

**Joanna RĘKAS**

Institut slavenske filologije  
Sveučilište Adama Mickiewicza  
ul. Fredry 10  
61-710 Poznań, Poljska  
rekasus79@gmail.com

UDK 398(497.17)

Izvorni znanstveni članak  
Primljeno: 12. kolovoza 2015.  
Prihvaćeno: 21. prosinca 2015.

## PRILOG PROUČAVANJU NARATIVNOG KÔDA GODIŠNJIH USMENIH RITUALA, NA TEMELJU VERBALNOG KÔDA OBREDNO-OBIČAJNOG KOMPLEKSA VODICA U MAKEDONIJI<sup>1</sup>

Služila e Jana  
Svetoga Jovana  
Poslužila sreća,  
pa smo iščekale,  
bilo zdravje da idemo  
na Sveti Jovan da poslagamo  
naši ljudi, naši roditelji,  
i našega zlatnoga Sveti Jovana.  
(Matijašević-Pokupec 2000: 170)<sup>2</sup>  
*To remember is to make the past actual.*  
Connerton

1 Rad je nastao u okvirima: 1. istraživačkog projekta *Obredno-običajni kompleks vodica u Republici Makedoniji*, financiranog od strane rektora Sveučilišta Adama Mickiewicza u Poznanju i dekana Fakulteta poljske i klasične filologije Sveučilišta Adama Mickiewicza u Poznanju; 2. izrade elaborata za vrednovanje projekta Vodici u selu Bituše, kojim rukovodi prof. dr. sc. Eli Lučeska – viša znanstvena suradnica na Institutu za staroslavensku kulturu, Prilep. Projekt je financiran zahvaljujući Godišnjem dogovoru za učešće u financiranju projekata od nacionalnog interesa u kulturi za muzejsku djelatnost za 2012. godinu Ministarstva kulture Republike Makedonije, br. 28-5535/1 od 29. 3. 2012. Autorica ovoga teksta ovlaštena je osoba za izradu elaborata; 3. istraživačkog projekta kojim rukovodi dr. sc. Karolina Bielenin-Lenczowska, *Makedonsko Porečje 80 godina posle istraživanja Józefa Obrębskog. Antropološka studia kontinuiteta i promjene*, financiranog od strane Narodnog centra za znanost, br. granta 2011/01/D/HS3/03583, unutrašnji br. GR 4019.

Zahvaljujem ovom prilikom **dr. sc. Ani Vukmanović** koja me je uputila na važnu literaturu vezanu uz problematiku obredne pjesme i **doc. dr. sc. Evelini Rudan** za rukopis odlomka doktorske disertacije prof. dr. sc. Tanje Perić-Polonijo.

2 Vodičke usmene rituale citiram u originalu (bez prijevoda), ali u transliteraciji (umjesto *ć* rabim *ć*, dok je umjesto *đ* – *đ*).

## Sažetak

Osnovni je cilj ovoga rada pokušaj pronalaženja i deskripcije narativnog koda kalendarskih usmenih rituala, definiranih kao „neotuđiva riječ žive sadašnjosti”. Pojmom narativni kôd određen je sustav pravila koji presudno utječu na principe izbora i kombinacije elemenata koji oblikuju (formiraju) priču, kao što su junaci, prostor, vrijeme i radnje. Izvori analize su usmeni rituali ekscerpirani iz obredno-običajnog kompleksa *vodica* u Makedoniji. Raščlamba je pokazala snažnu ovisnost unutartekstualne naracije (tj. priče koja oblikuje djelo usmenog folklor) od izvantekstualne (društvene i religijske). Koristeći se teorijama pamćenja religijskih skupina (Maurice Halbwachs), 2. kolektivnom i kulturnom memorijom (Jan Assmann, Astrid Erll) i 3. komemorativnim ceremonijama (Paul Connerton), prikazano je kako se osnivačke scene izvantekstualne društvene (promjena statusa) i religijske (određena uloga u proslavi) naracije čine prisutnima u obredno-običajnom kompleksu blagdana.

**Ključne riječi:** *Vodici*, Makedonija, naracija, usmeni ritual, komemorativna ceremonija, Paul Connerton

## Uvod

Predmet mojih istraživanja je običajno-obredni kompleks *vodica*, vezan uz blagdan Bogojavljenja, poznatog pravoslavnim kršćanima pod različitim nazivima (makedonski „Vodici”, srpski „Vodice”, poljski „Wodzice”). Crkva je taj blagdan ustanovila još prije službene podjele na Istočnu i Zapadnu, dakle na Pravoslavnu i Rimokatoličku Crkvu, u spomen Isusovog krštenja na rijeci Jordan, koje opisuju trojica evanđelista (Mt 3, 13–7; Mr 1, 9–11; Lk 3, 21–22). Blagdan shvaćen kao bljesak, svoj naziv duguje tome što su se tijekom krštenja Isusa Krista javila Presveta Trojica: „Bog Otac govorio je s neba o Sinu koji se krstio. Sin Božji krstio se od Jovana i bio je posvedočen kao takav od Boga Oca, a Sv. Duh sišao je u vidu goluba na Sina, potvrđujući glas Očev, koje tumačenje daje crkva u troparu: Vo Jordanje” (Mirković 1961: 105). U makedonskoj etnografskoj građi, koja je izvorni materijal mojih istraživanja, termin *Vodice* označava: 1. blagdan „povrzan so hristijanskiot praznik Bogojavljenje (6.I.s.s.), teofanijata na Hristos, i negovoto pokrstuvanje vo rekata Jordan” (Celakoski 1984: 93), ili 2. „Crkvnite praznici Bogojavljenje (19/6 januari) i Sobor na sveti Jovan Krstitel (20/07 januari) kaj narodot [...] poznati kako Vodici, odnosno Maški i Ženski Vodici” (Lučeska 2010). Bogojavljenje i *Vodice* dijeli jasna crta razgraničenja. U prvom je slučaju težište na novozavjetnom događaju teofanije, u drugom na crkvenom blagdanu, poznatom pod raznim nazivima. Ta je distinkcija značajna za etnografske opise godišnjeg ciklusa,

zbog čega se slavljenje jednog blagdana dijeli na dvije dimenzije: crkvenu i narodnu. Ovaj je rad pokušaj analitičkog spajanja spomenutih sfera koje su često predstavljane kao binarne.

## 1. Teorijske osnove. Male i velike naracije

Polazišna je pretpostavka u pristupu tom obredno-običajnom kompleksu **neotuđiva riječ žive sadašnjosti** (usp. Rekas 2013b),<sup>3</sup> koju definiram na sljedeći način: 1. verbalno-izvedbeni fenomen koji se javlja u određenom pragmatičkom kontekstu, ima karakterističan jezični oblik i specifične uvjete izvedbe (Engelking 2000: 68); 2. riječ/verbaliziranje – radnja/djelovanje koje komunicira i čini, izvršava, ispunjava, dakle uspostavlja pravilno stanje stvari (Austin 1985; Buchowski 1993: 114); 3. praksa koja teatralizira sadašnjost (Lichaczow 1972: 43; Kolpakova 1962: 34–35). Usmeni (verbalni) ritual u perspektivi nositelja folkloru postoji samo „u stadiju **utjelovljenja u praksu** [istaknula J. R.]” (Sulima 1976: 8–9). On dakle ne obuhvaća genološka pitanja koja nameće književnoznanstveni diskurs,<sup>4</sup> nego kronotop utjelovljenja. Za sudionika rituala, obredna pjesma nije tekst versifikacijski uređen i podlozan žanrovskim migracijama, nego radnja semantički istovjetna primjerice blagoslovu sačuvanomu jedino u gesti (često bez svijesti o njegovu značenju). **Mala naracija** (*little narrative*),<sup>5</sup> kako metaforički nazivam skicirano istraživačko polje, pokušaj je vraćanja prisutnosti čovjeku koji komunicira s Drugim pomoću jednocrtne priče podređene otvorenom sadašnjem vremenu (usp. Lichaczow 1972: 42), neovisno o genološkom svrstavanju njegovih riječi – radnji, tj. usmenih rituala, u usmenoknjiževne i usmene neknjiževne oblike (usp. Lozica 1990: 111); vraćanja prisutnosti čovjeku „dokraja pokopanom pod simboličkom maskom” (Tokarska-Bakir 2000: 12) genologije i izvora, filološki svedenoga na umjetnički organiziran izraz za koji su neknjiževne i neverbalne radnje jedino kontekst.

Osnovna pretpostavka za analizu tako osmišljenog predmeta istraživanja odnosi se na vremensko pitanje: kršćanski *temporum* nije u ovom radu tretiran kao mitsko vrijeme. Drugim riječima, događaji koji ulaze u sastav *svete priče* o Kristovu utjelovljenju, smrti i uskrsnuću nisu – za analizu koja slijedi

3 Termin *živa sadašnjost* preuzet je od Dimitrija Lihačeva (1972), rus. *živoy nastojaščeeje* (живой настоящей).

4 „Nije ispravno podjelu pisane književnosti nekritički prenositi na područje usmene književnosti, a još manje na područje usmene tradicije” (Lozica 1990: 111). Usp. Ajdačić 2004; Kleut 2001; Krnjević 1986; Ljubinković 1996; Vukmanović 2013.

5 Kao sinonime za *little narrative* upotrebljavam: mala naracija/priča, neprivilegirana naracija/priča dok za *master narrative* – velika naracija/priča, privilegirana naracija/priča.

– događaji koji su se dogodili *in illo tempore*, nego su dio povijesne naracije koja prodire u najsitnije čestice vjere (Connerton 1989: 46). Naime, cijela kršćanska doktrina temelji se na povijesnoj predaji i gotovo se s njom spaja (Halbawchs 1992: 88), dok se kršćanska memorija manifestira prvenstveno u komemoraciji Krista preko liturgijske godine te dnevnog, tjednog, mjesečnog i godišnjeg ritma (Goff 2007: 125).

Kršćanstvo opstaje ili pada s vezom koja ga drži s njegovim jedinstvenim povijesnim porijeklom. Ono izvire u određenom povijesnom trenutku i u svim svojim sljedećim točkama svoje povijesti izričito se i razrađeno **vraća tom trenutku** [istaknula J. R.]. **Kršćanstvo počinje jednim slijedom događaja u povijesti.** [istaknula J. R.] (Connerton 1989: 46).<sup>6</sup>

Komemoriran tijekom obredno-običajnog kompleksa vodica, događaj iz svete priče – Isusovo krštenje – ima, za sljedbenike kršćanstva, određeni tijek (slijed događaja), kao i mjesto u određenom povijesnom vremenu (usp. Halbawchs 1992: 88; Connerton 1989: 44–45).

Ontološki statusi predmeta istraživanja i glavne eksploracijske pretpostavke uzajamno su ovisni. Povratak u prošlost, koji uključuje imitaciju (*simulacrum*) prizora ili situacije iz prošlosti (usp. Connerton 1989: 72) ovisi o riječima (*verbum*) koje ne mogu postojati izvan prizivačkog konteksta. Simulakrum prizivane osnivačke scene (prizora) za njezinu komemoraciju odnosi se na način „generiranja – pomoću modela – stvarnosti” (Baudrillard 2005: 6) kojoj jedino vjera u nju pridaje izvor i realnost. Tekstovi izvornika unutarnjih naracija od kojih se sastoji *sveta priča*, kao što su: rođenje, preobraženje ili krštenje na rijeci Jordanu, temelje se na biblijskom i liturgijskom svjedočanstvu koje se odražava u teologiji ikone. Želim ipak jasno naglasiti da ne mislim na stvarne događaje koji su ušli u crkvenu tradiciju zahvaljujući zapisu u trenutku promatranja. Memorija koja djeluje rekonstrukcijski ne skladišti prošlosti kao takve.

Kršćanska topografija je čista fikcija. Sveta mjesta ne komemoriraju utvrđene činjenice već vjerske ideje, koje u njima *naknadno* puštaju korijen (...). Autentično kolektivno pamćenje sljedbeničke zajednice, danas bismo rekli Isusova pokreta (...), koje kao

---

6 U prijevodu citata iz Connertonove knjige *How societies remember*, Cambridge, 1989. poslužit ćemo se hrvatskim prijevodom prema: Paul Connerton, *Kako se društva sjećaju* (preveo Zdravko Židovec), Antibarbarus, Zagreb, 2004. Ostali citati, ukoliko nije naznačeno drukčije, prijevod su autorice ovoga teksta. U izvorniku su ostavljeni citati na makedonskom i na srpskom jeziku.

*comunautaire affective* počiva na živom općenju, svelo se u tipičnoj selektivnosti afektivne pogođenosti na logije, parabole, izreke i poučke majstora. **Biografska elaboracija slike sjećanja započinje tek kasnije, nakon što izblijedi apokaliptičko očekivanje skorašnjeg događaja. U njoj je bitno da se prisjećane logije usukaju u biografske epizode i da im se da mjesto u vremenu i prostoru** [istaknula J. R.]. Ne postoje mjesta na kojima se sjećanje održalo samo od sebe, tako su ga oko 100 godina n. e. poznavao galilejske geografije povezali s mjestima (...). Ovdje uopće ne postoje *autentična sjećanja* (Assmann 2005: 47–48).

U slučaju Vodica, tj. Bogojavljenja, riječ je o Isusovu krštenju i Njegovu objavljivanju kao druge osobe Presvetog Trojstva, pored Boga Oca (prve osobe) i Svetoga Duha (treće osobe). Zbog toga scene od kojih se sastoji inscenacija obredno-običajnog kompleksa kalendarskog blagdana, u ovom slučaju epifanije, nazivam realnošću zastupljenom „znakovima realnosti” (Baudrillard 2005: 7), kopijom „bez originala”, slikom „bez referenta, premda izgleda kao da ima referenta”, uzorkom „predstave (...) koji izgleda kao da prikazuje nešto u svetu (...), ali, zapravo, ne prikazuje ništa” (Šuvaković 2010).

Originali scena iz svete priče (kao i njezina cjelina), shvaćeni kao narativni tekstovi koji se nalaze u sferi vjere, (vizualno) stvarani pomoću liturgijske i biblijske naracije, referenti su za teološka razmatranja. No, teologija ih sukladno svojim instrumentima, metodama i ciljevima locira u prostor mistagogičnih, metafizičkih i dogmatskih rasprava (usp. Sobieraj 2010: 170). Odnos između znaka i stvarnosti (realnosti) njime označene, koji se temelji na vjeri, a ne na znanju, učinkovito „ubija” volju istraživača široko definiranih humanističkih (i prirodnih) znanosti da se koriste analitičkim iskustvima i istraživačkim rezultatima teologije. Tako rizik zaborava, sadržan u samoj prirodi kršćanstva, koji proistječe iz spomenute relacije između znaka i stvarnosti njime označene (Roszak 2013a: 12; usp. Woźniak 2013: 39–53), prouzrokuje udaljavanje kršćanskoga teološkog diskursa iz „područja interesa” (Roszak 2013b: 60) disciplina s kojima teologiju povezuje predmet istraživanja. Navedeno udaljavanje osobito je prisutno u folkloristici orijentiranoj na obredne izvore, u kojoj dominiraju rasprave koje pejorativno vrednuju utjecaj primanja službene religije – kršćanstva na općenito rečeno narodnu kulturu. Ipak, upravo folkloristika čiji je predmet istraživanja neotuđiva riječ žive sadašnjosti, omogućava primjenu (u granicama folklorističkih analiza) istraživačkih instrumenata i metoda teologije. Zahvaljujući tome možemo primijetiti „teološki zaborav”

tumačen kao „neiznošenje na površinu onoga što je skriveno u tekstu, što je pritisnuto, takoreći, teškim slojem doslovnosti” (Roszak 2013b: 58).

Riječ-radnja koja poprima konkretan oblik (formu) i uspostavlja voljni poređak u određenoj točki godišnjeg *temporuma* (u slučaju godišnjih blagdana) teatralizira realnost zahvaljujući tome što osnivački događaj prenosi „u vrijeme čitatelja teksta” (Roszak 2013b: 57). Za razliku od sudionika obreda koji vjeruju u osnivačku naraciju, istraživač godišnjih ili kalendarskih usmenih obreda analizira inscenaciju, tj. izvedbu, prenesenu u vrijeme čitatelja teksta (konkretan trenutak celebracije, godina i mjesto), osnivačkih događaja kao stvaranje „imaginarnog sveta na mestu realnosti” (Šuvaković 2010). Promatrane, snimane, zapisivane izvedbe (predstave) nemaju za znanstvenika „ishodište u realnom svetu” (Šuvaković 2010), nego u svijetu sjećanja na osnivačku naraciju. Biblija, liturgija, ikona su *Gedächtnismedien* (memorijski mediji, mediji sjećanja) (Assmann 2005; Erll 2009; Saryusz-Wolska 2009: 35–38) o osnivačkom događaju dok njegov narativni oblik neposredno ovisi o tim medijima. Za razliku od te relativno zatvorene naracije, usmeni rituali obredno-običajnog kompleksa blagdana kao *Gedächtnismedien* podliježu promjenama podvrgnutim procesima kreacije (stvaranja) i nestajanja (usp. Goody 2012: 104–111), sukladno pravu na promjenu (usp. Halbwachs 1992: 91).

Istodobno, izvedbe koje oblikuju obredno-običajni kompleks godišnjeg / kalendarskog blagdana pojam svijeta posrednički i iluzionistički stvaraju za kulturu i društvo (usp. Šuvaković 2010) zahvaljujući načelima ponavljanja i posrednosti (Krnjević 1986: 288–298), dok su same zapamćene (usp. Erll, Rigney 2006) i posreduju u pamćenju i društvenih (socijalnih) i religijskih (vjerskih) naracija (tako se i dijele unutarobredni usmeni rituali). Zbog toga su „obredne inscenacije” i „sižejne scene” usmenih obreda neraskidivo vezane za ustroj obitelji i društva, kao i za njihov razvoj (usp. Krnjević 1986: 9–10), i u njima se može reflektirati hijerarhijska podjela patrijarhalne obiteljske zajednice kao i osnovnih socijalnih i bioloških opozicija (usp. Jokić 2012: 252). Međutim, zbog toga se također u njima može reflektirati sjećanje na bogove/heroje. Ljudi su ih, pričajući njihovu priču „komemorirali u obliku kulta” (usp. Halbwachs 1992: 88).

Ostavimo sa strane pitanje porijekla ili dubokog značenja mitova. Umjesto da gledamo izvan tih tradicija na opća događanja – migracije i fuzije naroda, kojima su možda odjek – razmotrimo ih onako **kako se čine u očima onih koji vjeruju** [istaknula J. R.]. Svi nam oni nude prikaz života, djelovanja i lik božanskih ili

svetih osoba. Bilo u smislu ljudskih, životinjskih, ili drugih osoba, u svakom slučaju mašta im daje smislen oblik postojanja. Te individue postoje ili su se pojavile na određenim mjestima, u određenim razdobljima. Oni su se manifestirali na zemlji. (...) Ako pregledamo različite dijelove **kršćanskog kulta** [istaknula J. R.], uviđamo da je svaki od njih u suštini **spomen na razdoblje ili događaj Kristova života** [istaknula J. R.] (Halbawchs 1992: 87–88).<sup>7</sup>

Pogled iznutra, određivanje istraživačke polazne točke od sudionika, od osobe koja je sukladno riječima Nikite Ilića Tolstoja, dio personalnog kôda obreda (Tolstoj 1995: 141–165), artikulira nepriviligirane priče. Za razliku od velike naracije (*master narrative*) utemeljene na vanjskoj perspektivi, male su naracije „pokušaj takvog čitanja (...) izvora (...) koje objelodanjuje ignorirane elemente zapisa [izostavljane u analizama] – zbog njihove marginalnosti i nepodudarnosti osnovnim temama” (Tokarska-Bakir 2000: 12).

U vanjskoj perspektivi, i novozavjetna priča, točnije osnivačka naracija jednog od dvanaest glavnih blagdana Pravoslavne Crkve (Bogojavljenje / epifanija / Isusovo krštenje na rijeci Jordanu) i tjelesne prakse, tj. dio njezine komemoracije, sastavni su elementi dviju velikih naracija o utjelovljavanju kulta u život u kršćanskoj obrednosti kalendarskog ciklusa. Jedna – teološki diskurs – utemeljena na dogmama vjere, čini prisutnom (*making present*) biblijsku priču; preko forme utjelovljenja/inkorporacije čini sadašnjost živom. Druga – folkloristički/etnološki diskurs – utemeljen na aksiomima objektivne znanosti, marginalizira analitičku vizuru prve i u vječitoj potrazi za korijenima povijesnih eksplikacija i suvremenih ritualnih formi oduzima im *raison d'être*. Njihova ontološka dualnost, već spomenuto genološko pitanje i razdor između verbalnih i averbalnih činova za sudionika obreda predstavljaju umjetnu, nametnutu formaciju.

Prva (teološka) velika naracija govori najčešće nerazumljivim jezikom dogmatike; druga ritual, koji je sastavni dio proslave blagdana, uključuje u širok termin „paganski”, nazivajući sudionika obreda sljedbenikom *narodnog kršćanstva*, narodne religije i sl. Obje se privilegirane priče sreću jednom godišnje, u čovjeku, koji u određenoj temporalnoj točki u „retorici ponovnog odigravanja” (*a rhetoric of re-enactment*; uz pomoć riječi i/ili gesta) događaja iz prošlosti, iz konkretne svete priče. Ponavljanjem riječi i/ili radnji, prošlost se čini ponovno prisutnom; nastupa uprisutnjavanje ondašnje vremenske

7 Prevela Jadranka Zlomislčić.

situacije (usp. Connerton 1989: 70). Riječ je o djelovanju „onih radnji koje su izričito predstavljene kao ponovno odigravanje ranijih, arhetipskih izvedbi” (Connerton 1989: 70). Mala naracija, priča je „slijepljena” od dodirnih točaka dviju velikih naracija, od sitnica, ako ih usporedimo sa složenom materijom obredno-običajnog kompleksa blagdana.

## 1.1. Narativni kôd

Verbalni kôd obreda u neotuđivosti usmenih oblika u primopredajnim odnosima (pošiljalatelj – primatelj) kao sastavnica obreda blagdanskog kompleksa – a ne kroz prizmu genoloških determinanti usmenih oblika – potom njegov tijek (oblik, forma) „postavljen” u granice komemorativne ceremonije, čini narativni kôd koji skida s usmenih rituala obvezu unutarnje zatvorenosti u granicama teksta, naracije. Tijek događaja u temporalnom redosljedu, povezan s likovima koji u njima sudjeluju i s prostorom u kojem se odvijaju, prenosi se s granica verbalnog djela (*verbum*) na granice utemeljiteljskih događaja koji nisu identični s izvedbenim akcijskim kodom, tj. s redosljedom određenih ritualnih radnji (Tolstoj 1995: 141), nego s prošlim događajima predstavljanim kao prototipnim, osnivačkim i za društvenu i za ritualnu (religijsku) ulogu sudionika blagdana.

Pojmom narativni kôd određujem sustav pravila koji presudno utječu na načela izbora i kombinacije elemenata koji oblikuju (formiraju) priču, kao što su junaci, prostor, vrijeme i radnje. U pokušaju pronalaza i deskripcije narativnog koda kalendarskih usmenih rituala polazna točka neće biti djelovanje, nego osoba, čovjek o kojem radnja ovisi i koji je konstitutivan i za stvaranje i za prijenos priče. Moj cilj nije ipak kompleksno predstavljanje problema, nego indikacija smjera u kojem mogu ići takvi pokušaji.

Analizom su obuhvaćeni zapisi usmenih rituala koji ulaze u sastav obredno-običajnog kompleksa vodica na današnjem teritoriju Republike Makedonije. Uključena su dva tipa izvora: 1. primarni izvori – rezultati terenskih istraživanja, tj. sudioničkog promatranja i produbljenog intervjua u Makedoniji (2011–2014); 2. sekundarni izvori – ekscerpirani iz objavljenih etnografskih opisa, kao i transkribiran usmeni folklor s audio i audiovideo zapisa.

Specifičnost izvora rezultira istraživačkom dihotomijom: radnja i njezina verbalizacija *versus* verbalizacija i radnja koja je prati. Analiza te dihotomije može pokazati put od ritualne radnje preko njezine verbalizacije sve do emancipacije riječi od ritualne prakse koja ju je stvorila (usp. Karanović 2010:



196–207; Perić-Polonijo 1996). Analoški možemo pokazati da ne postoji povezanost riječi s ritualnom radnjom i prelazak usmenog rituala iz drugoga obrednog kompleksa (usp. Perić-Polonijo 1996). Takva istraživanja, podređena temporalnoj orijentaciji i kronološkoj usmjerenosti, podrazumijevaju zajedničko predstavljanje verbalnog i izvedbenog akcijskog koda. Izostavljanje linije *temporum*, čak i ako u konstrukciji naracije promatramo redosljed događaja, omogućava uočiti težnju usmenih rituala kalendarskog ciklusa uvijek otvorenom sadašnjem vremenu (Lichaczow 1972: 42). Zbog toga je za istraživanja narativnog koda vodičarskih usmenih rituala iznimno važna činjenica da navedena dihotomija skreće pozornost na relaciju **unutartekstualne i izvantekstualne narativne ovisnosti**, koja se temelji na jedinom uvijek zajedničkom elementu svakog dijela obredno-običajnog kompleksa praznika, tj. na čovjeku/sudioniku koji uvjetuje postojanje i oblik usmenih rituala definiranih kao medij kolektivne memorije.

Analiza izvedbene akcijske i verbalne ovisnosti vodičarskih pjesama zabilježenih na teritoriju Republike Makedonije pokazala je da su one orijentirane na primatelja (Rekas 2013b). Terminom izvantekstualna naracija određujem zamišljen slijed događaja koji prethodi stjecanju određenog društvenog i/ili ritualnog statusa sudionika obredno-običajnog kompleksa. Dok izvantekstualna naracija društvenog statusa podrazumijeva prijelaz preko obreda životnog ciklusa pojedinca, izvantekstualna naracija ritualnog statusa zahtijeva pokretanje teorije memorije religijskih grupa (Halbwachs 1992), kao i već opisane koncepcije komemorativnih ceremonija (Connerton 1989; usp. Assmann 2011; Goff 2007) koje karakterizira „ritualno ponovno odigravanje” (Connerton 1989: 61). U skladu s njima, mogu se poduzimati pothvati reotkrivanja ceremonija smještanih u njihovu osnivačkom povijesnom kontekstu. Izvantekstualna naracija ritualnih statusa, npr. kuma/domaćina i gostiju, zamišljen je slijed osnivačkih događaja za koje „sjećati se znači prošlost učiniti aktualnom” (Connerton 1989: 46).

Tako zacrtana metodologija koja inkorporira semiotičke analize u istraživanja kolektivne memorije ima cilj omogućiti pokušaj otvaranja „izvora, koji se zatvara” (usp. Tokarska-Bakir 2008: 641), u prvome redu zbog njegove polifunkcionalnosti i radnje svedene najčešće na jednu situaciju, bez epskih stupnjeva razvoja (Vukmanović 2013: 182–183; Krnjević 1986: 87; Krnjević 1988: 121; Latković 1991: 145; Ajdačić 1993). Izvor, koji nalik najvećoj poljskoj zbirci usmenog folklor: *Lud* Oskara Kolberga, postaje sve više nijem, „ili mu još uvijek ne znamo postaviti dobra pitanja” (Sulima 1992: 32).

## 2. Studij primjera

Za razliku od narativnih žanrova u kojima je lakše uočiti strukturu nego pravilo koje je oblikuje, u vodičkim usmenim ritualima u prvom se planu nalaze upravo pravila koja neposredno utječu na načela izbora i kombinacija elemenata oblikujući znakovne sekvencije – tekstove. Prvo i glavno pravilo, iz kojega proistječu ostala (detaljna), jest ontološka i konstrukcijska ovisnost unutartekstualne naracije o izvantekstualnoj. Polazna je točka u izvantekstualnim naracijama čovjek definiran svojim mjestom (u značenju statusa) u društvu i u obredno-običajnom kompleksu blagdana. Riječ je o čovjeku u određenom „društvenom/ritualnom momentu” koji čuva sadržaje kolektivne memorije i drži ih u pripravnosti (Erl 2009: 219). U trenutku izravnog medijalnog prijema, tj. kontakta osoba koje verbaliziraju usmeni tekst upućen konkretnom primatelju, nastupa sjećanje na ritualne osnivačke događaje i oni se aktualiziraju u obliku izbora i kombinacija elemenata od kojih se sastoji unutartekstualna naracija verbaliziranoga usmenog rituala.

Ključnu ulogu igra identifikacija junaka usmenog rituala s primateljem i/ili verbalizatorom, kao i poistovjećivanje sižejne sheme usmenog rituala s realnošću u trenutku verbalizacije (usp. Lichaczow 1972: 33). Teatralizacijom i uprisutnjavanjem prvobitnih događaja dolazi do identifikacije sižejne sheme usmenog rituala s osnivačkom realnošću te uprisutnjavanja rituala u sadašnjem vremenu i u simulakrumima prizivane scene ili situacije. Sižejne scene, koje naglašava Hatidža Krnjević, simulakrumi su prizivane osnivačke scene za religijski ili društveni događaj. Naravno, ključan je ovdje „odnos vremena u kome se govori prema vremenskoj dimenziji realizovanosti radnje o kojoj se govori“ (Ajdačić 2004: 12).

Čovjek/sudionik preko osnivačke naracije dobiva, kao i slika, odlike *Gedächtnismedien* (Erl 2009: 222). Tek zahvaljujući odgovorima na pitanja o spolu, bračnom statusu, djeci, uzrastu *verus* ulozi u obredno-običajnom kompleksu blagdana, nastupa oblikovanje unutartekstualne naracije. Međutim, unutartekstualne naracije su utoliko mediji sjećanja ukoliko znamo uočiti njihovu osobnu izvantekstualnu naraciju.

### 2.1. Društvena naracija

Društveni kronotop novih članova skupine, točnije osoba koje su prošle obredno-običajni kompleks rođenja/svadbe, odlikuje ponajprije njegova značajna vremenska udaljenost od sljedeće promjene statusa, tj. svadbe/smrti. Društvena statusna statika (stagnacija) koja ograničava mogućnost

ritualnog šticeanja željene budućnosti, kao i prevenciju od neželjene, ukidana je svake godine pomoću činova zaštite subjekta (djeteta/žene/muškarca) tijekom obrednosti godišnjeg/kalendarskog ciklusa. Navedeni činovi sadrže simulakrume željenoga:

(...) Tova što je crven bajrak, joj,  
**tova mu je bogaština**, joj,  
 tova što je baš jab'lko, joj,  
**tova mu se mili deca**, joj.  
 (Ristovski 1970: 21; pjeva se muškarcu)

Zasednal mi stari Jano, joj,  
 na visoko, na široko, joj,  
 (...) **Mila snaja divan stoji**, joj,  
**mili vnuci čibuk palat**, joj.  
 (Ristovski 1970: 22; pjeva se muškarcu)

ili neželjenoga trenutačnog stanja pojedinca (zaštita od određenog događaja u budućnosti):

Bogojče mi se vozeše, doz,  
 doz,  
 (...) Na pozlačeno korabče.  
 Vikum mu vika majka mu:  
 – Korabdži, brače korabdži,  
 Krotkum terajte korabo,  
**Da ne mi padni Bogojče,**  
**Da padni da se jotepa.**  
 (RV\_DD\_11: 122; pjeva se malom muškom djetetu)

Malečkavo, ludečkavo  
 na sred dućan mi sedeše,  
 so jabolko mi igraše.  
 Nego majka go vikaše:  
 – **Ela Riste, jela sine,**  
 će te pomet silna vojska,  
 će te zbere za na vojna,  
**a ti si mi malečkavo.**  
 (Ristovski 1970: 50; pjeva se malom muškom djetetu)

Stani Jano, stani ćerko,  
 (...) – Ne me vikaj, stara majko,  
 loša sona sum sonilo,  
 sum sonilo crna konja,  
 (...) Se sobrale selanite,  
**mi frlile siten kamen,**  
**jotepale rusa Stojna.**  
 (Ristovski 1970: 31; pjeva se ženi)

To su činovi zaštite<sup>8</sup> koji utječući na željeno stanje nemaju za cilj njegovu promjenu, nego prevenciju od promjena koje bi bile rezultat djelovanja drugih učinaka, a ne pošiljatelja. Priča o prošlosti determinira formu činova zaštite i objašnjava suvremenost, tj. nije riječ o pričanju o prošlosti, nego o lirskom objašnjavanju suvremenoga (Lichaczow 1972: 32). Istodobno činovi zaštite omogućavaju kreaciju konkretne budućnosti. Štite dakle trenutačno stanje, prihvaćeno kao poželjno, od revalorizacije na nepoželjno i – suprotno ekspresivnim formulama činova bakanja – verbalizirane su u trenutcima relativne emocionalne stabilizacije. To su svojevrsne profilaktičke radnje ukorijenjene u trenutačnom osjećaju sigurnosti pošiljatelja (Rękas 2010: 195).

Sižejna scena ili točnije siže sveden na lirski obilježenu temu i izdvojenu scenu s reduciranim elementima, stegnutim i skraćenim „lirskim skokovima” (usp. Krnjević 1988: 122) utemeljen na naraciji prošlosti, neposredno utječe na budućnost. Ono što se dogodilo, aktualizirano u tome što je verbalizirano (u

<sup>8</sup> Sukladno terminologiji Anne Chudzik, koja usmene rituale dijeli na činove stvaranja (pl. *akty stwarzające*), činove zaštite (pl. *akty ochraniające*), činove bakanja (vračanja) (pl. *akty odczyniające*) i činove razaranja (pl. *akty niszczące*) (Chudzik 2002, usp. Rękas 2010: 191–195).

sižejnoj sceni) treba utjecati na određen oblik budućnosti. Zbog toga mogu reći da je „suvremenost (...) posljedica prošlosti dok je budućnost rezultat suvremenosti” (Lichaczow 1972: 41). Osim zaštite od neželjene budućnosti, ona omogućava također određen slijed događaja, sukladan intenciji i prima-telja (adresata) i verbalizatora (pošiljatelja). Dolje navedeni činovi stvaranja fokusiraju naraciju na uvjete budućeg događaja promjene statusa, tj. stupanja u brak od strane adresata usmenog rituala (djeteta) ili njegove djece (sinova).

Ima majka mila sina,  
go pratila da se uči,  
da se uči tri godini.  
(...) Mi pratilo bela kniga  
na majka si, na tatka si  
**da mu bara maloj mome:  
da de bidit od kajgode,  
od kajgode, kakvogode** (...).  
(Ristovski 1970: 47; pjeva se  
malom muškom djetetu)

T'nka Stana dvorje mete,  
metlička vu bosiljkova,  
a lopatka tretarova.  
Mela, mela, pa izmela,  
pa izmela znalta burma  
(...).  
(Matijašević-Pokupec  
2000: 177; pjeva se  
maloj djevojci)

Podsednal mi bogatimo,  
da mi jade, da mi pije.  
(...) Što doleta lepo pile,  
(...) Mu narasi čaša vino.  
(...) Od krala sum isprateno,  
kralot ima mila ćerka,  
ti si imaš mila sina,  
ova da se sosvatite.  
(RV\_DD\_8: 247; pjeva se  
malom muškom djetetu)

Statusna statika u kalendarskoj obrednosti mora biti društveno potvrđena što podrazumijeva da skupina odobrava trenutačno stanje:

Ogrejalo jasno sonce  
u majkini beli kuće,  
i tatko i ramni dvorje, –  
so nego se ponošale,  
kako trlo so jagonca.  
(Ristovski 1970: 52; pjeva  
se maloj djevojci)

Oj, nevesto crnojoko, doz, doz,  
(...) Od svekora teška kuća.  
Kataden gosti jidaja,  
kataden kreni posteli,  
kataden ruček večera.  
(RV\_DD\_5: 119; pjeva  
se ženi)

Ej vino mi se pijet,  
vinoto e mnogu skapo,  
za rakija pari nemam,  
voda će pijam (...).  
(Ristovski 1970: 16;  
pjeva se  
muškarcima)

Također, statusna statika podrazumijeva i već prikazanu zaštitu od neželjenoga i osiguravanje, tj. stvaranje, željenoga. Ove slike simuliraju realnost dok istovremeno preko „predodžbenosti izvedbe” (Baudrillard 2008: 6) stvaraju vlastitu realnost. Prizivanje, uprisutnjavanje i istovremeno potvrđivanje društvenog prihvaćanja ostvarenog statusa, grade naraciju u uvjetima neophodnima za postizanje sretnoga budućeg stanja. Dijete mora biti prihvaćen član društva, mora postupati prema pravilima koja je grupa predvidjela za njega. Ni odrasla udana/oženjena osoba također si ne može dopustiti odstupanje od pravila jer će joj to onemogućiti stjecanje obiteljske sreće, ženidbe sina / dovođenje snahe. „Funkcija izvođenja ovih pesama [je] harmonizacija porodičnih i socijalnih odnosa, pošto pravilni socijalni odnosi uslovljavaju kosmičku

ravnotežu, ekonomsko blagostanje i opštu srećnost” (Jokić 2012: 250). Ako uz to dodamo reflektiranje hijerarhijske podjele patrijarhalne obiteljske zajednice, logično postaje sužavanje životnog prostora žene i širenje muškoga, ali uvijek s vektorom povratka uvjetovanim od životne organizacije u zajednici.

– Nevestice crnooko,  
zošto ti se poli rosni,  
polni rocni em rakai?  
– Oj devojki vodičarki,  
**sinoć došol mojt bratot,**  
**vo livađe treva bralo,**  
**zato mi se poli rosni,**  
**poli rosni i rakai.**  
(Ristovski 1970: 29; pjeva se ženi)

Oliver mi konja koji,  
nevesta mu konja drži,  
(...) letna konjon – mi pobegna,  
(...) – **Oj nevesto, dobro moje,**  
**ne mi trčaj, ne se mori,**  
**taka konjot je učeno:**  
će poigrat, sam će dojet.  
(Ristovski 1970: 18; pjeva se  
muškarcu)

Statusna statika oformljuje naraciju usmjerenu na buduće vrijeme bez kulminacijskih točaka (otvoreno vrijeme), dok je kraj toga otvorenog *temporuma* očekivan kao nagrada, ali događajno neprecizirana promjena statusa. Bivanje između dviju statusnih kulminacija: rođenja i sklapanja braka, svadbe i smrti, prekriva svijest posljednje i usmjerava na dupliciranje vjenčanja. Kako se za ženu svadbeni obred završava u trenutku kad rodi (muško) dijete (Rekas 2010: 126), tako se za muškarca njegov svadbeni obred završava tek u trenutku ženidbe sina/sinova.

Sižejne scene podređene su odlikama liminalne faze, kako uvjetno možemo nazvati statusnu stagnaciju. Poslije dolaska iz ktonskog svijeta (Jovanović 1995) i ulaska u društvenu organizaciju, pojedinac teži ostvarivanju najvažnijega društvenog zadatka, tj. reprodukcije uvjetovane ulaskom u brak s odgovarajućom osobom. Boraveći u međurazdoblju, izložen je opasnostima prijelazne faze, koja mu može oduzeti mogućnost ulaska u novi status, dok oženjenom muškarcu / udanoj ženi prijete opasnost izdvajanja iz društvene grupe i, zbog neostvarivanja pogrebnog obreda, nemogućnost ulaska u kult predaka.

Jovde drvo stoloito, doz, doz,  
(...) stoloito, granoito.  
Korenjeto sinoite,  
granki mu se mili snai,  
livčinjata vnučinjata.  
(RV\_DD\_3: 119; pjeva se starijem čovjeku)

Kinisala lepa Jana, doz, doz,  
(...) Da si jodi lepa crkva.  
Desna raka žolti sveći,  
leva raka milo vnuče.  
(RV\_DD\_4: 119; pjeva se  
starijoj ženi)

Suprotno unutartekstualnim naracijama upućenima osobama koje su temporalno odvojene od sljedećeg obreda prijelaza u granicama životnog ciklusa pojedinca, u usmenim ritualima čiji je primatelj osoba u njihovoj neposrednoj bliskosti, nastupa intenzifikacija geografije vremena (usp. Edensor 2004: 124). Grupa koja se nalazi uoči društvene promjene statusa fokusira unutartekstualnu naraciju na toj činjenici. Geografija vremena obuhvaća obilježavanje mjesta u prostoru intenzifikacijom njihova temporalnog označavanja.

Mala Mitra crkva meti, doz, doz,  
(...) Crkva meti boga moli:  
– Daj mu bože popa svekra.  
popa svekra, đak devera.  
đak devera đaće momče.  
(RV\_DD\_7: 120; pjeva se djevojci od 18 godina)

Doletale dva galaba, oj, i!  
(oj) od sve sela najgolemi, i!  
Od dve sela najgolemi  
od dve kući najbogati.  
Ne mi bile dva galaba,  
tuk mi bile dva strojnika.  
(RV\_DD\_13: 162; pjeva se djevojci za udaju)

Nastupa koncentracija kronotopa na određenoj temporalnoj (sadašnjoj) i prostornoj (ovdje) točki koja neposredno utječe na budućnost. Sižejna situacija obuhvaća scenu čija je osnovna odlika jednokratnost: nema mogućnosti povratka. U usmenim ritualima adresiranim subjektima statusne stagnacije moglo se upravljati budućnošću. Njezin je oblik ovisio o podređivanju društvu, obavljanju onoga što se od pojedinca očekuje, intelektualnog i fizičkog posla, vezanosti za kuću/rod. U usmenim ritualima adresiranim pojedincima u neposrednoj bliskosti primanja novog statusa, period mogućnosti promjene je zatvoren. Pojedinaac ne utječe više na ono što će ga sresti, kakva ga u braku / poslije smrti čeka „budućnost”. Počinje period statusnog isključivanja u kojemu na snagu stupaju dobra dobivena u periodu statusne statike.

Mori Stano, t'nka Stano,  
(...) Što ti tošče ne pereno,  
što ti glava ne miena,  
Zaldu sediš zaldu odiš,  
zatoj si se nejuprala,  
Za toj si se neizmila.  
(RV\_DD\_6: 438; pjeva se djevojci)

Brazda brazdi muško dete,  
nešto mu go premrežuje,  
dal je riba dal je briga,  
nitu riba nitu briga,  
tuku bilo maloj mome.  
(Matijašević-Pokupec  
2000: 175–176; pjeva se bečaru)

Dimko delija konja igraja,  
konja igraja.  
(...) Stojna devojka dva  
tanca vodi,  
(...) Viknala Stojna koko što  
može:  
– Tako vi boga do devet  
brata,  
fanete mi ga Dimka deliju,  
ja da ga turam na venče  
muke (...).  
(RV\_DD\_7: 439; pjeva se neoženjenomu)

Obnavljan u sjećanju, proces postizanja statusa izvantekstualnih likova i pretpostavljan proces prelaska u sljedeći status u životnom ciklusu pojedinca – koji uvjetuju odabir onih unutartekstualnih likova koji oblikuju simulakrume opisanih topologija – obuhvaćaju sve osnovne elemente naracije (junak, tijek događaja, temporalni redosljed, prostor i dr.). Sižejna scena u prvi plan postavlja junaka i prema njemu organizira ostale dijelove naracije. Drugo mjesto, poslije junaka, zauzima prostor u kojem djeluje. To je multidimenzionalna naracija *à rebours*: proces njezinog dešifriranja je obrnut (od izvantekstualne do unutartekstualne) i ona sama suprotnog je reda značenja: junak – prostor – vrijeme – događaji. Stoga ostavlja dojam statičnosti, pokreta bez kretanja, djelovanja bez radnje.

Društveni prostor predviđen za svaki spol i izražavan, tj. naglašavan, stvaran postupkom ponavljanja u obrednosti životnog ciklusa pojedinca, neposredno utječe na odabir prostornih elemenata u kalendarskim usmenim ritualima adresiranima, najčešće u obliku činova zaštite ili bakanja, sudionicima blagdana. Prostorna organizacija promjene statusa povezana s determinantama kulturološki generiranog *roda* (*gender*), postavlja granične točke u prostoru unutartekstualne naracije.

Za ženu predviđen zatvoren prostor obuhvaća dio od centra do granice (granične točke) određivane kao mjesto koje dijeli siguran teritorij od takvoga u kojem se pojedinac osjeća ugroženim. To je istovremeno mjesto u kojem se sastaju dva teritorija, dakle mjesto koje stvara novi identitet i u obrednosti životnog ciklusa snažno „prisutno” mjesto intenzifikacije ritualnih radnji. Žena funkcionira u zatvorenom prostoru rodne kuće i tijekom svadbenog obreda prelazi u zatvoren prostor muževljeve obitelji. U vodičarskim pjesmama ne dolazi do širenja tog prostora, nego do građenja značenja (smisla) na izrazito naglašenom mjestu/točki. Sižejna se scena „odvija” u poznatom, bliskom prostoru, podijeljenom granicama (također unutaranjima) i na taj način uobičajenom (usp. Averincev 1982: 122), osvojenom. Odlikuje ga horizontalna organizacija. Mjesto dodira s otvorenim prostorom naznačeno je naglašavanjem opasnosti, neželjenog stanja i zaklanjanjem od neugodnosti, teškoća ili opasnosti u činovima zaštite.

Međutim, u usmenim ritualima u kojima naracija oblikuje simulakrum situacije u kojoj se nalazi, želi se naći ili koju izbjegava muškarac dolazi do širenja prostora. Već u verbalnim formulama adresiranima djeci muškoga spola, iako ih iniciraju granice dvorišta, u stihovima u neposrednoj blizini nastupa širenje do dalekog prostora, bez odredišta, bez granične točke s koje bi mogao nastupiti povratak zatvorenom prostoru. Predstavnici otvorenog

prostora su npr. barjaktar (vojska) i sokol – to što čovjek ne može kontrolirati organizacijom prostora. Inicijalni ženski prostor predviđen za dijete povećava se i mijenja kvalitativno za mušku djecu.

Oj ubave malej mome,  
Golubence vodu pie,  
Više selo na ezero,  
Svi se sokol da go grabi,  
Majka mu se milno moli:  
– Nemoj, nemoj, siv sokole,  
Ono mi je još maleno,  
Još na tatka u skut spie,  
Još na majka šečer jade (...).  
(Matijašević-Pokupec 2000: 174; pjeva se  
malom muškom djetetu)

Miladinče, vojvodinče,  
na sred dućan sedeše,  
so jabolko igraše.  
Majka mu go vikaše:  
– Ela sinko, Miladinče,  
će pomine đeneral,  
će ti piši barjaktar,  
pred vojskine da odiš,  
crni bajrak da nosiš.  
(Ristovski 1970: 48; pjeva se malom  
muškom djetetu)

Ipak, unatoč širenju prostora, upravo nepostojanje granične točke u otvorenom prostoru, tj. takve koja bi mogla vezati čovjeka uz unutarnju zatvorenu organizaciju, obrazlaže organizaciju otjelovljene muške spoznaje (Barsalou 2008: 617–645) zatvorenog (kućnog, rodnog, društvenog) prostora. Otvorenost, lišenost mjesta oslonca u organizaciji, omogućava naglašavanje i valorizaciju značaja zatvorenoga. Nestabilnost otvorenoga je pejorativna i naglašava pozitivno koje nosi stabilnost zatvorenoga. Bijeg podrazumijeva povratak jer zatvoren prostor pruža životna sredstva. To nije ništa drugo do osnovna podjela na društveni i nedruštveni prostor (snažno izražen, između ostaloga, u junačkoj epici i basnama) u kojem čovjek potvrđuje prednosti socijalnoga nad nesocijalnim.

Konja kuje neven Grujo,  
Grujoica konja držit.  
Vršna konja – je uteče:  
**ne je učna za odenje,**  
**sam će dođi na zobanje.**  
(Ristovski 1970: 28; pjeva se muškarcu)

Ta specifična koncentracija na zatvorenom prostoru, za koji otvoreni predstavlja potvrđivanje njegovih (tj. zatvorenog) vrijednosti i prednosti, izravno je povezana sa zatvaranjem *temporuma* usmenog rituala i s uprisutnjavanjem. Sadašnje vrijeme izvođenja usmenog rituala oblikuje unutartekstualni prezent.



Kao što je prikazano, usmeni ritual ne predstavlja prošlost, nego teatralizira sadašnjost u simulakrum scene predviđene za danu osobu (prolazak kroz društvenu strukturu), jer sukladno motivacijskim mehanizmima ljudi imaju urođenu tendenciju da mole druge za pomoć, da pomažu drugima i da ih o tome informiraju (usp. Brožek 2014: 116). Neovisno o načinu etabliranja navedenih tekstova, svaka njihova verbalizacija upućena drugoj osobi (ali, naravno, u granicama određenog statusa) svojevrsna je improvizacija, „čak iako se ništa nije promijenilo. Improvizacija (...) sadržana u odnosu starog teksta prema novima, u potpuno specifičnim i pojedinačnim uvjetima trenutne stvarnosti” (Lichachow 1972: 43). Improvizacija koja omogućava upotrebu konkretnih uzora komunikacijskog ponašanja u različitim, ali sličnim okolnostima (Brožek 2014: 115).

Glavna odlika koja karakterizira i spaja oba prostora je imanentna usmjerenost na pokret. S tom razlikom da se u rodnoj kući žena kreće, izvršava svakodnevne obveze, eventualno za to vrijeme nalazi simbol udaje ili sretne osobu koja udaju simbolizira, dok u muževljevoj kući, nastupa izrazito **usporavanje priče (pripovijedanja)**. Žena preodjevena u tugu gleda u sunce i razmišlja grije li ono i njezinu rodnu kuću. Kraće razdoblje od rođenja do udaje, nego od udaje do smrti još je u usmenom ritualu skraćivano opisima radnji i događajima koji ih prekidaju. S druge strane, dugačako razdoblje od udaje do smrti dodatno je produženo usporavanjem pripovijedanja koje treba naglasiti dugo sadašnje vrijeme radi prikazivanja usporenosti toga o čemu se priča. „To sadašnje vrijeme nije umjetnička konvencija, prezent je potpuno realan. Nije to iluzija sadašnjeg vremena, nego realnost. Predstavljani događaji odvijaju se sad i ovdje” (Lichaczow 1972: 41).

Kretanje žene u prostoru određenom rodnom ili muževljevom kućom koncentrirano je na jednom mjestu i ne podliježe usmjerenosti. Zbog toga se metafora sunca odnosi na kontinuirano kružno kretanje, čiji je atribut, osim plodnosti, predvidljivost i zatvorenost. Svaki silazak s putanje opterećen je ugroženošću. Zbog toga slijed događaja u usmenim ritualima adresiranim ženama obuhvaća kretanje u granicama jednog prostora: pored kuće, crkve, nasred sela. Nema u njemu prijelaza između točaka. Kontinuitet i pouzdanost poznatih inscenacija pridonosi osjećaju sigurnosti, „ukorijenjenom u našem iskustvu predvidljivih, rutinskih ponašanja u vremenu i prostoru” (Edensor 2004: 119).

Nasuprot tome, pokret u verbalnim ritualima upućenima muškarcima nije kružan, već linearan. Izrazito je usmjeren i fokusiran ne na jedno mjesto intenzifikacije radnji, nego na cijeli prostor puta, s time što je njegovo odredište

polazna točka (sic!). Muškarac napušta zatvoreni prostor da bi mu se vratio poslije neodređenog vremena proboravljenoga u neodređenom otvorenom prostoru (neodređenom u usmenom ritualu). Ključna je ovdje ta prostorna i vremenska neiskazanost. Kretanje muškarca, tj. tijek događaja koji oblikuju kretanje, može se odvijati na različite načine, u različitim kombinacijama, ali je uvijek podređeno povratku. Izlazak, neizraženost prostora i vremena pa povratak u socijalni prostor. Kretanje žene oslikava metafora sunca koje ne proturječi već spomenutoj horizontalnoj orijentaciji, a kretanje muškarca oslikava drvo ukorijenjeno u zatvorenom prostoru dok njegove grane dosežu (vertikalno) nesocijalni, otvoreni prostor.

Naravno, prevladavanje prezenta ne utječe na slijed vremena. Pričanje o prošlosti odvija se u vremenskim sekvencijama događaja, ali polazeći od sadašnjosti taj slijed nije uvijek vidljiv u unutartekstualnoj naraciji. Sadašnje otvoreno vrijeme moguće je preko slike „o ostvarenom životu” (Ajdačić 2004: 14).

Stvarajuće i zaštitne funkcije svakoga od usmenih rituala upućenih određenim primateljima, čiji oblik ne ovisi o ulozi osobe u obredno-običajnom kompleksu, nego o mjestu u društvenoj organizaciji grupe, potvrđuju završne neposredne formule blagoslova, na primjer:

Da dočekaš i v godina,  
da dočekaš i za mnogu!  
RV\_DD\_3: 119

Da isčekaš i v godina,  
sose selska sobranija,  
sose site vo kućata,  
sose majka, sose tatko,  
so nejjini mili braća,  
sose dedo, sose baba,  
so nezina mila sestra (...).  
(Ristovski 1970: 31)

Da isčekaš i v godina, joj,  
sose site vo kućata, joj,  
sose selska sobranija, joj!  
(Ristovski 1970: 22)

Da dočekaš i za mnogu,  
do godina mlado momče!  
(RV\_DD\_7: 120)

Završne formule blagoslova, često izdvojene iz duljih usmenih rituala i svedene na kratku formu: „da ni e kuća sila i vesela”; „Da se rodi vino i žito / Vino i žito, med i mleko” (MVI\_2668); „Kolku kapki, tolku dar i beričet, / kaj što se orat / neka se plodit, / neka se rodit. / Kaj što se onakvoat / neka se roat” (VN550015), sadrže elemente „prizivanja dobrih želja” (Ajdačić 2004: 29) i istovremeno objašnjavaju funkciju sižejnih scena koje im prethode.

Tako dobivamo odgovor na glavno pitanje narativnog koda, koje bi trebalo prethoditi prikazanoj analizi: **O čemu se priča? (Što je pripovijedano? / Što je predmet priče?)**. Njegovo izostavljanje sve do kraja prvoga analitičkog dijela argumentiram pokušajem ujedinjavanja metode i sustava vrednovanja usmenih rituala „iz perspektive teksta (verbalnog izričaja) (...) [i] unutar obi-

čaja, odnosno iz perspektive izvedbe” (Perić-Polonijo 1996: 381–382). Mogući odgovor na pitanje Tanje Perić-Polonijo „kako sučeliti te dvije realnosti i kako istaknuti metodološki presjek” vidim u izvantekstualno i izvanobredno traženom narativnom unutartekstualnom kodu koji oblikuje priču „o tome, kako se dogodilo to što se trenutno odvija i što će se zbog toga (tj. kao posljedica toga) dogoditi u budućnosti” (Lichaczow 1972: 41). To nije ipak samo priča o osnivačkim događajima i njihovim budućim posljedicama, već je također zamisao o tim događajima i sudjelovanje u njima. Zahvaljujući podređivanju prošlosti i budućnosti živoj sadašnjosti, nastupa spajanje društvene naracije s ritualnom.

## 2.2. Ritualna/religijska naracija

Drugoj skupini vodičarskih usmenih rituala pripadaju riječi-radnje konstituirane i verbalizirane prema osnivačkoj naraciji obrednih uloga. U nastavku rada predstavljam selektivnu rekonstrukciju osnovnih elemenata teksta izvornika (tj. osnivačkoga teksta) koji neposredno utječu na analizirani narativni kôd<sup>9</sup>. Oblik teksta linearnog „događaja”, tj. Isusova krštenja, podređujem obrednim fazama kroz koje prolazi subjekt tijekom promjene statusa.

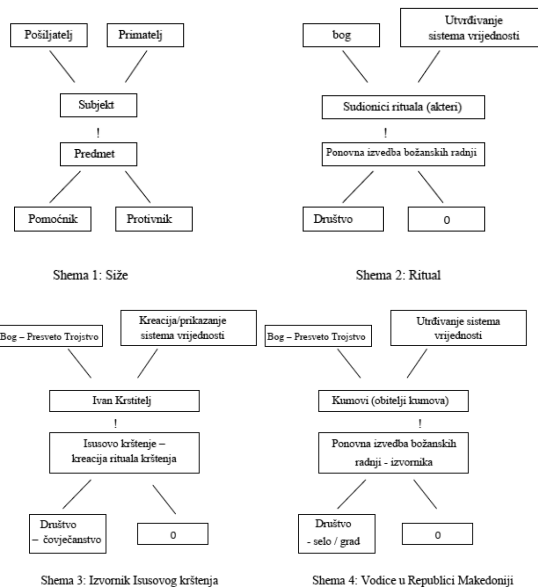
„Blagdan svjetlosti” (Evdokimov 1986: 355), drugim riječima Bogojavljenje, Crkva je ustanovila u spomen Isusova krštenja u rijeci Jordan, koje opisuju trojica evanđelista (Mt 3, 13–7, Mr 1, 9–11, Lk 3, 21–22). Krštenjem Isus objavljuje tajnu Svete Trojice i pokazuje da u Kraljevstvo Božje ne može ući nitko tko nije kršten (Charkiewicz 2004: 35; Rękas 2013a: 142). Shvaćajući biblijsku i liturgijsku priču kao tekst izvornika (linearno predstavljenog događaja) i tretirajući pričanje o događaju isključivo u kategorijama fabule, možemo u njemu istaknuti dva glavna individualna junaka: Isusa i Ivana Krstitelja. No, ako ipak posegnemo za mehanizmom obreda prijelaza Arnolda van Gennepa (Gennep 2006), obrednim subjektom moći ćemo nazvati samo Krstitelja – njegov „prijelaz” podrazumijeva promjenu statusa cijelog čovječanstva. Isusu – Bogočovjeku – nije trebalo krštenje; krstio se da bi svijetu omogućio spasenje. Dok krsteći Isusa, Ivan krsti *de facto* cijelu ljudsku prirodu, uključujući sebe.

Faza isključivanja Ivana obuhvaća njegovu propovijed krštenja ljudima dok je boravio u pustinji (ne od grijeha, nego od tjelesne nečistoće) i formiranje priče o kolektivnom, tj. javnom karakteru događaja koji je trebao nastupiti. Isus koji dolazi na Jordan završava fazu isključivanja Ivana, koji posredstvom

9 Detaljan se opis nalazi u: Rękas 2013b.

dijaloga s Isusom i fizičke bliskosti s Njim, počinje ulaziti u neposredni kontakt sa *svetim*. Zaprepaštenje Ivana i dvoboj riječima između Krista i Ivana okončava *fiat* Krstitelja, tj. suglasnost da će krstiti Isusa **šuteći**: „Ne baram od tebe, Krstitelu da gi obikoluvaš predelite! (...) tuku samo **krsti Me molčeci**, i očekujajći gi plodovite na krstenieto” (*Bogoslužbi* 2008: 898).

Izlazak Krista iz Jordana i za Ivana i za cijelo čovječanstvo predstavlja početak života u novom statusu. Ipak, suprotno ljudima koji su dobili mogućnost spasenja po novom združivanju sa „starom” grupom, Ivan je uzdignut u status najvažnijega od svih proroka. Odgovarajući djelom (i šutnjom, sic!) na Božju Riječ, on omogućuje započinjanje faze isključivanja, kao i sretan prolaz kroz liminalnu fazu zahvaljujući šutnji. Time se događa otvaranje slušanju Božje Riječi, ulazak u kontakt s Bogom, što rezultira eksplozijom radosti: „Razveseli se sega, Jordane, i likuvaj! Jovane, zaigraj! Cela vselena, raduvaj se!” (*Bogoslužbi* 2008: 903).



Predstavljen tekst osnivačkih događaja komemoriran je u obliku proslave, kompleksa slijeda rituala, obreda s dekodirajućim kodovima (Tolstoj 2012). Način na koji se sjećanje „odvija” u obredno-običajnom kompleksu Bogojavljenja u Makedoniji odražava obredna shema na koju je primjenjiva shema fabula Algirdasa Juliena Greimasa. Greimasovom shemom obuhvaćam osnivačke događaje, dok shemom rituala forme njihove komemoracije, tj. proslavu.<sup>10</sup>

10 Ovo su modificirane sheme koje sam konstruirala za potrebe rada: Rekas 2013b.

Mjesto Ivana Krstitelja zauzima kum dok je ponovna izvedba božanskih činova moguća zahvaljujući prethodnom detaljnom obavljanju onoga što je Krist rekao/naredio Ivanu. Kumov je zadatak da ponovno izvede Ivanove činove i tako omogućiti zajednici dobivanje darova krštene prirode. Kum stječe status posrednika ne između skupine (teritorijalne/etničke) i svetoga Ivana, nego između njih i Boga. U toj shemi, on zauzima mjesto predviđeno za Krstitelja u osnivačkoj naraciji. U narativnom kodu analiziranih vodičarskih rituala to se realizira kao zamjena obrednih aktera (junaka – utemeljitelja) takozvanom **kontroliranom zamjenom**, ili točnije stalnim nadgledanjem i pomaganjem kumu.

Preuzimanje uloge kuma počinje klasičnom fazom isključivanja (obrednosti prijelaza). Prvog, drugog dana Vodica ili tek 31. siječnja (razlike su vrlo velike) nastupa predavanje kumstva i davanje obećanja da će „go zemat novoto kumstvo“ (VN550044). Na taj način svake godine nova osoba i njezina obitelj postaju ne sjećanje na Ivana Krstitelja, nego njegova živa prisutnost na zemlji. On je preko njih, tj. u njihovu obliku, prisutan tijekom cijele godine (i svake godine) u svakom mjestu koje slavi Vodice. Nije to pamćenje o Krstitelju, nego njegova nazočnost.

Izraslo mi kito drvo,  
kito drvo pred crkvana:  
maloito, vrvoito,  
vrvoite – dur do nebo,  
granoite – dur do zemna.  
Toa što je vrvojito,  
toa mi je sveti Jovan,  
toa što je granojito,  
tie mi se selanite.  
(Ristovski 1970: 2)

Trenutak verbalizacije suglasnosti isključuje kumove iz njihova dosadašnjeg statusa i dodjeljuje im nove obveze. Faza isključivanja je za njih dugačka i odgovara ozbiljnosti zadatka koji moraju ispuniti. Upotrijebljena retorika izgovorene riječi i učinjene geste rezultiraju preuzimanjem (kuma i njegove obitelji) odgovornosti za cijelu zajednicu. Istovremeno u ponovnoj izvedbi liturgijskog dijaloga dolazi do zamjene aktera. Ivan na svoje mjesto postavlja kuma, ali ga ne ostavlja samoga, tj. bez pomoći. U preuzimanju kumstva formalno sudjeluju stari i novi kumovi, ali usmeni ritual naznačuje drugi osobni (personalni) kôd. Ivan je taj koji osobno predaje kumu svoju ulogu. Stari kum koji se rastaje s kumstvom jest Ivan koji ga (tj. kumstvo) uručuje novom kumu i tako ga zamjenjuje u obrednoj shemi.

Dobre mi dojde sveti Jovane.  
Dobre te najdov, ej novi kume.  
Ne uplaši se, tok zaradvi se.  
Sam sveti Jovan zaire nosem. (MVI\_2667)

U sadržajnom sloju toga usmenog rituala ne podliježe sumnji razgovor novog kuma s Krstiteljem koji ga tješi nalik Kristu i zajednici koji su u izvorniku (osnivačkom događaju) ohrabivali Ivana. Ako se sjetimo Isusova dijaloga s Ivanom, izravno opipljivo postaje ponavljanje razgovora iz liturgijskih tekstova (zamjena Ivana Isusom u prvom i četvrtom stihu). Vodeći dijalog s Krstiteljem, Krist ga uvjerava da se ne treba bojati jer cijelom svijetu (makroperspektiva) / selu, gradu (mikroperspektiva) donosi spas. Kum koji je zamijenio Ivana u obrednoj shemi, tj. Ivan je obavio radnje koje sada kum ponavlja, riječima usmenog rituala razgovara s Ivanom kao što je Ivan razgovarao s Kristom.

Ipak, iako je došlo do zamjene aktera u cijelom obredno-običajnom kompleksu vodica, kum ne ostaje sam sa zajednicom kojoj treba osigurati sretan prolazak kroz sljedeću godinu života. Usmeni rituali podsjećaju ga na činjenicu da se Krstitelj brine o njemu. Istovremeno naglašavaju njihovu obrednu zamjenu uloga. Kum fizički ovdje i sada zamjenjuje Ivana, ali se i koristi njegovom podrškom shvaćenom kao dobročinstvo koje je ljudska priroda dobila krštenjem koje je Ivan dao Kristu.

Zaire nosem bela pčenica.  
Bela pčenica, vedro rakija.  
Vedro rakija, dve vedra vino.  
Dve vedra vino, krava jalova. (MVI\_2667)

Kum za svoju zajednicu treba ispuniti zadatak koji je Ivan ostvario za cijelo čovječanstvo. Zahvaljujući tome Krstitelj je postao najvažniji među prorocima dok kum postiže društveni ugled koji je utemeljen, između ostaloga, na samoj činjenici preuzimanja kumstva i dalje na financijskim naporima, preciznosti obavljanja ritualnih radnji, načinu na koji je dočekao goste itd. Tako se ponavlja zajedničko ispunjavanje obećanja koje je Krist, u liturgijskoj priči, dao Preteči. Napor koji je učinio Ivan i koji ga je učinio najvažnijim među prorocima ne samo da se ponavlja nego se i čini prisutnim u težini kumova posla i u geografiji radnji koje prihvaća. I put koji prolazi na destinacijama: kuća – crkva – kuća (17/18.01, Veliko Posvećenje Vode) te od kuće do kuće

u granicama cijelog sela/grada/krsta (18. ili 19. i 20.01.) i bogata trpeza priređena za kumove goste, „vizualizacija” su činova i pripadnosti Krstitelju.

Begaj, Ruže, da begame,  
vetor vejet – sneg će vrnjet!  
Drž se, mostu, ne leljaj se,  
da pominet božikumot,  
po božikum – lažikumot,  
po lažikum – selanite,  
po selani – selankite,  
po selanki – mali deca.  
(Ristovski 1970: 4)

Služila e Jana Svetoga Jovana,  
čekala e Jana tri trpeze gosti.  
Prvata trpeza dve mlade neveste,  
drugata trpeza sve mladi  
momčinja,  
tretata trpeza sve ženjeni mladi.  
(Matijašević-Pokupec 2000: 169)

Jadite, pijte, veselite  
se.  
Ova je sefra svet  
Jovanova.  
Sam sveti Jovan zaire  
noset.  
(MVI\_2667)

Svi citirani usmeni rituali ispunjavaju ulogu činova stvaranja, čija je usmjerenost tijesno povezana s funkcijom blagdana. Isto tako, i njihova pripovjedna funkcija, kao i odnos aktera u inscenaciji komemorativne ceremonije ovise „o načinu na koji se moralna ideja ostvaruje kao usud više sile” (Ajdačić 2004: 32). Ipak, želim jasno naglasiti da kum može biti posrednik između ljudi i Boga samo ako uspješno zastupa svetog Ivana. Kum koji blagoslovi (uz pomoć riječi, geste i posvećene vode) svakog stanovnika/člana svoje zajednice i time ponavlja čin Preteče, postiže istu takvu učinkovitost (iako na mikrorazini) kao junak-utemeljitelj, tj. Ivan Krstitelj. Tu je riječ o takozvanoj sakramentalnoj performativnosti (Connerton 1989: 139). Onaj koji donosi darove uvijek ostaje njihov prvi počinitelj čija je osnivačka radnja tijekom Vodica komemorirana.

Deneska mi je star sveti Jovan,  
deneska se rano stanuje.  
Sokak pomina star sveti Jovan,  
v race mi nosit leđeno kotle,  
leđeno kotle, strebreno kravče  
i na kravčeto kitka bosilek. (Ristovski 1970: 1)

U takvom kontekstu ne mogu nazvati kuma čovjekom koji ima moć posredovati „do viših sila” (Ajdačić 2004: 29). Kum svake godine, svojim pristankom da preuzme kumstvo, uprisutnjuje *fiat* Ivana Krstitelja izrečen jednom u „povijesti”. Ivanov *fiat* bio je moguć zahvaljujući, u biblijskoj naraciji, ranijem *fiatu* Marije: „Evo službenice Gospodnje, neka mi bude po tvojoj riječi!” (Lk 1,38). Njezin *fiat*, tj. njezina suglasnost pokreće proces utjelovljenja Boga, isto kao što *fiat* Ivana Krstitelja pokreće ljudsko spasenje. To je „riječ koja djeluje” (Malinowski 1987), koja na određeni način utječe na čovjeka u

trenutku kada se na temelju objave rečenice dogodi odgovarajući čin (usp. Connerton: 1989: 58). Riječ koja utječe na realnost, koja čini i izvršava, koja omogućava utjelovljenje Boga i spasenje čovjeka. „Taj čin događa se u i kroz objavu” (Connerton: 1989: 58), dok prirodu tog suodnosa možemo usporediti s korelacijom suglasnosti Majke Božje i Ivana Krstitelja na Božju Riječ. Ona (Božja Riječ) prethodi ljudskoj reakciji, ali je i pretpostavlja, i prouzrokuje, dok smisao ima utoliko ukoliko postoji na tu Riječ odgovor u obliku riječi/djelovanja čovjeka. Svake godine u granicama sela/grada novi kum uprisutnjuje opisani *fiat* ponavljajući ga tijekom ritualnih radnji primanja kumstva. Zbog toga on ne posreduje, nego utjelovljuje. Darivatelj (dobivanje darova na mikrorazini omogućava kum) jest Ivan, međutim kum nije u tom procesu posrednik.

Domaćine damjanine dos, dos  
ako spieš razbudi se dos.  
Ako pieš veseli se dos, dos  
vesel gosti ti dijdija dos.  
Vesel aber ti dojsosa dos, dos  
veseli pesni ti peea dos.  
Da dočeka i za mnogu dos, dos  
da daruva sveti Jovan dos. (Lučeska 2010)

Ivanov utjecaj nije moguć bez volje i napora ljudi koji ulaze u sastav određene teritorijalne/društvene skupine. „Potencijal” koji nosi u sebi osoba smatrana svetom može biti iskorišten samo zahvaljujući podređivanju vlastite, tj. ljudske volje, pretpostavljanoj u određenoj religijskoj skupini, volji Boga (Rekas 2009: 261–263), koja u analiziranoj obrednosti obuhvaća komemoriranje osnivačkih ceremonija, tj. najvažnijih događaja u Kristovu životu.

Očigledna, izrazita simbolička funkcija radnji raspasivanja i opasivanja, na kojima je fokusiran apelativni siže usmenih rituala navedenih u nastavku, sadrži eksplikacijski element zahvaljujući principu „slično izaziva slično”. Istovremeno, to su usmeni rituali koji neposredno zajednički stvaraju i objašnjavaju (komentiraju) ritualnu situaciju.



**Raspašuj se, star božikum,  
opašuj se, nov božikum!  
Da se rodi vino, žito,  
vino, žito, med i mleko!**  
(Ristovski 1970: 6)

Raspašete go, starion kum, starion kum,  
opašete go novion kum, novion kum,  
**da se raspaši pole berejće**, pole berejće,  
**da mi se rodit, da mi se plodit**, da mi se plodit,  
da mi se rodi vino i žito, vino ji žito,  
vino ji žito, med i mleko, med i mleko. (Ristovski  
1970: 8)

Stari kum skida kumovski pojas i opasuje njime novog kuma. Ukida se dakle ritualni status staroga kuma i njegove svetoivanske uloge i istovremeno potvrđuje taj status za sljedećeg kuma. To je prividno posljednja etapa obredno-običajnog kompleksa blagdana, tj. službeno preuzimanje kumstva novih kumova. Taj zadnji obredni trenutak je međutim istovremeno i prvi. „Praznik se ne završava, novi kumovi su dobili svoje zadatke, nema prekida, nema kraja, selo ne ostaje bez duhovnog starateljstva kuma. Praznik traje dalje” (Rekas 2013a: 148). Ivan Krstitelj može otići jer njegov zamjenik ostaje.

Zbogum so zdravje sveti Jovane.  
Noća te praća, rano te čeka.  
Rano te čeka silnovo selo.  
Silnovo selo, silno i veselo. (MVI\_2668)

## Umjesto zaključka

Pitanje narativnog statusa usmenih rituala koji su sastavni dio obredno-običajnih kompleksa kalendarskih blagdana rijetko privlači istraživačku pozornost. Obredni su žanrovi najčešće stavljeni na suprotnu stranu od narativnih, a razlog tome, prema mom mišljenju, njihovo je analiziranje kao samostalnih dijelova usmenog folklora, stavljenih u žanrovske okvire. Ovaj je rad pokušaj nadilaženja takvog pristupa (koji je neporecivo potreban i koristan!) i njihova sagledavanja onkraj gledanja na djela kao neovisna o drugima unutar duhovne kreacije, nego iz vizure svih usmenih rituala koji čine proslavu određenog blagdana.

Takav pothvat omogućava premošćivanje jaza između naracije (priče/pričanja) i narativnog poimanja. Ako su oba događaja, čiji je odnos presudan za konstrukciju narativne rečenice (Danto 1965: 143–152; Ricoeur 2008: 201–206), „prošla u odnosu na vrijeme verbalizacije” (Ricoeur 2008: 201), onda možemo pokušati sagledati narativni status usmenih rituala (u principu nenarativnih) s pozicije prošloga. Zbog toga sam prvo istraživačko polje skicirala kao (prvu) malu (neprivilegiranu) naraciju podređenu otvorenom sadašnjem vremenu. Takvo analitičko područje podredila sam drugoj malo naraciji, tj. dodirnim točkama između velikih naracija, tj. teološkog i folklorističkog/etnološkog diskursa o proslavama kalendarskih/ godišnjih blagdana. Tako je priča usmenih rituala (njihov narativni kôd) postala predmet ponovne procjene fokusirane na njezine resurse razumljivosti. Narativno je poimanje steklo višu poziciju, dok ju je unutartekstualna naracija izgubila.

I ovaj je rad priča, neposredno ovisna ne samo o predmetu znanstvene eksploracije, istraživačkih determinanti i metodološke orijentiranosti, nego u velikoj mjeri o činjenici da je objektivna analiza kulturnih pojava nemoguća. Ovo je dakle priča čija je vjerodostojnost izložena stalnoj kontroli i kritici. A tomu je i namijenjena.

*Korekcija prijevoda Mirela Šavrljuga.*

## Izvori

- Lučeska 2010: Lučeska, Eli. 2010. „*Da dočeka i za mnogu dos, dos, da daruva sveti Jovan dos!* – Vodičarkite od s. Beranci“. U *Materijali od Naučen simpozium so međunaroden karakter, na tema: Popularizacijata na etnološko kulturno nasledstvo*, Štip, 20–21. 9. 2010. [rukopis].
- Matijašević-Pokupec 2000: Matijašević-Pokupec, Vesna. 2000. „Sovremenata sastojba na obrednite kalendarski pesni vo Kumanovsko“. U *Folklor vo Kumanovo i Kumanovsko*, Borivoje Džimrevski, ur. Skopje: Institut za folklor „Marko Cepenkov“ – Kumanovo: Centar za kultura „Trajko Prokopijev“, 163–190. Iza skraćenice nalazi se broj stranice s citiranom pjesmom.
- MVI\_2667: Video zapis. Bituše, 01.2012. Informator: Ljupka Rafajloska, rođ. 1950. u selu Bituše. Istraživači: Eli Lučeska, Joanna Rękas. Arhiv ISK-Prilep.
- MVI\_2668: Video zapis. Bituše, styczeń 2012. Informator: Ljupka Rafajloska, rođ. 1950. u selu Bituše. Istraživači: Eli Lučeska, Joanna Rękas. Arhiv ISK-Prilep.
- Ristovski 1970: Ristovski, Blaže. 1970. „Vodički običaji i pesni vo Poreče od zbirките na Milan Risteski. *Makedonski folklor* III/5–6: 131–154. Iza skraćenice nalazi se broj pjesme.
- RV\_DD: Veličkovska, Rodna. 2006. *Muzički dijalekti u makedonskom tradicionalnom narodnom pevanju. Obredno pevanje*. Doktorska disertacija iz oblasti etnomuzikologije. Mentor: prof. dr. sc. Dimitrije Golemović. Fakultet muzičke umetnosti. Univerzitet umetnosti. Beograd. Iza skraćenice nalazi se broj pjesme i stranice.

## Literatura

- Ajdačić, Dejan. 1993. „Transformacija žanrova u narodnoj književnosti balkanskih Slovena“. *Književnost i jezik* XL/1–4: 1–9. <http://www.rastko.rs/rastko/delo/10037> (pristup 22. 2. 2014.).
- Ajdačić, Dejan. 2004. *Prilozi proučavanju folkloru balkanskih Slovena*. Beograd: Naučno društvo za slovenske umetnosti i kulture.
- Assmann, Jan. 2005. *Kulturno pamćenje. Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Vahidin Preljević, prev. Zenica: Vrijeme.

- Austin, John Langshaw. 1993. *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Bohdan Chwedeńczuk, prev. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Averincev, Sergej Sergejevič. 1982. *Poetika ranovizantijske književnosti*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Baudrillard, Jean. 2005. *Symulakry i symulacja*. Sławomir Królak, prev. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bielawski, Maciej. 2005. *Blask ikon*. Kraków: HOMINI.
- Izbor na mesečni i praznični bogoslužbi. Prvi dio*. 2008. Protojerej stavator Jovan Takovski, prev. Bitola: Prespansko-pelagonijska eparhija.
- Buchowski, Michał. 1993. *Magia i rytuał*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Celakoski, Naum. 1984. *Debarca. Obredi, magii i obredni pesni*. Skopje: Matica Makedonska.
- Charkiewicz, Jarosław. 2004. *Ikonografia święt z liczby dwunastu*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Connerton, Paul. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Danto, Arthur C. 1965. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edensor, Tim. 2004. *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. Agata Sadza, prev. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Engelking, Anna. 2000. *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Wrocław: Wydawnictwo FUNNA.
- Erll, Astrid i Ann Rigney. 2006. „Literature and the production of cultural memory: introduction”. *European Journal of English Studies* 10/2: 111–115.
- Erll, Astrid. 2009. „Literatura jako medium pamięci zbiorowej”. U *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Magdalena Saryusz-Wolska, ur. i prev. Kraków: Universitas, 211–247.
- Evdokimov, Paul. 1986. *Prawosławie*. Jerzy Klinger, prev. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gennep, Arnold. 2006. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Beata Biały, prev. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Goff, Jacques. 2007. *Historia i pamięć*. Anna Gronowska i Joanna Stryczyk, prev. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, Jack. 2012. *Mit, rytuał i oralność*. Olga Kaczmarek, prev. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Halbawchs, Maurice. 1992. *The Social Frameworks Of Memory*. Lewis A. Coser, translated by. Chicago and London: The University Of Chicago Press.
- Jeruzalemska Biblija. Stari i Novi Zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jérusalem”*. 1994. Adalbert Rebić, Jerko Fućak i Bonaventura Duda, ur. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Jokić, Jasmina. 2012. *Kraljičke pesme. Ritual i poezija*. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Jovanović, Bojan. 1995. *Magija srpskih obreda u životnom ciklusu pojedinca*. Novi Sad: Svetovi.
- Karanović, Zoja. 2010. *Nebeska nevesta*. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Kleut, Marija. 2001. *Srpska narodna književnost*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kolpakova, Natalija Pavlovna. 1962. *Russkaja narodnaja bytovaja pesnja*. Moskva – Leningrad: Akademija Nauk SSSR.
- Krnjević, Hatidža. 1986. *Lirski istočnici. Iz istorije i poetike lirske narodne poezije*. Beograd: BIGZ – Priština: Jedinstvo.
- Krnjević, Hatidža. 1988. „Skica za vidove kompozicije lirske narodne pesme”. U *Poetika srpske književnosti*. Novica Petković, ur. Beograd: Institut za književnost i umetnost. Naučna knjiga, 117–139.
- Latković, Vido. 1991. *Narodna književnost*. Beograd: Naučna knjiga/Trebnik.
- Lichaczow, Dmitrij. 1972. „Czas artystyczny w folklorze”. Hanna Walińska, prev. *Literatura ludowa* 2: 31–44.
- Lozica, Ivan. 1990. „Favorizirani i zanemareni žanrovi u usmenoj tradiciji”. *Narodna umjetnost* 27: 111–119.
- Lučeska, Eli. 2010. „Da dočeka i za mnogu dos, dos, za daruva Sveti Jovan dos! – Vodičarkite od s. Beranci.” U *Materijali od Naučen simpozium so medjunaroden karakter, na tema: Popularizacija na etnološkoto kulturno nasledstvo*. Štip 20-21 septemvri 2010. [rukopis, u tisku].

- Ljubinković, Nenad. 1996. „Mitološka osnova jeremijskih pesama”. U *Mit. Zbornik radova*. Tomislav Bekić, ur. Novi Sad: Filozofski fakultet u Novom Sadu, 679–690. Lozica 1990.
- Malinowski, Bronisław. 1987. *Ogrody koralowe i ich magia*. Barbara Leś, prev. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mirković, Lazar. 1961. *Heortologija ili istorijski razvitak i bogoslužjenje praznika Pravoslavne istočne crkve*. Beograd: Sveti Arhijerejski Sinod Srpske pravoslavne crkve.
- Perić-Polonijo, Tanja. 1985. „Koleda – tekst u ophodu”. *Dani Hvarškoga kazališta. Građa i rasprave o hrvatskoj književnosti i kazalištu* 2/1: 358–397.
- Perić-Polonijo, Tanja. 1996. „Oral poems in the context of customs and rituals”. *Narodna umjetnost* 33/2: 381–399 [hrvatski original: Perić-Polonijo, Tanja. *Usmene pjesme u kontekstu običaja i obreda*. Rukopis].
- Rękas, Joanna. 2009. „Prawosławne pojmowanie zbawienia”. *EPLIS. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku* XI(XXII)/19–20(32–33): 253–297.
- Rękas, Joanna. 2010. *Narodziny. Rzecz o serbskiej obrzędowości i literaturze ludowej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Rękas, Joanna. 2013a. „Između *chronosa* i *kairosa*. Proces pridavanja prevenu odlika svetosti na primeru obredno-običajnog kompleksa Bogojavljenja u zapadnom u selu Bituše u zapadnom delu Makedonije”. U *Vreme. Vakati. Zeman. Aspekti vremena u folkloru*. Lidija Delić, ur. Stanislava Kostić, prev. Beograd: Institut za književnost i umetnost, 135–162.
- Rękas, Joanna. 2013b. „Zbor – gest – tekst. Prilog vo proučavanjeto na obredno-običajniot kompleks na praznikot Bogojavljenje vo seloto Bituše”. *Spektar* 31/61: 174–195.
- Ricoeur, Paul. 2008. *Czas i opowieść. Tom 1. Intryga i historyczna opowieść*. Małgorzata Frankiewicz, prev. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Roszak, Piotr. 2013a. „Słowo wstępne”. U *U źródeł pamięci. O „zapominaniu” w historii, teologii i literaturze*. Piotr Roszak, ur. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, 9–13.

- Roszak, Piotr. 2013b. „Zapomniana teologia”. U *U źródeł pamięci. O „zapominaniu” w historii, teologii i literaturze*. Piotr Roszak, ur. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, 55–79.
- Saryusz-Wolska, Magdalena. 2009. „Wprowadzenie”. U *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Magdalena Saryusz-Wolska, ur. i prev. Kraków: Universitas, 7–38.
- Sobieraj, Andrzej. 2010. „Czas jako tajemnica w perspektywie teologicznej”. *PERSPECTIVA. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* IX/2(17): 168–191.
- Sulima, Roch. 1976. „Co to jest język folkloru?” *Literatura ludowa* 4–5: 3–21.
- Sulima, Roch. 1992. *Słowo i etos. Szkice o kulturze*. Kraków: Zakład Wydawniczy FA ZMW Galicja.
- Šuvaković, Miško. 2010. „Symulacja i iluzja w miejscu dzieła sztuki. W cyfrowym/kognitywnym kapitalizmie”. Joanna Rękas, prev. *Artluk* 2/16.
- Tokarska-Bakir, Joanna. 2000. *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Kraków: Universitas.
- Tokarska-Bakir, Joanna. 2008. *Legends o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa: WAB.
- Tolstoj, Nikita Ilič. 1995. „Sekundarna funkcija obrednog simbola”. U *Jezik slovenske kulture*. Niš: Prosveta, 141–160.
- Vukmanović, Ana. 2012. „Svadbeni kod u basmama”. *Poznańskie Studia Slawistyczne* 3: 187–200.
- Vukmanović, Ana. 2013. „Dosadašnja proučavanja srpske usmene lirike”. U *Savremena srpska folkloristika*. Zoja Karanović i Jasmina Jokić, ur. Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu. Filozofski fakultet. Odsek za srpsku književnost. Centar za istraživanje srpskog folkloru, 181–192.
- Woźniak, Robert J. 2013. „Zapomniane chrześcijaństwo: o zadaniu teologii fundamentalnej w kontekście «wieku świeckiego»”. U *U źródeł pamięci. O „zapominaniu” w historii, teologii i literaturze*. Piotr Roszak, ur. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, 39–53.

## CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE NARRATIVE CODE OF CALENDAR VERBAL RITUALS, ON THE BASIS OF VERBAL CODE OF RITUAL AND CUSTOMARY COMPLEX *VODICI* IN MACEDONIA

### Summary

---

**Joanna REKAS**

Institute of Slavonic Philology UAM Poznań  
Fredry 10, 61-701 Poznań, Poland  
rekasus79@gmail.com

The primary objective of the study is to find and describe the narrative code of calendar verbal rituals, defined as an unalienable word of the living present. The term narrative code determines a system of rules that has a crucial impact on defining the principles of selecting and combining the elements of the story, i.e. heroes, space, time and plot. The sources for the analysis are verbal rituals excerpted from the ritual and customary practice *Vodice* (epiphany) in Macedonia. The analysis demonstrated a strong dependence of intratextual narration (i.e. the story creating a work of verbal folklore) on extratextual narration (social and religious). Using the following theories: 1. the memory of religious groups (Maurice Halbwachs), 2. collective and cultural memory (Assmann Jan, Astrid Erll) and 3. commemorative ceremonies (Paul Connerton), has shown how the foundational scenes of extratextual social (change in status) and religious (defined role in the festivities) narration are present in the ritual and customary practice of the Feast of Epiphany.

**Keywords:** Vodici, Macedonia, narration, verbal ritual, commemorative ceremonies, Paul Connerton