

Биљана Сикимић  
Балканолошки институт САНУ, Београд

## ВАМПИРОВИЋ У НОВОМ БРДУ: ПОЛИТИКА ТРАНСКРИПЦИЈЕ И ИНТЕРПЕРФОРМАТИВНОСТ

**Апстракт:** Анализа транскрипта разговора снимљеног у једној косовској енклави показује начине на које се може интерпретирати исказ саговорника који укључује и демонолошко предање (наратив: мемо-рат) уз увид у перформативни контекст. Са прагматичког аспекта указује се на неколико нивоа унутрашњих и спољашњих комуникативних система таквог текста. Анализира се улога случајно присутних лица ('публике') на обликовање извођења као и реферисање на простор као елемент 'сценографије'. Етнографски садржај исказа пореди се са постојећом 'класичном' етнографском грађом (вампир, убица вампира, локални етнографски контекст).

**Кључне речи:** политика транскрипције, интерперформативност, интертекстуалност, комуникативни системи текста, енклава

Прилог који следи креће се на пресеку лингвистичке антропологије и фолклора, померањем од једне, јединствене говорне ситуације ка идеји да су чак и једноставни говорни сусрети прожети интертекстуалним дијалозима и дијалошким референцама ка речима других. И у савременој фолклористици долази до помака од бахтиновског концепта дијалога и полифоније, карактеристичног за осамдесете и деведесете године 20. века, ка разумевању дијалога: дијалог није само екстерни механички однос између два гласа у јединственом/једном контексту, већ је и посредована веза између жанрова, контекста, текстова (интертекстуалност) и перформанса (интерперформативност), на пример у радовима англосаксонских теоретичара фолклора Лија Харинга и Ричарда Баумана. 'Таргет' дијалог објављене етнографије постаје релевантан не само за етнографе већ и за наше саговорнике на терену (Бауман 2004), наши саговорници добровољно разговарају са нама јер желе да њихове речи чују и други, они једнако изводе перформанс за замишљену публику неких одсутних других. Тај таргет дијалог (етнографска студија) увек је већ интертек-

стуално присутан, пројектован, у изворном дијалогу или перформансу (етнографском сусрету), не само за етнографа већ такође и за извођача.

Дебора Танен (Tannen 1989) сматра да је антрополошки пројекат истовремено и научни и хуманистички и естетски; да постоји тензија између знања, вредности и етике, и да ова тензија остаје у коначном резултату нерешива. У методолошком погледу и овај прилог има за циљ да буде релевантан за антропологију фолклора а да не пренебрегне основне поставке прагмалингвистике, те би се могао означити као методолошки еклектицизам или плурализам. Будући заснован на резултатима теренског рада (и то обављеног под специфичним околностима једне косовске енклаве током лета 2003. године), прилог инкорпорира и интегрални текст транскрипта одговорајућег дела разговора без икаквих накнадних интервенција.<sup>1</sup> Стварност и свакодневица енклаве у овом одломку транскрипта рефлектују се само накнадним појашњењима неформалне комуникације истраживача и саговорника: августа 2003. код саговорнице МС, која стално живи у новобрдском селу Извор, у гостима су били син и унук, у то време расељени са Косова.<sup>2</sup>

Структура рада је троделна: у првом делу се разматра могућност примене теоријских поставки интертекстуалности и интерперформативности за антрополошко-лингвистичку анализу. Следи транскрипт одабраног фрагмента теренског интервјуа, а затим његова анализа кроз комуникативне нивое текста, интерперформативне елементе (публика, ауторитет наратора, сценографија) и лингвистички коментар на трагу словенске етнолингвистике.

#### *Антрополошко-лингвистички еклектицизам*

Следећи теоријски постулат који се прихвата у овом прилогу је сте 'наивност' као антрополошка обавеза: стручњаци из различитих хуманистичких дисциплина могу овакав приступ сматрати 'наивним' због присутне, наизглед аматерске употребе различитих врста информација. У питању су 'наивност' извесног епистемолошког плурализма и наратив-

<sup>1</sup> Нова, прилично ретка истраживања традицијске културе и језика Косова и Метохије, углавном су предузимана класичним методама (лингвистичка, антрополошко-лингвистичка, фолклористичка, етнографска), а социолошка и антрополошка истраживања идентитета словенског становништва због деликатности теме често су носила печат ургентне антропологије и извесну количину аутореклексивности (ова аутореклексивност посебно је изражена у зборнику радова Nedeljković 2008).

<sup>2</sup> Разговор је резултат теренских истраживања у оквиру пројекта „Словенски говори на Косову и Метохији“ Института за српски језик САНУ, Београд, финансираног од стране Унеска.

ни еклектицизам, тако да антрополошки извештај подразумева конверзацију различитих епистема, адекватно репрезентовање локалне конверзације епистема и примену епистемолошког опортунизма у анализи. У антропологији се даље инсистира на епистемолошкој комплементарности и одбијању епистемолошке резолутности. Еклектицизам подразумева лоцирање људског понашања у више од једног референтног оквира истовремено.

Антрополог може да напише извештај који 'конверзира' са самим собом у плурализму различитих гласова, где сваки глас епистемолошки преиспитује могућу довршеност сваког другог. Антрополог може да понуди опис који представља конверзацију друштвеног живота онако како је (различито) проживљен у индивидуалним интеракцијама. У таквим „про-визорним писањима“ антрополог може у читаоцу да изазове осећање „непотпуног/незавршеног пројекта“ (*incomplete project*), какви су, уосталом, и друштвено-културни живот и његова репрезентација.

### *Интертекстуалност и интерперформативност*

Сасвим су умесне примедбе Дејвида Гаја (Gay 2000) да процес едитовања фолклорног текста није ни објективан ни неутралан чин. Генерисање и едитовање није никада објективна транскрипција емпиријски реалног текста. У питању је интерпретативан процес који производи одређене чињенице на којима се заснива истраживање. Едитор фолклорног текста има могућност да из изворног материјала одабере релевантна 'факта' која ће бити коришћена у стварању објављеног текста. Процес селекције је креативан и интерпретативан чин који чињеницама даје посебно значење. И у анализи која следи лако се откривају идеологија и одређена традиција едитовања сличних фолклорних текстова.

За наше истраживање важно је разматрање посредованих перформанса/извођења: 'изворни' дијалог преносе посредници, он треба да буде ре-изведен у 'таргет' дијалогу за различите реторичке или прагматичке ефекте (Bauman 2004: 128–158). Указујемо и на значај Бауманове критике наше сопствене етнографске предилекције за аутентичне аутобиографске наративе који су изведени (без перформанса) по први и последњи пут пред истраживачем. Такве 'животне приче' третирају се као да су једина врста наратива вредних снимања и истраживања, третирају се као да су универзални априорни жанр који вероватно открива више о начину на који наша етнографска традиција ненамерно инкорпорира категорије психоаналитичког кауча. Бауманова критика начина на који су категорије 'смештеног дијалога' или 'разговора у контексту' постављене као универзални априорни или основни жанр. У том пуританском трагању за обич-

ним, свакодневним, аутентичним и неисправљеним, искључено је заиста много занимљивих прича и наратора.

Кроз ову теоријску призму биће преломљено извођење фолклорног текста саговорнице МС из Новог Брда: однос интертекстуалности који повезује њену причу са антецедентном причом представља интеракциони подухват/чин, део њеног управљања наративним извођењем (Bauman 2004: 2). Бауманова перспектива је заснована на концепцији друштвеног живота као дискурзивно конституисаног, произведеног и репродукованог у 'ситуационим' говорним чиновима и другим значајним праксама које су истовремено укоренење у своје 'ситуационе' контексте употребе и превазилазе их, оне су интердискурзивним везама повезана за друге ситуације, друге чинове. Друштвено-историјски континуитет и кохерентност који се показују у тим интердискурзивним односима почива на културним репертоарима концепата и пракси које служе као конвенционализовани оријентативни оквири за производњу, рецепцију и циркулацију дискурса (Bauman 2004: 2).

Теоретичари фолклора сматрају да су перформативне форме свесно традиционализоване у комуникативном репертоару заједнице, али се оне савременим теренским истраживањима руралних заједница показују само на примерима појединаца. Ове форме се разумеју и конструишу као део продужене сукцесије интертекстуално повезаних реконтекстуализација (Bauman 2004: 8). У пракси је изводљиво и скалирање (енг. *calibration*) интертекстуалних односа (Bauman 2004: 10).

Ли Харинг (1988) увео је термин интерперформанс да би истакао динамику перформанса у производњи интертекстуалности:

What is most relevant to the notion of interperformance is that the rules for narrative performance are "traditionalized". Thus if a narrator is perceived as conforming to the rules, he can imitate or even parody a predecessor. (Haring 1988: 366)

Могуће је дистанцирање извођења од успостављеног прецедента или блиска репликација прошлог извођења. Интертекстуалне праксе могу бити традиционализација или ауторизација (идеологија извођења).

Узгредно се у овом прилогу поставља и питање важности једног 'демонолошког предања' за локалну заједницу. По основним критеријумима, анализирано предање се и данас, бар у две генерације (најмлађој и најстаријој) сматра истинитим. Показаће се да свет овог 'предања' наликује садашњици, али је важан само делу заједнице и, парадоксално, истраживачу у име прокламованих циљева заштите 'нематеријалне баштине' као заједничког добра. Показује се и релативност границе истинитости: 'предање' није истинито само за једног човека из сасвим случајно састављене 'публике', за нараторкиног сина.

Фоклориста Маја Бошковић-Stulli (2006) позива се на скандинавског теретичара фолклора Бенгта Холбека који истиче да је фолклор локалан, или је везан за полне и генерацијске групе, или занимања, породице, чак појединце, а веома ретко за широке целине као што су нације. Значења фолклора се могу разумети само као жива комуникација, фолклор је процес, динамичан однос који садржи и властите интерпретације и коментаре. Антрополошко-лингвистички прилози, засновани на теренским истраживањима расељених лица са Косова (нпр. Сикимић 2004, Ђирковић 2004), већ су указивали на метатекстуални коментар „истинитост текста“ и на језичка и етнографска факта у оквиру фолклорног наратива.

Маја Бошковић-Stulli указује на значај контекста који исказује сам приповедач, а који садржи његова тумачења, коментаре, веровања, упућивање на традицију, моралне оцене, сведочење о истинитости, односно – метатекст. Лишена свог метатекста, прича више није ни истинита ни потпуна (Bošković-Stulli 2006: 141). Приповедачи уносе у причу модернизације, појмове и речи из другог дискурса, наивне адаптације, анахронизме, а смена управног и неуправног говора у истој реченици показала се као функционалан начин експресије (Bošković-Stulli 2006:143). У своје причање проведач може укључити стварне предмете и простор, као да су то сценски делови (Bošković-Stulli 2006: 146), али причање приче ипак није позориште. Осим тога, при директном саопштавању поједине приче нема места варијантама. Најближе изворном оригиналу стоје савремени звучни и видео записи и њихове дијалектолошке транскрипције. Текстови у фолклористички приређеним издањима нису акцентовани, а толерише се и местимично поправљање текста (Bošković-Stulli 2006: 177).

Истраживач фолклорног театра, Иван Лозица, указује на представљање као сферу људске делатности унутар које је позориште само један од институционализованих типова (театрално понашање /представљање човека у свакодневном животу, театрабилно представљање групе и 'права' театарска представа). Типове представљања истражује на нивоима текстуре, текста и контекста, при чему је контекст најважнији јер укључује и појам традиције, мада не разрађује посебну антрополошку перформативну теорију. На граници причања и представљања Лозица уочава разлике између казивања о измишљеној збиљи и показивања измишљене збиље (нарација и презентација) на нивоу геста и покрета, те на слушном, вербалном нивоу (уп. нпр. Lozica 1988).

Фолклорни наратив преноси неко знање (о локалној историји, тајанственим силама), односно 'поетско знање' потребно људима ради приснијег односа са завичајем и одржавање свог духовног континуитета (Bošković-Stulli 2002: 47–64). Тежиште нашег прилога није на уметничким својствима фолклора него на комуникацијском процесу. Теренска истраживања данашњег загребачког Института за етнологију и фолклористи-

ку показала су да су традицијске ситуације у којима су се људи окупљали и причали приче биле већ почетком педесетих година 20. века ретке или да их више није ни било (Bošković-Stulli 2006: 138). Разговор, чији транскрипт следи, вођен је приликом случајног, ненајављеног доласка у кућу нараторке МС у потрази за саговорницима расположеним да део свог времена проведу у разговору са непознатим истраживачем.

### *Транскрипт*

Транскрипт дела разговора вођеног 1.08.2003. у с. Извор, махала Мирковци (Ново Брдо, Косово), са МС, рођеном 1943. у истом селу. У разговору, који је трајао око 120 минута, учествују син (Син) који повремено излази из просторије и унук (Унук) МС, разговор водила Биљана Сикимић (БС). Разговор се одвија у соби, у кући саговорнице. Истраживачеве интервенције су у загради, означене курзивом.

*(А, кажите ми, шта су то сотоњаци?)*

МС: Сотоњаци?

*(Аха.)*

МС: Тој су вампири. Да ти ја причам, сотоњаци.

*([Сину МС] Само престани да се смејеш, избацићу те из собе.)*

МС: [Свом сину] Тропа крава, лепо чујем звоно.

*([Сину МС] Ајде.)*

МС: [Свом сину] И за мумуруз, докарај.

Син: Добро, ти причај о сотоњаци.

МС: Иди. Причаја је мој татко, ти можда немаш време ја да ти причам ту историју?

*(Имам. Него ви немате, синови вам дошли, ја морам да идем.)*

МС: Па шта ако син, ја те нуди да спреим ручак, сад ти кажеш не, а до саг све би било готово.

*(Не, не, ја сам дошла да причам са вама. А ручак ћете са синовима.)*

МС: То ја да ти причам, на мојега татка била нека сестра, тамо удата у тој село, Драговац се зове, знаш. А он бија момак, чуваја стоку. Сестра му умрела, на мојега татка, и он зашта да седи кад му сестра умрела, зет да га гледа – н<sup>е</sup>ће. И он сахранија сестру и дошао овде. [Детету: Полако!] Дошао овде мој татко. Кад дошао овде они пожњели кукуруз, ми кажемо – да љуштимо, знаш, много се родија, и да љуштимо кукуруз туја. И каже: „Љуштимо онај кукуруз, месечина греје, кад,“ каже, „онај куп велики кукуруз, а ми смо се сабрали.“ [Детету: Немој, иди, бре, натам, немој на куд мен.] „А ми смо се сабрали,“ каже, „око петнаес, дваес.“

Син: Може сок, хладан је?

*([Сину МС] Не, не, хвала.)*

МС: „Да љуштимо онај кукуруз, теге кад пуче,“ каже, „кула.“ А ми кажемо – сабља, онај, бритве ги викали раније оној, сабља нека, знаш, без корице, само сабља.

*(Добро.)*

МС: Оно, знаш како изгледа сабља, исто оваква али избушена рупица има и саг, на оној рупицу, они, врга тој време гу викали, знаш. Канап неки,

знаш. И каже: „Ми љуштимо, и кад пуче,“ каже, „у онај куп, вооо-дум, нави се колац, нави се,“ каже, „онај сабља у кукуруз.“

Унук: То си већ причала.

МС: Причала сам ги ја на моји унуци.

*(Видим како гледа.)*

МС: Јес. ’Што је овој, што је овој, што је овој,’ каже, „никој не знаја.“ И мој татко, сирома, Бог да га прости, каже: – „’Знам,’ каже, ’моја сестра Стојна. Дошла,’ каже, ’по мене.’ – ’Не, бре.’ – ’А, а.’

Унук: Дошла је.

МС: Оставили они оној, прекинули, набио се колац, сабља у ку-, мумуруз. – ’Што да радимо?’ – ’Ајде,’ каже, ’ће идемо код кућу да вечерамо.’ Та време оцак, крља велика у оцак, а немали ни св<sup>е</sup>ћа, воденичарско ми смо га викали, газдениче, тој време. Воденичарско газдениче, у воденицу кад млели, па знаш, упали онај газдениче у воденицу, и каже: – „Упалимо на тај крај,“ каже, знам гу ја туј кућу, стара је била, мали прозор, помали од овај, и дошли: – „Ајде да вечерамо,“ крља у оцак гори. А од теј, конопље га викали, оно имало, знаш, бре овакве ручице дебелина. И, каже: – „Толито и запалимо ми, овакој,“ каже, „и вечерамо. Ајде да легнемо.“ Вечерали, ајде, ко што сам ти причала, слама, знаш, черге, и каже: – „Заспали смо. Чујемо стока, клопета, талића, звонића, тропау“, каже, „по обор“, исти овај обор овде де сам саг. – „Дај да изађемо.“ Кад да изађу, стока не да иде ни натам ни натам, врти се, каже, ко пита у тепсију кад направиш. Не пушта ги она да отине, не лево не десно. Полак, полак, полак, каже, затвори ги, па у шталу, стока, све, улеже у шталу. Кад улеже онај стока у шталу, каже: „Ми седимо, не смијемо да искочимо, како оно дрво,“ ми викамо, знаш, оној баглама, знаш, „ставимо, такој,“ каже, стока затворена. „Туј ноћ некако прекарамо, а увечер,“ имале, знаш, неке лејке, ми смо ги викале, ако си видела негде лејка, знаш, па има онај дршка дугачка.

Унук: Што се црпе вода.

МС: И лејка тој време било. А имала [гуна?] на таван и теј лејке, а она уђе у лејку, тај вампировић, вампир, и у лејку. И каже: „Ми спавамо, чини нешто по таван дага-дага-дага-дага-дага-дага. Туп, пуче лејка. Кад,“ каже, „ми ћутимо,“ ет-ако те лажем, сестро, да не дочекам Митровдан, моју славу, тој није лаж, мој татко ми причаја. „Кад поче,“ каже, „да ложе оцак, крши дрва, крап-крап-крап, фрља оцак, тура вршник, тура црепуљу. Ми,“ вика, „све, нема,“ вика, „умирамо. Даг-даг-даг, закови се [?].“ И мој татко, имали некога коња, големога коња, а имало тамо, на куд Гилане, Гумниште га викали тој село, Гумниште. А имаја неки вампировић. И да ти објасним за вампировића, како изгледа тој. Саг умреја муж на жену.

*(Добро.)*

МС: Жена остала удовица. И кад умреја он, вампировић долазија сас њума и остала трудна и она родила вампировића. Тој се каже вампировић.

Унук: Јесте. Јесте, вампировић.

МС: Јес. И каже: – ’Нема шансе, мора д-идемо ми,’ каже, ’у Гумниште, д-узмено вампировића. Ако не спаси вампировић – добро, ако не – ми смо готови.’ И каже: – „Тако, на коња и отиднемо ми, узмемо вампировића. Није велики, синко,“ вика, на мене, „такој толичак. Црн и пушкиче таличко, кратко. Стиже,“ каже.

Унук: Бабо, ти си ми причала.

МС: А на моју мајку, на мојега татка мајка му се звала Крска, баба Крска. „И, каже: – ’Синко, доведе ли га?’ На мојега татка татко Стева се зваја, тај Стева. – ’Доведи ли га, синко?’ каже. – ’Доведи га.’ – ’Добро,’ каже, ’да л’ ће мож да уради нешто, бре, синко?’ – ’Ће видимо, мајке.’ А на онога вампировића,“ каже, „он два пара очи има. Једни очи има овде, једни очи има овде. Два пара трепкау очи,“ каже, вампир. Вампировић. Тој татко је причаја. И, каже: „Добро, завршимо оној, накарамо стоку, ајд да легнемо, ајде. – ’Да легнете,’ каже, ’ал један да не сме да писне, да ћутите сви.’ И ми,“ каже „вечерамо, какво спање,“ каже, „вампировић и он сас нас у онуј сламу, сви седимо. Кад поче, каже, стоку, јопет. Искара све и врти ги,“ каже, „све у обор, полак, полак, па ги затвори. Вампировић,“ каже, „само има да дофати куј је близо до њега да ћути, стиска га да не смије да преговори, јер ако прича, она ће да зна. И ништа, стока се смири, каже, исто, по таван, дага-дага-дага, дага, те ги поче скида, да вууп, кад пуче,“ каже, „доле у собу. Ми сви,“ вика, „тресемо се. А онај вампировић: – ’Ћут!’ Само вако. Каже: – ’Сад ће.’ Ништа“ каже, „она, па онуј црепуљу, па онај вршник, па дрва дага-дага-дага-дага. Укачи се, па фати, а тој мало прозорче било,“ каже „и он оној пушкиче,“ а бија исто прозор одовуд, памтим ја тај стара кућа што ни била, ете гу, ту је саг што је, испод њега. „И он“, каже, „само овакој, стисну не сви за руке да не причамо и оној прозорче полако овакој га отворише,“ каже, „кад пуче: данг-данг, двапут, трећи пут – данг.“ – ’Еее! Е-е!’ – ’Готово је,’ каже, ’сретњи сте.’

Син: Е!

МС: Јес, мајко. Да ме ућоре л’неб, деда казуваја. Каже: – ’Дајте водениче,’ каже, овој воденичарско, знаш. „Кад смо отишли, синко,“ каже, „ко крава,“ ми га кажемо омлади се, знаш, от’ели се, па оној сланиште бело. Све се стресло у купови. Тај вампировић убио вампира, па после дар на вампировића тај таткова мајка, баба Крска, он там не бија неки дар, ми смо викали, знаш, онеји појеси, па чарапе вунене, па кошуља нова, конопља оној, дар на коња, па га одвели у тој Гумниште, да не бија тај све би ги потепало.

Унук: Да не бија вампировић, шта би урадио?

МС: Удавија би ги на спање, д’ете. Све, тој дави на спање, тој опасна стварка, синко, деда тако је причаја.

Унук: Баба, ти си ми на мене тој причала.

МС: И ја сам ви причала деда што казуваја, бре. Па ја. То је опасно, знам тој.

Унук: Вампировић.

МС: И такој је било тој. Имали вампири тада, саг не, саг ул’негну људи, овија вампири све саг, све народ вампири. Нема вампири тије више. Ево саг да оде човек ноћу у гробље да седи, ти, бре да ти искочи, ако неки пас кад донесу овакој, на ови што д’елив кад умре неки да поједе нешто, саг вампир н’ема. Саг све у људи ул’негли вампири, н’ема.

Унук: Све у људи?

МС: Све у људи саг.



*Комуникативни системи текста*

У овом раду предложена политика транскрипције омогућава увид у шири контекст, али и идентификовање различитих комуникативних система транскрибованог текста.<sup>3</sup> Подразумева се да је примењеној методи претходила теренска пракса документовања интервенција свих учесника у разговору.

Концепт интерперформанса чини се веома погодним за анализу овог фрагмента теренског записа. Постоје два концентрична унутрашња комуникативна система овог текста: језгрени је означен управним говором учесника 'демонолошког предања' (у транскрипту под полунаводницима) а чине га пројектовани дијалози између нараторкиног оца, његових родитеља и вампировића (у овај комуникативни круг укључује се и сам вампир својим самртним криком). Други унутрашњи комуникативни круг, својеврсни 'омотач' овог језгреног система, чини комуникативни систем нараторкиног оца у некадашњој функцији наратора и саме нараторке у некадашњој функцији публике.<sup>4</sup> Управни говор је у овом систему у транскрипту означен обичним наводницима. Спољашњи комуникативни систем текста означен је дијалогом нараторке МС и публике коју, уз истраживача, чине њен син и унук својим репликама. Писана анализа транскрипта истог разговора отвара простор за дискусију о *интердискурзивности* или *интертекстуалности* истог наратива, али не и перформанса. *Интердискурзивност* је термин сугерисан у оквиру лингвистичке антропологије (Bauman 2005, Irvin 2005, Silverstein 2005).

Лингвиста Весна Половина истраживала је исказивање памћења директним говором у аутобиографском дискурсу (али на материјалу писаних текстова на књижевном језику), њена запажања могу се применити на двоструко посредовано запамћени текст: прво саме нараторке (секундарног наратора), а затим њеног оца (примарног наратора). Половина указује да се запамћени микродијалози састоје углавном само од 2–3 цитиране реплике у којим доминирају ускличне реченице у презенту и императиву (Polovina 1996: 161–185). Исказивање памћења директним говором у анализираном транскрипту може се условно анализирати само у оквиру првог унутрашњег комуникативног система, односно на пројектованим дијалозима вођеним између нараторкиног оца, његових укућана

<sup>3</sup> Мада се бави идеолошким функцијама управног говора, Тања Петровић (Petrović 2009) не одваја графички анализирани цитиране дијалоге. У својој анализи конверзације, у оквиру 'усмене приче', Слободан Стевић маркира цитате (Stević 1997).

<sup>4</sup> Из синтаксичког угла могло би се говорити о примарној и секундарној говорној ситуацији и цитатској референцијалности, уп. нпр. Пипер 1987, 1987а, Пипер et al. 2005: 939–940.

и вампировића, јер управо на овом нивоу почиње фолклоризација приватног сећања (управо зато су они означени као 'пројектовани'). У питању су три микродијалога чланова породице који преносе страх и недоумицу због појаве вампира и покушаја његовог уклањања [1–3], а хоронолошки у нарави следе четири реплике вампировића (као 'компетентног говорног лица') са директивном функцијом [4, 5, 7] и једна са декларативном функцијом – његова објава успешно обављеног задатка [6]:

- [1] 'Што је овој, што је овој, што је овој,' каже, „никој не знаја.“ И мој татко, сирома, Бог да га прости, каже: – „Знам,' каже, 'моја сестра Стојна. Дошла,' каже, 'по мене.' – 'Не, бре.' – 'А, а.'
- [2] – 'Што да радимо?' – 'Ајде,' каже, 'ће идемо код кућу да вечерамо.'
- [3] 'Синко, доведе ли га?' На мојега татка татко Стева се зваја, тај Стева. – 'Доведи ли га, синко?' каже. – 'Доведи га.' – 'Добро,' каже, 'да л ће мож да уради нешто, бре, синко?' – 'Ће видимо, мајке.'
- [4] – 'Да легнете,' каже, 'ал један да не сме да писне, да ћутите сви.'
- [5] А онај вампировић: – 'Ћут!' Само вако. Каже: – 'Сад ће.'
- [6] трећи пут – данг.“ – 'Еее! Е-е!' – 'Готово је,' каже, 'сретњи сте.'
- [7] Каже: – 'Дајте водениче,' каже, овој воденичарско,

### *Интерперформанс: публика*

Анализа сукцесивних причања исте приче различитој публици показала су скоро дословна понављања целих фрагмената и конзистентну употребу специфичних наративних техника у кључним тачкама приче (Norrick 1998: 97). Нараторка МС је 'демонолошко предање' о вампировићу већ причала у 'природном окружењу' [3, 4], а само једној верзији извођења наратива био је присутан и истраживач. За анализу интерперформативности битно је да транскрипт садржи све интервенције наратора и публике:

- [1] *Причаја је мој татко*, ти можда немаш време ја да ти причам ту историју?
- [2] (Не, не, ја сам дошла да причам са вама. А ручак ћете са синовима.) МС: *То ја да ти причам*, на мојега татка била нека сестра
- [3] Унук: *То си већ причала*. МС: *Причала сам ги ја на моји унуци. (Видим како гледа.)* МС: Јес.
- Стиже," каже. Унук: *Бабо, ти си ми причала.*
- [4] Тој опасна стварка, синко, деда тако је причаја. Унук: *Баба, ти си ми на мене тој причала.*
- МС: *И ја сам ви причала деда што казуваја, бре. Па ја.* То је опасно, знам тој.
- [5] 'моја сестра Стојна. Дошла,' каже, 'по мене.' – 'Не, бре.' – 'А, а.' Унук: *Дошла је.*

Амбивалентан је, донекле, статус унука, присутног детета. Његове интервенције се могу одредити и као ко-нарација али и као потврде ве-

родостојности, те остаје отворена дилема да ли је унук ко-наратор или публика.

ако си видела негде лејка, знаш, па има онај дршка дугачка. Унук: *Што се црне вода*. МС: И лејка тој време било и она родила вампировића. Тој се каже вампировић. Унук: *Јесте. Јесте, вампировић*. МС: Јес.

Интертекстуални/интерпреформативни приступ подразумева постојање две врсте публике, у смислу крајњих корисника академског теренског рада: академске и локалне, односно саме истражене заједнице; свака од две публике захтева другачију врсту ауторске цензуре. Ауторска цензура присутна је од самог почетка рада, већ на терену, приликом вођења разговора; посебно је велика улога истраживача у креирању истинитости демонолошког предања (Илић 2004). И улоге слушалаца могу бити различите (детаљније у: Ivančić-Kutin 2007): у транскрипту анализiranог разговора, већ на самом почетку 'демонолошког' наратива, и истраживач и наратор МС покушали су да одстрани 'непожељну публику'. Фолклориста Евелина Рудан помиње примере учесника 'наративне ситуације', слушалаца демонолошких предања, који су напуштали просторију или имали ироничне коментаре (Rudan 2006: 90, у намени бр. 4). Ауторка указује на постојање разлике у ставовима наратора и евентуалне публике (поред истраживача) у односу на приче које припадају другим фолклорним жанровима: у случају демонолошког предања наратор ризикује 'свој лични легитимитет' јер познавање натприродног, оностраног, данас углавном изазива аверзију, а не дивљење (Rudan 2006: 91).

Да ти ја причам, сотоњаци. ([Сину МС] *Само престани да се смејеш, избацићу те из собе*.) МС: [Свом сину] Тропа крава, лепо чујем звоно. ([Сину МС] *Ајде*). МС: [Свом сину] И за мумуруз, *докарај*. Син: Добро, ти причај о сотоњаци. МС: *Иди*. Причаја је мој татко „кад пуче: данг-данг, двапут, трећи пут – данг.“ – 'Еее! Е-е!' – 'Готово је,' каже, 'сретњи сте.'  
Син: *Е!* МС: *Јес, мајко. Да ме ућоре л'еб, деда казуваја.*

Показало се да је граница између наратива : мемората : фабулата на примерима из теренске грађе веома релативна (Илић 2007). Фолклористи су се углавном ослањали на фактор истине у својим квалификацијама усмених наративних форми. Чини се знатно веродостојније заснивање на локалним дистинкцијама које чине сами чланови заједнице у којој се причају (наративи који се виде као фикција и наративи који се виде као истина од стране наратора и његове публике). Веровање у истинитост може бити сасвим секундарно за фолклорни перформанс, али је у анализираном примеру оно управо кључно за фолклорни перформанс. Ричард Бауман истражује како истина и лаж делују као локални приповедни кри-

теријуми у оквиру специфичних институционалних и ситуационих контекста (Bauman 1986: 12).

### *Интерперформанс: ауторитет наратора*

Евелина Рудан (Rudan 2006) истраживала је формуле веродостојности, односно амбивалентност према истинитости садржаја на репрезентативном корпусу фолклорних текстова из Истре, снимљених у периоду 2000–2003. Ауторка издваја четири типа формула веродостојности: временске, просторне, засноване на сведочењу (’сведочке’) и нараторске, од којих би се последње две могле видети као подгрупе једног, ’персоналног’ типа.

У новобрдском транскрипту формуле веродостојности су у складу са локалном традицијом<sup>5</sup>, у форми заклетве и позивањем на апсолутни ауторитет извора предања:

[1] ми ћутимо, “*ет-ако те лажем, сестро, да не дочекам Митровдан, моју славу, тој није лаж, мој татко ми причаја.*

[2] Два пара трепкау очи, каже, вампир. Вампировић. *Тој татко је причаја.* И, каже

У обраћању детету функционише персонална деикса *татко > деда* (овде у значењу ’старији сродник; предак; стар човек’), али не фактички већ релативно (извор информација је детету ’прадеда’):

Тој опасна стварка, синко, *деда* тако је причаја. Унук: Баба, ти си ми на мене тој причала. МС: И ја сам ви причала *деда* што казуваја, бре. Па ја. То је опасно, знам тој.

Традиционално обраћање детету оба пола, отац се обраћа кћерки [1], за разлику о примера дијалога мајке и сина [2]:

[1] Није велики, *синко*, “*вика, на мене*, „такој толичак.

[2] ’да л ће мож да уради нешто, бре, *синко*?’ – ’Те видимо, *мајке*.’

У спољашњем комуникативном систему, МС се истраживачу обраћа традиционалним *сестро* (ет-ако те лажем, *сестро*, да не дочекам Митровдан, моју славу). На исти начин се истраживачу обраћа и једна саговорница из Косовског Поморавља, која припада истој косовској традицији (уп. транскрипт и анализу у: Сикимић 2004: 42–44). Нараторка МС је, међутим, непрецизна у дефинисању међусобних сродничких односа актера приче:

<sup>5</sup> Уп. формулу истинитости: *жи’ми твоја глава*, у оквиру наратива из Косовског Поморавља (Сикимић 2004: 48).

[1] *Саг умреја муж на жену.* (Добро.) МС: *Жена остала удовица.* И кад умреја он, вампировић долазија сас њума и остала трудна и она родила вампировића. Тој се каже вампировић.

[2] на *мојега татка мајка* му се звала Крска, баба Крска

[3] На *мојега татка татко* Стева се зваја

Марија Илић (2004) проблематизује ко-конструкцију ‘истиности’ током теренског рада на примеру расељених лица из Метохије.<sup>6</sup> Односно поставља питање истраживачке ‘озбиљности’: како поставити озбиљно питање о нечему што вам се често чини као фикција? Сама чињеница да истраживач поставља питања о демонима доказ је о фолклорном статусу демонологије у његовој истраживачкој стратегији. Са друге стране, никада се не зна какав ће став имати информатор: да ли је свет демона за њега факција или фикција. Стратегије постављања питања у оваквим случајевима врло су различите и зависе од свих чинилаца говорне ситуације.

Сличан проблем аутор овог прилога отворио је приликом анализе два одломка транскрипта са терена Косова. Један је био из села Поткомње, из 2001 (са пуним именом, презименом и годином рођења саговорника), а други део транскрипта из Превлака, Ибарски Колашин из 2004 (без података о саговорнику, како је то у новије време усвојено са прихватањем многих антрополошких метода у раду, а пре свега истраживачке етике). Контекст разговора био је наведен по сећању истраживача. Пошло се од става да се у случају персоналне деиксе изграђује простор са социјалним ентитетима. У овом социјалном простору централна тачка је такође говорник, у смислу улога у разговору, али су укодиране и социјалне улоге и интерперсонална дистанца. На основу фрагмента транскрипта тешко је закључити какав је био међусобни однос истраживача и његових саговорника. У лингвистици је данас усвојен став да се деиктици могу разумети само ако уз текст постоји пратећа ситуациона информација: ситуација није задата, она је социјално конструисана. Деикса се лоцира на интерфејсу између језика као семиотичког кода и сензорне перцепције као канала комуникације. Транскрипт без максимално широког контекста заправо искључује истраживања деиксе и додатно релативизује даљу судбину архивираног материјала. То је задатак за додатно усавршавање теренске методе у будућности: вођење екстензивних теренских бележака које лингвисти традиционално не практикују (детаљније Sikimić 2008).

У оквир механизма потврђивања истинитости може се уклопити и завршетак наратива о вампиру, који иначе следи формуле уобичајене за савремене теренске записе из Србије о нестанку демона у новије време

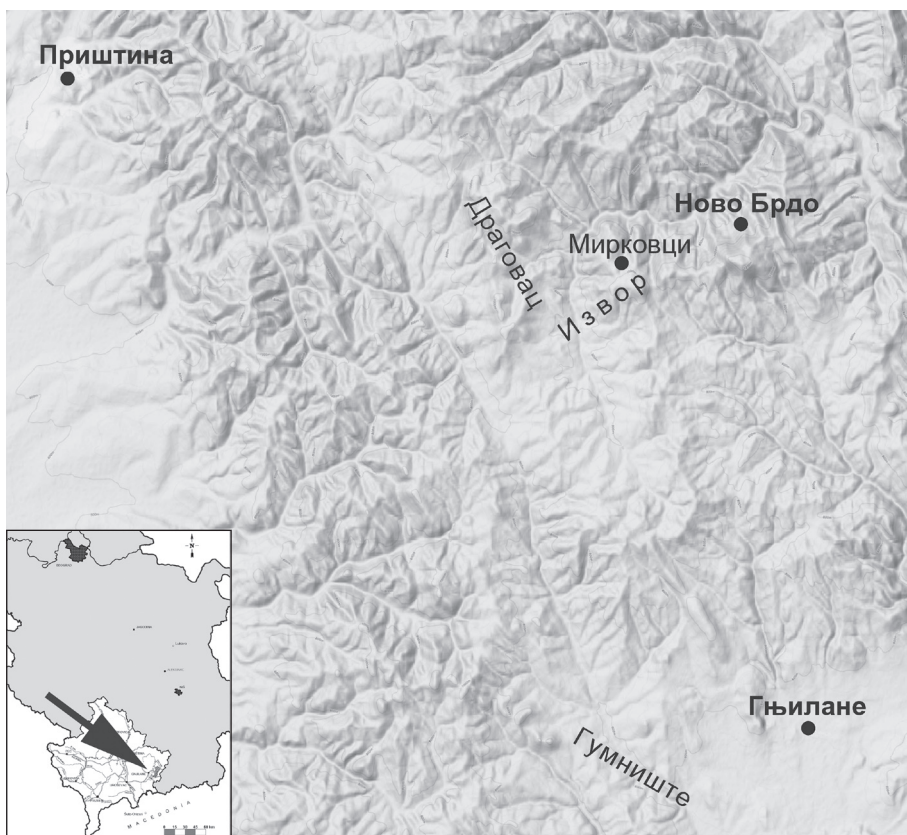
<sup>6</sup> У студији Илић 2004 истраживач тражи од информатора опис аждаје као конкретног бића: (*Је л’ може она да говори људским гласом, аждаја?*) *Не верујем, не.*

(Sorescu-Marinković 2009), са коментаром који би се могао свести на идеју да је данас 'сво зло у људима', а да је гробље постало сигурно место на коме ноћу може да се појави само неки пас:

*Имали вампири тада, саг не, саг ул'негну људи, овија вампири све саг, све народ вампири. Нема вампири тије више. Ево саг да оде човек ноћу у гробље да седи, ти, бре да ти искочи, ако неки пас кад донесу овакој, на ови што д'елив кад умре неки да поједе нешто, саг вампир н'ема.*

### *Интерперформанс: 'сценографија'*

Наратор користи елементе просторије у којој се одвија разговор за директно реферисање на простор у коме се некада одвијало дешавање пренето у форми 'демонолошког предања'. Тиме се реални елементи из простора претварају у елементе сценографије у интерперформативном кључу:



Карта: Приштина, Гњилане, Ново Брдо, с. Извор, махала Мирковци, с. Гумниште, с. Драговац

[1] знам гу ја туј кућу, стара је била, *мали прозор, помали од овај*, и дошли

[2] Укачи се, па фати, а тој мало прозорче било,“ каже „и он оној пушкиче,“ а бија исто прозор одовуд, памтим ја тај стара кућа што ни била, *ете гу, ту је саг што је, испод њега*.

[3] Чујемо стока, клопета, талића, звонића, тропау“, каже, „по обор“, *исти овај обор овде де сам саг*

### *Просторна формула веродостојности*

У наративу садржана својеврсна просторна формуле веродостојности омогућила је израду карте микрорегиона предања, које са налази на тремеђи три географске целине. Село Драговац, у које је била удата жена чије се повампирење износи, у географском смислу припада Косову а помиње га антропогеограф Атанасије Урошевић (Урошевић 1965: 207) Село Драговац некада било чифлик те се у њему смењивало становништво, осим стариначких родова било је досељених из новобрдске Криве реке и Средске. Антропогеографски подаци о новобрдским насељима такође се односе на прву половину двадесетог века (Урошевић 1950), а Гумниште, одакле је доведен вампировић у новобрдско село Извор, вероватно је село Гумниште код Цернице и географски припада Косовском Поморављу (Урошевић 1935). Мање је вероватно да је у питању албанско село Гумниште на обронцима Копаоника, а још мање – новобрдска средњовековна тврђава Гумниште, на коју би наратор другачије реферисао.

### *Лингвистички коментар*

Дијалектолози закључују да дифтонгизација у новобрдском селу Извор захвата само дуге вокале *e* и *o* (Ивић и Реметић 1990: 165, 173). У нашем транскрипту дифтонгизације је околиционална, редукована, нису потврђени примери *вр<sup>u</sup>еме* и *ћ<sup>u</sup>ерге* (доследно: *време*, *черге*). У нашој транскрипцији бележимо *смијемо*, *смије*, односно: *д<sup>u</sup>ете*, *д<sup>u</sup>елив*, *л<sup>u</sup>еб*, *н<sup>u</sup>ема*, *н<sup>u</sup>еће*, *св<sup>u</sup>ећа*, *ул<sup>u</sup>егли*, *ул<sup>u</sup>егну*. Проблем дифтонгизације у лексеми *л<sup>u</sup>еб* остављен је отворен (Ивић и Реметић 1990: 166), а наши примери: *ул<sup>u</sup>егли*, *ул<sup>u</sup>егну*, показују да се и у Новом Брду данас чује факултативна дифтонгизација кратких вокала, као што је то у поменутој студији показано за Грачаницу. Треба имати у виду да је временска разлика између два звучна записа из села Извор најмање двадесет година, као и да је наша саговорница МС имала 60 година у тренутку вођења разговора, дакле није испуњавала захтеве за идеалног саговорника који се традиционално постављају у класичној, структурално оријентисаној српској дијалектологији.

Транскрипт показује да изостаје претпостављена употреба архаичног језика као специјалног регистра фолклорне наравије: употреба архаичног језика карактеристична је за прерађене варијанте ‘народне књижевности’, а не за спонтану наравију саговорника на антрополошко-лингвистичком теренском интервјуу (уп. Ратковић 2005 на грађи из околине Урошевца). Спонтана лексичка ‘осавремењавања’ присутна су управо у наравији фолклорног материјала упућеног ‘публици’ у којој је и истраживач, за разлику од спонтане конверзације са укућанима. Саговорница у спонтаном обраћању сину користи лексему *мумуруз* (И за *мумуруз*, до-карај), а у наравији је скоро доследно *кукурууз*, чак и у унутрашњем комуникативном систему (у коме се ‘цитирају’ очеве речи), што само сведочи о активној пажњи коју нараторка посвећује наративу и његовом извођењу. Превођењем локалног *мумуруз* > у стандардно *кукурууз* у цитату очеве реплике, саговорница преузима нараторски ауторитет:

[1] Кад дошао овде они пожњели *кукурууз*, ми кажемо – да љуштимо, знаш, много се родија, и да љуштимо *кукурууз* туја. И каже: „Љуштимо онај *кукурууз*, месечина греје, кад,“ каже, „онај куп велики *кукурууз*, а ми смо се сабрали

[2] „Да љуштимо онај *кукурууз*, тега кад пуче,“ каже, „кула.“

[3] Оставили они оној, прекинули, набио се колац, сабља у *ку-*, *мумуруз*.

Колебања се бележе и у лексичким елементима у функцији дискурских маркера *каже/вика* (*verba dicendi*) који – једнако се може претпоставити – стоје у оквиру наратива коме се посвећује активна пажња.<sup>7</sup> Нараторка вероватно у овом синонимском пару варијанту *каже* оцењује као књижевну (у транскрибованом делу разговора употребљена је педесет и два пута), а варијанту *вика* као локалну (употребљена је само четири пута):

[1] Ми,“ *вика*, „све, нема,“ *вика*, „умирамо

[2] кад пуче,“ *каже*, „доле у собу. Ми сви,“ *вика*, „тресемо се. А онај вампировић: – ’Ћут!’ Само вако. *Каже*: – ’Сад ће.’

О свесном управљању језиком током наравије сведоче и бројни метатекстуални коментари. Употреба дијалекатског глагола *вика* (новобрдски говори немају облик инфинитива) скоро је равномерна у односу на *каже* за које се може претпоставити да је у Новом Брду перципирано као стандардни облик, значи мањи ефекат свесне корекције у оквиру мета-

<sup>7</sup> О овоме детаљније у: Petrović 2009. Сличан однос ова два дискурсна маркера регистрован је у наративима саговорнице из Косовског Поморавља приближно истих година и социоекономског статуса као МС. Косовско Поморавље иначе припада истој дијалекатској и етнолингвистичкој зони као и Ново Брдо: у корпусу од 6800 речи маркер *каже* забележен је 204 пута, а *вика* само 12 пута (Сикимић 2004: 46).



текстуалних коментара<sup>8</sup> који се односе на тумачење данас непостојећих етнографских реалија (бритва без корица [1], појас [5], лампа на гас [6], конопља [7], лејка [8] и, евентуално – баглама [9]). Ова опозиција (‘сада’ : ‘некада’) најчешће се маркира презентом и прошлим временом (*сада кажемо* : *раније/тој време викали*), што се може видети и у оквиру истог исказа [1]. Стандардни глагол *казати* уклопљен је у локални синтаксички систем [4] и у наведеним примерима односи се на још увек постојеће етнографске реалије (сточарство [4], земљорадња [2]) у које спадају и *вампис/вампировић* као елементи активног демонолошког система [3]. Један елемент из домена покућства – *баглама*, коментарисан је презентом [9] и може се тумачити и као још увек постојећа реалија.

[1] *А ми кажемо* – сабља, онај, бритве ги *викали раније* оној, сабља нека, знаш, без корице

[2] они пожњели кукуруз, *ми кажемо* – да љуштимо, знаш, много се родија, и да љуштимо кукуруз туја

[3] и она родила вампировића. Тој *се каже* вампировић.

[4] ко крава, “*ми га кажемо* омлади се, знаш, отели се

[5] там не бија неки дар, *ми смо викали*, знаш, онеји појеси

[6] воденичарско *ми смо га викали*, газдениче, тој време.

[7] А од теј, конопље га *викали*, оно имало, знаш, бре овакве ручице

[8] имале, знаш, неке лејке, *ми смо ги викале*, ако си видела негде лејка,

[9] знаш *ми викамо*, знаш, оној баглама, знаш

Специфичан проблем у усменој наравији представља накнадно успостављање тачних граница унутрашњих комуникативних система. Метатекстуални коментари често замагљују границе између унутрашњих комуникативних система. На пример, у следећем фрагменту који припада другом унутрашњем комуникативном систему (‘омотачу’) ни на основу интонације није било могуће одредити почетак и крај управног говора, па су зато наводници у транскрипту постављени по језичком осећању истраживача [1]. Свакако су била могућа и другачија решења – нпр. [2] у коме би се издвојила реплика у нивоу језгреног унутрашњег комуникативног система (реплику изговарају укућани у тренутку појављивања вампира у оквиру цитирања очеве наравије):

[1] – „Упалимо на тај крај,“ каже, знам гу ја туј кућу, стара је била, мали прозор, помали од овај, *и дошли*: – „Ајде да вечерамо,“ *крља у ојак гори*. А од теј, конопље га викали,

[2] – „Упалимо на тај крај,“ каже, знам гу ја туј кућу, стара је била, мали прозор, помали од овај, „*и дошли*: – ‘Ајде да вечерамо,’ *крља у ојак гори*“. А од теј, конопље га викали

<sup>8</sup> Прагматичка анализа дискурсног маркера *знаш* на транскриптима разговора са расељеним лицима са Косова и Метохије представљена је у раду Милосављевић 2004.

[1] И, каже: – „Толико и запалимо ми, овакој,“ каже, „и вечерамо. *Ајде да легнемо.*“ *Вечерали, ајде*, ко што сам ти причала, слама, знаш, черге, и каже: – „Заспали смо. Чујемо стока, клопета

[2] И, каже: – „Толико и запалимо ми, овакој,“ каже, „и вечерамо. *'Ајде да легнемо.*“ *'Вечерали, ајде*“, ко што сам ти причала, слама, знаш, черге, и каже: – „Заспали смо. Чујемо стока, клопета

Проблем наставка управног говора иза интерполираног сигнала управног говора ипак не отвара проблем концентричних кругова унутрашњих комуникативних система (шири контекст дозвољава оба решења):

[1] Ми седимо, не смијемо да искочимо, како оно дрво,“ ми викамо, знаш оној баглама, знаш, „*ставимо, такој,*“ каже, *стока затворена.* „*Туј ноћ некако прекарамо*

[2] Ми седимо, не смијемо да искочимо, како оно дрво,“ ми викамо, знаш оној баглама, знаш, „*ставимо, такој,*“ каже, „*стока затворена.* *Туј ноћ некако прекарамо*

### *Границе интертекстуалности*

Истраживања у оквиру етнолингвистичке географије приближно су одредила јужнословенске макро ареале именована 'ходајућег покојника', тако да <sup>+</sup>вампир и његове фонетске варијанте карактеришу јужнословенски исток, а <sup>+</sup>вукодлак и сродни термини – јужнословенски запад (Плотникова 2004: 212–217; 634–645). Терминолошка разноликост синхроног именована вампира и неких његових функција на балканском плану показана је на етнолингвистичким картама Андреја Соболева (Соболев 2005, карте 162–164). Плотникова (2004: 215) на основу ексцерпираних етнографске грађе закључује да митолошки лик вампира не укључује увек функцију пијења крви, као и да се уочавају компактни микроареали специјалних именована вампира. У етнографском (микро)региону Косова, вампир у Новом Брду само плаши људе, смртоносне последице његове појаве (одређене као 'дављење у сну', а не као 'пијење крви') нису део фолклорног наратива и унутрашњег комуникативног система већ припадају искључиво спољашњем комуникативном систему, односно коментару МС, који је иначе упућен детету:

Унук: Да не бија вампировић, шта би урадио? МС: *Удавија би ги на спање, д<sup>н</sup>ете.* Све, *тој дави на спање*, тој опасна стварка, синко, деда тако је причаја.

У овом кључу се могу читати и метаморфозе вампира Марије Шаровић (2008: 61), одређеног као „руралног вампира српске књижевности“. Наратив о новобрдском вампиру не садржи податке о свом настанку, нема описа његовог изгледа, али јесте детаљно описана његова смрт („физичка и коначна смрт“). Ту је и мотив убице вампира (мотив оцеубиства), као и „туђинство вампирџије“ – он увек долази издалека (Шаровић 2008:

145). Две карактеристике „најважније са аспекта књижевног обликовања вампира“, храњење (глад) и еротизам (Шаровић 2008: 147; Радин 1996) изостају из фолклорног наратива, нарочито еротизам типичан за књижевног женског вампира (Шаровић 2008: 170–190): показало се да је женски пол вампира сасвим небитан у склопу целог фолклорног наратива. Што се хронотопа тиче, време (ноћ) је јасно дефинисано, али не и место. Наиме, место на коме се појављује вампир у Новом Брду није ’гранично место’ већ вампирова родна кућа са окућницом.

### *Етнографска перспектива*

Новобрдски транскрипт биће посматран у истој равни са транскрипима разговора које је етнолог Весна Петреска (Петреска 2001–2002) водила у северној Македонији захваљујући упоредивој методи вођења теренског разговора као и блиској, традицијској култури.

Компаративна етнографска грађа, међутим, није сасвим упоредива, пре свега због временске дистанце у прикупљању података.<sup>9</sup> Етнолог Татомир Вукановић прикупљао је грађу на терену Косова почевши од средине педесетих година двадесетог века, а објавио је у коначном облику пре више од двадесет година (Vukanović 1986). Ипак, често цитирање саговорника на локалном говору, уз разумљиву резерву према потпуној веродостојности података, чини и ову грађу подесном за антрополошко-лингвистичку анализу.<sup>10</sup> У истом антрополошко-лингвистичком кључу свакако треба читати метајезик и термилошки систем аутора у овог прилога у наставку који следи где су условни термини дати у полунаводницима (’материјални остаци’ вампира), а из траскрипта преузети локални етниграфизми означени курзивом (*вампировић*).

#### 1. Жена као вампир

Примери са Косова да и жена може постати вампир прилично су ретки. Ипак, у Горњој Србици у Подрими *човек, жена и дете* могу постати *гробници*, а у Сретечкој жупи постоји предање да је 1924. године *гробник* била једна *невеста* (Вукановић 1986: 329). Податак о *невести* Каролинки из села Јанчишта (Полог, северно од Тетова), која се угробничила после смрти, Татомир Вукановић понавља у својим радовима

<sup>9</sup> Систематизацију етнографске грађе о вампирима в. у: Ђорђевић 1953, допуне у: Радин 1996.

<sup>10</sup> За етнолингвистичке потребе коришћена је и грађа објављивана у едицији загревачког Зборника за народни живот и обичаје Јужних Славена, уп. Сикимић 2000, антрополошки коментар специфичности тамо објављене грађе в. у студијама Питера Пласа, посебно Plas 2008.

(Вукановић 1957: 177; 1986: 329). Подаци из ромске културе са Косова и суседних крајева донекле се разликују: Роми у Рашкој сматрају да се највише и најчешће повампирјују мушкарци, жене ређе, а деца пак ретко кад. Муслимански Роми у области Старог Раса сматрају да су *лампијери* више жене. Православни Роми на Косову и Метохији верују да кад се жена *угробници*, повампире, она онда устаје из гроба „као што су је закопали“ и за ноге „хвата“ чељад и стоку, те им пакости. Она иде по таванима, преко кровова, скита по разним насељима (Вукановић 1957: 156). Етнографски метатекст имплицитно одражава патријархалну структуру косовске породице: *човек* 'мушкарац', *невеста* 'удата жена'.

Весна Петреска (2001–2002: 197) бележи пример мајке неког Младена која се вампирила у с. Зубовце (Кумановско). Догађај са повампиреном женом у новобрдском селу Извор морао се догодити у међуратном периоду, будући да саговорничин отац тада још није био ожењен. Примарни наратор, отац саговорнице МС, именује вампира са *моја сестра Стојна*, не као *невеста*, без обзира што је евидентно била удата. За наратив је од пресудне важности њихова родбинска веза, а не њен социјални статус:

*Сестра* му умрела, на мојега татка, и он зашта да седи кад му *сестра* умрела, зет да га гледа – н'еће. И он сахранија *сестру* и дошао овде. [...] 'Знам,' каже, 'моја *сестра* Стојна. Дошла,' каже, 'по мене.'

## 2. Повратак у родну кућу

Вукановић (1986: 330) пописује и начине на које вампир долази у кућу својих живих рођака: кроз *ојак* (Призрен); отварајући *врата* или кроз отворен *прозор* (Сува Река); испод кућне *стрехе* се увлачи на *таван* па се спушта у *кућу* (кухињу) и *тропа* судовима (Церница); „највише иде у својдбину, из чијег је племена“, увлачи се у кућу испод врата, кроз неку пукотину, кроз подрум (Урошевац). Вампиру се припремала и заседа на кућном *крову*, код *ојака* (Призрен, Vukanović 1986: 334), али и код оградe *обора* или *амбара* (Зојћ) или код *трла* (Живињане, Vukanović 1986: 334).

Новобрдски вампир враћа се у своју родну кућу, без обзира што је као жена била удата у другом селу и тамо (вероватно) била сахрањена [1]. У централној просторији њене родне куће била је припремљена и заседа [2].

[1] на мојега татка била нека сестра, тамо удата у *тој село*, *Драговац* се зове, знаш. А он бија момак, чуваја стоку. Сестра му умрела, на мојега татка, и он зашта да седи кад му сестра умрела, зет да га гледа – н'еће. И он сахранија *сестру* и *дошао овде*. [...] Дошао *овде* мој татко. Кад дошао *овде* они пожњели кукуруз,

[2] Укачи се, па фати, а тој мало прозорче било,“ каже „и он оној пушкиче,“ а бија исто прозор одовуд, памтим ја тај стара кућа што ни била, ете гу, ту је саг што је, испод њега.

### 3. Вампир и стока

*Гробник* највећи зулум чини сељацима и стоци, уништава је и уз то јаше је ноћу, те она од изнемоглости после угине, а увек бира најбољег *брава* да узјаше и да га уништи (Горња Србица). Вампир „пусти овце из тора и отера их на пашу“, а он „свира у свирајче“ као чобанин и чува овце (Љешане). Не купује се стока из села у коме се *јавио гробник* (Љешане); када се заморе ујармљени волови или упрегнути коњи, кад при томе волови исплазе језик, а коњи се облију знојем и пеном, верује се „да их је појахао гробник“ (Ново Брдо, Vukanović 1986: 331). Вукановић бележи и да је неки вампир „убио 1946. године у једном селу у околини Урошевца четрдесет грла говеди“, а иначе „затире стоку и ствари и трупа по кући“ (Урошевац, Vukanović 1986: 331).

Новобрдски вампир *искара* (’истера’) стоку из штале у *обор* (’двориште’) и *врти* је у круг; стока се не спецификује појединачно:

Чујемо стока, клопета, талића, звонића, тропау“, каже, „по обор“, исти овај обор овде де сам саг. – „Дај да изађемо.“ Кад да изађу, стока не да иде ни натам ни натам, врти се, каже, ко пита у тепсију кад направиш. Не пушта ги она да отине, не лево не десно. Полак, полак, полак, каже, затвори ги, па у шталу, стока, све, улеже у шталу. [...] Кад поче, каже, стоку, јопет. Искара све и врти ги,“ каже, „све у обор, полак, полак, па ги затвори.

### 4. Вампир у кући

Етнографски описи појаве вампира на Косову указују на произвођење буке: вампир прво иде на таван од куће, па са крова скида *лемезе* (кад је кућа покривена сламом) или *ћерамиде* и баца их у *обор* (Ново Брдо), обично лупа на тавану ноћу, скида са тавана у кућу и по кући све испреврће, нарочито посуђе (Церница), све ствари по кући обара и лупа (Брестовик, Vukanović 1986: 331).

У наративу МС први знак повратка вампира представља ударац *бритве* у куп кукуруза који се љушти:

„Ми љуштимо, и кад пуче,“ каже, „у онај куп, вооо-дум, нави се колац, нави се,“ каже, „онај сабља у кукуруз.“ [...] ’Што је овој, што је овој, што је овој,’ каже, „никој не знаја.“ [...] Оставили они оној, прекинули, набио се колац, сабља у ку-, мумуруз.

Бука се у усменом наративу описује другачијим језичким средствима: понављањем глагола и ономатопејама:

Тики он се јави на врата, чука, чука... Лупа, лупа тамо, он знаје дека тамо смо сви (Петреска 2001–2002: 197)

Бука се у новобрдском наративу лоцира на *тавану* куће, од 'посу-ђа' именоване су *лејке*, *вршник* и *црепуља*:

А имала [...] на таван и теј лејке, а она уђе у лејку, тај вампировић, вампир, и у лејку. И каже: „Ми спавамо, чини нешто по таван дага-дага-дага-дага-дага-дага. Туп, пуче лејка. Кад,“ каже, „ми ћутимо,“ [...] „Кад поче,“ каже, „да ложе оцак, крши дрва, крап-крап-крап, фрља оцак, тура вршник, тура црепуљу. Ми,“ вика, „све, нема,“ вика, „умирамо. Даг-даг-даг, закови се исто, по таван, дага-дага-дага, дага, те ги поче скида, да вууп, кад пуче,“ каже, „доле у собу. Ми сви,“ вика, „тресемо се. [...] „она, па онуј црепуљу, па онај вршник, па дрва дага-дага-дага-дага.

## 5. Вампировић

У савременим теренским истраживањима обављеним у разним крајевима Македоније, највише података је добијено о уништавању вампира (Петреска 2001–2002: 198).

Етнографска факта показују да је лице које може да убије вампира увек мушкарац: *лампијер*, „син који је рођен из љубавних веза гробника са женом удовицом“ (Живињане); *лампировић* („кој' се родио у суботу“), Церница (Vukanović 1986: 332); *вампировић* (Урошевац, Vukanović 1986: 333). Из љубавних веза гробника и удовице може се родити дете, те ако је мушко, то је вампир, а ако је женско, онда је то вампируша. Обоје могу видети свакога гробника на земљи (Дечани, Vukanović 1986: 333), али зато Роми муслимани у Вокшу сматрају да *љугат* у љубавним односима са својом женом може имати само сина, а ћерку не (Вукановић 1957: 177). *Лампирић*, дете рођено после смрти и сахране свога оца „то дете, кад одрасте, може видети гробника, ма где се он појавио и убити га“ (Средска, Vukanović 1986: 334; *вампирић* – Горња Србица, Брестовик, Штимље, Vukanović 1986: 334). Доведу *вампира* (сина гробниковог) да га уништи, а овај приповеда: „Ако лају кучики ноћу у село, нема гробника, али ако не лају, гробника има и он је у селу“ (Љешане, Vukanović 1986: 334). *Вампир* убија *гробника* (Урошевац, Vukanović 1986: 334), односно: *лампир* убија *гробника* (Зојћ, Подрима, Vukanović 1986: 334); Вампирић, син убија гробника (Штимље, Vukanović 1986: 334). У својим истраживањима из средине двадесетог века Вукановић бележи да је вампиров син „код свих етничких група на Косову био познат као *dhampir*“, а код Рома у Старом Расу као *лампијеровић* (Вукановић 1957: 168); код Рома муслимана у Сувој Реци забележен је термин *љунгулече* (Вукановић 1957: 170). Овим постојећим терминолошким недоследностима (*вампир* : *гробник*) са терена Косова може се објаснити и несигурност у именовању вампира и вампировића у наративу из Новог Брда:

а она уђе у лејку, тај *вампировић*, *вампир*, и у лејку.

Једни очи има овде, једни очи има овде. Два пара трепкау очи, каже, *вампир*. *Вампировић*. Тој татко је причаја

У Македонији (Кумановски крај) је забележен термин *суботар*, у *суботу што је роден, имал едан такав, и он највиш ги гледав. Тај ги гледав. У суботу што се роди дете, и тој могајал тије вампири да ги види* (Петреска 2001–2002: 197).

Средином двадесетог века, Вукановић пише да је међу балканским народима најпознатији *dampir* био неки Мурат из села Врбнице у Подрици, други је био из албанског села Жур (села Жур и Врбница су западно од Призрена), а био је чувен и неки Обрад Лојаница из села Бјелобабе, срез Пријепољски у области Старог Раса (Вукановић 1957: 169).

А имаја неки вампировић. И да ти објасним за вампировића, како изгледа тој. Саг умреја муж на жену. [...] Жена остала удовица. И кад умреја он, вампировић долазија сас њума и остала трудна и она родила вампировића. Тој се каже вампировић.

Податак да вампировић има 'два пара очију' није забележен код Вукановића (1986), али јесте податак да „гробника једу кучики, који имају четири ока“ (залиске изнад очију – код Муслимана у Сретечкој жупи), односно да пас са два „рала очи“ (два пара очију – са залисцима изнад очију) може да удави и поједе гробника (Љешане). Пас са „четири ока“ може да уништи гробника, али после недељу дана „цркне“ (Ново Брдо, Вукановић 1986: 333).

Новобрдски вампировић описан је као мали и црн [1], има два пара очију [2] и трепће. Тачан изглед очију није могуће реконструисати на основу аудио снимка, али употребљени просторни деиктици (*овде – овде*) указују да је СМ гестом показала приближан изглед [2].<sup>11</sup> Гестом су вероватно биле прецизиране и његова висина и величина пушке које су сигурно у корелацији са експлицираном деминуцијом на лексичком плану [1]. Укључивање гестуалног кода у нарацију истовремено је елемент сценског покрета и својеврсна формула веродостојности.

[1] *Није велики, синко*,“ вика, на мене, „*такој толичак*. Црн и пушкиче таличко, кратко.

[2] А на онога вампировића, каже, он *два пара очи има*. *Једни очи има овде, једни очи има овде*. *Два пара трепкау очи*, каже, *вампир*. *Вампировић*.

<sup>11</sup> О ограничењима транскрипата антрополошко-лингвистичких интервјуа за анализу деиксе в. у: Сикимић 2008. У савременој синтакси у питању би била 'ситуативно зависна референцијалност', јер денотати припадају различитим ситуацијама (Пипер et al. 2005: 57–59).

## 6. Награда

Вампировић је за свој труд наплаћивао „од села 300–400 динара“ (око два златника, турске лире), а добијао је уз то од села ручак и вечеру, спремао му се јахаћи коњ за долазак и повратак (Зојћ, Vukanović 1986: 334). Татомир Вукановић посебан одељак посвећује „попутници и награди“ за убицу вампира: награда се састојала у новцу, а на име попутнице се давао *бошчалу*к (дар), обезбеђиван му је долазак и повратак, слао се коњ за јахање са пратиоцем, током боравка у селу обезбеђена му је била храна (Вукановић 1957: 172). И по новобрдског вампировића одлазе на коњима и враћају га у његово село са наградом у складу са вредносним мерилима свог времена, релативизованим из данашње перспективе (*дар, појеси, чарапе вунене, кошуља нова, конопља*):

мора д-идемо ми, ’ каже, ’ у Гумниште, д-узмено вампировића. Ако не спаси вампировић – добро, ако не – ми смо готови. ’ И каже: – „Тако, на коња и отиднемо ми, узмено вампировића. [...] па после дар на вампировића тај таткова мајка, баба Крска, он там не бија неки дар, ми смо викали, знаш, онеји појеси, па чарапе вунене, па кошуља нова, конопља оној, дар на коња, па га одвели у тој Гумниште

## 7. Оружје

Скоро доследно, на Косову и Метохији вампировић убија вампира из ватреног оружја (Урошевац, Церница, Зојћ у Подрими, Љешане, Живињане, Дечане, Vukanović 1986: 330–334). Из Новог Брда Вукановић има и један шири запис: „Кад убију гробника из пушке, у „шуму га фрље“ или у реку, а свеће се запале наоколо, где се верује да је он пао од хица из пушке. Уз то, и куне се пред кућом неком или у цркви, и то бива клечећи. Трипут се клетва понавља, а држи се „каменче у руке, цуне се и опет се врати тамо одакле је узето“ (Ново Брдо, Vukanović 1986: 335).

Ако *ламтир* није у стању да *гробника* убије из ватреног оружја, удаљава га из села „варајући га“ тако што говори: „Иди, да ми донесеш нешто из Француске, Енглеске“ или „даде неку траву“ и пушку, некеме из села па га заједно савладају (Урошевац, Vukanović 1986: 334). Муслимански Роми у Сјеници причали су о неком Буљугбашићу који је јурио вампира по Сјеници „код једнога моста га је стигао и заклао га је на мосту“ (Вукановић 1957: 168).

Новобрдски вампировић поседује своје оружје и оно је сразмерне величине – мало:

узмено вампировића. Није велики, синко,“ вика, на мене, „такој толичак. Црн и пушкиче таличко, кратко [...] Укачи се, па фати, а тој мало прозорче било,“ каже „и он оној пушкиче,“ [...] „кад пуче: *данг-данг*, двапут, трећи пут – *данг*.“ – ’Еее! Е-е!’ – ’Готово је, ’ каже



## 8. Акустички систем: тишина и бука; глас вампира

Насупрот буци коју ствара вампир по кући, у наративу описаном узвицима и само једним самртним криком, вампировића карактерише тишина. Када га убије хицем из пушке, „један крик само се чује“ (Штимље, Vukanović 1986: 335). Вампиров самртни крик помињу и Роми (Вукановић 1957: 170), али муслимански Роми у Призренском Подгору и Подрици кажу да вампир отера стоку и „према потреби звижди устима као жив човек“ (Вукановић 1957: 163). Муслимански Роми на Косову говоре да *врач* када гони *љугата* пада у неку врсту трансa и издаје наређења укућанима да истерају стоку, и веома је груб према присутнима који морају да ћуте (Вукановић 1957: 170). Код свих етничких група на Косову док траје борба против вампира „мора бити апсолутна тишина и мир не сме радити нити говорити, сва пажња мора бити поклоњена и сконцентрисна на жреца“ (Вукановић 1957: 171). На аудио снимку из Новог Брда нараторка је посебном интонацијом маркирала вампиров самртни крик [1], а вампировићеви захтеви за апсолутном тишином изражени су на различите начине, укључујући и гестом (у транскрипту само деиктички – *вако*):

[1] кад пуче: данг-данг, двапут, трећи пут – данг.“ – ’*Eee! E-e!*’ – ’Готово је,’ каже, ’сретњи сте.’

[2] Вампировић,“ каже, „само има да дофати куј је близо до њега *да ћути, стиска га да не смије да преговори*, јер ако прича, она ће да зна. [...] А онај вампировић: – „*Ћут!*“ Само *вако*.

## 9. ’Материјални остаци’ вампира

Сви Вукановићеви теренски записи, па и његов етнографски метајезик, указују на неодређени облик вампирових остатака, за њих не постоји тачан еквивалент.<sup>12</sup> У Новом Брду, цело тело му је *као пихтије*“ (Vukanović 1986: 330); по уништењу *као пихтије остане нешто* (Средска, Vukanović 1986: 333), односно: „усмрди се село“ (Љешане), „бива трагова и на трњу од ограде“ (Зојћ) или остане „локва усирене крви“ (Живињане, Vukanović 1986: 334). У примеру из Сјенице, на другом дијалекту, Вукановић цитира једнако неодређени исказ „Ту је од лампијера остао траг *ка нека џигерица, крв се нашла*“ (Вукановић 1957: 168).

Македонски транскрипт именује остатке вампира као *пивтишите* („розиљаво“, „розињаво тој, бело розињаво седи тој“, с. Зубовце, Кумановско, Петреска 2001–2002: 199). Нараторка МС пореди изглед вампирових остатака са постељицом од краве после тељења (*сланиште бело*).

<sup>12</sup> Терминолошки системи из домена материјалне културе у дискурсу саговорника са терена Косова анализирани су Ћирковић 2005.

Опис је додатно усложњен чињеницом да локални термин за тељење краве (*омлади се*) захтева од наратора металингвистички коментар и да се мора превести истраживачу (*от'ели се*):

Кад смо отишли, синко,“ каже, „ко крава,“ ми га кажемо омлади се, знаш, от'ели се, па оној сланиште бело. Све се стресло у купови

### *Завршна разматрања*

Примењена квалитативна метода отвореног интервјуа током теренских истраживања руралних заједница и маргинализованих појединаца/група у градовима наметнула је императив трагања за методом као трајни процес и напуштање затвореног интервјуа као задате матрице у којој само треба испунити тачне одговоре. Такав рад на терену и суочавање са његовим резултатима истовремено је отворио и дилеме релевантности истраживаног узорка, односно репрезентативности (углавном случајно) одабраног појединца, дилеме епистемолошке али и етичке природе. Овакве дилеме нема када је као резултат теренског интервјуа 'доминантно' фолклорни наратив, односно фолклористички усмерен садржај који у крајњем исходу, бар делимично, има елементе перформанса, посебно ако код саговорника постоји свест о процесу документације, његовом аудио/визуелном регистровању. Истовремено, овакви интервјуи олакшавају истраживачу остваривање прокламованог принципа 'научне реституције' појединцу/заједници и избегавање свих нивоа цензуре, укључујући аутоцензуру, али улазе у замке идеологизације, ретрадиционализације, избором доминантно 'фолклорних' тема уклопљених у домен реконструкције традицијске културе. Резултати савременог теренског истраживања антрополошко-лингвистичког усмерења, транскрибовани без ауторске цензуре, отварају простор и за знатно деликатније и теоријски захтевније анализе.

Класично вођено теренско истраживање традицијске културе (у коме контекстуални оквир енклаве не детерминише садржај разговора), са циљем реконструкције и статичког фиксирања некадашњег стања, анализом интегралног транскрипта указује на процес, на могућност индивидуалне слободе, односно активног, личног избора из локалног колективног корпуса 'народне религије' и на могућност формирања 'личне демонологије', 'религије' или 'митологије'. Процес иде у правцу индивидуалног сужавања локалног традицијског корпуса и истовремено је праћен процесом иновирања новим садржајима не-традицијског и не-локалног порекла. Транскрипт полилога оствареног 2003. године у новобрдском селу Извор показао је да се процес фрагментације 'колективне митологије' одвија на генерацијском нивоу: вампир и вампировић део су 'личних митолошких система' нараторке и њеног унука, док нараторкин син (као и сам

истраживач) има другачије 'знање' које вампире искључује из његове, несумњиво постојеће, али другачије обликоване 'личне митологије'.

## ЛИТЕРАТУРА

- Agha 2007 – Asif Agha: *Language and Social Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman 1986 – Richard Bauman: *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman 2004 – Richard Bauman: *A World of Others' Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*, Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Bauman 2005 – Richard Bauman: Commentary: Indirect Indexicality, Identity, Performance: Dialogic Observations, *Journal of Linguistic Anthropology* 15/1, 145–150.
- Bošković-Stulli 2006<sup>2</sup> – Маја Бошковић-Стули: *Priče i pričanje. Stoljeća usmene hrvatske proze*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Вукановић 1957 – Татомир Вукановић: Вампир у веровањима и обичајима код Цигана у Косовско-метохијској области, *Гласник Музеја Косова и Метохије* 2, Приштина, 145–192.
- Vukanović 1986 – Tatomir Vukanović: *Srbi na Kosovu II*, Vranje: Nova Jugoslavija.
- Gay 2000 – David E. Gay: Inventing the Text: a Critique of Folklore Editing, *Folklore* 14, *Electronic Journal of Folklore*, Tartu, <http://haldjas.folklore.ee/folklore>
- Ђорђевић 1953 – Тихомир Ђорђевић: *Вештица и вила. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, Српски етнографски зборник 66, Београд.
- Ивић, Реметић 1990 – Павле Ивић, Слободан Реметић: Рефлекси акцентованих вокала е и о у говорима призренско-јужноморавског дијалекта на земљишту косовске покрајине, *Косовско-метохијски зборник* 1, Београд, 163–173.
- Илић 2005 – Марија Илић: Мит између фикције и факције, *Избегличко Косово, Лицеум* 8, Крагујевац 2004 [2005], 19–29.
- Илић 2007 – Марија Илић: Фолклорна анегдота: између индивидуалног и колективног – теренска истраживања Срба у Медини (Мађарска), *Гласник етнографског института САНУ LV/1*, Београд, 217–231.
- Ivančić-Kutin 2007 – V. Ivančić-Kutin: The Roles of Participant in a Storytelling Event, *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 37, Tartu, <http://www.folklore.ee/folklore/vol37/kutin.pdf>
- Irvin 2005 – Judith T. Irvin: Commentary: Knots and Tears in the Interdiscursive Fabric, *Journal of Linguistic Anthropology* 15/1, 72–80.
- Young 2004 – K. Young: Frame and Boundary in the Phenomenology of Narrative, *Narrative accross media. The Languages of Storytelling* (ed. M. L. Ryan), Lincoln: University of Nebraska Press, 76–107.
- Lozica 1988 – Ivan Lozica: Nonverbal aspects of oral literary performance, *Усмено и писано/писмено у књижевности и култури*, Нови Сад: Војвођанска академија наука и уметности, 183–194.

- Милосављевић 2004 – Бојана Милосављевић: Глаголски облик знаш у разговорном дискурсу информаторке са Косова и Метохије, *Лицеум* 8, *Избегличко Косово* (ур. Б. Сикимић), Крагујевац 2004 [2005], 139–146.
- Nedeljković 2008 – *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* (Saša Nedeljković, ur.), Kruševac: Baštinik, 2008.
- Norrick 1998 – Neal R. Norrick: Retelling Stories in Spontaneous Conversation, *Discourse Processes* 25/1, 75–97.
- Петреска 2001–2002 – Весна Петреска: Биографски кажувања на луѓето што имале средба со демонски суштества, *Етно-културолошки зборник VII*, Сврљиг, 195–200.
- Petrović 2008 – Tanja Petrović: *Srbi u Beloj Krajini: jezička ideologija u procesu zamene jezika*, Beograd: Balkanološki institut SANU – ZRC SAZU.
- Пипер 1987 – Предраг Пипер: Референцијалност и исказ у исказу, *Анали Филолошког факултета* 18, Београд, 263–272.
- Пипер 1987а – Предраг Пипер: О цитатској неодређеној референцијалности у „Српским народним приповеткама“, *Научни састанак слависта у Вукове дање* 17, Београд, 209–217.
- Пипер et al. 2005 – Предраг Пипер, Ивана Антонић, Владислава Ружић, Срето Таназић, Људмила Поповић, Бранко Тошовић: *Синтакса савременог српског језика. Проста реченица* (у редакцији Милке Ивић), Београд: Институт за српски језик САНУ, Београдска књига, Матица српска.
- Plas 2008 – Pieter Plas: *Narod, govor, Akademija: interdiskurzivnost i kolektivni identitet u jednoj sjevernodalmatinskoj etnografiji, 1899.–1900*, *Narodna umjetnost* 45/2, Zagreb, 7–43.
- Плотникова 2004 – Анна А. Плотникова: *Этнолингвистическая география Южной Славии*, Москва.
- Polovina 1996 – Vesna Polovina: *Prilozi za kognitivnu lingvistiku*, Beograd: Filološki fakultet.
- Радин 1996 – Ана Радин: *Мотив вампира у миту и књижевности*, Београд: Прогресс.
- Ратковић 2004 – Драгана Ратковић: Цар Урош и краљ Вукашин, *Лицеум* 8, *Избегличко Косово*, Крагујевац 2004 [2005], 77–83.
- Rudan 2006 – Evelina Rudan: Authentication Formulae in Demonological Legends, *Narodna umjetnost* 43/1, Zagreb, 89–111.
- Сикимић 2000 – Биљана Сикимић: Терминологија производње дрвеног угља у с. Равна Гора, *Јужнословенски филолог* LVI/3–4, Београд, 1009–1028.
- Сикимић 2003 – Биљана Сикимић: Записи о вучарима на Косову, *Братство VII*, Београд, 97–100.
- Сикимић 2008 – Биљана Сикимић: Свакодневни живот у Ибарском Колашину, *Ибарски Колашин. Природа и традицијска култура*, Крагујевац, 117–149. (у штампи)
- Сикимић 2005 – Биљана Сикимић: Тај тешко да гу има у књиге, *Лицеум* 8, *Избегличко Косово* (ур. Б. Сикимић), Крагујевац 2004 [2005], 31–69.

- Sikimić 2008 – Biljana Sikimić: Crkvine severnog Kosova 2001: u traganju za istraživačkom metodom, *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* (Saša Nedeljković, ur.), Kruševac: Baštinik, 131–146.
- Silverstein 2005 – Michael Silverstein: Axes of Evals: Token versus Type Interdiscursivity, *Journal of Linguistic Anthropology* 15/1, 6–22.
- Соболев 2005 – Андрей Н. Соболев (ред.): *Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Том I. Лексика духовной культуры*, München: Biblion Verlag.
- Sorescu-Marinković 2009 – Annemarie Sorescu Marinković: Unde sunt moroii de altădată? Dinamica timpului în textele mitologice ale românilor din Timocul sârbesc, *Integrare, autonomie și dialog intercultural*, Arad: Complexul muzeal (u štampi).
- Stević 1997 – Slobodan Stević: *Analiza konverzacije*, Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Tannen 1989 – Deborah Tannen: *Talking voices: Repetition, Dialogue and Imagery in Conversation Discourses*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ћирковић 2004 – Светлана Ћирковић: Мек љеб ко сунђур да једеш, *Лицеум* 8, *Избегличко Косово* (ур. Б. Сикимић), Крагујевац 2004 [2005], 85–108.
- Ћирковић 2005 – Светлана Ћирковић: Перцептивна димензија грнчарске терминологије: Веселин Герић, последњи грнчар из Штрпца, *Лицеум* 9. *Живот у енклави*, Крагујевац, 193–220.
- Ćirković 2006 – Svetlana Ćirković: Linguistic Anthropology of Enclaves: Possibilities of Transcript Analysis. *Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova: Regional Museum of Oltenia, 331–348.
- Ћирковић 2007 – Светлана Ћирковић: Традиционална култура Влаха североисточне Србије: Могућности секундарне анализе теренске грађе, *Положај националних мањина у Србији* (уредник Војислав Становчић), Београд: САНУ, 461–480.
- Урошевић 1935 – Атанасије Урошевић: Горња Морава и Изморник, *Српски етнографски зборник* 51, Београд, 1–155.
- Урошевић 1950 – Атанасије Урошевић: Новобрдска Крива Река, *Српски етнографски зборник* 60, Насеља и порекло становништва 32, Београд, 115–176.
- Урошевић 1965 – Атанасије Урошевић: Косово, Српски етнографски зборник 78, насеља и порекло становништва 39, Београд.
- Haring 1988 – Lee Haring: Interperformance, *Fabula: Journal of Folktale Studies* 29, 365–372.
- Шаровић 2008 – Марија Шаровић: *Матаморфозе вампира (компаративна анализа мотивског комплекса вампира у делима Р. Метисона, Б. Пекића, Б. Вијана и С. Лукјањенка)*, Београд: Институт за књижевност и уметност.

---

Biljana Sikimić

VAMPIRE-KILLER FROM NOVO BRDO: THE POLICY  
OF TRANSCRIPTION AND INTERPERFORMATIVITY

S u m m a r y

The analysis of the transcript of the conversation recorded in a Serbian Kosovo enclave (2003) enabled the interpretation of participants' accounts containing a demonological legend (narrative vs. "memorate") together with its performative context. From a pragmalinguistic point of view, several layers of inter- and extra-communicative systems of the narrative were detected. The roles of the persons accidentally present ("audience"), their influence on the performance and the references to the space as an element of "stage" were also described.

In the first part of the analysis, the author uses the theoretical concepts developed by folklorists Lee Haring and Richard Bauman; after presenting the integral transcript, the detailed re-construction of the "traditional" narrative on vampire from Kosovo region is given, from the perspective of anthropological linguistics. The ethnographic context of the given accounts is compared with the existing "classical" ethnographic data (vampire, vampire-killer, local ethnographic context).

The transcript of the "polilogue" recorded in 2003 in Novo Brdo, Kosovo, revealed the ongoing process of fragmentation of "collective mythology" at a generation level: on the one hand, the vampire and the vampire-killer are part of the "personal mythological systems" of the narrator and her grandson; on the other hand, the narrator's son and the researcher possess different "knowledge". This knowledge excludes the vampire from their – positively existent, but individually shaped – "personal mythology".