

IVAN LOZICA

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

KRALJICE U AKADEMIJI

Pošavši od opisa "inscenacije" običaja na proslavi 100-godišnjice Akademije 1966. godine, autor sažima hrvatske i srpske interpretacije kraljičkoga običaja te ga povezuje s pretkršćanskim koledama i običajem biranja kralja, služeći se etnokoreološkim izvorima i usporedbom sa slovačkim i češkim podacima. Iznova razmatra tri inačice podrijetla kraljica (pripadnost staromu slavenskom sloju, preuzimanje običaja od neslavenskog življa na jugoistoku Europe i zajedničke praindoeuropske izvore). Ponajviše se bavi problemom tumačenja odnosa mita i obreda/običaja (posebno s obzirom na mit o androginu i na problem roda) te ulogom znanstvenika u čuvanju tradicije.

Ključne riječi: kraljice, koleda, mačevni plesovi, mit, obred/običaj, rod

U okviru proslave 100-godišnjice Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, dana 21. prosinca 1966. godine, u palači Akademije u Zagrebu održana je svečana priredba. Uvodnu je riječ imao akademik Branimir Gušić, predsjednik najstarijeg Akademijinog odbora — Odbora za narodni život i običaje, zatim su o običaju *ljelje* — *kraljice* kao historijskom spomeniku izlagale Zdenka Lechner i Marijana Gušić, članice suradnice Odbora za narodni život i običaje. Nakon toga je grupa *Ljelje* iz sela Gorjani kraj Đakova izvela narodni običaj iz svoga sela, pod rukovodstvom Lucije Karalić (režija i postava na scenu M. Gušić i Z. Lechner).

U uvodnoj riječi akademik Gušić je ukratko ocrtao povijesni okvir nastanka Akademije i upozorio na riječi Račkoga s osnivačke sjednice Akademije, 28. srpnja 1867. godine: "U životu našega puka, u njegovih običajih, navadah i izrekah imade toliko izobilje gradje (...) da će Akademija osobitu pažnju obratiti na ovu struku narodne znanosti", te na izjave Račkoga sa svečanih sjednica (25. studenoga 1876. i 26. studenoga 1877.) da se pritom Akademija "ne smie uzljuljati svakim vihrom dnevnih nepogoda" i da rad Akademijin "počiva na tradiciji; napustiti tradiciju, znači baciti se u naručaj sumnjivih pokusa" (B. Gušić 1967:6-7). "Udarni" Gušićev citat iz Račkoga preuzet je iz *Ljetopisa JAZU IV*, 1889. godine:

"praznine, koje u poznavanju naroda ostavljaju pisani ili umjećom proizvedeni spomenici, valja izpuniti tvorinama puka" (v. B. Gušić 1967:7).

Uvodna riječ akademika Gušića nije samo prigodan govor — to je istodobno i svojevrsni (iako zakašnjeli) etnološki manifest. Gušića zanima izučavanje "etnogenetskih pokreta", naročito u razdoblju "agrafičnoga društva". Drugim riječima, tamo gdje nema pisanih dokumenata i arheoloških podataka nastupa etnologija, omogućujući pravilno vrednovanje narodnih tradicija. Etnologija mora napustiti čisto sabiranje i popisivanje činjenica te postati "socijalna znanost" (B. Gušić 1967:9).

U prvom odlomku svoje rasprave "Običaj ljelja kao historijski spomenik" Marijana Gušić potvrđuje namjeru Branimira Gušića: tema *ljelja — kraljica* poslužit će kao primjer "aktuelnog tumačenja etnološke građe" u borbi "za građansko pravo etnologije kao jedne od historijskih disciplina" (M. Gušić 1967:23).

Iz svega ovoga postaje jasno mjesto koje etnologiji namjenjuju Gušići: za razliku od povijesti koja o prošlosti doznaje iz pisanih izvora, etnologija otkriva prošlost "agrafičnih kulturnih cjelina", društava u kojima je usmena riječ služila kao jedino sredstvo prenošenja znanja među generacijama.

Inscenacija *ljelja — kraljica* u palači Akademije, u "pročišćenom" obliku i u funkciji historijskog spomenika i uz pratnju etnološke interpretacije doima se iz naše današnje perspektive kao zanimljiva anakronistička diverzija. Autori su se okoristili svečanom prigodom da povedu dvostruku bitku. S jedne je to strane apologija etnologije i tradicijske kulture ugroženih vulgarnim socijalističkim konceptom progresa, a s druge strane borba protiv skupljačke, "etnografske" orijentacije u domaćoj etnologiji, protiv koncepcije po kojoj ugroženo narodno blago valja samo skupljati i tako spasiti od propadanja, a tumačenje prepustiti budućnosti.

Priredba u Akademiji svojim je trima dijelovima pokrila raspon od scenske izvedbe običaja, preko opisa do smjele povijesne interpretacije koja u korijenima suvremenog običaja pronalazi tragove prolaska praslavenskog obreda kroz pontsko-kavkasko-iransku sferu.

Zdenka Lechner je jezgrovito i koncizno opisala običaj gorjanskih *ljelja*, oslanjajući se na vlastita istraživanja šezdesetih godina i na kazivanja i fotografije od početka 20. stoljeća (Lechner 1967).

Interpretacija Marijane Gušić polazi od fiksiranja i analize "akcionih" elemenata (društveno-obrednih i magijsko-apotropejskih) i elemenata u materijalnom inventaru. Na temelju tih elemenata autorica razotkriva "obredne formule" ove "predajne cjeline". (Taj postupak razotkrivanja "formula" Marijana Gušić ne provodi dosljedno.) Izdvaja *inicijaciju* (u ovom slučaju uvođenje u stalež udavača) i *animizam* (ovdje *kraljevi* brane *kraljice* od duhova, animističkih ženskih demona — — vjerojatno duša neudatih djevojaka). Marijana Gušić smatra da je u ostalih Slavena taj ženski demon kontaminiran likom *rusalke* — vodene

vile. Hrvati ne poznaju taj mitološki lik, iako u nekim običajima postoje tragovi i tog elementa, kao što je npr. izvođenje *kraljica* na Duhove i cvijet (ruža) kao simbol na šeširu naših *kraljeva*. I u samom nazivu *ljelje* i u pripjevu *ljeljo* autorica prepoznaje ženski demonski lik *lelea* iz rumunjskog folklora i srednjooazijskog zlog ženskog demona **elë*. (M. Gušić 1967:28). Analiza elemenata obreda *ljelja* ukazuje na "slavensku praekumenu" u kojoj je selo organizirano u bračne grupe po sustavu egzogamnog matrijarhata (M. Gušić 1967:30). Na temelju kraljičke pjesme pri prijelazu ceste (rijeke) autorica nastoji rekonstruirati strukturu naselja u kojemu se u drevno doba odvijao obred *ljelja*. Pretpostavlja postojanje sjedilačkog naselja na vodi, sa stalnim cikličkim sesilnim obrađivanjem tla, s društvenom organizacijom rodovskih skupina kao bračnih jedinica, s obrednim udavanjem nevjeste u zadanu rodovsku skupinu. Struktura naselja prikazana je i skicom (M. Gušić 1967:31). Usporedbom materijalnog inventara *ljelja* (dijadem, vrpca, biserna ogrlica, ruža, čapljino pero i svila) s dvorskim priborom iz doba Sasanida u Iranu (prva stoljeća naše ere) autorica nastoji dokazati vezu obreda s iranskim kulturnim svijetom. Tomu u prilog nalazi i neke motive u kraljičkim pjesmama. Svi ti elementi navode na zaključak da su nositelji praslavenskog obreda *ljelja* sudjelovali u pontsko-kavkasko-iranskoj sferi, što upućuje na podrijetlo i putove naseljavanja Hrvata, Šokaca. Oni su po toj pretpostavci identični s onim Slavenima na donjem Dunavu u 7. stoljeću koje bizantski izvori nazivaju Antima. Slika života iz prostora na Crnome moru iz pradavnih vremena uspjela se sačuvati u Slavoniji i Baranji, jer su ti krajevi bili povijesnim zbivanjima odrezani od zapadnih utjecaja.

Sažmimo: Autori inscenacije *ljelja-kraljica* u palači Akademije 1966. godine vide u tome praslavenskom obredu davni hrvatski narodni običaj. I ne samo to — oni se koriste etnološkom analizom toga običaja kako bi dopunili drevnu povijest našega naroda podacima o kojima nemamo pisanih izvora.

Važnost duhovskog običaja *kraljica* za hrvatski nacionalni identitet naglašava i Ante Sekulić u knjizi *Bački Bunjevci i Šokci*: "pojedinsti u *kraljičinoj* odjeći (sablje, barjaci, iskićeni kalpaci) potvrđuju spomen na vojnički i graničarski život, a nazivi *kralj*, *kraljica*, *ban*, *banica*, *barjaktar* i drugi ne dopuštaju sumnju čije su *kraljice* kao i jezik pjesama što ih pjevaju" (Sekulić 1989:251).

Autor posebno ističe ulogu *kraljica* u "očuvanju narodne svijesti". Ispravljajući Erdeljanovićevu tvrdnju da se radi o običaju subotičkih, somborskih i bajmočkih Bunjevaca, on spominje *kraljice* i u Gari, Bačkom Aljmašu, Čavolju, Kaćmaru, Gornjem Sv. Ivanu, Vancagi, Baji i Santovu, dodajući da je to običaj i hrvatske podunavske skupine zvane Šokci. *Kraljice* su do sredine dvadesetog stoljeća postojale u svim hrvatskim bačkim naseljima, ali su ranije iščezle u mnogim selima u Mađarskoj (Sekulić 1989:247-248).

Kraljice izvan Hrvatske

Kolikogod *kraljice* bile navlastitim hrvatskim običajem,¹ ipak one nisu samo hrvatske. To i ne čudi uzmemo li u obzir njihovu starinu i pretpostavljeni praslavenski značaj. Već Zdenka Lechner 1967. godine spominje da je običaj s *kraljicama* bio raširen na području Slavonije, Srijema i Baranje, te još na teritoriju Vojvodine, ali i u Srbiji od Kolubare do Timoka (Lechner 1967:13).

Kako srpski etnolozi i folkloristi pišu o *kraljicama*?

U svom rječniku iz 1818. godine, kod riječi *kraljice*, Vuk Karadžić piše da su se *kraljice* igrale u njegovo vrijeme u cijeloj Srbiji, od Cera i Medvednika do Timoka. Spominje i *kraljice* u Slavoniji, Srijemu, Bačkoj i Banatu (Karadžić 1966).

U *Srpskom mitološkom rečniku* Š. Kulišić piše:

Kraljice — obredna igra koju su na Duhove, negde na Spasovdan, na Đurđevdan ili o letnjem Sv. Nikoli, izvodile isključivo devojke svečano odevene i okićene. Jedna od njih, pokrivena belim peškirom preko glave i lica, predstavljala je *kraljicu*. Negde je pored kraljice učestvovala i devojka koja je predstavljala *kralja*. U istočnoj Srbiji igru je izvodilo osam devojaka: dva *kralja*, *kraljica*, njena *dvorkinja* i četiri pevačice. Obred je počinjao igrom kod kuće *kraljičine*, a nastavljao se pred svakim domom u selu, gde su kraljičke pesme namenjivane domaćinu, domaćici i raznim drugim licima. Slični običaji poznati su u celoj Evropi, pa i kod nekih drugih slovenskih naroda, gde se lice koje predstavlja duha vegetacije takođe naziva kralj ili kraljica. Običaj bi značio prenošenje vegetativne snage prolećnog bilja, koje donosi ljudima zdravlje i sreću, plodnost u stoci i opšti napredak. Same igre sadrže i neke astralne elemente, sa pokretima koji simbolički prikazuju kretanje nebeskih tela, posebno meseca. Vuk je, na primer, zabeležio da devojke uhvate oko kraljice "kolo kao srp, pa se okreću nalijevo stupajući po dvije stope u napredak". A ovo bi, takođe, potvrđivalo mišljenje da kraljice predstavljaju družinu udavača sa jasnim tragovima ženske inicijative za brak, i ukazivalo na matrijarhalno poreklo običaja. (...)

Refreni *lado, ljeljo* smatraju se kao ostatak slovenske mitologije, a nazive rusalje, kojim se ponegde označavaju povorke kraljica, mogao bi ukazivati i na izvesne elemente kulta pokojnika (*Srpski mitološki rečnik* 1970:172-173).

¹ Ovaj je tekst namijenjen hrvatskim etnologima i folkloristima, pa ću izostaviti opise toga proljetnog običaja (zvanog *kraljice*, *kraljevi*, *kralji*, *kraljičari* ili *ljelje*) koji je u tradicijskoj kulturi Hrvata povezan uz pomični blagdan Duhova (*Trojaki* kod kajkavaca, *Rusalje* u južnoj Dalmaciji) i koji je poznat uglavnom u sjeveroistočnom dijelu Hrvatske, u istočnom dijelu Slavonije sa Srijemom, u slavonskoj Podravini te kod Bunjevaca i Šokaca u Vojvodini. Za opise *kraljica* vidi: Gavazzi 1988:71-85; Lovretić i Jurić 1897:408-411; Filakovac 1914:175; Milčetić 1917:59, 67; Stepanov 1971:284-302.

Slobodan Zečević je na temelju pisanih podataka i istraživanja na terenu pokušao dati komparativnu studiju *kraljica* u Srba. Osobno je promatrao izvedbu običaja u Dadincima i Kruševici u okolici Vlasotinca, gdje se kraljice izvode na Đurđevdan, zatim u Subotici i u selu Šapine u okolici Požarevca, a spominje i literaturu o *kraljicama* u Crnoj Reci, Mačvi, okolici Aleksinca, kneževačkom okrugu, Podunavlju, Lužnici i Nišavi, Kosmaju, Leskovačkoj Moravi, Slavoniji, Srijemu, Banatu i Bačkoj, kod Bunjevaca i kod Vlaha u Istočnoj Srbiji. Njegova studija uzela je u obzir dotadašnju relevantnu literaturu o *kraljicama* — osim radova M. Gušić i Z. Lechner. Analizu "kraljičkih igara" autor zaključuje konstatacijom da se radi o zemljoradničkom obredu nastalom u matrijarhalnom društvu i otkriva tragove magije plodnosti, kulta vladara, kulta personificiranih božanstava Lade i Ljelja i kulta mrtvih. Po Zečeviću, *kraljice* su ostatak obreda vezanog uz Rusalije, slavenski praznik posvećen mrtvima (Zečević 1973:93-121).

Ne bih volio da ove moje hrvatsko-srpske usporedbe navedu čitateljstvo na pomisao da su *kraljice* nešto poput onog nesretnog jezika "koji žvačem dijeleći ga sa Srbima kao zdjelu bravetine u sočivici" (Slamnik 1990:223). Riječ je vjerojatno o praslavenskoj (ili mediteranskoj, pa i praindoeuropskoj) pretkršćanskoj baštini, starijoj od aktualnih nacionalnih i vjerskih podjela. To, naravno, ne umanjuje novovjekovni pozitivni utjecaj *kraljica* na "očuvanje narodne svijesti" i ne poništava njihov značaj simbola hrvatskoga identiteta.

Najmanje se vjerojatnim čini da su *kraljice* preuzeli Hrvati od Srba ili Srbi od Hrvata. Moguće je da se radi o starom slavenskom običaju iz zajedničke pradomovine, običaju koji su kasnije od Slavena preuzeli neslavenski stanovnici Balkana. A moguće je i obrnuto — da su Slaveni preuzeli *kraljice* od starosjedilaca na Balkanu, odakle se kasnije običaj širio na sjever. Ukratko ću razmotriti obje mogućnosti.

Veza *kraljica* s *rusalijama*, *rusaljama* i *rusalkama* podsjeća i na postojanje već spomenutoga poganskog slavenskog praznika *Rusalija*, koji se kalendarski poklapa s Duhovima. Naziv *Rusalje*, koji se rabi za Duhove u južnoj Dalmaciji, tumači Gavazzi kao *dies rosae* (drugi su nazivi za taj praznik *Rosalia* i *Rosaria*) i tako dovodi Duhove u vezu s rimskim pretkršćanskim praznikom mrtvih koji se slavio u isto vrijeme. To nas sve vraća na dvije stare suprotne teze — na Miklošičevu o *rusaljama* (*rusalijama*) kao romanskom supstratu na Balkanu i na Šafarikovu tezu o njihovoj čisto slavenskom karakteru. Izgleda da je danas Miklošičeva teza opet nadjačala (v. Antonijević 1990:157). To bi značilo da možda i *kraljice* na neki način danas nastavljaju neslavenski poganski obred iz rimskoga doba, obred koji je nadživio doseljenje Slavena i kristijanizaciju, ali moramo biti oprezni — *rusalje* naime nikako nisu sasvim isto što i naše *kraljice*: nazivi *rusalije* i *rusalje* višeznačni su, jer se s jedne strane njima imenuje kršćanski blagdan Duhova, dok s druge strane pokrivaju i međusobno sasvim različite obrede i obredne postupke. Za *rusalje*, *rusalije*

i *rusalke* u drugih Slavena (i neslavenskog življa na Balkanu) važni su kontaminacija s likom vodene vile i ritualni trans, a izgleda da u hrvatskih *kraljica* za to nemamo prave potvrde (v. M. Gušić 1967:28-31).

I zaista, slične običaje naći ćemo i drugdje, i već ih Gavazzi uspoređuje s našim *kraljicama* (Gavazzi 1988:81-83). To su prije svega rumunjski i sjevernobugarski *kalušari*, zatim *rusalii*, *rusalci*, *rusa(j)lije* u Bugarskoj i Makedoniji te na istoku i jugu Srbije, ali i duhovski običaji nekih sjevernih Slavena. Gavazzi izdvaja češke *královničky* ili *kralove*, a njima bi trebalo dodati i slovačke običaje na Duhove,² koji su ponegdje uključivali i obredno-kazališno zbivanje s igrama mladeži, biranjem kralja te ophodima uz glazbu i skupljanje darova, s plesnom zabavom na kraju. Martin Slivka navodi i dokument iz 1591. godine u kojemu se izravno spominje stari običaj predstavljanja kraljeva uz ples, maskiranje i oblačenje starih kožuha. Biranje kralja se u Slovačkoj zabranjuje i 1794., ali se bilježi čak i 1837. godine (Slivka 1992:46). Slovački (istočnomoravski) običaj zvan *Put kraljeva* važan je patriotski motiv u poznatom romanu *Šala* Milana Kundere (1969:137-180; 271-340). U običaju sudjeluju sabljama naoružani mladići-konjanici, a među njima kralj i dva paža, sva trojica u *ženskim nošnjama* i lica zakrivena vrpcama te sa sabljom u ruci. U ophodu su i *najavljivači* i *skupljač* (darova):

Prije mnogo godina, još dok sam svirao klarinet u kapeli, razbijali smo glavu što, zapravo, taj Put kraljeva predstavlja. Kada je poraženi mađarski kralj Matijaš bježao iz Češke u Mađarsku, njegova ga je konjica, navodno, ovdje u moravskim selima, morala skrivati od čeških progonitelja i hraniti prošnjom njega i sebe. Pričalo se da je Put kraljeva uspomena na ovaj povijesni događaj, ali trebalo je samo malo prelistati stare spise pa da se ustanovi da je Put kraljeva običaj mnogo stariji od spomenutog događaja. Kako je nastao i što znači? Možda potječe još iz poganskih vremena i predstavlja sjećanje na obrede kojima su mladići primani među muškarce? Zašto kralj i njegovi paževi nose žensku odjeću? Je li to uspomena na neku vojničku družinu (Matijaševu ili neku iz ranijih vremena) koja je svog vođu preobučenog prebacivala preko neprijateljskog teritorija, ili ostatak starog poganskog praznovjerja da presvlačenje u ženske haljine štiti muškarca od zlih duhova? A zašto kralj ne smije za čitavo vrijeme svečanosti progovoriti ni riječi? Zašto se običaj naziva Put kraljeva kad je kralj samo jedan? Što sve to znači? Tko zna. Ima mnogo pretpostavki i nijedna nije dokazana. Put kraljeva je tajanstveni obred; nitko ne zna što zapravo znači, što se njim želi reći, ali kao što su egipatski hijeroglifi čudasniji za one koji ih ne znaju čitati (i gledaju ih samo kao fantastične crteže), tako je i Put kraljeva možda upravo zato lijep što je suština njegove poruke davno izgubljena, te utoliko više izlaze u prvi plan pokreti,

² Na slovačkom bi to bili običaji povezani "*k pohyblyvim sviatkom Turíc*" (s pomičnim blagdanom Duhova, v. Slivka 1992:46), što možda neizravno upućuje i na svezu dubrovačke maske *Turice* s praslavenskim duhovskim običajima vezanim uz ljetni solsticij.

boje, riječi koje privlače pažnju na same sebe i vlastiti izgled i oblik (Kundera 1969:284-285).

Nameće se misao da sve te (i druge) paralele zapravo govore o pretkršćanskim obredima (praslavenskim ili još starijim) koji su se (izmijenjeni i reducirani u različitim povijesnim uvjetima i pretrpjevši mnoge utjecaje) u tragovima zadržali do naših dana — pod maskom pokladnog ludovanja ili kao lokalni običaji u sklopu kršćanskih blagdana. U tom prigušenom poganskom svjetlu odjednom se čine bliskima i oni (pojavno divergentni, prostorno i vremenski razdvojeni) segmenti hrvatskog folklora koji po etnološkim podjelama ne pripadaju istoj kulturnoj zoni ili arealu. Gotovo zaboravljeno *biranje kraljeva* u mletačkoj Dalmaciji približava se *kraljicama* na sjeveroistoku Hrvatske. Možda bi se i to moglo protumačiti kao prinos konstrukciji hrvatskoga nacionalnog identiteta.

(Re)konstrukcija i teškoće tumačenja

Ali, gdje su granice tumačenja? Smijemo li uopće ići tako daleko ako su nam podaci tako oskudni? Što je to što želimo protumačiti i koji je uopće smisao našega tumačenja? Koje je tumačenje relevantno i vjerodostojno, a koje nije? Kako uskladiti međusobno različita (i pretpostaviti dobrim dijelom zaboravljena) tumačenja sudionika i publike tijekom povijesti, u sklopu komunikacijskoga lanca usmene tradicije, u višestoljetnome nizu izvedaba diljem Europe — dakle u mnogim kulturnim kontekstima? Što ćemo s prosudbama iz dostupnih izvora i kolika je naša osobna (istraživačka) sloboda u tumačenju? Nije li samo po sebi jasno da dugovječni segmenti tradicijske kulture ne mogu biti jednoznačno interpretirani? Folklorna se izvedba ne može isključivo sinkronijski tumačiti imanentnim pristupom, jer uključuje simbole (likove i postupke) prethodnih izvedbi mijenjajući im značenje. Svaka izvedba ujedno je i novo tumačenje prošlih izvedbi. Moramo ući u trag značenjima prošlih izvedbi, ali se isto tako moramo čuvati rekonstrukcije tzv. "izvornoga značenja". Kad bi ga i bilo i kad bismo ga i uspjeli rekonstruirati, to značenje nas ne bi smjelo zadovoljiti: ono je tek značenje pretpostavljene praizvedbe koje u sebi ne sadrži kasnije nastala značenja dijakronijskoga niza. Drugim riječima, "izvorno značenje" samo je inicijalno — ono se ne odnosi na povijesnu cjelinu promatrane folklorne pojave i ne mora zahvatiti bit te cjeline.

Moramo se, dakle, osloniti i na tumačenja izvođača, publike i drugih izvora tijekom povijesti. Čini mi se da je jedna od razlika između povjesničara i nas (folklorista, etnoteatologa, etnologa) upravo u tom fokusiranju povijesne dubine. U načelu, povjesničar je predmet istraživanja jednokratni događaj, on izdvaja jedan prostorno-vremenski isječak i nastoji proniknuti u onodobni kontekst tumačeći ga iz ovodobne perspektive. Naravno, povjesničar može sukcesivno promatrati odjeke

prošlog događaja i pratiti njegove utjecaje na povijesni proces — ali se ipak njegovo istraživanje fokusira na jednokratni događaj, na prošlu sinkroniju. S druge strane, mi imamo posla s dugovječnim repetitivnim zbivanjem na širem prostoru, s dijakronijskim nizom izvedbi od kojih svaka modificira značenje prethodnih. Mislim da se u tome (nikad doslovnom, odnosno kreativnom) ponavljanju krije ključ našega tumačenja (v. Lozica 1990:285-287).

Pišući nedavno u knjizi *Hod kroz godinu* o tumačenju običaja i vjerovanja Vitomir Belaj prvo postavlja klasična etnološka pitanja u svezi s njihovim značenjem, podrijetlom i starinom, a zatim konstatira:

Razvile su se različite teorije o nastanku i značenju pojedinih običaja i vjerovanja koje su sve bolovale od toga što su nastale na temelju kabinetske spekulacije kako bi se njima protumačilo etnološko gradivo, a nisu izvedene iz gradiva samoga (Belaj 1998:216).

Temeljno je Belajevo polazište da kulturne pojave valja tumačiti iz njihova kulturna konteksta, a to nije uvijek lako jer su mnogi običaji napušteni, a vjerovanja zaboravljena, pa je terensko istraživanje danas nemoguće. U tumačenju pojava izdvojenih iz konteksta, dakle običaja i vjerovanja o kojima imamo samo fragmentarne opise iz prošlosti, on se oslanja na Graebnera i predlaže dvije razine interpretacije: *lokalnu* (iznutra) i *daljinsku* (izvana). Prva tumači pojave na sinkronijskoj, a druga na dijakronijskoj koordinati. Pomoću te druge interpretacije utvrđuje se kulturni sloj nastanka pojave — *rekonstruira* se kulturni kontekst koji omogućava tumačenje pojave (Belaj 1998:216).

Ovdje vidim dvije teškoće. Prvo, već sam upozorio da interpretacija "izvornoga" značenja ne daje puninu značenja dugovječnih kulturnih pojava, jer ne uzima u obzir mijenu značenja u povijesnome procesu. Drugo, kulturni se kontekst (odnosno kulturni sloj u kojemu je pojava nastala) *rekonstruira*, a to sasvim sigurno nije spontani čin regeneracije konteksta "iz gradiva samoga", nego baš spekulativni kabinetski dijalog današnjega istraživača sa šutljivim krhotinama Drugog. Rekonstruirani kulturni kontekst već uključuje istraživačevu interpretaciju, on je hipostazirano tumačenje prošloga konteksta (na temelju *nama* dostupnih izvora i u suglasju s *našim* viđenjem), a ne zbiljski kontekst. Daljnje tumačenje pojave na temelju tako rekonstruiranoga izvornog konteksta zapravo je konstrukcija na (re)konstrukciji, interpretacija interpretacije — nešto izvedeno iz(van) gradiva samoga.

Mislim da je *Hod kroz godinu* dobra knjiga i nije mi cilj polemizirati s njezinim autorom, koji je i sam svjestan hipotetičnosti vlastitih zaključaka (Belaj 1998:352). Naprotiv, u ovu raspravu o rekonstrukciji upustio sam se baš zato što vjerujem da i Belajevo tumačenje može (barem posredno) pomoći u razumijevanju *kraljica*, iako se on izravno njima u knjizi i ne bavi.

Nije slučajno što se programatsko razmišljanje Vitomira Belaja o tumačenju običaja i vjerovanja našlo u poglavlju o Ivanju. U hodu kroz

godinu još nekako možemo proći uhodanim putem kroz Uskrs i Jurjevo, ali već se prije Ivanja staze opasno račvaju:

Pokazalo se pak nešto drugo: jednaki običaji, koji su u nekim pokrajinama značajni za Ivanje, pojavljuju se drugdje na neke druge dane — primjerice, na Uskrs, Jurjevo, Prvi svibnja ili na Duhove. Osim toga, pokazalo se da se pojedini elementi mogu naći i u neindoeuropskih naroda sjeverne Afrike i Indije, a potvrđeni su i u drevnim civilizacijama Prednjega istoka. Kako rekonstruirati kulturni sloj iz čijega se konteksta smiju tumačiti ivanjski običaji? (Belaj 1998:217).

Belajev put je put redukcije, put koji on dosljedno prati u *Hodu kroz godinu*. Vremenski i prostorno raspršeni fragmenti običaja i vjerovanja mnogih kultura moraju se prosijati kroz sito prikladnoga "mitskog okvira". Ono što se uklapa u taj *rekonstruirani* praslavenski mitski okvir poslužit će u *rekonstrukciji* kulturnoga sloja, pa ćemo tom *dvostrukom rekonstrukcijom* dobiti hipostazirani izvorni kontekst za današnje naše tumačenje inicijalnoga značenja običaja i vjerovanja. Praslavenski se mitski okvir rekonstruirao komparativnom analizom obrednih (ponajviše ophodničkih) pjesama slavenskih naroda. Velika sličnost nekih ulomaka, izraza i pojmova tumači se kao genetska povezanost: prepoznaju se ulomci "praslavenskih svetih, obrednih, mitskih tekstova", a njihova usporedba sa svetim tekstovima drugih naroda (drevnih Indijaca, Hetita i Skandinavaca) upućuje na praindoeuropsku starinu (Belaj 1998:217).

Ovdje opet moram upozoriti na još dvije teškoće. Prvo, iako je riječ o *obrednim* pjesmama, one su ipak i *usmenoknjiževni žanr*. Iako su stabilnije od drugih žanrova, i one se prenose iz jednog kraja u drugi, ponekad prelazeći i jezične i nacionalne granice, često nošene glazbom i plesom. Sjetimo li se brojnih oprečnih teorija (u 19. i 20. stoljeću) o podrijetlu usmenih tradicija (posebno bajki i epske poezije, v. Bošković-Stulli 1978:48-67), morali bismo biti vrlo oprezni u povijesnogenetskom tumačenju međunarodnih usmenoknjiževnih paralela, a još oprezniji u rekonstrukciji sinkretične cjeline mita iz verbalne sastavnice folklor.

S time je povezana i druga teškoća. Belaj u uvodu svojoj knjizi piše:

Mit sam kao tekst nije ništa — on je prazan govorni omotač. Ono što je bitno, je obred, a mit je njegov neizostavni dio (bilo da ga se izgovara, bilo samo zna kako glasi). Obred pak, funkcija i značenje obreda u kojemu djeluje mit, ne može više biti predmetom filologije, nego etnologije i njezine mlađe posestrime kulturne antropologije, pa povijesti religija i sl. Mit zapravo ne možemo razumjeti u njegovoj biti, ako ne uzmemo u obzir vjerovanja koja idu uza nj i obrede uz koje se pripovijeda. Bez toga bavljenje mitovima ostaje na razini literarne povijesti, što je i dovelo do debakla slavenske mitologije krajem 19. stoljeća (Belaj 1998:18).

Bojim se da u bujnoj prašumi današnje multidisciplinarne humanistike teškoće tumačenja mita neće nestati pukom smjenom nadležnih

znanstvenih disciplina. Teškoća je mnogo ozbiljnija: već od Frazera i Malinowskog mit za nas nije samo tekst nego je nedjeljiv od obreda (rituala), a Cassirerovo tumačenje transcendentalnog značaja mitskog mišljenja koje oblikuje simboličke sustave u kojima nema razlike između značenja i označenoga još više dovodi u pitanje pokušaje isključivo filoloških rekonstrukcija mitskoga okvira (v. Solar 1998:101-128). Problem je u složenom odnosu jezika i mita: mit se ne može bez ostatka svesti na jezik, niti se može na jezik jednostavno nadograditi. Mitski se jezik zasniva na "moći davanja imena" — mit zahvaća svijet drukčije nego što to čine znanost i umjetnost (Solar 1998:157). Znanošću rekonstruirati mit možda je podjednako teško kao i mitom rekonstruirati znanost. Raslojavanje jezika u povijesnom procesu i usložnjavanje međuljudskih odnosa te čovjekova odnosa s prirodom udaljavaju nas od mitskoga mišljenja — možda nepovratno:

Taj je proces — smatram — ireverzibilan, jer kada se na temelju prvobitnih značenja konstituiraju riječi s novim značenjima, neposredni povratak na izvorna značenja ne može se zamisliti: riječi nemaju značenje izvan cjeline jezika, a riječi-pojmovi, oblikovane već na temelju postojećih riječi, više ne mogu dobiti značenja operacijom analognom onoj na osnovu koje su dobila prvobitna značenja; metajezik ne može biti prirodni jezik. Napor da se postigne izvorni, pravi, prirodni jezik u situaciji više jezika i metajezika tako je zapravo iluzoran: on pretpostavlja redukciju, a redukcija zahtijeva regresiju. Čovjek se, recimo to tako, ne može vratiti u djetinjstvo bez obzira što ga je djetinjstvo omogućilo; on može jedino podjetinjiti (Solar 1998:227).

Vrijeme je da zaključim ovu metodološku digresiju — *kraljice* čekaju. Ukratko: nastavljajući rad trojice suvremenih filologa-mitologa (Ivanova, Toporova i Katičića) Vitomir Belaj je naznačio obrise mita o praslavenskom bogu vegetacije. U tome rekonstruiranom mitskom okviru *kraljice* nisu našle svoje mjesto, iako to mjesto možda možemo približno odrediti na temelju autorove izjave da se jednaki običaji ponegdje javljaju na Ivanje, a drugdje na Uskrs, Jurjevo, Prvi svibnja ili na Duhove (Belaj 1998:217). Dio rekonstruirane mitske priče relevantan za *kraljice* bio bi, dakle, više-manje isti kao i za Ivanje: sveta svadba božje djece, brata i sestre, tuđinova sina i naše djevojke, ujedinjenje Velesa i Peruna koje donosi rodost i plodnost (v. Belaj 1998:207-264).

I zaista (unatoč svim prigovorima na metodu konstruiranja mitskoga okvira): u tome ženskom običaju *kralj* ima najčešće svoju *kraljicu*, pojavljuju se likovi *djevera* i *mlade*, nailazimo ponegdje na dvije odijeljene skupine koje zajedno nastupaju (*kraljice* i *kraljevi*), obred izvode udavače u ophodu po kućama u kojima žive kandidati za brak. I u kraljičkim pjesmama javljaju se Ivo i Mara, prijelaz preko vode, crveno more, zlato... tu su i bratac i sestrice, a ženidba i udaja u tim se pjesmama gotovo neizostavno spominju. Podrobnija analiza mogla bi samo potvrditi već rečeno: da, *kraljice* imaju nešto sa svadbom i spajanjem spolova, a i s ujedinjenjem dvaju svjetova.

Kraljice i kraljevi

Uspoređujući *kraljice s kalušarima, rusa(j)lijama*, s podacima o *biranju kralja* i onima iz Kunderina romana, odmah ćemo se suočiti sa zanimljivim pitanjem — s problemom *roda*. Milovan Gavazzi taj problem vidi, ali se njime previše ne bavi: samo primjećuje "stalno upletanje i naglašavanje muškaračkih značajki u taj inače od samih djevojaka (ili mlađih snaha) izvođeni običaj" (Gavazzi 1988:81-82). Njegovo se tumačenje zapravo iscrpljuje u konstataciji da u običaju *kraljica* žene preuzimaju muške uloge, a to se vidi iz nazivlja (*kralj, brajaktar, djever*), rekvizita (muški šeširi, sablje, barjak) te iz "koreografske igre", jednostavnog mačevnog (dakle bojnog i već samim time valjda muškog) plesa. Toj "muškoj" skupini koju predstavljaju žene (i koja ne pjeva) suprotstavljena je u Slavoniji "ženska" skupina pjevačica (*orubljiice* i sl.) — koju isto tako predstavljaju žene.

Gavazzijevo naglašavanje *ne pjevanja* slavonskih *kraljica* i *pjevanja orubljiica* možda se čini nevažnim, ako znademo da druge *kraljice* pjevaju. Ipak, to je važan argument za prešućenu tezu da *žene* zapravo izvode *muški* običaj, jer *rusalije-kalušari* (kao isključivo muški duhovski običaj) koji su po svojim rekvizitima, plesu i glazbenoj pratnji bliski *kraljicama* isto tako ne pjevaju (v. Gavazzi 1988:82). Nagađam (oprezno neizrečenu) Gavazzijevu misao koju ću iskazati ovako: *rusalije-kalušari* i drugi obredni plesači s mačevima i njihovim derivatima nasljednici su tajnih muških skupina koje su još u pretpovijesno doba obrednim maskiranjem u duhove predaka održavale vezu s mrtvima. Te manističke maske (lat. *manes* = duše pokojnika) združile su se s maskama agrarnoga kulta (koje su otjelovljivale duhove prirode). Duhovi šute, oni su *umbrae silentes*, šutljive sjene (v. Kuret 1984:53-57). Zaključak se nameće: ako *kraljice* šute, ako ne pjevaju, onda su i one nasljednice manističkih maski, a to znači da su u biti muška svojina i da je sudjelovanje žena u tome običaju sekundarna pojava. "Muškaračke značajke" tako upućuju na izvorno muški običaj.³ Ali, zašto bi djevojke i mlade snahе preuzele nešto što su ranije izvodili muškarci? Gavazzi i na to odgovara posredno — prvo naglašava da *kraljice* danas imaju i druga značenja, da je to i "svetačno-obredni običaj običaja radi da se njime proslave Duhovi kao važan datum", vjerojatna je i magijska sastavnica ("iako joj u Hrvata jedva ima danas traga"), zatim samo skupljanje darova te zabava i veselje. Tek na kraju (Gavazzi 1988:84) naslućujemo mogući odgovor na pitanje o ženskome izvođenju muškog običaja:

./.../ taj ophod važna je prilika odraslim djevojkama da se u lijepoj opremi i nakitu, u skladnoj družbi, s popijevkom i vještom "igrom"

³ Lako je Gavazziju i Kuretu, teško je meni. Oni su sad *umbrae silentes* na Letinu žalu, a ja sam još na ovome svijetu, izložen feminizaciji struke! Zato moram odmah naglasiti da ne potpisujem gornji zaključak i radije ću se prikloniti tumačenju *kraljica* u svjetlu mita o androginu — o čemu će još biti riječi.

pokažu po cijelom selu kao udavače i da kao takve zađu u mnoge kuće i ogledaju se po njima za što inače nemaju prilike. To je pak ono, što *mutatis mutandis* vrijedi i za niz drugih ovdje prikazanih običaja (isp. kod *filipovčica*).⁴

Ne poričem uvjerljivost Gavazzijeva isticanja višeznačnosti običaja, ali se ipak moramo zapitati zašto se pretpostavljena promjena roda nije dogodila i u drugim spomenutim duhovskim običajima i na drugim prostorima, nego samo u slučaju *kraljica*?

Vidjeli smo već da je Marijana Gušić pokušala tumačenjem obreda *kraljica* — *ljelja* predočiti "slavensku praekumenu" u kojoj je selo organizirano u bračne skupine po sustavu egzogamnog matrijarhata (M. Gušić 1967:30), da pojam matrijarhat u svezi s *kraljicama* spominje i *Srpski mitološki rečnik* (1970:172-173) te da i Slobodan Zečević u *kraljicama* vidi zemljoradnički obred nastao u matrijarhalnom društvu — ali i ostatak obreda slavenskog blagdana mrtvih, *Rusalija* (Zečević 1973:121). Tako bismo na tragu matrijarhata mogli tezi o promjeni roda suprotstaviti tezu o dugovječnom usporednom postojanju sličnih običaja u oba roda: muškom i ženskom, ili o ženskom običaju koji su preuzeli muškarcima. Tu je tezu Zečević zaista i izložio baveći se predajama o rusalijskim grobljima u istočnoj Srbiji. On piše o miješanju matrijarhatskih i patrijarhatskih kulturnih blagdana: zimsko razdoblje muških kultova koje ima vlastite ktonske blagdane preuzelo je po toj tezi rusalski obred iz ženskih proljetnih kultova (Zečević 1962:242-243). Zečevićeva bi smjela pretpostavka mogla mnogo toga pojasniti: na primjer, sličnost ophoda i ophodničkih pjesama zimskoga i proljetnoga razdoblja. Čak bi se i izraženija uloga žena u običajima i javnom životu na sjeveroistoku Hrvatske mogla tumačiti kao prežitek pretpovijesnog matrijarhata. Teškoća je u tome što se na tom hermeneutičkom vrtuljku žensko sudjelovanje u *kraljicama* isto tako može protumačiti i inače izraženijom društvenom ulogom žena u tim krajevima, a i u tome što je općepoznata sličnost zimskih i proljetnih običaja ujedno i polazište Zečevićeve teze.

Treći put u odgovoru na pitanje roda u kraljičkim običajima otvorila je Lada Čale Feldman etnoteatrološkom elaboracijom motiva transvestizma. Njezin se rad pridružuje brojnim recentnim istraživanjima koja se bave ulogom i reprezentacijom spola/roda u različitim predmetnim područjima (*gender-studies*). U tekstu o slavonskom folkloru i pučkom igrokazu (Čale Feldman 1997) upozorila je da su se isključivo žensko sudjelovanje i već spomenute Gavazzijeve "muškaračke karakteristike" *kraljica* (muški odjevni predmeti, rekviziti i muške svadbene uloge) do sada samo konstatirali, ali da se nikad nisu uzimali u obzir kao pertinentni čimbenici u tumačenju običaja. Primijetila je da se u usporedbi *kraljica* s *kumpanijama*, *rusalijama* i *kalušarima* vodilo računa samo o morfološkim obilježjima, a činjenica da te običajne pojave izvode muškarcima i da

⁴ Gavazzi 1988:84, 59-60. O *filipovčicama* vidi Dubinskas 1982. Gavazzi bilježi da su uz Duhove ponegdje (rijetko) vezani i ophodi *ladarica* (Gavazzi 1988:102).

spomenuti plesovi i ophodi ne pokazuju simboličke spona s vjenčanjem nije smatrana značenjski relevantnom. Čale Feldman misli da se usporedba *kraljica* sa spomenutim muškim običajima ponajviše podržava zato da bi se kraljički ples protumačio isključivo inicijacijski i apotropejski, kao "magijsko odaginjanje opasnih duhova umrlih predaka, a po nekima, za *kraljice* posebno, i duša udavačama zavidnih (sic!) umrlih neudatih djevojaka" (Čale Feldman 1997:87-88). Nasuprot navedenim tumačenjima, ona predlaže tumačenje kontaminacije simboličkih elemenata viteških plesova i svadbene procesije te inverziju spolova kod *kraljica* kao "inicijacijsku ritualnu predstavljачku simbolizaciju mita o androginu, božanski savršenom spiritualnom spoju muškog i ženskog elementa što se ostvaruje brakom, o čemu svjedoči perzistentnost mita o androginu u književnosti i ritualima širom svijeta" (Čale Feldman 1997:89). Autorica se u svojem tumačenju oslanja na radove Eliadea (1962), Bretona (1989:143-146) i Ivanova (1984), a posebno naglašava gotovo isključivo žensko izvođenje *kraljica*:

U Slavoniji, međutim, kroz takav oblik inicijacije, čini se, prolaze samo žene: u samom ritualu *kraljica* momci preuzimaju spolno kongruentne, sekundarne i vidljivo podređene uloge *prosjaka*, *kajmačara* i *sirgonja*, a "*kraljuju*" djevojke! (Čale Feldman 1997:89).

Dalje u tekstu ona donosi još jedan podatak o transvestizmu u svezi sa sklapanjem braka: zapis Nikole Bonifačića Rožina iz 1962. o djevojkama iz Bačkog Brega koje su prerusene u muškarce dan nakon sklopljenih zaruka prolazile selom i "radile nered" u kućama buduće nevjeste i ženika. Iz toga zapisa (koji Čale Feldman prenosi, ali ga detaljnije ne tumači) zaključujem da je to žensko predstavljanje (zapravo anticipacija) svadbe. Kazivačica Magda Radičev naziva sudionice toga zbivanja *đuvegijama*, a među njima je jedna u muškoj odjeći i čizmama, s muškom kapom na glavi, maramom oko vrata i štapom. Po kaputu koji nosi zovu je *srdoma*. Lice joj je ocrnjeno čađom i ima umjetne brkove, a govori da je došla "iz dalekoga". Među *đuvegijama* je i djevojka u vojničkoj odori, koja nosi pušku. Sve to upućuje na tradicijsku svadbu, a da se ne radi o pukoj parodiji svjedoči posljednja rečenica u zapisu: "Mladi idu odmah te noći zajedno" (Čale Feldman 1997:90).

Ovdje se ne mogu osvrnuti na ostale brojne primjere ženskog transvestizma koje autorica u tom članku iznosi. Intencija Lade Čale Feldman daleko je od interpretacije svih spolnih inverzija u okviru mita o androginu — željela je (i uspjela) pokazati razlike između pučkoga igrokaza i folklornoga predstavljanja koje se mogu uočiti u načinu dramatisiranja snažnih sukoba unutar spolne hijerarhije ruralne Slavonije druge polovice 19. i početka 20. stoljeća. Njezina kritička oštrica usmjerena je protiv manipulacije folklornim simbolima — protiv etnološkog i folklorističkog prešućivanja predstavljачkih oblika slavonskog folklora u kojima žene imaju često premoćnu ulogu te protiv

redukcije ženskih likova u slavonskoj pučkoj dramatici (gdje su žene prijatnija stabilnosti poretka).

Tumačenje *kraljica* kao androgenizacijskog obreda ponavlja se i u drugim radovima Lade Čale Feldman (1997a:165; 1998:227). Za našu temu tu su važne usporedbe *kraljica* s dubrovačkim inicijacijskim i karnevalskim običajima u kojima se javlja lik *kraljice*. Autorica se poziva na radove S. P. Novaka (1990:162; Novak i Lisac 1984:342), koji na temelju jednoga rukopisa iz 18. stoljeća spominje velike "svadbene" povorke s *kraljicom* na čelu, koje su u okviru svečanosti inicijacije časnih sestara ulazile u samostan imitirajući svadbeni obred uz svirku, pjesmu i ples. Te su povorke kod Novaka interpretirane dvojako: kao utjecaj čestih karnevalskih ženskih likova *kraljica* u renesansnom Dubrovniku, te kao ostatak "svečanosti s majskom kraljicom koja vlada nad muškarcima". Tu "majsku nevjestu" Novak uspoređuje s likom iz engleskog *Hock-Tuesdaya*.⁵ Mislim da se tu manje radi o karnevalskom utjecaju, a više o pretkršćanskom obrednom/običajnom sloju koji u to vrijeme još nije sasvim ukinut kristijanizacijom.

Druga važna usporedba koju Čale Feldman uvodi u svojim tekstovima jest usporedba slavonskih *kraljica s bijelim maskarama* iz Putnikovića na Pelješcu. Spomenuo sam već da autorica (Čale Feldman 1997:88) dovodi u pitanje povezanost *kraljica s kumpanijama, rusajlijama i kalušarima*, jer po njezinu mišljenju ti obredi ne pokazuju simboličke spone s vjenčanjem — za razliku od *bijelih maskara*, koje te simboličke spone pokazuju. To je najranjivije mjesto njezina izlaganja: premda su se rusa(j)lijski obredni plesovi izvodili od Božića do Bogojavljenja (što se podudara s početkom karnevala kod katolika), oni nesumnjivo imaju mnogo toga zajedničkog s duhovskim običajima, a ne samo ime. Danas se mačevni plesovi uvelike izvode samostalno, izdvojeni iz cjeline običaja i davno zaboravljenoga obrednog konteksta. Lako možemo pretpostaviti da je obred reduciran kristijanizacijom i da su "simboličke spone s vjenčanjem" kao poganski androgenizacijski segment (ili segment obreda plodnosti) tom redukcijom nestale. Takva bi redukcija uostalom bila u skladu s novijim strogo muškim značajem "viteških plesova" i njihovim lokalnim povijesnim tumačenjima:

U krajevima gdje se javljaju *rusalije*, pa još i na većem prostoru, sve do Bugarske, javljaju se *džamalari* koji su u stanovitom smislu parodija na rusalijsko plesanje. Oni se maskiraju tako da muškarac obuče žensko odijelo i slično. Svi imaju mačeve. Obično vode i mladu nevjestu, igraju se svadbe i slično. Tu se hvataju i ženske. Pa i kod *rusalija*, poslije završena obreda mogu se ženske uhvatiti u oro. Tako je i u Lastovu poslije završena ophoda selom. U Putnikoviću na Pelješcu žene

⁵ O majskim *kraljicama* i *kraljevima* u Italiji v. Toschi 1955:453-468. Talijanski proljetni običaji s kolektom umnogome su slični našima i često uključuju motiv svadbe. I njihovi ophodnici nose šešire ukrašene cvijećem i vrpcama, a glavni rekvizit je *maggio* (ili *majo*), ukrašeno stablo ili grana, koje možemo usporediti s našim *majem* ili *barjakom*. Vidi i Fresta 1983.

nemaju pristupa u kolo, ali se muškarci maskiraju kao svatovi. Tu je također i nevjesta, a ophod čine i oni kao i *džamalari*. Pelješke maškare i njihov ples s mačevima, zvan *bal u mačkare*, stoje prema *kumpaniji* u sličnom odnosu kao i *džamalari* prema *rusalijama* (Ivančan 1967:126).

A što je s *kalušarima*? Izgleda da ni oni nisu sasvim sigurni u svoju muškost: i u kalušarskom obredu nailazimo na mladiće prerusene u žene koji prekrivaju lica velom i govore u falsetu, a spominju se i dovođenje bolesnika da bi promatrali ples te majke koje su polagale novorođenčad u naručaj plesača. Sve se to može uklopiti u okvir mita o androginu, a istodobno potvrđuje i zanimljivu tezu Kurta Sachsa: pretkršćanski obredi plodnosti reducirani su u kršćanstvu na plesove s mačevima, zadobivši muški "viteški" značaj i povijesna tumačenja (v. Sachs 1957:333-341). Kao ženski običaj, *kraljice* taj put nisu prošle — sačuvale su i poganski androginizacijski segment, a taj je u "civiliziranom društvu" dopušten samo u rezervatu karnevala. Možda je u tome jedan od razloga njihova sve bržeg nestajanja.

Što bolje poznajem obrede i običaje, sve više u njima zapažam zajedničku osnovu. Dijelom je to posljedica intelektualne rutine kojom se bitno odvađa od nebitnoga: na jednoj su strani sličnosti, na drugoj razlike. Ali, jesu li bitne sličnosti, ili su bitne razlike? Pojedini čine razliku: svojim bogatstvom i raznovrsnošću tvore dobni, spolni, lokalni, regionalni i nacionalni identitet kulturnih segmenata, ali su one i podložnije mijeni, povijesnim aktualizacijama, variranju. U sličnostima prepoznajem osnovu koja je stabilnija od razlika i mnogo trajnija od nas smrtnika — doživljavam je kao arhetipski vječnu, izvanpovijesnu i izvanvremensku sastavnicu ljudske svijesti.

Odatle možda isti obredi u razno doba godine, odatle slični običaji na raznim stranama svijeta, isti motivi u književnosti itd. Je li ta osnova zapravo struktura svetoga o kojoj piše Eliade? Ako jest, u kakvom je ona odnosu prema poganskoj baštini koju naslućujemo u *kraljicama*?

Problem ipak nije tako jednostavan. Početak uočavanja sličnosti i razlika podrazumijeva prethodno "okupljanje" kulturnih pojava (ovdje običaja i obreda) kao predmeta istraživanja, što već uključuje nagađanje o pripadnosti tih pojava istome žanru ili tipu. To nagađanje već je (nejasna) istraživačeva hipoteza, koja izvire iz predrazumijevanja, prethodnog poimanja kulturne pojave. Polazište hermeneutičkoga kruga uvjetovano je istraživačevim iskustvom, a ono je povijesno obojeno. Drugim riječima, odgovori su već dijelom ugrađeni u pitanja koja postavljamo. Čija i koja poganska baština? Ako nam je cilj rekonstrukcija nekog zaboravljenog močvarnog panteona, polazimo od naših današnjih predrasuda o europskom mediteranstvu, slavenstvu ili hrvatstvu, pa od općeljudske (predpraindoeuropske, predslavenske i prednacionalne — tj. prirodne i izvanpovijesne) osnove, koja je temelj svih sličnosti, gradimo povijesnu priču, stvaramo novi mit, crtamo nove zemljovide u povijesnom atlasu. Osjećam da je i ta djelatnost poganska baština, koja se zapravo bitno ne

razlikuje od brojnih usmenih povijesnih predaja po kojima se tisućama godina stari običaji i obredi lokalno tumače kao sjećanje na borbu protiv Turaka i Maura, ili na prosjačku konjicu kralja Matijaša.

Iza svih tih povijesnih neprijateljskih odora nazirem rogate nagaravljene glave i životinjske kože mitskih posjetitelja s onoga svijeta. Ako nam se sviđa, možemo ih zvati i Velesovim ratnicima, a *kraljice*, *nevjeste*, *vile* i *robinje* pokrivena lica Perunovim kćerima, ili teofanijama Velike majke. Samo ne smijemo zaboraviti da su to istraživački "tehnički termini", da su sve te zakrabuljene spodobе ipak duše *naših* predaka obaju spolova. Njihov transvestizam (androginizam) jest još jedna paralela etičkoj ambivalenciji mita u težnji za cjelinom. Ideje ujedinjenja i pomirbe (spolova, dobi, svijeta mrtvih i svijeta živih, dobra i zla, tuđeg i domaćeg, smrtnog i besmrtnog) teško je uklopiti u procese pojmovnoga mišljenja na kakvo smo danas navikli u znanosti. Te su se ideje formirale u mitskome mišljenju uz pomoć simbola i omogućavale su (ponavljanjima prvobitnih božanskih činova u sinkretizmu mita i obreda) našim precima izdvajanje iz vremena, zaborav smrtnosti i sudioništvo u stvaranju svijeta, u novome početku. Mi to više ne umijemo, izgubili smo polazište tumačenja, nas su već kristijanizirali. Ponekad mi se čini da se svi pokušaji pojmovne rekonstrukcije tih simbola i njihova podrijetla odvijaju u krivome mediju i da zato neizbježno završavaju aporijama. Unatoč svemu, ne bi bilo ljudski odustati od približavanja skrivenome. Probijanjem kroz teze i protuteze naših prethodnika ipak upotpunjujemo znanje i još uvijek pridajemo nova značenja starim simbolima. Svjestan sam da je to uzbudljiva *akademska* igra kojoj nema kraja. Zato sam i zadržao inicijalni radni naslov članka — *Kraljice u Akademiji*.

NAVEDENA LITERATURA

- Antonijević, Dragoslav. 1990. *Ritualni trans*. Beograd: SANU, Balkanološki institut.
- Belaj, Vitomir. 1998. *Hod kroz godinu: Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Bošković-Stulli, Maja. 1978. *Usmena književnost*. [Povijest hrvatske književnosti, knj. 1, *Usmena i pučka književnost*] Zagreb: Liber - Mladost, 7-353, 641-651.

- Breton, Stéphane. 1989. *La mascarade des sexes*. Paris: Calmann-Lévy.
- Čale Feldman, Lada. 1997. "Slavonski folklor i pučki igrokaz: jedno moguće (metodološko) susretište". U *Osijek i Slavonija – hrvatska dramska književnost i kazalište / Krležini dani u Osijeku 1996* [prir. Branko Hećimović]. Osijek - Zagreb: HNK - Pedagoški fakultet - HAZU, 79-95.
- Čale Feldman, Lada. 1997a. "Žensko za muško i muško za žensko u starijoj hrvatskoj dramatici". *Umjetnost riječi* XLI/3:153-176.
- Čale Feldman, Lada. 1998. "Engendered Heritage: Shakespeare's Illyria Travestied". *Narodna umjetnost* 35/1:73-110.
- Dubinskas, Frank A. 1982. "Ritual na pozornici". *Narodna umjetnost* 19:105-118.
- Eliade, Mircea. 1962. *Méphistopheles et l' Androgyne*. Paris: Gallimard.
- Filakovac, Ivan. 1914. "Godišnji običaji (Retkovci u Slavoniji)". *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 19/1:153-175.
- Fresta, Mariano, ur. 1983. *Vecchie segate ed alberi di Maggio: percorsi nel teatro popolare toscano*. Montepulciano (SI): Editori del Grifo.
- Gavazzi, Milovan. 1988. *Godina dana hrvatskih narodnih običaja* [II. novo priređeno izdanje]. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- Gušić, Branimir. 1967. "Uvodna riječ". U *Narodni običaj Ljelje-Kraljice (Gorjani – Đakovština) kao historijski spomenik*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 5-9.
- Gušić, Marijana. 1967. "Običaj Ljelja kao historijski spomenik". U *Narodni običaj Ljelje-Kraljice (Gorjani – Đakovština) kao historijski spomenik*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 23-41
- Ivančan, Ivan. 1967. *Narodni običaji korčulanskih kumpanija*. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.
- Ivanov, Vjačeslav V. 1984. "The semiotic theory of carnival as the inversion of bipolar opposites". U *Carnival!*. Berlin - New York - Amsterdam: Mouton, 11-35.
- Karadžić, Vuk. 1966. *Srpski Rječnik*. Beograd: Prosveta.
- Kundera, Milan. 1969. *Šala*. Zagreb: Znanje.
- Kuret, Niko. 1984. *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana: Cankarjeva založba in ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje.
- Lechner, Zdenka. 1967. "Ljelje ili kraljice – opis običaja". U *Narodni običaj Ljelje-Kraljice (Gorjani – Đakovština) kao historijski spomenik*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 11-21.
- Lovretić, Josip & Bartol Jurić. 1897. "Otok: narodni život i običaji". *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 2:91-459.
- Lozica, Ivan. 1990. *Izvan teatra: Teatrabilni oblici folkloru u Hrvatskoj*. Zagreb: Hrvatsko društvo kazališnih kritičara i teatrologa.
- Milčetić, Ivan. 1917. "Koleda u južnih Slavenah". *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 22/1:1-124.

- Novak, Slobodan P. 1990. "Ideja o ženi u hrvatskoj renesansnoj književnosti". *Dubrovnik* 1-2:158-178.
- Novak, Slobodan Prosperov & Josip Lisac. 1984. *Hrvatska drama do narodnog preporoda*, I. Split: Logos.
- Sachs, Curt. 1957. *World History of the Dance*. London: George Allen & Unwin.
- Sekulić, Ante. 1989. *Bački Bunjevci i Šokci*. Zagreb: Školska knjiga.
- Slamnig, Ivan. 1990. *Sabrane pjesme*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Slivka, Martin. 1992. *Slovenské ľudové divadlo I*. Bratislava: Činoherná a bábkarská fakulta VŠMU.
- Solar, Milivoj. 1998. *Edipova braća i sinovi: predavanja o mitu, mitskoj svijesti i mitskom jeziku*. Zagreb: Naprijed.
- Srpski mitološki rečnik*. 1970. [Š. Kulišić, P. Ž. Petrović, N. Pantelić] Beograd: Nolit.
- Stepanov, Stjepan. 1971. "Narodne pjesme iz Gorjana i Potnjana". *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 44:283-420.
- Toschi, Paolo. 1955. *Le origini del teatro italiano*. Torino: Einaudi.
- Zečević, Slobodan. 1962. "Predanja o rusalijskim grobljima u istočnoj Srbiji". *Narodno stvaralaštvo – Folklor* 3-4:242-243.
- Zečević, Slobodan. 1973. *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*. Zenica: Izdanja Muzeja grada Zenice.

KRALJICE [QUEENS] IN ACADEMY

SUMMARY

Starting from the description of the "staging" of customs at the 100th Anniversary of the Academy in 1966, the author summarizes Croatian and Serbian interpretations of the custom of *kraljice* [queens] and links it to the pre-Christian *koleda* [Christmas carol] and the custom of electing the king, using ethnochoreological sources and comparing the custom to the Slovak and Czech sources. He offers a new argumentation of three variants of the origin of *kraljice* (belonging to the old Slavic stratum, who took over the custom with its common pre-Indoeuropean origins from the non-Slavic population of the Southeast Europe). The paper deals most with the interpretation of the relationship between myth and ritual/custom (especially in consideration with the myth of androgyne and the gender issue) as well as with the role of scholars in the preservation of tradition.

Keywords: *kraljice*, *koleda*, sword dances, myth, ritual, gender