

„УРБАНЕ ЛЕГЕНДЕ“ БЕОГРАДА:
ДИЈАХРОНИЈСКИ ПОГЛЕД

Филолошки факултет,
Београд

Кључне речи: „урбане легенде“, предања, постфолклор, савремени фолклор, мемоарско-дневничка проза.

Апстракт: У првом делу рада даје се преглед терминологије „урбана/савремена“ „легенда/предање“. Закључак је да је термин „урбана легенда“ неодговарајући за домаћу фолклористику. У другом се постојећа истраживања савремених предања допуњују дијахронијски, односно поменима београдских предања која се налазе у мемоарској и дневничкој литератури од 19. в. до шездесетих г. 20. в. Посведочене су варијанте добро познатих типова („одбегла бака“, „скувана беба“, канибализам), а наративи који су кружили у време комунизма показују снажан политички тон и антирежимску симболику. Нека предања показују континуитет: ритуално убиство може се пратити од „класичне“ форме у првој половини 19. в., преко Другог светског рата, до најновијих причања о крађи органа. Разлике између предања из 19. в., још везаних за традиционални фолклор, и познијих као да указују на модернизацију града.

1. Термиолошки увод

Неопходно термиолошко и теоријско објашњење на почетку: зашто знаци навода у наслову и зашто уопште „урбане легенде“? Термин је код нас у последње време постао прилично присутан, првенствено у радовима који излазе у етнолошким и антрополошким часописима. Пошто је очигледно усвојен у етнолошкој дисциплини, као најближој фолклористици, немогуће га је заобићи. Међутим, овај је термин проблематичан. Питања која ћу поменути нису нова, али како проучавање саме ове грађе код нас још увек јесте ново, подсетићу на постојеће дискусије и додати понешто што делује неопходно с обзиром на терминологију домаће фолклористике.

Језички англоцентризам савремене хуманистике очигледно је утицао и на преузимање назива у овом виду. Али, енглеско и француско „легенда“ одговара нашем одавно усвојеном „предању“ (немачко и међународно *Sage*).¹ У том смислу као бољи делују израз „урбана предања“, како га, рецимо, користи Љ. Пешикан-Љуштановић (2007:

1 Легенда у српској фолклористици означава „приповедање на основу апокрифа и средњовековних хагиографија фолклоризовано усменим преношењем“ (Милошевић-Ђорђевић 2000: 179), а блиска јој је „легендарна прича“ која покрива оно што се код Арне-Томпсона назива *religious tale* (AaTh 750–849) (Милошевић-Ђорђевић 2000: 43–55, 90–96, 166).

235–248)², или решење Р. В. Бредниха који текстове својих антологија одређује као „modernen Sagen“ и „sagenhafte Geschichte“ (Brednich 1991; 1993). Ово је оправдано и зато што се често узима да је реч о жанру који представља савремену варијанту демонолошког предања традиционалног фолклора. Због тога Линда Дег представу о оригиналности нових жанрова назива „оптичком илузијом“ (Dekh 1979: 57). Додуше, ни ово решење није лишено проблематичности, јер су многи текстови ближи новели, шаљивој причи и вицу³ или дечијој страшној причи, него предању. Не само да термин „легенда“ крије иза себе мноштво жанрова, већ се иста „легенда“ може приповедати на различите начине (Bennett 1991). Данас се „урбана легенда“ користи и као емска категорија самих информатора (Kvartič 2017: 60–78). У том смислу, истраживања је вредна и популарна персонификована употреба термина „урбана легенда“ код нас, у вредносно позитивном значењу за познате личности, од глумаца до криминалаца.

Упадљиво је да Р. Дорсон, који је први увео термин „урбана легенда“ у дисциплину, користио и назив *tales*, као и придев *modern*. Раширености „урбане легенде“ допринели су радови Јана Брунванда, као и његове антологије, популарне међу најширом публиком. Бредних, како смо видели, користи термин који јесте еквивалент енглеском, али са традицијом у немачкој фолклористици, а његове антологије уживају популарност на немачком говорном подручју.

Проблематичан је и први део синтагме: „урбана“. Сам Брунванд у једној енциклопедијској дефиницији наглашава да ти наративи ни по теми ни по преношењу нису нужно урбани (Brunvand 1996: 730). Није реч само о томе да неки заплети представљају модернизоване верзије познатих сижеа, већ су неки од сижеа или мотива дословно исти. Нечиста сила у кући манифестује се исто у причањима у селу и граду (бука нпр.).⁴ Да ли је сама чињеница да се нешто приповеда у граду довољна да се нешто прогласи урбаном легендом? Колико год деловало банално, легитимно је питати и кад неко насеље своје наративе чини „урбаним“? Ако, рецимо, приповедање о уклетој кући са истим описом натприродне појаве срећемо у мањем граду (Пожега – Синани⁵ 2005: 71; такође, студентски теренски запис; Јагодина – Стајић 2010;⁶ Бајина Башта – студентски теренски запис),

2 Текстови о којима је реч у наведеном раду не припадају строго гледано „урбаним легендама“ о којима ће бити речи у нашем тексту, али су им довољно сродни да упутимо на термин који ауторка користи.

3 Од шаљиве приче разликују се позивањем на истинитост, односно по ликовима који нису стереотипни, већ наводно стварни.

4 Нпр. у Земуну (Ђармати 2009: 155). Ђарматијева књига писана је популарно, без упута на изворе, а заснована је на чланцима из међуратне *Полишике*, али може се навести као пример присуства једног мотива.

5 Записи у овој антологији не следе фолклористичка правила преноса, већ су казивања препричана.

6 Реч је о музеју, али то не представља разлику за ову тему.

или у приградским насељима (Заклопача – Ђармати: 162; Добановци – студентски теренски запис), уместо јасне разлике село – град пред нама је пре континуум: село – мањи град – приградско насеље – велики град. Г. А. Фајн примећује да се „урбане легенде“ приповедају и у мањим градовима, предграђима и селима (Fine 1980: 222). Очигледно је да схватање урбаности у овим одређењима не долази од величине насеља, већ неких других, важнијих карактеристика начина живота, на шта ћу се вратити касније. Историја српског друштва поставља и нека додатна питања: у којој мери процеси убрзане урбанизације и интензивне миграције са села у град утичу на прелазак традиционалног фолклора у град или настанак новог фолклора? (Примери оваквих појава крећу се од преноса традиционалне магије и лечења у град, преко њиховог спајања са облицима модерне популарне магије, до новокомпоноване народне музике, обично одређене као фолклоризам). Шта са случајевима сеоског становништва које је у периоду снажне индустријализације живело на селу, а радило у оближњем граду?

Два примера с почетка 20. века показују везу тадашње градске средине са традиционалном културом, као једну од историјских особености Београда. У успоменама на детињство у Молеровој улици, која тад није била део ужег центра, глумац Мата Милошевић пружа панораму сасвим традиционалних веровања и понашања: хлеб који падне треба очистити и пољубити пре него што се поједе; против урока се гасило угљевље; веровало се у духове, вештице, вампире; у ђурђевско јутро умивало се водом у којој су биле траве; код мртваца се бдело и причало, а вода је приликом нечије смрти просипана (Милошевић 1977: 164). И у кући породице Жујовић, која је припадала тадашњој елити, служавка није дала да се убије змија у кући, јер то „не ваља“ (Жујовић 1997: 51). Овакав положај Београда не сме се превидети када се користе резултати истраживања „урбаних легенди“ засновани на грађи из далеко урбанизованијих средина.

Алтернативни и у струци чешћи термин јесте „савремено предање“ (contemporary legend).⁷ О одређеној званичности говори и то што се проучаваоци жанра окупљају унутар организације International Society for Contemporary Legend Research (ISCLR). Тиме се може нагласити не само засебност категорије, већ и да су „урбане легенде“ савремене верзије већ познатог жанра (деталније о класификацији: Tangherlini 1990: 381–382; Degh 1996: 34).⁸ Жанр се онда може посматрати и као „мигранторно предање“, које се шири хронолошки и географски (Wolf-Knuts 1987). Међутим, и одређење преко

7 Остављам на страну англоамерички популарни термин „урбани мит“ који очигледно полази од популарно-просветитељског схватања мита као заблуде (па тако под митом подразумева и погрешне представе везане за науку и сл.); он само уноси додатну конфузију.

8 Линда Дег не прихвата издвајање посебних категорија предања (belief legends, urban belief tales), јер сматра да је свако предање одређено веровањем.

савремености отвара питања. Није проблематично само то што се исти наративи, који се срећу данас, налазе и у записима од пре тридесет или педесет или седамдесет година. Истраживања их проналазе и у средњовековном граду, па и даље, у антици (Ellis 1983). Опис уклете куће, да останемо код тог примера, сасвим налик оном какав знамо из фолклорних записа, даје још Плиније Млађи, поводом једног дома у Атини (*Писма*, VII, 27).⁹

Приметно је да придеви „урбано“ и „савремено“ функционишу као синоними којима се изражава различитост ових наратива наспрам приповедања традиционалног фолклора. Он је у једном случају везан за село (опозиција: урбано), у другом је одређен временски, као „старински“ (опозиција: савремено). Савременост се, међутим, указује као двосмислен термин. Колико означава оно што се приповеда сад (енгл. contemporary), очигледно је да се јавља имплицитно и у значењу модерног доба, када се ширењем модернизације традиционални рурални фолклор трансформише (или у романтичарском виђењу губи и пропада). Ово друго значење изазвало је критике. Примећено је да је то темпорални еквивалент егзотизације фолклора (Kvartić 2017: 36–37). Џ. Бенет инсистира на „савременом“ као различитом од „модерног“. Према њеном мишљењу, нема ничег посебно модерног у овим наративима, а савременост означава њихову актуелност, без везивања за одређено место и време – били су савремени како у средњем веку тако и у двадесетом (Bennett 2005: XIII). Ако се узме да је савремено оно што култура у којој наративи круже види као такво, како предлаже Б. Елис (Ellis 2001: 74), онда се они не разликују од традиционалних демонолошких, а граница се повлачи према текстовима етиолошког и есхатолошког карактера. Ипак, сам Елис помиње да сличност мотива у старом и новом тексту не значи да су исти у жанру, извођењу и културној функцији (Ellis 2001: 75). Ако урбано, према Фајну, означава не географију већ „социо-психолошке услове урбанизма“ (Fine 1980: 223), онда се урбаност може узети у типолошком значењу.¹⁰ Велики градови су и пре модернизације стварали специфичан тип живота и културе, већ одвојен – негде мање, а негде више – од традиционалне културе. *Urbanitas* римских писаца или врста хумора каква се јавља у делима попут *Новеле од Сџанца* говоре о самосвести становника градова. С појавом модернизације, наравно, и урбанизација јача, тако да се типолошки социолошки термин и други, историјски убициран, могу поклапати. Ипак, остаје отворено питање да ли се типолошким

⁹ Ово је, наравно, само општа представа, односно веровање или низ неструктурираних мотива, а не *шћий* наратива, али већ је и овакво присуство у различитим срединама довољно речито.

¹⁰ Руски термин постфолклор такође је истовремено хронолошки и типолошки; ипак, префиксом „пост“ он подразумева постојање фолклора у традиционалном значењу и његово временско претхођење. За проблем типолошке употребе концепта постфолклора, као савременог фолклору вид.: Ђорђевић Белић 2016: 34–36.

схватањем објашњава фолклористици важна тема прелома који је модернизација унела у традиционални фолклор.

Делује да су се у проучавању искристалисала два приступа: или се може наглашавати континуитет (хронолошки кроз векове и кроз различита друштва) или се може наглашавати промена, где се истичу метаморфозе традиционалних наратива и особеност нових. Границе опозиција (рурално/урбано, традиционално/савремено, као и методолошки континуитет/метаморфоза) флуидније су него што покушаји термилошког одређења показују. Пример за то је секуларизација, односно „рашчаравање света“ (Вебер) као једна од одлика модерне, која се јавља и у урбаним легендама као повлачење натприродног, његова антропоморфизација, демитологизација (Fischer 2003) и рационализација (Simpson 1981). (Позната легенда о сабласном аутостоперу деловала је као значајан изузетак.) Не губе се само натприродна бића и заплети, већ и мотивација везана за религију и религијски контекст. Легенде о ритуалном убиству (вид. ниже) постају наративи о отмицама и сакаћењима у тржном центру, продавници одеће, крађи органа и сл. Међутим, секуларизовану тему срећемо још у антици, у поменутом примеру (Elliss 1983) о ритуалном убиству приписаном учесницима Катилинине завере, како о њему извештавају Салустије и Дион Касије: кривци су политички преступници, не поклоници неког култа. С друге стране, тзв. „сатанистичка паника“ из осамдесетих и деведесетих година (у САД, па онда и другде) која је укључивала и тему ритуалног убиства, пример је враћања религијског контекста. На ширем плану ширење постсекуларизма, обнова традиционалне религиозности, нарочито после пада комунизма, као и јачање алтернативних облика религије и магије, појава тзв. „окултуре“ као популаризације окултних тема, велика присутност њу ејца, утичу на модерне наративе – о чудесним исцељењима и сусретима са натприродним (Degh 1996: 44; Valk 2010: 865). Не само што традиционална предања настављају да живе и у савременом свету (Degh 1994: 29), већ и предања „настала у технолошко доба могу бити преносници нових идеја“, јер „свет модерне технологије не уништава натприродно веровање и његове наративне формулације“ (Degh 1979: 68).

Овај преглед могао би се наизглед закључити оним што критичари из поља етнологије понекад и помињу: да је инсистирање на жанровским одређењима једноставно непотребна фиксација карактеристична за фолклористе са филолошким образовањем (Ковачевић 2009: 15–16). Пошто не мислим да је расправа о терминима и жанровима бесплодна, желим да унапред одговорим на такву критику. Фолклористика већ дуго гради термилошки апарат и таксономију, који су у дисциплини интернационално прихваћени. Термин није радно оруђе ограничене употребљивости, већ подразумева низ поетичких особина жанра. А одређени жанр, чак и кад оста-

вимо на страну оно што су идеалтипске особине и чак кад имамо у виду жанровску флуидност појединачних варијаната, ипак садржи низ постојаних својстава, од формула, преко композиције и ликовна, до најопштијег погледа на свет. Придеви попут „урбани“ или „савремени“, како сам покушао да покажем, имплицирају и нека шира питања друштвеног и историјског контекста, која би требало да су блиска и етнологији. Освртом на термилошке расправе не претендујем на нови теоријски одговор, већ желим да упозорим на инерцију преузимања англофоног термина; српска фолклористика поседује терминологију усклађену са европском, када је о прози реч, и не би је требало додатно компликовати. Још важније, размишљање о терминима води нас питању брижљивијег одређења жанровске припадности текстова.¹¹

Пошто је критеријум одабира овде везаност за један град, за ову прилику и „београдска предања“ могу функционисати као и у некој збирци класичних записа из једног места. Грађа коју представљамо потиче из Београда од друге половине 19. в. до шездесетих г. 20. в. Савремена проучавања жанра код нас баве се, сасвим оправдано, актуелним наративима (Ковачевић 1987; Ковачевић 2009а; Ковачевић 2009б; Ковачевић 2010а; Ковачевић 2010б; Антонијевић 2007; Стајић 2010).¹² Намера ми је да тим наративима придодам дијахроничку перспективу и да истражим шта се у истом граду причало пре 50 или 80 година. Као извори служе мемоари и дневници, уз неколико примера из архивске грађе коју су историчари објавили. Број примера није велик (на наведену мемоарско-дневничку грађу долази много више прегледане). Имајући у виду шта је био центар проучавања у домаћој фолклористици, не чуди што овај жанр налазимо у приватним успоменама и записима, ван поља онога што се опажа као „народна књижевност“, нарочито она јавна, попут епике, а истовремено на границама онога што се убраја у „лепу књижевност“. Блискост савременог предања гласини такође је допринела њиховом потискивању на маргину. Пренети у приватан простор, ови су записи ипак сведочанства о томе шта се у једном тренутку причало у широј заједници. Одлучио сам да искључим новине, не само због обима грађе који би могао послужити засебном раду. Улога коју медији имају у ширењу савременог фолклора велика је, како је још двадесетих година прошлог века уочио Валтер Андерсон у пионирском раду о гласинама о катастрофалној експлозији Марса (Anderson 2005). Међутим, тешко је одредити када медији производе гласину (директном мистификацијом или преузимањем из

11 Није отуда случајно што неки, иначе интерпретативно веома интересантни етнологски радови о „урбаним легендама“ показују конфузно схватање жанрова, далеко од фолклористичких узуса. Ова примедба није цепидлачење, већ жеља за прецизношћу.

12 Ковачевић, који се још од краја седамдесетих бави проучавањем савременог фолклора, већ у раним радовима користи термин „легенда“ у ширем смислу (Ковачевић 1980; у Ковачевић 2001 окупљени су чланци из осамдесетих).

страног извора), а када само сведоче о ономе шта се прича. Меморарско-дневничка грађа пружа поузданију слику онога што се у одређеном тренутку ширило усменим путем. Пошто је ова грађа слабо представљена у истраживању, даћемо и неколико примера истих или сродних тема из других средина. Такође, осим легенди, узећемо у обзир и гласине. Ова два појма није лако разграничити: заједничко им је претендовање на истинитост, а разликују се по композиционој сложености („развијености“), као и по томе што се гласина лако „угаси“ ако остане локализована и наративно неразвијена. О односу гласина и „урбаних легенди“ има различитих мишљења: Л. Дег сматра да су за „разумевање правила формирања приче“ подједнако важни и облици којима „недостаје наративно језгро“ (Degh 1994: 32), док Џ. Бенет пише да су савремена предања традиционални наративи управо зато што нису „нешто неодређено, дифузно и безоблично, попут гласине, изјаве о народном веровању или популарне заблуде. Она имају структуру (почетак, средину и крај, мада не нужно тим редом); она су пре текстови него аморфни делови дискурса“ (Bennett 2005: XII). Свакако да оно што приближава савремена предања традиционалним нису само теме, већ и формулативни облици композиције. Међутим, делује оправдано укључити и гласине због неколико разлога: пракса у досадашњем истраживању; тематска сродност; нешто што забележено делује као гласина могло се приповедати као сложенија форма.

2. Београдска предања – преглед

Психолог Драган Крстић у својим дневницима, који су недавно почели да се објављују интегрално¹³, бележи 6. 11. 1967. добро документовану „урбану легенду“ обично названу *The Runaway Grandmother*: пар одлази у иностранство водећи бабу; баба умире, брачни пар покушава да је прошверцује да би уштедели девизе, али неко украде кола не знајући за тело; полиција проналази кола, али без леша, тако да брачни пар све признаје и буде ухапшен због убиства (Крстић 2014: 438–439). Наратив донекле одговара АaTh типу 1536 и 1537, који је и у другим варијантама био присутан у актуелном причању тадашње земље (Bošković-Stulli 1983: 285–287), а као основа филма *Мршав љадан* (2002) улази и у популарну културу. Записивача овај наратив (његов термин је „гласина“) подсећа на други, који је чуо у време Информбироа, док је у земљу још долазила помоћ рођака из иностранства. Једна породица примила је пакет са храном и урном кремиране бабе. Не знајући о чему је реч, примаоци пакета поједу и пепео мислећи да је нека непозната им храна, док им закаснило писмо све не објасни. Тај је наратив такође одређен

13 Један део који се односи на 1974/75. објављен је 1992. (*Психолошке белешке*. Београд: Савремена администрација)

као засебан тип „урбане легенде“ (*The Accidental Cannibals*), а Ј. Х. Брунванд класификује га и према Арне-Томпсоновом индексу као тип 1339 (*Strange Foods*).¹⁴

Да је предање шездесетих година 20. в. било присутно у Југославији, сведочи и чланак М. Бошковић-Stulli, заснован на новинским чланцима (Бошковић-Stulli 1983: 283–285). Загребачки *Вечерњи лист* 1968, као и београдска *Полиџика експрес* 1969. и ријечки *Нови лист* 1977. јављају исту „вест“. Крстић је такође наводи према новинама: „Нисам је лично чуо, али мора да је заузела велики психолошки простор кад је коментарисана у новинама“ (Крстић 2014: 438), тако да је овде реч о податку из друге руке, за разлику од сећања из периода Информбироа. Да ли се новине међусобно хране рециклирањем „вести“ или су везане за нека тадашња причања, тешко је утврдити.¹⁵ Други теоријски проблем јесте што, чак и када је наратив забележен као нешто што се лично чуло, из мемоара и дневника ми не сазнајемо нешто више о начину његовог приповедања. Ово се не односи само на перформативне елементе, који већином измичу записивању, већ и на жанровско смештање приповедања. Ми добијамо заплет, који готово подсећа на „скелете“ из Арне-Томпсоновог индекса, али да ли су ове две „легенде“ саопштене као комичан (макар и гротескан) догађај или као новелистичка необичност или као бизаран склоп догађаја који застрашује – измиче нам.¹⁶ Речима Била Елиса, код проналажења „урбаних легенди“ у старим текстовима поседујемо само садржај, али не и реторичка средства која потврђују жанровску припадност (Elliss 2001: 75). Наратив о украденом лешу ипак има морализирајући крај, који необичан догађај и претвара у преступ какав захтева казну.

Вреди навести и коментаре Крстића, који је и иначе био заинтересован за питања етнологије, а уједно и веома пажљив посматрач друштва у ком је живео, како сведоче дневници. За „украдену баку“ сматра да је „прича пуна симболике“. „Старица је прошлост, која служи да би се за њу добиле неке паре и то девизе али која се затим занемарује као непостојећа. ‘Брачни пар’ је начелно у понижавајућем положају, а ради материјалних вредности у стању је да се не осврће ни на своје порекло. Сопствено порекло и своја прошлост ‘украдени су’ у иностранству, и не могу се више вратити. Грех се, наравно, мора испаштати и стога је ‘брачни пар’ на крају оптужен за криминал“ (Крстић 2014: 438). Исту симболику препознаје и у другој легенди.

14 Верзија Индекса из 1961. наводи само један пример за овај тип, „Serbocroatian“, из архива Института за народну умјетност у Загребу или Земаљског музеја у Сарајеву.

15 Ипак, податак да је на чланак из 1969. реаговао СУП (Bošković-Stulli 1983: 284) говори о свести власти да такве вести могу кружити усмено или ући из новина у усмено преношење.

16 На примеру „одбегле баке“ Бошковић-Стули (283) наводи сасвим различита схватања Баузингера, за ког је ово шаљива прича, и Л. Дег, која види право предање, са скривеним натприродним значењем.

Крстић види у оба текста – која зато и помиње заједно – симболику односа становништва према комунистичкој партији и Западу, чија је последица однарођавање. Могло би се нагађати у временском контексту у ком се приповеда да се можда симболички говори и о тада актуелном одласку на рад у иностранство, док би пример из четрдесетих година прошлог века био везан за слику Запада, као места где истовремено бораве „богати рођаци“, али се једе и „чудна храна“. Рођаци због места живота постају и политички двосмислени (емиграција), као што је и цео однос тадашње власти према Западу био двосмислен.¹⁷ Ако узмемо да старица у оба случаја симболизује прошлост, могло би се доста уопштено рећи да оба наратива говоре о анксиозности изазваној великим друштвеним и политичким променама. Незадовољство економском ситуацијом провлачи се у варијанти „украдене бабе“ у мотивацији брачног пара, али казна која их стиже њихово незадовољство показује као нелегитимно, а жељу за девизама као похлепу због које крше норме понашања према мртвима. Ако је казнену интервенцију власти можда унео сам новинар, то свакако мења предложено тумачење, али је онда још занимљивије јер показује услове преношења „урбане легенде“ између писане и усмене комуникације у систему са цензуром.

Подсећам на познато тумачење „украдене баке“ Алана Дандеса, по ком предање говори о односу савремене америчке културе према старима као терету и односу према смрти, као нечему што се потискује (Dundes 1979: 33–36). У београдској варијанти као да је осећај кривице јачи и захтева искупљење, што би упућивало на јачу везу са традиционалним нормама, а шири друштвени контекст очигледно је одређен променама у друштву после 1945.

Треба напоменути да интерпретативан социолошки приступ који значење „урбаних легенди“ тражи у социјалним структурама друштва у ком циркулишу, какав заступа Г. А. Фајн (Fine 1980; Антонијевић 2006),¹⁸ није супротстављен тези о жанру као миграторном предању. Као и жанрови и сичеи класичног фолклора, и „урбана предања“ задржавају интернационално препознатљив распоред мотива, док истовремено различите заједнице у неким мотивима и детаљима могу симболично унети оно што их тренутно окупира. Методолошки проблем је, како је поменуто, како у писаним сведочанствима доћи до тих културолошких „кључева“ који показују адаптацију миграторног сичеа.

17 „Та писма и пакети [које шаљу рођаци из иностранства]... била су једно од најмоћнијих оружја против ограђивања Југославије од света... Информације о емиграцији ишле су на два колосека – преко писама и пакета, и преко штампе... С једне стране је штампа гледала да оцрни живот Југословена у емиграцији, а са друге су писма, а поготово пакети, давали утисак о благостању одбеглих рођака“ (Марковић 1996: 256–257).

18 Џ. Бенет оваквом приступу замера – рекао бих престрого – на најопштијем методолошком плану, да почива на кружном закључивању: предања изражавају страхове и бриге друштва, а о страховима и бригама друштва закључујемо на основу предања (Bennet 2005: XIII).

Д. Крстић нам пружа још један пример београдских причања у уносу од 21. 6. 1966:

Појавиле су се гласине да неки људи, у понеким верзијама странци, убијају наше људе, точе њихову крв, и затим је продају у иностранству за скупе паре. Сви уобичајени реквизити су ту. Тако, неки дечак је видео како неки човек са великим натученим шеширом носи одсечену главу неког убијеног, као и једну велику ташну у којој се по свему судећи налазила крв убијеног. Тај човек је пошао до једне лимузине, црне, велике, која га је чекала и затим отишао у непознатом правцу (Крстић 2014: 308–309).

У мотивима овог наратива он препознаје традиционалне представе: вампиризам; црни аутомобил као замену хтонских представа о коњима; за шешир као симбол „моћи и смрти“ позива се на Чајкановића. Оно што је још значајније од идентификовања образаца из традиционалног предања јесте уочавање актуелности наратива. Према Крстићу, он симболизује експлоатацију становништва коју спроводи режим, у договору са иностранством.

Не треба заборавити да је приповедање оваквих предања, барем за неке варијанте, као што је наведена, лако могло бити виђено као ширење гласина, а онда и потпасти под дело непријатељске пропаганде и донети информатору, како би га фолклористика назвала, озбиљне невоље, укључујући и затворску казну. Да су власти пратиле гласине, сведочи истраживање Предрага Ј. Марковића: идеолошка комисија ЦК СКЈ 1947. пажљиво бележи „пароле“ (тј. гласине), с напоменама који кругови их шире и с каквим одјеком (Марковић 1996: 227–230).

Будући да је проучавање „урбаних легенди“ настало на Западу од шездесетих година прошлог века (остављајући на страну претече попут Андерсона и Јолеса), не треба заборавити на специфичности контекста у системима какав је био комунизам.¹⁹ Једна анкета у СССР показала је да је висок проценат образованих и руководилаца гласине сматрао *фоузданијим* од званичних средстава информисања (Капферер 2016: 101, 114–115). „Гласина је однос према ауторитету: откривајући тајне, дошаптавајући претпоставке, она приморава власти да причају, али им она оспорава статус јединог овлашћеног извора да прича“ (Капферер 2016: 22–23).

У овом наративу улогу зликовца добили су неодређени странци. Такав поступак одговара традиционалној представи другог, далеког као опасног (уп. песме о јуначким женидбама), али и сталној тензији коју је власт, у идеолошки двосмисленим односима са Западом, стварала говором о непријатељима земље окружене БРИГАМА.²⁰

19 За историјат дисциплине у оквиру идеолошких притисака у СССР вид. нпр. преглед – Архипова, Неклюдов 2010.

20 Двосмисленим, јер је истовремено био дозвољен одлазак у иностранство, на рад или туристички, као што су и Титова путовања и приједи звезда стварали утисак политичког успеха, па и гламура.

Делује да је Крстић у праву када види симболизацију односа према власти, али не толико због односа са иностранством, већ пре због црне лимузине.

У тумачењу ће помоћи варијанта из дневника истог аутора, записана осам година касније, 24. 12. 1974. Помиње се да су резерве крви сакупљене великом кампањом продане Насеру, што се наводно рашчуло, па су огорчени грађани престали да дају крв. У београдским гарнизонима води се кампања давања крви за руководство „које прикупљену крв задржава за себе у ексклузивним деловима болница... Прича се да Јосип Броз, осим прибегавања скупим терапијама за ‘подмлађивање’, често прима и делимичне трансфузије младе словеначке крви, коју просто точи из младих Словенаца“. Њему и Кардељу је, према тим причама, посебно пријала крв словеначких регрута. „... Остаје нешто вампирско у њиховом понашању. Можда су приче које круже Београдом у нечему погрешне или нетачне, али чини се да овај вампирски део носи неку истину у себи, као свака гласина, уосталом“ (Крстић 2016: 208–209). Крстић мисли на симболичку истинитост којом се изражава психолошко стање колектива. Питање истинитости трговине са Насером припада историографији (мада свакако показује свест о разним радњама тадашње Југославије између два блока), као и бројни облици терапија које је Тито користио последњих година. Оно што фолклористе занима није толико истинитост наратива, већ то што наратори у њега верују. Овим причањима несумњиво се открива став према тадашњој геронтократској номенклатури као „вампиској“. Њихова „храна“ су војници, што је очекивано с озбиром на подразумевану младост и здравље регрута, мада можда казује и понешто о доживљају војске као испијању живота (што је у раскораку и са званичним култом ЈНА и са представом о служењу војске као обреду прелаза). Интересантно је да су као посебно „омиљена храна“ Тита и Кардеља истакнути Словенци. Да ли је на неком дубоком нивоу реч о томе да се и крвопије и жртве доживљавају као припадници исте, туђе групе што их повезује, или ово пре говори о неким етничким стереотипима унутар Југославије (словеначка крв као „квалитетнија“)?

Испод ове медиализоване верзије стоји сродност са старијим гласинама о владарима, нарочито остарелим, који се вампирски подмлађују крвљу (често деце или девица), какве су документоване у току неколико векова. У 18. в. панику у Паризу изазвала је оваква гласина о Лују XV (Farge, Revele 1991), а везивала се и за Наполеона, ројалисте у енглеском грађанском рату (17. в.), Чаушескуа (Bennett 2005: 215), данас и за медијске личности попут Мадоне (лично сведочанство), а уобличила се и као теорија завере о вампирском пореклу и активностима савремене европске аристократије.

Ово предање делује као варијанта претходног. У првој се крв узима насилно, у другој је насиље легитимизовано јер га спроводи држава,

која на њега има монопол. У првој починиоци нису јасни („иностранство“), у другој је власт јасно именована. На везу са влашћу указује посебно *црна лимузина*. Она може бити симбол богатог иностранства, али и домаће номенклатуре (ко је у Београду тада поседовао такво возило?). У овом симболу може се приметити разлика између недавних причања о белом комбију који отима одрасле или децу, првенствено ради крађе органа. Бели комби асоцира на медицински свет (кола хитне помоћи, бела боја медицинских соба и униформи), док се у црној лимузини спаја традиционално хтонска и злослутна боја са симболом моћи.²¹ Овакви наративи причали су се и другде у комунистичком свету. Црни аутомобили (некад одређеније црне „волге“ или „побједе“) који отимају грађане, а посебно децу, или давање крви за руководиоце јављају се у причањима совјетске Русије, Естоније, Украјине, Белорусије, Казахстана, као и Пољске и Монголије, али и Финске и Немачке, од педесетих година 20. в. до 1989. (Czubala 1991; Kõiva 1998; Kõiva 2005: 140–143; Kalmre 2013: 53–56; Bennett 2005: 190–191). Маре Коива примећује сродност црних аутомобила са полицијским, док је у Крстићевом примеру лимузином наглашена симболичка репрезентација власти.²² У америчким теоријама завере, које се преплићу са „урбаним легендама“, посебно су место добили црни хеликоптери и људи у црном, опет представници владе и структура моћи. Црна боја у овом типу добро илуструје горепоменути однос интернационалног и локалног слоја. Ило Валк је у истраживању естонских предања о ђаволу показао да црна боја истовремено одговара широко распрострањеној негативној симболици, али и да се „црни господин“ (ђаво) у причањима сељака често поистовећује са омраженим немачким племићима – земљопоседницима (Valk 2001). Е. Калмре у истраживању савремених предања преузима ову тезу о црној боји и проширује је на комунистичку номенклатуру (Kalmre 2013).

Како видимо, испијање крви везује се или за опасне а моћне странце (у афричким наративима приписује се белцима) или власт (карактеристично у комунистичким земљама). Два примера која смо навели су у том смислу варијанте, а могло би се мислити и о томе да је специфичност београдских текстова у томе што су странци и власт овде еквивалентни, не само као аломотиви и носиоци функције, већ и смисаоно: Тито и круг око њега доживљени као странци у националном и политичком смислу.

Варијанту сродну „отмичарима крви“ налазимо у периоду немачке окупације. У недавно објављеном дневнику Драгутина Ранковића (1882–1956), новинара и политичара, под 18. 5. 1943. помиње се:

21 Ипак, и у неким савременим наративима комбију је приписана црна боја.

22 П. Јанечек допушта могућност и да је реч о гласинама које је намерно пуштала власт, ради контроле становништва, као и да је можда то изворно била застрашујућа педагошка повест за децу, коју су смислили родитељи, а која се „отела“ и осамосталила (Јанечек 2012).

Много се у вароши говори о некој злочиначкој дружини која је примамљивала децу, клала и од њих правила кобасице. Не могу никако да верујем да у нашој средини има тако грозних патолошких типова. Ако су ти гласови тачни, мораће се изаћи пред јавност, јер заташкавање биће немогуће.

По школама су наставници скретали пажњу ђацима да буду обазриви и да ништа не узимају од непознатих лица, нити да им чине услуге. Кад се то сазнало у грађанству, онда се још више поклањала вера гласовима о клању деце.

За дан два знаће се шта је у ствари. Ја за сад бележим гласове који се проносе. (Ранковић 2011: 521)

Мада је сам Ранковић уздржан, он сведочи о механизму кружног кретања гласина: наставници упознати са њима упозоравају децу, што даје додатни подстрек паници и ствара утисак званичне прихваћености.

У другом сведочанству среће се потврда постојања овог наратива. Познати цртач Боривој Довниковић Бордо (1930–), који је у Београду боравио за време рата као избеглица из НДХ, наводи исту гласину:

О месу се све више сањало. Шверц је постао главна привредна активност. Кружиле су приче да се продаје људско месо под именом телетине, на примјер, да гангстерске трупе отимају дјецу за ту сврху, па је народ избјегавао излетишта на Кошутњаку, гдје су се те ствари наводно дешавале“ (Довниковић 2003: 115).

Поред ове унакрсне потврде, овакав тип наратива или гласине био је присутан и другде у Европи за време рата и после. Непосредно после рата приповедао се у СССР (Русија, Естонија, Латвија), у Берлину, још седамдесетих година 20. в. у Скандинавији (Kalmre 2003: 17–18). Као дечија страшна прича (*сѝрашилка*) приповедала се у Лењинграду шездесетих и седамдесетих година прошлог века (Гречина, Осорина, 1981: 105–106), а 1989. у истом граду већ као „легионда“ (Новичкова 1990: 134–135). Гласина је на примеру естонске грађе недавно обрађена монографски (Kalmre 2013). Ауторка поставља причање у контекст комунизма и међунационалних (руско-естонских) односа, али показује и интернационално присуство и везу са старијим варијантама, попут предања о ритуалном убиству. Предање се јавља у временима великих криза (једна немачка варијанта, записана 1992, али која се односи на причање информаторовог оца, каже: *Das muß in der Weimarer Zeit gewesen sein, wo's so schlecht war* – Brednich 1993: 57). Очекивано, може се спецификовати и везати за другу етничку групу (у Москви двадесетих година 20. в. за власника кинеског ресторана – Новичкова 1990: 135).

Гласина је везана за околности веома отежаног снабдевања и глади (Ранковићев дневник највише говори о томе). Непосредан проблем намирница повезује се са обликовањем имагинарног у

пољима хране, тела и основних табуа. Овде се отвара неколико могућих тумачења. Једно би у антропофагији могло видети метафоризацију нацизма. Док се јавно није смео осуђивати окупацијски режим чија је пропаганда позивала на колаборацију, вести о масовним стрељањима и бруталним казним експедицијама кристалишу се у слику канибала који домаћу децу масакрирају и користе као робу и храну. Ипак, канибализам је овде ендеген, дешава се унутар групе, што носи посебну тежину у земљи у којој се тад води грађански рат.

Могла би се с друге стране погледати функција. Да ли је овај наратив – раширен и другде, како смо видели, у временима кризе, рата и глади – једноставно провала панике? Или би пре требало поћи од аномије у којој се београдско друштво нашло са шверцом, црноберзијанцима и полицијским достављачима? Ни храна коју људи једу није више сигурна. Савремена предања и иначе су школа неповерења (и то је несумњиво један показатељ њихове урбаности, удаљене од механичке солидарности), а у времену окупације све је сумњиво. Међутим, једна група издвојена је као она која је прекорачила сваку границу и у њој се фокусира све зло актуелне ситуације. То је група домаћих а бескрупулозних људи. Ако узмемо да су савремена предања „приче с имплицитним моралом... егземпларне повести“, попут средњовековних егземпала (Сампсон-Винцент 1989: 92), онда се можда може рећи и да ова „урбана легенда“ успоставља негативан пример којим заправо позива да се заједница не понаша несолидарно, исказује жељу за повратком реда и уједињује групу у згражавању над таквим суровим и похлепним чином. Једење дечијег меса, макар и у незнању, потенцијална је опасност и заједништво у кривици. Изолацијом зла, у ком се сажимају сви други који зарађују на туђој муци и храни, група се чисти и уједињује. Ако се учини да предање тиме има позитивну функцију, неопходно је упозорити: када се неименовани злочинци конкретизују, односно када се сиже веже за неку одређену групу (етничку, религиозну и сл.), ствара се жртвени јарац, а предање може водити ка линчу.

Корисно је упоредити ове наративе са представама о канибализму у традиционалним прозним жанровима. Људождерство се и у бајкама и у предањима најчешће везује за натприродна, демонска бића (на другом смо месту изнели претпоставку да је канибализам део кодекса понашања и уговора „друге стране“ – Радуловић 2005; Радуловић 2009: 104–106).²³ Када се антропоморфизује, често служи за ознаку неке етничке групе као туђе и варварске, још од античких извештаја о Скитима и Келтима. Као илустрацију прилажем венецијанске извештаје о ускоцима. Док су сами „Морлаци“ веровали да је канибализам одлика вештица (Ловрић 1948: 159–160), млетач-

23 На истом месту упућујем и на друге примере када се у тзв. „дечијим“ бајкама канибализам јавља код родитеља. У епици је појава канибализма сложенија (Ђорђевић 1984: 94–99), мада је и ту често приписана „онима преко границе“ (песме о женидбама).

ки делегат у Мадриду саопштио је како ускоци једу људско месо, пију крв, пеку и једу срце заробљеника (Станојевић 1973: 33). Када је убијен царски комесар Јосиф Рабата, крчки провидур известио је да су ускочке жене пиле његову крв (203), а када је убијен сопракомито Венијер, венецијански амбасадор приповедао је аустријском цару да су му ускоци извадили и појели срце (259). Могу се наћи књижевни и путописни предлошци оваквим наративима, од мита о Пентеју, ког су растргле баханткиње, а који се помиње у тадашњим школским делима, као што су Овидијеве *Метаморфозе* (III, 692–733), па до извештаја из Новог света, рецимо о ацтечким жртвама чупања срца. Оно што је важније јесте да ове застрашујуће, архајске слике канибализма служе да неку групу сместе ван простора „свог“ света и уопште ван људске заједнице. Као дигресију додајемо: у случају венецијанских аутора, ово није само циркулисање општих места (топоса), већ свесна делегитимизација ускока из политичких разлога. Век касније исти ти Морлаци код Фортиса племенито живе у „једноставности хомерских времена“. Али у оба случаја је словенско становништво венецијанске провинције егзотизовано и изједначено са „дивљацима“. Ни после Фортиса, Карло Гоци у мемоарима неће одолети да их назове људождерима, макар и не мислећи дословно (Десница 1991: 230). Један далеко ранији пример оваквог имагинаријума пружа византијски спис из 6. в., у ком је словенски, очигледно приповедни, мотив одсецања и једења дојке (везан можда за псоглаве) постао „извештај“ о Словенима (Чајкановић 1994: 275–280). Могуће је наћи, кад је о Балкану реч, пример још раније, у писањима античких аутора о старобалканским племенима којима приписују жртвовање људи и канибализам (Папазоглу 2007: 385–389). Како се спуштамо у прошлост, на питање „етнографски извештај или опште место“ постаје теже одговорити; али, мада није лако бити адвокат невиности старобалканских племена, сигурно је да у извештајима чујемо првенствено само глас победничке стране или власти која говори о граничним деловима државе.

Сем антропофагије, у представама о вештицама, људско, а посебно дечије сало, као и дечија крв, сматрају се кључним састојком вештичје масти која служи за магијски лет (Ђорђевић 1989: 31). Магијски облици медицине у Европи и Африци такође су користили органе и крв (La Fontaine 2016: 65–69).

У разматрању овог предања ослањам се на истраживања Б. Елиса, Д. Франкфуртера и Џ. Ла Фонтен која препознају исти тип наратива о ритуалном убиству у различитим срединама и добима: од античких извештаја о баханткињама и хришћанима, преко хришћанских о јеретицима (што укључује и вештице) и Јеврејима или индијских о тантрицима, до модерних теорија завере, сатанистичке панике и савремених прогона вештица у Африци (Ellis, 1983; Frankfurter 2006; La Fontaine 2016).

Две варијанте ове „урбане легенде“ имају не само паралела у савременим им европским причањима, већ и дубоку традицију. Ипак, постоји једна значајна варијација која Ранковићеву и Бордову повест одваја од традиције. Израз „канибали“ за групу криминалаца сасвим је услован. Они месо не једу, већ у несвесне канибале претварају своје суграђане; нема никаквог магијског или ритуалног контекста, нема ни перверзног гастрономског уживања, чак ни злурадости да се неком подметне људско месо. Њих занима зарада по сваку цену. Проучаваоци предања у другим срединама већ су ово уочили (Новичкова 1990: 135). Џ. Бенет предлаже термин „канибализација“ у ширем значењу као „уклањање делова тела силом или крађом тако да их неко други може користити за себе“; дакле, уместо непосредног прождирања, реч је о комадању тела и коришћењу за туђе сврхе, попут трансплантације или новца (Bennett 2005: 189 и даље). Употребом канибализације ова се група изолује од заједнице. Овом темом предање људе који се несолидарно понашају изолује и смешта ван својих оквира. Њихова усмереност на зараду показује не толико њихову чудовишност везану за канибализам, колико хиперболсану, симболичну несолидарност.

Треба истаћи и да се као битна особина наратива о ритуалном убиству и оргијама истиче инверзија: вредности нашег света преокрећу се у демонизованој групи. Међутим, у овом београдском предању није наглашена толико инверзија колико објективизација: деца се посматрају као предмети и извор хране. Такво претварање у објекат изазива одбојност (зато и повести о абажурима и повезима од људске коже изазивају ужас код слушалаца).

Као проучаваоце усмене књижевности занима нас наративна формулација ове теме. Више сродних предања могуће је сматрати подтипovima (овде их наводим без претензија за класификацијом)²⁴ ритуално убиство; крађа крви; канибализам и употреба људи за храну; напад у шопинг центру или сличном простору (отмица, сакаћење, убиство); крађа органа (најмлађа варијанта).²⁵

Још један пример из шездесетих година прошлог века забележио је Крстић, 31. 5. 1960:

Једна гласина која управо кружи Београдом (изгледа и шире) занимљива је за анализу психолошког и друштвеног „жуља“. Чуо сам је у неколико варијанти, спомињу се чак и нека имена (политичких функционера, уметника, или се само наводи „високи официр“), али у свим варијантама препознаје се углавном иста структура и психолошка динамика, скривена. Та (нека) породица одлази на посао и оставља служавку да пази на мало дете. Служавка је дете купала, учинило јој се да се вода

24 Типологију предања о крађи органа вид. у Champion-Vincent 2002; критика и другачији предлог типологије у Антонијевић 2007: 44–47, 53.

25 Сродна предању о намерној зарази ХИВ-ом.

охладила, ставила је каду са дететом на електрични шпорет, упалила је ринглу да би се вода загрејала, и у том је неко позвао да за часак изађе напоље. Она је изашла, није понела (у кецељи) са собом кључ од стана, врата су се нагло од промаје залупила, и док су успели да провале врата дете се на шпорету скувало. То је једна од најгрубљих и најсвирепијих гласина које сам чуо. Адресант агресивности је јасан: високи социо-економски, практично политички слојеви (чак и у уметности – спомињано је име једног осредњег диригента са изузетним политичким статусом и „везама“). Они су окрутно кажњени.

Порука са дететом далеко је сложенија. Могуће су две варијанте психолошког објашњења. Прва се надовезује на „казну“: осим претпостављене патње, ти високи управљачки слојеви не могу се биолошки репродуковати. Они су у томе покушали, али нису успели управо због своје управљачке заузетости, због тежње да виталне проблеме решавају помоћу „слугу“, као и због високих материјалних могућности. У том процесу има и старог митског проклетства „да се семе затре“. Друго могуће објашњење има још шире психолошке импликације, нарочито с обзиром на гласине у којима родитељи припадају нешто нижим управљачким слојевима и представљају „средњаке“. У питању је сумња у биолошку репродукцију свију нас, посебно у новим цивилизацијским (али и политичким) условима... (Крстић 2014: 32–33)

Сва ова објашњења се, закључује Крстић, кондензују, као и у сну. И овај тип „урбане легенде“ добро је познат (“The Baby-Roast“, “The Cooked Baby“). Проучаваоци су се првенствено бавили америчким верзијама, забележеним од седамдесетих година 20. в., али су временом пронађене и старије варијанте, јужноамеричке из касних четрдесетих и раних педесетих година прошлог века, па чак и неке пацифичке с почетка 20. в. Београдска је у том смислу занимљива као један од раних примера са Балкана. Могуће је да је у Америци настала ослањањем на старију „легенду“ о скуваном кућном љубимцу. У Томпсоновом индексу мотива Брунванд налази неколико релативно блиских, али ниједан који би се подударно сасвим. Нема ни одговарајућег типа приповетке (у „Ивици и Марици“ Брунванд види више разлика него сличности). Ипак, има важних културолошких разлика између домаће варијанте и америчко-западноевропских. У овим другима дете је скувано из неразумевања, злобе, љубоморе или под дејством дрога (зато је некад тип назива и “The Nippy Baby-Sitter“, што показује слику хипика у тадашњој америчкој култури). Код нас се ради о необичном низу околности, који одговара новели, али иза ког је могуће наслутити неки смисао, односно неко деловање зле судбине. Ни технолошке разлике нису баналне. Рецимо, у америчким се често јавља микрорерна, што је везано и за страх од нових технологија, док је техника овде неважна. То што уместо бејбиситерке или старијег брата/сестре стоји слушкиња, која је пре брзоплета него крива, открива дубље друштвено значење, на које је указао Крстић. Брунванд, наиме, помиње низ објашњења: страх

родитеља да се одвоје од детета; њихова кривица која је наглашена када, уместо на посао, одлазе на вечеру или у биоскоп; психоаналитичка и јунгијанска тумачења препознају инфантилну слику „лоше/зле мајке“, са рерном као симболом материце; ту је и пројекција потиснутих страхова и агресивних жеља. Његов је закључак да је реч о осећају кривице због промена у начину подизања деце, јер модерни запослени родитељи препуштају бригу о детету странцима – обданишћима и дадиљама (Brunvand 2001: 38–61; Brunvand 1996: 26–27). Сва ова објашњења звуче убедљиво, мада, треба подсетити да је кување у домаћој верзији последица купања, а не везано за тему хране; одсуствују рерне као симбол модерне технике или несвесних садржаја. Наговештена перспектива није она родитеља, већ спољних посматрача који везивањем наратива за појединачна имена пројектују агресију на чланове друштва које виде као повлашћене. Крстићево читање може се усвојити и показује да је један присутан тип предања у тадашњем Београду добио снажан друштвени и политички тон, ког на Западу нема.

Више примера из једног извора показује и да су неки аутори дневника или мемоара посебно сензибилни за савремени фолклор. Крстић нуди и интерпретације које овде сасвим валидно можемо наводити као истраживачке тезе. Очигледно је имао интересовања за гласине, али идеолошке околности нису дозвољавале пуно укључивање овакве грађе, а поготово анализа, у научни рад (као и у случају политичког вица).

Наредни пример показује ведрију страну београдских предања. Књижевник Никола Трајковић (1896–1989) у сећањима на Београд пре Првог светског рата наводи као истинит следећи догађај. На згради где је тад била Народна библиотека (Косанчићев венац) због радова били су скинути црепови и постављена церада. Радника који се затекао на њој јака кошава подигла је и пренела преко реке у Земун, на место данашњег хотела „Југославија“. Његово слетање изазвало је мањи дипломатски инцидент, тако да је радник возом враћен из Аустро-Угарске за Србију (Савић 2005: 247). Исто причање помиње и Гвидо Тартаља, али сматрајући га измишљеним – „свакако само легенда“ (Тартаља 1980: 57).

Овај наратив нема онакву раширеност какву имају горенаведени; заправо, у доступним ми прегледима и литератури нисам наишао на неку сродну варијанту из друге средине, што не значи да је нема. Могуће је да је реч о специфично београдском предању: на локалну боју упућује кошава хиперболисане снаге. Можда је предање било присутно само у једном периоду. Фантастичан лет, летећи ћилим као средство (Mot. D 1155; Mot. D 1520)²⁶ и прелазак преко

26 Прва је асоцијација вероватно летећи ћилим из *Хиљаду и једне ноћи*. Ипак, мада је на Истоку мотив познат, обично везан за краља Соломона, у *Хиљаду и једну ноћ* ушао је накнадно, тек у приповеткама које је забележио Галан. Летећи ћилим је кроз европски

границе, у „друго царство“, уносе бајковни тон. А када уместо апстрактног царства бајке јунак слеће на територију Двојне монархије, опет се враћамо у препознатљив историјски тренутак и локацију; „мањи дипломатски инцидент“ израз је тадашњих затегнутих односа две државе.

Ако се „спустимо“ у 19. в., налазимо три примера који показују важне разлике у поређењу са наведенима.

Савка Суботић, супруга књижевника Јована Суботића, помиње како се Београдом пронела гласина да је нека жена у државној болници родила пса, тако да је свет навалио на капију. Дошли су и неки чиновници министарства да то виде, на шта им је доктор рекао како, према оном што је он чуо, у министарству има један чиновник који избацује дукате кад му се да средство за чишћење (Суботић 2003: 76). Гласина следи традиционално замишљање монструозности, недотакнута специфично модерним и урбаним мотивима. Познато је да је пас у народној култури нечиста животиња. У традиционалном фолклору жена која рађа пса среће се у предањима о постанку Турака (Ђорђевић 1988: 480–481, бр. 367) или о псоглавима и пореклу Атиле. У бајци о прогоњеној девојци јунакиња је оклеветана да је родила кучиће (Радуловић 2009: 207). Мотив срећемо чак и у медицинским трактатима раног модерног доба (De Seglia 2013; Huet 2004: 127). Међутим, цела епизода (мемоари Суботићеве састоје се великим делом од фрагментарних записа) стилизована је као питање – одговор, односно иронична реакција на неразумну гласину, чиме се композиционо приближава шаљивој причи. И лекарев одговор почива на мотиву ношења златних јаја (Езоп), као и на повезивању екскрементa и злата, познатом и народном тумачењу снова. Није искључено да ту има и алузије на чиновничку корупцију.

Други пример везан је за ритуално убиство у „класичном“ виду, приписано Јеврејима. Забележено је да је 1. 9. 1841. умро момак по имену Пантелија Аврамовић, који је служио у једној јеврејској кући. Београдом се проширила вест да су га Јевреји убили да би користили његову крв за „причешће“, што је изазвало узнемиреност и антијеврејско расположење. Представници јеврејске заједнице обратили су се влади која је реаговала. Преглед тела потврдио је природне узроке смрти, а министарства су позвала свештенство и наставнике да спрече гласину, коју су оценили као неосновану, сујеверну и опасну, уз претњу кривичном одговорношћу (Храбак 2009: 317–318; Лебл 2001: 83–84; Ђорђевић 1935: 211).²⁷ Храбак аферу ставља у шири контекст. Београд је, како подсећа, био тад немиран град: 1840. карађорђев-

пријем арапског зборника у 18–19. в. постао симбол чаробног „Истока“ (Marzolph 2004: 513–514), тако да овде није искључен ни утицај неке популарне литературе.

27 Пошто је пример важан као рано сведочанство, правим изузетак и наводим из литературе која није мемоарска. Храбак и Лебл користе се изворном грађом Архива Србије, док се за овај пример Тихомир Ђорђевић позива на чланак из „Политике“.

ци су изазвали протесте против младог кнеза Михаила. У ширем контексту, у фебруару 1840. сличан се случај десио у Дамаску, када је више Јевреја ухапшено под оптужбом за обредно убиство француског монаха. Догађај је привукао велику међународну пажњу и изазвао интервенцију самог султана у одбрану Јевреја. Овом случају можемо додати и аферу на Родосу, из фебруара 1840. У београдском случају благовремена интервенција власти зауставила је могуће ширење немира. Београдски наратив могао би бити одјек тада актуелних гласина у Османском царству, што би говорило о специфичном историјском положају града.

Слична гласина с истим последицама појавила се двадесетак година касније, мада сасвим индиректно везана за Београд и изазвана журналистиком. Лист *Свейовиг* 22. 8. (3. 9) 1863. преноси вест од августа, из Битоља, да је наводно након великог пожара у граду пронађен у јеврејској кући један младић ког Јевреји ту држе годинама да би му редовно пуштали крв; умро је недељу дана након што је откривен, а лист сазнаје да му је отац у Београду. Ово је исто изазвало узнемирење (Храбак 2009: 377). Ово предање можемо узети за први познати нам пример једног чије трагове у Београду срећемо кроз више од век и по, кроз све његове метаморфозе. Други пример је наведен Ранковићев запис о продаји дечијег меса и Крстићев о отмицама с испијањем крви. У најновије доба имамо два подтипа. Један је везан за бели комби који отима људе и децу, због крађе органа или обредних убистава (Антонијевић 2007: 47–52; Ковачевић 2010: 106–109; наводи се и сличан пример „шабачких канибала“ на 109–111),²⁸ познат истовремено и у Црној Гори, Хрватској (како сведоче интернет и усмена сведочанства) и Словенији (Kvartič 2016: 216). Други је везан за кинески тржни центар (лично сведочење; у Београду у блоку 70, али познат је и у другим градовима, како сведоче студенти на семинарским вежбањима). Жена је заробљена у радњи кинеског тржног центра због крађе органа или продаје у бело робље, али онај ко је дошао с њом (муж, момак, другарица, мајка) у последњи час је открива и спасава уз помоћ полиције. Овом је најближи подтип „гласине из Орлеана“ из шездесетих година прошлог века, о отмицама у кабинама за пресвлачење продавница одеће.²⁹ Привлачно је у овим примерима из три различита периода видети континуитет причања, на шта ћемо се вратити касније. Приметно је да су оба примера из 19. в. још увек везана за традиционалне теме. (О јеврејском ритуалном убиству приповедало се и у 19. и 20. в., тако да је у том смислу присутно, али није модерно на онај начин на који су то „црне лимузине“ или „бели комбији“).

Један пример показује везу београдских причања са традицијом, али и продор нових облика комуникације. Познати полицајац Таса

²⁸ Реч је о уједану људи гвозденим зубима које изводи „секта“.

²⁹ Гласина је изазвала краткотрајну панику у Француској. Едгар Морен посветио јој је монографију.

Миленковић бележи како је „неки инжењер странац“ сазнао „а можда и снево“ (sic) да се код Зиндан капије налази благо. Пошто је са дозволом отпочео копања, Београђани су причали да се инжењеру „ноћу јављају утваре које не дају да се уђе у подземни ходник, да су радници копајући чули из дубине вику и тутњаву“. На терену смо познатих мотива о закопаном благу, од сна који га открива до натприродних сила које спречавају његово узимање. Наставак је већ модеран: уредник *Новой београдској дневника* од полицијског писара чује ова причања и објављује чланак о њима. То изазива сензацију, те свет хрли на Калемегдан да види лагум (Миленковић 1996: 176–177). Док је само предање традиционално, начин његовог преношења одвија се истовремено усмено и кроз савремену штампу. Пред нама је слика београдског фолклора у промени. (Предање из осамдесетих година 20. в. о „чудотворном телефону“, тј. неочекиваном стицању наследства, Ковачевић пореди управо са представама о закопаном благу, али закључује да су разлике веће од сличности: у савременом наративу доминира случај – Ковачевић 2001: 30).

Делује прихватљиво тумачити касније „урбане легенде“ као пратилац и показатељ модернизације града. Ипак, за овакво тумачење засад немамо довољно текстова.

На крају наводим неколико гласина којима не налазимо наративно развијен аналогон у неком од типова савременог предања, што би значило да постоје и гласине као жанр, независне од форми предања. Углавном су есхатолошког карактера, било застрашујућег, било испуњеног надом.

Једна се везује за *земљотрес*. Аритон Михаиловић бележи паннику 17. 4. 1944, која га подсећа на старији догађај. Када је 1903. у Врању био земљотрес, народни пророци најављивали су смак света. Чак су људи износили на улице столове са јелом и пићем да дочекају подне, за када је крај најављен (Михаиловић 2004: 96). Детаљ да су били пијани и певали преноси нас из области гласина у сферу апокалиптичног понашања. Марта 1967. бележи се предсказање „да ће Србију захватити снажан земљотрес... у суботу“, од чак 12 степени. Гласина је приписана Ванги и изазвала је приличну узнемиреност (Крстић 2014: 400–401). Реакција становништва не чуди јер се свега четири године раније десио катастрофалан земљотрес у Скопљу. Крстић види у оваквој катастрофистичкој гласини неколико могућих психолошких узрока: осећај кривице, очекивање казне (психоаналитички), архетипско сазнање (према Јунгу), односно (према гештalt приступу) „производ унутарњих захтева за променом структуре“. Веза са стварношћу приметна је и у гласини из новембра 1974. о присуству 50–60 усташких илгалаца у граду, чак и о пуцњавама (Крстић 2016: 191). Наиме, бомба у биоскопу „20. октобар“ експлодирала је 1968; амбасадор Роловић убијен је 1971; упад у Југославију тзв. бугојанске групе десио се 1972. године. Гла-

сина полази од могућности, само је увећава. Крстић мисли да се и у овом случају називом „усташе“ симболизује власт.

Гласине које је пратила власт после 1945. П. Ј. Марковић класификује као: а) антирежимску пропаганду; б) „новости“ о интервенцији западних држава; в) о четничким успесима. Највећи је број наведених примера непосредно политичког карактера (Енглези отели Дражу Михаиловића из затвора; Југославија ће добити Трст кад Грол уђе у владу; четници се спуштају падобранима око Сарајева). Издвајамо неке које су есхатолошке и фантастичне природе: ускоро ће пасти једна планета на Земљу, што је знак Христовог доласка (истог је типа као она којом се више од двадесет година раније бавио Валтер Андерсон); Американци су пронашли средство које успава све живо за 24 сата (Марковић 1996: 229).

Нови догађаји такође су наишли на одјек. Пролазак *Халејеве комете* изазвао је разне катастрофистичке гласине у целом свету, а апокалиптички тон нашао је пута и у књижевност: „Смак света“ Јакоба ван Ходиса експресионистичка је успомена на тај догађај (код нас „Репатица“ Вељка Петровића, у којој, међутим, нема апокалиптике). Овај је талас страха утицао и на јавност у Београду. „Више у *йричама* (*йодвукао* Н. Р.) него у новинама, помињала се могућност да реп звезде закачи земљу и да је уништи“. Мада становништво није сасвим мислило да ће се то десити настало је неспокојство. У ноћи појаве комете маса људи дошла је у Карађорђево парк (Милошевић 1977: 181–182). Исту атмосферу и окупљање народа на Калемегдану да чекају пропаст света, према причању старијих, помиње и Милорад Живанчевић (2008: 96).

Према сећањима старијих, Живанчевић бележи и ово: „У време када је цела Србија имала само три аутомобила пронео се глас да ће један ауто грунути као уврачан главном улицом од Калемегдана до Славије, и ужасном брзином прегазити све редом шта му се нађе на путу“ (Живанчевић 2008: 73).

Неке су гласине биле везане за надања о *скором крају Друїої свейскої райи*. Неки старац из Ћуприје је у трансу, користећи и нешто што очигледно личи на аутоматско писање, одредио крај рата на лето 1942. (Ранковић 2011: 247). У августу исте године повратак краља Петра одређен је за септембар у неком неименованом пророчанству (Ранковић 2011: 319). Касније опет нумеролошки поступци одређују крај рата за 16. 11. 1942. (Ранковић 2011: 331). Сам Ранковић оваква пророчанства одређује као „психозу“ (2011: 334), али јасно је да су се веома ширила. Исте 1942. појавио се и летак („многа је растурен по Београду, па и међу Немцима“) у ком се по некој „Књизи Барба Хера“ даје преглед важних догађаја који би требало те године да се десе (16. 9. „рушење нечег великог“...; 24. 9. „победа у борби...“; 11. 12. „Политика ћути, а свет живи у миру и благостању“ – Ранковић 2011: 326; по-

мен и на 334: „сви говоре о 16. 9. по пророчанству Барба Хера“). Иста пророчанства помиње и Младен Жујовић (Жујовић 2004: 54).³⁰

Овим смо примерима изашли из области наративних жанрова и прешли у свет различитих облика веровања, народне религије и социјалне психологије. Да гласине о крају рата одговарају очекивано психолошким надама становништва, учили су још у пионирским проучавањима за време Другог светског рата Мари Бонапарта и Гордон Олпорт. Летак сведочи и о кретању између усмене и писане комуникације. Приметна је намерна неодређеност догађаја које „Књига Барба Хера“ помиње (рушење *чеја* великог? *чија* победа?). Она не долази само од уобичајеног питијског говора оваквих текстова, него и од непосредних околности окупације: страх од могућих репресалија и жеља да се заобиђе цензура или да се „прође“ код обе стране. Такође, пошто је летак требало одштампати и растурати, вероватна је и пропагандистичка намера иза; можда антинацистичка, али није искључено да као умиривање становништва долази и од немачке или Недићеве пропаганде (рецимо, за 16. 10. предвиђени су „планови за нови светски поредак“). Познато је да је нацистичка пропаганда организовала растурање фалсификованих Нострадамусових катрена. У том је смислу вредан податак да у Београду за време рата ради астролошки биро „Радосављевић“ (Ранковић 2011: 57). Мада опис (из огласа у „Новом времену“) помиње углавном приватна прорицања, толеранција власти према оваквом послу била би интересантна за истраживање. Гласине о крају рата забележене су и у периоду аустроугарске окупације:

Наталија Аранђеловић, супруга мајора Николе Аранђеловића, у свом дневнику забележила је три такве приче. У граду се причало да је рођена беба, која је, док је бабица купала, стала на ноге и рекла да ће окупатори остати у Србији онолико колико она буде живела. После два дана беба је умрла. Пронела се прича да у Светом писму пише да ће се рат завршити у новембру 1920. године. По трећој причи, наводно је рођена беба која је одмах проговорила и рекла да ће се мир закључити на Велики петак. (Младеновић 2007: 776)

Највећи број гласина, како их из тог периода помиње Борисав Станковић, био је (привидно) реалистичког изгледа (пресељење аустројске управе, долазак савезничких авиона), али вреди издвојити једну сликовиту: да је принц Ђорђе не само дошао „аеропланом“ већ и оставио шињел и капу на Топчидеру (Станковић 1929: 47).

На крају, једна гласина чији континуитет траје скоро један век, али да бисмо га доказали морамо изаћи из подручја Београда. Познато је како је за време грађанског рата у Југославији, а потом за

30 Жујовић наводи пророчанство Барба Хера. Усвајамо мишљење приређивача Ранковићевог дневника, Н. Милићевић и Д. Никодијевића, да је оригинална форма Хера. Они доносе и снимак самог летка из Ранковићеве заоставштине где се види ћирилично „х“. Вид. и њихов уводни коментар о пророчанствима на стр. 57.

време бомбардовања 1999. постојала гласина о Теслином тајном оружју. Једним делом реч је била о усменој гласини, а једним очигледно о пропаганди. У мистификацији Тесле и његовог оружја учествовале су и медијске личности, попут Милића од Мачве, који је о Теслином ванземаљском пореклу писао још осамдесетих година прошлог века. Исту гласину о Теслином зраку смрти срећемо пре Другог светског рата.

Некако тих дана на насловним страницама читамо вијест да је Никола Тесла одлучио свој још непознати изум поклонити домовини Југославији за одбрану земље. Радило се о невидљивом електричном зиду који не могу пробити непријатељски авиони. Многи су, међу њима и ја, прихватили то као одлучујући спас. Нитко нам не може ништа док је Тесла с нама! (Довниковић 2003: 104)

Јасно, реч је о новинској гласини. Али постоји сведочанство и из претходног рата. Гојко Николиш наводи причања старијих како су се аустријски војници у Првом светском рату уплашили да Срби поседују Теслино оружје.

... када су војници почели долазити на „урлап“, о Дрини и о Србији кружиле су чудовишне приче: како је и сам Никола Тесла својим смртоносним зракама притекао у помоћ Србији, јер, ето кад су царске пуковније успјеле већ да пређу преко Дрине, па застале у врбацама, на србијанској страни, одједанпут, усред тишине Србијанци, невидљиви и дотад нечујни, осуше одасвуд убитачном ватром, а неко међу Аустријанцима повика: „Tessel ist gekommen!“ (Николиш 1981: 4)

Извор ових прича није нико други него сам Тесла, чије су митологизујуће изјаве биле дугогодишња храна за штампу. Медији су очигледно извор који континуирано напаја популарне представе и причања. Усне гласине, популарна култура и масовни медији, нераскидиво су се сплели у овом случају и међусобно се подстичу. Ипак, код Срба из Хрватске, као што су Довниковић и Николишеви „старији“, славни земљак је, наслућујемо, могао попримити и нешто од натприродног заштитника. Мада је у првом плану страх, приметно је да ови Крајишници нису Теслин фиктивни изум приписали војсци у којој су се борили и царевини у којој је Тесла рођен, већ Србији. У најновијем примеру њу ејц митологизација Тесле, настала у САД, пренета је и на домаћи терен, радовима аутора као што су Велимир Абрамовић, Спасоје Влајић или Милић од Мачве, али је спојена са националним идентитетом, што је деведесетих година 20. в. добило већи медијски простор.

Да резимирамо, среди смо следеће примере „урбаних легенди“:

1) вампирска номенклатура – Тито и други (седамдесете године 20. в.);

2) отмица због узимања крви (шездесете године 20. в.);

- 3) скувана беба (шездесете године 20. в.);
- 4) украдени мртвац (шездесете године 20. в.);
- 5) поједен пепео кремираног (касне четрдесете године 20. в. – Информбиро);
- 6) кобасице од отете деце (Други светски рат);
- 7) летећи ћилим (између 1900. и 1914);
- 8) жена родила пса (19. в.);
- 9) закопано благо (19. в.);
- 10) ритуално убиство (1841).

Гласине:

- 1) земљотрес (шездесете године 20. в.; 1903);
- 2) пророчанства о крају рата (Први светски рат; 1942);
- 3) Халејева комета (1910);
- 4) фатални аутомобил (негде пре Првог светског рата).

Мемоарска и дневничка грађа садрже у себи још примера фолклора, како класичног тако и овог потиснутог, превиђеног, или постфолклора, какав представљају управо савремена предања. Истраживање такве литературе обогатило би фолклористику. С друге стране, фокусирање на Београд требало би да укључи и различита предања о локалитетима, приче о животу и сл. Када је реч о анализираним предањима, доступне варијанте допринос су и познавању београдског фолклора, али и интернационалног присуства појединих типова „урбаних легенди“ у старијим периодима. Као особина предања забележених у периоду комунизма, издваја се снажна политизација и антирежимски симболизам, што их приближава другим варијантама из комунистичког дела Европе. Делује да би хронолошко праћење ових наратива од 19. в. надаље одговарало модернизацији града, али за то је потребан већи број текстова. Овде смо се само делимично дотакли питања сличности старијих сведочанстава са новијим записима. Свакако, било би погрешно једну изводити непосредно из друге, као што је историјско-географска метода радила са приповеткама. Различите варијанте представљају оваплоћења једног типа, тј. једног основног сижеа. Интригантна је питање да ли најновија предања долазе с миграцијама (и из медија) или происходе из старијих, односно имају ли своју генеалогiju у већ постојећим причањима. Одговор на ово питање био би компромисан а донекле близак Мореновом запажању да гласине избијају циклично, тако што „репозиторијум“ потиснуте гласине оживљава нов циклус (Dopovan 2004: 29–30). Очигледно је да многа новија предања долазе у таласима који се шире Европом и светом; јасно је да је то био случај и у ранијим периодима. Али нове варијанте наилазе на поље где већ постоји искуство слушања сродних или истих наратива. Активирају

се старије варијанте, као и оне из предања традиционалног фолклора, али се прилагођавају времену, као што се пренети интернационални сижеи у детаљима – веома индикативним – прилагођавају средини. Укрштањем „путујућег“ предања и већ постојећег обрасца, који је рађао старије варијанте (а чија се генеалогичка линија може пружати и до традиционалних предања), настаје ново причање, које као ново у том тренутку доживљавају и његови носиоци.

ИЗВОРИ

- Довниковић, Боривој Бордо. „Живот с оловком“. *Љепојис Српској културној друштва 'Просвјета'* (2003): 73–149.
- Ђармати, Шимон А. *Врачаре, надрилекари, вампири и зли дуси у Србији*. Панчево: Историјски архив, 2009.
- Ђорђевић, Драгутин. *Српске народне приповеке и предања из Лесковачке области*. Београд: САНУ, 1988.
- Живанчевић, Милорад. *Оностраниство I*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2008.
- Жујовић, Ђорђе Ј. *Успомене из дејинства*. Београд: Ј. ИГ. Жујовић, 1997.
- Жујовић, Младен. *Рајни дневник 2. Југославија у Другом светском рату*. Врњачка Бања: Интерклима графика, 2004.
- Крстић, Драган. *Психолошке белешке 1960–1967*. Нови Сад: Балканија, 2014.
- Крстић, Драган. *Психолошке белешке 1974–1975*. Нови Сад: Балканија, 2016.
- Ловрић, Иван. *Белешке о 'Пути до Далмацији' ојача Алберта Фордеса*. Загреб: Издавачки завод Југославенске академије, 1948.
- Миленковић, Таса. *Тасин дневник I*. Прир. Живојин Алексић (Живојин Алексић, *Одабрана дела* 6). Београд: Глосаријум, 1996.
- Милошевић, Мата. „Детињство у Молеровој улици“. *Београд у сећањима 1900–1918*. Београд: СКЗ, 1977. 153–185.
- Николиш, Гојко. *Коријен, сјабло, њавина. Мемоари*. Загреб: Свеучилишна наклада Либер, 1981.
- Ранковић, Драгутин. *Свакодневни животи под окупијацијом. Искусство једног Београђанина*. Прир. Наташа Милићевић, Душан Никодијевић. Београд: Народна библиотека Србије, 2011.
- Савић, Драгослав. *Београд у њола четвори код два бела њолуда*. Београд: ауторско издање, 2005.
- Синани, Данијел. *Привиђења и сабласти у Србији*. Књажевац: Завичајни музеј, 2005.
- Станковић, Борисав. *Под окупијацијом*. Београд: Одбор за издавање дела Борисава Станковића, 1929.

Суботић, Савка. *Успомене*. Београд: СКЗ, 2003.

Тартаља, Гвидо. „У раним годинама треће деценије“. *Београд у сећањима 1919–1929*. Београд: СКЗ, 1980. 57–75.

ЛИТЕРАТУРА

Anderson, Walter. „Die Marspanik in Estland 1921“. *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive Theory*. Ed. by Kristin Kuutma and Tiit Jaago. Tartu: University press, 2005. 169–200.

Антонијевић Драгана. „Трећи правац у фолклористици: социолошки приступ Герија Алана Фајна“. *Етноантрополошки проблеми*. 1. 2 (2006): 125–156.

Антонијевић, Драгана. „Легенде о крађи органа: морална дилема савременог друштва“. *Етноантрополошки проблеми*, 2. 2 (2007): 35–69.

Архипова, А. С., Неклюдов С. Ю. „Фольклор и власть в закрытом обществе“. *Новое литературное обозрение*, 101 (2010): 84–108.

Bennett, Gillian. „Contemporary Legends: An Insider’s View“. *Folklore*, 102. 2 (1991): 187–191.

Bennett, Gillian. *Bodies. Sex, Violence, Disease and Death in Cotemporary Legend*. Jackson: University Press of Mississippi, 2005.

Bošković-Stulli, Maja. „Zagrebačka usmena pričanja u prepletanju s novinama i televizijom“. *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd: Prosveta, 1983. 272–316.

Brednich, Rolf Wilhelm. *Das Huhn mit dem Gipsbein. Neueste sagenhaften Geschichte von heute*. München: C. H. Beck, 1993.

Brednich, Rolf Wilhelm. *Die Maus im Jumbo –Jet*. München: C. H. Beck, 2004 (1991).

Brunvand, Jan Harold (ed.). *American Folklore. An Encyclopedia*. New York&London: Garland Publishing, 1996.

Brunvand, Jan Harold. *The Truth Never Stands in a Way of Good Story*. Urbana: University of Illinois Press, 2001.

Valk, Ülo. „Folklore and Discourse: The Authority of Scientific Rhetoric, from State Atheism to New Spirituality“. *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Ed. by James R. Lewis and Olav Hammer. Leiden–Boston: Brill, 2010. 847–866.

Valk, Ülo. *The Black Gentleman. Manifestations of the Devil in Estonian Folk Religion*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, FFC 276, 2001.

Wolf-Knuts, Ulrika. „Modern Urban Legends Seen as Migratory Legends“. *ARV*, 43 (1987): 167–179.

Гречина, О. Н., Осорина, М. В. „Современная фольклорная проза детей“. *Фольклор и историческая действительность. Русский фольклор 20*. Ленинград: Наука, 1981. 96–106.

- De Ceglia, Francesco Paolo. "The woman who gave birth to a dog. Monstrosity and bestiality in *Questiones Medico – Legales* by Paolo Zacchia". *Medicina nei secoli. Arte e scienza*, 26. 1 (2013): 117–144.
- Dégh, Linda. "The 'Contemporary Legend' in Modern Society: Form, Function and Relation to Other Genres". *American Folk Legend. A Symposium*. Ed. by Wayland Hand. Berkeley: University of California Press, 1979. 55–68.
- Dégh, Linda. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Десница, Бошко. *Својан Јанковић и ускачка Далмација*. Београд: СКЗ, 1991.
- Donovan, Pamela. *No Way of Knowing. Crime, Urban Legends and the Internet*. New York–London: Routledge, 2004.
- Dundes, Alan. "On the psychology of legend". *American Folk Legend. A Symposium*. Ed. by Wayland Hand. Berkeley: University of California Press, 1979. 21–36.
- Ђорђевић, Тихомир. „Белешке из наше народне поезије (II)“. *Прилози истраживању народне поезије*, 2 (1935): 206–216.
- Ђорђевић, Тихомир. *Наш народни животи* 1. Београд: Просвета, 1984.
- Ђорђевић, Тихомир. *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*. Београд: Народна библиотека Србије, 1989.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. *Посифолклорна епска хроника. Жанр на ираници и иранице жанра*. Београд: Чигоја штампа, 2016.
- Ellis, Bill. "De Legendis Urbis: Modern Legends in Ancient Rome". *The Journal of American Folklore*, 96. 380 (1983): 200–208.
- Ellis, Bill. „*Haec in sua parochia accidisse dixit*. The rhetoric of 15th century contemporary legend“. *Contemporary Legend*, 4 (2001): 74–92.
- Huet, Marie-Hélène. "Monstrous Medicine". *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*. Ed. by Laura Lunger Knoppers and Joan B. Landes. Ithaca – London: Cornell University Press, 2004.
- Janeček, Petr. *Černá sanitka*. Praha: Plot, 2012 (epub).
- Kalmre, Eda. *The Human Sausage Factory. A Study of Post-War Rumour in Tartu*. Amsterdam–New York: Rodopi, 2013.
- Campion-Vincent, Véronique. "Organ Theft Narrations as Medical and Social Critique". *Journal of Folklore Research*, 9. 1 (2002): 33–50.
- Campion-Vincent, Véronique. „Computs et avertissements: légends urbaines dans la ville“. *Revue française de sociologie*, 30–31 (1989): 91–105.
- Kvartič, Ambrož. *Pa se je to res zgodilo? Sodobne povedke v Sloveniji*. Ljubljana, 2017.
- Ковачевић, Иван. „Легенда и стварност. Легенда о неоствареном туристичком развоју“. *Култура*, 50 (1980): 118–124.
- Ковачевић, Иван. „Чудотворни телефон“. *Поља*, 33. 340 (1987): 248–250.
- Ковачевић, Иван. *Семологија мита и ритуала II. Савремено друштво*. Београд: Српски генеалогски центар, 2001.

- Ковачевић, Иван. „Симболички интеракционизам, масовне панике и урбане легенде“. *Етноантрополошки проблеми*, 5. 2 (2010): 99–117.
- Ковачевић, Иван. „Толеранција или асимилација: легенде о кинеском ресторану и 'Цигиној кафани'“. *Етноантрополошки проблеми*, 4. 3 (2009): 67–80.
- Ковачевић, Иван. *Урбане легенде. Оледи из америчкој фолклора*. Београд: Српски генеалогски центар, Филозофски факултет, 2009.
- Ковачевић, Иван. „Легенда о старом обућару и Метро картици“. *Етноантрополошки проблеми*, 5. 1 (2010): 69–83.
- Köiva, Mare. 1998. „Bloodsuckers and Human Sausage Factories“. *FOAF Tale News*, 43 (1998): 5–9.
- Köiva, Mare. „Fear, Honour and Shame. Horror Fictions of the 1950s and 1960s“. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 29 (2005): 123–152.
- La Fontaine, Jean. *Witches and Demons. A Comparative Perspective on Witchcraft and Satanism*. New York–Oxford: Berghahn, 2016.
- Марковић, Предраг Ј. *Београд између Источнога и Запада 1948–1965*. Београд: Службени лист СРЈ, 1996.
- Marzolph, Ulrich. *The Arabian Nights Encyclopedia 2*. Santa Barbara etc: ABC Clío, 2004.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Од дајке до изреке. Обликовање и облици српске усмене прозе*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2000.
- Младеновић, Божица. „Рат и приватност: Први светски рат“. *Приватни животи код Срба у двадесетом веку*. Прир. Милан Ристовић. Београд: Clío. 771–795.
- Новичкова, Т. А. „Два мира – земной и космический в современных народных легендах“. *Русская литература*, 1 (1990): 132–143.
- Папазоглу, Фанула. *Средњебалканска њлемена у њредримско доба*. Београд: Equilibrium, 2007.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. *Сћанаја село зајали. Оледи о усменој књижевности*. Нови Сад: Дневник, 2007.
- Радуловић, Немања. „Кодекс 'друге стране' и проблем неморалног јунака у бајкама“. *Зборник Мајнице српске за књижевност и језик*, 53. 1/3 (2005): 133–141.
- Радуловић, Немања. *Слика светиа у српским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.
- Simpson, Jacqueline. „Rationalized Motifs in Urban Legends“. *Folklore*, 92. 2 (1981): 203–207.
- Стајић, Младен. „Урбана легенда о духу у јагодинском Завичајном музеју“. *Етнолошко-антрополошке свеске*, 16. 5 (2010): 9–25.
- Tangherlini, Timothy R. „It Happened Not Too Far from Here...: A Survey of Legend Theory and Characterization“. *Western Folklore*, 49. 4 (1990): 371–390.
- Farge, Arlette, Revele Jacques. *The Vanishing Children of Paris. Rumor and Politics before the French Revolution*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1991.

- Fine, Gary Alan. "The Kentucky Fried Rat: Legends and Modern Society". *Journal of the Folklore Institute*, 17. 2/3 (1980): 222–243.
- Fischer, Helmut. „Stari demoni – novi konteksti: demonski likovi u suvremenim predajama”. *Narodna umjetnost*, 40. 2 (2003): 29–40.
- Frankfurter, David. *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.
- Храбак, Богумил. *Јевреји у Београду до стицања равноправности (1878)*. Београд: Српски генеалогски центар, 2009.
- Чажкановић, Веселин. *Сабрана дела 1. Сјудије из српске религије и фолклора 1925–1942*. Београд: Српска књижевна задруга, 1994.
- Czubala, Dionizjusz. "The 'Black Volga'. Child Abduction Urban Legends in Poland and Russia". *FOAFTale News*, 21 (1991): 1–3.

Nemanja Radulović

Belgrade's "Urban Legends": A Diachronic View

Summary

While the research of urban/contemporary legends has recently gained in popularity in the Serbian ethnology, it is – expectedly – focused on the recently recorded narratives. In this paper we aim to add a diachronic perspective to this research by providing examples from the memoirs and diaries written in Belgrade from the 19th century until the 1960s. The traditional folkloristics has mostly overlooked such narratives, since they do not correspond to the expected “folk poetry” associated with the rural communities. Therefore, they have been confined to the status of private texts. Our overview confirms the existence of some known types from the Communist period (e. g. Runaway Grandmother, Roasted Baby, Accidental Cannibals), marked with strong political (anti-regime) symbolism, which makes them somewhat different from their Western counterparts. In some cases, it is possible to follow the examples through different periods. A blood libel from 1841 transforms into the rumour about making sausages from kidnapped children during WW2, then into stealing blood for “foreigners” and regime leaders in the 1960s, and finally into the organ stealing nowadays. Of course, this does not mean that one variant derives from the previously recorded one (as some historical-geographical approach would suggest), but that there is always a kind of repository of the previous variants providing a narrative “soil” for the emerging ones (as E. Morin opined as early as the 1960s). The 19th-century Belgrade legends (blood libel, buried treasure, woman giving birth to a dog) still show the traits of the traditional folklore. Their comparison with the 20th-century examples suggests the modernization of this type of folklore as a sign of a general modernization of the city. Their symbolic content of narratives got adapted to various periods.

Keywords: urban legends, belief legends, contemporary folklore, memoirs and diaries.