

ДАНИЛО ТРБОЈЕВИЋ

Етнографски институт САНУ

danilotrbojevic@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-4491-814X>

Трансгенерацијска и(ли) транскултурна трансформација стварности сеоске заједнице: здухаћ, змијар или (рурални) езотерик*

За време дугогодишњих истраживања демонолошких предања, сусретао сам се са поменима посебних појединаца за које се веровало, или који су за себе тврдили да поседују одређене моћи. Најчешће сам се сретао са змијарима. Занимљиво је да су неки од њих били „потомци здухаћа” од којих су, како тврде, „наследили моћ”. Други су задржали „моћи” предака, али су правац деловања усмерили ван свог културног или географског окружења као својеврсни „сеоски езотерици”.¹ Трећи саговорници су „моћи” развили кроз нетрадицијске изворе сазнања, а метод, циљ и простор деловања проширили у односу на село. У овом тексту анализирамо три (идентитетска) модела дефинисана различитим извором сазнања или овладавања моћи, као и методом, односно, циљем специфичног деловања. Како у тексту настојим да укажем, ови специфични идентитети представљају одраз хибридизације друштвене и културне стварности дефинисане кроз културним дијалогом који обликује хабитус, односно идентитете мојих

* Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ, који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије на основу Уговора 451-03-136/2025-03/ 200173, од 04. 02. 2025.

¹ Езотерик је појединац који се бави езотеријом – учењима, знањима или праксама које су намењене уском кругу посвећених и често су скривене од шире јавности. Ове праксе могу обухватати мистичне, окултне, алхемијске, херметичке или духовне традиције које теже дубљем разумевању стварности и унутрашњем просветљењу (Partridge 2004, 23).

саговорника данас. Ове феномене посматрам као последицу прилагођавања постмодерном или пак, (пост)постмодерном свету у односу на који заједнице фигурирају као платои промишљања стварности, сопства и стратегија опстанка својих припадника.

Кључне речи: здухаћ, змијар, стратегије опстанка, рурални езотерик, хибридна друштва

Transgenerational and/or Transcultural Transformation of the Reality of the Village Community: the Zduhać, the Zmijar or the (Rural) Esoteric

Throughout my years of researching demonological traditions, I have encountered mentions of certain individuals who were believed to possess, or who themselves claimed to have, specific powers. Most commonly, I came across *zmijari* (snake charmers). Interestingly, some of them were “descendants of *zduhaći*,” from whom they claimed to have “inherited their power.” Others retained the “powers” of their ancestors but directed their activities beyond their cultural or geographical environment, functioning as a kind of “rural esoterics.” A third group of interlocutors developed their “powers” through non-traditional sources of knowledge, expanding the method, purpose, and scope of their activities beyond the village. In this text, I analyse three (identity) models, each defined by a different source of knowledge or mastery of power, as well as by the method and specific goal of their practice. As I aim to demonstrate, these distinct identities reflect the hybridization of social and cultural reality, shaped by cross-cultural dialogue that in turn forms the *habitus*—or, in other words, the identities of my interlocutors today. I view these phenomena as a consequence of adaptation to the postmodern or even post-postmodern world, in which communities function as platforms for rethinking reality, the self, and the survival strategies of their members.

Keywords: zduhać, snake charmer, survival strategies, rural esotericism, hybrid societies

УВОД

За време теренских истраживања на тему народних веровања и демонолошких предања у Србији (период од 2007. до 2024. године) чешће сам се сусретао са змијарима, него са здухаћима.² Неколико змијара је истакло како је своје „моћи” наследило преко породичне линије, док су их други развијали кроз локална, али и знања других културних традиција. Ово ме је подстакло да испитам утицај социо-културног окружења на саговорнике и њихов однос према традицији предака.

Тројица мојих саговорника (двојица рођених у лозничком и један у пиротском крају) на први поглед делују слично: неки су змијари, неки имају претка здухаћа, неки су старије особе, неки имају породице, неки свој идентитет граде ослањајући се на традицију сељаштва, односно савремене концепте попут езотерије или популарне (псеудо) науке, неки су активни у локалној, сеоској заједници, а неки делују изван села, али и света живих. Но, сва тројица представљају јединствене идентитетске колаже, обликоване дијалогом традиције и модерности, односно локалних и глобалних културних токова.

ТЕОРИЈСКО–МЕТОДОЛОШКИ УВОД

У овом тексту говоримо о три модела инструментализације традицијских улога у циљу овладавања социјалном функцијом и(ли) капиталом. Акценат је на кросгенерацијском културном дијалогу (локалној баштини), али и на кроскултурним динамикама као основи формирања индивидуалних идеја, идентитета и стратегија опстанка у савременом свету.

Оруђе за разумевање динамике (промена) друштвено-политичког и културног крајолика села у Србији био би калеидоскоп Арџуна Ападураја који истиче феномен глокализације као основу разумевања хибридизације друштва (Apaduraj 2011, 56). Концепт хибридног друштва развио је Нестор Канклини како би указао да је време посматрања (традиција) заједница јасно одређених опозицијама руралног и урбаног, традиционалног и модерног, те „нашег” и „страног” прошло, те да се многа савремена друштва могу разумети једино кроз идеју прожимања поменутих опозиција (Canclini 1995, 212).

² Здухаћ, или како се још назива: здухат, здува, здувач, стуваћ, вједогоња и једогоња је, по народном веровању, човек који има натприродне особине које се испољавају само док спава. Управо тада, док спава, из њега излази дух и води ветрове, гони облаке, доноси и односи град и бори се са другим здухачима (Kulišić, Petrović & Pantelić 1970, 149).

У оквиру овог истраживања, дијалог између градских и сеоских институција или модерних и традицијских идеја, игра кључну улогу у обликовању културног погледа на стварност мојих саговорника. Они данас живе у (постсоцијалистичком) свету који се значајно разликује од оног у којем су живели њихови претходници (Краљевина Југославија; Социјалистичка Југославија), што отвара могућности преиспитивања традицијских и промишљања савремених идеја. Постсоцијализам и пост(пост)модерни поглед на свет, кључни су оквири за разумевање односа мојих саговорника према традицији, односно модерним те хибридним идејама или идентитетима кључним у њиховој потрази за аутентичношћу. Појмове попут змијара или здухаћа данас, не обрађујем кроз идеју „аутентичности“ као одраза ригидних институција или херметичких феномена, већ кроз призму променљивости и адаптабилности као предзнака ревитализације и(ли) надградње локалних, верских и фолклорних феномена.

Циљ истраживања није само утврђивање разлога ретких помена здухаћа (у савременој етнографији) или постојања змијара, већ разумевање суживота културних идеја у постсоцијалистичком, савременом друштвеном контексту. Овај оквир осветљава и нестајање и континуитет, и преплитање и стварање (нових и(ли) хибридних) културних идеја, идентитетских форми и социјалних улога у савременом селу.

По Луки Шеси, идеја круњења, нестајања или опстанка културних феномена представља последицу (не)могућности прилагођавања променама ширег социјалног и културног контекста. Културне политике и институције модерне државе, посебно у периоду социјализма, неретко замењују културни крајолик заједница, доводећи до круњења, или нестајања (неких) традицијских институција и феномена. (Дис)континуитет културних идеја локалних заједница, у том контексту, био је условљен њиховом ригидношћу и монофункционалношћу, односно адаптабилношћу (и)ли полифункционалношћу (Šešo 2016, 267).

Полифункционални концепти, попут (мотива) вампира, одражавају адаптабилност проистеклу из могућности да различите друштвене групе, користећи овај мотив, комуницирају о бројним аспектима социјалне стварности (Bandić 2004; Trbojević 2011, 37). Мотив се, кроз употребу, својом структуром и функцијом изнова прилагођава контексту, односно потребама заједнице. Насупрот томе, мотиви попут

здухаћа, (наизглед) нестају јер њихову функцију, „борбу“ са демонима атмосферских појава и спашавање сеоских усева, „преузима“ држава (анти-градоносне ракете, временска прогноза) (Šešo 2016, 265). Но, постоји битна разлика између мотива демонолошких предања попут вештице, вампира или змаја, односно људи посебних моћи (здухаћ, врачка или нпр. шаман). Здухаћи или шамани могу фигурирати као врста друштвене институције (на нивоу заједнице), али (на нивоу појединца, данас) ради се и о особама које тврде (или верују) да поседују одређене моћи са консензусом села или без њега. Однос колективног и индивидуалног, у контексту препознавања, валидитета или смисла концепта посебности или „моћи“ појединца, данас се не може разумети уколико занемаримо шире културнополитичке промене које су обликовале социјалну стварност села.

Традиционално, посебност или „моћ“, по традицијској логици, препознаје и(ли) потврђује заједница у чијем је интересу да појединац, сходно нормативи, фигурира у разрешавању колективних потреба или проблема. Поменуто је било карактеристично за село у Србији, посебно пре времена социјализма и модернизације првих деценија СФР Југославије. Норматива, неписана правила и систем вредности заједнице, могла је бити од пресудног значаја у некада релативно хомогеним традицијским заједницама као центрима светоназора својих припадника (Pavković 2014, 272), но, услед модернизације долази до хибридизације традицијских заједница, а тиме и демократизације културног крајолика села.

Глобални културни токови, посредством државе, утичу на шире друштво, а тиме и село, које у периоду социјализма и пост-социјализма сведочи о променама социјалне стварности. Са једне стране, долази до модернизације села, а са друге, кроз урбанизацију, миграције и индустријализацију социјалистичког друштва, и до депопулације и дезинтеграције многих руралних заједница (Halpern 2006, 217). Но, утицај поменуте динамике зависио је од социјалнополитичког и историјског искуства села како у социјализму тако и у пост-социјализму. Поједине заједнице, управо због дубоког искуства модернизације (социјализам), или супротно, услед изолације (постсоцијализам), бивају окренуте себи, те неретко прибегавају ретрадиционализацији.³

³ Херман Баузингер истиче да ретрадиционализација често настаје као одговор на брзе друштвене промене, неизвесност и осећај губитка идентитета. У таквим периодима, појединци и заједнице се окрећу старим симболима, обичајима и вредностима – не нужно зато што су „аутентични“ или непромењени, већ зато што

Са друге стране, у контексту савременог друштва, нове технологије (медији, мобилна комуникација, друштвене мреже) сасвим сигурно повезују сеоско становништво са урбаним и глобалним друштвом, па и новим, нетрадицијским и модерним тековинама.

У том контексту, однос према културној традицији могао би осцилирати унутар (често хетерогеног) колектива, те производити алтернативне интерпретације идентитета заједнице, група или појединаца. Дијалог модерности и традиције, посебно међу генерацијама које су одрастале у социјализму, а сада живе у постсоцијалистичком друштву, ствара простор за реинтерпретацију, односно демократизацију, па и хибридизацију традиције. Ово, како показују три случаја у раду, може довести до ревитализације старих и(ли) стварања нових социокултурних концепата, идентитета и улога.

Поменуто отвара питање позадине идентитетске идентификације или перформативности појединачних идентитета оних који, попут мојих саговорника, кроз своје наративе и деловање настоје да изразе сопствену перспективу у односу на различите локалне појаве, потребе и проблеме, те да изграде специфичне стратегије опстанка.⁴ Ово би значило да у случају када институције не пружају задовољавајуће одговоре на потребе сеоске заједнице, одређене групе, или појединци, могу на свој начин настојати да решавају проблеме у свом окружењу. Као што проблеми, или изазови, ових заједница данас могу, али не морају бити аналогни појавама из времена предака мојих саговорника, тако ни поимање проблема, узрока и решења не мора нужно бити аналогно традицијским моделима деловања. Моји саговорници, по томе, смисао свог деловања и бивствовања могу, али не морају да адаптирају колективним потребама и светоназору. Ово проистиче из тога што они не морају себе да виде кроз културне идентитете или социјалне улоге карактеристичне за традицију предака, већ као „оно што јесу“, у контексту конструисане или флуидне

пружају осећај стабилности и континуитета. Другим речима, ретрадиционализација није само повратак прошлости, већ пре интерпретација и прилагођавање традиције новим околностима. Баузингер такође наглашава да ретрадиционализација није једносмеран процес – она може бити спонтана, али и институционално вођена (Bauzinger 2002, 65).

⁴ За антропологе, стратегија опстанка обухвата праксе, обичаје и технике које друштвене групе развијају ради прилагођавања и преживљавања. Оне нису статичне, већ се мењају услед природних, технолошких и културних промена (Bourdieu 1977; Scott 1985; Canclini 1995; Appadurai 1996; Glas 2006, 126–38; Kroppe 2020, 299–310). Текст овог рада ставља акценат на индивидуалне, пре него колективне стратегије опстанка.

идеје заједнице, а што данас може, али не мора подразумевати идентификацију у оквиру задатих социокултурних оквира.

Иако село и даље може фигурирати као плато преговарања о функционалним и пожељним моделима припадања и деловања, аргумент о аутентичности, односно смислу специфичног облика социјалног бивствовања, у овим случајевима чини се последицом демократизације културе и индивидуализације промишљања (културне) стварности.⁵ У том контексту, појединци попут мојих саговорника, могу одговорити на изазове савремености кроз идеје проистекле из баштине локалне заједнице, различитих (екстерних) културних традиција и савремених културних или религијских појава. Бронислав Малиновски наглашава да се специфично понашање унутар неке културе може разумети кроз анализу нормативних очекивања и стварне праксе у свакодневном животу (Malinowski 1922, 22). У том смислу, важно је разумети позицију али и специфичне аспирације индивидуалног деловања у контексту савременог села.

Феномен савремених змијара, неоздухаћа или руралних езотерика, као одраз претпостављеног дијалога локалног и глобалног, односно традицијског и модерног можемо покушати да разумемо кроз пример односа традицијског шаманизма и неошаманизма данас. Наведени однос указује на важност савремених (субјективних) перспектива кроз које се могу промишљати традиција и(ли) идентитет, као и концепт заједнице, а тиме и (атипичан) начин и смисао припадања и деловања појединца.

(Традиционални) шаманизам, по Мирчи Елијадеу, представља древну и практично универзалну религијску и друштвену појаву коју карактерише екстаза кроз коју се остварује интеракција са спиритуалним светом у циљу лечења и интеграције заједнице (Eliade 1964).⁶ Ша-

⁵ Антрополози се не баве „објективном“ истинитошћу онога што њихови саговорници верују да јесу. За истраживача је кључно оно што саговорници желе да верују, јер то открива њихов хабитус, као и околности и аспирације које обликују њихову стварност. Саговорници не само да конструишу своје улоге кроз одређене праксе, већ конструишу и репродукују реалност кроз приповедање које им омогућује да бивствују као специфични ентитети.

⁶ Неопходно је нагласити да Елијаде у својој студији греши када све сличне традиционалне праксе широм света назива шаманизмом. Према класификацији Мишела Перена, треба разликовати три категорије: традиционалне шамане (као што су они у централној Азији, где их називају тунгуским термином), „шамане“ – односно, традиционалне врачеве који у својим заједницама увек имају локални назив, и неошамане – оне који себе тако називају, без обзира на постојање традицијског континуитета (Perrin 2010).

ман не интерагује само са спиритуалном страном оностраног, на међи живота и смрти (човека), већ и природе и културе или свесног и подсвесног (Walsh 1994). Аутори попут Мајкла Џејмса Винкелмана наводе како универзалне шаманске карактеристике описују појединца као харизматичног вођу заједнице у којој има исцелитељску улогу дефинисану моћима које проистичу из: измењеног стања свести (путовања душе); ритуала зазивања и бајања, музике, бубњања и плеса; искуства блиског смрти, а тиме и поновног рођења, у ком је оствариван сусрет са спиритуалним чуваром; близак однос са природом, животињама и духовима посредством којих развија сопствене моћи; моћ да се утиче и спаси изгубљена или угрожена душа, као и да се одговори на негативно деловање злих духова или врачева (Winkelman 2007, 487). Но, наведено се односи на концепт шамана у перспективи традицијских заједница, али не нужно и на неошаманизам.⁷

Каролина Иванеску сматра да је разлика између шаманизма и неошаманизма управо у начину преношења потенцијала, односно моћи, јер се за разлику од традицијског шаманизма који се преноси кроз породично наслеђе, неошамани едукују и одређују кроз глобално присутну литературу о шаманизму или езотерији (Ivanescu 2020, 3). Поред тога, шаманизам обично везујемо за улогу појединца у традицијским заједницама у чијим интересима делује, док појам „неошаманизма“ обично посматрамо кроз призму „неаутентичности“, изоловано од традицијских заједница и функција. У оба случаја препознавање моћи од стране колектива може имати важан значај, али у случају неошамана, идеја припадања и деловања не мора подразумевати задату, већ и флуидну заједницу (Ivanescu 2020, 3). Ово је, разуме се, научна перспектива, док у пракси, што је случај са неким мојим саговорницима који се идентификују са појмом „шамана“, сам термин „неошаман“ бива одбачен јер се сматра неаутентичним или екстерним погледом на традицију са континуитетом.

Два појма, можда, раздвајају контекст, облик и циљеви деловања, али постоје паралеле између њих. Индивидуална искуства и интерпретација традиције од пресудне су важности по трансформативни пут шамана и неошамана. Иванеску сматра да је основа идеје шаманизма заснована на идеји традиционалног облика

⁷ Будући да су многи аутори настојали да класификују универзалне принципе који чине шамана, треба истаћи да се пре ради о типичним или најчешћим атрибутима карактеристичним за идеалтипски модел, а не у камену урезано или на терену свеприсутно и искључиво правило (Ivanescu 2020, 3).

овог феномена, посебно на концептима знања и овладавања моћи, без обзира на то да ли се ради о пракси у руралним и традицијским или урбаним и модерним заједницама. Иако неошаманизам није концепт ког дефинише херметичност или „аутентичност” попут (традицијског) шаманизма, два појма спаја (нова) интерпретација традиције пројектована кроз флексибилност и апропријацију у различитим контекстима трагања за одговорима на савремена питања (Ivanescu 2020, 5).

Поменуто намеће питање самоодређења особа које практикују „модерну шаманску спиритуалност” као практиканти шаманизма или шамани, а које ауторка посматра кроз процес самоспознаје (Ivanescu 2020, 2). Кључним се чине трансформативни процес и улоге које шамани имају као централне фигуре у праксама које обављају, у контексту заједнице или као део под-културне групе. Ауторка истиче како је кључ за разумевање неошаманизма или модерних инкарнација традицијског шаманизма, однос практиканата према идеји традицијског облика ове појаве и простора примене знања, односно идеје заједнице (Ivanescu 2020, 2).

Заједница, односно, деловање у циљу племена, групе или села, основна је одредница шаманизма (Walsh 1994, 8). Но, неошаманизам се може посматрати као продукт глокализације и хибридизације који доводе до „демократизације шаманизма”. Под овим се мисли на дијалог различитих културних и религијских, али и спиритуалних и езотеријских традиција, које стављају акценат на индивидуалну самоспознају и деловање унутар социјалне заједнице које практиканти, за разлику од традиционалног шамана, могу бирати (Ivanescu 2020, 2). По томе, шаманизам и неошаманизам, разликује структура процеса, где је у првом случају препознавање од стране заједнице круцијално, док други модел подразумева самоспознају оличену у индивидуи. У оба случаја акценат је на процесу учења, овладавању моћи те лечењу других, као циљу или средству излечења себе (Ivanescu 2020, 11).

Према томе, неошамани, као ни савремени змијари (или потомци здухаћа) не делују искључиво у властитом интересу, те се разликују од својих претходника по степену везе са традицијским простором, појавама и потребама заједнице, а тиме и јасно дефинисаним улогама. Данас концепт заједнице, у оквиру које делују неошамани, нездухаћи, змијари, духотражиоци или езотерици, може зависити од самог практиканта, који, у духу постмодернизма или (пост)постмодернизма одређује своју заједницу и правац деловања. Но, морам

напоменути да не тврдим да змијар или рурални езотерик нужно проистичу из наслеђа здухаћа, нити да су аналогни шаманизму и неошаманизму. Уместо тога, истичем да традиционални, модерни и хибридни облици религијских и друштвених феномена у савременом српском селу могу представљати одраз сложених интеракција заједнице са глобалним културним токовима и идејама.

Ако прихватимо идеју „демократизације шаманизма“, „оностраног“ или „моћи“ у савременом постсоцијалистичком српском друштву, кључно је разумети хибридизацију села као простор споја традиције и нових погледа на стварност. По томе, идентитети и улоге посебних појединаца данас не морају бити ограничени на феномене из 19. века да би били сматрани „аутентичним“. Идеја извора и смисла посебности појединца, према тој логици, остаје отворена за нове интерпретације, прилагођавајући се савременим колективним потребама, али и индивидуалним стремљењима и путевима самоспознаје.

Кроз анализу три савремена случаја „појединаца са посебним моћима“ преиспитујемо тезу да се ове појаве могу схватити као последица хибридизације села,⁸ у време социјализма као и у постсоцијалистичком периоду. Оне се појављују у ерама друштвене транзиције и преиспитивања и присвајања различитих политичких, културних и религијских идеја. Циљ анализе је испитати утицај традицијских и модерних културних токова који, кроз дијалог локалног и глобалног, односно „нашег“ и „страног“ – обликују нове, хибридне перспективе интерпретације и бивствовања у (пост)постмодерном свету сеоског становништва Србије.

Питања која нам се у раду намећу јесу: питање конструкције идентитета припадника пост-генерације коју са прецима повезује идеја метафизичког или наслеђа „моћи“; питање односа сеоских заједница према новим и алтернативним религијским идејама и идентитетима; рецепција посебних појединаца чији идентитет, идеје моћи и правци деловања нису аналогни идејама традиционалне културе и(ли) потребама локалне заједнице; питање терминолошког одређења савремених, атипичних и хибридних идентитетских модела у сеоским заједницама.

⁸ Под „хибридизацијом села“ подразумевамо процес или феномен трансформације културног и друштвеног пејзажа ових заједница, које фигурирају као простор (културног) дијалога традиционалног и савременог, руралног и урбаног, односно локалног и глобалног.

ЗНАЊЕ И(ЛИ) МОЋ: ТРИ МЕДИЈАТОРА СВЕТОВА

Први саговорник (особа „А”⁹), рођен је крајем четрдесетих година прошлог века у селу које се налази између Лознице и Крупња. Цео живот провео је у родном крају где се поред посла у фабрици бавио и столарским радовима. У овом крају многе особе познају или су чуле за његову љубав према змијама. Свој „дар” не доживљава као неку посебност, већ као вештину која помаже људима на чијим се имањима, или у кућама, појављује овај нежељени гост. Саговорник истиче да никад није убијао змије, и да се према њима увек односио „са разумевањем”.

За време нашег разговора, саговорник је поменуо своје умеће комуникације са змијама. Поменути феномен нема своје утемељење у научним терминима, којима се описује физичка стварност, већ у магијским представама о природи. Стидљиво истиче да поседује моћ да призове змије користећи се, народски речено, „немуштим језиком”. Кроз овај вид комуникације, саговорник залази у међусвет људи и животиња, у ком посредује између заједнице (културе) и природе. Саговорник је закључио како се „то не учи већ има... наследи”.

Истиче да је „моћ” наследио од деде који није ловио змије, али је имао посебне моћи: „могао је да изнесе цак велике тежине на врх брда... да пређе велике раздаљине у временском року који је надљудски... да предвиди промене времена, те упозори сељаке да се склопе са поља јер ће убрзо доћи олуја...”. Саговорник истиче како од оца није ништа наследио, будући да он није имао моћи: „тад је био комунизам... па тога није било”.

Улога овог човека чини се аналогном потреби да се бројност и присуство змија у селу регулишу посредством традицијског механизма. Однос према саговорнику „А” у заједници је, већини случајева, позитиван, пре свега услед корисног деловања у целом крају. Са друге стране, рођена браћа, која живе у близини, не деле став села. Идеју његове посебности сматрају „бесмисленом” једнако колико су то и „врачеви, вампири и вештице”. Овакав одговор добио сам посредно, покушавајући да успоставим контакт са змијаром, те ћу га узети са задршком, као последицу међуљудских односа, односно „културне интимности” (Hercfeld 2004, 17).

⁹ Из етичких разлога, како бих сакрио идентитете мојих саговорника, уместо личних имена користим шифре, у овом случају „А”, „Б” и „Ц”.

Други саговорник (особа „Б”) рођен почетком четврте деценије прошлог века у једном од засеока у околини Тршића надомак Лознице. Одрастао је у многобројној и сиромашној породици. У свом селу је завршио основну школу, а касније у граду и вечерњу, средњу школу. Две деценије, све до затварања фабрике, радио је у индустрији.

Саговорник истиче како се читав живот креће по природи и занима за природне појаве, а посебну пажњу привлаче му змије. Своју пасију и њене циљеве дели на два раздобља. У првом периоду (одраслог) живота змије је ловио у већем броју, те их је у теглама носио у Београд и Загреб како би њихов отров продавао институтима који су од њега правили серуме. Након распада бивше Југославије, лову приступа искључиво у циљу измештања змија из простора села.

У причи о свом трансформативном путу истиче како је моћима које продубљују интеракцију са овим гмизавцима, овладао кроз езотеријску литературу. Испоставило се да је саговорник пасионирани интерпретатор научних, псеудонаучних и концепата источњачких религија и филозофија. Да је реч не само о интересовању, већ о конструкцији сопства заснованог на хибридном, „њу ејц” или еклектичном езотеријском погледу на свет, постало је јасно током истраживања утицаја таквог погледа на филозофију и праксу хватања змија. По саговорнику, однос човека и змије аналоган је односу према природи, мање као примордијалном и универзалном, већ аниматистичком или спиритуалном принципу који је присутан али, за већину, скривен. Кључ за превазилажење граница перцепције физичког света, како истиче, није искључиво у знањима која долазе споља, већ у овладавању унутрашњом моћи коју проналази у себи.

Овај змијар је „моћима” овладао на два начина. Пре свега излажући се уједима змија, док једном приликом, у шуми, није унео превише отрова и провео два дана у агонији у стању блиском смрти. Том приликом доживљавао је халуцинације. Последично, како сматра, постаје имун(ији) на отров змије који га је повезао са светом природе, смрти и спиритуалног. Последњих година медитира и изводи вежбе које подразумевају вишенедељну праксу „зурења у огледало уз светлост свећа”. Саговорник је настојао да у одразу спозна ликове из пређашњих живота, све док на крају, „последњи лик не би ишчезао”. Када се то једном приликом, по његовој причи, догодило, нашао се у међупростору „овог” и „оног” света и „посматрао своје тело изнад ког је лебдео”.

У својој сеоској заједници, наш саговорник је познат и неретко позитивно описиван. Но, услед заједници неразумљивих извора „моћи”,

она често испољава амбивалентан став – са једне стране вреднујући „Б” услед позитивног деловања (хватања змија), а са друге зазирући услед неуклапања у оквире „нормалног”.

Трећи саговорник (особа „Ц”) рођен је у близини Старе планине крајем шездесетих година прошлог века у селу на међи пиротског и књажевачког краја. Пре него што сам упознао саговорника, његови блиски рођаци причали су ми о сновима који су претходили његовом рођењу. По причи, његовој мајци се у сну приказала Света Петка, која јој је „поручила” да ће родити дете са „две змије испреплетане у стомаку”. Мотив испреплетане змије древни Грци тумаче као исцељење (кадуцеус бога Меркура (Leemin 2014)), док у Библији она представља лош знак, носиоца зла и крадљивца знања. По сеоској, народној интерпретацији, мотив змије, поред негативне, може имати и позитивних конотација попут моћи проистекле из породичног наслеђа.¹⁰

Саговорник „Ц” истиче како моћ није наследио од оца, али потврђује тезу о породичном наслеђу. Истиче посебне моћи свога деде: „надљудска снага и брзина... моћ да предвиди или чак утиче на промене времена”. Деда је остао упамћен и по томе што је имао могућност да „напушта тело” (попут здухаћа). Наслеђе претка, по наративу саговорника „Ц”, обележава пренос „моћи” напуштања физичког тела и простора живих. Овај феномен саговорник назива „астралном пројекцијом”. Употреба овог термина указује на присуство „њу ејц” или езотеријских идеја, а проистиче из бројних древних култура и религијских доктрина, неоплатонизма, па и теозофске и розенкројцерске интерпретације везе тела и душе, где астрална раван представља везу земље и неба, те свет анђела, демона и духова (Hanegraaff 1996, 259).¹¹

Као што у заједници постоји амбивалентан однос према овом човеку, тако ни он не гаји нарочити сентимент према родном месту. Временом се образовао и стекао звање магистра природних наука, а данас живи и ради у индустријском градићу. Своје деловање не усмерава ка проблему градоносних облака изнад сеоских ораница, већ

¹⁰ У кући у којој живи рођака овог човека, постоји прича како су пре неколико деценија научници копали на падини испод куће, те да се један зид обрушио и указао на испреплетане змије у том зиду. Змије су интерпретиране као чувари „породичног блага из времена Турака”. Зид се сутрадан урушио покривајући ископани тунел.

¹¹ Идеја напуштања тела на одређено време, присутна је код народних концепата попут „здухаћа” или „вештице”, али се не назива „астралном пројекцијом”, већ описује народним језиком („умртвио се”, „напустио тело”).

као простор деловања одређује глобални свет (спиритуалног) у ком комуницира са духовима покојника или „астралним летачима“ попут себе. Циљ ових кретања и интеракција су сазнања посредством којих утиче на физички свет, односно разрешава проблеме људи. Саговорник је истакао како може подсвесно утицати на то да особа престане да пуши или да код ње излечи стрес, анксиозност или депресију.¹² Код њега постоји и наратив који превазилази оностраност света живих и мртвих, дотичући се и комуникације са ентитетима који, наводно, настањују планете нашег дела космоса.

ПЕРЦЕПЦИЈА И РЕЦЕПЦИЈА: ПОСЕБНИ И(ЛИ) АБЕРАНТНИ ПОЈЕДИНЦИ

Три појединца представљају моделе припадања и деловања у односу на различиту идеју заједнице: особа „А“ се идентификује са својим селом. Себе сматра делом традицијске субкултуре змијара тог краја; особа „Б“ прихвата инерцију свог окружења коју сматра нуждом. Себе види као универзалног трагача чије мотиве и циљеве окружење не може разумети нити допунити. Прихвата термин „змијар“ (како га заједница назива) као занатску одредницу, али себе види као „нешто друго“; особа „Ц“ је аутсајдер у контексту села, а анонимни житељ града „из ког“ примењује знања и моћи на надлокалном, астралном нивоу. За то „што јесте“ нема термин.¹³

Однос заједнице према овим појединцима дефинишу различите позиције: позитивно вредновање (особа „А“), амбивалентност (особа „Б“) или пак маргинализација (особа „Ц“). Само за једну од ових особа (особа „А“) „моћ“ утиче на позитивно вредновање у заједници, мада не на нивоу који значајно мења њен социјални статус. У овом случају, потреба, а тиме и улога, чине превагу у вредновању појединца, пре него питање извора моћи које колектив занемарује. Особа „Б“ је позитивно вреднована у случају нужде, а поред тога, амбивалентно доживљавана. Понекад се стиче утисак да у овом крају он предста-

¹² Снагу за своја „путовања“ „прикупља“ у природи тако што се сваке године изолује у планинама која окружују крај у ком живи, а где кроз контакт са природом превазилази стрес и сметње које на дух човека „оставља стресна свакодневница живота у граду“.

¹³ У случају три саговорника постоји проблем провере информација, односно, сазнања о томе да ли степен конформизма или неконформизма, те специфичан ток и резултат трансформативног процеса проистичу, или претходе, специфичном односу са заједницом. Што се мојих саговорника тиче, они су „то што јесу – читав живот“.

вља локалног „ориђинала”. Особа „Ц” је у свом родном селу перципирана кроз негативну призму где га сматрају „чудаком” чији резон дефинисан езотеријским идејама није разумљив заједници, у којој не фигурира чак ни као локални „ориђинал”. Наведено проистиче из реакција локалних саговорника са којима сам разговарао о овој особи, а по чијим се реакцијама може наслутити проблем диспропорције између локалних норми, односно, познатог и неразумљивог облика припадања и деловања у контексту села.

Иако су функција или улога, наизглед, основе вредновања од стране заједнице, чини се да је идеја норме, или степена саображења у односу на традицијске путеве сазнања, деловања и припадања пресудна по перцепцију и статус ових појединца. Знање и моћи се позитивно вреднују када је сврха деловања корист заједнице, или уколико посебност особе почива на идентитету који заједница препознаје кроз аналогију са локалним традицијским концептима. Од консензуса заједнице о прихватљивом степену аналогности, или одступања, зависи да ли ће појединац бити препознат као аутентичан и користан, или перципиран као дисфункционални „особењак”. Поменуто је јасно и мојим саговорницима што не значи да сва тројица у односу на колективна очекивања коригују свој јавни идентитет.

Из угла практиканта, однос са заједницом може се описати на следеће начине: практикант се води идејом колективизма, те се саображава са заједницом кроз адаптацију метода и циља дефинисаним њеним потребама или проблемима („А”); практикант раздваја интимни и јавни аспект сопства у односу на који перформира своју посебност у односу на идеју вредновања како би остварио позитиван социјални статус, или избегао маргинализацију („Б”); док трећи пример („Ц”) почива на индивидуализму заснованом на идеји сопственог одређења простора, правца и циљева деловања. Питање социјалног, културног и економског капитала може, али не мора утицати на смисао перформанса идентитета или стратегије опстанка појединца.

Први саговорник („А”) представља модел посебности који проистиче из традиције пренесене путем породичног наслеђа, а чију практичну примену дефинише релативно раширени проблем села. Саговорник наратив своди на истицање знања и вештина, док, најчешће, случајно открива и интимни, метафизички предзнак сопства. Саговорник је своју идентитетску позицију дефинисао физичким и културним простором заједнице на чије потребе одговара кроз традицијску улогу „змијара”.

У многим селима данас постоји потреба да се реши проблем змија којих, по исказима, „има више него раније”. Разлог због ког многи испитаници сматрају да данас има више змија, лежи у два, пре свега, социјална и културна разлога која сам идентификовао у наративима житеља неколико села: прво, простор заједнице се, услед депопулације смањује, те „природа” потискује лимиалну границу ка унутрашњости заједнице. Змије се више појављују на ободу, али и у унутрашњости села. Други разлог проистиче из одсуства човека у атару природе. Данас се много ређе залази у пашњаке, ливаде и шуме, будући да је становништво све старије и мање мобилно, те су многи некад заступљени аспекти локалне привреде, сведени на маргину. Како једна старица истиче: „некад смо вукли дрва из шуме... и било је много стоке свуда, стално... а данас нема нигде... а кад нема човека и стоке по ливади и шуми... долазе змије”. Змије, по томе, симболизују идеју по којој природа потискује простор културе.

Последњи исказ можемо узети са задршком, као етноекспликацију, но можемо приметити да промене етнолика, технолика и економика (Арадурај 2004) у многоме мењају свакодневницу села, а тиме и хабитус појединаца. Генерације становника села данас сведоче о индустријализацији и урбанизацији као процесима који су у ери социјализма, али и пост-социјализма мењали њихово окружење. Наратив о маргинализацији села присутан је у многим заједницама, у случају змија као локалног проблема, адресира проблематику изостанка модерних институција, односно (не)активности државних органа који би, по логици централизоване државе, имали задатак да регулишу присуство дивљих животиња у сфери људи. Појава змије или других животиња које се везују за природу, посматра се као аберација, измештеност, нечистост или опасност проистекла из шире друштвене дискрепанције (Daglas 2001, 12-13). У таквој ситуацији, заједница решења локалних проблема може тражити у традицијским институцијама или фигурама.

Змијар би, у том смислу, представљао особу која „лечи заједницу-”,¹⁴ односно уклања аберацију отелотворену у змији чија појава озна-

¹⁴ У Србији се змијари углавном баве хватањем и уклањањем змија, али по неким традицијама имају и додатну улогу лечења, посебно код уједа змије. Но, чешће сам бележио да жене имају улогу исцелитељки, користећи лековито биље, бајање и друге праксе за лечење повреда и болести. Неке од тих жена сарађују са змијарима или имају знање о лечењу змијских уједа код људи или животиња. Тако се границе између змијара и исцелитеља често преплићу, вођене локалним веровањима и традицијама.

чава социјални проблем. Његова улога била би одржавање еквилибријума, односно простора међусвета заједнице (културе) и природе непроходним. Ради се о симболичкој али и практичној заштити, будући да се (многа) села, условљена глобалним токовима, све брже смањују и нестају (Žakula 2012).

Саговорник „Б” као змијар, такође, наступа из позиције практичности и у случају нужде, али је одсуство његове идентификације са локалним традицијама проблематично. Наиме, вештине ове особе многи у околним селима хвале, мада се став мења када се наметне питање о пореклу његових „моћи”. Овај однос можемо описати као амбивалентан, будући да га једни поштују, а други од њега стрепе. Иако се зна у ком је селу особа рођена, мало је ко повезује са овим крајем, те је посматрају као бенигну луталицу или пустолова – особењака.

Особа „Б” своја знања и „моћи” није наследила посредством породице, а свој идентитет не дели са локалном заједницом. За време истраживања народне културе и локалних веровања, саговорник је дао одговоре који се нису поклапали са моделима присутним код других житеља ових села.¹⁵ Стекао се утисак да је суживот са житељима села, и однос према културној традицији окружења, саговорник доживљавао више као нужду, него избор. Од како му се породична кућа урушила, а будући да нема живих сродника, „особа Б” живи у напуштеним кућама или у помоћној згради локалног манастира. Увек је обучен у војничку гардеробу, те пешице, и лети и зими, обилази брдовите крајеве овог Србије. Иако постоји позитиван став о његовом деловању, змијар „Б” се у заједници доживљава као „чудак”, јер своје „моћи” није „наследио” нити развио по традицијском кључу. Будући да иза логике и мотивације деловања овог појединца „лежи нешто друго”, локална заједница га не може разумети користећи уврежене културне или религијске концепте.

Проналажење или хватање змија за особу „Б” представља некада потенцијално уносан пословни, а данас хуманистички потез или елемент трансформативног искуства, но не и суштину самоспознаје. „Б” наступа као индивидуа, вођена езотеријским идејама о универзалности за којом трага, пре него мотивом деловања у служби села. Овај појединац себе види као духотрагача из чега проистиче лутање, односно трагање за сопством скривеним у спиритуалном међусвету

¹⁵ Ова истраживања, као и иницијални интервју са особом „Б” спровео сам са колегом Младеном Стајићем, а потом и Марком Пишевим.

природе и културе. Мало је рећи да овакав резон, посебно изражен кроз терминологију „њу ејца“, науке или езотерије, не може наићи на разумевање локалне заједнице. Но, „Б“ истиче став по ком је важно проћи трансформативни пут одређен универзалним принципима, пре него сопство подредити нормама окружења.

Особа „Б“ се данас „бави“ ловом на змије само у случају да житељи околних села затраже његову интервенцију. Када делује у корист заједнице, овај појединац, социјално и економски угрожен, наилази на позитивну реакцију окружења која му омогући да дође до хране, а некада и смештаја.¹⁶ Потискивање интимног аспекта идентитета, адаптација правца и поља деловања, представљају основу стратегије опстанка условљеног свешћу о позитивном облику припадања.

Позиција особе „Ц“ је сразмерна њеном идентитету дефинисаном неконформизмом атипичним за село. Ову особу, захваљујући гласинама о сну који смо описали, предању о наслеђу „моћи“, преко деде здухаћа, те атипичним идејама и алтернативним правцима деловања, заједница препознаје као особењака. Чак и да је атрибутска веза између деде и унука била препозната као традиционална и истоветна, данас би пре представљала аберацију него благодет у селу у којем „здухаћ“ није више потребан или је пак, замењен модерним институцијама државе.¹⁷

Ова особа је измештена, социјално и економски ситуирана, те даље бављење духотражењем везује за личне аспирације и град. Своје деловање, односно „специјализацију“, саговорник је конструисао кроз надградњу традицијских атрибута здухаћа, „напуштање тела“, одлазак „на небо“, прилагођених контексту езотеријских идеја о астралном простору који не само да није аналоган селу, нити граду, већ је усмерен глобалном, спиритуалном и универзалном.

Саговорник „Ц“ идентитетски се највише удаљио од социјалног и културног окружења чије га је наслеђе, кроз породицу, одредило,

¹⁶ О крајњем виђењу ове особе сведочи чињеница да „Б“ није могао да сакупи новац нужен за уплату која би му омогућила стицање права на пензију, што је у околним селима изазвало реакцију, те се нашло неколико људи који су новац скупили и помогли му.

¹⁷ Срео сам неколико људи који имају између осамдесет и деведесет година и који сами изводе ритуале терања облака, али не на исти начин као здухаћи. Са друге стране, само у неколико случајева сам, и то ове године, бележио меморате који су говорили о појединцима који су, пре много деценија, падали у транс, „умртвили се“ или „нестајали“, те се, након олује, „враћали у село... све исцепани, израђављени и преморени“. Но, помене *активних* „здухаћа“ бележио сам јако ретко.

док су га образовање и личне аспирације усмериле ка простору деловања у ком је, некада, фигурирао „здухаћ”, са другачијим циљем и међу другачијом врстом ентитета. Саговорник је отишао корак даље у измештању у односу на претка или претходни пример („Б”), те је развио сопствени *модус ојеранги*, који превазилази лечење сеоске заједнице, „терање несмирених душа на облацима” или „призивање и хватање змија”, већ се „специјализовао” за „лечење” душа (и) људи из целог света. У том контексту, одступање од норми у односу на заједницу порекла чине овог појединца аберантним из угла нормативе заједнице. За „Ц”, појам заједнице поприма флуидан карактер, постајући део универзалног простора људских потреба и проблема, на које традицијска знања села, али ни модерне институције, не нуде адекватне одговоре.

„Моћи” или мотиви овог појединца нису разумљиви нити сразмерни потребама заједнице која га сматра особом која се не уклапа у норму припадања”. Код овог појединца амбиција није била да кроз исказе о трансформативном искуству, или правцу деловања, постигне прихватање од стране села, већ да осигура валидитет свом субјективном, онтолошком доживљају стварности. Зарад слободе да живи на њему својствен начин, саговорник напушта сеоску заједницу засновану на принципу међусобног познавања, те прешавши у град прихвата улогу анонимуса (у урбаном окружењу) неопходну за несметано и индивидуално „деловање”. Његова посебност пружа смисао животу, омогућавајући му да пронађе нишу постојања изван свакодневнице села и града, далеко од конформизма, буке и отуђења.

ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Већ сам истакао важност посматрања савремених инкарнација традицијских, сеоских феномена, кроз призму односа између шаманизма и неошаманизма. Иако ове феномене може раздвајати културни или историјски јаз, повезује их заједнички мотив – лечење ближњих или заједнице, прилагођен различитим контекстима. На сличан начин позицију предака и потомака у селима обједињује идеја „моћи”, било наслеђене или стечене кроз праксу, али увек конструисану и репродуковану у односу на савременост. За разлику од шамана, са којима саговорници деле сличности, па чак и искуства блиска смрти или визије, наведени примери деловања чешће не подразумевају традицијом установљен модел, већ као у случају неошамана, алтернативне интерпретације поменутих традиција. Посредством спиритуралности, саговорници настоје да, сваки на свој начин, повезујући

различите традиције, овладавају сазнањима и моћима којима би утицали на окружење, било да се ради о хватању змија или регулисању декаденције савременог друштва.

Моји саговорници, посебно особе „Б” и „Ц”, кроз трансформативна искуства развијају идентитете налик неошаманима, не у смислу неаутентичности која се често везује за тај феномен, већ кроз (ре)дефинисање когнитивне, културне и друштвене позиције из које појединац ступа у интеракцију са светом у потрази за одговорима. Они користе алтернативне изворе знања и моћи како би „исцелили” појединца, заједницу, друштво или цивилизацију у областима где традицијски модели и модерне институције (религија, наука) не пружају задовољавајуће одговоре, истовремено истражујући нове стратегије опстанка које надилазе устаљене и ригидне обрасце бивствовања и деловања у савременом свету. Другим речима, саговорници своје деловање дефинишу дедукцијом или индукцијом, применом универзалних идеја на питања локалне заједнице, или пак, тражењем универзалних одговора у локалним појавама. У овом контексту, одговори или помоћ траже се у простору оностраног.

У сва три случаја, иако заједница делује као доминантни оквир за интерпретацију оностраног, субјективна перспектива одређује правац измештања индивидуе – према „горњем” свету (небу, васиони) или „доњем” свету (подземљу), у односу на средњи ниво (земља, заједница, оностраност). „Горњи” и „доњи” свет често, у зависности од контекста, у многим културама симболизују просторе комуникације с душама, демонима, животињама, нељудским и спиритуалним ентитетима.

Саговорник „Ц”, као и његов предак, делује у простору горњег света. Идеја везе неба и земље, односно живих и мртвих, кључна је за разумевање здухаћа чији је начин деловања подразумевао измештање из физичког света и борбу са измештенима, „обешењацима” и алама, демонима атмосферских појава. Ако је предак саговорника „Ц” био здухаћ, приметимо да је део „моћи”, по исказу ове особе, пренесен на наредне генерације. Треба нагласити и шири друштвенополитички контекст социјализма који је учинио да „пренос моћи” са претка на потомка *прескочи* једну генерацију. Како саговорник истиче (верује), постоји моћ коју је наследио, али и знање које је развио како би могао да напушта тело и одлази у астрални свет. Ипак, овај појединац се не бави терањем „обешењака” или „ала” које данас „регулишу антиградоносне ракете”, већ у овом простору настоји да утиче на друге (друштвене) појаве које препознаје као последицу савременог постсоцијалистичког друштва.

Он није изабрао да се бави змијама јер себе не повезује са сеоском заједницом, а тиме, уско, ни њеним проблемима. „Ц” настоји да утиче на ментално здравље, душевна обољења, стрес, зависност или депресију код људи у градском окружењу, користећи медијум спиритуалности неопходан за размену знања и интеракцију са другим исцелитељским или угроженим ентитетима. Он успоставља равнотежу између измештености и позитивне, функционалне менталне позиције, користећи се природним и универзалним принципима који су, по њему, угрожени дисфункцијама модерног начина живота. Управо зато што своју сферу деловања није одредио по традицијском обрасцу, као што је случај са здухаћима или змијарима, ова особа успева да обједини наслеђе сељаштва, али и урбане и глобалне феномене – попут западне (псеудо)науке, езотерије и спиритизма – у хибридни модел деловања који се може описати као (урбани) езо-терик или неошаман.

Змијари, на први поглед делују практично и овоземаљски оријентисано, али такође представљају медијаторе светова. Улога змијара подразумева посредовање између света природе и културе, често кроз међупростор спиритуалног. Змије, у народним веровањима, представљају хтонска бића која повезују подземље и оностраност као однос човека и природе, али и потомака и предака (живих и мртвих). Познати су наративи о „кућној змији” или „чуваркући” која живи у лиминалном простору дома, под прагом. Таквој змији, блазnavу или блазnavцу (Kulišić, Petrović & Pantelić 1970, 156) некад су људи остављали зделе са млеком како би их умилостивили верујући да оне у подземном свету могу комуницирати са њиховим прецима, или бити персонификације покојника (Kulišić, Petrović & Pantelić 1970, 157).

Но, змија у селу данас, најчешће, бива препозната као пошаст, симболички нечист, опасан ентитет из чега проистиче улога змијара који наступа у циљу разрешења кризе и остваривања еквилибријума. Змијари тада делују како би се уклонила опасност, али и избегло убиство змије, често перципирано као грех.¹⁸ Проблем са змијом није нужно њена зла природа или бескорисност јер она се храни штеточинама које сметају житељима села. Проблем је, чини се, њена симболичка измештеност у односу на пожељну позицију везану за шуму или лиминалну међу села и природе (ораницу). Улога змијара је, у практичном смислу, проналажење змија. За то се користе знања о

¹⁸ Наравно, ово не значи да, шетајући покрај њива, нисам наилазио на змије убијене ашовом или мотиком.

станишту и начину живота ових рептила, али и предосећај, или зов, који води овог посебног човека змији и обрнуто.

Овај „осећај”, или „комуникација” са светом природе, типично проистиче из традицијског наслеђа путем породичног наслеђа („А”), или у случају змијара „Б”, овладавањем моћи кроз нетрадицијска знања. Поменуто производи околности у којима је, посредством ани-мистичког принципа, комуникација и интеракција човека и звери могућа, а усмерена остваривању еквилибријума, све ређег у свету људи, а својственом природи.

Разлика између змијара „А” и „Б” јесте у простору идентификације и перформанса, али и аспирација. Змијар „А” је потпуно прихватио улогу локалног змијара, усмеравајући употребу моћи са средњег на доњи свет (обрнуто од претка здухаћа). На сличан начин соба „Б” види смисао свог трансформативног пута у овладавању моћима комуникације са светом природе и спиритуалног, доњег и горњег света, од чега је интеракција са змијама само један део. Особа „Б”, слично особи „Ц”, наликује езотерику или неошаману, појединцу способном да превазиђе стеге географског и културног окружења, те трага за универзалним, учитаним у однос континуитета и дисконтинуитета, традиционалног и модерног, односно локалног и глобалног. Оно што разликује „Б” и „Ц” јесу социјалне околности које утичу, стимулативно или рестриктивно, на развој мисли или деловања ових особа.

Саговорнике разликују генерацијска, социјална и културна позиција што се неретко осликава у мотивацији и правцу трагања за изворима сазнања и моћи. Поменуто се одражава и на идеју сопства, те смисла бивствовања сваког од ових појединаца у односу на замишљену заједницу. Поменуто је утицало и на преиспитивање традицијских концепата препознатих као, по форми застарелих или нефункционалних артефаката прошлости, али по садржају битних аспеката породичног или метафизичког наслеђа.

У том смислу, саговорник „А”, змијар, потпуно се поистоветио са породичним наслеђем, традицијом и потребама заједнице, градећи свој (јавни) идентитет по том кључу. Трећи саговорник, „Ц”, представља модел који је идејно и атрибутски заснован на примени знања и моћи проистеклих из традиционалних концепата попут здухаћа интерпретираних кроз призму модерних, езотеријских идеја. Овај саговорник је идентитетски ближи концепту неошаманизма, или урбаног езотерика, него традицијском концепту здухаћа попут свог претка. Саговорник „Б” физички припада сеоској заједници у којој, по потреби, решава проблем са змијама. Он себе не идентификује

са традицијом везаном за село, већ настоји да овлада атипичним знањима и моћима применљивим на шире, физичке и спиритуалне просторе прожимајући идеје различитих културних, филозофских и религијских традиција као и (псеудо)научне концепте кључне по конструкцију хибридног модела који би га описао као руралног езотерика.

Дакле, сваки од саговорника „гради“ сопствени идентитет кроз преиспитивање традицијских и модерних идеја о свету који их окружује, те сопственом месту у јасно одређеној или флуидној заједници. У том смислу, савремени однос према традицијским концептима, попут змијара, или према хибридним моделима, попут неошамана, може се посматрати као последица „демократизације шаманизма“ или „оностраног“, карактеристичних за постсоцијалистичко друштво, село и град. Феномен хибридизације социјалног окружења и културног идентитета саговорника, по томе произилази из, односно, надовезује се на изазове савремености, која намеће, у случају мојих саговорника, потребу за приступима и решењима другачијим од идеја традиције сељаштва или у контексту социјализма, доминантних и модерних институција државе.

По томе, концепт хибридног друштва, у оквирима постсоцијализма и савременог света, као концептуалних основа овог истраживања, не подразумева херметичност и ригидност културних појава на селу, већ кросгенерацијски, али пре свега кроскултурни дијалог, који одражава флексибилност и адаптабилност, пресудне по промишљање модела социјалног припадања, културног идентитета и доживљаја стварности. Ако разумемо хабитус, односно, социокултурни контекст идентитетског перформанса саговорника, не можемо открити саму стварност, нити у потпуности разумети веровања или уверења саговорника, али можемо наслутити околности и аспирације које су их, у потрази за припадношћу и смислом, мотивисали да верују и кроз веровања граде алтернативне светове и своје улоге, односно, места у њима.

Литература

- Abeje, Melake. 2020. „Postmodernism: Key Theoretical Perspectives and Relevance in Anthropology”, Ethiopian Civil Service University: 1–21.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press.

- Apaduraj, Ardžun. 2011. *Kultura i globalizacija*. Biblioteka XX vek.
- Bandić, Dušan. 2008. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Biblioteka XX vek.
- Bauzinger, Herman, 2002. *Etnologija*. Biblioteka XX vek.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Canclini, Néstor García. 1995. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. University of Minnesota Press.
- Crone, Katja. 2020. "Personal Identity, Transformative Experiences, and the Future Self." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20: 299–310.
- Daglas, Meri. 2001. *Čisto i opasno*. Biblioteka XX vek.
- Dirkem, Emil. 2007. *Društvo je tvoj bog*. Institut za sociološka istraživanja, Filozofski fakultet.
- Đorđević, R., Tihomir. 1953. "Vampir i druga bića u narodnom verovanju i predanju." *Srpski etnografski zbornik* 46 (Drugo odeljenje, Život i običaji narodni knj. 30): 148–283.
- Elijade, Mirča. 2004. *Sveto i profano: Priroda religije*. Alnari.
- Glas, Gerrit. 2006. "Person, Personality, Self, and Identity: A Philosophically Informed Conceptual Analysis." *Journal of Personality Disorders* 20, no. 2: 126–138.
- Halpern, Džoel M. 2006. *Srpsko selo*. Srpski genealoški centar.
- Hanegraaff, J., Wouter. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Brill.
- Hercfeld, Majkl. 2004. *Kulturna intimnost*. Biblioteka XX vek.
- Ivanescu, Carolina & Sterre, Berentzen. 2020. "Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism." *Religions* 11: 362.
- Karadžić, Vuk. 1964. *Vukovi zapisi*. Inicijal SKZ.
- Kanu, Terzila, Gato. 2008. *Veštice*. Clio.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology, Volume 1*. Preveli John & Doreen Weightman. Harper & Row.
- Leeming, David A. 2014. *The Serpent: A Mythological Perspective*. Oxford University Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1922, 'Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea', *Studies in Economics and Political Science*, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Matejić, Julija. 2012 "Diskurs postgeneracije – Sećanje i identitet počinilaca i žrtava holokausta." *Filozofija i društvo* 13, no. 3: 79–90.
- Partridge, C. 2004. *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. T&T Clark.

- Pavković, F., Nikola. 2014. *Studije i ogledi iz pravne antropologije*. Srpski genealoški centar.
- Perrin, Michel. 2010. *Šamanizam*. Jesenski i Turk, Zagreb
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Šešo, Luka. 2016. *Živjeti s nadnaravnim bićima*. Naklada Jasenski i Turk.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
- Žakula, Sonja. 2012. "Da li kiborzi sanjaju biomehanike ovce? Telo i hiperrealnost." *Antropologija* 12, no. 2: 43–61.
- Srpski mitološki rečnik*. 1970. Uredili Špiro, Kulišić, Petar. Ž., Petrović & Nikola, Pantelić. Nolit.

Примљено/Received: 28. 01. 2025.

Прихваћено/Accepted: 29. 04. 2025.

