British Popular Culture, 1875–1914.” *Golem* 3 (1): 16–27.
- Spencer, K. L. 1992. “Purity and Danger: Dracula, the Urban Gothic, and the Late Victorian Degeneracy Crisis.” *ELH* 59 (1): 197–225.
- Šešo, Luka. 2012. “Which Woman is a Witch? The Stereotypic Notions about Witches in Croatian Traditional Beliefs.” *Studia ethnologica Croatica* 24 (1): 195–207.
- Šešo, Luka. 2016. *Živjeti s nadnaravnim bićima*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.
- Trbojević, Danilo. 2011. „Krajputaši u urbanim sredinama“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 75: 131–154.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- Verbery, Katherine. 1999. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.
- Zečević, Slobodan. 2008. *Srpska etnomitologija*. Beograd: Službeni glasnik.

## Извори

- Banjac, Z. 1997. „Bal vampira ili lov na vestice.“ *Internet naša borba*, 11. maj. [http://www.yuope.com/nasa-borba/arhiva/Maj97/1105/1105\\_6.HTM](http://www.yuope.com/nasa-borba/arhiva/Maj97/1105/1105_6.HTM) (pristupljeno 28. juna 2014).
- Barović, Đ. 2011. „Ispovest pukovnika Veselina Šljivančanina (1): Moji dani u Hagu.“ *Vesti-online*, 14. jul. <https://arhiva.vesti-online.com/Vesti/Srbija/150619/Ispovest-pukovnika-Veselina-Sljivancanina-1-Moji-dani-u-Hagu> (pristupljeno 28. juna 2014).
- Beaumont, P. 2006. “Slobodan Milosevic dies alone with history still demanding

- justice." *The Guardian*, 12. mart. <http://www.theguardian.com/world/2006/mar/12/warcrimes.milosevictrial> (pristupljeno 28. juna 2014). „Kako je Tito stvarno sahranjen.“ 2013. B92, 6. novembar. [http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2013&mm=11&dd=06&nav\\_category=206&nav\\_id=774132](http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2013&mm=11&dd=06&nav_category=206&nav_id=774132) (pristupljeno 28. juna 2014).
- Keranović, M. 2013. „Slika Srbije u 4 sahrane!“ *Alo*, 10. novembar. <http://arhiva.alo.rs/vesti/aktuelno/slika-srbije-u-4-sahrane/36600> (pristupljeno 28. juna 2014).
- “Milosevic found dead in his cell.” 2006. *BBC News*, 11. mart. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4796470.stm> (pristupljeno 28. juna 2014). „Otporaš zab'o glogov kolac u Miloševićev grob“ 2007. *Mondo*, 5. mart. <https://mondo.rs/Info/Srbija/a52333/Otporas-zab-o-glogov-kolac-u-Milosevicev-grob.html> (pristupljeno 28. juna 2014).
- Pašin, G. 2022. „Kuća cveća-jedno od najposećenijih turističkih mesta u Beogradu (House of flowers).“ *UTNV*, 1. maj. <https://www.utnv.org/kuca-cveca-jedno-od-najposecenijih-turistickih-mesta-u-beogradu-house-of-flowers/> (pristupljeno 10. maja 2022).
- Pavlović, Ratko & Ranković, Rade. 1991. „Zahtev za preseljenje posmrtnih ostataka Josipa Broza Tita u Kumrovec“, *Politika*, 5. maj.
- Popadić, Milenko. 1991. „‘Kuća cveća’ nepoželjna“, *Politika ekspres*, 5. maj.
- „Povratak otpisanih: Požarevački otporaši od gradskih vlasti zahtevaju da se Lenjinova ulica preimenuje u „ulicu žrtava Slobodana Miloševića““ 2018. *Tpknews*, 16. mart. <https://www.tpknews.com/pozarevacki-otporasi-od-gradskih-vlasti-zahtevaju-da-se-lenjinova-ulica-preimenuje-u-ulicu-zrtava-slobodana-milosevica/> (pristupljeno 10. marta 2022).
- Škrozza, T. 2006. „Miting pod lipom.“ *Vreme*, 23. mart. <http://www.vreme.co.rs/cms/view.php?id=447298> (pristupljeno 28. juna 2014).
- Karabeg, O. 2010. „Kada se raspala Jugoslavija.“ *Radio Slobodna Evropa*, 19. decembar. [https://www.slobodnaevropa.org/a/most\\_kada\\_se\\_raspala\\_jugoslavija/2252398.html](https://www.slobodnaevropa.org/a/most_kada_se_raspala_jugoslavija/2252398.html) (pristupljeno 10. marta 2022).
- Haines, L. 2007. “Serbian vampire hunters prevent Milosevic come-back” *The Register*, 6. mart. [https://www.theregister.com/2007/03/06/milosevic\\_staked/](https://www.theregister.com/2007/03/06/milosevic_staked/) (pristupljeno 10. marta 2022).
- „Tito će živeti u našim delima“, *Politika*, 8. maj 1980.

Примљено / Received: 23. 02. 2022.

Прихваћено / Accepted: 06. 09. 2022.